



**Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen**

Information Nr. 86 Stuttgart X/1982

Suche nach religiöser Ganzheit

von Horst Bürkle

„Die befreiende Botschaft unterliegt selber immer wieder den Gesetzen des Situationellen und Partiellen. Als die umfassende, die ganze Wirklichkeit begründende und auf sie hin zentrierende göttliche Wahrheit wird sie vom Menschen nicht durchgehalten. In der Suche nach Ausdruck und Gestalt unterliegt sie immer wieder neu den Bedingungen einer bestimmten Zeit. Im Zuge der notwendigen Anpassung nimmt sie allzuleicht die Züge einer Stunde an, der sie über ihre zeitbegrenzte Bedingtheit hinaus zur Orientierung auf das Ganze verhelfen könnte.“

„Erst der Blick über die Barrieren der eingeschliffenen Praxisräume hinaus läßt am Beispiel gerade auch fremder religiöser Verhaltensweisen verlorenes Terrain der christlichen Überlieferung ins Blickfeld kommen. Dabei spielt die Aufgabe ökumenischer Aufarbeitung von Grundverhaltensweisen, die im Interesse der konfessionellen Identitätsfrage außer Betracht blieb, eine vorrangige Rolle. Die Überwindung der situationsbedingten Barrieren in Richtung auf Tradition, Ökumene und andere Religionen hängt intentional und funktional aufs engste zusammen.“

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

„Things fall apart“ ist der Titel eines Buches, das ein junger afrikanischer Schriftsteller verfaßt hat (1). In ihm werden Erfahrungen verdichtet, die im Betroffensein mit der Welt des gegenwärtigen Zeitalters ihren Ursprung haben. Das Bild vom „Auseinanderfallen der Dinge“ ist der Versuch, die sich widersprechenden Eindrücke chifferhaft auf eine Formel zu bringen. Man könnte hier bereits einwenden, daß es sich um den Befund eines Betroffenen handelt, der jäh seiner Stammeskultur entrissen wurde (2). Aber gerade in dieser Ersterfahrung wird deutlich, was sich uns sogenannten modernen Menschen auf Grund langfristiger Gewöhnung an geschärfter Wahrnehmung entzieht. Wer selber mit hoher Geschwindigkeit eine Landschaft durchmißt, den „begleitet“ sie allmählich mit. Der Prozeß der beschleunigten Bewegung relativiert auch das Empfinden dafür, wenn man selber mitten darin ist. Erst der verhängnisvolle Aufprall macht unter Umständen deutlich, welche „distance“ hier in der fortschreitenden Bewegung eingetreten war und welcher Selbsttäuschung man dabei unterlag.

Die Herrschaft der Teile über das Ganze ist der Preis, der für die Errungenchaften dieser unserer heutigen Welt zu entrichten war. Aber zwischen der notwendigen Konzentration auf das Detail und dem „Verlust der Mitte“ (H. Sedlmayr) bestehen anscheinend unausweichliche Zusammenhänge. Die moderne Physik hat uns im Blick auf die Bedeutung des Zusammenhanges zwischen Beobachterstandpunkt und Erkenntnis im experimentellen Vorgang eine wesentliche Einsicht vermittelt: Beide sind nicht unabhängig voneinander. Die Wirklichkeit, die sich uns erschließt, steht in einem sie relativierenden Verhältnis zur eigenen partiellen Situation.

Im Unterschied zum Methodenbewußtsein des exakt arbeitenden Naturwissenschaftlers (3) scheint dieses Bewußtsein in der geistigen Lage unserer Gegenwart abhanden gekommen zu sein. Dort wird die „Unschärfe“ miteinbezogen und die unvermeidliche „Verzerrung“ in bezug auf das Ganze in Geltung gesetzt. Hier in der geistigen Landschaft unserer Zeit hat sich das Einzelne verselbständigt. Damit geht eine ständige Steigerung des Tempos Hand in Hand, mit dem Orientierungen, Tendenzen und geistige Kursbestimmungen wechseln.

Kennzeichnend für diese „Flucht ins Detail“ ist der Totalanspruch, der sich mit dem jeweils Neuen und Letzten verbindet. Es ist ein „Quasi-Absolutheitsanspruch“, der dem eigentlich Partiiellen den Verheißungscharakter des bisher vermißten Ganzen verleihen soll. Dabei kann die Legitimation lediglich in der Andersartigkeit gegenüber dem nunmehr in Frage gestellten, verworfenen Detail von gestern liegen. Es wird auch meist verkannt, daß das wesentlich „Neue“ mit seinem Anspruch auf Erfüllung des vermißten Ganzen nur eine Variante in der Wiederholung bereits durchmessener, wenn auch nicht mehr bewußter Teilaspekte ist.

Nun muß man sich hüten, in der Kritik an dieser Entwicklung nicht wiederum einseitig zu verfahren. Sie war nur dadurch möglich, daß ein in sich geschlossenes zeitlos-mythisches Welt- und Daseinsverständnis einer anderen, auf Mensch, Welt und Geschichte hin orientierenden religiösen Wirklichkeitserfahrung Raum geben mußte. Dieser Prozeß beginnt mit der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte

und findet seine gesamtgesellschaftliche, universale Auslegung in der Christusgeschichte. Nimmt man den Islam in seiner nachjüdischen, nachchristlichen Erscheinungsform ernst, so gehört er in die Wirkungsgeschichte dieser jüdisch-christlichen Stiftung mit hinein, die sich hinsichtlich der Erschließung der Welt im Sinne eines göttlichen Auftragsfeldes für den Menschen wesentlich von anderen Religionen unterscheidet.

Der dem Menschen gegebene Auftrag, die geschöpfliche Welt zu verwalten, zu erschließen und sich nutzbar zu machen, steht in engem Zusammenhang mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott als dem gemeinsamen Ursprung von Welt und Mensch. Er schließt beides zugleich ein: die Vollmacht zur forschenden Durchdringung der Schöpfung und ihrer „Entwicklung“ sowohl, wie auch die Bindung dieser Vollmacht an den Auftraggeber selber (4). Hier ist in eigentümlicher Weise dafür gesorgt, daß sich die notwendig ergebende Zuwendung zum Detail der Schöpfung nicht verselbständigt gegenüber dem göttlichen Ursprung und seiner Gegenwart in Gestalt beliebig autonomen Verhaltens des Menschen. Der Mensch soll als Partner im Bunde Gottes den ihm ermöglichten Zugang zum Einzelnen nicht verwechseln mit dem ihn selber bedingenden und umfassenden Ganzen des göttlichen Seins. Dieser Zusammenhang kommt in der alttestamentlichen Überlieferung des „Bundes“, den Gott mit Israel schließt, zum Ausdruck. Der Mensch wird zum Partner Gottes in der weiteren Entfaltung und Durchdringung geschaffener Wirklichkeit. Er soll sich – und das ist jetzt seine Bestimmung – mit Hingabe dem Geschaffenen zuwenden. Er bekommt Anteil an dem Wirken des Schöpfers, das mit dem Schöpfungswerk nicht abgeschlossen ist, sondern sich in linearer Fortwirkung in geschichtlichem Vollzug fortsetzt.

