

Offenbarung oder Religion – Versuche der Evangelischen Theologie, magische Elemente aus dem Glauben auszuschneiden¹

1. Allgemeines

Es dürfte sich als sinnvoll erweisen, von der Frage nach der inhaltlichen Bestimmung des Begriffes Aberglauben auszugehen. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß das lateinische Äquivalent „Superstitio“ auch die Mehrzahlform kennt, was doch eine nicht unwesentliche Verschiebung dieses Verständnisses signalisiert.²

Im Mittelalter ist in der Kirche Aberglaube eher als eine kirchenrechtliche, denn als eine religiöse Sache definiert worden. Als Aberglaube wurde alles bezeichnet, was die legitimen Formen der Frömmigkeit überschritten hat. Die Differenzierung zwischen Glaube und Aberglaube erfolgte also primär nicht nach inhaltlichen Kriterien, sondern nach äußerlichen bzw. formalen. Das bedeutete aber auch, daß die Abgrenzung zwischen Glaube und Aberglaube in ein Schema eingefügt wurde, bei dem Probleme auftraten, weil die kirchenamtlichen Institutionen die Grenzen anders zu ziehen versuchten, als das im Kirchenvolk geschah. Man kann das recht eindrucksvoll an einem Beispiel zeigen, das für das kirchliche Leben im Hoch-, vor allem aber im Spätmittelalter besonders wichtig war: Es gab allenthalben die kirchlich anerkannten Hostienwunder. Seitdem das Vierte Laterankonzil im Jahr 1215 die Lehre von der Transsubstantiation zum Dogma erhoben hat, ist vor allem die Hostie nicht nur zum Gegenstand der Verehrung geworden (Fronleichnamspzession), sondern auch im Blick auf ihre Wundertätigkeit im Mittelpunkt des Interesses gestanden. Die offiziellen kirchlichen Stellen haben Wunder etwa in Verbindung mit der Verspottung und Schändung von Hostien, die man Juden zugeschrieben hat, durchaus anerkannt. Manch eine Heiligenblutkapelle verdankt dieser Anerkennung ihre Stiftung und Entstehung. Auf der anderen Seite hat die Kirche eine

deutlich ausgeprägte Angst davor gehabt, daß von Laien Hostien als Zauber- und Heilmittel verwendet wurden; möglicherweise war der endgültige Übergang vom Brot zur Hostie dadurch bedingt, daß letztere eben von selbst im Mund zergeht und nicht wie ein Brotstück gekaut werden muß. Zeitweise hatten die Priester, die das Sakrament spendeten, die Anweisung, darauf zu achten, daß der Empfänger die Hostie im Mund behält, bis sie zergangen war. Vor einem Zaubern mit der Hostie gab es in der Kirche große Angst. Man empfand das als Aberglaube, aber die von der Kirche bestätigten und offiziell anerkannten Hostienwunder wurden als Inhalt des Glaubens verkündet.

An diesem Beispiel ist zu bemerken, wie man um die unmittelbare religiöse Frage einen Bogen zu machen versuchte, obwohl es an entsprechenden Definitionen auch inhaltlicher Art natürlich nicht gänzlich gemangelt hat. Wer theologisch dachte, konnte doch nicht einfach mit dieser äußerlichen Abgrenzung zufrieden sein. Die wichtigste Definition dessen, was Aberglaube ist, stammt von *Thomas von Aquin*. Er hat zweierlei Arten des Aberglaubens unterschieden und in ihrer Unterscheidung inhaltlich zu definieren versucht: Er nennt zunächst eine religiöse Handlung an einen falschen Adressaten Aberglauben, ein *cultus divinum cui non debet*, also einen Kult, der sich deshalb nicht geziemt, weil man ihn nicht Gott zuteil werden läßt, sondern jemand anderem – und wer käme da anders in Frage als der Teufel oder seine Helfer. *Thomas von Aquin* bezeichnet aber auch die Verehrung des wahren Gottes mit falschen Mitteln als Aberglauben: *cultus deo vero modo in debita*.

Aus dieser Definition kann dann als Inhalt des Aberglaubens die Idolatrie, der Götzendienst, der Dämonenkult und die Hexerei, aber auch eine falsche Religion angesehen werden. Damit erfolgte aber ein in und nach den Kreuzzügen auch praktisch wirksamer Schritt, nämlich die Wertung des Islams als Aberglauben.

Neben *Thomas von Aquin* haben auch andere den Versuch unternommen, Aberglauben zu definieren, doch erlangte keine dieser Definitionen eine absolute Geltung. Vielmehr versucht man gelegentlich, durch andere Kriterien Magie und Zauberei von der traditionellen Frömmigkeit zu unterscheiden und dabei auf theologische Kriterien Rücksicht zu nehmen. Man hat etwa gemeint, und Ansätze finden sich auch bei *Thomas von Aquin*, daß Magie asozial sei und egozentrischen Zielen diene, wahre Religion aber sozial sei und der Gemeinschaft diene. Man meinte herauszufinden, daß Magie verborgene Mächte zu einem bestimmten Handeln zwingt, während Religion Gott zu gewinnen suche. Überhaupt habe Magie mit unpersönlichen Mächten, also mit Dämonen zu tun, während die Religion auf Gott bezogen sei.

Dabei ist allerdings festzustellen, daß innerhalb des Christentums magische oder von älteren Naturreligionen kommende Vorstellungen und Riten zum Teil von der offiziellen Kirche geduldet wurden. Es gab also gewissermaßen eine Grauzone in den volksreligiösen Praktiken, und zwar gerade im späten Mittelalter, die Bischöfen und Theologen bekannt war und von ihnen hingenommen wurde, obwohl ihre Inhalte eigentlich nicht tolerierbar waren. Es gab damit keine Einbeziehung in die öffentlichen kirchlichen Handlungen, aber auch kein direktes Verbot. Andere Formen der Volksreligiosität sind, gelegentlich sogar aufgrund bestimmter biblischer Überlieferungen, rezipiert worden, wie die Schaffung und Erhaltung der Weihestufe des Exorzisten innerhalb des priesterlichen Amtes zeigt. Zum Teil sind magische Haltungen auch in den gewöhnlichen kirchlichen Betrieb integriert worden, wobei etwa an geweihte Gegenstände, wie Agnus Dei, Amulette oder „Breverln“ zu denken ist, die entweder zur Weihe gebracht wurden oder sogar kirchlicherseits verteilt worden sind, wobei die Verwendung durchaus im Bereiche des Magischen verankert war. Es ist überhaupt festzustellen, daß ein nicht geringer Teil der Sakramentalien, die inhaltlich jeweils durch eine Form der Weihe oder Segnung gekennzeichnet sind, in Verbindung zu einer entsprechenden geistigen Haltung gebracht werden können. Von der Krankheitsbehandlung bis zur Geisterbeschwörung waren entsprechende kirchliche Funktionen im Alltag verankert; sie wurden von den Menschen dringend erbeten und von der Kirche bereitwillig gewährt.

