

Religiöse Symbole des Leidens

In diesem Referat möchte ich einige vorläufige Gedanken in Bezug auf einige wichtige Symbole des Leidens im Christentum mitteilen. Ich habe den Ansatz in drei Kapitel eingeteilt.

Das *erste* Kapitel beinhaltet einige hermeneutische Vorbemerkungen über religiöse Symbole im Allgemeinen und religiöse Symbole angesichts des Leidens im Besonderen.

Nach dieser hermeneutischen Einleitung beziehe ich mich im *zweiten* Kapitel auf einige wichtige Daten meiner empirisch-theologischen Untersuchung zu Präsenz und Valenz religiöser Leidens-Symbole im Bewußtsein der Menschen.

Im *dritten* Kapitel versuche ich zu einer hermeneutischen Evaluation zu kommen, gerade bezüglich der gewonnenen empirischen Resultate.

Dieses Referat basiert also gewissermaßen auf einem Drei-Phasen-Modell: Hermeneutik - Empirie - Hermeneutik. Wie in aller Theologie fängt auch die empirische Theologie mit Hermeneutik an und endet damit.

1. Hermeneutische Vorbemerkungen

Lassen Sie mich mit einigen Fragen anfangen: Warum gibt es eigentlich ein Interesse unter Theologen für religiöse Symbole des Leidens? Die Antwort ist einfach. Ich entlehne sie Ricoeur, dem Meister der Hermeneutik der Symbole des Bösen. Er sagt, daß die religiösen Symbole des Bösen das Pendant der religiösen Symbole der Erlösung formen. Sie sind ihre Kehrseite (Ricoeur 1969). Auch der Soziologe Max Weber (1980) interessierte sich für die Interpretationen des Bösen und des Leidens in den Religionen, weil die meisten von ihnen, wie auch das Christentum, Erlösungs-Religionen sind. Die erste Frage an diese Religionen ist also nicht: „unde malum“, woher kommt das Leiden, sondern: wie kann der Mensch vom Leiden erlöst werden.

Dieses Interesse unter Theologen für die religiöse Leidens-Symbolik hat auch unmittelbar pastorale und religionspädagogische Wurzeln. So hat Zulehner (1982) im Rahmen seiner „Leutereligion“ die Relevanz des christlichen Glaubens für die Sinnggebung der Leiden im Leben der Menschen nachgewiesen. Und Nipkow (1988) hat gezeigt, wie junge Leute die Frage des „Wozu das Leiden?“ und „Warum ich?“ energisch stellen und von der Religion eine adäquate Antwort erwarten. Daß diese Antwort übrigens nicht einfach zu geben ist, weiß jeder - Theologe oder nicht -, der einmal den Tod eines oder einer Geliebten mitgemacht hat, sei es erwartet oder unerwartet, oder der einmal das Balancieren auf der Grenze zwischen Leben und Tod miterlebt hat wie im Situationen von Euthanasie oder Suizid.

In der Tat: Wozu, und warum ich oder Du? Die Theologie weiß von dieser Fraglichkeit. Sie hat sich von den system-immanenten Theodizee-Traktaten abgewendet und die religiöse Sinngebung des Leidens als die „*crux theologica*“ anerkannt, wie wir zum Beispiel bei Metz, Moltmann, Peukert und Schillebeeckx lesen können.

Aber wo ist anzufangen, wenn man die religiöse Leidens-Symbolik reflektieren will? Ricoeur, auf den ich innerhalb meiner hermeneutischen Betrachtungen manchmal verweisen werde, hat eine klare Dreiteilung vorgelegt. Er unterscheidet zwischen Symbolen, Mythen und Reflexionen (Ricoeur 1960 I, 7-24).

Die Ersten werden von ihm auch *primäre Symbole* genannt. Sie exprimieren und strukturieren die unmittelbaren Erfahrungen, in unserem Fall des Leidens. Sie fungieren als eine Art von Licht, um die dunklen, verwirren und verwirrenden Emotionen, die wir angesichts des Leidens erleben, zu erhellen und aufzuklären: um sie ans Licht zu bringen. Vorbilder solcher tiefen, großen, unmittelbaren Ur-Symbole sind: Abstand und Nähe, der Weg, die Strafe, das Opfer usw.