Jenseits der Möglichkeit, in der gefährlichen Sackgasse des autonomen Mißverständnisses dieser Rolle in der Vergötzung des Teiles als Ganzem, ist hier für den Zusammenhang und seine Mitte von Anfang an gesorgt. Der Mensch bleibt in diesem Prozeß gebunden an eine Bevollmächtigung, die ihn vor Beliebigkeit bewahren soll. Die „Vorgabe“, die heilsgeschichtlich im Bunde mit Israel erfolgte, erhält ihre geschichtliche Nähe und unüberbietbare Konkretion wie auch ihre universale Ingeltungsetzung im Christusgeschehen. Aus dem an seine ethnischen Grenzen gebundenen Israel wird der neue gott-menschliche Rückbezug, der keine regionale und blutsmäßige Beschränkung mehr kennt. In der Erscheinung des Christus verdichtet sich der unaufgebbare Zusammenhang mit dem göttlichen Ganzen in Gestalt nicht mehr zu überbietender Nähe zum Menschen. Der Zusammenhang von göttlichem Ursprung und menschlichem Heil wird in der Dimension menschlicher Existenz manifest. Sättigung für den Tag wird zum Hinweis auf die Speise, die über die Stunde des Hungers hinaus in Ewigkeit menschlichen Hunger nach dem Mangel an umfassendem, ungeteiltem Leben aus dem Ursprung stillt (5). An die Stelle des nicht eingehaltenen Bundesgebotes, die Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpflichem (6) nicht zu verwischen, wird eine neue Ermächtigung zur Liebe gegenüber dem Mitgeschöpf. Aus der Einheit mit dem Schöpfer im Sohn als der geheimnistiefen neuen Existenz des Menschen erwächst beides: Freiheit und Bindung. Die Freiheit schließt die Wege ein, die in das Besondere, noch Unerforschte, nicht Erkannte und Bewältigte führen. Sie ist irreversibler Aufbruch ins geschichtliche Wagnis. Aber dieses Wagnis ist vor dem Risiko und der Katastrophe bewahrt,

weil es aus der Kraft der Liebe erfolgt, die sich nicht sich selber verdankt, sondern in der Teilhabe an der Christuswirklichkeit göttliche Stiftung bleibt. Die *libertas christiana*, die gegenüber einer mythisch geschlossenen Welt den Weg freigab zu Veränderung und Partialisierung dieser Welt, ist nichts anderes als die *caritas*, die im Dienst am Einzelnen die Versöhnung des Ganzen bezeugt.

Die befreiende Botschaft unterliegt selber immer wieder den Gesetzen des Situationellen und Partiellen. Als die umfassende, die ganze Wirklichkeit begründende und auf sie hin zentrierende göttliche Wahrheit wird sie vom Menschen nicht durchgehalten. In der Suche nach Ausdruck und Gestalt unterliegt sie immer wieder neu den Bedingungen einer bestimmten Zeit. Im Zuge der notwendigen Anpassung nimmt sie allzu leicht die Züge einer Stunde an, der sie über ihre zeitbegrenzte Bedingtheit hinaus zur Orientierung auf das Ganze verhelfen könnte. Wo die christliche Botschaft auf diese Weise ihre das jeweilige geschichtliche Detail überwindende Reintegrationskraft einbüßt, wird einer Epoche die einzige Möglichkeit genommen, die sie vor dem Verlust ihrer Orientierung bewahren könnte.

Dabei wird dem Menschen der Verlust solchen Bezuges zum Ganzen durchaus bewußt. Er begegnet ihm – vorausgesetzt, daß die christliche Wahrheit ihn aus dem genannten Grunde nicht mehr zu erreichen vermag – auf doppelte Weise. Entweder er überläßt sich dem Besonderen und Vorläufigen, als ob es die Verheißung des Ganzen und Bleibenden in sich trüge, oder andere religiöse Wege werden beschritten, die die Unerträglichkeit, dem Partiellen ausgeliefert zu sein, erträglich erscheinen lassen. Beides sind deutliche Hinweise auf die Tatsache, daß das durch seine universale Wahrheit dem Ganzen der Wirklichkeit einschließlich der eigenen Existenz Orientierung und Sinnbezug vermittelnde christliche Zeugnis kommunikationslos blieb. Es wird dann nicht mehr begriffen als die eine, der Ausgeliefertheit in eine spezielle Situation begegnende Freiheit. Die Türen, die „nach draußen“ führen, bleiben verschlossen. Eugen Biser hat im Blick auf die Barrieren, die sich der Vermittlung christlicher Wahrheit heute in den Weg stellen, auf Franz Kafkas Erzählung „Eine kaiserliche Botschaft“ verwiesen (7). In diesem 1917 erschienenen Werk Kafkas wird die Situation unserer gegenwärtigen Welterfahrung und Daseinsproblematik im Blick auf diese Barrierensituation dichterisch antizipiert. Derjenige, dem der sterbende Kaiser eine Botschaft übermittelt hat, dringt nicht durch, bleibt damit unterwegs und wird zum Gefangenen immer neuer Situationen. „Niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so fort durch die Jahrtausende...“ Der von Begrenzung zu Begrenzung strebende Bote dringt mit der Botschaft, der einen, einzigen Botschaft, auf die alles ankäme, nicht durch. Im Bilde der unendlichen sich fortsetzenden Palast- und Gemächerfolge Kafkas verdichtet sich das eigentliche Verhängnis moderner Existenz.

Rosenstock-Huessy hat diese Erfahrung in den Satz gefaßt: „Die Zeit ist in den Raum gefallen. Darüber ist sie elend geworden.“ Die eine Wahrheit, die die situations- und zeitbedingten Verschlüsse und

Begrenztheiten erträglich macht, indem sie sie in einen neuen sinnvollen Sinnbezug und Integrationszusammenhang zum Ganzen stellt, droht selber ihren Ewigkeitscharakter einzubüßen (8). Die Themen des eigenen Raumes, des jeweiligen Tages werden allbeherrschend. Statt sich dieser Botschaft zu unterwerfen und damit wieder zu einer sinngefüllten Station im Lichte des Ganzen zu werden, werden sie zu Orten auswegloser existentieller Gefangenschaft. Die Zeit, die in diese Räume eingesperrt wird, hat ihren sie tragenden tröstlichen Zusammenhang im Lichte der Ewigkeit eingeübt.

