

Primäre und sekundäre Religionserfahrung

Von Theo Sundermeier

Uns ist keine Stammesgesellschaft bekannt, die nicht wesentlich von religiösen Vorstellungen durchdrungen ist. Die Frage, ob die Gesellschaft als solche generativ zum Entstehen der Religion beigetragen hat oder ob die Religion ihrerseits eine bestimmte Gesellschaftsform hervorbringt, ist nicht mehr objektiv zu beantworten. Das jeweilige Vorverständnis des Forschers wird dabei zu einem anderen Ergebnis hinführen. Für uns genügt es im Augenblick festzuhalten, daß Gesellschaft und Religion in den zur Diskussion stehenden Gemeinschaften immer nur in engster Symbiose anzutreffen sind. Religion ist in gleicher Weise ein Konstituens der jeweiligen Kleingesellschaft, so wie diese umgekehrt Bildgehalt und Vorstellungswelt der Religion prägt. Menschsein ohne Gemeinschaft ist hier ebensowenig denkbar wie Menschsein ohne Religion. In der Gemeinschaft erlebt und gestaltet der Mensch die Religion, in ihr wird er auf die Gesellschaft ausgerichtet und auf sie hin verpflichtet. Die Stammesreligion trägt die Gesellschaftsform, die Gesellschaft gibt den Rahmen ab, in dem die Religion gelebt wird. Sie ist ein Stück Bewältigung der Welt, die durch die Kleingesellschaft konstituiert wird. Daß die Religion darin nicht aufgeht, ist für den Religionswissenschaftler ein aufweisbarer Tatbestand, ein Soziologe wird darin von Haus aus vorsichtiger urteilen. Wie auch immer die Antwort ausfallen mag, wichtig ist festzuhalten, daß sich Weltbewältigung und Religionserfahrung gegenseitig bedingen, daß also – theologisch gesprochen – Gotteserfahrung und Welterfahrung prinzipiell zusammengehören und in engster Interdependenz stehen: Sage mir, wie Dein Gott ist, und ich sage Dir, wie Deine Gesellschaft aussieht.¹

Eine Kleingesellschaft (»small-scale society«), auf die wir uns im folgenden konzentrieren, wird durch die folgenden Charakteristika geprägt: Es handelt sich um eine Gruppe von Menschen, die in einem geographisch begrenzten Raum leben und die gleiche Sprache sprechen. Die Mitglieder stehen in einem bestimmten Verwandtschaftsverhältnis zueinander, das biologischer oder sozialer Herkunft ist. Der einen Sprache entspricht eine Kultur, eine Geschichte und eine Religion. Die Wirtschaft ist wenig differenziert. Die Herrschaftsform ist patriarchalisch im Sinne M. Webers, d. h. sie baut auf persönlicher Verbindung auf. Ein mehr oder weniger hoher Grad von Bekanntschaft besteht zwischen Herrschenden und Beherrschten. Das gilt auch für die Gruppen, die segmentär sind, also keine ausgeprägte institutionalisierte Herrschaftsform haben, sondern als »tribes without rulers« in loser [35] Verbindung zueinander stehen.² Die Wirklichkeitsbewältigung dieser Kleingruppe, die A. Portmann gelegentlich das »primäre Welterleben« nennt³, geschieht mit Hilfe der Analogie, die in allen Lebensbereichen den Bezug zwischen Mensch und Welt herstellt und in gleicher Weise von ontologischer wie erkenntnistheoretischer Bedeutung ist und die sowohl expressiv wie instrumental verhandelt werden kann. Sie ist »der elementaren Erfahrung der Sinne verpflichtet«.⁴

Die Religionen der Kleingruppen bzw. Stammeskulturen nenne ich *primäre Religionen*, ihrer Wirklichkeitsbewältigung entspricht die *primäre Religionserfahrung*. Damit soll angedeutet werden, daß es sich um eine grundlegende Erfahrung handelt, die von außen auf den Menschen zukommt, die sich ihm aufdrängt. Er schafft sie nicht selbst. Weil sie grundlegend ist,

¹ Dieser Satz ist nicht umkehrbar, wie E. Durkheim glaubt, sonst müßte jede soziologisch gleich strukturierte Gesellschaft auch das gleiche Gottesbild haben. Das ist nicht der Fall. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 6. ed., London 1968.