Die Zweiten, die *Mythen*, werden von Ricoeur sekundäre Symbole genannt, oder Symbole zweiten Grades, oder mythische Symbole (I, 8-9; 19; II, 7; 1969, 63). Sie können als narrative Verlängerung der primären Symbole verstanden werden. In ihnen spielt sich eine Erzählung von Gut und Böse, von Leiden und Erlösung ab; in ihnen wird ein Drama dargestellt, ein Drama von Licht und Finsternis, von Unheil und Heil. Das primäre Symbol der Strafe wird also in die sekundäre Symbolik von Adam mythisch umgesetzt; das primäre Symbol des respektvollen Abstands wird in der Erzählung von Job, der sein Haupt biegt und schweigt, mythisch umgedeutet; das primäre Symbol der mitleidenden Nähe wird in dem narrativen Bericht von Elie Wiesel über den sterbenden Gott in dem sterbenden Jungen auf dem Appellplatz des Konzentrationslagers interpretiert. Die dritte Gruppe, die *Reflexionen*, wie Ricoeur sie nennt, beinhalten eine rationale, argumentative und systematische Erhellung und Erklärung von Aspekten, die in den primären und sekundären Symbolen implizit und/oder explizit aktiv anwesend sind. Also wird das primäre Symbol der Strafe und die sekundäre Symbolik der Adam-Mythe zum Beispiel in der Lehre der Erbsünde logisch durchdacht und kommentiert. Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen, wird das primäre Symbol des Opfers und die sekundäre Symbolik der Ebed-Jahwe-Mythe in der Satisfaktionslehre der Früh-Scholastik und Hoch-Scholastik als eine prestigeträchtige Schulmeinung auf Doktoranden-Kolloquien gelehrt und gelernt.

Womit sollen wir also anfangen, wenn wir die religiöse Leidenssymbolik studieren möchten? Es ist klar, daß mit den primären Symbolen, die die Basis der anderen zwei Gruppen bilden, anzufangen ist.

Dann aber taucht folgende Frage auf, nämlich wie wir an diese primären Symbole herangehen dürfen bzw. müssen. Wiederum beziehe ich mich auf Ricoeur, diesmal auf sein Konzept des sogenannten hermeneutischen Zirkels (Ricoeur II, 144; 1969, 70-72), den er in späteren Schriften in drei Phasen aufgliedert hat (Ricoeur 1987).

Die erste Phase, die er vor allem Gadamer entlehnt hat, ist die des unmittelbaren Verstehens, des partizipativen Verständnisses.

Die zweite Phase ist die der wissenschaftlichen Erklärung, des Abstandnehmenden Begreifens.

Die dritte Phase ist wieder die des teilnehmenden Verstehens, aber jetzt aufgeklärt und wissenschaftlich erhellt.

Die erste Phase ist die der ersten Naivität, die letzte die der zweiten Naivität, weil sie durch die kritische Phase der rationalen Reflexivität hindurchgegangen ist. Ricoeur nennt dieses drei-Phasen-Modell unumgänglich für die Menschen in der Moderne, für die 'modernen' Menschen. Er bezieht damit Verstehen und Erklären aufeinander, wobei Verstehen als der Anfang und das Ende aller Hermeneutik anerkannt wird, und die wissenschaftliche Erklärung als die für 'moderne' Menschen notwendige Voraussetzung für das begreifende Verstehen, das erklärte Verständnis, anvisiert wird. Aber dieses drei-Phasen-Modell hat seine Anfangsbasis in dem unmittelbaren, direkten, unvermittelten Ergreifen der ersten Phase. So ist das drei-Phasen-Modell strukturiert: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*, das heißt: man muß erst glauben, um begreifen zu können und danach begreifen, um glauben zu können (Ricoeur 1969, 72). Das Erste, was also geschehen soll, ist die Forschung bezüglich der ersten Phase: das unmittelbare Erfassen der primären Symbole. Eine andere Konklusion kann man nicht ziehen.

Jetzt die folgende Frage: Welche primären Ur-Symbole bezüglich des Leidens gibt es dann eigentlich? Und was ist ihre Funktion gerade als Ur-Symbole? Um mit der letzten Frage anzufangen: Die primären religiösen Symbole des Leidens zielen nicht auf eine ätiologische oder kausale Erklärung des Leidens. Das ist nicht ihre Funktion, das ist vielmehr die Aufgabe der logisch-rationellen Reflexionen der Theodizee-Traktate. Ihre eigene Funktion ist nicht theoretischer Natur, sondern vielmehr kognitiv-affektiver und praktischer Natur. Die Frage, die zu beantworten ist, lautet nicht „Woher das Leiden?“, sondern „Wie lange noch?“. Diese letzte Frage entstammt nicht spekulativem Interesse, sondern dem existentiellen Drama der tief erlebten Diskrepanz zwischen Erwartung und Enttäuschung, Erlebtem und Versprochenem, Zweifel und Hoffnung, Widerstand und Ergebung (Ricoeur II, 7-17). Die primären Symbole gehören nicht der Statik wissenschaftlicher Erklärung, sondern der Dynamik der selbsterlebten Dramatik und Tragik menschlichen Lebens

an, das sich zwischen dem Schrei der Geburt und der Stille des Todes abspielt.

Und dann die andere Frage: Welche primären Ur-Symbole leisten diese Funktion, um das Leiden aushalten zu können, wie Moltmann (1980) sagt. Welche sind es? Ein letztes Mal wende ich mich Ricoeur zu. Er gibt eine Typologie von Symbolen des Bösen, die ich hier verkürzt und transformiert wiedergebe, aber deren tiefere theoretische Basis ich hier benützen möchte.

