

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Problemgeschichtliche Einleitung” by Christoph Elsas

was originally published in

Religion: Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze by Christoph Elsas (Ed.), München: Kaiser, 1975, 15-82.

This article is used by permission of [Bertelsmann / Random House](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

PROBLEMGESCHICHTLICHE EINLEITUNG

I. Religion – ein Wert?	16
a) Marxistische Soziologie	16
b) Völkerpsychologie	17
c) Philosophie des frühen Neukantianismus	19
d) Anspruchs-Theologie	20
e) Experimentelle Psychologie und Psychoanalyse	22
f) Bürgerliche Soziologie und Ethnologie	25
g) Philosophie des Hegelianismus und späten Neukantianismus	29
II. Religion als Prozeß:	
1. Von der Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg	32
Religionsgeschichtliche Theologie	32
III. Religion als Existential:	
1. In der Zeit der Nachkriegskrise	35
Dialektische Theologie	35
IV. Religion als Prozeß:	
2. Die Zeit zwischen den Weltkriegen	39
a) Lebens- und Prozeß-Philosophie	39
b) Marxismus und Ethno-Soziologie	42
c) Experimentelle Psychologie, Völkerpsychologie und Freudsche Psychoanalyse	43
V. Religion als Existential:	
2. Außerhalb der Nachkriegskrise und nach ihrer Verarbeitung bis zum Zweiten Weltkrieg	46
a) Jungs Psychoanalyse	46
b) Philosophie der Werturteile und Symbole	47
c) Phänomenologie der sozialen Formen	51
d) Uroffenbarungs-, Missions- und Toleranztheologie	52
VI. Religion als Prozeß:	
3. Seit dem Zweiten Weltkrieg	56
a) Theologie der Geschichte	56
b) Philosophie des humanen Geistes	57
c) Theologie der Universalität	58
d) Soziologie und Sozialanthropologie im Umkreis des Funktionalismus	
e) Experimentelle Individual- und Sozialpsychologie	64
f) Jüdische Philosophie	64
VII. Religion als Existential:	
3. Seit dem Zweiten Weltkrieg	67

a) Theologie in der Sprache der Welt	67
b) Phänomenologie und strukturalistische Ethno-Soziologie	68
c) Psychologie religiöser Form	70
d) Philosophie des Werturteils	71
e) Theologie der Menschwerdung	73
f) Theologische Theorie der Religion	74
VIII. Zur Anlage des Bandes in Form einer Darstellung der neueren Religions- interpretation als Ausschnitt der Religionsgeschichte.	76

Die im Text stehenden Jahreszahlen verweisen auf die genauen Angaben in der Bibliographie, die auch den Ort in einer rein diachronischen Problemgeschichte zeigt. Vorangestellte Pfeile empfehlen die Lektüre von Textstücken, bzw. verweisen in Verbindung mit römischen Zahlen auf entsprechende Passagen im Textteil des Bandes.

I. Religion – ein Wert?

a) Marxistische Soziologie

»Die soziale Demokratie ist insofern die wahre Religion, die allein seligmachende Kirche, als sie den gemeinschaftlichen Zweck nicht mehr auf phantastischem Wege, nicht mit Bitten, Wünschen und Seufzen, sondern auf realem, tatkräftigem Wege, wirklich und wahr, durch gesellschaftliche Organisation der Hand- und Kopfarbeit erstrebt« (*J. Dietzgen* → 1870).

Im Anschluß an *L. Feuerbachs* Deutung der Religion als eines in der Phantasie befriedigten Glückseligkeitstriebes des Menschen hat man um *K. Marx* und *F. Engels* der Religion die vernichtende Diagnose eines von irdischen Mächten, insbesondere von der »sozialen Macht der Verhältnisse« erregten Abhängigkeitsbewußtseins gestellt. Man erwartet, daß diese phantastische Widerspiegelung ins Überirdische im Zuge der sozialistischen Aufhebung der irdischen Abhängigkeiten mitaufgehoben werde: der Aufhebung der Macht der noch nicht von den Menschen beherrschten Natur bzw. der Macht der nicht beherrschten, obwohl von den Menschen geschaffenen Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse.

Ebensowenig wie diese Kritik sich für die Theologie erledigte, erledigte sich das Phänomen Religion für den Marxismus, weshalb man teilweise auch von hier aus noch nach einem Wert von Religion fragt. Wichtig für diese Frage ist die in den Schriften von *Marx* und *Engels*

(bes. → 1878/1886) vorgetragene Rangordnung von Formen der Religion, wie sie in der Darstellung von *H. Desroche* (→ V) zusammengestellt ist:

Von der natürlichen als einer unwissenden Religion schreitet sie fort zu den Religionen der arbeitsteiligen Gesellschaften, wo sie gewöhnlich den Interessen der Herrschenden dient. Doch daneben kann sie in gewissen Traditionssträngen, insbesondere im Christentum und hier bei den Verketzerten, subversiven Charakter tragen und durch emanzipative Tendenzen die sozialistische Befreiung vorbereiten. Diese allerdings wird erst von der eigenen Theorie erwartet, welche in der Lage ist, »die Massen zu ergreifen«, während alle Religion insofern Ideologie im Sinne eines vom Sein verselbständigten Bewußtseins bleibt, als sie sich nur in Form einer Utopie mit dem allgemeinen »Interesse« deckt, faktisch jedoch nur Partikularinteressen gesellschaftlicher Gruppen zugute kommt, da sie die Gesamtheit der Abhängigkeitsverhältnisse nicht durchschaut.

b) Völkerpsychologie

Etwa gleichzeitig deutet der englische Kultur-Anthropologe *E. B. Tylor* (→ 1871, vgl. bes. 8–13, 194–211) die Religion psychologisch als einen aus Kausalanalyse erwachsenen »Glauben an geistige Wesen«: als »Animismus« (Seelenglauben), der vom menschlichen Körper lösbar erfahrene Seelenfunktionen hypostasiert. Am Anfang sieht er frühe Entdeckungen der menschlichen Seele durch Schlaf und Tod als Lebenssubstanz und durch Traumerscheinungen als Geisterhaftes, die kombiniert zur Vorstellung eines beseelt-lebendigen Geistwesens führen. Im Schluß vom Menschen auf die Außenwelt wird auch diese als beseelt gedacht, durchwaltet von eigenen Seelen und Geistern. Wird deren Bedeutung für eine Menschengruppe generalisierend erweitert, kann es zu höheren Gottheiten kommen und die menschliche Gesellschaftsordnung zum Vorbild einer Götterhierarchie werden. Durch Zusammenfassung aller göttlichen Attribute auf eine einzige Gestalt oder durch Ausweitung der als Gottheit gefaßten Seelen-Vorstellung zu einer nicht mehr fest umrissenen hoheitsvollen Größe kann schließlich der Gedanke eines einzigen Höchsten Wesens, der Monotheismus, entstehen. *Tylor* entwirft dieses Konzept in Auseinandersetzung mit seinem indologischen Kollegen *M. Müller* (→ 1867 ff; vgl. auch 1890), der die Natur als Erscheinung des Unendlichen zur Offenbarungsgrundlage der Religionen macht und die Religion als eine Fähigkeit des

menschlichen Geistes versteht, das Unendliche unter verschiedenen Namen und in wechselnden Gestalten zu erfassen. Die Annahme, daß der zunächst symbolische Naturdienst durch Verselbständigung des sprachlichen Ausdrucks zu personifizierender Verehrung wurde, führt *H. Usener* → 1896 weiter aus.

Unabhängig von *Tylor* hat wenig später ähnlich auch *H. Spencer* innerhalb seines sozialwissenschaftlichen Systementwurfs (→ 1876 ff, bes. Bd. IV, 3–9, 182–187) gegenüber der naturmythischen Schule *Müllers* die Anfänge der Religion auf erste rationale, wenn auch unzureichende Schlüsse angesichts unsichtbarer Bedingungen zurückgeführt. Dabei ist für ihn die Annahme von Doppelgängern als Geister aufgrund von Totenerscheinungen in Träumen grundlegend und die Ahnenverehrung die Wurzel jeder Religion.

Tylors evolutionistische Geschichte der Religion regt 1890 *J. G. Frazer* (→ VII) zu der Dreigliederung Magie/Religion/Wissenschaft an: Die Unzulänglichkeit der Naturbeherrschung mit Hilfe der Magie, die fälschlich Ähnlichkeit oder Berührung mit zwangsläufigen kausalen Wirkzusammenhängen verbindet, veranlaßte Zweifler dazu, statt unpersönlicher Kausalitäten persönliche Mächte anzunehmen und von ihnen zu glauben, daß sie die Dinge lenkten und in Ehrfurcht günstig zu stimmen seien – bis ein weiterer Denkprozeß die Religion, sofern sie die Natur erklären will, durch Wissenschaft ersetzt. Während das Evolutionsdenken fallengelassen wurde, hat *Frazers* Unterscheidung von Magie und Religion ihre Bedeutung behalten.

So wie *Frazer* mit der Magie ein voranimistisches Stadium ansetzte, postuliert es vom gleichen evolutionistischen, intellektualistisch-psychologisierenden Interpretationsansatz 1892 *J. King* ausdrücklich mit seiner lange unbeachtet gebliebenen These einer ursprünglichen – falschen – Vorstellung bloßer Kraft (»Mana«), welche die innere Eigenschaft der Objekte und Ereignisse selbst sei und sie als »übernatürlich« im Sinne von wohlthuend–erhebend oder unheimlich–erschreckend qualifiziere.

Radikaler noch wird der Animismus als Grundlage der Religion → 1898 bei *Tylors* Schüler *A. Lang* (bes. 278–293) in Frage gestellt, obwohl er in Hinsicht auf Seelen- und Geisterglauben dessen Rückführung auf psychische Phänomene teilt: Er wendet gegen *Tylor* ein, über den Ursprung der Religion sei nichts Genaueres auszumachen und gegen ein Verständnis der Gottesvorstellung als Spätentwicklung aus dem Seelenglauben spreche, daß sich die Vorstellung von einem allmächtigen Schöpfergott schon bei den einfachsten Völkern und unabhängig

von Machtkonzentration in einem irdischen Oberhaupt findet. Eher als umgekehrt sei der Monotheismus ein früheres Stadium, das dann durch animistische Vorstellungen korrumpiert wurde. Mit der Differenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse degeneriert die Religion zur Verehrung von lokal gebundenen Interessenvertretern, den Stammesgöttern. *Lang* hat damit die Grundlage der sog. Urmonotheismus-Theorie gelegt. Trotzdem wird in *W. Wundts* Völkerpsychologie (→ 1905 ff) die animistische Religionstheorie noch einmal zur Annahme von Assoziationsketten ausgearbeitet, die an die »Apperzeption« des Atemhauchs des Menschen als »beseelt« mit Projektionen anschließen, bis mit dem sich aus Animismus, Dämonismus und Fetischismus erhebenden Glauben an einen Gott erst die Religion entsteht. Eine Teilerklärung ist der Animismus-Theorie mit *N. Söderblom* (→ 1916) weiterhin neben Mana- und Urheber-Vorstellungen auch in der Folgezeit zuerkannt worden.

c) Philosophie des frühen Neukantianismus

In der Philosophie war neben das Evolutionsdenken des an *A. Comte* anschließenden Positivismus, der die Religion nur als Anfangszustand des Denkens vor Metaphysik und positiver Wissenschaft anerkannte, angesichts des Mitte des 19. Jahrhunderts weithin empfundenen sog. Zusammenbruchs der Metaphysik des Deutschen Idealismus ein Rückgang auf *I. Kant* getreten. 1871 setzte sich mit *H. Cohens* Arbeit zu *Kants* Theorie der Erfahrung diese Richtung als Neukantianismus durch. Der Begründer ihrer südwestdeutschen Schule, *W. Windelband*, erklärt → 1884 den Positivismus zum Gegenteil der Religiosität: »Religion ist transzendentes Leben«, das Wesentlichste an ihr das Hinausleben über die Erfahrung. Gleichzeitig durchbricht *Windelband* das idealistische Prinzip unter dem Einfluß seines Lehrers *R. H. Lotze* (1882), der aus der Naturwissenschaft heraus auf induktivem Wege eine Metaphysik des Geistes zu schaffen und mit einer Theorie der Werturteile zu unterbauen versucht hatte. In der Antinomie des Bewußtseins zwischen den Normen und den Naturgesetzen greift das Gewissen über seine soziale Erscheinungsform hinaus zu seinem transzendenten, metaphysischen Wesen. In diesem Sinne ist »das Normalbewußtsein das Heilige«. Das sachliche Gesamtprinzip der Religion ist demnach nicht inhaltlich in einer bestimmten Sphäre des Seelenlebens zu suchen, obwohl die Religion als Kulturmacht neben Wissenschaft, Moral und Kunst steht, sondern über bzw. hinter diesen als das gemein-

same Grundverhältnis. Mit *F. Schleiermacher* ist auszugehen von dem transzendenten Fühlen, das Abhängigkeitsbewußtsein von etwas Unaussagbarem ist. Indem das Bewußtsein daraus einen bestimmten Vorstellungsinhalt zu machen sucht, entsteht transzendentes Vorstellen, Wollen und schließlich Handeln. Dieser Ansatz führt *Windelbands* Kollegen *H. Rickert* zur Definition Gottes als Wertrealität (1891/1896).