Wenn die „Schotten“ einer bestimmten Situation und ihrer vorherrschenden Sinngemühsversuche in dieser Weise „dicht gemacht“ werden gegenüber dem Anspruch christlicher Wahrheit, kommt alles darauf an, daß die Vermittlung dieser Wahrheit nicht selber den Bedingungen dieser ausweglosen Lage unterworfen wird. Eben hier stoßen wir auf die nur allzu begreifliche Resignation, die den Boten überkommt angesichts der – im Bilde Kafkas gesprochen – nicht endenden Folge neuer Räume. Kapitulieren bedeutet hier, der Departmentalisierung endlich nachzugeben, die festumgrenzte, abgesteckte Wirklichkeitserfahrung als den Rahmen zu akzeptieren, dem sich die göttliche Botschaft einzupassen hat. Was von ihr noch gelten kann und theologisch vertretbar bleibt, hat sich von nun ab an dem Schwellenbewußtsein zu orientieren, das solcher sich absolut setzende Raum festlegt.

Die Spitze, die der Botschaft eigen ist und die sie befähigt, die Situationsbarrieren zu durchstoßen, wird ihr dabei genommen. Das geschieht im Namen ihrer Aktualität und Konkretion. Wer den vorgezeichneten Sinnraum nicht zugleich als „Auslegungshorizont“ der Botschaft übernimmt, wird zum Außenseiter. Die Etiketten, die dabei in Anwendung kommen, können je nach Richtung, in der die Barrieren im Blick auf Zeitgemäßheit überstiegen werden, verschieden ausfallen: Der Rückbezug auf andere Räume, die mit dieser Botschaft durchgemessen wurden, ihre Berücksichtigung und ihre bleibende Bedeutung für die unverkürzte Rezeption dieser Wahrheit im begrenzten eigenen Raum, gelten als Traditionalismus. Progressiv dagegen ist, wer vergißt, daß es einen unverzichtbaren *thesaurus* der geschichtlich durchschrittenen Räume gibt, und sich in einer *splendid isolation* dem Diktat des jeweils Situationellen unterwirft.

Die Departmentalisierung der christlichen Wahrheit kann die Gestalt des Beharrungsvermögens im denominationellen Raum haben. Die besonderen geschichtlichen Bedingungen, unter denen sich bestimmte konfessionelle Profile herausgebildet haben, sind dann nicht mehr im Bewußtsein. Die Genesis der eigenen Konfession interessiert nicht länger. Das Wissen darum erscheint sogar hinderlich und unerwünscht; denn es könnte an Barrieren rütteln, die man zur Erhaltung des eigenen Identitätsraumes benötigt. Sie zu übersteigen wagen in Richtung auf Verifikation der christlichen Wahrheit, die sich nicht im Identifikationsbereich der eigenen Konfession findet, macht eines falschen Ökumeneverständnisses verdächtig. Dabei wird der umgekehrte Vorgang durchaus befriedigend diesseits des eigenen Konfessionsraumes festgestellt und als ökumenischer Fortschritt bezeichnet („Seht, sie singen unsere Choräle und lesen die Bibel auf Deutsch“).

Eine dritte unter möglichen anderen Barriereverletzungen sei hier kurz angedeutet. Im Umkreis der eigenen christlichen und konfessionsspezifischen Theologie und kirchlichen Praxis kommen wesentliche religiöse Grundphänomene nicht mehr vor, die ursprünglich zur Gestalt und Ausdrucksbreite christlicher Wahrheit gehörten. Daß sie trotz des historisch-kritischen Quellenstudiums nicht mehr zugänglich sind, hängt mit den hermeneutischen Kautelen zusammen, die der situationsbedingte Auslegungs- und Verstehenshorizont freigibt. Der Weg, der von einem „existential interpretierten“, verdünnten Textbefund zu einer der wechselnden Genetivtheologien unserer Tage führt („Theologie nach dem Tode Gottes“, „Theologie der Revolution“, „Theologie der Stadt“ und wie sie sonst heißen mögen), läßt sich leicht nachzeichnen.

Wo solches im Umkreis der vermeintlich „modernen“ und zeitgemäßen Interpretationen vor sich geht, wird die theologische Beschäftigung mit eben solchen religiösen Grundphänomenen in anderen Religionen zur Chance, dem Barrierendiktat in der Theologie zu entgehen. Für die Optik des bloß „Zeitgemäßen“ kann dieses Bemühen als Fluchtweg in die Gefilde bloßer Innerlichkeit oder in den einem bestimmten Protestantismus immer schon verdächtigen Bereich des Kultischen und Ritualen erscheinen. Der alte Vorwurf „synkretistischer“ Liebäugeleien verbindet sich in solcher Kritik mit der eigenen Schutzbehauptung, daß es in der christlichen Theologie ausschließlich um eine „Theologie des Wortes“ zu gehen habe. Fern von dem universalen Bedeutungsgehalt des johanneischen Logos-Verständnisses verbindet sich mit diesem Einwand der Anspruch auf die uneingeschränkte Gültigkeit des eigenen Verbalisierungsvermögens ohne Barrierebewußtsein. Die Antwort auf die inzwischen alarmierende Zahl derjenigen, die solche Defizite an religiösen Grundverhaltensweisen in ihrer Kirche nicht mehr ertragen und die vermißte „Gemeinschaft des Geistes“ (S. Radhakrishnan) anderswo fanden, verharret dabei zumeist apologetisch im eigenen Barrierengefüge. Die Schmalspurbreite der noch bekannten und zugänglichen Praxis des christlichen Glaubens wird zur unabänderlichen Bastion, die es gegenüber jeder Erweiterung und Vertiefung zu verteidigen gilt. Im modernen Jargon der technischen Gesellschaft würde man von „Betriebsblindheit“ sprechen. Erst der Blick über die Barrieren der eingeschliffenen Praxisräume hinaus läßt am Beispiel gerade auch fremder religiöser Verhaltensweisen verlorenes Terrain der christlichen Überlieferung ins Blickfeld kommen. Dabei spielt die Aufgabe ökumenischer Aufarbeitung von Grundverhaltensweisen, die im Interesse der konfessionellen Identitätsfrage außer Betracht blieb, eine vorrangige Rolle. Die Überwindung der situationsbedingten Barrieren in Richtung auf Tradition, Ökumene und andere Religionen hängt intentional und funktional aufs engste zusammen.