² Zum Ganzen vgl. M. Wilson, *Religion and the Transformation of Society. A Study in Social Change in Africa*, Cambridge 1971.

³ A. Portmann, »Vom Urmenschenmythos zur Theorie der Menschwerdung«, in: ErJb 1969, 413ff., ebd., 435.

⁴ Ebd.; zur Bedeutung der Analogie, s. T. Sundermeier, »*Unio Analogica. Zum Verständnis afrikanischer dynamistischer Denkformen*«, EMZ 1973, 150-66, 181-192.

gestaltet sie wesentlich die jeweilige Gesellschaft und prägt Ethik und Kultur. Das schließt nicht aus, daß, um mit Eliade zu sprechen, die Manifestation des Heiligen, die grundlegende Erfahrung des Religiösen also, niemals in reiner Gestalt vorkommt, sondern immer schon von der Welterfahrung geprägt ist und die entsprechende Weltdeutung und Weltauslegung voraussetzt und impliziert. Grundlegend ist diese Erfahrung insofern, als sie einen umfassenden Anspruch enthält und das ganze Leben durchdringt. In der Kleingesellschaft ist das Religiöse in der Tat das »Uunausweichliche« (J. Baur).⁵

Diese Religionserfahrung, die man mit Hegel durchaus als »unmittelbare Religion« bezeichnen könnte, ist jedoch, anders als Hegel meinte, im Vollsinne Religion. Sie stellt sich im Kultus dar, sie bestimmt die Ethik der Gruppe und des einzelnen und hat ihr Gegenüber im Heiligen, wie immer es auch benannt und verstanden wird. Sie gewährt Erkenntnis und wird im Ritus und im Wort vermittelt, d. h. sie benennt und kann tradiert werden. – Wie in der primären Welterfahrung, so ist auch in der primären Religionserfahrung die Analogie Hauptgestaltungs- und Erkenntnisprinzip. Im Symbol gibt sie sich ihren Ausdruck, im Ritus die Gestalt. Sie orientiert sich am Lebens- und Jahreszyklus. Da sie die Erstreckung des Raumes und der Zeit erfahrbar und begehbar macht, überhöht sie in der Feier die soziale Weltgestalt. In der Ehrfurcht vor Gott, der als der Eine in vielen Fraktionen begriffen wird, in der Ehrfurcht vor der Umwelt und vor der Kontinuität der Geschlechter, ist sie ein vielstimmiges Preislied auf das Leben. Das will sie [36] stärken, stabilisieren, mehren, bewahren, sowie die Negation und Minderung des Lebens verhüten und abwehren.

Elemente dieser Religionserfahrung sind in allen Religionen wiederzufinden. Doch wie sind sie zu beurteilen? Ganz sicher nicht als Überreste, »survivals«, wie der folgenschwere Begriff E. B. Tylors lautet⁶, die mit dem Fortschritt kultureller und wissenschaftlicher Entwicklung überholt werden. Vielmehr sind es Grunderfahrungen, die sich darum als lebenswichtige Bausteine jeder Religion durchhalten, weil sie konstitutiv zur Religion gehören. Die Religionsgeschichte verläuft nicht von einer primitiven zu einer höheren Stufe, vielmehr verändert sich die Religionserfahrung mit der Welterfahrung so, daß sich das Neue immer wieder in die primäre Erfahrung integriert und an ihr ausrichtet.

Ich nenne das Neue die *sekundäre Religionserfahrung*, ihre Gestalt die *sekundäre Religion*. In dem Maße, wie die Kleingesellschaft in Frage gestellt oder zerstört wird – auslösende Faktoren können Naturkatastrophen, Epidemien, friedlicher oder gewaltssamer Kulturkontakt sein – und sich zur Großgesellschaft verändert, muß eine neue Weltbewältigung geleistet werden. Die traditionelle greift nicht mehr. Im religiösen Bereich wird diese Veränderung durch die Seher, Propheten und Reformer erspürt, vorausgesagt, initiiert und bewältigt. Die größere Gesellschaft entläßt den Menschen in einen größeren Raum der Entscheidungen und Wahlmöglichkeiten. Der einzelne gewinnt an Freiraum, die umfassenden Religionserfahrung deckt nicht mehr alle Lebensräume ab, der Raum der Profanität vergrößert sich.