Die zugrundeliegende *kantische* Tendenz, das religiöse Verhältnis in ein moralisches zu transformieren, tritt klarer noch im Marburger Neukantianismus, insbesondere bei *P. Natorp* (1894 → III) hervor: Da das Gefühl, das mit *Schleiermacher* als Grundlage der Religion im menschlichen Bewußtsein anzusehen ist, kein Sondergebiet, sondern »das eigentliche Selbstsein der Seele« ist, wird das menschliche Gefühl zu dem Ort, wo Gottes Unendlichkeit selber zum Bewußtsein kommt. Doch kann das Unendliche für ein Endliches nicht Objekt werden, und da es redliche Erkenntnis und redliches Handeln nur gegenüber Endlichem gibt, muß das religiöse Gefühl zur Vermeidung eines Konflikts mit der Sittlichkeit seinen Anspruch auf Transzendenz preisgeben und innerhalb der Grenzen der Humanität bleiben. Nur wenn Religion sich auf reine Symbolisierung immanenter Werte und Normen beschränkt, ist sie gesellschaftsfördernd. Als ihr Mittelpunkt muß das Menschliche, Sittliche hervortreten, so sehr, »daß der Name Gott fast nur noch der Ausdruck ist für . . . den Menschen der Idee« (15).

d) Anspruchs-Theologie

Zunächst unabhängig vom Neukantianismus beginnt 1874 auch in der evangelischen Theologie mit *A. Ritschl* (→ I) eine *Kant*-Rezeption, die sich in bedeutsamer Kritik an *Schleiermachers* passivem Verständnis der Religion niederschlägt: Mit *Kant* ist die Religion mit der psychischen Funktion des Willens verbunden zu sehen. Sie ist gemeinschaftliche ethische Aktivität im Verhältnis zu Gott und Welt, Herrschaft über die Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes, die die Seligkeit des Menschen zum Zweck hat. Auch die Wahrheit des christlichen Glaubens hat keinen dogmatisch-theoretischen Sinn, sondern beruht einzig auf ihrem – nach *Lotze* (vgl. 1882) verstandenen – Wert für die Gewinnung und Behauptung der geistig-moralischen Autonomie des Menschen gegen alles Hemmende der Natur. Jesus ist für uns höchste Autorität, weil er die universale sittliche Gemeinschaft, das den Endzweck des göttlichen Weltplans mit den Menschen darstel-

lende Reich Gottes in seiner Erscheinung verwirklicht, in seinem Leiden den Tatbeweis seiner Weltherrschaft gegeben und den Menschen Wesen und Mittel zur Erlangung des Gottesreiches mitgeteilt hat.

Eine Mittelstellung zwischen *Schleiermacher* und *Ritschl* nimmt *J. Kaftan* (1881) ein, der unter Eliminierung des Willens die Lehre vom Gefühl mit der Theorie der Werturteile zu verbinden sucht, um an der Mystik eines mit Christus in Gott verborgenen Lebens der Seele festzuhalten.

Ebenfalls auf *Ritschl* fußend betont demgegenüber *R. Herrmann* 1886 (→ II; vgl. 1879) das individuelle Erleben, in dem ein Außen in das Subjekt eintritt, als Zugang zur Lebenswirklichkeit der Religion. Damit überwindet er die, wenn auch transzendente, »Gegebenheit« der frommen Gemütszustände im Sinne *Schleiermachers*. Da es Zweck der Religion ist, das Verhältnis des Menschen zur Welt zu regeln, ist eine Flucht in die sich selbst genügende Gefühlserregung der Mystik nicht möglich. Religion ist eine eigentümliche Wirklichkeitserfahrung auf der Grundlage der Offenbarung als einer Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens. Die Aneignung solcher Offenbarung geschieht da, wo die als Erscheinung reiner Güte erlebte geistige Macht für uns ein unserem Erlebnis reiner Hingabe entsprechendes Leben gewinnt. »Der religiöse Glaube überhaupt entsteht, wenn der Mensch in seinem eigenen Dasein auf eine unleugbare Tatsache stößt, die ihn durch die Kraft ihres Inhalts zwingt, in ihr das Eingreifen Gottes in sein Leben zu sehen. Christen zu werden beginnen wir, wenn wir die Spur Gottes in unserem Leben in der Tatsache finden, daß die Person Jesu in unseren Weg gerückt ist« (287). Allgemeingültiges hat die Religion allein darin, daß sie sich dadurch legitimieren muß, daß sie zur inneren Vollendung der sittlichen Persönlichkeit dient.

Ähnlich bezeichnet 1898 *A. Sabatier* als Begründer der liberal-protestantischen Pariser Schule des Symbolofideismus die religiöse Erfahrung als das Wesen der Religion, das religiöse Bewußtsein als Norm der Offenbarung und verweist auf die vollkommene Erfüllung im Bewußtsein Jesu, zu dem man unter Lösung von allen geschichtlichen Symbolen zurückzukehren habe. Religion ist die sich im Gebet vollziehende, vom moralischen oder ästhetischen Gefühl unterschiedene »bewußte und gewollte Beziehung zwischen der Seele in ihrer Not und der geheimnisvollen Macht, von der sie sich und ihr Schicksal abhängig fühlt« (19).

e) Experimentelle Psychologie und Psychoanalyse

Diese Definition findet 1902 das Lob *W. James'*, dessen Gifford-Lectures die Religionspsychologie als selbständigen Forschungszweig begründen (→ VIII; vgl. 1920). In der empirisch an den religiösen Erscheinungen des Jugendalters arbeitenden amerikanischen Schule *S. G. Halls*, der James angehörte, war die Assoziationspsychologie der älteren Religionsdeutungen von der experimentellen Psychologie abgelöst worden. Wie die *Ritschl*-Schule lehnt *James* die Geltungsansprüche intellektualistisch-rationaler Metaphysik ab und wählt die Werttheorie zum Fixpunkt. Ausgehend von den »Erlebnissen persönlichen Innenlebens« als den »Realitäten im strengsten Sinne des Wortes« entwickelt er als Anhänger des Pragmatismus seine Interpretation aus der »Bewertung der Religion für das Leben«: In der religiösen Erfahrung fühlen wir uns einem »Höheren« verbunden, das im Universum wirkt und im Individuum »die unterbewusste Fortsetzung des bewußten Lebens« (396) bildet. In dem nur den Frommen bekannten Gemütszustand, in welchem der Selbstbehauptungswille der Bereitschaft zum Versinken in »göttlichen Fluten« weicht, ist das religiöse Gefühl eine positive Erweiterung des menschlichen Lebenskreises, da es ein innerliches Überwinden der Weltleiden ermöglicht. Die Wirkungen religiösen Glaubens in einem erneuerten Leben sind die einzigen Wertmesser seiner Gültigkeit. »Die Religion der Leichtmütigen« wird das vom Glauben gewährte Glück als Beweis seiner Wahrheit ansehen. Doch vollkommener sind die Religionen, die das Leiden sinnvoll integrieren, in denen »zweimal Geborene« tiefere Freuden aus ihren Entsagung fordernden Glaubensüberzeugungen gewinnen. Hier ist die Religion ein Weg, auf dem der Mensch zur Einheit gelangen kann, indem im Bekehrungserleben religiöse Vorstellungen, die früher an der Peripherie des Bewußtseins lagen, an eine zentrale Stelle treten und »religiöse Ziele jetzt den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt« des persönlichen Innenlebens bilden. Für *James* ist es die wichtigste Entdeckung moderner Psychologie, daß zumindest bei gewissen Personen zur gewöhnlichen Bewußtseinsphäre eine Anzahl von Erinnerungen, Gedanken und Gefühlen hinzutritt, die zwar außerhalb des eigenen Bewußtseins liegen, aber doch ihre Existenz als Bewußtseinsstatsachen durch klare Anzeichen zu erkennen geben und in die eigentliche Bewußtseinsphäre einbrechen können als unerklärlich erscheinende Antriebe und Hemmungen. Das schließt eine unmittelbare göttliche Einwirkung nicht aus. Die jeweilige Gottesvorstellung wählt der Mensch »um des Wertes der Güter willen«, die ein

solcher Gott zu gewähren scheint, und läßt sie fallen, sobald sie mit unentbehrlichen menschlichen Idealen in Widerstreit gerät. So dient die Religion in ihren verschiedenen Formen verschiedenartigen Lebensbedürfnissen und schafft durch die Heiligen für die Welt »neue Werte« als eine »soziale Kraft«. Die bloße Existenz mystischer Zustände erweist den Absolutheitsanspruch der nicht-mystischen Zustände als unberechtigt und verpflichtet wissenschaftliche Betrachtung darauf, die Möglichkeit der religiösen Weltanschauung zuzugestehen.

Mit der Übersetzung von *James'* Hauptwerk durch *G. Wobbermin* 1907 und dessen Integration dieser Methode in die Theologie (1911/1913) und ihrer Verteidigung gegen *Wundts* genetische Psychologie (1911) fand *James'* Psychologie eine große Nachwirkung in Deutschland, so bei *E. Pariser* (1914) und *K. Österreich* (1915). Seit 1914 bzw. 1926 stellte sich *W. Staehlin's* »Archiv für Religionspsychologie« bzw. *K. Beths* »Zeitschrift für Religionspsychologie« dieser neuen Methodik als Organ zur Verfügung.

Auch *J. H. Leuba* hatte (1896, dann 1912/1921/1925) im religiösen Erleben eine Sprengung der Grenzen des »engen Ich« im Zuge eines Unifizierungsprozesses der Persönlichkeit gesehen, aber wie der ebenfalls der Schule *Halls* zugehörige *E. D. Starbuck* (1899) auch den Objektgehalt der religiösen Erfahrung der Kompetenz empirisch-psychologischer Forschung unterstellt.

In Wien erhebt derweil *S. Freud* das ja auch für *James* grundlegende Unbewußte zum Objekt methodischer wissenschaftlicher Untersuchung auf der Suche nach den Gründen von Einbildungen, in denen man das Wesen seelischer Krankheit sah. → 1907 versucht er aus einer psychoanalytischen Einsicht in die Entstehung des neurotischen Zerebraliens mit dessen Gewissenhaftigkeit der Ausführung und Angst bei Unterlassung Analogieschlüsse auf die seelischen Vorgänge des religiösen Lebens. Die Unterscheidung sinnlos/sinnvoll fällt mit der Einsicht, daß auch die Zwangshandlungen im Dienste von bedeutsamen Interessen der Persönlichkeit stehen und entweder historisch oder symbolisch als Ausdruck unbewußter Motive und Vorstellungen bedeutend sind. Dem zugrundeliegenden »unbewußten Schuldbewußtsein« der Neurotiker entspricht das religiöse Sündenbewußtsein. Geht das erstere auf die Verdrängung einer Triebregung sexueller Art zurück, so entsteht Religion durch den Verzicht auf gewisse Triebregungen, indem der Mensch »seine Trieblust der Gottheit zum Opfer« bringt. So bezeichnet *Freud* die Neurose »als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universale Zwangsneurose« (21), die jedoch mit ihrer Verdrängung

egoistischer, sozialschädlicher Triebe, die sie an die Gottheit abtritt, ein Stück Grundlage menschlicher Kulturentwicklung ist. Diesen Ansatz sucht er → 1912/13 auf dem Gebiet der Völkerpsychologie auszuführen, indem er Totem- und Tabu-Vorstellungen naturvölkischer Religion über die zugrundeliegende Gefühlsambivalenz gegen dasselbe Objekt ebenso wie das Schuldbewußtsein und die Zwangshandlung der Neurotiker der Haß-Liebe-Ambivalenz des Ödipus-Komplexes bei Kindern zuordnet: Der kultische Verzehr des Totemtiers meint eigentlich den Vater, die Tabu-Vorschriften meinen nachträglichen reuevollen Gehorsam dem Getöteten gegenüber. So wurzelt alle Religion im Schuldbewußtsein des Sohnes, der den Vater, zumindest in Wunschphantasie, getötet hat, um die Mutter für sich zu besitzen. In der 1914 niedergeschriebenen, 1918 veröffentlichten Musterstudie über die Geschichte einer infantilen Neurose, dem »Wolfsmann«, sieht Freud eine Bestätigung seiner These, »der Totem sei der erste Vater-Ersatz, der Gott aber ein späterer, in dem der Vater seine menschliche Gestalt wiedergewinne« (224f). *Freuds Religionsverständnis* gründet damit auf einem sexualisierten Denken bei Primitiven und Neurotikern, das mit intellektuellem Narzißmus verbunden ist, der den realen Dingen die Gesetze des Seelenlebens aufzwingen will. Dazu gehören emotionale Ersatzhandlungen, die sich an einen überindividuell eindrücklichen Vatermord der Frühzeit anschließen und auf dem Wege unbewußten Verständnisses Generationen hindurch weitervermittelt wurden.