Ich unterscheide hier vier Haupt-Gruppen von primären religiösen Leidens-Symbolen: erstens das Symbol der Apathie Gottes; zweitens das Symbol der moralischen Unvollkommenheit; drittens das Symbol der Tragik; und viertens das Symbol der Stellvertretung.

Das erste Symbol, das des Abstands Gottes, ist im Buch Job auf eine emotional-existentielle Weise zum Ausdruck gebracht worden. Zum Beispiel: „Gehe ich nach Osten, Er ist nicht da; gehe ich nach Westen, ich finde Ihn nicht“ (32,8); oder: „Rufe ich um Hilfe, Du antwortest nicht, obwohl Du mich wohl siehst“ (30,20).

Die zweite Symbol-Gruppe des Defizits hat, wie Ricoeur zeigt, mit einer Moralisierung der Leidensfrage zu tun. In dieser wird das Leiden auf das schuldig-Böse, das man getan hat, bezogen. Dieses moralische Defizit wird entweder retrospektiv oder prospektiv gedeutet. Retrospektiv, insoweit das jetzige Leiden als Strafe der vergangenen Sündigkeit gesehen wird; prospektiv, insoweit das Leiden als pädagogisches Mittel, als Katharsis, als Lebens-Schule verstanden wird.

Die Symbol-Gruppe der Tragik kann, wie Ricoeur beschrieben hat, als eine Kritik bezüglich der Symbole des moralischen Defizits begriffen werden. Das Leiden der Unschuldigen kann nicht als Strafe oder Katharsis getragen und ausgehalten werden. Die Symbol-Gruppe der Tragik kann nach zwei Seiten unterschieden werden. Die eine Seite ist die des tragischen Gottes, von dem der Mensch nicht weiß, wer und was Er ist, die Seite also des *Deus absconditus*, groß in seiner Herrlichkeit, aber unbegreifbar in seiner Weltlichkeit, wie Job selbst in seinen Abschieds-Reden zeigt. Daß Gott Gutes mit dem Menschen im Sinn hat, mag deutlich sein, aber was und wie der Weg ist und wie die Pläne sind, ist unbegreifbar.

Die andere Seite ist die des tragischen Menschen, den unschuldig, unerwartet und unverdient das Leiden überfällt. Zwei Symbole sind dabei zu unterscheiden: der liebende Gott, der mit dem tragisch-leidenden Menschen mitleidet, wie Moltmann (1972; 1980) dies gezeigt hat, und der liebende Gott, der sich mit dem Leidenden vereinigt, wie Dorothee Sölle (1973) dies beschrieben hat.

Schließlich ist das vierte religiöse Ur-Symbol, das von Ricoeur genannt wird, das des Opfers. In einem bestimmten Sinne hat es eine dialektische Bedeutung und damit eine integrierende Funktion, nämlich insoweit es die Symbolik des moralischen Defizits und die der Tragik des Leidens miteinander verbindet. Der Ebed-Jahwe ist der, der das tragische Leiden, das er unschuldig vorfindet, als Buße und Satisfaktion des schuldigen Leidens der Anderen umdeutet und transformiert.

Schematisch resultiert hieraus eine Reihe von sieben Leidens-Symbolen: das erste Symbol ist der Abstand Gottes; das zweite und dritte Symbol entstammen der moralischen Defizit-Symbolik - wir nennen sie das Straf-Symbol und das Katharsis-Symbol; das vierte, fünfte und sechste Symbol sind impliziert in der tragischen Leidens-Symbolik - sie werden von uns als das Weg-Symbol, das Mitleid-Symbol und das Einheits-Symbol ange-deutet; zum Schluß - wie gesagt - nennen wir das Opfer-Symbol.

Ich möchte diesen ersten Paragraphen noch mit einem wirklich letzten Gedanken Ricoeurs abschließen. Er spricht von einer Pluralität, selbst einem „Überschuß“ religiöser Symbole. Aber er sagt auch, daß das eine Symbol das andere kommentiert, komplementiert, korrigiert, sogar selbst bestreitet. Meine Frage ist jetzt beim Übergang zu dem empirisch-theologischen Paragraphen, welche Symbole im Bewußtsein der Menschen aktiv präsent sind und welche abgelehnt werden.

2. Einige empirisch-theologische Daten

Die sieben Symbole, die ich genannt habe, sind im Rahmen einer empirisch-theologischen Untersuchung von einem Team praktischer Theologen und Religionspädagogen der theologischen Fakultäten Nijmegen und Tilburg in den Niederlanden in einer Liste von Fragebogen-Items operationalisiert worden. Dieser Fragebogen, der neben diesen Leidens-Items auch noch andere abhängige, unabhängige und Hintergrundvariablen umfaßte, ist einer Population von ungefähr tausend Respondenten vorgelegt worden ($N = 982$). Dadurch haben wir viele wichtige Daten gesammelt.