*Luther*³ ist derartigen Vorstellungen, vermutlich unter dem Einfluß der aufklärerischen Strömung des Humanismus, sehr vehement entgegengetreten. Er hat sich vor allem in seinen frühen Schriften über derartige Dinge lustig gemacht, wobei seine Haltung mindestens vorerst nicht aus unmittelbar theologischen oder religiösen Gründen erklärt werden kann. In der Folge hat *Luther* allerdings doch in allgemeiner Weise ein Kriterium inhaltlicher Art für das Gefundene, was er als Aberglaube bezeichnet und ablehnt. Für ihn ist Aberglaube alles das, was nach der hl. Schrift der Offenbarung Gottes widerspricht. Damit vermag *Luther* eine ganze Menge von den bisher geduldeten, inhaltlich jedoch durchaus als magisch zu bezeichnenden Bräuchen als illegitim abzulehnen. Diese Bereitschaft zur Verengung der Grenze des kirchlich Akzeptablen steht in Verbindung mit dem, was *Luther* primär als Kirche zu definieren versucht. Er versteht als Kirche nicht so sehr die Institution oder die Gemeinschaft im Kult, als vielmehr die Bekenntnisgemeinschaft.

Dabei war es eine religiöse Frage, welche damals viele Menschen bewegt hat, die als ursprüngliches Motiv für *Luthers* Äußerungen anzusehen ist: Wie kriege ich einen gnädigen Gott. Es ging ihm also um das Herstellen eines positiven Verhältnisses zu Gott als dem Herrn. *Luthers* Antwort ist

allerdings nach seinem Bekehrungserlebnis (Turmerlebnis) eine andere gewesen, als sie der gängigen kirchlichen Überzeugung und Praxis entsprach. Für *Luther* geschieht die Herstellung eines solchen positiven Verhältnisses zwischen Mensch und Gott ausschließlich durch Gott selbst, nicht aber durch den Menschen. Gott schenkt jene Gerechtigkeit, die vor ihm gültig ist und die der Mensch selbst nicht erproben oder verdienen kann. Damit wird das eigentliche religiöse Tun vom Menschen auf Gott selbst verlagert.

Das ist die berühmte *Iustitia dei passiva*, die passive Gerechtigkeit Gottes (so genannt nach der entsprechenden grammatikalischen Figur), die dem Menschen *sola gratia* zugeeignet wird. Dabei hat *Luther* Gott als Gegenüber und in seinem Sein nicht infrage gestellt. Er hat jedoch über Gott und die Möglichkeit diskutiert, in welcher Weise diese erfahren werden kann, wobei ihm die Unterscheidung zwischen dem *deus revelatus* und dem *deus absconditus* wichtig geworden ist. Dabei war es *Luther* klar, daß jede Form menschlicher Frömmigkeit Teile und Elemente enthält – oder wenigstens enthalten kann –, die der Zauberei zum Verwechseln ähnlich sehen. Es besteht immer wieder die Gefahr, daß Menschen versuchen, von sich aus die *revelatio dei* herbeizuführen, und zwar gerade dort, wo sie eigentlich nur dem *deus absconditus* begegnen können. Gott selbst hat sich am Kreuz Christi offenbart – und damit alle Versuche des Menschen ausgeschaltet, die von sich aus das Antlitz Gottes schauen möchten.

Die protestantische Theologie nach *Luther* hat dann versucht, entsprechende Fragen offen zu halten, dabei jedoch frühreformatorisch – humanistische Kritik der religiösen Praxis einigermaßen ernst zu nehmen. Wenn sie auch zunächst eine ganze Reihe von kirchlichen Gebräuchen noch nicht abgeschafft hat, so stellte doch spätestens die aufklärerische Theologie alles das in Frage, was dem menschlichen Verstand nicht unmittelbar als zugänglich erschien. Seit der Aufklärung hat die Frömmigkeit im Protestantismus tatsächlich jene Reste mittelalterlicher Kirchenbräuche ausgeschieden, von denen man sagen konnte, daß sie mit magischen Elementen veretzt waren. Von da weg hat man auch immer wieder darauf geachtet, daß das, was in der Kirche getan wird, dem werthafte und verstandesmäßigen Geschehen zugänglich bleibt und von ihm allein diktiert wird.

Es wurde legitimerweise stets der Versuch unternommen – um das an einem Beispiel darzulegen –, die Segnungshandlungen auf Menschen zu beschränken. Dem Menschen wird Gottes Verheißung zugesprochen; das ist „segnen“. Natürlich gab es auch im Protestantismus so etwas wie vulgärtheologische Anschauungen und eine entgegen der offiziellen Theologie weiter bestehende Volksfrömmigkeit, die zum Teil erstaunliche Formen aus dem Aberglauben weitertradierte; theologisch wußte man aber seit den

Zeiten der lutherischen Orthodoxie, was akzeptabel war und was nicht. Gebet war danach nicht mehr machtvolles Reden, sondern ein Antwortgeben auf Gottes Anrede in der Offenbarung. Die Weihe von Gegenständen als Ausgrenzung derselben aus der säkularen Sphäre wurde grundsätzlich abgelehnt. In der Vulgärsprache ist das Wort „Weihe“ allerdings nicht beseitigt worden. Der Gedanke des Opfers, der vom Tridentinischen Konzil (1545–63) als Inhalt der Eucharistie als in unblutiger Weise vollzogen neu definiert wurde und formal der Messe zugeordnet blieb, ist von der evangelischen Theologie immer abgelehnt worden. Man hat in diesem Zusammenhang auf das eine, reine, heilige und allgenugsame Opfer Jesu Christi verwiesen.