Für sein Verständnis von Religion als solche Ersatzhandlung kann sich *Freud* auf den Interpretationsansatz des Anthropologen *R. R. Marett* stützen, der → 1909 (bes. 21–32, vgl. auch 1900) gegenüber *Tylors* und *Frazers* Intellektualismus emotionale Ersatzhandlungen eines »präanimistischen« Stadiums zur Grundlage der Religion erklärt hatte: Religion ist zunächst nicht von Magie zu unterscheiden, die emotionale Spannung in Situationen, in denen es keine praktischen Mittel zur Verwirklichung gibt, in symbolische Ersatzhandlungen mit kathartischer Funktion umsetzt. Man hat das Wesen der Religion, sobald der positive emotionale Wert als geheimnisvolle Kraft in einigen Personen oder Dingen mit dem Guten identifiziert und durch das Tabu von der Normalität abgehoben wird. Dieser Wert wird am besten durch den Begriff *Mana* als das die alltägliche Welt überschreitende Wunderbar-Ehrfurchterregende bezeichnet.

f) Bürgerliche Soziologie und Ethnologie

Als wenig günstig für die *Freud*-Rezeption sollte sich die Verbindung der Theorie vom Vatermord mit dem Totemismus erweisen. *Freud* bezog sich hinsichtlich des Totemismus auf die Opfertheorie *R. Smiths* (1889), der den alten Semiten ein totemistisches Kommunionmahl zuschrieb, und auch auf die daran anknüpfende Religionsdeutung der französischen Soziologengruppe um das von *E. Durkheim* begründete Organ »L'année sociologique«. Die Bedeutsamkeit des *Smith'schen* Ansatzes trotz der Fragwürdigkeiten der Faktengrundlage besteht darin, daß er die frühen Religionen »allein aus Institutionen und Praktiken« konstituiert sieht und den Schlüssel zu ihrem Verständnis entsprechend in ihrem Ritual sucht, wobei er der allgemeinen Opferinstitution allgemeine Belange als Ursache zuordnet.

Daran anschließend behandelt *Durkheim* → 1898, indem er als Empiriker die Frage nach dem Wesen der Religion abweist, religiöses Handeln und Verhalten als bloße Sonderform des sozialen Handelns. Er geht dabei gemäß seiner allgemein-soziologischen Methode unter strukturell-funktionalen Gesichtspunkten vor, ebenfalls vor allem anhand totemistischer Erscheinungen. Der Ursprung der Religion liegt im Regelungscharakter allen sozialen Verhaltens. Sie ist mit den Riten und Symbolen von der Gesellschaft hervorgebracht worden, um die Einheit der sozialen Gruppe zu bestätigen und ihre Institutionen zu begründen. Die Rituale sind Mechanismen der geistigen Erneuerung der Gruppe, die zumindest einer geschlossenen Gesellschaft gemeinsam sind. Dazu befähigt sie der Bezug auf die »heiligen Dinge«, die unabhängig von irgendeiner Gottesidee den religiösen Phänomenen einen besonderen obligatorischen Charakter verleihen als »Güter, deren Gestalt die Gesellschaft selbst geschaffen hat« (139) und die sie tradiert. Ihnen gegenüber stehen die »profanen« Dinge, die der Einzelne nach seinem Verstand und seiner Erfahrung selbst gestaltet. »Für die empirische Erkenntnis ist die Gesellschaft das einzig denkende Wesen, das größere Macht besitzt als der Mensch« (137). »Tradition weckt eine besondere Art von Ehrerbietung, und diese überträgt sich notwendig auf den Gegenstand, gleichgültig ob er real oder ideal ist« (133). Religion ist so der symbolische Ausdruck der Ehrfurcht und des Abhängigkeitsgefühls, die die Menschen in nahezu ungeschiedenem Denken und Handeln ihrer Gesellschaft entgegenbringen. Da sie für das Individuum solchen Zwangscharakter niemals haben könnte, wenn sie in individuellen Gefühlen allgemein-menschlicher Natur wurzelte,

ist sie auf die jeweilige Beschaffenheit der Gesellschaft zu beziehen. »Eigene« persönliche Religion ist nichts anderes als der subjektive Aspekt der äußeren, unpersönlichen, öffentlichen Religion« (141).

In Aufnahme der Projektions- und Kompensationsthese der klassischen Religionskritik kennzeichnet *Durkheim* → 1912 die religiöse auch als eine zweifach ideale Welt, die der Mensch in einem durch Intensität kollektiven Lebens erzeugten »Zustand der Erregtheit« über die reale Welt seines profanen Lebens hinaushebt und der er jener gegenüber eine Art höherer Würde zuerkennt. Wenn Religion auch eine objektive Basis hat und nicht bloßes Produkt übersteigerter Einbildungskraft ist, so ist dieses Objekt doch die eigene Gesellschaft. Obwohl Magie und Religion nach diesen Kriterien beide heilig sind, gehört zur Religion als Ausdruck des Kollektivlebens immer eine Gemeinde, zur Magie nur eine Gefolgschaft, einer Arztpraxis vergleichbar. Im Gegensatz zum historischen Materialismus resultiert das Kollektivbewußtsein für *Durkheim* aus einer Synthese des Bewußtseins der einzelnen bei kollektiven Handlungen. So entstanden, führen die religiösen Vorstellungen bald ein Eigenleben. Gleiche Funktionen können die Ideen einer säkularen Versammlung erfüllen. So definiert er abschließend: »Die als religiös bezeichneten Phänomene bestehen aus verpflichtenden Glaubensformen, welche mit definierten Handlungsweisen verbunden sind, die sich auf die in den Glaubensvorstellungen gegebenen Objekte beziehen. Die Religion ist nun eine mehr oder weniger systematisierte Einheit von Phänomenen dieser Art« (136).

1899 und dann 1906 führen *Durkheims* Neffe *M. Mauss* und der Historiker *H. Hubert* (→ VI) in Auseinandersetzung mit den Theorien *Smiths* vom totemistischen Gemeinschaftsmahl, *Frazers* Sicht der Tötung des Gott-Königs und den Mythentheorien *Müllers* und *Tylors*, die die im Kult gegebenen Gesellschaftsbezüge unbeachtet gelassen hatten, die zentrale These vom Opfer als Kern der Religion näher aus. Dabei grenzen sie den Totemismus beträchtlich ein und heben die Ausbildung des Opfers als des gesamtgesellschaftlichen Mittels zur Gemeinschaft mit dem »Heiligen« von der Gruppenreligiosität des Totemismus ab.

K. Th. Preuß betont 1904/1905 und dann 1932/→ 1933 die Funktion des Mythos als der Beglaubigung des Ritus: Der Mythos ist insofern notwendiger Bestandteil des Kults, als er ihn im Urzeitgeschehen begründet – aus dem mythischen Gefüge herausgerissener Kult ist Aberglaube. Dabei begründet zunächst ein emotionales Nützlichkeitsinteresse eine magische Darstellung im Stadium dynamistischer Zau-

berpraxis (vgl. *A. Vierkandt* 1907; *E. S. Hartland* 1914), bis der magische Zwang mehr oder weniger durch ein Vertrauensverhältnis zu den Göttern ersetzt wird. Durch solche Erweiterung der Erfahrung ist dem Menschen ein Mittel in die Hand gegeben, sich vor Wiederholung eines ungünstigen Zustandes zu schützen, bzw. eine günstige Zukunft zu gewährleisten.

Wie *Preuß* die Stellung dieses Denkens neben den Alltagseinsichten betont, so spricht der Soziologe und Philosoph *G. Simmel* → 1906 (bes. 34–51; vgl. 1902/1905) direkt von besonderen Gesetzmäßigkeiten der Kunst und Religion, nach der sie ihre eigene Welt schaffen: Ohne Inhaltsänderungen können die Empfindungen religiösen Wert annehmen, indem gewisse empirische Tatsachen übertrieben und Vorgänge ins Transzendente fortgesetzt werden, wobei sich gewisse fundamentale seelische Kräfte ein Objekt schaffen und von diesem sich selbst zurückzuempfangen scheinen. Dabei bedeutet religiöser Glaube ein bestimmtes inneres Verhältnis analog dem »Glauben« an einen Menschen, und wenn auch die Seele die Kräfte zur Überhöhung aus sich selbst gewinnt, so kann sie sie doch durch solche Verobjektivierung zu sonst unerreichbaren Werterfolgen wachsen lassen. Religiös ist der Prozeß des »Glaubens-an-jemanden« auch schon in seiner soziologischen Form; im Gottesglauben wird darüber hinaus das Objekt inhaltlich erzeugt. Aus der Ganzheit der seelischen Energie resultiert der Absolutheitscharakter. Wie auch der mit dem gesellschaftlichen Phänomen formgleiche religiöse Begriff »Einheit« zeigt, ist es kein Einzelfall, daß eine interindividuelle Form des sozialen Lebens den religiösen Vorstellungen ihren Inhalt gibt.

→ 1910 und 1922 stellt *L. Lévy-Bruhl* mit seiner berühmten These vom »prälogischen« Denken bei den Naturvölkern heraus, wie dort die Mentalität des Individuums aus den Kollektiv-Vorstellungen seiner Gesellschaft hervorgeht. Diese sind Funktionen der Institutionen und für es obligatorisch. Für dieses Denken sind deshalb die Dinge nach dem Gesetz der Teilhabe so miteinander verbunden, daß durch mystische Wirkung das, was das eine, immer auch das andere betrifft – und deshalb folgert der Primitive falsch: So wird von jeder Totemgruppe angenommen, daß sie eine direkte Wirkung auf den zugehörigen Pflanzen- oder Tierüberfluß ausübe, da »etwas sein« hier das Kollektiv-Bewußtsein einer Art Symbiose durch Wesensgleichheit umschließt. *Lévy-Bruhl* hat damit eine fruchtbare Diskussion entfacht, obwohl er das Überspitze der Trennung zwischen »prälogischem« und zivilisiertem Denken kurz vor seinem Tode selbst zurücknahm.

Differenzierter und bis heute von grundlegender Bedeutung sind die wenig später (bes. → 1916) von *M. Weber* vorgetragene Typisierungen im Verhältnis Religion – Gesellschaft. Obwohl er die Möglichkeit eines Wesens der Religion jenseits oder hinter der religiösen Gemeinschaftsbildung implizit voraussetzt, will er als Soziologe nur diese bestimmte Art von Gemeinschaftshandeln untersuchen. Gegenüber etwa *Durkheim* bezieht er, da er religiös motiviertes Handeln wie alles soziale Handeln als sinnhaftes bestimmt, den Akt der Sinngebung als konstitutives Moment in seine Analyse der Religion ein und versucht, daraus wesentliche Aspekte der Wirklichkeit Religion zu erschließen: Das Erlösungsbedürfnis als Inhalt einer Religiosität ist »als Konsequenz des Versuchs einer systematischen praktischen Rationalisierung der Realitäten des Lebens« entstanden, infolge des Anspruchs, »daß der Weltverlauf, wenigstens soweit er die Interessen der Menschen berührt, ein irgendwie sinnvoller Vorgang sei« (476). *Weber* will von da aus stärker als *Marx* nachprüfbar Wirkungen der Religion auf die wirtschaftliche Lebensführung betonen. An diese Sinngebung des Menschen wird auch der transzendente Charakter der Religion gebunden, indem *Weber* das religiös motivierte Handeln als primär diesseitig ausgerichtet und mindestens relativ rational bestimmt, zumal auch hier die Zwecke überwiegend ökonomische sind. Nur der religiöse »Virtuose« erstrebt ein »außerweltliches« Heilsgut – doch gesucht wird es zunächst einmal wegen seiner psychischen Außeralltäglichkeit und seines dadurch bedingten Eigenwertes. Sozial schöpferisch ist nur diese »Virtuosenreligiosität«, nicht die »Massenreligiosität«. Doch findet, obwohl in der virtuellen Form zunächst unabhängig von der sozialen Schicht, im Verlauf der Entwicklung und Verbreitung jede Religion eine ihr kongeniale typische Schicht, die zur charakteristischen Trägerin dieser Religiosität wird.

Vom Gedanken der subjektiven Sinnhaftigkeit menschlichen Handelns aus untersucht *Weber* deshalb in einer Art Existenzen-Psychologie die religiösen Neigungen verschiedener sozialer Schichten, da ihre materiellen Interessen zu unterschiedlichen religiösen Überzeugungen führen konnten. So ist seine Religionsinterpretation nicht zu trennen von seiner Theorie vom sozialen Handeln und den Kategorien der Rationalität und Rationalisierung: Auf der geschichtlich ersten Stufe im Prozeß der Bewußtwerdung menschlichen Handelns besteht dessen Rationalisierung darin, daß gewisse Komplexe der Welterfahrung und -begegnung durch Sakralisierung einem geregelten Umgang zugänglich gemacht werden – während der zweite Akt der Prozeß der Saku-

larisierung ist, in dessen Verlauf das religiöse Verhalten irrationalisiert wird.

g) Philosophie des Hegelianismus und späteren Neukantianismus

Neben der positivistischen Zurückführung der Religion auf Kollektivgefühle steht das Bestreben einer an *Hegel* anknüpfenden Religionsphilosophie, den Zusammenhang einer geistigen Wirklichkeit in Religion, Staat und Geschichte in der Form herauszustellen, daß das Einzelne das, was es ist, nur durch den gesamten Zusammenhang ist, in dem es steht (das »Wahre ist das Ganze«). Das Leben ist die ursprünglichste Einheit und Grundeigenschaft aller Wirklichkeit und die Vermittlung des Entgegengesetzten das Werk der Liebe (als Versöhnung und dialektische Einheit). Das veranlaßt *O. Pfleiderer* (→ 1878, bes. 657-666; vgl. auch 1906), der Beurteilung der Religion aus ihren Anfängen entgegenzuhalten: Erst eine Zusammenschau aller historischen Religionen kann einen wissenschaftlichen Begriff vom religiösen Bewußtsein überhaupt vermitteln. Diese Zusammenschau ergibt die Universalität des Gottesgedankens – überall in der Menschheit hat der göttliche Logos die Samenkörner des Wahren und Guten ausgestreut –, so daß der Gottesgedanke die Grenze der Menschheit bezeichnet.

