

## 2. Religion: Erfahrung, Tradition, Reflexion

Wenn die äußere (das heißt sozial vorhandene und wirksame) Autorität der Tradition schwindet, sehen sich die Menschen zum Nachdenken gezwungen und müssen sich die Frage stellen, was sie wirklich wissen und was sie in den früheren Tagen, als die Tradition noch ihre Kraft besaß, sich nur einbildeten zu wissen. Solche beinahe unvermeidliche Reflexion wird die Menschen des weiteren nötigen, sich ihrer eigenen Erfahrung zuzuwenden: Denn der Mensch ist insofern ein empirisches Lebewesen (oder wenn man will eine *anima naturaliter scientifica*), daß seine eigene unmittelbare Erfahrung stets der überzeugendste Beweis für die Realität aller Dinge ist. Der Mensch glaubt, sagen wir, an X. Solange alle Leute um ihn herum, einschließlich der »Realitätsexperten« seiner Gesellschaft, dieses selbe X unentwegt bestätigen, kann er seinen Glauben aufgrund des sozialen Konsens leicht und spontan aufrechterhalten. Das ist jedoch nicht mehr möglich, wenn der Konsens sich aufzulösen beginnt, wenn einander widersprechende »Realitätsexperten« auf den Plan kommen. Früher oder später muß sich der Mensch also fragen: »Glaube ich denn nun *wirklich* an X? Oder kann es sein, daß X die ganze Zeit lang eine Illusion war?« Und dann wird die andere Frage auftauchen: »Wie ist denn nun *meine eigene Erfahrung* mit X gewesen?«

Die kognitive Dynamik gilt grundsätzlich für jeden Glauben, oder genauer: für jeden Glauben, der über die sofortige Selbstbeglaubigung eines Zahnschmerzes hinausgeht. Im vorangegangenen Kapitel ist die Behauptung aufgestellt worden, daß die genannte Dynamik mit besonderer Schärfe für den Bereich der Glaubensvorstellungen gilt und daß die Modernität infolge dieser Dynamik eine zwangsläufige Religionskrise heraufbeschworen hat. Daraus folgt, daß die moderne Situation mit ihrem geschwächten Einfluß religiöser Tradition auf das Bewußtsein der Menschen zu einer bewußteren Reflexion über Wesen und

Beweiskräftigkeit religiöser Erfahrung führen muß. Dies ist in der Tat auch geschehen, zuerst in der westlichen kulturellen Spielart der Modernität (und mit besonderer Virulenz im Protestantismus, der von allen religiösen Systemen die intimste Beziehung zur Modernität hat) und dann im Gefolge des Modernisierungsprozesses auf der ganzen Welt. Es ist mithin nicht eine rein theoretische Behauptung zu erklären, die Schwächung der Tradition *muß* zu einer neuen Hinwendung in Richtung Erfahrung führen. Sie kann vielmehr erklären, was tatsächlich stattgefunden hat.

An diesem Punkt der Erörterung scheint es allerdings unumgänglich, den Begriff »Erfahrung« zu klären: Um *wessen* Erfahrung geht es hier? Und *was* wird vermeintlich erfahren? Das vorliegende Kapitel soll dieser Klärung dienen.

Nun muß freilich sofort eine wichtige Unterscheidung folgen, die zwischen Menschen, die Max Weber so treffend als »religiöse Virtuosen« bezeichnet hat, und allen anderen. Es gibt Menschen, Mystiker und dergleichen, die behaupten, unmittelbare persönliche Erfahrungen mit religiösen Realitäten gehabt zu haben. Man kann sagen, für solche Menschen *sind* religiöse Glaubensvorstellungen genauso unvermittelt selbstbeglaubigend wie die Erfahrung eines Zahnschmerzes. Unter Umständen reflektieren sie tatsächlich über ihre Erfahrung, und einige der großen Mystiker sind auch große Denker gewesen. Freilich, sie werden kaum über die *Realität* ihrer religiösen Erfahrungen reflektieren, sondern vielmehr über die *Beziehung* dieser Erfahrungen zu allen anderen Dingen (einschließlich der Tradition, die sie in ihrem sozialen Milieu antreffen). Die übrige Menschheit ist in einer komplizierteren Situation. Wer kein »religiöser Virtuose« ist, hat in diesem Bereich bestenfalls flüchtige und andeutende Erfahrungen, und die meisten seiner religiösen Glaubensvorstellungen liegen in einer sozial vermittelten Tradition begründet. Doch auch solche Menschen haben einen gewissen Vorteil: Da sie nicht die Art von Erfahrung gemacht haben, die zu einer unwiderruflichen Überzeugung von Realität führt, können sie mit einiger innerer Distanz in den Bereichen jener, die von sich behaupten, solche Erfahrungen gemacht zu haben, nach beweiskräftigen Anhaltspunkten Ausschau halten. Mit anderen Worten, sie haben bei dem Bemühen, eine umfassende

Untersuchung des Phänomens »Zahnschmerz« durchzuführen, den Vorteil des Dentisten gegenüber seinem Patienten.

Lassen Sie uns also annehmen, daß die jetzige Erörterung sich innerhalb einer solchen Situation abspielt. Das heißt, weder Autor noch Leser, so die Annahme, haben die Art von Erfahrung gemacht, die ein nie und nimmer wieder zu leugnendes Realitätsgefühl mit sich bringt. (Man kann übrigens hinzufügen: Wenn entweder Autor oder Leser, von beiden gar nicht zu reden, von sich behaupten können, solche Erfahrungen gemacht zu haben, dann wäre diese Erörterung entweder unmöglich oder unnötig.) Der Reflexionsprozeß eines Menschen in dieser Situation läßt sich in folgende Worte kleiden: »Ich habe die Götter nicht gesehen. Sie haben nicht zu mir gesprochen. Ich habe auch das Göttliche in mir nicht erfahren. Mein Nachdenken über die Religion muß ich mit dem Eingeständnis beginnen, daß diese Tatsache alle Bestätigungen ausschließt, die unzweifelbar, unleugbar real oder absolut sicher sind. Ich habe in meiner Erfahrung tatsächlich Andeutungen, Intuitionen über die Götter gehabt, und ich will darüber nachdenken, um herauszufinden, welche Beweiskraft sie haben. In meinem Denken über Religion bin ich auch durch die Tradition oder die Traditionen geprägt worden, die mein soziales Milieu beherrscht haben; mehr noch, es gibt auch spezifische Erfahrungen, die durch diese Tradition oder diese Traditionen vermittelt worden sind. So sind beispielsweise manche der Andeutungen von Göttern, die ich erlebt habe, während meiner Teilnahme an Ritualen meiner eigenen Tradition oder sogar anderer Traditionen aufgetreten, die mir im Verlauf meines Lebens begegnet sind. Bei meinem Nachdenken über Religion werde ich die traditionellen Bestätigungen und meine damit verbundenen Erfahrungen als mögliches Beweismaterial nehmen. Darüber hinaus kann ich mich an Beschreibungen und Berichte jener Menschen halten, die behauptet haben, sie hätten die Götter gesehen, seien von ihnen angesprochen worden oder hätten unmittelbare Erfahrungen mit dem Göttlichen gehabt. Auch diese Darstellungen und Berichte sind mögliche beweiskräftige Anhaltspunkte. Wenn ich diese Einstellung annehme, muß ich offen sein für die Möglichkeit, daß meine Suche in die gleiche Unsicherheit münden wird, mit der sie begonnen hat, aber auch offen für die Möglichkeit,

daß sie, das mag vielleicht überraschend sein, in Sicherheit enden wird.«

Solch eine Einstellung ist natürlich zum gegenwärtigen Zeitpunkt keineswegs einzigartig; die Gründe dafür, warum sie im Augenblick außerordentlich angebracht ist, habe ich bereits dargelegt. Doch es sollte noch auf einen weiteren Punkt hingewiesen werden: An der modernen Situation ist beinahe einzigartig die *bloße Verfügbarkeit* der oben erwähnten Darstellungen und Berichte über die vielfältigen religiösen Erfahrungen der Menschheit. Ganz gewiß gilt dies zumindest für Amerika. Ein Mensch, der bereit ist, sagen wir zweihundert Dollar auszugeben, kann in diesem Lande in die nächstbeste Buchhandlung gehen und sich eine Sammlung von Taschenbüchern erwerben, die gute Übersetzungen samt Kommentaren der meisten grundlegenden Schriften der großen Weltreligionen enthalten. Wenn dieser selbe Mensch in einer Großstadt wohnt oder nahe bei einer großen Universität, wird er mit einiger Sicherheit zusätzlich zu der Lektüre der erstandenen Bücher noch auf Gruppen stoßen, die diesen religiösen Glaubensvorstellungen anhängen oder an akademischen Seminaren teilnehmen, die sich mehr oder weniger kompetent mit den Religionen auseinandersetzen. Niemals zuvor in der Geschichte hat eine solche Situation bestanden. Sie bietet die große Möglichkeit, die oben beschriebene Einstellung gegenüber der Beweiskraft von religiösen Erfahrungen und Traditionen anderer Menschen einzunehmen und beizubehalten. Dies ist natürlich auch Teil und Bestandteil dessen, was weiter oben als der häretische Imperativ der gegenwärtigen Situation bezeichnet wurde: Ein Mensch kann selbstverständlich auch auf den Kauf all dieser Bücher verzichten und den Kontakt mit den vielfältigen Äußerungsformen religiöser Erfahrungen, die in seiner religiösen Umwelt zuhanden sind, vermeiden – doch auch das wäre eine Wählentscheidung auf seiner Seite.

Thema dieses Buches ist es, die Möglichkeit zu erkunden, von dieser Situation zu positiven religiösen Bestätigungen zu gelangen, zu Feststellungen über die Welt, die man plausibel mit den Worten »Ich glaube« einleiten kann. In diesem Buch wird behauptet, daß der häretische Imperativ statt zu einem Hindernis zu einer Hilfe sowohl für den religiösen Glauben wie für das

Nachdenken darüber werden kann. Das Buch ist natürlich als solches ein Reflexionsakt: es ist eine Erörterung, eine Übung in religiösem Denken und *kein* konfessionelles Dokument oder ein Handbuch für religiöse Erfahrungen. Um so wichtiger ist es, sich klarzumachen, daß Religion zunächst einmal keine Sache der Reflexion oder des Theoretisierens ist. Das innerste Wesen des religiösen Phänomens besteht in vorreflektiver, vortheorietischer Erfahrung. Wir müssen nun den Charakter dieser Erfahrung näher in Augenschein nehmen.

### *Viele Realitäten*

Wenn wir uns dem religiösen Phänomen in der soeben beschriebenen empirischen Einstellung nähern, dann liegt auf der Hand, daß es uns, zuallermindest am Anfang, als ein *menschliches* Phänomen erscheint. Das heißt, wenn es unsere Absicht ist, das, was man gemeinhin religiöse Erfahrung nennt, innerhalb eines größeren Spektrums menschlicher Erfahrungen zu lokalisieren, dann müssen, jedenfalls im Verlauf dieser Untersuchung, alle übermenschlichen Erklärungen des Phänomens ausgespart, beiseite gelassen werden. Solch eine Untersuchung bedeutet überhaupt nicht, daß metahumane Erklärungen a priori ausgeschlossen sind, oder daß der Mensch, der solch eine Untersuchung durchführt, sich als Atheist bekennt, sondern es geht nur darum, daß er für den Augenblick die Grenzen einer solchen Art von Untersuchung respektiert. Das alles kann man mit den Worten zusammenfassen, daß die hier verwandte Methode zur Religionsphänomenologie gehört; für den Zweck, den wir hier verfolgen, genügt es, den Begriff »Phänomenologie« ganz einfach als eine Methode aufzufassen, die ein Phänomen hinsichtlich der Art und Weise untersucht, in der es in der menschlichen Erfahrung auftaucht, ohne sogleich die Frage nach seinem endgültigen Status in der Realität aufzuwerfen.<sup>1</sup> Realität wird nicht als ein einheitliches Ganzes erfahren. Vielmehr erfahren die Menschen die Realität als miteinander verbundene Zonen oder Schichten von höchst unterschiedlicher Qualität. Diese fundamentale Tatsache hat Alfred Schütz als die

Erfahrung vielfacher Realitäten bezeichnet.<sup>2</sup> Der Mensch erlebt zum Beispiel eine Realitätszone, wenn er träumt, eine ganz andere, wenn er wach ist. Als weiteres Beispiel gibt es eine Realitätszone, die man bei intensiver ästhetischer Erfahrung betritt (sagen wir, wenn man sich in das Zuhören eines Musikstücks »verliert«), und diese Zone ist ganz anders als die Realität der üblichen Alltagstätigkeiten. Nun gibt es aber eine Realität, die für das Bewußtsein eine hervorgehobene Stellung einnimmt, und dies ist genau die Realität des Hellwachseins im gewöhnlichen Alltagsleben. Das heißt, diese Realität wird als *realer* erlebt, und zwar die *meiste Zeit*, realer im Vergleich mit anderen Realitäten (wie die von Träumen oder des Aufgehens in Musik). Aus diesem Grund hat Schütz sie als oberste Realität bezeichnet. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, erscheinen die anderen Realitäten als Art von Enklaven, in die das Bewußtsein sich hineinbegibt und aus denen es wieder in die »reale Welt« des Alltagslebens zurückkehrt. Dementsprechend nannte Schütz diese anderen Realitäten begrenzte Sinnprovinzen; er benutzte für sie auch den von William James geprägten Begriff der Subwelten.