Wir wollen uns einzelne solcher „umschließenden Paläste“ (F. Kafka) vor Augen führen, in denen die Restriktionen des auf Ganzheit angelegten christlichen Glaubensausdrucks erfolgen und bei denen die oben beschriebene Barriersituation eintritt. Eine Begegnung mit Angehörigen neuer religiöser Jugendsekten kann hier ebenso aufschlußreich sein wie gewisse Umfragen unter der Bevölkerung. Da sich aber die meisten Barrieren religiöser Kommunikation und Gestalt

dem Bewußtsein der in solchen ausgegrenzten Räumen Befindlichen entziehen, lassen sie sich keineswegs immer auch benennen. Gerade weil es sich um nicht mehr vom christlichen Glauben erschlossene Dimensionen handelt, wird ihr Ausfall oft nicht mehr als religiöser Mangel empfunden. Andere Praktiken oder Therapien treten in die ausgesparten Leerräume ein, die damit der legitimen religiösen Beinhaltung im Sinne der christlichen Praxis entzogen bleiben. Der Schwundprozeß wird damit zu einem *circulus vitiosus*: Der Verlust an Ganzheit religiöser Existenz führt zu fortschreitender Ausgliederung und Fremdbehaltung nicht mehr integrierter Bereiche im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft. Solche Annektion durch andere Orientierungen und Verhaltensmuster wird dann nicht selten theologisch nachträglich legitimiert. Das geschieht auf die Weise, daß diese anthropologischen Bereiche für autonom erklärt werden. Aus der Not des Verlustes wird im Nachhinein theologisch die neue Tugend einer Konzentration auf das „Wort“. Der Rückzug ins Unanschauliche und die Winkelrolle der Religion bekommen damit neue theologische Qualität.

Kennzeichnend für diesen Vorgang ist der Zwang zur theologischen Legitimation eines neuen Kompensationsverhaltens. Je ferner die tieferen Zusammenhänge des Lebens rücken, wie sie in den religiösen Erfahrungsräumen sich erschließen, desto bestimmender drängen etwa die auf der Hand liegenden Tagesthemen in den Vordergrund. Dieser verbleibende Bereich wird, obwohl für die Religion selber höchst unspezifisch, zum neuen „Praxis- und Bewährungsfeld“ des Glaubens (9). Religiös unspezifisch ist dieser Kompensationsvorgang deshalb, weil auch der Glaubende sich auf diesem Gebiet im Bereich des immer noch Diskutablen, Revidierbaren, weil Ambivalenten aufhält. Was hier mit dem prophetischen Anspruch „aus Glauben allein“ in das widersprüchliche Entscheidungsfeld politischer Maßnahmen hineingetragen wird, erweist sich schon darin als höchst bedingt und zweideutig, daß andere, motiviert durch denselben Glauben, als Christen zu genau umgekehrten Urteilen in den zur Auseinandersetzung stehenden politischen Kontroversen kommen. Die sogenannte „politische Theologie“ ist ein besonders deutliches Beispiel für den oben beschriebenen *circulus vitiosus*. Sie beschleunigt ihrerseits die Verzerrung, in die die religiöse Erfahrung durch Preisgabe ihrer jeder Seite unseres Humanum zugrunde liegenden Ganzheit geraten ist. Sie korrumpiert fortgesetzt das Wesen der Religion, indem sie das Unzweideutige in der Zweideutigkeit, das Ganze in einem Besonderen, das für alle Verbindliche in der Unverbindlichkeit des eigenen Standpunktes aufgehen läßt.

Dabei ist einem Mißverständnis vorzubeugen: Der aus der Tiefe seines religiösen Glaubens lebende Mensch ist zugleich auch der in vielseitigen gesellschaftlichen und staatlichen Bezügen lebende und verantwortlich entscheidende und handelnde Mensch. Aber der unausweichlichen Auseinandersetzung in diesen Fällen den Rang einer vom Glauben geforderten und damit universalen Verpflichtung zu geben, bedeutet zugleich, die Klärungs- und Entscheidungsvorgänge aufschwerste zu belasten und damit auch den politischen Bereich zu korrumpieren. Inwiefern? Allein die Religion setzt den Menschen in den Stand, auch die Auseinandersetzung um die Belange des Gemeinwesens freizuhalten von quasi-religiösen, ideologischen Absolutheitsansprüchen.

Erst wo letzte Verbindlichkeit und Heilsansprüche sich in die politischen Tagesprobleme einmischen, wird aus dem politischen Forum die Kanzel religiösen Bekenntums. Aus der Botschaft, die Neues Sein aus dem göttlichen Grunde für alle Menschen bedeutet, wird damit unter der Hand eine in sich befragungswürdige, aber mit diesem selben Anspruch sich legitimierende parteiliche Position. Das zur theologischen Sanktionierung des Politischen depravierte Glaubensverständnis entzieht der politischen Aufgabe die Voraussetzung zu ihrer sachlichen Nüchternheit. Sie enthält gerade das Wesen der Religion als jene Grundorientierung vor, in der sachgemäße „Platzanweisung“ auch für die politischen Belange möglich und nötig ist. Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob Christen sich gemeinsam für die in ihrem Glauben verankerten Grundordnungen wie Ehe, Familie, Freiheit der religiösen Überzeugung und Praxis bis hin zu den Fragen der Erziehung einsetzen oder ob bestimmte technische, strategische und wirtschaftliche Konflikte mit dem Anspruch auf das Evangelium entschieden werden sollen. Gesetzesvorlagen, die Bindungen, die mit dem christlichen Glauben gegeben sind, unterlaufen, können dafür nicht das christliche Liebesgebot als Legitimation in Anspruch nehmen. Ebensovienig vermag in einer Abrüstungs- oder Nachrüstungsdebatte mit ihren höchst diskutablen Argumenten die *pax Christi* für die vermeintlich friedensträchtigeren eigene Politik bemüht zu werden. Wo solche dimensional Verschiebungen in den Rang einer theologischen Notwendigkeit erhoben werden, liegt das Kommunikationsghetto des christlichen Glaubens und als dessen Folge der Verlust seiner Ganzheit am Tage.