E. von Hartmann gründet seine Religionsphilosophie (1881/82) auf das »Unbewußte«, das als metaphysisches Wesen in allem wirkt. *R. Eucken* (1901) schließlich sieht im Gottesbegriff das sich in der Geschichte weiter erschließende »absolute Leben«, das in der Religion als das »eigene Wesen« des Menschen begriffen wird und mit der Möglichkeit einer Erhebung zu autonomem, persönlichem Leben einen Wahrheitsbeweis für die Religion liefert, der gestützt wird durch den Nachweis, »daß das Geistesleben auch in seiner Verzweigung unhaltbar wird, wenn es nicht als Ganzes in absolutem Leben wurzelt« (171).

Diesem *Euckenschen* Hegelianismus fühlt sich auch *E. Troeltsch* verbunden, obwohl *Hegel* der heimliche Gegner seines Denkens ist und er zeitlebens eher Neukantianer sein will. Die originalste Leistung seiner Religionsphilosophie stellt der Begriff des »religiösen Apriori« dar, den er im Anschluß an *Kant* bildet, aber über dessen transzendentes Gültigkeitsapriori hinaus im Sinne von *Leibniz*, *Lotze* und *Eucken* stärker psychologisch-metaphysisch faßt. Nachdem er schon 1895/96 von der Ahnung eines Absoluten als »unwillkürliches in allem religiösen Gefühl mitgesetztes Urdatum des Bewußtseins« (406) gesprochen hatte, beruft er sich ab 1904 (bes. → 1905) gegenüber der kanti-

schen Verbindung der Religion mit der Ethik für eine größere Selbständigkeit der Religion auf *James*: Die Religionspsychologie hat als Urphänomen der Religion die Mystik, nämlich die Präsenzepfindung des Göttlichen ermittelt. Da sie auf keine einfacheren Elemente des Seelenlebens zurückgeführt werden kann, bedeutet das die qualitative Selbständigkeit der Religion im empirischen Sinne. Damit entspricht ihr ein besonderes im Wesen der Vernunft liegendes apriorisches Gesetz der Ideenbildung (neben *Kants* Apriori der Erfahrung, der Sittlichkeit und der Kunst). In dem Nachweis, daß die empirische Religion Realisierung dieses Apriori ist, liegt das Kriterium ihrer Gültigkeit und Wahrheit.

Eine gleichartige und weiterführende Umformung des *kantischen* Apriori nimmt 1909 *R. Otto* (→ IV) vor. Im Anschluß an den *Kantschüler J. F. Fries*, den Hauptvertreter des sog. Psychologismus in der Philosophie, lehnt er jedes von Erfahrung unabhängige (transzendente) Apriori ab und will das religiöse Apriori stattdessen durch anthropologische Deduktion aus dem tiefsten Erkenntnisgrund der Seele erheben: Nachdem *Fries* in der unmittelbaren Erkenntnis, der »Ahndung«, die Anlage der Religion im menschlichen Geist entdeckte, ist über ihn hinaus das religiöse Gefühl als Ausgangspunkt der Innenschau – der von *Schleiermacher* betonten Selbstbeobachtung des religiösen Bewußtseins – als letztgültiges Apriori herauszustellen. Dieses ermöglicht, die Vielfalt der religiösen Erscheinungen zu verstehen und im Anspruch auf Gültigkeit ohne Beweis zu werten. Während des Weltkrieges (1917) arbeitet *Otto* in seinem immer wieder aufgelegten Hauptwerk das Irrationale in der Idee des Göttlichen und als Grundkategorie des religiösen Apriori »das Heilige« heraus (vgl. weiter 1923/1932). Er will damit die psychologische Selbständigkeit und die von Außerreligiösem unableitbare Spontaneität der religiösen Erlebnisse festhalten und zugleich die nur psychologische Interpretation überwinden: Das religiöse Erlebnis ist vollkommen durch sein Objekt und dessen Charakter des »Ganz Anderen« bestimmt. Dieses objektive, außer mir gefühlte »Numinose« wird angebbar nur durch seinen besonderen Gefühlsreflex im Gemüt, durch das Kreaturgefühl des »mysterium tremendum«. Das ihm entsprechende Moment des göttlichen Zorns bildet zusammen mit dem der Majestät das Ideogramm »schlechthinnige Unnahbarkeit«, neben dem in »Kontrastharmonie« jedoch zugleich das anziehende Moment des »mysterium fascinosum« steht. Beides zusammen ergibt die Anerkennung eines unvergleichlichen Respekt Fordernden als objektiven Wert in sich und läßt die »Religion wesentlich und auch abgesehen von aller

sittlichen Schematisierung innerlichste obligatio, Verbindlichkeit für das Gewissen« werden (69). Diese Gefühle sind »verschieden von Allem, was ›natürliche‹ Sinneswahrnehmung uns zu geben vermag«, »zunächst seltsame Deutungen und Bewertungen von sinneswahrnehmlich Gegebenem«, dann »Setzungen von Gegenständen und Wesenheiten, deren Formen zwar offensichtlich Produkte der Fantasie sind, aber mit eigentümlichen Sinngehalten«, die dahinter stehen (138). »Divination« als das auf das religiöse Apriori im menschlichen Geist gegründete Vermögen, das Heilige in der Erscheinung recht zu erkennen, wird dann aus »schier unwiderstehlich« erwachendem Gefühl urteilen: »das ist gottmässig« (197).

Ebenfalls 1917 ordnet *K. Dunkmann* in Verbindung des religiösen Apriori mit dem *neukantianischen* Verständnis des Selbstbewußtseins als Normbewußtsein die Religion in eine von Gott als Zentralgeist bestimmte Geistesgeschichte ein und weist ihr dort einen selbständigen Ort von eigentümlicher Bestimmtheit des geistigen Lebens in Verbindung mit transsubjektiver Realität zu: Insofern wir angesichts des dreifach verschiedenen, nämlich logischen, ethischen und ästhetischen Normbewußtseins uns des Mangels an höchster Norm, dh. letzter Einheit bewußt werden, »erleben wir tatsächlich diese Einheit«, doch als eine Einheit »transsubjektiver Natur«, so daß sich die damit bezeichnete Gottheit selbst durch Offenbarung bezeugen muß, um religiöse Erfahrung zu ermöglichen.

Im gleichen Jahr definiert der *Rickert*-Schüler *G. Mehlis* ebenfalls vom Gedanken der Überwindung des Wertgegensatzes her solches religiöse Werterleben: Er bestimmt es als ein sich mit dem Gefühl der Abhängigkeit oder Geborgenheit, magischer Ich-Bejahung oder mystischer Ich-Verneinung verbindendes eigentümliches und die Selbständigkeit des religiösen Phänomens erweisendes »Sehnsuchtsgefühl, das einen Mangel voraussetzt« (68).

J. Volkelt ist 1913 zu ähnlicher Kennzeichnung der religiösen Gemüthaltung als intuitives Erleben gekommen, indem er im Anschluß an *Hegel* davon ausgeht, daß der Weltgrund als absoluter Geist erlebt wird, der auch das menschliche Ich durchwaltet.

Demgegenüber halten *J. Cohn* (1914) und bis 1915 auch *H. Cohen* als Neukantianer daran fest, daß die Religion, wenn auch Eigenart, so doch keine inhaltliche Selbständigkeit habe: Sie fürchten um souveränes Erkennen und autonome Sittlichkeit, wenn man mit *Kant* die endlichen Wertgebiete um einen religiösen Abschluß ergänzt, ohne dann aber dessen Inhalt dem endlichen Gebiet zu entnehmen. 1919 allerdings

meint *Cohen* als Lehrer an der Berliner jüdisch-theologischen Lehranstalt doch eine Eigenständigkeit der Religion in dem über moralischen Respekt vor dem Dasein des anderen hinausgehenden Prinzip der Liebe, dem personalen Ich-Du-Verhältnis, zu finden, wie es ab 1905 *M. Buber* in chassidischer Tradition als Grundhaltung forderte.

II. Religion als Prozeß:

1. Von der Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg

Religionsgeschichtliche Theologie

Um die Jahrhundertwende hatte sich, vorbereitet durch *P. A. de Lagar-des* (1878ff) orientalistische Studien und Verbindung von religiöser und nationaler Verwirklichung, aber auch durch *C. P. Tiele's* (*Gifford-Lectures* 1896ff) Verständnis der religiösen Entwicklung als Reinigung von nichtreligiösen Elementen in einem inneren Prozeß, für die sich klärende Idee vollkommenen Ausdruck zu finden, in Göttingen die sog. Religionsgeschichtliche Schule durchgesetzt. Ihr Mitbegründer *W. Bousset* entwirft 1902 von der Beobachtung aus, daß in aller lebendigen Religion Zentripetal- und Zentrifugalkraft nebeneinanderstehen, eine Religionsentwicklung entsprechend dem Grad, in dem die Furcht zurücktritt und Liebe und Vertrauen anwachsen. Danach erscheint das Christentum als vollkommenste Spezies des Genus, obwohl es auch selbst in Entwicklung begriffen zu sehen ist.

Eigentlicher systematisch-theologischer Sprecher der Schule aber wird *Troeltsch*, der durch seine religionsphilosophische Annahme eines religiösen Apriori zwar die Religion als ein selbständiges Wertgebiet gewonnen hatte (s. o. 30), sich dann aber mit der Frage der Absolutheit des Christentums konfrontiert sah. Da ein auf den Wahrheitsgehalt der Religion abzielender Wesensbegriff kritisch auf die verschiedenen historischen Religionsbildungen angewandt werden muß, führt er zu einer geschichtsphilosophischen Untersuchung. Seit seinem 1901 gehaltenen Vortrag zu diesem Thema (gedr. → 1902, bes. Kap. 4) kann er gegenüber der Isolierung des Christentums sowohl in der Anspruchs-Theologie der *Ritschl*-Schule als auch in der Lehre von der übernatürlichen Geoffenbarkeit von seiten des Supranaturalismus (*L. Ihmels* 1901) die wissenschaftliche Befassung mit Religion nur auf vielfachem, hypothetisch nachempfundenem Erleben begründet sehen: »Die endgültige Entscheidung zwischen diesen so erlebten Werten ist dann freilich eine

letzte axiomatische Tat, die aber ihr Motiv sich durch Abwägung und Abstufung der verglichenen Werte und damit durch Beziehung auf einen gemeinsamen Begriff verdeutlichen wird« (XV f). Da er das Christentum nicht nach *Hegelscher* Geschichtskonstruktion »als die absolute Religion im Gegensatz zu den vermittelten und verhüllten Ausprägungen des Begriffes« (6) verstehen kann, wenn er sich dem alles relativierenden Historismus stellt, wird ihm der Maßstab zur Wertung geschichtlicher Gebilde zur Grundfrage. Denn »das Herauswachsen der Richtungen auf absolute Ziele aus dem Relativen ist das Problem der Geschichte« und »ihr wesentlichstes Werk ist gerade die Hervorbringung der Normen« (47) – im »freien Kampfe der Ideen miteinander« (53). Der Begriff des Normativen wird zu dem eines gemeinsam vorschwebenden, wenn auch nie anders als in historisch-individueller Weise wirklich ergriffenen Zieles. Dieser Gedanke verlangt die metaphysische Wendung: Nur durch Metalogik erfaßbar bildet der Gottesgedanke »oder irgendein Analogon zu ihm« als Allgeist das Umgreifende, zu dem die individuelle Totalität (Monade) geschichtlichen Lebens in ein Partizipationsverhältnis zu setzen ist – wie er später anknüpfend an *Malebranche* und *Leibniz* ausführt (Ges. Werke III, 183f). Diese »in der unbewußten Tiefe des einheitlichen menschlichen Geistes geheimnisvoll wirkende Bewegung des göttlichen« (II, 340) ermöglicht auch eine religiöse Gesamtgeschichte. Von hier aus kann *Troeltsch* noch 1902 im Christentum den bisherigen Höhepunkt und »Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion« (73) sehen, weil es als gesammeltste Offenbarung personalistischer Religiosität auch den hochstehenden indischen Erlösungsreligionen als Naturreligionen um die Erfahrung persönlichen Lebens voraus sei. In der Folgezeit – nach dem Weltkrieg – kommen ihm allerdings Zweifel an einem gemeinsamen Sinn- und Kulturgehalt der Menschheit, so daß er nur noch für den jeweiligen Kulturkreis des Betrachters die Konstruktion einer »Sinneinheit kontinuierlicher Entwicklung« gegeben sieht, auch wenn das anderen Kulturkreisen Zugehörige »als erläuternder Gegensatz, als Analogie« verwendet werden kann (III, 75). So treten in seinem posthum 1924 veröffentlichten Vortrag von → 1922 die individuellen religiösen Maßstäbe der verschiedenen Menschengruppen in den Vordergrund.