Die oberste Realität ist demnach die Realität, wie man sie erlebt, wenn man hellwach und mit Tätigkeiten beschäftigt ist, die man normalerweise mit dem gewöhnlichen Alltagsleben identifiziert. Freilich ist dies auch die Realität, die man am leichtesten mit anderen teilen kann. Der einzelne wohnt in ihr gemeinsam mit einer großen Zahl anderer Menschen, die ihre Existenz und ihre Hauptmerkmale fortwährend bestätigen. Gerade diese fortwährende soziale Bestätigung vermag den übergeordneten Status dieser Realität im Bewußtsein weitgehend zu erklären; um eine im vorangegangenen Kapitel benutzte Formulierung zu wiederholen: Diese Realität hat die stärkste Plausibilitätsstruktur (gegenüber etwa der Realität von Träumen oder musikalischen Erlebnissen).

Dies alles sind keine abstrusen theoretischen Erwägungen, sondern vielmehr Erklärungen von allergewöhnlichsten Erfahrungen. Nehmen wir an, man schläft ein – vielleicht während man an seinem Schreibtisch arbeitet – und hat einen lebhaften Traum. Die Realität des Traums beginnt sofort zu verblassen, wenn man in den Wachzustand zurückkehrt, und dann wird

einem bewußt, daß man die irdische Realität des Alltagslebens zeitweilig verlassen hat. Diese irdische Realität bleibt Ausgangs- und Orientierungspunkt, und wenn man zu ihm zurückkehrt, spricht man gemeinhin von einer »Rückkehr zur Realität«, das heißt genau Rückkehr zur obersten Realität. Vom Standpunkt dieser obersten Realität werden andere Realitäten als Fremdzonen, Enklaven oder »Löcher« erlebt. Um es noch einmal zu sagen, mit solchen Worten trifft man keine theoretische Feststellung über die letztendliche Seinsverfassung. Wer weiß, vielleicht erweist sich diese irdische Realität letztlich als Illusion. In der Zwischenzeit jedoch wird sie in dieser besonderen Art und Weise erlebt, die meiste Zeit über und (um einen weiteren Begriff von James zu benutzen) mit dem stärksten Realitätsakzent.

Das entscheidende Paradox der obersten Realität besteht darin, daß sie gleichzeitig massiv real (*realissimum*) ist und sehr zerbrechlich. Das erstere Merkmal hängt mit dem massiven Charakter der sie absichernden sozialen Bestätigung zusammen (praktisch jedermann, dem man begegnet, teilt sie), das letztere mit dem Faktum, daß die sozialen Sicherungsprozesse in sich fragil und leicht zu unterbrechen sind, wie in der Tat durch das simple Ereignis des Einschlafens. Schütz bemerkt dazu sehr treffend, daß der Realitätsakzent des gewöhnlichen Alltagslebens »bis auf weiteres« erhalten bleibt. Anders gesagt, die oberste Realität wird leicht unterbrochen. Sobald dies geschieht, wird sie sogleich relativiert, und der Mensch findet sich in einer ganz anderen Welt wieder (nebenbei, genau so wird er diesen Vorgang wahrscheinlich beschreiben).

Die meiste Zeit ist sich der einzelne also dessen bewußt, daß er sich in der massiv realen Welt des normalen Alltagslebens befindet, und zwar gemeinsam mit den meisten anderen Menschen seiner Bekanntschaft (die wenigen Spinner oder anderen Exzentriker, die er kennen mag, werden dieses Bewußtsein kaum stören). Doch der einzelne erlebt auch Brüche in dieser irdischen Welt, und sie werden als Beschränkungen oder Grenzen der obersten Realität erfahren. Diese Brüche sind von der verschiedensten Art: Manche beruhen eindeutig auf physiologischen Vorgängen, wie Träume, die Grenzzustände zwischen Schlafen und Wachen, starke körperliche Empfindungen

(schmerzhafte oder angenehme), halluzinatorische Erlebnisse (wie die von Drogen hervorgerufenen). Die oberste Realität kann jedoch auch durch Erfahrungen unterbrochen werden, denen jegliche physiologische Grundlage zu fehlen scheint, wie Erfahrungen theoretischer Abstraktion (etwa wenn die Welt sich in den Abstraktionen theoretischer Physiker oder reiner Mathematiker »auflöst«), ästhetische oder komische Erfahrungen. Wenn der Mensch einen solchen Bruch erlebt, hat er plötzlich das Gefühl, außerhalb der irdischen Welt zu stehen, einer Welt, die ihm nun als rissig, absurd oder gar illusionär erscheint. Ihr Realitätsakzent schwächt sich plötzlich ab oder schwindet ganz und gar. So sind alle diese Erfahrungen von Brüchen in ihrem Wesen ekstatisch, im wörtlichen Sinne von *ekstasis*, von »außerhalb« der normalen Welt »stehend«. Dieses ekstatische Element eignet einem Traum ebenso wie der Subwelt eines Witzes, wie allen Erfahrungen des »Weltverlorenseins«, mag das im Orgasmus geschehen, in Mozarts Musik oder in den berausenden Abstraktionen der Quantentheorie.

Aus dem Erlebnis jeder dieser ekstatischen Brüche heraus wird die gewöhnliche Welt nicht nur relativiert, sondern auch als behaftet mit einer zuvor nicht wahrgenommenen Qualität gesehen. Das kann man durchaus mit dem deutschen Begriff »Doppelbödigkeit« bezeichnen, mit einem Begriff, der aus der Welt des Theaters stammt und wortwörtlich als Bedeutung des »einen doppelten Boden haben« zu verstehen ist. Die zuvor als massiv und kohärent erlebte Normalwelt wird nun als etwas leicht Zerbrechliches gesehen, als so etwas wie ein aus Pappe bestehendes, schadhafte Bühnenbild, das jeden Augenblick zusammenbrechen und seine Unwirklichkeit erkennen lassen kann. Mehr noch, durch die frisch entdeckten Löcher im Gefüge dieser Welt kann man eine *andere Realität* ausmachen. Man begreift nun, daß diese andere Realität die ganze Zeit über dort gewesen ist, sozusagen auf einem »anderen Boden«. Mit anderen Worten, die Erfahrung der Doppelbödigkeit macht nicht nur eine unvertraute neue Realität sichtbar, sondern wirft auch ein neues Licht auf die vertraute Realität gewöhnlichen Erlebens.<sup>3</sup>

Diese Erfahrung kann man in höchst unterschiedlichen Stärkegraden machen. Die Realität der gewöhnlichen Welt kann einen

leichten Schock erhalten, der sich ziemlich mühelos abtun läßt: »Das war nur ein böser Traum.« Oder: »Ich habe das nur wegen meiner widerlichen Zahnschmerzen so empfunden.« Oder auch: »Oh, ich verstehe, Sie haben sich nur einen Spaß erlaubt.« Doch die oberste Welt kann auch schwere Erschütterungen erleiden, mit Folgen für das Bewußtsein, die auch dann bestehenbleiben, wenn man sich wieder der Welt des normalen Alltagslebens zugewandt hat: »Ich werde nie vergessen können, wie die Welt aussah, nachdem ich LSD genommen hatte.« Oder: »Seit ich über dreißig Jahre alt bin, erkenne ich bei mir einen Sinn für Humor, der mich das Leben ganz anders als früher sehen läßt.« Oder auch: »Seit dem Tode meiner Mutter hat sich das Leben für mich gründlich geändert.« Mehr noch, der einzelne kann auf den verschiedensten Wegen zu Erfahrungen des Realitätsbruchs gelangen. Manche Menschen versuchen, durch bewußte Anstrengungen dorthin zu kommen, indem sie beispielsweise Drogen nehmen, bestimmte Formen ästhetischen Erlebens kultivieren oder sich sogar auf ein körperliches Abenteuer einlassen (etwa den Mount Everest besteigen), und zwar mit der betonten Absicht, sein Lebensgefühl zu ändern. Andere Erfahrungen von Realitätsbruch werden nicht willentlich gesucht. Erlebnisse von Krankheit und Tod strebt man nur selten mit Absicht an, doch auch die Entwicklung des Sinns für Humor oder Sarkasmus kann einem in der Lebensmitte als Überraschung widerfahren. All diese Erfahrungen haben gemeinsam, daß sie Realitäten aufschließen, die im wörtlichen Sinne »jenseits dieser Welt« liegen, das heißt jenseits der Welt der normalen Alltagsexistenz. Grundsätzlich läßt sich jede dieser »anderen Realitäten« beschreiben, auch wenn jeder Versuch, sie zu beschreiben, sich mit der Tatsache schwertut, daß die Sprache ihre Wurzeln in der irdischen Erfahrung hat. Darin liegt der Grund, warum alle »anderen Realitäten«, angefangen von Zahnschmerzen bis zu Mozarts Musik, »schwer in Worte zu kleiden sind« (und natürlich praktisch unmöglich gegenüber jemandem, der keine ähnliche Erfahrung gemacht hat).

### *Religion als Erfahrung*

Keine der oben erwähnten Erfahrungen von Realitätsbruch würde man gemeinhin als religiös bezeichnen. Solche Erfahrungen sind bewußt ausgespart geblieben, denn die Absicht der hier angestellten Erörterung ist es, die gewöhnlich als religiös bezeichneten Erfahrungen in ein größeres Spektrum menschlicher Erfahrungen zu stellen. Empirisch formuliert, was man üblicherweise Religion nennt, umfaßt ein Aggregat menschlicher Einstellungen, Glaubenshaltungen und Handlungen angesichts von zwei Erfahrungsformen: der Erfahrung des Übernatürlichen und der Erfahrung des Heiligen. Das Wesen dieser beiden Erfahrungen müssen wir nun zu klären versuchen.

Die Erfahrung des Übernatürlichen ist eine besondere »andere Realität« der soeben beschriebenen Art.<sup>4</sup> Vom Standpunkt der normalen Realität aus gesehen, hat sie natürlich ebenfalls die Qualität einer begrenzten Sinnprovinz, von der aus man »zur Realität zurückkehrt«, das heißt zurückkehrt zu der Welt des normalen Alltagslebens. Ein im Vergleich zu anderen begrenzten Sinnprovinzen entscheidender Aspekt des Übernatürlichen ist seine radikale Qualität. Die Realität dieser Erfahrung, die Welt des Übernatürlichen, ist radikal, überwältigend anders. Man begegnet dabei einer ganzen Welt, die sich von der irdischen Erfahrung abhebt, ihr übergeordnet ist. Mehr noch, aus der Perspektive dieser Welt gesehen, ist die Welt der gewöhnlichen Erfahrung eine Art von *Vorzimmer*. Der Status der Enklave oder begrenzten Sinnprovinz ist damit radikal auf den Kopf gestellt: Das Übernatürliche ist keine Enklave mehr in der normalen Welt, es wölbt sich vielmehr darüber, umfängt sie, »sucht sie heim«. Es stellt sich die Überzeugung ein, daß die andere Realität, die durch die Erfahrung erschlossen wird, das wahre *realissimum* darstellt, die letzte Realität, im Vergleich zu der die gewöhnliche Realität ganz und gar zur Bedeutungslosigkeit schrumpft.

An dieser Stelle muß mit Nachdruck betont werden, daß die Erfahrung des Übernatürlichen den Blick auf eine zusammenhängende, umfassende Welt freigibt. Die andere Welt wird als Welt erlebt, die immer dagewesen ist, auch wenn sie zuvor nicht wahrgenommen wurde, und sie drängt sich dem Bewußtsein als

unleugbare Realität auf, als Realität, die darauf wartet, betreten zu werden. Die Welt des Übernatürlichen wird als »draußen« erfahren, als eine Welt, die unwiderstehliche Realität besitzt, unabhängig vom Willen des einzelnen, und dieser überwältigend objektive Charakter stellt den alten Realitätsstatus der normalen Welt in Frage.