Ein weiteres, wenn auch nicht so offenkundiges Terrain des Verlustes an religiöser Ganzheit betrifft die Barrierensituation gegenüber dem Bereich des Unbewußten. Sowohl die biblische Überlieferung wie auch die Tradition der Kirche hat für die Teilhabe an der Christuswirklichkeit die dem Bewußtsein zugrunde liegenden tieferen Dimensionen unseres menschlichen Seins nicht ausgespart. Davon darf auch die Tatsache nicht ablenken, daß die Überlieferung dieses Sachverhaltes in Gestalt von Berichten und Texten erfolgen mußte, die es ihrerseits wiederum mit begrifflich-sprachlichen Kommunikationsvorgängen zu tun haben. Daß auf diesem Wege bestimmte Vorgänge vernunftmäßig vermittelt und gedanklich rezipierbar geworden sind, entkleidet sie damit nicht ihres transrationalen Charakters. Entscheidende Vorgänge in der Gottese Erfahrung, wie wir sie in den biblischen Berichten finden, vollziehen sich in diesen Bereichen. Daß sie nachher ihre Deutung und gedankliche Auslegung finden, entkleidet sie damit nicht ihres wesentlich transrationalen Ursprungs. Man kann diese Erlebnisbreite religiöser Vorgänge nicht auf bestimmte Phänomene begrenzen. Sie spielt bis tief in das Atmosphärische einer menschlichen Beziehung hinein und erweist auch im Unausgesprochenen eines Wunsches oder Gefühls ihre vermittelnde Wirksamkeit. Die Lebensgemeinschaft Jesu und seines Jüngerkreises (10) zu einem Forum permanenter „Verkündigung“ zu reduzieren, ist bereits ein Reflex der eigenen religiösen Barriersituation. Sie kennt religiöse Teilhabe immer nur als Folge gedanklicher Verbalisierung. Daß die Wirkungen, die von der Erscheinung Jesu als des Christus ausgingen, auch schon vorösterlich nicht nur solche einer vollmächtigen „Verkündigung“ waren, sondern alles mit einschlossen, was zwischenmenschliche Kommunikation auch sonst beinhaltet, ist

nur dann zu übersehen, wenn die theologische Theorie, der Barrierenverhaftung entsprechend, nur noch die argumentative Ebene kennt.

Die Psychologie und zumal die Tiefenpsychologie hat auf weiten Gebieten das Erbe in den religiös entleerten Räumen unseres Menschseins angetreten. Sie hat unter dem Eindruck, selber dabei Barrieren in einer von ihrer sachlichen Zuständigkeit her nicht zu rechtfertigenden Weise zu übersteigen, Theologie und kirchliche Praxis an ihre eigene Rolle in diesen Bereichen erinnert. Aber statt daß sich die theologische Arbeit wieder in bewußter Zuwendung zu den Bereichen des Unbewußten zur Aufarbeitung dieses defizitären Zustandes zu der ihr eigenen Weise der *cura animarum* aktivieren ließ, geriet sie ins Schlepptau der Psychologie. Vielfach ist es Mode geworden, die Preisgabe seelsorgerlicher Praxis in dieser Hinsicht durch erhebliche Anleihen aus dem Reservoir psychologischer Wissenschaft zu ergänzen. Statt mit den Möglichkeiten, die der religiösen Praxis eigen sind, die Barrieren gegenüber den Tiefen des Unbewußten zu überschreiten und die dazu angemessenen Wege in die Praxis des Glaubens zu eröffnen, werden bevorzugt Anleihen an einzelne psychotherapeutische Praktiken gemacht. Ähnlich wie in der politischen Theologie wird die entstandene Barrierensituation dadurch theologisch im Nachhinein legitimiert. Die ersatzweise übernommenen psychologisch begründeten Praktiken werden nun auch von der Theologie in dieser Funktion endgültig legitimiert. Der Verlust an religiöser Wirklichkeit erscheint theologisch „bewältigt“ in Form einer der Moderne aufgeschlossenen christlichen Verkündigung, die zeitgemäß und weltoffen von der eigenen Sache weg an die Psychopraktiken verweist. Daß mit den nicht mehr vorhandenen Beichtstühlen auf evangelischer Seite die Anzahl der Couches der Analytiker umgekehrt proportional wuchs, darüber sprechen die Statistiken eine deutliche Sprache. Dieser Entwicklung wäre auch um einer ihren eigenen Möglichkeiten verpflichteten Psychotherapie willen pastoral zu begegnen. Die Voraussetzung dafür aber ist, daß das Unbewußte – und es macht nach einer Proportion Sigmund Freuds neun Zehntel unseres Menschseins aus – wieder zu einem Thema der Theologie und damit der praktischen *cura animarum* wird.

Weit über die brachliegenden Gefilde einer vom Wesen her religiösen Seelsorge hinaus hat der Verlust des Unbewußten als kirchlich-theologischem Thema seine Wirkungen für das Glaubensverständnis als Ganzem (11). Auch hier gilt, daß Preisgabe einer Dimension den Verlust anderer zur Ganzheit des religiösen Lebens gehörenden Bereiche nach sich zieht. Der „Verkopfung“ des Glaubens und seiner Inhalte entspricht eine Ausbreitung religiöser „Theorie“ auf Kosten der elementaren Verhaltensweisen und Praxisvollzüge. „Theologie“ – von ihrem Selbstverständnis her eine fachspezifische Aufgabe – vermag in popularisierter Form zum beherrschenden Programm einer Kirchengemeinde zu werden. Was in die Erlebnisbreiten christlichen Lebens in Familie, Schule und Gemeinde gehört, wird immer mehr zu einem intellektuellen Glasperlenspiel verdünnt, in dem Bescheidwissen, aber auch Rechthaberei die gewünschte intellektuelle Atmosphäre bestimmen.