Die *sekundäre Religion* ist durch Individualisierung gekennzeichnet. Die vorgegebene Religion ist nicht mehr einfach angestammt, man entscheidet sich für oder gegen sie. Die mythische, analogische Denkweise wird durch begriffliche Rationalität erweitert, das Symbol rational interpretiert. Das sinnlich und intuitiv Erfahrene wird durch die theoretisch erarbeitete Vorstellung neu geprägt, Religion wird im religiösen System tradierbar. Die sekundäre Religionserfahrung appelliert an das Verstehen, der rituelle Vollzug allein genügt nicht mehr, es

⁵ J. Baur, »Die Uunausweichlichkeit des Religiösen und die Unableitbarkeit des Evangeliums«, in: H. Breit/K.-D. Nörenberg (Hg.), *Religionskritik als theologische Herausforderung*, München 1972, 88. Zum Erfahrungs begriff vgl. auch M. Honecker, »Erfahrung und Entscheidung. Zur Begründung einer theologischen Ethik«, ZThK 1978, 485ff.

⁶ S. bei F. Götz, *Der primitive Mensch und seine Religion*, Gütersloh 1963, 15f.

geht auch um den inneren Nachvollzug. Glaube, Nachfolge wird gefordert, Wahrheit wird von Lüge unterschieden. Das individuelle Verhalten ist ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger als das kollektive.

Die Gültigkeit der sekundären Religion ist nicht auf den Raum der Kleingruppe beschränkt. Eines ihrer wichtigsten Kennzeichen ist der Anspruch auf Universalität. Die sekundäre Religion ist missionarisch, die primäre prinzipiell nicht. Sie ist »vera religio«, die sich von der falschen Religion absetzt, während die primäre Religion nur an das gemeinschaftsgemäße gute Handeln appelliert, also nur richtiges vom falschen Handeln unterscheidet, nicht richtigen vom falschen Glauben. Die Wahrheitsfrage wird in der primären Religion nicht gestellt. In der sekundären Religionserfahrung wird die mythische Anaklisis, d. h. die mythisch begriffene Vergangenheit, durch die geschichtliche Dimension erweitert.