Mit diesen allgemeinen Bemerkungen sollte der Rahmen abgesteckt sein, in dem ich meine eigentlichen Darlegungen vorbringen möchte, weil nur von diesen Hintergründen her die neueren Versuche der evangelischen Theologie zu verstehen sind, die Gefahr des Magischen und Zaubenhaften in der Religion abzuwenden.

2. Religion¹

Wie schon erwähnt wurde der Protestantismus durch die Aufklärung nachhaltig in seinem Selbstverständnis und in seiner Stellung zum Numinosen bestimmt. Diese Prägung wirkt trotz mancher Gegenbewegung immer noch nach. Die Aufklärungstheologie hat in vielen Bereichen ihre Spuren hinterlassen. In ihr wurden das religiöse Erleben und die Emotion in Beziehung oder in Verbindung mit dem Glauben als eher peinlich und gefährlich empfunden, sie versuchte auch jeden Anschein abzuwehren, daß in der Kirche mit irgendwelchen Handlungen Gott zu etwas bewegt oder genötigt werden könnte. Die sich daraus ergebende Tendenz wurde nicht zuletzt durch die von der evangelischen Theologie ausgehende Religionskritik des 18. und vor allem des 19. Jahrhunderts, die sich immer mehr zu einer Frage nach der Bedeutsamkeit der Religion und des Religiösen überhaupt zuspitzte, noch bestärkt. Der Theologe und Soziologe *Ernst Troeltsch* hat am Anfang des 20. Jahrhunderts versucht, auf psychologischem und soziologischem Weg zu beweisen, daß es im Menschen ein religiöses a priori gäbe. Er hat dafür weder die Völkerkunde in Anspruch genommen, noch auch irgendwelche Spekulationen über einen Urmonotheismus postuliert, noch sonst eine analoge Position einfließen lassen; er hat jedoch etwas zu beweisen versucht, was in dieser Form sicher nicht bewiesen werden kann, nämlich

was es mit einem solchen religiösen a priori im Menschen auf sich hätte. Es wäre jedoch zunächst die Frage anders zu stellen: Was könnte ein solches a priori überhaupt sein? Man hat sich in der evangelischen Theologie an der Wende zum 20. Jahrhundert mit jenem Einwand auseinanderzusetzen gehabt, der nicht zuletzt durch *Ludwig Feuerbach* und *Friedrich Nietzsche* artikuliert worden ist, daß sich nämlich der Gottesgedanke einer Hypothese menschlicher Subjektivität verdankt.

In dieser für die Theologie und die Reflexion über den Glauben krisenartigen Situation war es ein Schweizer Theologe, der gemeint hat, er könne den Gordischen Knoten, der damit gegeben ist, einfach durchschlagen. Es war *Karl Barth*, der gegen Ende des Ersten Weltkrieges seine ersten Werke veröffentlicht hat; sein Hauptwerk wurde dann eine dreizehnbändige „Kirchliche Dogmatik“, die er freilich nicht vollenden konnte.⁵

Karl Barth ist zu seinen entsprechenden Äußerungen über das Religiöse im Christentum aufgrund der gerade in seiner Zeit krisenartig hervortretenden Auflösungserscheinungen in Lehre und lebender Kirche angeregt worden. Es ging damals den führenden Persönlichkeiten im deutschsprachigen Protestantismus ebenfalls darum, als merkwürdig oder sogar superstitiös empfundene Elemente in der Kirche zu überwinden. Sie versuchten es freilich auf eine andere Weise als *Barth*. Kein geringerer als der damalige Präsident der Preußischen Akademie der Wissenschaften, der Theologe Adolf von Harnack, hat als Religionsgeschichtler diese Dinge sehr deutlich angesprochen. Die Antwort freilich, die *Karl Barth* von diesen „liberalen“ Theologen bekommen hat, war für ihn völlig unbefriedigend. Er meinte nämlich, daß sie nichts anderes täten, als die Offenbarung Gottes dem menschlichen Tun, also der Religion, unterzuordnen. Und dagegen trat er nun vehement an.

Er tat dies auf dem Hintergrund und aufgrund der Wirkungen der schon erwähnten Äußerungen von Jean Paul, Friedrich Nietzsche und Ludwig Feuerbach über die Gottesvorstellungen. Er tat das aber auch gegenüber dem Optimismus, der lange Zeit herrschte, und nach dem die Kirche zur Gänze in der Gesellschaft aufgehen werde, weil sich das gesamte Geistesleben einfach als christlich erweisen würde. *Karl Barth* konnte auch auf die Situation in den kirchlichen Gemeinden und in der theologischen Arbeit verweisen, die dazu führten, daß man damals von einem finis Protestantismi zu reden begonnen hat.

Angesicht aller dieser Erfahrungen und Erscheinungen war er der Meinung, theologische Konsequenzen ziehen zu müssen. Die superstitiösen Momente in der Theologie und in der Kirche waren ihm ebenso wie die naiv liberalen Abweichungen, die jedes kirchliche Handeln in Unverbindlichkeit aufzulösen drohten, verdächtig. Möglicherweise bedeutete auch seine Zugehörig-

keit zum reformierten Bekenntnis, daß ihm vieles, was Ritual und Zeremonie betraf, noch stärker befremdete, als das bei lutherischen Theologen der Fall war. Noch seine letzten Äußerungen im Zusammenhang mit dem Abendmahl als Sakrament, über die sein Sohn *Markus Barth* vor einhalb Jahrzehnten in einem Aufsehen erregenden Buch berichtet hat, gehen in dieselbe Richtung. Es ging ihm letztlich durchaus darum, auch das Sakrament des Abendmahles aufzulösen durch das eigentliche Sakrament der Begegnung mit Gott im Wort.