Der Glaube, zum bloßen Erkenntnisobjekt und zum Argument herabgemindert,

verliert hier mit dem außer Sicht gekommenen Bereich des Unbewußten nicht nur etwas, sondern seine lebensmächtige Kraft. C. G. Jung verbindet mit dem Begriff des Dogmas die Vorstellung einer „unmittelbaren Erfahrung“. Gerade umgekehrt zum landläufigen Mißverständnis, als ob es sich beim Dogma um etwas Abstraktes und leblos Starres handele, gehört für ihn der Inhalt dessen, was der Glaube glaubt, in den Gesamtzusammenhang menschlicher Erfahrung. „Für eine gewisse, durch aufgeklärten Rationalismus gekennzeichnete, intellektuelle Mittelmäßigkeit ist eine die Dinge vereinfachende wissenschaftliche Theorie ein sehr gutes Verteidigungsmittel, wegen des felsenfesten Glaubens des modernen Menschen an alles, was die Aufschrift ‚wissenschaftlich‘ trägt... An sich hat meines Erachtens jede wissenschaftliche Theorie, ganz gleich, wie subtil sie sein mag, vom Standpunkt psychologischer Wahrheit aus weniger Wert als das religiöse Dogma, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil eine Theorie notwendigerweise abstrakt und ausschließlich rational ist, während das Dogma eine irrationale Ganzheit durch sein Bild ausdrückt... Ehe die Menschen lernten, Gedanken zu produzieren, kamen die Gedanken zu ihnen. Sie dachten nicht, sondern sie nahmen ihre geistige Funktion wahr. Das Dogma ist wie ein Traum, der die spontane und autonome Tätigkeit der objektiven Psyche, des Unbewußten, spiegelt... Die Theorie muß die gefühlsmäßigen Werte der Erfahrung vernachlässigen. Das Dogma ist im Gegenteil höchst ausdrucksvoll gerade in dieser Hinsicht. Eine wissenschaftliche Theorie wird bald von einer anderen überholt. Das Dogma dauert ungezählte Jahrhunderte.“ (12) Gebraucht man den Begriff „Dogma“ nicht im engen Sinne seiner theologisch-technischen Bedeutung, sondern in seiner symbolischen Tiefe (C. G. Jung erwähnt die Trinität und die Jungfrauengeburt), so wird deutlich, welche Zusammenhänge hier angesprochen sind. Die Verifikation eines Glaubensinhaltes kann darum nie nur Sache einer kritischen Rationalität sein, die ihre Maßstäbe unter Umständen anderen Wahrnehmungsmethoden verdankt. Sie hängt vielmehr notwendig mit der eigenen Betroffenheit zusammen („unmittelbare Erfahrung“). Gilt dieser Zusammenhang, so wird verständlich, warum mit der Preisgabe des Unbewußten im Glauben auch die Glaubensinhalte selber schrumpfen. Einzelne Dogmen stehen dann wie erratische Blöcke in der Lebenslandschaft, aber sie sind nicht mehr eingebettet in das religiöse Leben, durch das sie immer wieder ihre Bestätigung erfahren.

Zu den wiederkehrenden Verhaltensweisen der biblischen Menschen gehört es, daß sie ins Staunen und Sich-wundern geraten. Der dafür verwendete Begriff des *thaumazein* verweist in die dem religiösen Erleben eigene Dimension des Numinosen (13). Rudolf Otto verdanken wir die umfassende Phänomenologie dieses Tatbestandes (14). Daß der Mensch in der Begegnung mit dem Heiligen sich selbst erst in seinem Menschsein erfährt, gehört zu den Grunderfahrungen in den Religionen. Gerade hier aber liegt der Gegensatz zum modernen autonomen Selbstverständnis des Menschen unserer Zeit. Terminkalender und elektronischer Taschenrechner werden zu Sinnbildern einer Existenz, die sich im Raume des Berechenbaren vollzieht. A. Huxleys „Brave New World“ enthüllt ihre Unheimlichkeit gerade darin, daß alle Räume, in denen sich der Mensch lebend aufzuhalten vermag, durchschaubar geworden sind. Alles ist sozusagen wie von einem Bildschirm aus erreichbar und regulierbar. Es gibt keine Zonen des menschlichen Geheimnisses mehr. Die Steuerungsmechanismen, die die

Lebensabläufe verfügbar machen, gehören nicht einmal in das dichterische Bild einer utopischen Zukunft. Wir erleben sie heute in verschiedener Hinsicht. Schuldgefühle können durch Psychopharmaka beseitigt werden. Die Todeserfahrung kann eliminiert werden und bis in die Grenzzone eines nicht mehr wahrgenommenen Momentes verdrängt werden. Die Stunde des Exitus wird planbar. Es darf nicht überraschen, daß in einer Lebensweise, die sich in den verzweigten Gleisen zunehmender Abhängigkeiten bewegt, die Fähigkeit des Staunens abhanden zu kommen scheint.

G. van der Leeuw hat darauf aufmerksam gemacht, wie in einem Prozeß schwindender Gegenständlichkeit in der Erfahrung des Heiligen die Frömmigkeitsstrukturen in den Religionen diesen Mangel durch Verlagerung in andere Erlebnisbereiche ausgleichen. „Indem das Wunder immer mehr Ausnahme wird, werden die Gegenstände, an denen sich die Macht offenbart, in immer weitere, immaterielle Ferne gerückt. Die harten Fetische werden zu den flüchtigen Gebilden des Traumes, der Erleuchtung, der Vision... In allen diesen Fällen hebt die wachsende Theoretisierung den Ausnahmecharakter der Offenbarung hervor... Im Sakrament, in der Predigt, an dieser oder jener bestimmten Stätte kann man der Selbstmitteilung Gottes gewiß sein. Fast alle religiösen Phänomene stehen zum Offenbarungserlebnis in Beziehung. Die Offenbarung am Wort nimmt unter diesen eine sehr wichtige Stelle ein. Manchmal ist sie Flucht aus dem lästig Konkret-sinnlichen in eine feinere, dem Unsinnlichen scheinbar nähere, überdies persönliche Sphäre. Das ist aber nur ein Schein. Auch in ihrer höchsten Potenz kann die Wort-Offenbarung des Gegenstandes nicht entbehren... Die Flucht aus dem Sinnlichen gelingt nie ganz, und – was wichtiger ist – sie ist nie eine Flucht aus dem Gegenständlichen. Das Erfahrungsleben des Menschen ist – vielleicht! – weniger ‚sinnlich‘ als sein ‚Sinnenleben‘. Aber es ist nicht weniger gegenständlich – religiös ausgedrückt: nicht weniger diesseitig, irdisch, vergänglich. Der Mensch kann den Offenbarungsträger nicht umgehen.“ (15) Was hier mit Sinnenbezug und als Offenbarungsträger bezeichnet wird, erinnert an die unverzichtbare „Bodenberührung“, deren der Glaube im Leben bedarf. Das Wunder kann im Pietismus zur Erfahrung der Bekehrung werden. Das neue Leben in Christus wird sich selber zum Wunder (W. Herrmann), über allem Wandel der Sinnenfälligkeit des Geoffenbarten bleibt die dem religiösen Glauben eigene Fähigkeit des Sich-Wundern-Könnens. Andere zentrale Erfahrungen haben hier ihre Voraussetzung: Die für reformatorisches Verständnis zentrale Gnade Gottes, das Leben des Christen als Dankerweis (Heidelberger Katechismus), der *Christus solus* als Garant der Befreiung auch von verborgenen Resten des Selbsterlösungstriebes (M. Luther), dies alles steht und fällt mit der Voraussetzung, daß die Gotteserfahrung für den Menschen den Charakter des nichtverrechenbaren Wunders behält. Der Bereich der hier beteiligten Sinne mag unterschiedlich sein. Er mag sich zwischen Stigmatisierung und einfacher Gebetserhörung bewegen. Entscheidend bleibt, daß die auch sonst und an sich höchst wahrnehmbaren Lebensabläufe nicht durch vermeintliche Barrieren in den Bereich des selbstverantworteten Machbaren ausgegrenzt werden. Die Automatismen anscheinend perfekt funktionierender Lebensabläufe sind die neue Hölle des terminierten Menschen. Die Theologie darf darum gerade in dieser Situation nicht Fluchthelfer sein wollen in die Restbereiche des Unanschaulichen und Entsinnlichten. Die