Die sekundäre Religionserfahrung löst die primäre nicht einfach ein für allemal ab, sondern setzt sie voraus. Sie grundiert das Vorverständnis, bildet den Deutungsrahmen, aus dem das Neue begriffen wird. Primäre und sekundäre Religionserfahrung sind zu unterscheiden, sind aber gleichwertig. Für das Verständnis der Religionsgeschichte ist die Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion grundlegend, denn die Religionsgeschichte entwickelt sich nicht von der sog. primitiven Religion über die Hochreligionen auf einen religionsgeschichtlich festzumachenden Höhepunkt zu, wie noch F. W. Hegel, E. Troeltsch und auf seine Weise W. Pannenberg dachten. Sie verläuft auch nicht im gleichmäßigen Schritt von der primären zur sekundären Religion, vielmehr ist ein komplexes, dynamisch und vielfältig sich gestaltendes Schema erkennbar: Die primäre Religionserfahrung ist der Grund, der von der sekundären überlagert wird. Diese löst die primäre nicht einfach ab, auch wenn das nach ihrem missionarischen Selbstverständnis intendiert sein mag, sondern integriert sie. Wenn ihr diese Integration nicht gelingt, bleibt sie ein Fremdkörper in der vorgegebenen Kultur und Gesellschaft, die weiterhin in ihrem Denken, ihrer Ästhetik und Moralität von der primären Religion bestimmt werden. Durch eine gelingende »Inkulturation«, wie man in missionswissenschaftlicher Terminologie sagen würde, wird die primäre Religion nicht einfach zerstört, aber auch die sekundäre Religion bleibt nicht unverändert. Ein Neues entsteht. Dieses Neue, Dritte, ist weder mit einer der beiden Religionserfahrungen identisch, noch kann man eine einfache Synthese konstatieren. Die durch Stifterfiguren, Charismatiker, Propheten oder Reformer vermittelte neue Religionserfahrung setzt jeweils den Maßstab, nach welchem die primäre Religion absorbiert, abgestoßen oder integriert wird. Je nachdem, von welcher Art das Zentrum der neuen Religion ist, kann der Prozeß der Integration enger oder weiter, radikal abgrenzend oder toleranter vonstatten gehen. Das Problem des *Synkretismus*, auf das wir noch später eingehen müssen (s. u. Kap. III.1.), hat hier seinen Ursprung. Der aus dem Alten Testament bekannte Kampf der prophetischen Religion mit den vorgegebenen kanaanitischen ist dafür die bekannteste Illustration. Der Prozeß als solcher ist nicht vermeidbar, denn die sekundären Religionen, die prophetischen Religionen zumal, haben die Tendenz zu absoluter Geltung, wollen also die primäre Religionserfahrung mit ihrem ganzheitlichen Anspruch auf neuer Ebene restituiieren. Der Anspruch gelingt um so besser, je angemessener und überzeugender die jeweiligen lokalen Traditionen der primären Religion in das Neue integriert werden (wie z. B. die germanische Sonnenwendfeier und das Julfest in das Weihnachtsfest). Jede so entstehende, das begrenzte Territorium der traditionellen Religion übergreifende Religion, jede »Volksreligion« ist also per definitionem »synkretistisch«.⁷ [38]

⁷ M. M. Thomas' Plädoyer für einen neutralen religionsphänomenologischen Gebrauch des Wortes »Synkretismus« im interreligiösen Dialog kann ich nur zustimmen. Vgl. ders., *Man and the Universe of Faiths*, Madras 1975. Zum Problem s. u. Kap. III.1.

Zur Verdeutlichung des hier beschriebenen Sachverhaltes gebe ich zwei Beispiele. Die Offenbarung, die Mohammed am Berge Hira empfing, setzte ihn in einen absoluten Gegensatz zur lokalen Religion seiner Heimatstadt, die in einem schwarzen Stein ihren kultischen Mittelpunkt hatte und verschiedenen Gottheiten Verehrung zollte. Mohammeds eigene Familie war mit der Bewahrung des Heiligtums betraut. Als Junge hatte Mohammed hier seine ersten religiösen Eindrücke empfangen. Jetzt trat er als der große Warner auf, als der Prophet, der den einen Gott und sein kommendes Gericht verkündigt. Nach seiner Übersiedelung nach Jathrib im Jahre 622 orientierte er seine Verkündigung zunächst noch an den monotheistischen Traditionen des Judentums und des Christentums bis er dann im Jahre 624 die Kibla genannte Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka umorientierte. Mekkanische Traditionen gewannen in seinem Denken eine immer größere Bedeutung. Als er später in Mekka einzog und den großen Umlauf vollzog, übernahm er nicht nur die vorgegebene Tradition des Umzuges um die Ka'aba sondern auch den siebenfachen Lauf zwischen den Hügeln Safa und Merwa, sowie das Steinewerfen in Mina, einige Kilometer außerhalb von Mekka. Doch was ist aus den alten Riten im neuen Kontext geworden? Der heilige Stein ist letztes Erinnerungszeichen an die heilige Moschee, die einst Abraham an dieser Stelle zusammen mit Ismael im Auftrage Gottes wieder aufgebaut hatte. Der Umlauf, so heißt es jetzt, geht auf Abrahams Gebot zurück. Der Lauf zwischen den beiden Hügeln, auf denen Göttinnenstatuen standen, wird nun in Erinnerung an Hagar und Ismael vollzogen, denn zwischen diesen beiden Hügeln sei Hagar in ihrer Verzweiflung siebenmal hin- und hergelaufen bis der Knabe mit seinem Fuß eine Quelle freigebraben hatte, die Quelle Zem Zem, die bis heute sprudelt und jedem Pilger heiliges Wasser darbietet. Das Steinewerfen in Mina gilt heute dem Satan und ist ein Abrenuntiationsritus, der auf Ismael zurückgeht. Hier hatte ihn der Satan verführen wollen, sich nicht von seinem Vater opfern zu lassen. Ismael widerstand der Versuchung und verjagte den Satan mit Steinen. Und so entsagt heute jeder Pilger dem Teufel und allen seinen Werken an dieser Stelle.