Wir haben die Punktwerte in den Computer eingegeben und danach die Daten in einem Data-cleaning gesäubert. Nach Beseitigung der negativen Items zeigte sich, daß die Reliabilität oder Zuverlässigkeit der Items, die stets eine Skala der sieben religiösen Leidens-Symbolen bilden, .80 oder mehr war. Daraus können wir schließen, daß wir die sieben religiösen Symbole auf eine zuverlässige Weise gemessen haben, zumindest in unserer Stichprobe.

Danach haben wir versucht, eine sogenannte konfirmative oder bestätigende Faktorenanalyse entlang den hermeneutischen Linien Ricoeurs durchzuführen. Wir haben also mit dem Computer versucht, aus den Daten herauszufinden, ob es tatsächlich eine vier-Faktoren-Struktur gibt:

einen Abstands-Faktor, einen moralisches-Defizit-Faktor - der sowohl die Strafe als auch die Katharsis umfaßt -, einen Tragik-Faktor - der sowohl den Weg als auch das Mitleid, wie auch die Einheit beinhaltet -, und schließlich den Opfer-Faktor. Was sich fast immer ergab, war tatsächlich ein gesonderter Abstand-Faktor, aber die drei anderen Faktoren haben wir kein einziges Mal schön isoliert voneinander vorgefunden. Wie einsichtsvoll und intelligent die Typologie, die wir auf Grund der Arbeit Ricoeurs entwickelt haben, auch ist, das religiöse Bewußtsein der Menschen ist auf eine andere Weise strukturiert als die dieser Typologie.

Auf diesem Hintergrund haben wir zwei wichtige Entscheidungen getroffen. Die erste bezieht sich auf das Herausnehmen des Katharsis- und des Opfer-Symbols, also Symbol 3 und 7. Der Grund war, daß diese beiden Symbole oder gesonderte Items dieser Symbole immer wieder vermischt mit anderen Symbolen auftauchten, einmal mit dieser, dann wieder mit jener. Von dieser Tatsache leiteten wir das einstweilige, hypothetische Ergebnis ab, daß diese zwei Symbole nicht als deutlich wahrnehmbar zu erkennen sind, da sie schwankend und labil sind. Ich komme darauf in dem dritten Paragraphen zurück.

Der zweite Entschluß, den wir getroffen haben, bezieht sich auf den Ersatz der konfirmativen Faktorenanalyse. An ihre Stelle trat die explorative Analyse. Dies bedeutet, daß wir uns die Freiheit genommen haben, den Computer so zu instruieren, daß er die Daten in einer solchen Weise bearbeitet, daß seine sich ergebende Faktorenanalyse unseren theoretischen Interessen genügen könnte. Wir haben natürlich die Maßnahmen vorgenommen, die notwendig sind, um unsere Arbeit in statistisch adäquater Weise durchführen zu können. Folgende Kriterien haben wir dafür aufgestellt: Der sogenannte Eigenwert mußte 1.00 oder größer sein; die Kommunalität größer als 30%; das Faktorgewicht der Items 50% oder mehr; die erklärte Varianz 50% oder größer.

Gemäß dieser statistischen Kriterien hat die Faktorenanalyse zu fünf Faktoren geführt, die exakt mit den verbliebenen fünf Symbolen korrespondieren.

Tabelle (1) gibt die Durchschnittswerte dieser Faktoren in einer Reichweite von 1 bis 5 innerhalb der gesamten Population wieder. Sie zeigt eine relativ positive Präferenz des Mitleid-Symbols mit 2.7, gefolgt von zwei Symbolen, die etwa in der Mitte liegen, was eine ziemlich ambivalente Haltung gegenüber dem Einheits-Symbol mit 3.0 und dem Symbol des Wegs mit 3.2 bedeutet. Das Abstand-Symbol mit 3.6 geht schon mehr in Richtung einer Ablehnung, wohingegen das Strafe-Symbol mit 4.0 eine deutliche Ablehnung erfuhr.

Tabelle (1) Durchschnittswerte Religiöse Leidenssymbole

Mitleid	2.7
Einheit	3.0
Weg	3.2
Abstand	3.6
Strafe	4.0

Reichweite: 1 (sehr eins) - 5 (sehr uneins)

Ich würde nun gerne drei Fragen formulieren und sie mit Hilfe dieser Daten zu beantworten versuchen:

Wie sieht die Korrelation zwischen einigen relevanten Hintergrundvariablen und den Haltungen diesen religiösen Leidens-Symbolen gegenüber aus? Ich interessiere mich hier für drei Hintergrundvariablen, nämlich: die Häufigkeit von Leidenserfahrungen, die kirchliche Partizipation sowie die religiöse Sozialisation.