Krankensalbung und die Handauflegung weisen nach neutestamentlichem Verständnis noch in eine andere Dimension als der chirurgische Eingriff. Der Schöpfer geht auch in den faszinierenden Errungenschaften im Bereich des Kreatürlichen nicht auf. Für den Glaubenden bleibt die Erfahrung seiner Gegenwart und die von ihr ausgehenden Wirkungen in das Leben hinein und über die Todesgrenze hinaus das Wunder *kat'exochen*.

In der Begegnung mit Menschen anderer Religionen wird deutlich, in welchem Umfang bei uns die Zugänge zu dieser Dimension verbaut worden sind. Sie gehört aber zum Wesen der Religion. Mit Recht bekommt eine Theologie und kirchliche Praxis, die dieser Amputation erlegen ist, den Protest nicht nur der Christen in den Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas in Gestalt eigenständiger kirchlicher Bewegungen zu spüren. Auch in den zahlreicher werdenden religiösen Jugendsekten stoßen wir auf ein Kompensationsbedürfnis gegenüber einer Gestalt von Christentum, das sich seine Kommunikationsbarrieren in dieser Hinsicht von einer vermeintlich durchsichtig gemachten und wissenschaftlich aufgeklärten Welt vorgeben läßt. Gerade darin aber zeigt sich, wie wenig ein sich „modern“ verstehendes Christentum im Grunde genommen auf die Anfragen und Nöte der Menschen unserer Zeit reagiert.

Eine Kirche, die mit und aus ihrer eigenen Geschichte lebt, wird darin auch immer wieder den Zeugnissen des Außerordentlichen, vom Glauben als Wunder Bezeugten begegnen. In der Überlieferung der Märtyrer und der Heiligen ist das Außerordentliche bezeugt. An den Stätten ihrer Erinnerung wird das Besondere der einstmals geschehenen Erfahrung in die gegenwärtige Anbetung eingeholt. Für den Pilger im Heiligen Land sind die biblischen Stätten eben nicht nur archäologische Fundstätten zur Verifikation biblischer Historie. In ihnen wird er im Glauben in besonderer Weise noch einmal gleichzeitig mit dem hier geschehenen offenbarerischen Ereignis. Aber die Dinge hängen zusammen. Wo die Barrieren gegenüber der ins Staunen und in die Anbetung führenden gegenwärtigen Gotteserfahrung so eng gezogen werden, daß das Wunder zum ungeliebten illegalen Kind des Glaubens abgewertet wird, erstirbt auch die Kommunikation mit der dafür bezeichnenden Überlieferung der Glaubenserfahrung der Väter. Wo aber die Geschichte der Märtyrer und Heiligen nicht mehr gegenwärtig ist, muß als nächstes auch der biblische Befund in die Enge des vorgegebenen Verstehenshorizontes eingepaßt werden. Vom brennenden Dornbusch des Mose bis zur Himmelfahrt Christi bleiben nichts weiter als lästige „Interpretamente“, deren sich einst Menschen in ihrer vermeintlich noch primitiven Vorstellungskraft zur bildhaften Untermalung kerygmatischer Gehalte bedienten. Im Grunde geht es bei dieser Entwicklung nicht um naturwissenschaftlich redliches Denken. Vielmehr stoßen wir auf den Verlust einer Dimension, ohne die der Glaube verkümmern muß. Es ist seine Entmachtung als einer *dynamis theou* durch Anpassung an die von einem vordergründig gewordenen Wirklichkeitsverständnis gesetzte Schranke. Das Unerklärbare wird darüber zum Unwirklichen. Wahr kann danach nur sein, was sich den Maßstäben dieser kausal aufgehellten,

in ihren Möglichkeiten am Tage liegenden Bewußtseinslage unterwerfen läßt. In dieser Hinsicht signalisieren die Theologien „nach dem Tode Gottes“ nur die Möglichkeit einer letzten Konsequenz. Im Ghetto des machbar gewordenen, in seinen Geheimnissen ausgeleuchteten Lebens aber wäre nichts notwendiger als eine Verkündigung und Glaubenspraxis, die die verschlossenen Tiefen der weiten ausgegliederten Bereiche des Humanum und der Schöpfung insgesamt wieder in die Perspektivenverengung einblendet. Sich wundern und wieder staunen können würde den Menschen wieder menschlicher, weil kreatürlicher werden lassen. Es sind die Vorstufen zu „Furcht und Zittern“, in denen nicht nur S. Kierkegaard die Grunderfahrung des Menschen vor dem lebendigen Gott erkannt hat und ohne die das Gnadenerlebnis der Christusgemeinschaft jede Kontur verliert. D. Bonhoeffer hat für den Restbestand an „Kerygma“, der solcher Barrierensituation entspricht, die Bezeichnung „billige Gnade“ verwendet (16). Sie ist Religion in Gestalt der Langeweile, die im Grunde nichts wirklich Neues und Anderes mehr erwartet von Gott, worüber man sich wundern müßte. Sie dämmert im Zirkel des Bekannten und Geläufigen dahin. Kraftlos geworden entbehrt sie der Hilfe gerade für den Menschen, der in dieser „aufgeklärten“ Lebenslage seinen eigenen Maßstäben ausgeliefert bleibt.

Die hier notwendige Korrektur im Blick auf die größeren Zusammenhänge ist aber theologisch nicht dadurch zu gewinnen, daß man sich an den Glaubensvorstellungen und -dispositionen gegenwärtiger Mehrheiten orientiert. Eine EMNID-Umfrage „Was glauben die Deutschen?“ kann den Ist-Zustand alarmierend erhellen, aber in gar keiner Weise die Schablone abgeben, deren Umrisse der Theologie die Thematik abstecken und sie damit zum Erfüllungsgehilfen eines „neuzeitlichen Christentums“ machen.