Ebenfalls stark vom Religionsgeschichtlichen herkommend erkennt der spätere lutherische Erzbischof von Schweden *N. Söderblom* 1913/14 (→ IX) im »Charakter der Heiligkeit und absoluten Verbindlichkeit« – wie dann *Otto* – das sicherste »Kennzeichen echter Reli-

gion«, in dem alle Religionen eine Einheit bilden, ohne daß eine Unterscheidung »natürlich« oder »geoffenbart« möglich wäre. Er will an die Stelle der natürlichen Theologie die allgemeine Religionsgeschichte treten lassen und ihr eine besondere Religionsgeschichte zuordnen, die der Sonderstellung des Christentums im Studium einen wissenschaftlichen Grund gibt. Ausgangspunkt ist die Frage, ob Geschichte für jede Religion dasselbe bedeutet. Seine Antwort: Eine von der politischen Geschichte unabhängige eigene Geschichte gewinnt die Religion erst, wenn sie selbst eine die natürliche Gesellschaft durchbrechende eigene Gesellschaft bildet. Alle Mystik aber ist, auch in den übernationalen griechischen und indischen Religionsformen, der Geschichte enthoben, während die Propheten die Geschichte in die Religion selbst aufnahmen und dann nur im Christentum die Geschichtsmystik Weltreligion wurde. Vor die Wahl zwischen entsprechende Hervorhebung der göttlichen Selbstmitteilung und Aktivität (wie besonders im Christentum) oder vollendete Gottinnigkeit (wie besonders in den indischen Religionen) gestellt, wird der Historiker den Eindruck eines Einflusses von seiten einer göttlichen Wirklichkeit anführen. So besagt es der Titel seiner Gifford-Vorlesungen 1933, der nachträglich gewählt wurde nach seinem Ausspruch auf dem Sterbebett: »Gott lebt, ich kann es beweisen aus der Religionsgeschichte.«

Auf katholischer Seite versucht derweil (1912–1955; vgl. 1923 / bei König 1951/52) Pater *W. Schmidt* im Anschluß an *Lang*, aus umfassenden ethnologischen Untersuchungen bei Völkern sog. »Urkultur« den Glauben an ein »Höchstes Wesen« nachzuweisen. Ziel ist, einen »Ur-Monothetismus« zu verifizieren, der an den Anfang der Religion eine »Uoffenbarung« des biblischen Schöpfergottes zu setzen erlaubt, die in der Folgezeit durch magische Praktiken u. ä. überwuchert wurde. Obwohl diese → 1930 auch zusammengefaßt vorgetragene Degenerationstheorie an ihrer Verbindung mit einer inzwischen nicht mehr vertretenen Form von Kulturkreislehre leidet, ist sie besonders für katholische Autoren grundlegend geworden.

Währenddessen versucht ab 1913 (vgl. 1915; bes. → 1921, 1–11) *Wobbermin*, sowohl *James* als auch *Troeltsch* aufzunehmen und ihre Ergebnisse als Schüler *Kaftans* mit einer transzendentalphilosophischen Begründung der Religion zu vermitteln. Er will in der Frage nach dem spezifisch Religiösen von den äußeren Erscheinungsformen des religiösen Lebens zu seinen tiefsten Motiven durchdringen, wobei er sich auch auf *Husserls* 1913 erschienene »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« mit ihrem intuitiven Faktor

stützt. Da er erkennt, daß damit der Rahmen *Ritschl*'scher Theologie gesprengt wird, fordert er Rückkehr zum Ansatz *Schleiermachers* und dessen Weiterführung zu einem »transzendental-psychologischen« Verfahren – heute verständlicher als »phänomenologisch« zu bezeichnen. Dieses wird dadurch gekennzeichnet, daß es den Zirkel zwischen den geschichtlichen Erscheinungsformen des religiösen Lebens und der eigenen religiösen Erfahrung zum Grundprinzip erhebt.

III. Religion als Existential:
1. In der Zeit der Nachkriegskrise

Dialektische Theologie

Gegen alle derartigen Tendenzen und Entwicklungen im Verständnis von Religion wendet sich der Protest *K. Barths* – kaum zufällig unmittelbar nach Ende des Ersten Weltkriegs:

Er formuliert für die Theologie das allgemeine Grundgefühl der zwanziger Jahre, das Gefühl der Krise angesichts des verlorenen Krieges, der auch als Kulturkrieg um die Selbstbehauptung des deutschen Geistes gegen das romanisch/angelsächsische Denken mit dessen humanitär-naturrechtlicher Tradition geführt worden war. Im Gefühl eines mit dem Kriege eben erst begonnenen weltgeschichtlichen Umbruchs proklamierten die Jüngeren anders als die älteren Bürgerlich-Liberalen wie *Troeltsch* und *Weber* das Ende der »vernünftigen«, »relativen« Lösungen dieser Tradition zugunsten einer unbedingten Entschlossenheit zum Absoluten, zur »Entscheidung«. Was *Otto* zum Kriegsende als religionspsychologisches Phänomen von der Erfahrung der unnahbaren Majestät des »ganz Anderen« beschrieben hatte, wird in der mit *Barth* ins Leben gerufenen Dialektischen Theologie zum theologischen Urteil der Krisis der Zeit durch die Ewigkeit in der Begegnung des Menschen mit dem allen menschlichen Möglichkeiten entgegengesetzten Wort Gottes. Es wird zum Gericht über den in seiner Endlichkeit sich verselbständigenden Menschen angesichts der Freiheit der dem Menschen begegnenden göttlichen Gnade, die in Jesus Christus als dem »absoluten Paradox« den »unendlichen qualitativen Unterschied« zwischen Zeit und Ewigkeit aufdeckt.

Die Veröffentlichung von *Barths* Römerbriefkommentar in erster Auflage → 1918/19 mit der Kritik der Religion anhand Röm 4,9–12 bedeutet in den Tagen der Revolution in Deutschland und des schwei-

zerischen Landesstreiks Ende 1918 gleichzeitig Gesellschaftskritik: Im Augenblick, wo die Auslegungskategorien herkömmlich-theologischer Wissenschaft und Geschichtsdeutung zusammenbrechen, enthüllt sich von der Bibel und der in ihr proklamierten »neuen Welt« her das Bewußtsein des Bürgers als sein Ein und Alles, als sein Gott, den er »hat«, wie er ihn haben will, da er die Sehnsuchts- und Leidenssituation im Nicht-haben des unverfügbaren Gottes nicht erträgt und darum in Selbsthilfe Gott auf seine eigene Person bezieht und zur Idee macht.

In der stark geänderten zweiten Auflage von → 1921/22 wird die Religion in Kritik jetzt anhand Röm 7 zum »Fragezeichen des ganzen humanen Kultursystems«: »In der titanischen Menschenmöglichkeit der Religion« wird »der Abfall des Menschen von Gott, das Zerreißen der Einheit zwischen seinem Ursprung und ihm« akut (117). Angesichts der Souveränität göttlicher Offenbarungsgnade ist die religiöse Möglichkeit als menschlicher »Standpunkt« dem »Gesetz des Todes« zuzurechnen (118). Nur als »Entscheidung« von Gott her kommt es zur »unmöglichen Möglichkeit«, daß die religiöse Gebärde zur »Rechtfertigung allein durch den Glauben« findet und schwergewichtsmäßig, wenn sie »das Ewige in das Gleichnis des Zeitlichen« hüllt, »über sich selbst hinausweist« (122f). Solche »nicht-fromme Religion« kann sich »durchaus nicht als Krönung und Erfüllung wahrer Menschlichkeit« verstehen (127), bedeutet vielmehr Zerrissenheit, totale Krisis als »die menschliche Möglichkeit, zu bedenken, daß wir sterben müssen« (129). Der unbekannte Gott des Neukantianismus, dessen Wirklichkeit nur als Grenze menschlichen Denkens gegenwärtig ist, wird damit zur Bedrohung von jenseits der Zeitgrenze. Entsprechend heißt → 1938 das diesen Fragen gewidmete siebzehnte Kapitel von *Barths* Kirchlicher Dogmatik »Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion«. »Nur durch eine Tat göttlicher Erwählung und Gnade gibt es eine Beziehung zwischen dem Namen Jesus Christus und der christlichen Religion« (327). Während der neuprotestantische »Religionismus« die Offenbarung von der Religion her verstehen will (316), erlaubt es die Überlegenheit der Offenbarung gar nicht, »die Religion von anderswo als von der Offenbarung her auch nur als Gegenstand ins Auge zu fassen« (321). Auch wird eine »theologische Würdigung der Religion« »den Menschen als das Subjekt der Religion nicht losgelöst von Gott« sehen und deshalb dieser seiner Lebensäußerung nicht ein eigenes »Wesen der Religion« zuschreiben, »um dann, messend an diesem Maßstab, Menschliches gegen Menschliches abzuwägen« (324). Die Offenbarung demaskiert die Nicht-Notwendigkeit der Religionen als Versuche der

Selbstrechtfertigung und damit als »Unglaube«, Angelegenheit des gottlosen Menschen« (327). Daß man »sich einen Ersatz für sie beschafft« (330f), ist auch auf vermeintlich höchster Stufe Götzendienst – »was man sich zutraut erreichen zu können, ist kein schlechthiniges Bedürfnis« (344). »Wahr« und dh. ihrem Anspruch entsprechend kann nur eine Religion werden, die sich »an der Gnade genügen läßt« (2Kor 12). Alles andere wird der Illusionstheorie *Feuerbachs* preisgegeben (1927).

Noch grundsätzlicher als bei *Barth* verfällt die Religion dem Verdikt bei *F. Gogarten*, der → 1920 in seinem programmatischen Aufsatz »Zwischen den Zeiten« über *O. Spenglers* Buch »Der Untergang des Abendlandes« jubelt: Das »längst zersetzte« Menschenwerk ist glücklich fortgerissen worden vom Strom des entwicklungsgeschichtlichen Geschehens, »nun steht die Zeit still« – für die »Entscheidung« gegenüber dem nicht ausweisbaren Autoritätsanspruch Jesu. Unabhängig von *Barth* war er aus seinem *Lutherstudium* dazu gelangt, die von *Troeltsch* herausgestellten Zusammenhänge von Christentum und Kultur in das kritische Licht der Situation des Sünders vor Gott zu stellen. Das läßt ihn verkünden: »Die Religion, die sich nicht selbst verlor« an die Kultur, vollstreckt an jener das Gericht (119). Für alles aber, was bisher gemeinhin Religion hieß, sieht er (bes. 1958) das Ende schon insbesondere von Paulus angezeigt, indem mit Verkündigung des außerweltlichen Gottes in der weltfrommen Heidenwelt die Welt als nicht-religiöse Sphäre der säkularen weltlichen Betrachtung zugänglich wurde.

Mit *Barth* und *Gogarten* gehört auch *E. Thurneysen* zu den Begründern der Zeitschrift »Zwischen den Zeiten« als dem Organ der neuen Richtung. Er formuliert die gemeinsame Überzeugung → 1928 dahingehend, Kriterium des »wirklichen Gottseins Gottes« gegenüber Mystik und Magie der Religionswelt, in der »der Mensch seinen Gott in der Hand hat«, sei die Einbeziehung dessen, »was die Bibel ›Zorn Gottes‹ nennt, ... die absolute Abkehr Gottes von seinem Volke, so daß nichts anderes mehr übrig bleibt« (286).

R. Bultmann, der zu diesem Kreise stößt, sucht → 1920 für den Gegensatz von Religion und Kultur sogar *Schleiermacher* und *Herrmann* gegen *Ritschl* und *Troeltsch* auszuspielen: »Ist Religion Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, so heißt das Unterwerfung in freier Selbsthingabe und Sich-Schenken-Lassen« (17) und damit das Gegenteil von schöpferischer Aktivität. Sie ist als Geschehen am Individuum »Privatsache« und »neutral gegenüber den Gestaltungen der Natur«

(19f). Religion ist Erleben, das »immer nur ein und dasselbe ›Problem‹ ... individuell aufs Neue zu lösen« sucht: »die Macht zu finden, der gegenüber freie Selbsthingabe möglich ist« (22f). Die Objektivierungen solchen Erlebens sind nicht Religion, sondern nur Hinweise auf sie. Deshalb sind die religiösen Äußerungen – und so auch die neutestamentlichen Texte – in existentialer Interpretation auf das in ihnen wirksame Selbstverständnis hin zu befragen. Während das religiöse Erlebnis des »Sich-Schenken-Lassens« seinen reinsten Ausdruck im Neuen Testament findet, ist außer der sonst in Natur und Geschichte nicht offenbaren Gnade Gottes, die dem Glaubenden die Sünde vergibt, alles, was Offenbarung genannt wird, Illusion (→ 1933/34).

Doch betont *Bultmann* → 1946 gegen *Barth*: »Der Mensch in seiner Existenz, als ganzer«, ist mit dem Ausdruck, den sein Existenzverständnis gefunden hat, »und also in besonderer Weise seine(r) Religion« »Anknüpfungspunkt«, denn der menschliche Verkündiger muß bedenken, daß dieser Widerspruch gegen die eigene Existenzsicherung als Widerspruch verstanden werden muß (141). → 1950 spricht er hier von einem Vorverständnis dessen, »was überhaupt Handeln Gottes heißen kann« und findet in allem menschlichen Dasein »ein existentielles Wissen um Gott lebendig als die Frage nach dem ›Glück‹« (145).