Was die erste Hintergrundvariable angeht, haben wir eine Frage in unseren Fragebogen aufgenommen, die die Frequenz der fundamentalen, persönlichen Leidenserfahrungen im eigenen Leben, sogar existentielle Verlust- und Trauer-Erfahrungen mißt.

Tabelle (2) zeigt die Ergebnisse der T-Tests, die sich auf die Frequenz der Leidenserfahrung, verbunden mit den fünf Symbolen, beziehen. Die Horizontale zeigt die Frequenz der Leidenserfahrung an: weniger als 1 mal versus 1 mal und mehr; weniger als 2 mal versus 2 mal und mehr; weniger als 3 mal versus 3 mal und mehr.

Tabelle (2): Frequenz der Leidenserfahrungen und religiöse Leidenssymbole

Frequenz	≤1	≥1	≤2	≥2	≤3	≥3
Mitleid	10.1	9.0	9.6	8.9	9.3	8.8
Einheit	10.6	9.7	10.2	9.6	10.0	9.5
Weg	n.s	n.s	10.9	10.2	10.6	10.2
Abstand	n.s	n.s	10.3	10.8	10.5	10.9
Strafe	n.s	n.s	n.s	n.s	n.s	n.s

Reichweite: 3 (sehr eins) - 15 (sehr uneins)

$p \leq .05$; n.s = nicht signifikant

Ausgehend von diesen Daten möchte ich die gut fundierte Hypothese formulieren, daß eine starke Belastung mit Leiderfahrungen potentiell eine starke Hinneigung zu einer Zustimmung in Hinsicht auf das Mitleid-Symbol impliziert, nämlich von 10.1 zu 8.8. Hiernach folgt das Einheits-Symbol von 10.6 bis 9.5 (Anm.: 9.0 ist der Mittelwert der Skala). Dann folgt die Akzeptanz des Symbols des Wegs, das von 10.9 bis 10.2 reicht. Interessant ist, daß die Akzeptanz des Abstand-Symbols in die entgegengesetzte Richtung verläuft. Die Ablehnung wächst von 10.3 auf 10.9. Diese Tendenz steht in Übereinstimmung mit dem Anwachsen der Akzeptanz des Mitleid-Symbols. Beide Symbole könnte man als zur selben

Dimension gehörend interpretieren, nämlich, wie Moltmann (1980) aufgezeigt hat, als apathische versus empathische Theodizee.

Ein anderer interessanter Aspekt bezieht sich auf die statistische Bedeutungslosigkeit der Differenz zwischen den Gruppen, insoweit das Strafe-Symbol betroffen ist. Es macht insgesamt keinen Unterschied, ob jemand durch viele Leidenserfahrungen hindurchgegangen ist oder nicht.

Nach dieser Untersuchung haben wir die Korrelation zwischen kirchlicher Partizipation und den religiösen Leidens-Symbolen erforscht. Wir haben eine Skala zunehmender Kirchlichkeit konstruiert, angefangen mit Kernmitgliedern an der Spitze über Gewohnheitsmitglieder, Randmitglieder, Ex-Glieder hin zu Nicht-Mitgliedern. Von dieser Skala gibt es, wie *Tabelle (3)* zeigt, eine Korrelation, die größer als 30% ist, mit dem Symbol des Wegs, dem Einheits- und dem Mitleid-Symbol. Die Korrelation mit dem Mitleid-Symbol ist am ausgeprägtesten. Das heißt: Je mehr jemand an und in dieser Kirche partizipiert, um so mehr akzeptiert er das Mitleid-Symbol.

Tabelle (3): Pearson Korrelation Kirchenpartizipation und Leidens-Symbole

	Strafe	Abstand	Weg	Einheit	Mitleid
Kirchlichkeit	.03	.27	.33	.44	.56
$p \leq 0.05$					

Wir haben somit unsere Stichprobe in zwei Gruppen zu splitten: Kirchenmitglieder, inklusive Kern-, Gewohnheits- und Randmitglieder einerseits und die Übrigen andererseits.

Tabelle (4): T-Test Kirchlichkeit und Leidens-Symbole

	Kirchenmitglieder	Nicht-Kirchenmitglieder
Mitleid	2.6	3.4
Einheit	2.9	3.4
Weg	3.2	3.5
Abstand	3.7	3.2
Strafe	n.s	n.s

Reichweite: 1 (sehr eins) - 5 (sehr uneins)

$p \leq .05$; n.s = nicht signifikant

Tabelle (4) zeigt dieselbe Anordnung der Präferenzen innerhalb der Leidens-Symbole zumindest bei den Kirchenmitgliedern wie *Tabelle (3)*. Das Mitleid-Symbol wird am meisten akzeptiert, wohingegen das Strafe-Symbol die größte Ablehnung erfährt (sein durchschnittlicher Meßwert liegt bei 4.0). Mit Ausnahme des Strafe-Symbols spielt es bei allen Symbolen eine große Rolle, ob jemand kirchlich partizipiert oder nicht.