Aber schon der frühe *Barth* greift inhaltlich auf die Reformation zurück und versucht mit Mitteln der Religionskritik den Religionsbegriff aufzulösen. Er weiß dabei, daß sich das Christentum mit der „Religion“ eingelassen und verbunden hat und er will, daß diese Verbindung, die er als unsauber und gefährlich für die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ansah, aufgehoben werde. Er ersetzt für diese Gemeinschaft den Begriff der Religion durch den Begriff der Offenbarung und dessen Inhalt. Der christliche Glaube, der der vorgegebenen Offenbarung Gottes gehorsam ist, scheidet damit aus der Beziehung zu den Religionen aus. *Barth* kann zwischen Christentum als institutioneller Gegebenheit und zwischen christlichem Glauben unterscheiden. Die Religionen allerdings gibt er als Ganze dem Illusionsverdacht preis; er schreibt: „Das ist Finsternis“. Gleichzeitig erneuert er in einer zwar subtilen, aber doch nachhaltigen Weise in bezug auf die Religionen die Verdächtigung der Magie. Er geht in diesem Zusammenhang so vor, daß er die Verkündigung der Gnade Gottes als Wahrheit des christlichen Glaubens postuliert, die grundsätzlich allen Religionen gegenübersteht. Aus diesem Grunde wird die Kirche von ihm in rein funktionaler Weise gesehen und so in ihrem Wesen beschrieben. Nicht die Heiligkeit der Kirche ist an sich gegeben, sondern lediglich der Auftrag; damit kann *Barth* gleichzeitig eine Fülle von Kritik an der Kirche abschieben oder unwirksam machen. Darüber hinaus meinte *Karl Barth*, auf eine Erörterung des Wesens der Religionen überhaupt verzichten zu können. Da er sie lediglich als Ausgeburten der Finsternis empfindet, braucht er keine Beschreibung dieser Finsternis zu geben. Das christliche Selbstbewußtsein ist daher für ihn auch etwas prinzipiell anderes als der religiöse Fanatismus anderer Religionen. Religion ist für *Barth* Ausdruck menschlichen Unglaubens, und zwar deshalb, weil ihm in dieser der Versuch menschlicher Selbstrechtfertigung enthalten scheint. Mit der Religion und ihrer Ausübung will der Mensch etwas von Gott erreichen; in Wirklichkeit ist es jedoch Gott, der etwas für und durch den Menschen erreichen kann. So ist Religion für *Karl Barth* eine menschliche Veranstaltung vor Gott und angesichts der Majestät Gottes vollkommen wirkungslos. Der Mensch ist in seinem Wesen und in seinem Umfang vor Gott so unbedeutend, daß er sich vor diesem als seinem Herrn

in keiner Weise in Szene setzen kann. Religion ist also aussichtslos und illusionär, sie ist ein Spiegelbild bloß dessen, was der Mensch meint, ist und hat. Religion ist für *Karl Barth* durch jene geschichtlichen Verhältnisse bedingt, in denen sie steht, entsteht und lebt. Er weiß zwar, daß es auch in Religionen so etwas wie Gnade gibt; diese faßt er aber als grundsätzlich anders geartet als die im Christentum verkündete Gnade Gottes auf und in diesem Zusammenhang leugnet er, und das ist vermutlich ein entscheidender Vorbehalt, den man auch innerhalb der Theologie gegenüber *Karl Barth* zu machen hat, daß in den Religionen ein offenbarendes Ereignis, ein Gründungserlebnis am Anfang gestanden hat und eigentlich am Anfang stehen mußte.

3. *Dietrich Bonhoeffer* – und weiter ?⁶

a) In einer ganz anderen Weise als *Karl Barth* hat sich *Dietrich Bonhoeffer* mit dem Problem der Religion auseinandergesetzt. In Briefen und Entwürfen, die er im Jahre 1944 aus der Haftanstalt Berlin-Tegel nach außen gerichtet hat, überlegt er die Zukunft der Kirche. Er entwirft den Plan einer Schrift mit den Kapiteln (1) Bestandsaufnahme des Christentums, (2) was ist eigentlich christlicher Glaube, (3) Folgerungen. Im ersten Kapitel möchte er im zweiten Abschnitt darstellen: „Die Religionslosigkeit des mündig gewordenen Menschen. Gott als Arbeitshypothese, als Lückenbüßer für unsere Verlegenheiten ist überflüssig geworden.“ Diesen Gedanken führt er in mehreren Briefen aus. Ein Zitat für vieles: „Die Zeit, in der man den Menschen durch Worte, seien es theologische oder fromme Worte, sagen konnte, wer Christus für uns eigentlich ist, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens und das heißt eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als religiös bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen vermutlich mit religiös etwas ganz anderes. Unsere gesamte 1900-jährige christliche Verkündigung und Theologie aber baut auf dem religiösen a priori der Menschen auf. Christentum ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der Religion gewesen. Wenn aber eines Tages deutlich wird, daß dieses a priori gar nicht existiert, sondern daß es geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das bereits mehr oder weniger der Fall ist – was bedeutet das dann für das Christentum?“

Bonhoeffer meint also nicht, daß sich das Christentum aus einer Unterscheidung von den Religionen heraus aus der Krise der Religion absetzen könnte. Er ist vielmehr der Meinung, daß alle die Formen, die christliche Gemeinschaften ausgebildet haben, auch Religion gewesen sind. Und darum fragt er dann, wie sprechen (oder vielleicht kann man eben nicht einmal mehr davon sprechen wie bisher) wir „weltlich von Gott“, wie sind wir religionslos – „weltlich“ Christen, wie sind wir Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? Christus ist dann nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, nämlich wirklich Herr der Welt. Aber was heißt das? Was bedeutet in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet? Bekommt hier die Arkandisziplin, beziehungsweise die Unterscheidung von Vorletztem und Letztem neue Wichtigkeit?