Dieser Streit um einen Anknüpfungspunkt verbindet ihn mit *E. Brunner*, der sich ebenfalls dem Kreis der Dialektischen Theologen anschließt. Dieser nennt → 1922 in der Auseinandersetzung mit *P. Natorp* die Religion einerseits, »wenn sie sich selbst meint, die unhaltbarste aller Menschlichkeiten« (269f) und distanziert sich in seinem *Schleiermacherbuch* 1924 von aller anthropozentrischen Theologie der frommen Erfahrung. Er bestreitet auch ein gemeinsames »Wesen der Religion« und sieht 1927 »nur vom christlichen Glauben« wie »von der Spitze einer Pyramide aus« »den ›Teilsinn‹ der religionsgeschichtlichen Entwicklung« (66). Andererseits anerkennt er eben »Teilwahrheiten« der Religionen, die den Glauben an die Rechtfertigung nicht nur »Krisis«, sondern auch »Erfüllung« aller Religion werden lassen – »denn nach dieser Lösung, der wirklich göttlichen Hilfe, ruft alle Religion« (56). So erklärt er gegenüber *Barth* ein noch so verzerrtes Wissen um Gottzugehörigkeit für den notwendigen »Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade« (1934, 20). Dabei versteht er die personale »Worthaftigkeit« als »formale« Gottebenbildlichkeit des Menschen und die vernunftimmanente Gottes als »Erinnerung«, »Hinweis auf den verlorenen Ursprung« (1937, 242). Eine Kontinuität zwischen christlicher Botschaft der Rechtfertigung des Sünders und Religion allerdings gibt

es nicht, weil sogar bei Zarathustra in einer sog. prophetischen Religion die Selbstbehauptung des menschlichen moralischen Bewußtseins die Grundlage bildet (1941).

Daß alle genannten Dialektischen Theologen Gott und Mensch statisch als sich ausschließende Größen entgegensetzen, hatte die schwerwiegende Konsequenz, daß man ein Eingehen Gottes in die Geschichte ablehnte: Im Leben Jesu sind nur die »Einschlagtrichter« der unbekannteren Wirklichkeit Gottes erfassbar; das Heilsereignis wird auf sein bloßes »Daß« und den »Augenblick« reduziert. Hier sucht *K. Heim* (→ XIV; vgl. 1923/24) durch Klärung des Verhältnisses von Relativem und Absolutem sowohl dem Apriori von *Troeltsch* und *Otto* als auch der dialektischen Zweidimensionalität von Göttlichem und Kreatürlichem gegenüber weiterzuführen, indem er auf die Dimension existentialen »Schicksalserlebnisses« göttlicher Auswahl verweist: Absolutheit des Christentums kann keine philosophische Aussage über Gott, sondern »nur eine Aussage über unser Menschenschicksal« sein. Sie drückt »intuitiv« die irrationale »Ursetzung« aus, »die aus der Fülle der Möglichkeiten die eine Wirklichkeit heraushebt« als den einzigen gangbaren Weg »für uns«, »die wirklichen Menschen, die zwischen Sündenfall und Weltende in einer Welt, auf der ein Fluch lastet, den Weg zu Gott suchen müssen« (341, 346). Mit dieser intuitiven Aussage über das Schicksalserleben schlägt *Heim* die Brücke zur Lebensphilosophie.

IV. Religion als Prozeß:

2. Die Zeit zwischen den Weltkriegen

a) Lebens- und Prozeß-Philosophie

Der am stärksten auch auf die Religionsphilosophie einwirkende Lebensphilosoph, *H. Bergson*, hatte seit 1889 in seinen philosophischen Schriften betont, wie nur mittels der Intuition das tiefste Wesen des Seienden, die durch beständiges Werden und Schöpfung gekennzeichnete Dauer erfaßt werden kann und wie die Entfaltung des Lebens gegen Trägheit und Zufall der Materie in finalistisch wirkender Lebenskraft (*élan vital*) zu immer freieren Formen fortschreitet. Eine eigene Behandlung der Religion von diesen Prinzipien aus unternimmt er erst → 1932 (bes. 171–203). In ähnlicher Weise wie er geschlossene Moral, in der die menschliche Gruppe zur instinktiven Beibehaltung der sozialen Gewohnheiten Druck ausübt, und offene Moral unterscheidet,

bei der »Ausnahmemenschen« aus unmittelbarem Erfassen des Lebensgrundes an die Seelen appellieren, führt er auch die Religion auf zwei Quellen zurück: Da beim Menschen anstelle des Instinkts, der bei sozialen Tieren den Zusammenhang verbürgt, der eher auflösend wirkende Verstand steht, hilft sich die Natur mit dessen »fabulierender Funktion«. Im Bedürfnis, die Unsicherheiten des Lebens zu meistern und das intelligente Wesen vor Gefahren, die es angesichts der bitteren Lebenswirklichkeit läuft, zu schützen, schafft sie die Phantasie gütiger Götter und Fabeln, die den Menschen mit dem Leben und die Individuen untereinander verbinden. Diese stabilisierende, »staatliche« Religion nennt *Bergson* auch Magie. Die Persönlichkeitselemente, die die primitive Intelligenz ringsum wahrzunehmen glaubt, konnten aber auch im Bedürfnis, Vergünstigung zu erlangen, die Geister und Götter hervorgehen lassen. Das führt zur »dynamischen« Religion als dem großen Fortschritt der Menschheit in Richtung auf Zivilisation, zur Mystik, die allerdings die statische Religion zu ihrer Verbreitung braucht. Sie geht hervor aus dem ahnenden Erfassen des Unerreichbaren, aus dem Zurückgehen zur Quelle des Lebensstroms in ekstatischem Durchbruch zur tiefsten Schicht des Seins.

Auf *Bergsons* Lebensphilosophie baut *A. N. Whitehead*, gemeinsam mit *B. Russell* Herausgeber der »Principia mathematica«, seine Metaphysik (1929) auf. In ihrem Kontext hat man seine Religionsphilosophie (→ XI) zu sehen, deren Konzept zunehmender Rationalität von *G. Galloways* Betonung des rationalen Elements in der Entwicklung der Religion (1909/1921) vorbereitet ist. *Whitehead* will im Vergleich von Religion und Arithmetik die enge Beziehung der Religion zur Geschichte einerseits und zum Sein des Individuums andererseits herausstellen: Religion hat es mit dem zu tun, was man selbst ist, mit dem eigenen Grund der Identität innerhalb der Zeit. Während Arithmetik unabhängig von historischen Abläufen bleibt, ist Religion deshalb stets im Werden, weil die letzten Dinge, von denen sie handelt, stets mit neuen Erfahrungen konfrontiert werden müssen und deshalb nur aus der Geschichte der Religion verstanden werden können, da diese so eng mit dem menschlichen Leben verbunden ist. Die Definition der Religion als »das, was das Individuum mit seiner eigenen Einsamkeit anfängt«, soll zum Ausdruck bringen, daß es die Religion mit der Person und mit dem in ihr selbst liegenden Wert zu tun hat, indem eine jede einen universalen Charakter in dem Sinne annimmt, daß sie diesen Wert nicht aus ihrer Zugehörigkeit zu einer besonderen Gruppe ableitet. Das gehört mit *Whiteheads* metaphysischem Grundbegriff »Ereig-

nis« (event) zusammen, dem dessen Vergangenheit, die Ankündigung seiner Zukunft und die Gegenwart anderer einwirkender Ereignisse gegenwärtig ist.

Die Religion steht zwischen der reinen Allgemeinheit abstrakter Metaphysik und Teilprinzipien, die einen begrenzten Lebensbereich beherrschen. Indem sie auf der Einsicht prophetischer Persönlichkeiten beruht, die unter bestimmten historischen Bedingungen leben, bezieht Religion ihr Leben aus historischer Erfahrung. Andererseits beansprucht sie universale Gültigkeit für diese Einsichten und muß deshalb immer von Neuem den Ausdruck zu finden suchen, der mächtig genug ist, zur Interpretation allen Geschehens zu taugen. Religiöse Erfahrung ist allgemein Weltloyalität und Einsicht in den »Charakter beständiger Rechtmäßigkeit« (50f) im Universum, der den Geschehensablauf zur Harmonie verändert. Das Konzept eines persönlichen Gottes ist interpretierende Folgerung aus der Analyse der zur Beschreibung des Weltprozesses benötigten Kategorien des Werdens, die in Gott als ordnender Realität ausmünden.

Daß die Welt einen derart von logischen Gesetzen beherrschten Organismus alles dessen, was der Fall ist (actual occasion), bildet, ist für *Whitehead* ein »Glaube«, der alle Wissenschaft erst ermöglicht: Da alles Konkrete (actual entity), jedes Erfahrung machende Subjekt, in irgendeiner Beziehung zur Zeit steht, muß es, damit der Werdeprozeß nicht zufällig, sondern begründet ist, als Voraussetzung dessen, was wirklich wird, eine reine objektive Möglichkeit geben (ideal forms of possibility). Das sind die nach Art der Ideen im Sinne Platons gedachten ewigen Gegenstände (eternal objects), die in die realen Ereignisse eintreten, die in einem das Neue der Geschichte hervorbringenden blinden schöpferischen Drang (creativity, vgl. *Bergsons* »élan vital«) vorwärtsgetrieben werden. Damit aber der an sich unbestimmte Werdensfluß in einem konkreten Ereignis Gestalt gewinnen kann, bedarf es darüber hinaus eines aktualen, aber unzeitlichen Prinzips (non-temporal actual entity) der Begrenzung. Dieses leitende Prinzip des Werdeprozesses, welches an dessen neuen Elementen gleichzeitig teilnimmt, ist Gott, und deshalb liegt »die Inspiration der Religion« nicht in einem statischen Dogma, sondern in ihrer Geschichte (138) als einer Geschichte wachsender Bewußtwerdung. *Whitehead* hat, auch über *C. Hartshorne* (1953), bis heute einen großen Einfluß auf viele amerikanische Theologen.

Die Idee der zielstrebigten kosmischen Energie (finite God) wird 1934 und 1940 bei *E. S. Brightman* in eine personalistische Philosophie

integriert. Andererseits verwendet *W. Hocking* 1940 die Spannung der Religion zwischen Partikularität und Universalität als Postulat eines von den Religionen zurückzulegenden Weges, auf dem jede Religion in Auseinandersetzung mit den anderen ihren eigenen Sinn neu durchdenken muß (reconception), um das für eine Weltreligion notwendige Kriterium eines »negativen Pragmatismus« zu erfüllen: nicht nur ideell, sondern auch im Leben ihrer Anhänger aktuell alle religiösen Werte einzuschließen.

b) Marxismus und Ethno-Soziologie

Demgegenüber betonen die Marxisten im Gefolge *W. I. Lenins* das Negative der Religion bei aller ihrer möglichen Entwicklung. *Lenin* hatte ab → 1905 – *Marx'* Wort von der Religion als »Opium des Volkes« auf diesen Aspekt festlegend – die Religion in jeder Form als »Opium für das Volk« verurteilt und so auch in seinen Briefen an *M. Gorki* alle Versuche, Gott als einen Komplex von Ideen zu verstehen, die die sozialen Gefühle wecken und organisieren, als *Bogdanowschen* Idealismus kategorisch verworfen. So ist die Religion für *N. Bucharin* (→ 1922) stets nur Abbild der besonderen ökonomischen Struktur der Gesellschaft, indem sie aus der abgehobenen Kopfarbeit im Gesellschaftsverband die den »Körper« lenkende »Seele« ableitet und durch solches Festschreiben der Herrschaftsverhältnisse die Entwicklung der Menschheit hemmt. Entsprechend beschreibt *C. Hainchelin* 1935 die Geschichte der Religion.

Anders findet der ethnologisch-soziologische Funktionalismus, dessen Hauptvertreter in London *B. Malinowski* (→ 1925) ist, eine positive Leistung von Magie und Religion darin, daß sie sonst unbeherrschbare Ereignisse einer Art rationaler Pseudokontrolle unterwerfen, um so Angst und Unsicherheit auf ein Mindestmaß zu reduzieren. Beiden Formen – die entgegen aller evolutionistischen Religionstheorie neben der rationalen Einsicht in die Wirkungszusammenhänge der Natur stehen – sind mit *R. R. Marett* kathartische Funktionen zuzuschreiben. Dabei wird Magie als Akt verstanden, der sein Ziel durch Riten erst erreichen will, während die Religion sich als Selbstzweck-Handlung aufgrund geheiligter Vorschrift darstellt: Die religiösen Zeremonien sind ritueller und dramatischer Ausdruck individuellen Krisenmanagements durch Traditionsübermittlung. »Die Religion bewahrt den Menschen vor der Resignation« (72) und verbürgt damit das Vorhandensein von Kultur. Damit wird Religionsgeschichte Kulturgeschichte.

Einen kritischen Aspekt erhält diese Geschichte der Krisenmeisterei, wenn man mit *P. Radin* (→ XII; vgl. 1927/1951/1953) nach deren Trägern fragt. *Radin* unterscheidet bei den Primitiven »Tatmenschen« und »Denker«. Letztere formulieren Religion als einen Entwurf, der Krisensituation des Todes entgegenzutreten. Dabei heben die »Denker« die Werte hervor, die von einer Gruppenmehrheit anerkannt sind, da sie auf eine Sicherung ihrer sozialen Stellung bedacht sind und sich deshalb vielfach auch direkt mit den Trägern der weltlichen Macht verbünden. Sie erneuern fortwährend die Tradition und verleihen den altbekannten Erzählungen tieferen Sinn. In den Mythen spiegelt sich die Auffassung der Welt durch diese ausgesprochen rationalen »Formulierer«.

c) Experimentelle Psychologie, Völkerpsychologie und Freudsche Psychoanalyse

Derartige Formen von Gruppen- und Individual-Religiosität sind das Thema der Religionspsychologie der zwanziger Jahre, in denen sich in der Tradition von *James'* experimenteller Psychologie *K. Girgensohn*, *G. Wunderle* und *W. Gruehn* mit dem religiösen Erleben beschäftigen. Doch gerät diese Forschungsrichtung in Deutschland bald in eine Krise, nicht zuletzt durch die Erkenntnisse der Religionsgeschichtler wie *Troeltsch* und *Otto*: Wenn es außerhalb des modernen Abendlandes religiöse Erscheinungen gibt, die im Vergleich mit unserem eigenen Erleben absolut inkommensurabel sind, entziehen sich weiteste Gebiete der Religion einer Methode, die auf gegenwärtig vorzunehmende Experimente mit bestimmter Ausgangslage, Reizvermittlung und Reaktionsmessung angewiesen ist, da sie von sich aus im Fremden keine Fundamente für Analogien legen kann.