Die Übernahme der alten Riten war so direkt und kam so überraschend, daß selbst den alten Freunden Mohammeds Zweifel kamen, ob hier die neue Religion nicht Verrat an ihren Prinzipien übe, vor allem was den Lauf zwischen den beiden Hügeln betraf. Doch eine besondere Offenbarung (Sure 2,159) belehrte sie eines Besseren. Der Ritus blieb, die Interpretation der Symbolik aber änderte sich radikal. Aus einer Lokalheiligtum, das der Fruchtbarkeit und dem Glück clangebundener Händler diente, wurde ein religiöses Zentrum, das die Dimension der Weltgeschichte eröffnete, die fernste Vergangenheit mit der Zukunft und der Gegenwart verband, die bewohnte und noch zu erobernde Ökumene religiös neu zentrierte, die Gläubigen in die Verpflichtung eines ethisch rigorosen Monotheismus nahm und im universalen Anspruch alle Stämme und Völker zu einer bruderschaftlichen Gemeinschaft zusammenbinden sollte.

Das zweite Beispiel stammt aus der Gegenwart. – Die »Kirche Jesu Christi auf Eden durch Simon Kimbangu«, die Kimbanguistenkirche, ist eine der größten unabhängigen Kirchen Afrikas, die sich über die Grenzen des Kongos in die benachbarten Staaten ausgebreitet hat. Sie geht auf Simon Kimbangu zurück, der 1889 in N'Kamba am unteren Kongo geboren wurde. Er war getaufter Christ. Durch Auditionen berufen, begann [39] er im Frühjahr 1921 in seiner Heimatstadt als Prophet aufzutreten. Er predigte und heilte, die Massen strömten ihm zu. Die Oberen der römisch-katholischen Kirche und die Kolonialbehörden wurden auf ihn aufmerksam. Sie vermuteten eine revolutionäre Volksbewegung und versuchten, seiner habhaft zu werden. Nachdem sich Kimbangu anfänglich mit seinem engsten Jüngerkreis ihrem Zugriff entziehen konnte, ließ er sich im September 1921 in direkter Imitatio des Leidensweges Jesu gefangennehmen und erwartete den Tod. Das Todesurteil wurde auch ausgesprochen, doch später in lebenslängliche Haft umgewandelt. Kimbangu starb 1951 im Gefängnis. Nur wenige Monate dauerte sein öffentliches Auftreten, dennoch breitete sich seine Lehre rasant aus und konnte auch durch schlimmste Verfolgungen nicht unterdrückt werden. Erst 1959