Die radikale Qualität der Erfahrung des Übernatürlichen manifestiert sich in seiner inneren Organisation. Es entsteht ein Gefühl aufrüttelnder und vollkommen überzeugender Einsichten. In den Schilderungen solcher Erfahrungen taucht immer wieder das Bild eines plötzlichen Übergangs von Dunkelheit zum Licht auf. Während des Erlebnisses verwandeln sich die Kategorien der normalen Existenz, vor allem die Kategorien von Zeit und Raum. Immer wieder wird das Übernatürliche als etwas in einer anderen Raum- oder Zeitdimension Liegendes erfahren. Im Sinne räumlicher Symbole liegt es unter Umständen »da droben«, im Gegensatz zu dem »hienieden« der irdischen Existenz.<sup>5</sup> Wie die biblische Sprache zwischen »diesem Zeitalter« und dem »kommenden Zeitalter«<sup>6</sup> unterscheidet, so mag das Übernatürliche auch als etwas in der zeitlichen Dimension Verschobenes erlebt werden. In diesem Zusammenhang können sich (wie Bibelgelehrte häufig betont haben) durchaus wichtige Konsequenzen für die Wahl zwischen Raum- und Zeitsymbolen ergeben. Doch für die jetzige Erörterung ist diese Wahl nicht von Belang. Jede Art symbolischen Ausdrucks deutet auf die gleiche grundlegende Erfahrung hin, auf eine Erfahrung, bei der die Kategorien der Alltagsrealität radikal in Frage gestellt, aufgesprengt, aufgehoben sind.

Die Erfahrung des Übernatürlichen verändert auch die Wahrnehmung seiner selbst und der anderen. Während des Erlebnisses tritt man sich selbst in einer radikal neuen und vermeintlich endgültigen Art und Weise gegenüber und hat das Empfinden, sein »wahres Selbst« sei aufgedeckt worden. Damit ist notgedrungen eine andere Wahrnehmung der Mitmenschen und seiner Beziehung zu ihnen verbunden. Schließlich führt das Erlebnis häufig (nicht immer) zu Begegnungen mit anderen Menschen, die in der normalen Realität nicht möglich sind. Das mögen die »wahren Selbst« anderer Menschen oder Tiere sein, die »Seelen« der Toten oder übernatürliche Wesen, die in der

Alltagswelt keinerlei Körperexistenz besitzen. Mit anderen Worten, die im Erlebnis des Übernatürlichen offenbarte andere Welt ist häufig eine *bewohnte* Welt, und die Begegnung mit diesen »Bewohnern« ist in solchen Fällen ein wichtiger Erfahrungsaspekt.

Aus dem bisher Gesagten dürfte deutlich werden, daß die Religionsgeschichte als Hauptquelle für eine Beschreibung von Erfahrungen des Übernatürlichen dienen muß. Um so wichtiger ist es jedoch, nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Erfahrung sich *nicht* mit dem Phänomen Religion deckt, übrigens auch nicht mit dem, was man gemeinhin Mystizismus nennt. An dieser Stelle ist eine kurze Anmerkung zur Definitionsfrage vonnöten. Für die hier geführte Erörterung läßt sich Religion als menschliche Einstellung definieren, die den Kosmos (einschließlich des Übernatürlichen) als eine heilige Ordnung begreift.<sup>7</sup> Die Komponenten dieser Definition könnten natürlich in großer Ausführlichkeit erläutert werden, doch dafür ist hier nicht der Ort. Allerdings sollte hier betont werden, daß die Kategorie des Heiligen für diese Definition von zentraler Bedeutung ist, und zwar wirklich so zentral, daß man Religion auch einfacher als eine menschliche Einstellung angesichts des Heiligen definieren könnte. Diese letztere Kategorie ist jedoch nicht notwendig mit dem Übernatürlichen verknüpft. So haben Menschen durchaus als religiös zu bezeichnende Einstellungen (wie in Ritualen, Gefühlsreaktionen und kognitiven Glaubensvorstellungen) gegenüber eindeutig irdischen, von ihnen jedoch als heilig empfundenen Dingen eingenommen, wie etwa bei verschiedenen sozialen Belangen, angefangen vom Klan bis hin zum Nationalstaat. Umgekehrt haben Menschen die Möglichkeit, sich übernatürlichen Erfahrungen in einer entschieden nichtreligiösen Einstellung zu nähern, in einem profanen und nicht in einem heiligen Seinszustand, wie das bei Zauberern immer der Fall war und heutzutage auch für Forscher auf dem Gebiet der Parapsychologie gilt. Das Übernatürliche und das Heilige sind verwandte Phänomene, und aus historischer Sicht kann man durchaus annehmen, daß die letztere Erfahrung in der ersteren ihre Wurzel hat. Doch es ist sehr wichtig, die beiden Phänomene analytisch auseinanderzuhalten. Man kann sich ihr Verhältnis zueinander vergegenwärtigen, indem man sich das

Übernatürliche und das Heilige als zwei einander überlappende, aber nicht zusammenfallende Kreise menschlicher Erfahrungen vorstellt.

Der Mystizismus ist, um es zu wiederholen, eine wichtige Quelle von Berichten über Erfahrungen mit dem Übernatürlichen, doch er ist nicht die einzige Quelle. Mystizismus läßt sich definieren als Zugang zum Übernatürlichen über das Eintauchen in die vermeintlichen »Tiefen« des Bewußtseins bei einem einzelnen Menschen.<sup>8</sup> Anders gesagt, der Mystiker begegnet dem Übernatürlichen in sich selbst, begegnet ihm als einer Realität, die mit den tiefsten Tiefen seines Selbst zusammenfällt. Es gibt jedoch Erfahrungen mit dem Übernatürlichen, die ganz anderer Natur sind, nämlich Erfahrungen, in denen das Übernatürliche als etwas Äußeres und möglicherweise sogar als etwas erlebt wird, was mit dem Selbst oder dem Bewußtsein des jeweiligen Menschen in Widerspruch steht. Vieles spricht dafür, daß der Mystizismus stets ein Randphänomen der auf die Bibel zurückgehenden Religionstraditionen gewesen ist. Obwohl es in diesen Traditionen mystische Ausbrüche gegeben hat, so sind doch das Judentum, das Christentum und der Islam *au fond* nichtmystische Religionen, in denen der Mensch das Heilige eher als etwas Äußeres denn als etwas Inneres erfährt.<sup>9</sup> Auf der anderen Seite begegnen uns Formen von Mystizismus, die überhaupt nicht mit einer religiösen Einstellung verbunden sind.<sup>10</sup> Mystizismus kann man mithin als ein Phänomen ansehen, das sich zwar mit der Erfahrung des Heiligen überschneidet, aber nicht gleichbedeutend mit ihm ist.

Die klassische Beschreibung der Erfahrung des Heiligen stammt von Rudolf Otto, doch es ist nicht notwendig, sie hier im einzelnen zu erörtern.<sup>11</sup> Allerdings sollten an dieser Stelle zwei zentrale und irgendwie paradoxe Merkmale hervorgehoben werden: Das Heilige wird einerseits als das völlig Andere, die Andersheit (*totaliter aliter*) erlebt, doch zur gleichen Zeit als etwas, das für Menschen von höchster und geradezu erlösender Bedeutung ist. Sowohl die übermenschliche Andersheit wie die menschliche Bedeutung des Heiligen gehören unverbrüchlich zu seiner Erfahrung. Dennoch stehen diese beiden Merkmale notgedrungen in einer gewissen Spannung zueinander. Diese Spannung liegt wahrscheinlich dem zugrunde, was Otto das *myste-*

*rium fascinans* des Heiligen genannt hat, ein Mysterium, das zu einer eigentümlichen Ambivalenz in der religiösen Einstellung führt, die zwischen Anziehung und Flucht schwankt, zwischen dem Hingezogensein zum Heiligen und dem Wunsch, ihm zu entfliehen. Vom Standpunkt des einzelnen gesehen, ist das Heilige etwas entschieden anderes als er selbst, doch zur gleichen Zeit etwas, das ihn im innersten Zentrum seines Seins bestätigt und ihn in die kosmische Ordnung integriert. Mystizismus ist nebenbei die radikalste Lösung dieser Ambivalenz, insofern sie in der Bestätigung einer letztgültigen Einheit von Selbst und Kosmos gelegnet wird.

Kurz, sowohl das Übernatürliche wie das Heilige sind spezifische menschliche Erfahrungen, die sich (innerhalb bestimmter sprachlicher Grenzen) beschreiben lassen und sich gegen andere Arten von Erfahrungen abheben. Beide lassen sich im besonderen gegen die Realität des normalen Alltagslebens abgrenzen. Tatsächlich ist für beide ein Bruch wesentlich zwischen dieser irdischen Realität und anderen Realitäten, zu denen die Erfahrungen des Übernatürlichen und des Heiligen einen Zugang eröffnen. Des weiteren hat es den Anschein, daß die Erfahrung des Übernatürlichen die fundamentalere der beiden Erfahrungen ist. Ursprünglich war das Heilige eine Manifestation innerhalb der Realität des Übernatürlichen. Doch selbst wenn das Heilige sich von der ursprünglichen übernatürlichen Grundlage gelöst hat, scheint mehr als nur ein schwaches Echo davon nachzuklingen. So ist auch der moderne Mensch, insoweit er sich vom Übernatürlichen »emanzipiert« hat, bereit und in der Lage, einer solchen Ehrfurcht vor als heilig verstandenen irdischen Dingen zu verfallen, daß ihm die Realität des normalen Lebens zerbrochen erscheint.

### *Religion als Tradition*

Folglich kann nicht nachdrücklich genug betont werden, daß zum Kern des Phänomens Religion ein Ensemble höchst unterschiedlicher Erfahrungen gehört. Wenn man das oben über das Übernatürliche und das Heilige Gesagte unter dem geläufigen

Begriff »religiöse Erfahrung« zusammenfaßt, so ist es genau diese Erfahrung, von der jegliche Religion sich ursprünglich herleitet. Religiöse Erfahrung ist jedoch nicht universell und in gleichem Maße unter den Menschen verteilt. Mehr noch, selbst Menschen, die eine solche Erfahrung mit dem sie begleitenden Gefühl überwältigender Sicherheit gemacht haben, erleben es als sehr schwierig, ihre subjektive Realität über die Zeitläufte hinweg zu bewahren. Religiöse Erfahrung wird deshalb in Traditionen verkörpert, die sie jenen Menschen vermitteln, die sie selbst nicht gemacht haben und die diese Erfahrung für sie wie für jene, die sie gemacht haben, institutionalisiert.

Die Verkörperung menschlicher Erfahrungen in Traditionen und Institutionen ist natürlich keineswegs nur für die Religion eigentümlich. Im Gegenteil, sie ist ein allgemeines Merkmal menschlichen Daseins, ohne das ein Sozialleben nicht möglich wäre.<sup>12</sup> Der besondere Charakter der religiösen Erfahrung bringt jedoch eine Anzahl von Problemen mit sich. An erster Stelle steht die Grundtatsache, daß religiöse Erfahrung die Realität des normalen Lebens aufbricht, während doch alle Traditionen und Institutionen Strukturen *innerhalb* der Realität des Normallebens bilden. Die Übertragung der erfahrenen Inhalte von einer Realität zur anderen führt fast unvermeidlich zur Verzerrung. Der Übersetzer beginnt zu stammeln oder zu umschreiben, Dinge auszulassen oder hinzuzufügen. Seine Aussagen gleichen denen eines Dichters unter Bürokraten oder denen eines Menschen, der auf einer Geschäftskonferenz über seine Liebe erzählen möchte. Das Problem bestünde sogar dann, wenn der Übersetzer keinen anderen Beweggrund als den hätte, seine Erfahrung Menschen mitzuteilen, die solche Erfahrungen nicht gemacht haben. In diesem Fall kommen freilich Nebenabsichten von ganz besonderer Art hinzu, nämlich die Motive derer, die ein starkes Interesse haben an der Glaubwürdigkeit und Autorität der Tradition, welche die Übersetzung verkörpert.

Religiöse Erfahrung setzt ihre eigene Autorität, sei es mit der Majestät göttlicher Botschaft in Offenbarungsreligionen, sei es mit dem überwältigenden inneren Realitätsgefühl des Mystikers. Wenn die Erfahrung sich in einer Tradition verkörpert, geht die Autorität auf sie über. Genau diese Qualität des

Heiligen wird in der Tat von dem, was *damals* in einer anderen Realität erfahren worden ist (Gott, Götter oder welche anderen übernatürlichen Wesenheiten auch immer), auf das übertragen, was *jetzt* in der irdischen Realität des Alltagslebens erfahren wird. Auf diese Weise tauchen heilige Rituale auf, heilige Bücher, heilige Institutionen und heilige Funktionäre dieser Institutionen. Das Unaussprechliche wird nun ausgesprochen, und es wird *routinemäßig* ausgesprochen. Das Heilige ist zur Gewohnheitserfahrung geworden, das Übernatürliche ist gleichsam »naturalisiert«.