Schon 1914 hatte *E. Spranger* (vgl. 1947) in seinen »Lebensformen« im Anschluß an *W. Diltheys* Lehre vom geisteswissenschaftlichen »Verstehen« betont, daß auch das religiöse Individuum in unlöslichen Beziehungen zur Kultur zu sehen und deshalb aus deren »Struktur«-Zusammenhängen zu verstehen ist. Ein Versuch dazu ist der völkerpsychologische Ansatz des *Wundt*-Schülers *W. Hellpach* (1939): Er führt das Herauswachsen der Religion aus Riten und Mythen und die Überlegenheit einer Religionsschöpfung auf zunehmende Orientierung an einem aus Magie geborenen Ethos zurück, das mit Sinn verleihenden übersinnlichen Mächten verbunden wird.

Bekannter war in Deutschland die analytische Schule *Freuds*, für die

E. Jones → 1926 zur Psychologie der Religion formulierte: Das religiöse Leben bedeutet eine auf kosmische Ebene projizierte Dramatisierung der Gefühle, die im Verhältnis des Kindes zu seinen Eltern entstanden sind. Da Gott nur eine Reinkarnation des Vaters der Kindheit ist, den man geliebt oder gefürchtet hat, kann die Religion jedem Mangel abhelfen, weil jedes Gefühl von Mangel letztlich auf Schuldgefühl zurückgeht. Primär beim Kind aber findet man das Bedürfnis nach Beistand in Verbindung mit der Drohung, durch Schuld Liebe und Schutz zu verlieren. Wie den an der elterlichen Regulierung der kindlichen Sexualität aufbrechenden Wünschen, daß die Eltern sterben sollen, samt Furcht vor Vergeltung die kindliche Liebe mit der Bitte um Verzeihung gegenübersteht, so steht in der Religion die Tendenz, »die Geister zu besänftigen«, dem Gebet gegenüber. Auf solcher infantilen Haltung gründet die Religion, da der Mensch gerade dann Gott am meisten braucht, wenn er sich am hilflosesten fühlt. Von dieser Ambivalenz her charakterisiert *Freud* → 1938 den Monotheismus als Endform der Wiederherstellung der Herrlichkeit des von den Söhnen getöteten Urvaters. Zuvor hatte er 1927 den Illusionscharakter der Religion herausgestellt als Erfüllung ältester Wünsche der Menschheit, die als eine allgemeine Neurose den Gläubigen der Ausbildung einer persönlichen Neurose enthebt. 1930 hatte er dann den Charakter der Götter als Kulturideale hervorgehoben, wobei die Religionen die Rolle des Schuldgefühls in der Kultur in ihren Anspruch umgesetzt haben, die Menschen von diesem Schuldgefühl zu erlösen.

Diesen dem wissenschaftsgläubigen Denken seiner Zeit verpflichteten Religionsdeutungen hält der *Freud* zeitlebens eng verbundene Züricher Pfarrer *O. Pfister* (1927/1928) entgegen, sie seien einem statischen Realitätsbegriff verhaftet. Seine positive Entgegnung (Brief vom 31. 7. 1930) ist ein Konzept vom fortschreitenden Abbau der Furcht hin zur Liebe: »Die Entstehung und Überwindung von Angst und Zwang in der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte.«

Damit berührt sich die von dem *Freud*-Schüler *E. Fromm* vorgenommene Scheidung von autoritärer und humanitärer Religion. Ein erster Vorstoß in diese Richtung ist seine Auseinandersetzung mit der Deutung der Religion als Zwangsneurose bei *Freud* und dessen Schüler *T. Reik* (→ 1927; vgl. auch 1919/1923) in seiner sozialpsychologischen Interpretation der Christentumsgeschichte von 1930 (→ XIII). Diese will »die Veränderung bestimmter Bewußtseinsinhalte, der dogmatischen Vorstellungen, aus der Veränderung unbewußter seelischer Regungen« erklären (17), die wiederum durch die Lebensschicksale der

Menschen bedingt ist: »Der urchristliche Glaube vom leidenden Menschen, der zum Gott wird«, nahm alle unbewußte Aggressivität gegen die geistlichen und sozialen Autoritäten bei den Unterdrückten, den leidenden Massen Palästinas auf und war – anders als *Freud* es sehen würde – »nur sekundär bestimmt durch das Bedürfnis nach Sühne für das Verbrechen der Aggression gegen den Vater« (90). Dem entspricht ein demokratischer, brüderlicher Charakter der Struktur des Urchristentums. Mit der »Veränderung der wirtschaftlichen Situation und der sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinde« wird die vaterfeindliche Tendenz eliminiert: »Aus dem zu Gott gewordenen Menschen wird der Mensch gewordene Gott«, und von der Autorität wendet man die Aggressivität mittels Identifikation mit dem leidenden Christus gegen das eigene Ich (ebd.). Die zum Spiegelbild des autoritären Staates werdende Kirche gewann die Liebe der Beherrschten dadurch, daß sie für das von ihr selbst erst gezüchtete Schuldgefühl Linderung bietet, wobei die Position des mächtigen Vatergottes sich in die der beschützenden Mutter Maria verwandelt, der empörerische Sohn in ein Kind.

In seinen späteren Veröffentlichungen (1950/1967/1970/1972) bemerkt *Fromm* dazu, heute erkenne man, daß die Religion in der Vergangenheit zwar vorwiegend Zwangscharakter trug, doch das religiöse Problem in der Frage nach dem Menschen besteht und die Formulierungen und Symbole Versuche bedeuten, bestimmte menschliche Erlebnisse auszudrücken. So geht es in der »Vaterreligion« um die Auflehnung des Sohnes gegen den Vater bzw. das »Über-Ich« als Repräsentanten einer autoritativ-patriarchalischen Gesellschaftsordnung, wozu er sich mit dem Mütterlich-Weiblichen verbündet. In der Neurose kann man in Umkehrung von *Freuds* Sicht auch eine im Konflikt mit gesellschaftlich anerkannten Religionsformen gewählte Rückkehr zu älteren religiösen Formen sehen.

1932 wird auch von *H.* und *K. Schjelderup* anhand klinischer Studien eine *Fromms* Differenzierung entsprechende Typologie aufgestellt: Zeichnet sich die religiöse Einstellung durch Schuldgefühl, Furcht, Versöhnungsbedürfnis, Unterwerfung, teilweise auch Revolte gegen Gott aus, so tritt in der Analyse das Verhältnis zum Vater in den Vordergrund; ist die Religiosität statt dessen von Sehnsucht nach dem Göttlichen und »Ruhe in Gott« geprägt, das zur Mutter; eine dritte religiöse Einstellung, bei der alle religiösen Projektionen überhaupt von der Außenwelt zurückgezogen werden als »Selbst-Religion«, zeichnet sich durch kindliche Selbstgenügsamkeit aus.

Näher bei *Freud* bleibt *W. Reich* (→ 1935) mit der unmittelbaren Verbindung von Religion und Sexualität: »Am Übergang der gesellschaftlichen Organisation vom Natur- und Mutterrecht zum Vaterrecht und damit zur patriarchalischen Klassengesellschaft splittert sich die Einheit von religiösem und sexuellem Kult auf; der religiöse Kult wurde der Gegensatz des sexuellen« und »die religiöse Erregung gleichzeitig ein Ersatz für die verlorengegangene, gesellschaftlich bejahte Lusthandlung« (23).

V. *Religion als Existential:*

2. *Außerhalb der Nachkriegs-Krise und nach ihrer Verarbeitung bis zum Zweiten Weltkrieg*

a) Jungs Psychoanalyse

Daneben war mit *C. G. Jung* eine trotz des Begriffes eines »kollektiven Unbewußten« mit der Historie nur vage verbundene tiefenpsychologische Religionsinterpretation entworfen worden, für die es aufweisbar zwar nur die Bewußtseinsstranzendenz gibt, die aber die Religion in den Bereich der wissenschaftlich gegebenen Wirklichkeiten hineinnimmt und nach Art der Phänomenologie »feststellt«, ohne sie reduzierend auf rationale Gegebenheiten zurückzuführen. Er vergleicht → 1919 die naturvölkische Seelenvorstellung mit dem von ihm angesetzten »persönlichen Unbewußten«, das sich aus Vergessenem, unterschwelligem Eindrücken, unausgebildeten Vorstellungskombinationen und Verdrängtem zusammensetzt. Die Geistervorstellung vergleicht er mit dem »kollektiven Unbewußten«, das unbewußte autonome Komplexe ohne direkte Assoziation mit dem Ich darstellt. Bei Angliederung an den (bewußten) Ich-Komplex werden solche anderen Komplexe bewußt und brechen nach oft langer innerer Vorbereitungszeit mit großem Affekt etwa im religiösen Bekehrungserleben durch. Dabei wird der unbewußte Komplex projiziert als ein quasi objektives Gegenüber, das als fremd und doch faszinierend empfunden wird und infolge dieses Widerstreits Leiden auslösen kann. Insbesondere, wenn gegenüber Toten das Quantum affektiver Zugehörigkeit seine Realanwendung verliert, wird bei seinem Absinken ins Unbewußte ein kollektiver Inhalt belebt. Doch kann auch bei tiefgreifenden äußeren Veränderungen im Leben einer Menschengruppe das kollektive Unbewußte affiziert und die psychologische Einstellung verändert werden. Gelingt

dann Einzelnen, die dies wahrnehmen, eine Übersetzung in mittelbare Ideen, so entsteht eine erlösende Wirkung in Gestalt einer neuen Kraftquelle, die etwa religiöse Gruppenenthusiasmen hervorrufen kann. 1921 nennt *Jung* entsprechend Gott eine »psychologische Funktion des Menschen«.

Nur die Religionsbildung individueller Natur in Bewußtwerdung, Unterscheidung und Konstituierung des Individuums bringt den Menschen weiter (1928). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er 1937/38 Religion im Anschluß an *Otto* »die besondere Einstellung des Bewußtseins, welches durch die Erfahrung des Numinosum verändert worden ist« (15), nennt. Dies führt er aus als »sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefaßt werden als ›Mächte‹: Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale...« (14). Entsprechend gilt 1941 in der gemeinsamen Publikation mit dem Altphilologen *K. Kerényi* Religion als »lebendige Beziehung zu den seelischen Vorgängen, die nicht vom Bewußtsein abhängen« (109). Die Seele besitzt natürlicherweise eine religiöse Funktion, und der in ihr ruhende »Archetypus« des Gottesbildes bzw. dessen Wirkungen sind nur ins Bewußtsein überzuführen (1944). Der Vorteil eines festen Dogmas und festen Ritus ist, daß sie die unbewußten Inhalte als Traditionen aufnehmen und zur Verhütung von Neurosen oder Massensuggestion kanalisieren (1946). Jesus ist für *Jung* (1954) der menschgewordene »Archetyp«, in den Gott als das Symbol für das Selbst eingeht.

Wenn hier Gott und Unbewußtes als Grenzbegriffe für transzendente Inhalte erscheinen, hat das Wort »Transzendenz« jedoch keinerlei metaphysische Bedeutung, sondern deutet auf psychische Kräfte im Menschen hin, die als superpersonale Wirkkräfte empfunden werden. Da die Seele dem Gottessymbol, das in der Seele ist, logisch vorgeordnet wird, ist die Religion von den Gesetzen der Individuation her zu verstehen. Deshalb hat das Gottesbild die göttliche und diabolische Seite des Selbst in sich einzuschließen. Wichtig ist, daß *Jung* gegenüber *Freuds* retrospektiver Auflösung des religiösen Ausdrucks die Vieldeutigkeit der religiösen wie aller Symbole betont, weil sie darüber Aussagen machen, wohin das Subjekt mit seinem Leben tendiert.

b) Philosophie der Werturteile und Symbole

In der Philosophie wendet → 1921 *Husserls* Schüler *M. Scheler* (bes. 244–258) in seiner mittleren, christlich-theistischen Schaffensphase den

phänomenologischen Ansatz auf die Religion an. Die phänomenologische Methode soll es ermöglichen, durch Wesensschau die Werte inhaltlich zu erfassen, die als Ziel allem menschlichen Streben zugrundeliegen. Diese gelten als absolute, unveränderliche Wesenheiten, wobei Personenwerte höher stehen als Sachwerte und die religiösen Werte des Heiligen den höchsten Rang einnehmen. Veränderlich ist nur unsere Erkenntnis von ihnen. Während die Metaphysik in Erkenntnisdrang und begrifflicher Ausdrucksform Gott hypothetisch bestimmen mag, speist sich die Religion aus Heilsverlangen und ist ihre Ausdrucksform das Symbol. Doch da das »Sein an sich« hier wie dort das letzte logische Subjekt der Prädizierungen bildet, kann der adäquate Gottesbesitz erst durch die widerspruchslose Zusammenschau des religiösen und metaphysischen Gottes erreicht werden. In der Natur- und Seelenbetrachtung erfaßt der religiöse Akt den symbolischen Ausdruck Gottes, auf den die Dinge selbst und ihr Sinn als auf den »Grundsinn der Welt« hindeuten. Alle Kreatur weist in Symbolbeziehung auf den Schöpfer hin, der durch Allwirksamkeit, Unendlichkeit und Heiligkeit einen von der gesamten übrigen Erfahrungswelt grundverschiedenen Seins- und Wertbereich konstituiert. Dieser ist ausschließlich zugänglich durch den religiösen Akt des Analogieschlusses, der von den erschaubaren Wesenszusammenhängen in der Welt als der natürlichen Wesensoffenbarung des Göttlichen ausgeht und alle endlichen Dinge einschließlich des Ich intentionsgemäß transzendiert. Die dabei gewonnene Einsicht in die wesensmäßige Unerfüllbarkeit aus sich selbst heraus fordert einen sich selber erschließenden Gegenakt und deshalb ein dem Menschen in Offenbarung sich schenkendes personales göttliches Gegenüber. Positive und natürliche Religion unterscheiden sich nur darin, ob die Offenbarung durch eine besondere Gottverbundenheit bestimmter Personen erfolgt oder ob sie als eine generelle, von den konstanten Wesenssachen symbolisch vermittelte verstanden wird. Da religiöse Akte so konstitutiv wie Denk- und Wahrnehmungsakte zum menschlichen Bewußtsein gehören, glaubt jeder endliche Geist entweder an Gott oder vergötzt einen Weltwert, von dem ihn eine Lebensanalyse weg zur Erkenntnis Gottes führen kann.