Ebenfalls haben wir versucht, die Korrelation zwischen den Leidens-Symbolen und der religiösen Sozialisation zu analysieren. Wir haben hierzu ein Meßinstrument konstruiert, um starke versus nicht-starke religiöse Sozialisation zu bewerten. Nach Sammeln der Daten haben wir

eine *Guttman-type scaling technique* angewendet, um herauszubekommen, ob es eine Sequenz der am wenigsten hin zu den am meisten fordernden Aktivitäten religiöser Sozialisation gibt.

Tabelle (5) zeigt, daß der Kirchgang mit den Kinder den am wenigsten fordernden, das Abendgebet dagegen den am meisten fordernden Aspekt darstellt. Diese letzte Beobachtung konvergierte mit dem Ergebnis des niederländischen Religionspädagogen Andree (1983, 252), daß regelmäßiges Abendgebet der beste Prädiktor bzw. die beste Vorhersage der religiösen Sozialisation ist.

Tabelle (5): Skalogram Analyse starker religiöser Sozialisation

(1) regelmäßiger Kirchgang	.35
(2) regelmäßige Danksagung	.27
(3) regelmäßige religiöse Kommunikation	.23
(4) regelmäßiges Beten in bestimmten Situationen	.21
(5) regelmäßiges Lesen religiöser Literatur	.20
(6) regelmäßige Teilnahme an kirchlichen Gruppen	.18
(7) regelmäßiges Abendgebet	.15

H = .63; Rho = .89

Tabelle (6) zeigt die Korrelation zwischen der Skala religiöser Sozialisation und den Leidens-Symbolen. Die größte Korrelation wird deutlich im Bezug auf das Mitleid-Symbol (.62), gefolgt von dem Einheits- und danach von dem Abstands-Symbol und zwar in signifikant negativem Sinne (resp. .41 und .38). Das Weg-Symbol weist einen schwachen Korrelations-Koeffizienten von weniger als .30 auf, nämlich .26, wohingegen das der Strafe vernachlässigt werden kann (-.13).

Tabelle (6): Korrelation religiöser Sozialisation und Leidens-Symbole

	Strafe	Weg	Abstand	Einheit	Mitleid
Rel. Sozialisation	-.13	.26	-.38	.41	.62
$p \leq 0.05$					

Anschließend haben wir einen T-Test zwischen starker und nicht-starker religiöser Sozialisation auf der einen Seite und den Leidens-Symbolen auf der anderen Seite durchgeführt. *Tabelle (7)* zeigt die Differenz im Verhältnis zu den Leidens-Symbolen.

Tabelle (7): T-Test starke rel. Soz. und nicht-starke rel. Sozialisation

Mitleid	7.4	11.1
Einheit	8.6	11.1
Weg	9.7	11.3
Abstand	11.4	9.8
Strafe	n.s	n.s

Reichweite 3 (sehr eins) - 15 (sehr uneins)

$p \leq .05$; n.s = nicht signifikant

Wiederum erregt auch bei den stark religiös sozialisierten Menschen die deutliche Akzeptanz des Mitleid-Symbols unsere Aufmerksamkeit.

Das Einheits- (8.6) und das Weg-Symbol (9.7) befinden sich ungefähr in der Mitte (mittlerer Wert: 9.0). Das Abstands-Symbol mit einem Wert von 11.4 kommt der Ablehnung nahe. Ebenfalls ist in diesem Fall in Hinsicht auf das Strafe-Symbol keine signifikante Differenz zwischen den beiden Gruppen auszumachen.

3. Hermeneutische Evaluation

Ricoeur hat uns auf den Überschuß der religiösen Symbole aufmerksam gemacht. Er hat unser Interesse dafür wachgerufen, daß die vielen religiösen Symbole einander bestreiten können. Was wir aus unseren empirisch-theologischen Daten lernen können, ist, daß von den sieben Leidens-Symbolen fünf Symbole übrig geblieben sind. Von diesen fünf Symbolen werden wieder drei Symbole mehr oder weniger als bedeutungsvolle Symbole positiv akzeptiert. In der Reihe von mehr zu weniger positiv ergeben sich: das Mitleid-Symbol, das Einheit-Symbol und das Weg-Symbol. Danach kommt das Abstand-Symbol, während das Strafe-Symbol eindeutig negativ gewertet wird.

Ich möchte in diesem Paragraphen einige hermeneutische Bemerkungen formulieren in Bezug auf dieses Strafe-Symbol, auf das moralische Defizit-Symbol, das der Katharsis, das ausgefallen ist, und letztlich auf das Opfer-Symbol, das mittlerweile auch verschwunden ist.