Sobald religiöse Erfahrung zur institutionalisierten Tatsache innerhalb des normalen Gesellschaftslebens wird, erhält der gleiche Prozeß, der auch jede andere Erfahrung plausibel bleiben läßt, die Plausibilität der religiösen Erfahrung aufrecht. Diese Prozesse sind im wesentlichen jene der sozialen Kontrolle und des sozialen Konsens: Die Erfahrung ist glaubhaft, weil jedermann behauptet, es sei so, oder so handelt, als wäre es so, und weil alle, die dies leugnen, mit Unannehmlichkeiten der verschiedensten Art und Stärke rechnen müssen. Damit gewinnt die Erfahrung im Bewußtsein des einzelnen offensichtlich einen erheblich anderen Stellenwert. So akzeptierte beispielsweise Mohammed die Wahrheit des Korans, weil sie ihn in der sogenannten Nacht des Ruhms mit Donnerstimmen überkam, mit Stimmen von nicht zu leugnender Realität: »Wir haben (den Koran) in der *Nacht Al-Kadr* offenbart. Was lehrt dich begreifen, was die Nacht Al-Kadr ist? Die Nacht Al-Kadr ist weit besser als tausend Monate. In ihr stiegen die Engel und der Geist, mit Erlaubnis ihres Herrn, mit den Anordnungen Allahs über alle Dinge herab. Friede und Heil bringt diese Nacht bis zum Erglühen der Morgenröte.«<sup>13</sup> Lassen wir hier die Frage beiseite, wie Mohammed, nachdem der Tag angebrochen war und die Stimmen wieder schwiegen, die Realität jener Erfahrung in seinem Geist aufrechterhielt. Doch was ist mit dem normalen Muslim von heute, an die dreizehnhundert Jahre später? Oder übrigens mit dem normalen Muslim hundert oder auch nur zehn Jahre später? Besuche von Engeln waren selbst damals selten, und in der Zwischenzeit sind sie notorisch selten geworden. Dennoch umgibt die Frage kein großes Geheimnis: Der gewöhnliche Muslim von heute, und nunmehr seit Jahrhun-

dernten, akzeptiert die Wahrheit des Korans, weil er in einem sozialen Milieu lebt, in dem diese Akzeptierung eine Routine-tatsache des Soziallebens darstellt. Empirisch gesprochen, beruht die Autorität des Korans und der gesamten islamischen Tradition heutzutage auf diesem sozialen Fundament.

Diese Überlegungen kann man leicht dahingehend verstehen, als stände hinter ihm eine radikal anti-institutionelle Einstellung, nach der das ganze Gesellschaftsleben als blanker Lug und Trug abgetan werden kann.<sup>14</sup> Das wäre jedoch ein Mißverständnis, sowohl ganz allgemein wie auch in bezug zur Religion in der Gesellschaft. Durch Hineinnahme in die irdische Realität wird das Überirdische unweigerlich verzerrt, doch nur kraft dieser Verzerrung kann inmitten der faden, langweiligen Geräusche des Alltagslebens ein schwaches Echo der ursprünglichen Erfahrung erhalten bleiben. Die Frage läßt sich folgendermaßen formulieren: *Wie können die nächtlichen Stimmen der Engel in der nüchternen Tageszeit des gewöhnlichen Lebens in Erinnerung bewahrt werden?* Die ganze Religionsgeschichte gibt eine unzweideutige Antwort: *durch Inkorporierung der Erinnerung in Traditionen, die soziale Autorität beanspruchen.* Überflüssig zu sagen, daß die Erinnerung dadurch zerbrechlich wird, empfindlich gegenüber sozialem Wandel, besonders empfindlich aber gegenüber Änderungen, welche die soziale Autorität schwächen. Aber für die Einsichten der religiösen Erfahrung gibt es keine andere Möglichkeit, die Zeit zu überdauern, oder, um sich der religiösen Sprache zu bedienen, während jener Zeitläufte zu überdauern, wenn die Engel schweigen.

Welche Institutionen auch um sie herum entstanden sein mögen, eine religiöse Tradition bildet für die normale Alltagsrealität ein Faktum. Sie vermittelt die Erfahrung einer anderen Realität, sowohl denen, die sie niemals gemacht haben, wie auch denen, die sie zwar gemacht haben, aber immer in Gefahr sind, sie zu vergessen. Jede Tradition ist eine kollektive Erinnerung.<sup>15</sup> Religiöse Tradition ist eine kollektive Erinnerung an jene Augenblicke, in denen die Realität einer anderen Welt in die oberste Realität des Alltagslebens eingebrochen ist. Doch die Tradition vermittelt die religiöse Erfahrung nicht nur, sie *domestiziert* sie auch. Gerade durch ihr Wesen bildet die religiöse Erfahrung eine ständige Bedrohung der Sozialordnung – Sozial-

ordnung nicht im Sinne dieses oder jenes soziopolitischen Status quo verstanden, sondern im grundlegenden Sinne des Lebensgeschäftes. Religiöse Erfahrung relativiert radikal die gewöhnlichen Probleme des menschlichen Lebens, wenn sie diese Probleme nicht überhaupt entwertet. Wenn die Engel sprechen, verflüchtigen sich die Lebensbelange zur Bedeutungslosigkeit, ja sogar zur Irrealität. Sprächen die Engel die ganze Zeit, würde das Lebensgeschäft wahrscheinlich völlig zum Erliegen kommen. Die Gesellschaft könnte nicht überleben, wäre sie starr, unverrückbar auf die Begegnung mit dem Übernatürlichen eingestellt. Damit die Gesellschaft überleben kann (und das bedeutet, daß die Menschen weiterleben), müssen solche Begegnungen eingeschränkt, kontrolliert, begrenzt sein. Die Domestizierung der religiösen Erfahrung ist eine der fundamentalsten sozialen wie auch psychologischen Funktionen religiöser Institutionen. Somit ist religiöse Tradition auch ein Abwehrmechanismus der obersten Realität, ein Mechanismus, der die Grenzen dieser Realität gegen die Bedrohung absichert, von den Einbrüchen des Übernatürlichen überrannt zu werden.

Religiöse Tradition hält jene Nächte des Ruhms in Schach, die sonst das ganze Leben verschlingen könnten. Was sie auch immer sonst ist, religiöse Erfahrung ist auf jeden Fall gefährlich. Mit Hilfe der Institutionalisierung werden ihre Gefahren vermindert und zur Routine gemacht. Religiöse Rituale beispielsweise schreiben den Begegnungen mit der heiligen Realität bestimmte Zeiten und Orte zu und unterwerfen sie der Kontrolle von allgemein umsichtigen und gescheiterten Funktionären. Überdies befreien religiöse Rituale das übrige Leben von der Last, sich solchen Begegnungen unterziehen zu müssen. Dank dem religiösen Ritual kann der einzelne nun seinen gewöhnlichen Geschäften nachgehen – Liebe machen, Geld machen, Krieg machen und so weiter –, ohne dabei ständig von Botschaften aus einer anderen Welt unterbrochen zu werden. Wenn man die Sache so ansieht, versteht man auch die lateinische Wurzel des Wortes »Religion«, das auf *relegere* zurückgeht –: »vorsichtig sein«. Religiöse Tradition ist ein vorsichtiger Umgang mit einer höchst gefährlichen menschlichen Erfahrung.<sup>16</sup> Mit dem gleichen Prozeß der Domestizierung können die heiligen Qualitäten der Erfahrung auf nichtübernatürliche Dinge und Gebilde

übertragen werden, zunächst auf die religiösen Institutionen selbst, anschließend auf andere (wie den Staat, die Nation usw.).

Jede menschliche Erfahrung, die anderen mitgeteilt und über die Zeit gerettet werden soll, muß in Symbolen ausgedrückt werden.<sup>17</sup> Religiöse Erfahrung bildet da keine Ausnahme. Sobald der Inhalt einer solchen Erfahrung in Sprache mitgeteilt wird, ist er in ein bestimmtes System von Symbolismus mit eigener Geschichte und gesellschaftlichem Ort eingeschlossen (oder wenn man will, gefangen). So ist die arabische Sprache des Korans (jedenfalls soweit der empirische Historiker oder Sozialwissenschaftler feststellen kann) nicht vom Himmel gefallen. Sie hat vielmehr eine besondere Geschichte, die ihren Charakter und ihre Fähigkeit, Erfahrung in Symbole zu kleiden, entschieden geprägt hat. Auch Mohammed ist, als menschliches Wesen, von dieser Sprache geprägt worden, genauso wie von seiner Stellung in einem bestimmten sozialen Kontext (von Region, Klasse, Klan und so weiter). Gleich mit dem ersten Bericht über seine Erfahrung haben die vielfachen Effekte seiner Verwendung der arabischen Sprache den Kommunikationsprozeß entscheidend beeinflußt. Das bedeutet freilich *nicht*, daß der Symbolapparat, dessen Mohammed sich bedienen konnte, sein Vermögen der Wiedergabe seiner Erfahrung völlig determiniert hätte. Im Gegenteil, nach allen Anhaltspunkten, die wir haben, war Mohammed ein Meister der Sprache, der die bestehende Sprache den Erfordernissen seiner Kommunikation maximal anpaßte, so daß der Koran aus sich heraus einen großen Einfluß auf die Entwicklung der arabischen Sprache gewann. Nichtsdestoweniger kann man sicher sein, selbst angenommen, Mohammeds Grunderfahrung habe jenseits von Ort und Zeit des Menschen gelegen, ihre kommunikative Weitergabe wäre erheblich anders ausgefallen, wenn sie sich, statt in Arabisch, in Sanskrit oder in Chinesisch vollzogen hätte. Diese Behauptung läßt sich noch genauer fassen, indem man sagt, zwischen religiöser Erfahrung und dem Symbolapparat, mittels dessen sie kommuniziert wird (und sich in einer Tradition verkörpert), besteht ein dialektisches Verhältnis, das heißt, religiöse Erfahrung und symbolischer Apparat bestimmen einander wechselseitig. Diese im Grunde einfache Tatsache schließt, sofern sie erst

einmal verstanden ist, einseitige Interpretationen des Prozesses religiöser Kommunikation aus. Auf der einen Seite beugt sie der Ansicht vor (wie sie beispielsweise immer noch von orthodoxen Moslems vertreten wird), eine religiöse Botschaft könne die Gesamtheit an Symbolen, mit denen sie kommunikativ vermittelt werde, ganz und gar überwältigen. Mit anderen Worten, »wörtliche Inspiration« ist nicht möglich, und wenn aus keinem anderen Grunde als dem, daß die Sprache jeder religiösen Tradition eine *menschliche* Sprache ist, das Produkt einer menschlichen Geschichte und die Trägerin einer unermesslichen Ansammlung menschlicher Erinnerungen, von denen die meisten aber rein gar nichts mit Religion zu tun haben. Auf der anderen Seite jedoch schließt die gleiche Tatsache die gegenteilige Ansicht aus, nämlich die, religiöse Erfahrung sei nichts als eine Widerspiegelung dieser besonderen Geschichte. Diese Auffassung kommt natürlich in Feuerbachs Begriff der »Projektion« zum Ausdruck, der anschließend in seiner Weiterentwicklung durch Marx und Freud eine immense Bedeutung erlangte. Diese Auffassung hat einen nützlichen Kern von Gültigkeit: Gerade weil religiöse Erfahrung sich in menschlichen Symbolen verkörpert, kann man sie als eine großflächige Symbolisierung begreifen, die *ipso facto* all die menschlichen Erfahrungen (einschließlich der Erfahrungen von Machtverhältnissen und Sexualität) »projiziert«, die den in Frage stehenden symbolischen Apparat hervorgebracht, geschichtlich produziert haben. Doch damit liegt nur die eine Seite des Phänomens im Blickfeld. Als Mohammed von seinen Engeln erzählte, »projizierte« er die arabische Sprache mit all ihrer Fracht an soziohistorischen Bedeutungen in den Himmel. Doch er tat das nur deshalb, weil er als erstes die Erfahrung machte, daß von diesem Himmel aus sich eine ganz andere Realität in die irdische Realität *projizierte*, in eine Realität, in der er gemeinsam mit allen anderen Arabisch sprach. Anders gesagt: *Religion läßt sich als menschliche Projektion verstehen, weil sie in menschlichen Symbolen kommuniziert wird. Doch eben diese Kommunikation wird ausgelöst durch eine Erfahrung, mit der eine übermenschliche Erfahrung in das menschliche Leben injiziert wird.*