erhielten die Anhänger öffentliche Toleranz zugesagt, so daß sie eine Kirche gründen konnten. Millionen Kongolese schlossen sich ihr an. Was ist das Besondere dieser und ähnlicher separatistischer Prophetenkirchen? Die Menschen trennen sich von der traditionellen Religion, die den neuen Zeitumständen nicht mehr gerecht wird. Sie schließen sich der neuen, die Stammesgrenzen übergreifenden Gemeinschaft an, die ihre Lehre selektiv den heiligen Schriften der Christen entnommen hat. Elemente der neuen Religion werden adaptiert, doch so, daß die Hauptaspekte der traditionellen Religion bewahrt bleiben: die Zentrierung auf heiliges Leben, der Ritus, der heilige Ort. Dieser heilige Ort wird N’Kamba, wohin die Leiche Kimbangus nach seinem Tode überführt wird. Hier finden jährlich »Passionsspiele« statt. Hier wird gelehrt, getauft und für Kranke gebetet. In ungeschichtlicher Historisierung wird die Verbindung zum Land der Bibel hergestellt. N’Kamba ist das neue Jerusalem, die »geliebte Stadt«, das Abbild des himmlischen Jerusalem, Konkretisierung verkündiger Verheißungen, begehrbarer Raum des nahen Heils. Es ist der heilige Ort, da man Gottes ansichtig wird. Hier wurden die Elemente geweiht, als man im Jahre 1971 zum ersten Mal in der Geschichte dieser Kirche das Abendmahl feierte. Sie bestehen aus den Grundnahrungsmitteln der Bakongo. Das Brot wird aus einer Mischung von Kartoffeln, Mais und Bananen gebacken, der Wein aus Honig und Wasser bereitet. Kimbangus Sohn weihte die Elemente, er brachte sie in das Mausoleum seines Vaters und verteilte sie zuerst unter den Familienmitgliedern Kimbangus und den ältesten noch lebenden Jüngern.⁸

Auf weitere Einzelheiten wollen wir verzichten. Die beiden Beispiele erläutern unsere Grundthese zur Genüge. Im Zusammenhang mit einem gesellschaftlichen Umbruch – im ersten Beispiel wird die Beduinengesellschaft durch das Oströmische und das Persische Reich und die eindringenden Religionen in Frage gestellt, im anderen die Stammesgesellschaft durch die koloniale Macht und ihre Religion – findet eine religiöse Neuorientierung statt. Dieser Prozeß wird durch eine charismatische Figur initiiert und verläuft in drei Phasen, die jedoch kein säuberlich voneinander zu unterscheidendes Nacheinander bilden, sondern ein dynamisches Ganzen. Der Prozeß impliziert die Trennung von der traditionellen Religion, eine Neusetzung durch den Anspruch einer größeren, universalen, den [40] einzelnen herausfordernden Religion, die von einer Phase gefolgt wird, in der das Neue sich mit der angestammten Religion verbindet. Nachdem die traditionale Gemeinschaft aufgelöst ist, wird sie durch die neue Religion neu konstituiert. Wenn diese neue Gemeinschaft jedoch zu groß wird, das ließe sich weiter aufzeigen, tendiert sie dazu, sich wieder in kleinere, überschaubare Gruppen zu spalten, in der die jeweiligen kleingesellschaftlichen oder auch nationalen Traditionen eine signifikante Rolle spielen. Die primäre Religionserfahrung, die sich durchsetzen will, sucht die überschaubare Gruppe, denn nur in ihr kann Religion ganzheitlich und umfassend gelebt werden. Es kann die These aufgestellt werden, daß Religion prinzipiell die Kleingruppe sucht, denn nur sie bietet das Zuhause, auf das sie an-gelegt ist. Es ist jedoch ein Zuhause, das potentiell stets durch neue Glaubenserfahrung beunruhigt, gestört und in einen weiteren Prozeß der Transformation durch Reformation, Separation oder Neugründung hineingenommen wird. Hier ist das eigentliche Movens der Religionsgeschichte zu erkennen.

Wenn wir abschließend die Funktion der primären Religionserfahrung zusammenfassen wollen, so müssen aus sozialanthropologischer Sicht vereinfachend die folgenden Punkte genannt werden: Die Religion dient dem vitalen Wohl der Gemeinschaft. Da sie den Menschen ganzheitlich umgreift, hilft sie ihm auf der kognitiven, der emotionalen und der moralischen Ebene.

Kognitiv: Sie hilft dem Menschen zur Weltbewältigung, indem sie ihn lehrt, die Umwelt, in

⁸ Vgl. M.-L. Martin, Kirche ohne Weiße. Simon Kimbangu und seine Millionenkirche im Kongo, Basel 1971; W. Ustorf, Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Simon Kimbangu, Frankfurt a.M./New York 1975.

der er sich als Ausgelieferter erfährt, in ihrem Sein und in ihrer Herkunft zu begreifen, zu strukturieren und sie so anzugehen, daß das Ausgesetzte in Behaustsein, der Streit in Versöhnung, die Gefahr in Lebensmöglichkeiten verändert werden. Ihr Mittel kann dabei die Reduktion von Komplexität sein (N. Luhmann), doch vielmehr dient sie, vor allem im Übergang zur sekundären Religion, der Komplexitätssteigerung.