Was das Strafe-Symbol angeht, ist es interessant, daß unsere Population so reagiert, wie Job seinen Freunden geantwortet hat, nämlich abweisend, klar und deutlich, ohne einige Ambivalenz. Es gibt keinen Unterschied zwischen Leuten, die mehr oder weniger Leidenserfahrungen erlebt haben, mehr oder weniger kirchlich sind, mehr oder weniger intensiv-religiös sozialisiert sind. Die Ablehnung ist universal. Ich glaube auch, daß wir hier die Einsicht Ricoeurs anwenden dürfen, der gesagt hat, daß der Unterschied zwischen Entmythologisierung und Entmythisierung hierin besteht, daß das erste die Ätiologie und das Kausalitäts-Denken den Mythen entnimmt, während das zweite - und das ist bedauerlich - die Mythen selbst eliminiert. Die Moralisierung des Leidens, wodurch das Leiden als Folge der Schuld, die selbst als Ursache gesehen wird, aufgefaßt wird, kann von den Menschen in der Moderne a fortiori nicht mehr akzeptiert werden. Es wäre Pseudo-Religion, um mit Job zu sprechen; es wäre Pseudo-Wissen, um Ricoeur zu zitieren (II,7). Ich sage das so klar, obwohl Ricoeur selbst ein Element der Schuld und Strafe in der Interpretation des Leidens für angemessen hält (Ricoeur 1969). Ich glaube, daß die Differenzierung zwischen biologischem Leiden und Schuld und zwischen psycho-sozialem Leiden und Schuld, bzw. zwischen Biologie und Moral und zwischen Sozialwissenschaften und Moral zu den Grundeinsichten des modernen Denkens gehört. Hier ist von einem Prozeß der Rationalisierung innerhalb der Moral und der Religion die

Rede, der unumkehrbar ist, irreversibel. Natürlich ist damit nicht alle Schuld verschwunden, aber es ist nicht mehr konkret und eindeutig nachweisbar, als erscheine sie hier und jetzt, und nicht da und dort. Schuld und Unschuld sind nicht einander zu addieren; sie bilden vielmehr zwei Sichtweisen der menschlichen Existenz, die selbst von einem mehrdeutigen Ineinander gekennzeichnet wird (cf. Tillich 1957). Schuld kann nicht von einer Gesetz-Ethik her nur einem Akt oder nur einer Anzahl von Akten zugewiesen werden (Schluchter 1979). Das Handeln des Menschen wurzelt in einer polyvalenten Struktur der weltlichen Unvollkommenheit, nicht in einem aktualistischen Punkt innerhalb eines hochindividuellen Alleingangs des Menschen. Natürlich, sagt Job, ich bin unvollkommen, aber nicht schuldig. Eher als in einer Synthese der Ethik und Tragik, wie Ricoeur will, würde ich das Handeln des Menschen in der Tragik selbst aufkommen lassen. Von daher stammt eher eine tragische als eine Schuld-Ethik, eher eine respektvolle, menschwürdige, aber aporetische Ethik als eine richterlich-forensische Ethik (Schlette 1972; 1983). Warum? Das Leiden der Unschuldigen sprengt alle moralischen Reden!

Zweitens das Katharsis-Symbol: Es ist aufmerkwert, daß die Faktorenanalyse kein einziges Mal eine Verbindung mit dem Strafe-Symbol gezeigt hat. Das Katharsis-Symbol hat sich wohl mit zum Beispiel dem Mitleid-, dem Einheit- und dem Weg-Symbol zu einem Faktor gruppiert, aber nie mit dem Strafe-Symbol. Das bedeutet, daß das Katharsis-Symbol eher eine positive als eine negative Orientierung in sich trägt. Aber was kann die Ursache dafür sein, daß dieses Symbol, wenigstens faktorenanalytisch gesprochen, sehr instabil, sehr labil ist.

Karl Rahner (1980) hat zwei fundamentale Einwände formuliert, die mehr oder weniger empirischer Natur sind.

Erstens: Viele Menschen werden durch das Leid überhaupt nicht bereichert und gereinigt, sie lernen nichts und entwickeln sich selbst nicht, sie haben weder das Gefühl, gereinigt zu werden, noch machen sie den Eindruck, es zu sein. Viel Leid macht taub, stumm und stumpf.

Zweitens: In einigen Situationen ist die Verwendung des Katharsis-Symbols eigentlich irrelevant, grausam und roh, wie zum Beispiel im Falle des Sterbens von kleinen Kindern oder das Leiden dementierender alter Menschen. Nichtsdestotrotz kann man Leute treffen, die sagen, sie hätten aus dem Leiden gelernt und wären durch das Leid gereinigt worden, oder besser gesagt: durch ihre Haltung dem Leid gegenüber (cf. Buytendijk 1975). Sie berichten uns über Prozesse der Umkehr und Reinigung (cf. Frijda 1986, 444), wobei sie von einem narzistischen Autozentrismus in einen Allozentrismus verwandelt worden seien, wie Dorothee Sölle (1973) gesagt hat.