Ein wichtiger Bestandteil jeglicher religiöser Tradition ist die Entwicklung theoretischer Reflexion. Das kann sich im Aufbau

theoretischer Gebäude von ungeheurer geistiger Fülle und Differenziertheit vollziehen, wie bei den sogenannten großen Weltreligionen. Doch diese Reflexion kann sich auch in relativ schlichten Systemen von Mythen, Legenden oder Maximen niederschlagen. Ganz unabhängig von der anthropologischen Grundtatsache, daß der Mensch ein reflektives Wesen ist, offensichtlich durch seine innere Natur dazu gedrängt, über seine Erfahrungen nachzudenken, unabhängig davon muß eine religiöse Tradition aufgrund der sozialen Forderung nach Legitimation reflektives Denken entwickeln. Jeder neuen Generation muß erklärt werden, warum die Dinge so sind, wie sie traditionell sind.<sup>18</sup> Im zeitlichen Verlauf der Tradition entsteht mit ihr ein Ensemble mehr oder weniger autoritativer Darstellungen und Interpretationen der ursprünglichen Erfahrung (ganz gleichgültig, ob dies in heiligen Schriften kodifiziert wird oder nicht). Zum Verständnis von Religion ist es unerlässlich, dieses Aggregat theoretischer Reflexion von der Ursprungserfahrung, die sie hervorgebracht hat, säuberlich zu unterscheiden. Jeder Mensch mit einem gewissen Maß an Kenntnissen in religiöser Gelehrsamkeit weiß, daß dies niemals einfach und zuweilen unmöglich ist. Ein klassisches Beispiel für diese Schwierigkeit ist die sogenannte Suche nach dem historischen Jesus, ist das Problem herauszufinden, was sich in jenen Tagen in Galiläa und Jerusalem »wirklich abgespielt hat«, das heißt das Problem, unter den Ablagerungen späterer christlicher Interpretationen (die natürlich bereits jede Seite der Darstellungen im Neuen Testament durchziehen) den empirischen Kerngehalt freizulegen. Genauso wichtig ist die Unterscheidung zwischen religiöser Erfahrung und religiöser Reflexion. Denn sonst kann sich einer von zwei Irrtümern einschleichen: Entweder übersieht man den unvermeidlichen Verzerrungseffekt von Reflexion oder das Studium der Religion gerät zu einer Geschichte von Theorien oder »Ideen«.

Um die unmittelbar vorausgegangenen Überlegungen zusammenzufassen, die Verkörperung religiöser Erfahrung in Traditionen und die Entwicklung theoretischer Reflexion über die ursprüngliche Erfahrung müssen als sowohl unvermeidlich wie als unvermeidlich verzerrend angesehen und verstanden werden. Das wirft freilich Schwierigkeiten auf, doch es ist auch eine

Chance, denn damit eröffnet sich die Möglichkeit, sich so weit wie möglich bis zum Kern der Erfahrung zurückzutasten. Das ist von ganz besonderer Wichtigkeit für jeden, der zum Religionsverständnis die modernen intellektuellen Disziplinen der Geschichts- und der Sozialwissenschaft einsetzt. Diese Disziplinen sind in ihrer Wirkung zutiefst relativierend, das heißt, eine Tradition wird als Produkt vielfältiger historischer Ursachen verstanden, eine Theologie als Ergebnis dieses oder jenes sozioökonomischen Konflikts und so weiter. In den letzten zweihundert Jahren religiöser Gelehrsamkeit schien das Phänomen Religion in der Tat mehr als einmal unter diesen Relativierungen zu verschwinden. Um so nützlicher ist es, sich ins Gedächtnis zu rufen, daß die religiöse Erfahrung eine Konstante in der Menschheitsgeschichte darstellt. Um es noch einmal mit den Worten des Korans zu sagen: »Es gibt kein Volk, unter welchem nicht einst ein Prediger gewesen wäre.«<sup>19</sup> Jenseits aller Relativitäten der Geschichte und der irdischen Realität als solcher muß diese Kern- oder Grunderfahrung in ihren verschiedensten Formen das letzte Objekt jeglicher Erforschung des religiösen Phänomens bilden. Dieses Ziel läßt sich niemals vollständig erreichen, sowohl aufgrund des Charakters empirischer Beweiskraft wie der Stellung des Forschers selbst innerhalb spezifischer soziohistorischer Relativitäten. Dem Ziel kann man sich bestenfalls annähern. Das sollte jedoch kein Alibi dafür sein, es nicht einmal zu versuchen.

#### *Noch einmal: die moderne Situation*

Aus Gründen, die im vorherigen Kapitel in einiger Ausführlichkeit erörtert worden sind, trägt die moderne Situation nicht gerade zur Plausibilität religiöser Autorität bei. Somit übt die moderne Situation mit ihren untereinander eng verbundenen Aspekten der Säkularisierung und des Pluralismus einen, man kann sagen, kognitiven Druck auf religiöse Denker aus. Insofern die säkulare Weltanschauung der Modernität sein soziales Umfeld beherrscht, ist der religiöse Denker dem Druck ausgesetzt, die übernatürlichen Elemente seiner Tradition zu dämp-

fen, wenn nicht gar ganz aufzugeben. Dabei steht er natürlich keineswegs allein da, vielmehr teilt er diesen Druck mit allen modernen Menschen, mit Intellektuellen wie Nichtintellektuellen, mit denen, die noch einer religiösen Tradition anhängen, wie mit denen, die das nicht mehr tun. Was das für die religiöse Erfahrung als solche, das heißt für die Erfahrung, die der Reflexion über sie vorausgeht, mit sich bringt, ist anhand der vorliegenden Anhaltspunkte noch gar nicht abzusehen. Zwei Hypothesen bieten sich an: Einmal, daß moderne Menschen solche Erfahrungen gar nicht mehr machen oder zumindest viel seltener, als dies in früheren Zeiten der Fall zu sein pflegte. Oder zum zweiten, daß moderne Menschen solche Erfahrungen genauso häufig haben, wie die Menschen sie immer gehabt haben, daß sie sie aber aufgrund der Entlegitimierung der Erfahrung durch die vorherrschende Weltanschauung verbergen oder leugnen (die Leugnung könnte sich natürlich auf sie selbst wie auch auf andere beziehen). Welcher Hypothese auch die größere Wahrscheinlichkeit beigemessen wird, es liegt auf der Hand, daß in der modernen Situation weder die religiöse Erfahrung noch die religiöse Reflexion mit solcher Ungezwungenheit stattfinden kann, wie das in früheren Geschichtsperioden möglich war.

Angesichts der Universalität und der Zentralität religiöser Erfahrung in allen vorangegangenen geschichtlichen Epochen liegt es ebenso auf der Hand, daß diese Unterdrückung oder Verleugnung umwälzende Auswirkungen gehabt hat. Nietzsche hat diese Auswirkungen beredt in seiner Formulierung vom »Tod Gottes« festgehalten, und eine Welt, in der Gott tot ist, ist, wie er sich ausdrückt, kälter geworden. Diese Kälte fordert ihren psychologischen und gesellschaftlichen Preis. Mit Nietzsches Worten: »Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden?«<sup>20</sup> Es bedarf keiner Erwähnung, daß die meisten moder-

nen Menschen das Verschwinden des Göttlichen nicht so dramatisch erlebt haben. Auf jeden Nietzsche oder jeden Dostojewskij kommen tausend mehr oder weniger wohlangepaßte Agnostiker, mehr oder weniger angstgeschüttelte Atheisten. Gleichviel, der moderne Mensch ist als Folge des Verschwindens/Leugnens religiöser Erfahrung in seiner Welt einsamer geworden. Und moderne Institutionen und Gesellschaften sind auch »einsamer« geworden, das heißt, sie sind der verlässlichen Legitimationen beraubt, die von den heiligen, aus religiöser Erfahrung abgeleiteten Symbolen immer bereitgestellt worden sind. Folglich ist die Geschichte der Säkularisierung auch eine Geschichte der Verdrängung und des Wiederauflebens dieser heiligen Symbole gewesen. Weil es dem Menschen sehr schwerfällt, allein im Kosmos zu sein, ob als Individuum oder im Kollektiv, ist das Heilige vom Übernatürlichen auf irdische Bezugsgrößen verschoben worden. So ist beispielsweise der säkulare arabische Nationalismus mit einer Heiligkeit ausgestattet worden, die in ihrem ursprünglichen islamischen Kontext nicht mehr plausibel ist. Aber es hat auch in einer Vielzahl von neuen Bekräftigungen religiöser Autorität heftige Reaktionen auf die repressive Säkularität der modernen Welt gegeben. So ist die islamische Welt bis zum heutigen Tag der Schauplatz von zwanzig oder mehr Erweckungsbewegungen gewesen, die angesichts all der gegenwärtigen Herausforderungen die Autorität des Islams erneut geltend machten. In diesem Buch ist es nicht möglich, den soziologischen und sozialpsychologischen Konsequenzen der Verdrängungen oder der Wiederbelebungen religiöser Erfahrung in der modernen Welt nachzugehen, doch diese Phänomene sollte man sich zumindest immer wieder gegenwärtigen. Auch sie gehören zum gesellschaftlichen Kontext der heutigen religiösen Denker.

#### *Gemischte protestantische Nöte*

Ob man nun Max Webers Ansicht über die entscheidende Rolle der protestantischen Reformation und ihrer Konsequenzen auf die Bildung der modernen Welt zustimmt oder nicht, man wird

ganz sicher zugeben müssen, daß unabhängig von der historischen Kausalität der Protestantismus sich der Modernität stärker und über einen längeren Zeitraum hinweg als andere religiöse Traditionen gestellt hat. Wenn Weber tatsächlich recht hat, dann könnte man diese besondere Beziehung nur erwarten, denn in diesem Falle wäre der Protestantismus eine der hauptsächlichsten Prägekräfte dessen gewesen, was man heute als Modernität kennt. Wenn Weber sich geirrt oder nur teilweise recht gehabt hätte, könnte man die Beziehung als merkwürdigen historischen Zufall ansehen, dank dem sich der Protestantismus in jenen Teilen der westlichen Welt entfalten konnte, in denen Kräfte der Modernität wie der Kapitalismus und die industrielle Revolution ihre tiefsten Einbrüche in Gesellschaft und Kultur vollbrachten. In dem Ausmaße, in dem der Protestantismus eine besondere Beziehung zur Modernität gehabt hat, hat er eine solche Beziehung auch zur Säkularisierung. Mithin war das ganze neunzehnte Jahrhundert hindurch ein großer Teil der protestantischen Theologie eine fortwährende Konfrontation mit den verschiedenen Formen säkularen Denkens und säkularen Bewußtseins. Um nur den spektakulärsten Aspekt dieser Konfrontation anzuführen, der Protestantismus hat die moderne biblische Gelehrsamkeit ins Leben gerufen und damit den geschichtlich bis dahin unerhörten Fall von Gelehrten geschaffen, die einerseits offiziell als Vertreter einer religiösen Tradition anerkannt waren, andererseits aber einen kognitiven Apparat von großer kritischer Schärfe gegen die heiligen Schriften ebendieser Tradition einsetzten. Darin liegt eine Qualität intellektuellen Heroismus. Mag dem so sein, wie es will, jedenfalls hat keine andere religiöse Tradition die Herausforderung der modernen Säkularität in gleichem Ausmaße erfahren. So nahm im selben neunzehnten Jahrhundert die römisch-katholische Kirche gegenüber der modernen Säkularität eine (vielleicht ebenso heroische) Widerstandshaltung ein. Erst in unserem Jahrhundert, und ganz besonders seit dem zweiten Vatikanischen Konzil, hat sich innerhalb der römisch-katholischen Gemeinschaft eine vergleichbare Konfrontation hergestellt. Keineswegs überraschend, erweckten manche der jüngsten Ereignisse den Anschein einer Art von »Protestantisierung«, das heißt, eine große Anzahl römisch-katholischer Theologen

durchlitt die kognitiven Nöte, die ihren protestantischen Mitbrüdern seit langem vertraut sind.

Daraus folgt, daß die Geschichte der protestantischen Theologie ein Paradigma für die Konfrontation einer religiösen Tradition mit der Modernität darstellt. Überflüssig zu sagen, daß dies nicht notwendig eine positive Feststellung ist. Von dem protestantischen Paradigma können andere lernen, nicht unbedingt indem sie es imitieren oder wiederholen. Der paradigmatische Charakter des Protestantismus ist der einzige Grund, warum die anschließende Erörterung theologischer Wahlmöglichkeiten in diesem Buch sich auf protestantische Beispiele konzentrieren wird. Mit anderen Worten, wenn Modernität ein kognitiver Zustand ist, dann hat der Protestantismus lange Zeit mit ihm gerungen, und das Schauspiel dieses Ringens ist für andere, die in den gleichen Zustand hineingehen, sicherlich instruktiv. In diesem Sinne, und nur in diesem Sinne, kann man Paul Tillichs Formulierung von der »protestantischen Ära« übernehmen, um damit die moderne Epoche in der Religionsgeschichte zu bezeichnen.