Emotional: Indem die primäre Religion das Leben durch Riten und Feiern strukturiert, stabilisiert sie den Menschen und bindet ihn an die Gemeinschaft. Sie hilft ihm, die Kontingenz des Lebens und der Welt zu mindern und bietet Hilfen zu emotionaler Identitätsfindung.⁹

Moralisch: Die Religion lehrt das rechte Verhalten, denn die Kleingruppe kann nur dann überleben, wenn sie auf von allen anerkannten Grundverhaltensweisen basiert und sich an gemeinsamen Grw1dwerten orientiert. Mit anderen Worten, die primäre Religionserfahrung erfüllt eine priesterliche Funktion. [41]

Wir kommen zum letzten Abschnitt. Wenn es denn richtig ist, daß jede Weltreligion auf der Synthese zweier Glaubenserfahrungen aufbaut und durch den lebendigen, nicht abgeschlossenen Prozeß der Integration beider bestimmt wird, dann hat das für den Dialog der Religionen weitreichende Konsequenzen. Der Dialog mit den Stammesreligionen ist dann nämlich so etwas wie ein Gespräch mit der eigenen Vergangenheit. Das ist kein romantisches »regressus ad initium«, sondern ein elementares Fragen nach dem, was allen Religionen strukturell gemeinsam ist und dem Bewahren des Menschseins dient. Der Weg zu den Stammesreligionen dient der Suche nach dem, was gut und richtig und bewahrenswert in allen Religionen ist, ohne daß man dabei einer unerlaubten Religionsreduktion verfällt oder einer ungeschichtlichen Religionsphänomenologie das Wort redet. Das Gespräch mit den Stammesreligionen kann uns die Augen für vergessene Strukturen unserer eigenen Religion öffnen und uns einen neuen Zugang zu anderen Religionen verschaffen, gerade auch zu denen, die bisher als »Animisten« uns fremd blieben und verachtet waren. Es lehrt uns in viel intensiverer Weise als bisher, der Neugestaltung von Kirche in Afrika, Asien und Lateinamerika unsere Aufmerksamkeit zu widmen. Denn hier werden Grunderfahrungen vermittelt, für die wir blind geworden sind und die dennoch unser Leben tief beeinflussen.

Was ist damit gemeint? Ich will die Antwort in Form eines Erfahrungsberichtes geben. Am Lutherischen College in Umpumulo/Natal in Südafrika unterrichtete ich u. a. Praktische Theologie. Eines der Kernprobleme afrikanischer Kirchen ist die Kirchenzucht, die sich besonders an der Teilnahme der Kirchenmitglieder an traditionellen Gemeinschaftsriten konkretisiert, denen man sich aufgrund sozialer Bindungen kaum entziehen kann. Die Trauerriten sind dabei zentral, weil hier angeblich die »heidnische Tradition« besonders zählebig ist und der Ahnen-glaube das erste Gebot zu verletzen scheint. Im Rahmen eines Clinical Pastoral Training- Kurses besprachen wir die Phasen der Trauer, wobei ich eine überraschende Wachheit und ungewöhnliche Aufnahmefähigkeit seitens der Studenten wahrnehmen konnte. Man war besonders aufgeschlossen, die sich aus den neuen Einsichten ergebenden Konsequenzen nachzuvollziehen. Erst später wurde mir deutlich, worin das begründet war. Ein detaillierter Vergleich der Trauerriten verschiedener Stämme zeigte nämlich, daß ihr ritueller Ablauf den Trauerphasen entspricht, die von der Psychologie eruiert wurden und denen jeder Trauernde