Ein solcher Bericht ist aber eine Interpretation im Nachhinein, er ist eine bewertende Re-flexion. Allein so ergibt das Katharsis-Symbol einen Sinn. Nach vorne gesehen, ist das Symbol beladen mit Unentschlossenheit, Zweifel und Unsicherheit. Allein am Ende kann Leid als ein Instrument persönlichen Wachstums und Vertiefung erscheinen - vielleicht. Am Anfang ist das Katharsis-Symbol ambivalent. Es zeigt sich instabil und labil.

Letztlich das Symbol des Opfers: Auch hier hat die Faktorenanalyse keine Verbindung mit dem Strafe-Symbol gezeigt, obwohl es von Ricoeur gerade als dialektische Synthese von Ethik und Tragik aufgeführt worden ist. Auch jetzt wieder hat die Faktorenanalyse eine Relation mit den Symbolen des Mitleids, der Einheit und des Wegs ans Licht gebracht. Aber, auch jetzt wieder muß dieses Symbol als instabil und labil beurteilt werden, weil es sich jetzt mit diesem und dann mit jenem anderen Symbol verbindet. Woher diese Unbeständigkeit? Die Gemeinschaft der Schwachen, „the fellowship of the weak“ (Frankl 1977), woher das Symbol des Opfers, wenigstens psychologisch stammt, ist ein wichtiges Symbol. Aber sein Leiden auf sich zu nehmen um der schwachen Mitmenschen willen, ist ein großer Schritt nach vorne. Es bedeutet nicht weniger als Martyrium. Ein solches Verhalten übersteigt die Wünsche und Möglichkeiten der „normalen“ Menschen, der Leutereligion, wie Zulehner gesagt hat, oder der Massenreligiosität, um mit Weber zu sprechen. Dieses Martyrium ist nicht erzwungen, es sollte nicht erzwungen werden, ja ein derartiges stellvertretendes Leiden kann nicht erzwungen werden. Es gehört zu den sogenannten supererogativen Haltungen und Taten (cf. Rawls 1971). Zur gleichen Zeit werden Menschen hierdurch vielleicht bewegt, denn diese Haltung repräsentiert ein Ideal, eine hohe Berufung. Sie berührt ihr Gewissen, sie durchdringt ihr Überich. Das Opfer-Symbol repräsentiert vielleicht mehr das erhoffte als das faktische Bewußtsein des Menschen, mehr ihre ideale als ihre reale Haltung und Gesinnung.

In gewissem Sinn beinhaltet das Opfer- und Stellvertretungs-Symbol das Höchste, was der Mensch sein kann und sein darf: restlos sein für Andere, und gerade darin und dadurch das eigene Menschsein verwirklichen. Leben, um zu sterben, sterben, um zu leben. Für viele, fast alle, ist das zu hoch; aber, ich kann mir keine Pastoral und keinen Religionsunterricht denken ohne dieses christologische *Umsonst*-Prinzip. Dieses gratuite *umsonst* bildet das Herz der christlichen Religion, wie Gutierrez (1987) in seinem Job-Buch so schön ausgearbeitet hat (Ricoeur II, 120f.). Hier müssen wir als Gläubige und Theologen die Spannung zwischen christlicher Hermeneutik und Empirie auszuhalten versuchen.

Literatur:

- Andree, T.G.M.I.*, Gelovig word je niet vanzelf, Diss. Utrecht 1983.
- Buytendijk, F.*, Over de pijn, Utrecht 1961.
- Frankl, V.*, Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg 1977.
- Frijda, N.*, The emotions, New York 1986.
- Gutierrez, G.*, On Job, New York 1987.
- Moltmann, J.*, Der gekreuzigte Gott, München 1972.
- Moltmann, J.*, Trinität und Reich Gottes, München 1980.
- Nipkow, K.E.*, The issue of God in adolescence under growing post-christian conditions, in: Journal of empirical theology 1 (1988) 43 - 54.
- Rahner, K.*, Warum läßt Gott uns leiden? in: Schriften zur Theologie XIV, Zürich 1980.
- Rawls, J.*, A theory of justice, Cambridge 1971.
- Ricoeur, P.*, La symbolique du mal, I - II, Paris 1960.
- Ricoeur, P.*, Le conflit des interprétations, Paris 1969.
- Ricoeur, P.*, Hermeneutics and social sciences, Cambridge 1987.
- Schlette, H.R.*, Skeptische Religionsphilosophie, Freiburg 1972.
- Schlette, H.R.*, Möglichkeiten der Veränderung des religiösen Bewußtseins in religionsphilosophischer Sicht, in: *K. Walf (Hg.)*, Stille Fluchten, München 1983, 119 - 146.
- Sölle, D.*, Lijden, Baarn 1973.
- Tillich, P.*, Systematic theology II, Chicago 1957.
- Weber, M.*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980.
- Zulehner, P.*, Leutereligion, Freiburg 1982.