Bonhoeffer ist 1945 im KZ Flossenbürg ums Leben gekommen. Er konnte daher seinen Entwurf nicht ausführen. Und so ist die Diskussion mit ihm über das, was er unter Ende der Religion versteht, nach dem Zweiten Weltkrieg nicht unbedingt besonders erfolgreich gewesen. Vielleicht wird man über das, was der Hamburger Theologe *Helmut Thielicke* 1965 dazu gesagt hat, nicht hinauskommen. Und er sagt es, indem er andere Worte *Bonhoeffers* zitiert: „Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt. Der Christ hat nicht immer noch die letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muß das irdische Leben wie Christus ganz auskosten, und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden. Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden.“

Damit berührte sich *Bonhoeffer* mit *Karl Barth*, von dem er ganz sicher auch ein Stück weit abhängig war, aber er führt eigentlich an *Karl Barth* vorbei und über ihn ein Stück hinaus. Die Frage, ob in der kirchlichen Entwicklung nach dem Krieg die Gedanken von *Bonhoeffer* richtig verstanden worden sind, bleibt offen. Man hat darunter die Entmythisierung, die Entsakralisierung, die Entzauberung, ja auch eine Entgesetzlichung des christlichen Glaubens verstanden. Man hat daraus folgend in den 60er Jahren etwa keine Kirchen mehr zu bauen versucht, sondern Gemeindezentren, wo vom Kindergarten bis zum Gottesdienst alles in ein- und demselben, unter Umständen sogar ungeteilten Komplex stattfinden sollte. Man hat gemeint, die normative Ethik auflösen zu sollen, weil diese Ethik immer von einem religiösen a priori oder doch mindestens von einer sich religiös gebärdenden Moral und Sitte her bestimmt ist. Es hat sich herausgestellt, daß diese Interpretation sichtlich an der Wirklichkeit vorbeigegangen ist.

Was *Bonhoeffer* wirklich gemeint hat, wird offen bleiben müssen; die Entwicklung der christlichen Theologie und der kirchlichen Arbeit hat allem Anschein nach in eine andere Richtung zu gehen.

b) Die Frage, ob es eine Verkündigung des Christentums ohne religionsmäßige Verquickung gibt, bleibt also auch nach *Bonhoeffer* bestehen. Die Probleme, die *Karl Barth* und *Dietrich Bonhoeffer* aufgezeigt haben, sind durch sie nicht gelöst worden. Im einzelnen ist folgendes zu fragen: Wird *Karl Barth* mit seiner Meinung der Wirklichkeit der Religionen gerecht? Weiters, ist die Einmaligkeit Christi tatsächlich für jemand, der nicht a priori daran glaubt, einsichtig zu machen?

Das scheint das Grundproblem darzustellen. Für den, der unmittelbar damit verbunden ist, sind Beweise an dieser Stelle sicher nicht notwendig. *Karl Barth* wird sagen, daß jeder Beweis der Einmaligkeit Jesu überflüssig oder sogar falsch ist. Wie aber ist diese Einmaligkeit nun religionswissenschaftlich oder phänomenologisch aufzufassen? In diesem Rahmen ergibt sich doch kein unmittelbarer Absolutheitsanspruch.

Daraus ergibt sich eine dritte Frage: Ist eine derart klare Scheidung, wie sie in der Theologie *Barths* zwischen der „Hilfskonstruktion“ Kirche in ihrer Sündhaftigkeit einerseits, dem Glauben andererseits besteht, überhaupt möglich? Bedarf nicht tatsächlich jeder Glaube und jede Überzeugung religiöser Art bestimmter organisatorischer Formen, gesellschaftlicher Strukturen und äußerlicher Gegebenheiten?

Dabei ist allerdings festzuhalten, daß *Karl Barth* seine Urteile über die Religionen nicht im moralischen Sinne, also nicht abwertend meint, obwohl sie de facto auf eine mindere Qualität hinauslaufen. Für *Barth* ist die Offenbarung und die Frage der menschlichen Beteiligung daran keine moralische Frage, sondern eine, die das Wesen und das Sein des Menschen als Ganzes betrifft. In diesem Zusammenhang ist aber noch deutlicher als das bisher geschehen ist, zu fragen, ob die Offenbarung, um die es ihm geht, überhaupt als vorgegeben beweisbar erscheinen kann. Das ist auch angesichts der historisch-kritischen Theologie, die die Urkunde der Offenbarung kritisch befragt und insgesamt doch in Frage stellt, als nicht unbedingt vorausgesetzt anzunehmen. Es ist ja im historischen Sinne nicht einmal die Auferstehung Jesu beweisbar; in solchem Sinne ist höchstens der Glaube der Jünger an die Auferstehung zu beweisen.

So entkommt *Karl Barth* dem Subjektivitätsverdacht nicht und steht in der Gefahr, einem Zirkelschluß zu erliegen. Religion ist es also nicht, Glaube und Offenbarung aber stehen in einem Zirkel zueinander. Damit kann man sich fragen, ob der Versuch, das Magische und die Magieverdächtigungen in der Religion abzuwehren, hier nicht zu einer Infragestellung des christ-

lichen Glaubens selbst geführt hat, gerade weil man meint, den Kern des Glaubens retten zu können.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß die kultkritische Haltung in der Theologie *Karl Barths* in alttestamentlichen, möglicherweise auch in einzelnen neutestamentlichen Äußerungen vorgegeben ist. Aber es ergibt sich doch die Frage, ob *Barth* einfach alttestamentliche Prophetenworte aufnehmen kann, oder ob er nicht in einem ganz anderen weltanschaulichen Zusammenhang steht.

Angesichts der Fragen, die noch durch andere, wie etwa die nach dem Theodizeeproblem, also die Frage nach dem Leiden in der Welt angesichts der Gottheit Gottes, ergänzt werden könnten, ist die Position von *Karl Barth* in vieler Hinsicht als den Tatsachen nicht gerecht werdend festzustellen. Der Verdacht ist stark, daß er die Religion auf ein weithin rationales Konstrukt reduziert, gerade weil er den Glauben als unerschütterliches und unmittelbares Vertrauen zu bestimmen sucht, ohne daß diesem irgendwelche emotionale oder äußerliche Momente beigegeben werden. Es zeigt sich in der Tat, daß die Reduktion der christlichen Verkündigung auf die worthafte Existenz je länger desto mehr als unzureichend empfunden wird. Gerade die letzten Jahre haben eine Reihe von Bewegungen und Strömungen gebracht, die diesen Einseitigkeiten entgegenzuwirken suchen. Von einer Reihe dieser religiösen Formen wird nun die Rede sein müssen.