Aus all dem folgt nebenbei ebenfalls, daß die amerikanische Situation mit ihrem ganz besonders eigentümlichen Pluralismus ein Paradigma innerhalb des Paradigmas bildet. Talcott Parsons hat Amerika als »Führungsgesellschaft« bezeichnet.<sup>21</sup> Diese Bezeichnung sollte man unter keinen Umständen als patriotische Angeberei mißverstehen; sie soll ganz einfach darauf hinweisen, daß spezifische Modernisierungskräfte in Amerika weiter als anderswo gegangen sind, und der Pluralismus an erster Stelle. In Amerika hat der Zusammenfall von Pluralisierung, »Protestantisierung« und Säkularisierung zu der ausgesprochen amerikanischen Innovation der »Denomination« geführt, zu einem sozioreligiösen Gebilde, das, wie Richard Niebuhr aufgezeigt hat, die Koexistenz mit anderen in einer pluralistischen Situation mehr oder weniger elegant angenommen hat. John Murray Cuddihy hat erst kürzlich höchst überzeugend nachgewiesen, daß diese amerikanische Situation in einem Prozeß, der häufig genug den Charakter einer theologischen Feuerprobe hatte, sowohl Katholiken wie Juden »protestantisiert« hat.<sup>22</sup> In diesem Zusammenhang ist es interessant, sich den Fall der östlichen Orthodoxie in Amerika anzuschauen. Die Zahl der

orthodoxen Christen in Amerika ist ungefähr genauso groß wie die der Juden. Doch die Orthodoxie ist, ganz anders als der Judaismus, für andere auf der amerikanischen Szene praktisch unsichtbar geblieben, so daß Will Herberg in seiner inzwischen klassischen Studie den religiösen »Tripel-Schmelztiegel« Amerikas schlicht unter der Rubrik »Protestanten, Katholiken, Juden« beschreiben und dabei das orthodoxe Element völlig ignorieren konnte.<sup>23</sup> Nach den Gründen für diesen Sachverhalt braucht man natürlich nicht lange zu suchen. Während die amerikanischen Juden entschlossen aus der ethnischen »Zurückhaltung« ausgebrochen sind, haben sich die amerikanischen Orthodoxen bis vor ganz kurzer Zeit in einer Anzahl ethnischer Enklaven (griechischer, slawischer usw.) verschanzt. Dadurch konnten sie sich bis dahin zugleich den subversiven Auswirkungen der »Protestantisierung« entziehen. Doch dies ändert sich nun. 1970 bildete sich die Orthodoxe Kirche in Amerika aus dem, was bis dahin ein Ableger der Russisch-Orthodoxen Kirche zu sein pflegte. In der orthodoxen Kirchensprache war dies überhaupt nichts Außergewöhnliches, sondern lediglich die Proklamation der »Autokephalie« eines weiteren nationalen orthodoxen Gemeindeglieds. Tatsächlich hatte die Änderung revolutionäre Folgen, denn nun existiert zum erstenmal in Amerika eine orthodoxe Kirche, die nicht mehr ethnisch definiert ist, die Englisch als die Sprache ihrer Liturgie benutzt und die auf der amerikanischen Religionsszene eine selbstbewußte, panorthodoxe Präsenz besitzt. An diesem Punkt kann man nur darüber spekulieren, was mit diesen orthodoxen Christen geschehen wird, wenn sie, mit ihren Ikonen und Gewändern, die Hauptbühne der amerikanischen Religion betreten. Man geht sicher nicht fehl, wenn man annimmt, daß ihnen dort begegnet, was bereits ihren Vorgängern begegnet ist, nämlich Pluralisierung und *ipso facto* das existentielle wie auch kognitive Dilemma des protestantischen Paradigmas.

Doch Pluralisierung, so wurde im vorausgegangenen Kapitel argumentiert, ist heutzutage ein weltweites Phänomen, eine Begleiterscheinung (wenn auch nicht immer gleichzeitig) des weitergehenden Prozesses der Modernisierung. Mithin muß sich ihr jede religiöse Tradition, ob westlich oder nicht-westlich, früher oder später stellen – und *ipso facto* den gemischten

Nöten der protestantischen Erfahrung. An dieser Stelle mag man sich mit einiger Ironie an den triumphalen Universalismus der großen protestantischen Missionsbewegung im neunzehnten Jahrhundert erinnern, als die Welt von »Grönlands Eisbergen bis zum Korallenstrand Indiens« (nach den Worten von Reginald Hebers berühmter Missionshymne) evangelisiert werden sollte. Historie ist die Aufzeichnung unbeabsichtigter Konsequenzen. In paradoxer Weise ist die Welt in der Tat »protestantisch« geworden, wenngleich die tapferen Missionare, die mit dieser Hymne auf den Lippen von Europa und Amerika hinaussegelten, sie kaum als solche erkennen würden. So konnte K. Sivaraman auf einer vom allzu protestantischen Weltrat der Kirchen organisierten Tagung über den interreligiösen Dialog in folgenden Worten für »Indiens Korallenstrand« sprechen: »Der Hindu in der Rolle eines Sprechers und Verteidigers seiner Religionstradition . . . sieht sich vor zwei verschiedene Aufgaben gestellt: Er muß das Religionsmuster, das er »repräsentiert« (>represents<), definieren und verteidigen, eine Aufgabe, in der sein »Präsent« (>present<) als kaum mehr erscheint als seine geliebte, gelobte Vergangenheit; außerdem hat er an dem Prozeß der Vermittlung seiner Vergangenheit gegenüber einem anderen Prozeß teilzunehmen, einem Prozeß, in dem seine Vergangenheit unmerklich der unausweichlichen Präsenz des Präsents (presence of the present) nachgibt.«<sup>24</sup> Fürwahr »protestantische« Sprache! Die Situation wird noch ironischer, wenn man beobachtet, wie der Hinduismus, gemeinsam mit anderen nichtwestlichen Religionen, das Kompliment der protestantischen Missionsbewegung nachdrücklich zurückgibt und Christen und Juden, von Kaliforniens Eisbergen bis zu dem Strand von Long Island, evangelisiert. Die protestantische Krankheit hat sich zu einer planetarischen Epidemie ausgewachsen.

### *Drei Optionen für religiöses Denken*

Für das religiöse Denken in der pluralistischen Situation bieten sich drei grundlegende Optionen an, drei Wahlmöglichkeiten. Sie sollen hier als deduktive, reduktive und induktive Option

bezeichnet werden. Der größte Teil des restlichen Buches soll ihrer Erkundung gewidmet sein. Doch auf einen Punkt soll hier sogleich hingewiesen werden: Die soeben erwähnten Optionen sind typologische, und es besteht kein Grund zu der Annahme, die Typologie könne erschöpfend sein oder auf jede theologische Äußerung auf der Szene zutreffen. Nun, es spricht viel dafür, daß jeder, der noch eine andere Typologie erfindet, um Theologien darunter zusammenzufassen, summarisch von jeder netten Konversation über diese Dinge ausgeschlossen werden sollte, sonderlich wenn die Typologie dreiteilig ist und eingängige Namen hat! Es ist eine bedauerliche Tatsache, daß jeder, der versucht, einen Sinn hinter der modernen Theologie zu finden (und nebenbei hinter jedem anderen Gebiet intellektuellen Bemühens, auf dem es eine große Zahl verschiedener Äußerungen gegeben hat), *unweigerlich* zu irgendeiner Art von Typifizierung greift; sonst würde die bloße Vielfältigkeit und Komplexität des Phänomens jedes Bemühen um Verstehen frustrieren. Wenn man erst einmal anfängt, Typologien zu entwerfen, dann können sie auch dreiteilig sein und Namen verwenden, an die man sich erinnern kann. Mit all dem soll nur gesagt sein, daß Max Webers Warnung vor dem, was er »Idealtypen« nannte, auch hier gilt: In der Welt existiert keine Typologie als solche, sie ist immer ein intellektuelles Konstrukt. So trifft man sie niemals in reiner Form an, und es lassen sich immer Fälle anführen, die herausfallen. Doch das spielt keine Rolle. Die Typologie ist insoweit nützlich, als sie hilft, zwischen empirisch zu Gebote stehenden Fällen zu unterscheiden und, als Folge davon, Verständnis und Erklärung zu ermöglichen. Die Nützlichkeit einer Typologie erweist sich also nur dann, wenn sie auch tatsächlich und aktuell angewandt wird, und der Antitypologe sei hiermit aufgerufen, seine Irritation für einen Augenblick hintanzustellen.

Die deduktive Optionsmöglichkeit besteht darin, die Autorität einer Religionstradition angesichts der modernen Säkularität zu bekräftigen. Wenn die Tradition auf diese Weise wieder den Status eines Datums, eines apriori Gegebenen erhält, dann ist es anschließend möglich, die religiösen Affirmationen mehr oder weniger so, wie es in prämodernen Zeiten die Regel war, von diesem Datum zu deduzieren. Wie im folgenden Kapitel im

einzelnen dargelegt werden soll, gibt es verschiedene Möglichkeiten, die traditionelle Autorität erneut zu bekräftigen. Welche Möglichkeit der einzelne auch wählt, wenn er den Weg der deduktiven Option einschlägt, erfährt er sich als jemand, der auf eine religiöse Realität reagiert, die von den Relativierungen seiner eigenen soziohistorischen Situation auf souveräne Weise unabhängig ist. In einem christlichen Kontext (das gleiche gilt für einen jüdischen oder einen islamischen) stellt er sich erneut der majestätischen Autorität, die sich herleitet aus den Worten »Deus dixit«, das heißt, Gott spricht erneut durch die heiligen Schriften und durch die wiederaufgenommene Verkündigung ihrer Botschaft, und damit spricht er zu den heutigen Menschen auf eine Weise, wie er zu den Propheten und Aposteln zu Anfang der Tradition gesprochen hat. Die deduktive Optionsmöglichkeit hat den kognitiven Vorteil, daß sie in die religiöse Reflexion wieder objektive Gültigkeitskriterien einbringt. Ihr Hauptnachteil besteht in der Schwierigkeit, in der modernen Situation die subjektive Plausibilität eines solchen Vorgehens aufrechtzuerhalten.

Von reduktiver Optionsmöglichkeit sprechen wir, wenn die Tradition uminterpretiert wird im Sinne der modernen Säkularität, die ihrerseits als zwingende Notwendigkeit der Teilhabe am modernen Bewußtsein betrachtet wird. Natürlich gibt es bei diesem Vorgehen Abstufungen oder Grade. So säkularisiert beispielsweise jeder, der sich der Methoden moderner Geschichtswissenschaft bedient, die Tradition schon aufgrund dieser Tatsache, denn diese wissenschaftlichen Verfahrensweisen sind Produkte eines modernen säkularen Bewußtseins. Die reduktive Option zeichnet sich jedoch durch etwas Radikaleres aus als durch die Verwendung dieses oder jenes intellektuellen Hilfsmittels. Es ist sozusagen ein Austausch von Autoritäten: Die Autorität des modernen Denkens oder Bewußtseins wird ersetzt durch die Autorität der Tradition, das *Deus dixit* von einst weicht dem gleichermaßen nachdrücklichen *Homo modernus dixit*. Mit anderen Worten, das moderne Bewußtsein und seine vermeintlichen Kategorien werden die einzigen Gültigkeitskriterien für die religiöse Reflexion. Diese Kriterien erhalten auch einen objektiven Status, insofern diejenigen, die diese Option wählen, zu sehr entschiedenen Vorstellungen darüber

neigen, was einem modernen Menschen zu sagen »geziemt« und was nicht. Diese Optionsmöglichkeit erschließt ein kognitives Programm, durch das von der Tradition abgeleitete Bestätigungen systematisch im Sinne von »zulässig« im Rahmen der modernen Säkularität übersetzt werden. Der große Vorteil dieser Option besteht darin, daß er die kognitive Dissonanz vermindert oder zumindest den Anschein erweckt. Als großer Nachteil erweist sich, daß die Tradition mit all ihren religiösen Inhalten zu verschwinden oder sich im Prozeß der säkularisierenden Übertragung aufzulösen droht.