Das Umgekehrte wäre nötig. Die Überwindung defizitärer Entwicklungen kann nicht auf Grund von Maßstäben erfolgen, die in der Situation selber zu finden sind. Vielmehr ist die Theologie hier gefordert, in bewußter Zuwendung zu den Glaubenszeugnissen anderer Zeiten und anderer Situationen – auch in der Begegnung und Auseinandersetzung mit Grundphänomenen in anderen Religionen – die Mehrdimensionalität der christlichen Glaubenstheorie und -praxis gegen die Barrierensperre des modernen Selbstverständnisses in Geltung zu setzen. Diese „Erweiterung“ wäre dann nicht das Unzeitgemäße (und wovor fürchtet man sich in der „modernen“ Theologie wohl mehr?), sondern das wahrhaft „Zeitgemäße“. Um in der Sprache der Statistiker zu reden: Ein Christentum, das in dieser Weise „Fleisch und Blut“ annimmt, weil es die wirklichen Mängel heutigen Menschseins wieder auszufüllen in der Lage ist, würde auch „leere Kirchenbänke“ wieder füllen.

Anmerkungen

- 1) *Chinua Achebe*, *Things Fall Apart*, London 1958 (1965⁴).
- 2) Vgl. dazu die „leidenschaftlich engagierte Satire auf das moderne Afrika“ von *Okot p'Bitek*, *Lawinos Lied. Eine Afrikanerin klagt an*, Tübingen. Basel 1972.
- 3) Vgl. *C. F. von Weizsäcker*, *Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens*, München 1971, und *W. Heisenberg*, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1973 (1976³).
- 4) Dazu: *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München 1961, S. 140ff: Der theologische Ort des Zeugnisses von der Schöpfung. - *W. Zimmerli*, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie. Theologische Wissenschaft*, Bd. 3, Stuttgart 1972, S. 24ff: Jahwe, der Schöpfer und König.
- 5) Joh. 6,35.
- 6) Röm. 1,24; Joh. 13,34.
- 7) *E. Biser*, *Der schwierige Weg. Zum Problem der religiösen Sprach- und Kommunikationsbarrieren*. In: *Stimmen in der Zeit*, 10/1979, S. 651.
- 8) *E. Rosenstock-Huessy*, *Der Christen Zukunft oder: Wir überholen die Moderne*, München 1956, S. 112f. „Das Wesen der Eschatologie ist, daß sie unbegrenzt ist. Sie fordert völlige Hingabe an etwas außerhalb der bestehenden Ordnung der Dinge. In dieser Hinsicht spaltet sie die Einheit zwischen dir und der Welt. Die Welt hat ein ‚Schicksal‘; du nicht. Die Welt stirbt, weil man sie berechnen kann; du wirst dich erheben, wenn du nicht rubriziert werden kannst. Die Welt steht am Ende, sie ist das Gestern, aber du kannst ein Anfang sein, ein Morgen. ... Das Christentum hat vom Ende her zu leben und hat damit der Menschheit, als Einzelnen und gemeinsam, die Macht zu einer Lebensgeschichte in die Hand gegeben.“
- 9) „Das Verhältnis zwischen dem Glauben und der Welt, der Gesellschaft, kann dann freilich nicht mehr im Sinne eines zeitlichen Nacheinander interpretiert werden, als Frage nach den Wirkungen von Glauben auf die Welt, in der er lebt. Das ist der Irrtum des protestantischen Individualismus. Sie sind, prinzipiell gesehen, gleichrangig: Der Glaube kann sich sowohl als Glaube des einzelnen vollziehen wie als Verwandlung von Gesellschaft. Das ist der Schritt über die traditionelle Theologie hinaus. Nicht die innere Stabilität des Glaubenden ist die Voraussetzung für seine soziale Wirksamkeit. Der Glaube soll sich auch direkt als *soziale Aktion* und Erneuerung formulieren lassen, nicht mehr abhängig von dem Umweg über die Einzelkonversion.“ (*T. Rendtorff*, *Der Auftrag einer revolutionären Theologie. Eine Strukturanalyse*. In: *T. Rendtorff und H. E. Tödt*, *Theologie und Revolution*, Frankfurt 1968, S. 59)

- 10) Zum umfassenden Verständnis der Gemeinschaft in Christus und der Jüngerschaft vgl. *D. Bonhoeffer*, *Gemeinsames Leben*, München 1958, S. 5ff, sowie ders., *Nachfolge*, München 1952⁴, S. 118ff.
- 11) „In diesem Kampf gegen die Alleinherrschaft des rationalen Denkens, das seinem Wesen nach bilderfeindlich ist, gilt es die entscheidende Dimension wiederzugewinnen, in der sich das Leben der Kirche und das Verstehen der Offenbarung überhaupt abspielt. Die neue Hinwendung zu Zeichen und Symbolen ist, so verstanden, eine notwendige Selbstkorrektur der Kirche.“ (*W. Stählin*, *Wissen und Weisheit. Symbolon 3. Folge*, Stuttgart 1973, S. 108.
- 12) *C. G. Jung*, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Gesammelte Werke*, Bd. XI, Zürich. Stuttgart 1963, S. 48f.
- 13) Art. *thauma, thaumazo* im *Theologischen Wörterbuch zum NT*, hrsg. v. *G. Kittel*, 3. Bd., S. 27ff.
- 14) Insbes. in: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963³⁵, und ders., *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis)*, München 1932.
- 15) *G. van der Leeuw*, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956².
- 16) „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade.“ (*Nachfolge*, S. 1)

Horst Bürkle, geb. 1925, 1952 Mag. theol. (New York), 1956 Dr. theol. (Hamburg), 1964 Privatdozent an der Universität Hamburg, 1965-1968 Gastdozent am Department of Religious Studies an der Universität von Ostafrika in Kampala / Uganda, ist seit 1968 o. Professor und Vorstand des Instituts für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München. Besonders zu erwähnende Veröffentlichungen: Dialog mit dem Osten. Sarvepalli Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung, Stuttgart 1965; Indische Beiträge zur Theologie (Hg.), Stuttgart 1966; Theologie und Kirche in Afrika (Hg.), Stuttgart 1968; Die Reaktion der Religionen auf die Säkularisierung, Neudettelsau 1969; Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1977; Theologische Beiträge aus Papua Neuguinea (Hg.), Erlangen 1978; Missions-theologie. Bd. 18 der Reihe Theologische Wissenschaft, Stuttgart 1979; außerdem zahlreiche Beiträge in Fachzeitschriften, Sammelbänden, Festschriften und Lexika.