4. Überlegungen zu Formen religiösen Lebens

a) Die *Segnung*⁷ hat den Zuspruch der Zuwendung Gottes zum Inhalt. Darum ist sie – streng genommen – nur für Menschen möglich, auch wenn die kirchliche Praxis in einzelnen Konfessionen darüber hinausgegangen ist und auch Sachen einem gewissermaßen neuen Sinn zuführen wollte, der Gottes Wohlgefallen zu erregen vermag. *Weihe* ist die Ausgrenzung einer Sache, eines Tieres oder eines Menschen für den unmittelbaren Dienst der Gottheit. Damit ist freilich nicht selten so etwas wie die Zueignung eines besonderen Charakters verbunden gewesen. Geweihte und Geweihtes haben Anteil am Heiligen.

Die evangelische Theologie versuchte stets, den funktionalen Charakter dieser Handlungen zu betonen und leugnete eigentlich einen besonderen Charakter oder sogar eine besondere Ausgrenzung geweihter Sachen. Die Frage des Redens in Vollmacht ist inhaltlich immer neu zu bestimmen. Davon wird die Definition dessen abhängig, was unter Segen zu verstehen ist.

b) In der letzten Zeit sind sehr massive Vorstellungen über Handeln und Sprechen in der Vollmacht *des Geistes*^s aufgekommen, die Segenshandlungen mit massivem Inhalt verbinden. Segen wird hier tatsächlich als Macht verstanden, welche die Lebensformen verändert. Daraus ergibt sich die Vorstellung, daß die Segnung unmittelbaren Einfluß auf Verhalten, Wohlbefinden und Position eines Menschen auszuüben vermag, die bis ins Körperliche reicht. Damit ist der – von den Betreffenden freilich energisch geleugnete – Verdacht aufgetreten, daß hier magische Vorstellungen aufgenommen sind. Systemimmanent ist die Leugnung natürlich einfach, weil von Gott her nichts Magisches kommen kann, außerhalb dieser eigenen Vorstellungen ist der Verdacht durch viele Übereinstimmungen erhärtet.

Darüber hinaus ist religionswissenschaftlich zu fragen, wie weit hier persönliche Prädispositionen gegeben sind und zu autogenen Veränderungen hinführen.

c) Von Jesus Christus ist berichtet, daß er in charakteristisch veränderter Weise Handlungen andeutete oder ausdrücklich anordnete, die mit besonderen Folgen verbunden sind. Auch von Propheten sind „symbolische Handlungen“ berichtet; bei Jesus fällt jedoch das Symbol mit einer Wirklichkeit zusammen. Diese Handlungen werden in der Kirche „*Sakramente*“⁹ genannt. Im Verständnis der Kirche verknüpfen sich gerade mit dem Sakrament magische oder wenigstens massiv wesensverändernde Vorstellungen. Dort, wo das der Fall war, führte es zur Verbindung von bestimmten kirchlichen, auch an eine Personengruppe gebundenen Handlungen und geweihten Sachen, die dann auch anderswie „benützt“ werden konnten, selbst wenn dies unerlaubt geschah.

Die reformatorische Theologie suchte durch die strenge Bindung der Sakramente an das Wort Gottes und an den Glauben eine solche Deutung unmöglich zu machen. Freilich ist damit die objektive Geltung in Frage gestellt und die Realität in einer gewissen Gefahr. Andererseits werden die Probleme der Gegenwart Gottes im Sakrament damit nicht ausgeräumt: In welcher Hinsicht und wie sind Brot und Wein Leib und Blut Christi?

d) Zum religiösen Handeln gehört stets das *Opfer*¹⁰, also die Darbringung von Gaben an die Gottheit, wodurch ein positiv gestimmtes Verhältnis zu dieser hergestellt werden soll. Vor allem der Priester ist dazu berufen, solche Opfer darzubringen. Kritik am Opfer findet sich bereits im Altertum, und zwar aus verschiedenen Gründen. Propheten des Alten Testaments üben aus ethischen Gründen Kritik daran; bei griechischen Dichtern bilden rationalistische Überzeugungen den Hintergrund der Kritik. Tatsächlich blieb der Opfergedanke auch im Christentum erhalten, wurde zwar zum Teil durch den Gedanken des durch Christus dargebrachten Opfers aufge-

löst, konnte sich aber doch als Element des gottesdienstlichen Handelns erhalten. Nicht vordergründig wegen des Verdachts magischen Handelns, sondern wegen des Infragestellens der Bedeutung des Todes Christi hat sich die Reformation energisch gegen den Gedanken des Opfers als kirchlicher Handlung gewehrt. Gott selber hat sich in Christus geopfert und hat das eine, reine allgenügsame Opfer dargebracht, das nicht wiederholt zu werden braucht.

e) *Gebet*¹¹ als der Versuch, auf Gott Einfluß zu nehmen, ist in allen Religionen üblich. Klage, Bitte und Erweisung von Unterwürfigkeit gegenüber der Gottheit sind typische Inhalte des Gebetes. Auch die Christen beten. Sie definieren Gebet als Reden mit Gott, als Antwort auf die Anrede, die Gottes Offenbarung darstellt.

Dabei hat man durchaus festzuhalten versucht, daß Gott um den Inhalt der an ihn gerichteten Rede weiß, und seine Zuwendung nicht davon abhängig macht. Damit wäre dann dem Gebet seine magisch verankerte Absicht genommen. Freilich hat sich diese Position in der Volksfrömmigkeit nicht gehalten. Gerade die Verbindung des Gebetes mit der Annahme von vermittelnden Personen, den Heiligen, hat die „ursprüngliche“ Dimension des Gebetes in immer neuer Weise aktualisiert. Man wird demgegenüber doch auf die neutestamentliche Begrenzung der Wirkung des Gebetes hinweisen können.

f) Religion benötigt den *Ritus*¹², um ihre Botschaft immer neu zu aktualisieren. Das einmalige Geschehen in Christus wird durch den Ritus wiederholbar. Dabei kommt der Richtigkeit des Ritus eine große Bedeutung zu. Er wurde in der Vergangenheit als solcher als Garant einer bestimmten Wirklichkeit angesehen. Damit war nicht nur die Sakralisierung des Ritus, sondern auch die Belastung desselben mit einer unmittelbaren Wirksamkeit gegeben. Der Ritus ist etwa in der orthodoxen Kirche zur liturgischen Dogmatik geworden, also eigentlicher Inhalt der Lehre und des Glaubens.