Die induktive Optionsmöglichkeit zielt darauf ab, die Erfahrung zur Grundlage aller religiösen Bestätigungen zu machen, die eigene Erfahrung, bis zu welchem Ausmaß dies auch immer möglich sein mag, und die in einem bestimmten Kreis von Traditionen verkörperten Erfahrungen. Dieser Kreis kann unterschiedlich weit sein, das heißt, er kann minimal auf die eigene Tradition beschränkt oder maximal so weit ausgedehnt sein, daß er das größtmöglich verfügbare Schriftenmaterial der menschlichen Religionsgeschichte umfaßt. Wie dem auch sei, Induktion meint hier, daß die religiösen Traditionen als Beweissysteme verstanden werden in bezug auf religiöse Erfahrung und die aus der Erfahrung gewonnenen Einsichten. Mit dieser Option ist eine bewußt empirische Einstellung verbunden, ein abwägender und wertender geistiger Bezugsrahmen, nicht unbedingt kühl und leidenschaftslos, jedoch nicht gewillt, die Suche nach religiöser Wahrheit gewaltsam dadurch zu beenden, daß man sich auf irgendeine Autorität beruft, welche es auch sei, mag es nun die Autorität dieses oder jenes *Deus dixit* sein, doch genauso wenig die Autorität des modernen Denkens oder Bewußtseins. Der Vorteil dieser Option liegt in der geistigen Offenheit und Frische, die sich aus einer nicht-autoritären Betrachtungsweise von Wahrheitsfragen zu ergeben pflegt. Der Nachteil besteht, wie sich von selbst versteht, in dem Umstand, daß geistige Aufgeschlossenheit nicht selten mit geistigem Leerlauf (*open-endedness*) einhergeht, und dies frustriert den starken religiösen Hunger nach Sicherheit. Dem religiösen Temperament widerstrebt es zutiefst, an die Stelle von Verkündigung eine Hypothese zu setzen.

Trotz dieses Nachteils (der, wie später gezeigt werden soll, nicht

unbedingt tödlich sein muß) liegt diesem Buch die Überzeugung zugrunde, daß nur die dritte Option einen Weg weist, sich sowohl den Herausforderungen der modernen Situation zu stellen wie sie zu überwinden. Natürlich muß diese Behauptung im einzelnen begründet werden. Doch es sollte inzwischen klargestellt worden sein, warum in diesem Kapitel eine eingehende Erörterung der Beziehung zwischen religiöser Erfahrung, Tradition und Reflexion notwendig war. Die induktive Option kann man nicht einmal in Erwägung ziehen, solange diese Unterscheidungen nicht gemacht worden sind. Die Relativierungen der Modernität sind nicht aufzuhalten, wenn die Religion lediglich als ein System theoretischer Behauptungen begriffen wird. In diesem Falle muß der Ersetzung einer Plausibilitätsstruktur durch eine andere notwendigerweise der Austausch von kognitiven Autoritäten folgen. Oder, wenn man will, säkulare Dogmatiker drängen sich in den Vordergrund, sobald traditionelle religiöse Dogmen nicht mehr plausibel sind. Die in diesem Kapitel erörterten Unterscheidungen ermöglichen auf der anderen Seite einen anderen Forschungsansatz, eine Suche nach der Erfahrung, die hinter oder unter dieser oder jener religiösen Tradition, dieses oder jenes von der religiösen Reflexion hervorgebrachten Ensembles theoretischer Behauptungen liegt. Zur induktiven Option gehört, daß man gegenüber den Schilderungen menschlicher Erfahrungen auf diesem Gebiet eine bewußt naive Einstellung einnimmt und so weit wie möglich und ohne dogmatische Vorurteile den eigentlichen Inhalt dieser Erfahrungen zu fassen sucht. In diesem Sinne ist die induktive Optionsmöglichkeit phänomenologisch. Ihre Naivität ist die gleiche, die Husserl in seinem berühmten Marschbefehl für Philosophen mit den Worten ausdrückte: »Zurück zu den Sachen!«<sup>25</sup>

Die induktive Option hat ihre Wurzeln in der modernen Situation und in ihrem häretischen Imperativ. Sie ist in der Tat die weitestmögliche Annahme dieses Imperativs. Doch es ist kein Bestandteil dieser Option, die Modernität in den Status einer neuen Autorität zu erheben, und dieser absolut fundamentale Gesichtspunkt unterscheidet sie von der reduktiven Option. Die Erfahrungen der Modernität sind ebenfalls Bestandteil der Evidenz, nicht mehr und nicht weniger. Die Einstellung gegenüber der Modernität ist folglich weder Verdammung noch Erhöhung.

Wenn überhaupt etwas, dann ist es eine distanzierte Einstellung. Mit dieser Einstellung sind einige Sicherungen sowohl gegenüber reaktionärer Nostalgie wie gegenüber revolutionärem Überschwang verbunden. Es ist keine übermäßig leichte Einstellung. Nur zu oft endet der induktive Ansatz in Reduktionismus oder seine Frustrationen können auch dazu führen, daß man sich den alten Sicherheiten ausliefert. Doch diese Option verschafft einem eine ziemlich klare, spezifische Erfahrung innerer Befreiung (die vielleicht an den Grenzen der eigentlich religiösen Erfahrung angesiedelt ist).

Die Hinwendung von der Autorität zur Erfahrung als dem Brennpunkt religiösen Denkens ist natürlich nicht neu. Sie ist das Kennzeichen des theologischen Liberalismus protestantischer Prägung zumindest seit Friedrich Schleiermacher gewesen. Es ist nicht notwendig, jeden Aspekt des Schleiermacherschen Denkens gutzuheißen, um den Wagemut zu erkennen und zu bewundern, mit dem er diese Wendung vollzogen hat. Noch ist es notwendig, jede Windung in der langen Geschichte dieser Denkschule mitzumachen, um sich mit ihrer grundlegenden Intention identifizieren zu können. Da sich dieses Buch mit der induktiven Option identifiziert, so identifiziert es sich freilich auch mit der Grundintention des protestantischen theologischen Liberalismus, allerdings ohne jegliche Apologie. An dieser Stelle sollte jedoch erneut daran erinnert werden, was weiter oben über das protestantische Paradigma gesagt worden ist. In dem gleichen Maße, in dem Modernität zu einem allgemeinen Kontext für religiöse Reflexion geworden ist, sind auch die protestantischen Bemühungen, mit der Modernität fertig zu werden, von allgemeinem Interesse. Obwohl die induktive Methode ein Zentralmotiv des theologischen Liberalismus protestantischer Provenienz gewesen ist, so ist sie jedoch mit Sicherheit keine auf Protestanten beschränkte Option. Genauso wie die Wiederherstellung traditioneller Autorität und die Säkularisierung für Katholiken, Juden, Moslems, Buddhisten und jedwede andere Gruppen, die die moderne Welt betreten haben (oder, genauer, zu denen die moderne Welt herabgestiegen ist), Optionsmöglichkeiten darstellen, so werden sich die kognitiven Übungen des Protestantismus angesichts der Modernität für jeden, der sich mit der modernen Situation der Religion be-

schäftigt, von höchster Relevanz erweisen. Um Pius XI. zu paraphrasieren: »Heute sind wir alle Protestanten.« Diese Äußerung ist keine ethnozentrische Großtuerie, sie ist vielmehr eine Drohung, ein Wehklagen, jedoch auch ein zögernder Ausdruck von Hoffnung.

## Anmerkungen

### Kapitel 1

- 1 Marion Levy, *Modernization; Latecomers and Survivors*, Basic Books, New York 1972, S. 3.
- 2 Meine Betrachtungsweise dieser Beziehung ist die der Wissenssoziologie. Es liegt auf der Hand, daß die Fülle der Implikationen dieser Betrachtungsweise hier nicht im einzelnen dargelegt werden kann. Für eine allgemeine theoretische Untermauerung dieser Betrachtungsweise siehe Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality; A Treatise in The Sociology of Knowledge*, Doubleday, Garden City, New York 1966 (dt. Ausg.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit; Eine Theorie der Wissenssoziologie*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1969, Reihe *Conditio humana*). Für eine Anwendung dieses Denkansatzes siehe Peter L. Berger, Brigitte Berger und Hansfried Kellner, *The Homeless Mind; Modernization and Consciousness*, Random House, New York 1973 (dt. Ausg.: *Das Unbehagen in der Modernität*, Campus, Frankfurt am Main 1977). Vor allem dieses letzte Buch liefert den theoretischen Gesamtrahmen der hier angestellten Überlegungen.
- 3 Diese Auffassung der Bedeutung von Situations- oder Standortgebundenheit hält sich an die sogenannte gemäßigte oder weniger radikale Tradition der Wissenssoziologie, die sich von den radikaler deterministischen Formen abhebt. Siehe Werner Stark, *The Sociology of Knowledge*, Free Press, Glencoe, Ill. 1958.
- 4 In *The Homeless Mind* haben wir diese beiden Gruppen von Elementen als intrinsisch bzw. extrinsisch bezeichnet.
- 5 Vgl. William Greene, *Maira; Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harper Torchbooks, New York 1963.
- 6 Dieses Verständnis von Legitimation stellt die Verbindung zwischen Wissens- und Religionssoziologie her. Siehe mein Buch *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York 1967 (dt. Ausg.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft; Elemente einer soziologischen Theorie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1973, Reihe *Conditio humana*). Was meine Auffassung der Kategorie des Kosmos angeht, so bin ich dem Werk von Mircea Eliade zu großem Dank verpflichtet.
- 7 Mit dieser Verbindung sollten sich, nebenbei gesagt, jene ernsthafter beschäftigen, die von Menschen schwärmen, die in der Lage sind, alternative Lebensstile zu wählen, und die zur gleichen Zeit den ver-

meintlichen Materialismus alternativen Konsumentenverhaltens in einer kapitalistischen Ökonomie beklagen. Doch das ist ein anderes Thema.

- 8 Chirurgische Geschlechtsumwandlung stellt in diesem Zusammenhang auch nicht die einzige relevante Möglichkeit dar. Wenn Chirurgie und »genetische Manipulation« (»genetic engineering«) sich weiterentwickeln, besteht kein Grund zur Annahme, daß ihr Hauptinteresse sich weiterhin auf die Sexualorgane beschränkt. Das nächste prometheische Wagnis hat unter Umständen die Wahl zwischen verschiedenen möglichen Anordnungen von Gliedmaßen, Sinnesorganen oder Hirnfunktionen zur Folge. Die rechtlichen und moralischen Implikationen dieser Entwicklung (ganz zu schweigen von den philosophischen) sind heute noch schwer vorstellbar.
- 9 Für eine systematische Erörterung dieses Punktes siehe Berger und Luckmann, op. cit., passim.
- 10 Der Terminus »Subjektivierung« ist von Arnold Gehlen geprägt worden; dieser Teil der Erörterung beruht auf seinem Werk. Vgl. auch Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, Macmillan, New York 1967 (erw. und revid. Ausgabe von *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft; Institution, Person und Weltanschauung*, Rombach, Freiburg 1963).
11. Siehe Gehlen, »Über die Geburt der Freiheit aus Entfremdung«, in: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Luchterhand, Neuwied/Rhein 1963, S. 232 ff.
- 12 Siehe Berger, Berger und Kellner, op. cit., passim.
- 13 Für eine systematische Erörterung dieses Punktes, einschließlich der Beziehung von Säkularisierung und Pluralismus, siehe mein Buch *The Sacred Canopy*, Teil II. Als jüngere Darstellung des Säkularisierungsproblems siehe Rocco Caporale und Antonio Grumelli (Hrsg.), *The Culture of Unbelief*, University of California Press, Berkeley, 1971, und Karl-Wilhelm Dahm et al., *Das Jenseits der Gesellschaft*, Claudius, München 1975.

### Kapitel 2

- 1 Was den phänomenologischen Denkansatz gegenüber der Religion angeht, so bin ich durch die Autoren Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw und Mircea Eliade beeinflusst worden. Als Überblick über diesen Ansatz vgl. Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, George Allen & Unwin, London 1938. Teile der Erörterung in diesem Kapitel, vor allem die Konzepte des Übernatürlichen und des Heiligen, sind einem Aufsatz entnommen, den ich zusammen mit Hansfried Kellner geschrieben habe: »On the Conceptualization of the Supernatural and the Sacred«, *Dialog*, Winter 1978.
- 2 Vgl. Alfred Schütz, »On Multiple Realities«, in: *Collected Papers*, Nijhoff, Den Haag 1952, Bd. I, S. 207 ff.
- 3 Die Formulierung »andere Realität« ist natürlich eine Schützsche. Doch nach meiner Meinung findet sich die meisterhafteste Behandlung dieser

Kategorie in einem Romanwerk, nämlich in Robert Musils großem Werk *Der Mann ohne Eigenschaften*. Ich habe diesen Punkt in einem Aufsatz erörtert: »The Problem of Multiple Realities; Alfred Schutz and Robert Musil«, in Maurice Natanson (Hrsg.), *Phenomenology and Social Reality*, Nijhoff, Den Haag 1970, S. 213 ff. Eine vergleichbare Darstellung (wenngleich, so meine ich, weniger eindrucksvoll als die Musils) findet sich in der berühmten Episode der Tea-party-Ekstase in Prousts *Du côté de chez Swann*. Dazu vgl. R. C. Zaehner, *Mysticism; Sacred and Profane*, Oxford University Press, London 1961, S. 52 ff.