⁹ Wenn ich hier zweimal Schlüsselbegriffe von N. Luhmann aufgreife, will ich nur darauf hinweisen, daß Luhmanns Analyse weithin zutreffend ist, wenn man sie in den Rahmen der primären Religionserfahrung stellt. Luhmanns Fehler besteht darin, wenn ich es richtig sehe, daß er seine Analyse für alle Religionen gültig hinstellt. Damit werden seine Thesen aber falsch. N. Luhmann, »Institutionalisierte Religion gemäß funktionaler Soziologie«, Conc(D) 1974, 20ff.; ders., Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977. Zu Luhmann vgl. H.-U. Dallmann, Die funktionale Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Diss. theol., Heidelberg 1988.

unterliegt.¹⁰ [42]

Ich habe später in Deutschland aufmerksam unsere Trauerriten beobachtet und nicht nur Parallelen zu afrikanischen Riten festgestellt, sondern zu meiner eigenen Überraschung eröffneten mir die afrikanischen Erfahrungen auch den Zugang zu Riten des in der Theorie absolut antirituellen, in der Lebenspraxis aber vom Ritus tief geprägten Theravada-Buddhismus. Zahlreiche Gespräche mit Missionaren, Fachkollegen und Buddhisten über diese Sachzusammenhänge zeigten mir, daß sich hier ein weites Gebiet der religionsgeschichtlichen Forschung, aber auch des interreligiösen Gespräches eröffnet: In den Stammesreligionen und ihren Riten kommen elementare Gegebenheiten des Menschseins zum Ausdruck, in denen seelische wie soziale Komponenten unseres Menschseins betroffen sind. Indem die Riten den Menschen durch das Leben hindurch begleiten und sich an den Haftpunkten des Lebenskreises ansiedeln, den Lebens-, aber auch den Jahreslauf rhythmisieren, erlebbar und begehbar machen, vermitteln sie dem Menschen eine Basiserfahrung von Vertrauen und Verlässlichkeit. Sie helfen lebensbedingte Spannungen zu bestehen und erziehen den Menschen zum Sozialverhalten, indem sie Einzelerfahrungen zu Gemeinschaftserfahrungen erweitern. Wenn es denn eine elementare Aufgabe der Religion ist, nicht nur im Menschen die Sehnsucht nach Heimat wachzuhalten, sondern eine ganzheitliche Erfahrung von Zuhause- sein zu vermitteln, dann kann das Gespräch mit den Stammesreligionen uns die Augen dafür öffnen, daß wir und wie wir auch in den christlichen Gemeinden das verlorene Gefühl der Vertrautheit wiedergewinnen müssen.¹¹

Quelle: Theo Sundermeier, Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999, S. 34-42. Zuerst erschienen als Teil des Aufsatzes „Interreligiöser Dialog und die ‚Stammesreligionen‘“, NZSTh 23 (1981), S. 225-237 (hier 227-236).

¹⁰ Zu Einzelheiten vgl. T. Sundermeier, »Todesriten als Lebenshilfe. Der Trauerprozeß in Afrika«, WzM 1977, 129ff.; ders., Aus einer Quelle schöpfen wir. Von Afrikanern lernen, Gütersloh 1992, 15-30. Daß sich die Unterscheidung von primärer und sekundärer Religionserfahrung auch in der Interpretation germanisch-christlicher Texte als hilfreich erweist, zeigt überzeugend W.-D. Hartwich, »Christlicher Monotheismus und Germanische Theologie. Schöpfungsmythen in der mittelalterlichen Literatur und ihre politisch-kosmologische Funktion«, ZRGG 1996, 39-67.

¹¹ Zur Bedeutung der »Vertrautheit« s. W. Heim, »Religiöses Familienbrauchtum. Ein volkskirchlicher Beitrag zur Theologie der Vertrautheit«, Conc(D) 1979, 55ff. Wie stark die Separationskirchen gerade diese Rolle übernehmen, haben verschiedene Studien gezeigt. Vgl. u. a. F. W. Welbourn/B. A. Ogot, A Place to feel at Home. A Study in Two Independent Churches, London 1966; T. Sundermeier, Wir aber suchten Gemeinschaft. Kirchwerbung und Kirchentrennung in Südwestafrika. Witten/Erlangen 1973, 85-203.