Dagegen wandte sich die Reformation – die Ordnung des Gottesdienstes ist weder heilbringend, noch unveränderlich. Sie dient in ihrer konkreten Form der Aktualisierung der Verkündigung und der Sammlung der Gemeinde. Mit deren Veränderung hat sich auch der Ritus zu ändern. Zudem unterliegt dieser der persönlichen Gestaltung, nicht aber der Willkür desjenigen, der zur öffentlichen Verkündigung berufen ist.

g) Die Vermittlung religiöser Inhalte bedient sich weithin der *mythologischen Bilder*¹³. Auch die Christenheit kann auf diese Bilder nicht verzichten. Die neuere Theologie hat freilich bewußt gemacht, daß in dieser Hin-

sicht zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden ist. Allerdings stellt sich heraus, daß eine Veränderung der Form nicht ohne Folgen für den Inhalt sein kann und bleiben wird. Die Rede von einer Entmythologisierung der Verkündigung, die so etwas wie ein geistiges Gegenstück zur Entsakralisierung der Religion darstellt, hat durch einige Jahrzehnte vor allem die deutsche evangelische Theologie beschäftigt, hat aber nicht dazu geführt, daß man auf den Mythos und die Bildhaftigkeit in Aussagen über Gottes Gegenwart verzichten kann. Das, was aus der Auseinandersetzung gelernt worden ist, kann man etwa damit abgrenzen, daß man sagt, daß jeder, der von Gott redet, von der Vorläufigkeit und dem sich aufs Analoge Beschränkende wissen muß, das seine Rede kennzeichnet.

h) Mit dieser Frage der Entmythologisierung ist *die Frage nach der Vermittlung*¹⁴ angesprochen worden. Diese Frage ist stets als Kernproblem in einer Kirche und religiösen Bewegung verstanden worden, die sich als missionierende Kirche bezeichnet hat. In welcher Weise ist Vermittlung religiöser Inhalte möglich? Dabei geht es sicher einerseits um die Vermittlung von Informationen, andererseits aber auch um die Vermittlung von Haltungen. Wesentlich ist aber, daß sowohl die Informationen, wie auch die Haltung nicht im Unverbindlichen bleiben können, sondern als Verbindliches und Verpflichtendes vermittelt werden. Der Glaube stützt sich auf ein Wissen, das mehr oder weniger bedingungslos übernommen wird und ist selbst Ausdruck einer Haltung, die in einer Gemeinschaft ihre Ausprägung findet. Beides ist in der Zeit der Pluriformität der Lebensformen äußerst fragwürdig geworden und stellt das eigentliche Problem kirchlichen Lebens und kirchlicher Handlungsweise dar.

i) Das Christentum hat sich im Verlaufe seiner Geschichte auf eine Reihe von verbindlich festgelegten Verhalten geeinigt, die man in Texten festgeschrieben hat. Diese Texte werden seit dem Altertum „*Bekenntnisse*“¹⁵ genannt und haben den einzelnen Gruppierungen innerhalb der Christenheit sogar ihren Namen verliehen. Wie weit heute diese Bekenntnisse noch den Weltbezug zu vermitteln imstande sind, das ist eine wesentliche Frage. Aus dieser Fixierung auf traditionelle Inhalte und Formen ergibt sich erneut die Frage, welche Bedeutung das Religiöse im christlichen Glauben hat. Man wird dabei wohl keineswegs die von *Karl Barth* angenommene Totallösung zu akzeptieren vermögen.¹⁶

Anmerkungen

- 1 Der Titel weist auf die Probleme hin, die sich für die christliche (in Sonderheit für die evangelische) Theologie stets ergeben haben, mit den aus dem Volksglauben und/oder aus anderen Quellen kommenden magischen Momenten umzugehen. Dies kann nur skizzenhaft und exemplarisch dargestellt werden. Darum wird auch nur ganz wenig an Literatur, und zwar in der Regel aus Handbüchern und Nachschlagewerken, zitiert. Der nachfolgende Text ist aus den Stichworten und dem Tonbandmitschnitt eines Referates und der sich daran anschließenden Diskussion entstanden, die am 4.12.1990 im Rahmen der „Matreier Gespräche“ stattgefunden haben.
- 2 Der Zusammenhang zwischen Magie und Aberglaube wird hier nicht diskutiert. Daß er gegeben ist, dürfte einleuchtend sein; wie die Begriffe abzugrenzen sind, erscheint hingegen disparat. An Literatur vgl. den Artikel „Magie“ von *Carl H. Ratschow/Rainer Albertz/Dieter Harmening/Hans Jürgen Ruppert*. In: ThRE, 21. Bd., 1991, 686ff. (reiche Lit.-Angaben).
Zum Begriff des Aberglaubens *Lutz Röhrig* Art. „Aberglaube“. In: Die Religion in Gesch. u. Gegenwart, 1. Bd., 1957³, Sp. 53ff.; *Heike Faber* Art. „Aberglaube“. In: EKL, 1. Bd., 1986³, Sp. 32ff.; *Burkhard Gladigow* Art. „Aberglaube“. In: *Hubert Cancik et al.* (edd.) „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 1. Bd. 1988, 387ff.
- 3 Literatur zu *Luthers* theologischer Position nennt in großer Fülle der Artikel „*Luther Martin*“ von *Martin Brecht* und *Karl-Heinz von zur Mühlen*. In: ThRE 21, 514ff. – Zum Thema dieses Referates vgl. *Jörg Haustein* „*Martin Luthers* Stellung zum Zauber- und Hexenwesen“ (Münchener Ki.-Histor. Studien 2, Stuttgart 1988).
- 4 Dazu die beiden - durchaus nicht übereinstimmenden Monographien von *Carl Heinz Ratschow* „Die Religionen (=Handbuch systemat. Theol. 16), Gütersloh 1979, und *Falk Wagner* „Was ist Religion?“, Gütersloh 1986; dazu der Artikel „Religion“ von *Peter Antes* und *Reinhold Bernhardt*. In: EKL 3, Sp. 1543ff., sowie die Aufsatzsammlung von *Leander Petzoldt* (Hg.) „Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie“ (Wege der Forschung 337), Darmstdt 1978.
- 5 Verzeichnis der Werke von *Karl Barth*. In: „Antwort. Festschrift zum 70. Geburtstag von *Karl Barth*“, Zollikon 1956, 945ff., und „*Parrhesia. Karl Barth* zum achtzigsten Geburtstag am 10.5.1966“, Zürich 1966, 709ff.-Zusammenfassende Darstellung von *Eberhard Jüngel*, Artikel „*Barth Karl*“. In: ThRE, 5. Bd., 1980, 251ff.; *Gustav Wingren* „Gott und Mensch bei *Karl Barth*“ (Luthertum 2), Stuttgart 1951. – Im übrigen ist die Literatur uferlos, wobei im Zusammenhang mit diesem Thema durchaus auf die Stellung von *Paul Tillich* dazu verwiesen werden muß; dazu ders. „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“. In: *ders.* Gesammelte Werke I, Stuttgart 1959, 367ff.
- 6 *Helmuth Thielicke* „Das Ende der Religion“. In: Theol. Lit. Zeitg. 81/1956, Sp. 307ff. – Literatur und Darstellung sowohl bei *Gerhard Krause* Artikel „*Bonhoeffer Dietrich*“. In: ThRE, 7. Bd., 1981, 55ff., als auch bei *Peter H. A. Neumann* (Hg.) „Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei *Dietrich Bonhoeffer*“ (Wege der Forschung 304), Darmstadt 1990.
- 7 *Reiner Kaczynsky* „Die Benediktionen“. In: *Hans Bernh. Meyer et al.* (edd.) „Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft“, Teil 8, „Sakramentale Feiern II“, Regensburg 1984, 232ff.