- 4 Dem Begriff des »Übernatürlichen« haften einige unglückliche Assoziationen an, wie man nicht eigens betonen muß. Im Sinne der jüngeren Theologie ist er immer noch mit einer erzeaktionären und antimodernen Haltung assoziiert (wie in der sogenannten Schule des Übernatürlichen der römisch-katholischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts). Der Begriff scheint auch eine radikale Entwertung der natürlichen Welt zu enthalten, eine Entwertung, die man eher für gnostisch oder manichäisch als für jüdisch-christlich halten könnte. Die Aufgabe, einen anderen Begriff zu suchen, stellt sich daher von selbst. Meine Suche ist bislang erfolglos verlaufen. Der Begriff »Heiliges« ist nicht geeignet, aus Gründen, die in der hier angestellten Erörterung entwickelt werden. »Transzendent«, ein Begriff, den ich anderweitig benutzt habe, ist zwar besser, doch er besitzt mindestens ebensoviele Assoziationen, die in die Irre führen können (in diesem Falle philosophische und weniger theologische Assoziationen). Hier habe ich mich, *faute de mieux*, wieder für das »Übernatürliche« entschieden. Ich kann nur hoffen, daß eine genaue Beschreibung meiner Verwendung des Begriffs Mißverständnisse zumindest mildern wird. Die Hervorhebung von »Anderheit« geht natürlich auf Ottos »totaliter aliter« zurück, doch ich unterscheide mich von Otto insofern, als ich diese Qualität sowohl dem Übernatürlichen wie dem Heiligen zuschreibe.
- 5 Die Gegenüberstellung von »da droben« und »hienieden« bildet ein ständig wiederkehrendes Thema im Werk Eliades.
- 6 Über das Übergewicht zeitlicher gegenüber räumlicher Symbolik in der Bibel ist von der jüngeren Theologie (so zum Beispiel von Rudolf Bultmann und Oscar Cullman) viel Wesens gemacht worden. So haben einige Theologen die Meinung vertreten, die radikal zeitliche, eschatologische Symbolik des Neuen Testaments (»dieses Zeitalter« im Gegensatz zu dem »kommenden Zeitalter«) sei später durch hellenistisch beeinflusstes christliches Denken »verräumlicht« worden. Das ist mit aller Wahrscheinlichkeit eine richtige historische Interpretation. Doch ich behaupte, sie darf nicht in den Status eines kognitiven Kriteriums erhoben werden. Mit anderen Worten, mag es auch ganz richtig sein, daß die Hebräer von der Zeit und die Griechen vom Raum besessen waren, so ist es doch wichtig, daß man sich klarmacht: *Beide* beziehen sich auf eine Transzendenz der normalen Zeit-Raum-Realität.
- 7 In dieser Definition bringt die Hauptwendung »menschliche Einstellung« eine grundlegende empirische Stoßkraft zum Ausdruck (die im späteren Teil dieses Kapitels als induktive Option bezeichnet wird). Das

bezieht sich natürlich auf meinen Lebens- und Arbeitshintergrund als Sozialwissenschaftler, doch ich glaube nicht, daß solch ein Hintergrund unbedingt notwendig ist, um die Nützlichkeit dieses definitiven Ausgangspunkts akzeptieren zu können. Die Wendung impliziert ganz einfach, daß Religion zum Zwecke des Verstehens in einem empirischen Bezugsrahmen gesehen wird und daß, solange man in diesem Rahmen bleibt, Religion nur als *menschliches* Phänomen erscheinen kann. Das bedeutet freilich *nicht*, daß in einem anderen Bezugsrahmen das, was zunächst als menschlich erschien, nunmehr als Reaktion auf mehr-als-menschliche Realitäten angesehen werden kann. Es sei ferner betont, daß die richtige Beziehung zwischen diesen beiden Bezugsrahmen ein Hauptproblem jedes induktiven Denkansatzes in Fragen der Religion darstellt, das heißt jedes Denkansatzes, der vom Empirismus zu irgendeiner Form theologischer Bestätigung gelangen möchte. Die Betonung auf »Kosmos« in der Definition geht auf Eliade zurück, wengleich Durkheim eine nützliche soziologische Darstellung und Erläuterung all dessen bereithält, was eine solche »Kosmologie« in sich einschließt. Der Begriff des »Heiligen« wird im Sinne von Otto benutzt, allerdings modifiziert durch seine Gegenüberstellung mit dem »Übernatürlichen« (wie bereits erläutert).

- 8 Zur Definition des Mystizismus vgl. Zaehner, op. cit.
- 9 Auch zu diesem Punkt finden wir eine umfangreiche gelehrte Literatur, die den nicht-mystischen Charakter biblischer Religion nachzuweisen sucht. Diesen Nachweis kann man auf der Ebene historischer Interpretation *in toto* akzeptieren, ohne diesen nicht-mystischen Charakter notwendigerweise zu einem kognitiven Kriterium zu machen.
- 10 Zum nicht-religiösen (»profanen«) Mystizismus vgl. wiederum Zaehner, op. cit.
- 11 Diese Beschreibung des Heiligen stammt fast vollständig aus Rudolf Ottos *Das Heilige*, Beck, München 1963.
- 12 Zu Tradition und Institutionalisierung vgl. Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1969, Reihe *Conditio humana*.
- 13 Siebenundneunzigste Sure, in: *Der Koran; Das heilige Buch des Islam*, nach der Übertragung von Ludwig Ullmann, neu bearbeitet und erläutert von L. W.-Winter, Goldmann, München 1959.
- 14 Solcher Anti-Institutionalismus ist charakteristisch für den modernen Existentialismus, der, zumindest in dieser Hinsicht, in einer langen Tradition religiösen Radikalismus steht. Ich für meinen Teil tendierte in meinen früheren Büchern über Religion und über Gesellschaft (so in *The Precarious Vision*, 1961, und in *Invitation to Sociology*, 1963; dt. Ausg.: *Einladung zur Soziologie*, Walter, Olten 1969) im allgemeinen zu dieser Position. Ich würde nicht ganz und gar in Abrede stellen, was ich seinerzeit über die Gesellschaft als »Fiktion« und über die beseligenden Qualitäten der »Ekstase« und dergleichen geschrieben habe. Eine Betrachtung der Welt in dieser Weise ist durchaus geeignet, einige wichtige Merkmale institutionalisierter Religion und in der Tat von Institutionen im allgemeinen zu zeigen (und »aufzuzeigen«). Doch sie übertreibt

- diese Merkmale auch und führt zu einer einseitig individualistischen (und *ipso facto* weniger als soziologisch angemessenen) Anschauung menschlicher Existenz.
- 15 Im Sinne von Maurice Halbwachs. Vgl. sein *Les cadres sociaux de la mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1952.
  - 16 Diese Interpretation deutet sich an in Max Webers Theorie von der »Routinisierung des Charisma«, doch sie erhält hier eine weit größere Spannweite.
  - 17 Zu Symbole vgl. Schütz, op. cit., S. 287 ff.
  - 18 Zu Legitimierung vgl. Berger und Luckmann, op. cit., S. 98 ff.
  - 19 Fünfunddreißigste Sure, Vers 25, in: *Der Koran*, op. cit.
  - 20 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Nietzsches Werke in zwei Bänden, Verlag Das Bergland-Buch, Salzburg 1952, Bd. 2, S. 599.
  - 21 Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1971 (dt. Ausg.: *Das System moderner Gesellschaften*, Juventa, München 1972).
  - 22 John Murray Cuddihy, *No Offense; Civil Religion and Protestant Taste*, Seabury, New York 1978. Dieses Buch ist unter dem Blickpunkt sozialpsychologischer und kognitiver Dynamik des Pluralismus ein gewichtiger Beitrag zur Thematik, das heißt ein Beitrag, der weit über das von ihm behandelte besondere amerikanische Phänomen hinausgeht.
  - 23 Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Doubleday, Garden City, New York 1955.
  - 24 S. J. Samartha (Hrsg.), *Towards World Community; The Colombo Papers*, Weltrat der Kirchen, Genf 1975, S. 5.
  - 25 Vgl. Maurice Natanson, *Edmund Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Ill. 1973, S. 42 ff.

### Kapitel 3

- 1 Vgl. Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1952; und Horst Stephan und Martin Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie*, Toepelmann, Berlin 1960.
- 2 Vgl. Herbert Hahn, *Old Testament in Modern Research*, Muhlenberg, Philadelphia 1954.
- 3 Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Verlag Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1956, S. 236 f.
- 4 Vgl. Stephan und Schmidt, op. cit.; Heinz Zahrnt, *The Question of God; Protestant Theology in the Twentieth Century*, Harcourt, Brace & World, New York 1969 (dt. Ausg.: *Die Sache mit Gott; Die Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Piper, München 1970).
- 5 Vgl. Zahrnt, op. cit.
- 6 Vgl. Jürgen Moltmann (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Kaiser, München 1962.

- 7 Zu den theologischen Aspekten des sogenannten deutschen Kirchenkampfes während der Nazi-Zeit vgl. Heinrich Hermelink (Hrsg.), *Kirche im Kampf*, Wunderlich, Tübingen 1950.
- 8 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947, Bd. I/1, S. 10 f. Dieses Werk im folgenden als *Dogmatik* bezeichnet.
- 9 Dieses Glaubensverständnis ist natürlich das Herzstück des klassischen Protestantismus. Barth hat es in seiner Auffassung von der kalvinistischen Prädestinationslehre in großer Ausführlichkeit entwickelt.
- 10 Über diesen Punkt kam es zwischen Barth und seinem früheren Verbündeten Emil Brunner zum Bruch. Obwohl durchaus in Übereinstimmung mit dem neo-orthodoxen Offenbarungsverständnis, wollte Brunner nach »Anknüpfungspunkten« zwischen dem geoffenbarten Wort und dem natürlichen Verständnis des Menschen Ausschau halten. Barth beharrte darauf, solche Punkte gäbe es nicht.
- 11 *Dogmatik*, I/1, S. 26 ff. und 73 ff.
- 12 *Ibid.*, S. 194 ff.
- 13 *Ibid.*, S. 206 ff. Die Bemerkung über die »zitternde Gewißheit« findet sich auf S. 237 f.
- 14 Barth (*ibid.*, S. 231) bedient sich der klassischen kalvinistischen Feststellung: *Finitum non capax infiniti* (»Das Endliche ist des Unendlichen nicht fähig«) und formuliert sie neu: *Homo peccator non capax verbi Domini* (»Der sündhafte Mensch ist des Herrn Wort nicht fähig«).
- 15 *Ibid.*, S. 239 ff.
- 16 *Ibid.*, S. 250.
- 17 *Dogmatik*, I/2, 1948, S. 1.
- 18 *Ibid.*, S. 304 ff.
- 19 Vgl. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 484 ff.
- 20 Vgl. *Dogmatik*, I/2, S. 372 ff.
- 21 Für eine wissenssoziologische Interpretation Kierkegaards vgl. Michael Plekon, »Kierkegaard; Diagnosis and Disease – An Excavation in Modern Conscientiousness«, Dissertation, Princeton University 1977.
- 22 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, Princeton 1941, S. 169 (dt. Ausg.: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, Walter, Olten 1976).
- 23 Den Begriff »Dezisionismus« hat der deutsche Soziologe Christian von Krockow geprägt. Vgl. sein Buch *Die Entscheidung*, Enke, Stuttgart 1958.
- 24 Vgl. Michael Grant, *Jesus*, Scribner's, New York 1977 (dt. Ausg.: *Jesus*, Lübbe, Bergisch Gladbach 1979).
- 25 Vgl. Donald Dawe und John Carman (Hrsg.), *Christian Faith in a Religiously Plural World*, Orbis, Maryknoll, New York 1978, S. 114.
- 26 Zehnte Sure, Verse 100-101, *Der Koran*, op. cit.
- 27 Moustafa Mahmoud, *Dialogue avec un ami éthée*, Dar-al-Awda, Beirut 1975, S. 217.
- 28 Es erscheint mir angebracht, hier festzustellen, daß die Neo-Orthodoxie (in der lutherischen und nicht in der Barth'schen Version) die Religion meiner Jugend war; sie ist in meinen beiden ersten Büchern noch