- 8 Die Literatur zur Mitteilung und Gabe des Heiligen Geistes ist in den letzten Jahren deutlich mehr geworden, so daß zu dem lange „vernachlässigten Dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses“ nunmehr eine reiche - auch religionswissenschaftlich ausgerichtete Menge an Darstellungen zur Verfügung steht. Einiges wird genannt in den Artikeln „Geist, philosophisch“ von A. v. *Stockhausen*, bzw. „Geist. Heiliger“ von *M. Reytza*, *V. Gäckle* und *E. Hahn*. In: *Helmut Burkhardt* et al. (edd.) „Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde“, 2. Bd., Wuppertal-Zürich 1993, 679ff., 682ff., (mit – freilich etwas einseitigen – Literaturangaben). Korrigierend vgl. *Christian Schütz* „Einführung in die Pneumatologie“, Darmstadt 1985.
- 9 Den evangelischen Sakramentsbegriff stellt umfassend dar Ulrich Kühn „Sakramente“ (IHandbuch systemat. Theologie 11), Gütersloh 1985, für den katholischen Sakramentsbegriff vgl. *Alexandre Ganoczy* „Einführung in die katholische Sakramentenlehre“, Darmstadt 1991³
- 10 Dazu vgl. die eindrucksvollen und knappen Ausführungen von *Karl Rahner* Art. „Opfer, dogmatisch“. In: *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, 7. Bd., 1962², Sp. 1174f., sowie den umfangreichen Artikel „Opfer“. In: *Joachim Ritter-Karlfried* *Gründer* „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, 6. Bd., 1984, Sp. 1223ff.; dazu *Carsten Colpe* Artikel „Opfer“. In: *EKL* 3. Sp. 878ff.
- 11 Aufschlußreich ist die Gegenüberstellung der Artikel „Gebet“ im „Handbuch religionswissenschaftl. Grundbegriffe“, 2. Bd., 456ff. (von *Rainer Flasche*) und im „Evangel. Lexikon für Theologie und Gemeinde“, 2. Bd., 664ff. (v. *G. Hengel* und *Th. Wendel*).
- 12 Dazu die Artikel „Kult“ im „IHandbuch religionswissenschaftl. Grundbegriffe“, 3. Bd., 1993, 474ff. (von *Bernhard Lang*) und „Ritus“ in: *EKL*, 3. Bd., Sp. 1660ff. (von *Carsten Colpe* und *Karl Heinz Bieritz*). Dazu noch *Manfred Josuttis* „Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage“, München 1991.
- 13 Anstatt die umfangreiche Literatur zur Entmythologisierung etc. anzuführen, wird auf ein anregendes Buch hingewiesen, das anhand eines mythologisch-kultischen Bildes versucht, theologische Wirklichkeiten zu vermitteln; *René Girard* „Der Sündenbock“, dt. Zürich 1988. In der *ThRE* (23. Bd., 1994, 597-665) bemühen sich gar sechs Autoren um „Mythos/Mythologie“, wobei die Herausgeber schon in einer Vorbemerkung darauf hinweisen, daß der Begriff uneinheitlich ist.
- 14 Vermittlung ist zu einem der zentralen Themen in der sogenannten „Praktischen Theologie“ geworden, das unter Einsatz humanwissenschaftlicher Methoden und Überlegungen diskutiert wird. Die Frage nach dem Umfang und der Art des Einsatzes dieser Methoden führt zu tiefgreifenden Unterscheidungen in den entsprechenden Darstellungen.
- 15 Das Bekenntnis ist als umfassender Ausdruck kirchlicher Glaubenslehren nach einer grundlegenden Ausformung von Lehrformeln in der alten Kirche wieder durch die Reformation und die dadurch bewirkte Veränderung im Verständnis des Kirchenbegriffes bedeutsam geworden. Die Spannung zwischen der „Lehrformel“ und dem Akt des Bekennens hat der Verfasser dargestellt „Bekennen im Spannungsfeld zwischen Bindung an die Bibel und kirchlichem Bekenntnis“ In: *Amt und Gemeinde*, 37. Jg., 1986, 81ff.
- 16 Die lange Zeit zwischen der Abfassung des Beitrages und seiner Veröffentlichung hat Gelegenheit gegeben, neuere Literatur nachzutragen, bzw. ältere durch solche zu ersetzen.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Matreier Gespräche - Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft Wilheminenberg](#)

Jahr/Year: 1995

Band/Volume: [1995](#)

Autor(en)/Author(s): Reingrabner Gustav

Artikel/Article: [Offenbarung oder Religion - Versuche der Evangelischen Theologie, magische Elemente aus dem Glauben auszuschneiden 151-166](#)