Im gleichen Jahre arbeitet *H. Scholz* (→ XV) Gründe für ein philosophisches Bekenntnis zur Wahrheit einer durch ihren Gehalt in Anspruch nehmenden und deshalb von ihm aufgrund des Gewichts »ponderabel« genannten Religion heraus. Als Logiker fragt er zur Bestimmung der Eigenart ponderabler Religion nach den notwendigen und hinreichenden Bedingungen und findet sie im Gottesbewußtsein

und in dessen unmythischem Ausdruck. Um gegen den Positivismus die Existenz solcher über den Mythos hinausgehender Religion, gegen *Kant* ihre Existenz unabhängig von ihrer Schöpfung durch den menschlichen Geist zu erweisen, bezieht *Scholz* sich auf Erlebnisse, die durch intensivste Gefühlsbetonung irdischen Eindrucks religiöse Erfahrung »unirdischen« Eindrucks auslösen können, wenn ein deutlich gefühltes »Bewußtsein, von einer Realität erfaßt zu werden« (103), hinzutritt. Solche Erfahrung stellt sich dar als »Ergänzung des ›irdischen‹ Wirklichkeitsbewußtseins durch herzerhebende Eindrücke von ›unirdischem‹ Gehalt«, als »durch eigentümliche Durchbrechungen des Weltbewußtseins veranlaßtes Erfülltsein von der Präsenz des Göttlichen«; Religion ist »Ertrag dieser Grunderfahrung« als »Bestimmtheit des Lebensgefühls« (108). Damit steht man bei der Notwendigkeit von Offenbarung, in der sich das Göttliche als das »Unirdische«, Machtvoll-Erhabene und ewig nur um seiner selbst willen Begehrenswerte manifestiert. Im Gegensatz zur Metaphysik ist Religion deshalb »intuitives Gottesbewußtsein« (150). Von der Art menschlicher Natur hängt die Wahl zwischen den Religionsformen ab, zwischen Pantheismus als der Religion kosmischer Symbole, weltfreier Mystik und Distanz haltendem mystischem Christentum als Formen freien Offenbarungsbewußtseins oder dogmatisch-normiertem Christentum (der Buddhismus scheidet), da er kein Existentialurteil für den Glauben an einen Gott fällt, als philosophisches Problem aus). Dabei schließt die Pluralität der religiösen Lebensformen ihre »objektive Gleichwertigkeit« (209) ein, während andererseits das Bekenntnis zu einer bestimmten Form keine Willkür darstellt, da es von der Lebensverfassung bedingt ist. Ein solches Bekenntnis, wenn auch nicht ein Wahrheitsbeweis, ist möglich, weil die philosophische Kritik nicht verpflichtet ist, den Wirklichkeitsbegriff der »erprobten« Erfahrung absolut zu setzen.

→ 1922 erneuert *F. Brunstäd* (bes. 57–60, 150–155) den Hegelianismus, indem er aus dem Widerstreit der Werte als dem Urphänomen allen Daseins die Wahrheit der Religion als Gewißheit einer überwindenden Wertwirklichkeit in der unbedingten Persönlichkeit »Gott« postuliert. Die hier mit im Hintergrund stehende neukantianische Tradition wird 1922 von *Cohens* Schüler *A. Görland* zusammengefaßt. Ihm zufolge erzeugt die aus Verzweiflung über die Gespaltenheit der Persönlichkeit im Bewußtsein geweckte Idee der »Einzigkeit« aufgrund des schöpferischen Charakters des Bewußtseins die »Gegeneinzigkeit«, Gott.

E. Cassirer, ebenfalls Schüler *Cohens* und letzter überragender Neu-

kantianer hat in der Folgezeit (→ 1923ff, bes. 281–311) die Eigenart der religiösen »Form« – die Inhalte sieht er dem Mythos unlöslich verwoben – in einer »veränderten Stellungnahme, die hier das Bewußtsein gegenüber der mythischen Bildwelt einnimmt« (286) finden wollen: Wie die Sprache ist die Religion ein »Vermögen des Gemüts, das Übersinnliche sinnlich, das Sinnliche übersinnlich zu fassen« (303). »Das Ineinander von ›Sinn‹ und ›Bild‹« gehört zu den Wesensbedingungen des Religiösen; träte hier völliges Gleichgewicht ein, so wäre die innere Spannung der Religion aufgehoben, auf der ihre Bedeutung als ›symbolische Form‹ beruht«: »Der Mythos sieht im Bilde immer zugleich ein Stück substantieller Wirklichkeit, einen Teil der Dingwelt selbst, der mit gleichen oder höheren Kräften wie diese ausgestattet ist. Die religiöse Auffassung strebt von dieser ersten magischen Ansicht zu immer reinerer Vergeistigung fort« (311). »Eine andere Richtung des menschlichen Wollens und Tuns« (265) manifestiert sich schon beim Opfer: »Es macht sich eine Macht geltend, die der scheinbaren Allgewalt des Ich gegenübersteht, die aber andererseits, indem sie als solche begriffen wird, auch dem Ich erst seine Grenze setzt und ihm damit eine bestimmte ›Form‹ zu geben beginnt. Denn nur wenn die Schranke als solche gefühlt und gewußt wird, wird der Weg zu ihrer fortschreitenden Überwindung frei« (266). In den Mythen erhebt der Mensch »die Frage, was diese Dinge ›bedeuten‹« und erlernt »die Kunst des Ausdrucks, und das bedeutet des Organisierens seiner am tiefsten verwurzelten Instinkte, seiner Hoffnung und seiner Furcht« (bei *De Vries*, 350). Dabei gliedert sich die mythische Welt langsam dadurch, daß sich mit der Form der »Zeit« sozusagen »die Tiefendimension dieser Welt erschließt« und sich durch seine Geschichte der Gott aus der Sonderung der Welt des »Heiligen« und des »Profanen« (348) erhebt.

Um die symbolische Ausdrucksform der Religion geht es auch *P. Tillich*. 1920 betont er der Dialektischen Theologie gegenüber: »Nur in der Verbindung mit außerreligiösen Kulturfunktionen hat das religiöse Prinzip Existenz« (34), und bestimmt Religion als Erfahrung dessen, »was uns unbedingt angeht«, Erfahrung schlechthinniger Realität aufgrund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit. Wenn er dann 1922 die Überwindung des Religionsbegriffes proklamiert, Heiligkeitwerte bestreitet und als Heiliges das verstehen will, »was den Werten den Wert gibt« (461), liegt gegenüber dem Neukantianismus dies Heilige für ihn allerdings nicht in der Sinneinheit, sondern gewissermaßen hinter ihr. Anknüpfend an die Tradition des religiösen Sozialismus, für

den Gott als objektive Tatsache da ist, wo seine Sache in der Durchsetzung der Gerechtigkeit unter den Menschen vertreten wird, kann er so auch die leidenden Volksmassen als »heilig« bezeichnen, weil sie der Ort sind, an dem sich die menschliche Grenzsituation enthüllt und inmitten der Profanität sich das Werden der neuen Schöpfung vollzieht. In seiner Religionsphilosophie von 1925 gilt ihm entsprechend alle Kultur als »Sinnform«, die notwendig mit Religion als ihrem »Sinngesamt« zusammengehört (791), so daß »Gott« zwar das »Symbol« des Unbedingten in Vollkommenheit ist, unvollkommen aber auch alles Seiende vermöge des innewohnenden unbedingten Sinngesamts solches Symbol werden kann (804) und Offenbarung allgemein Durchbruch des unbedingten Sinngesamts durch die Sinnformen bezeichnet (823).

Im Unternehmen, in der »Methode der Korrelation« Offenbarungs- und Situationswirklichkeit aufeinander zu beziehen, bestimmt er → 1930 in verschiedenen Veröffentlichungen die Beziehung von Mythos und Religion: Da das Unbedingt-Transzendente über jede Setzung eines Wesens hinausgeht, sind nur »Vertretungen« möglich in Gestalt von Symbolen, die sich von anderen Symbolisierungen durch ihre Unfundiertheit in der Sphäre der Anschauung unterscheiden; auch wenn prophetische, mystische und philosophische Religion einen ungebrochenen Mythos im Protest hinter sich läßt, tritt deshalb notwendig ein durch das Bewußtsein um die unbedingte Transzendenz des Göttlichen gebrochener Mythos in der Religion an seine Stelle.

c) Phänomenologie der sozialen Formen

Die phänomenologische Denkform, die hier eingeht, findet gleichzeitig in der unter Beiseitelassen der Wahrheitsfrage rein beschreibenden verstehenden Religionswissenschaft *J. Wachs* (bes. → 1958, 53–78; vgl. auch 1924/1931/1944/1950/1952/1954) und der daran anschließenden Religionsphänomenologie *G. van der Leeuw*s ihre Ausgestaltung auf dem Gebiet der sozialen Erscheinungsformen der Religion. Anknüpfend an *Ottos* Bestimmung der Religion als Erlebnis des Heiligen unterscheidet *Wach* (1944) das persönliche religiöse Erleben letzter Wirklichkeit als primär und transzendent und seinen sozialen Ausdruck als diesseitige und äußere Folge des diesem eigenen Imperativs, der den Gläubigen zu handeln zwingt: »Religion ist jene letzte Quelle, aus der sich alle menschliche Existenz speist und von der sie in allen ihren Aspekten abhängt: die Kommunikation des Menschen mit

Gott« (438). An *Weber*, aus dessen Werk er seine eigentlich soziologischen Impulse empfängt, kritisiert er entsprechend, er habe die »Innenseite« der Religion, ihre Selbstinterpretation vernachlässigt.

Van der Leeuw kehrt → 1933 (vgl. auch 1925/1941) ausdrücklich *Durkheims* Ansatz um: »Das heilige Gemeine ist nicht heilig, weil es gemein, sondern gemein, weil es heilig ist« (303) und bestimmt Religion von ihrem allgemeinen Distanzgefühl gegenüber einem auffallend anderen her, das durch »Macht« (mana) aus dem Gewöhnlichen herausfällt. Der religionsphänomenologische Ansatz besteht darin, in ständiger Konfrontation von Fremd- und Eigenerfahrung nach der »Struktur« als dem »Wesen« dieser »gegebenen Tatsächlichkeit« zu fragen, um »den Sinn der Erscheinungen aufzuspüren« (1925, 3). Denn der religiöse Mensch versucht, im Leben einen Sinn zu finden, »um es zu beherrschen« – bis er mit dem letzten Sinn, dem »Sinn des Ganzen«, »endlich an der Grenze steht und sieht, daß er letzte Überlegenheit nie erreichen wird, sondern daß sie ihn erreicht (1933, 779). Deshalb geht Religion nie in religiöser Erfahrung auf, sondern »setzt auch, ja an erster Stelle, Offenbarung voraus«. »Es gibt Religiosität und Offenbarung«, »aber das eine ist nie ohne das andere«: »In seiner Religion sucht« der Mensch das Heil, »von dem er aber weiß, daß er es von anderswoher erhält« (1925, 11f).

d) Uroffenbarungs-, Missions- und Toleranztheologie

In der explizit protestantischen Theologie betont man derweil fast ausschließlich das Letztere unter Herausstellung der Besonderheit der christlichen Offenbarung – wohl auch, da alle hier neben den Begründern der Dialektischen Theologie zu Nennenden ausdrücklich auf die Mission Bezug nehmen, unter dem Eindruck des Zerfalls des Kolonialismus und der Rückschläge durch den Verlust an Glaubwürdigkeit, den der Westen durch den Weltkrieg in der Missionswelt erlitten hatte.

P. Althaus, der → 1929 (vgl. auch 1927/1928/1948) gegenüber der Dialektischen Theologie *Barths* und *Bultmanns*, sekundiert von *Brunstäd* (1935), eine »Uroffenbarung« vertritt, zieht nichtsdestoweniger, indem er diese in das lutherische Konzept von Gesetz und Evangelium einordnet, einen scharfen Trennungsstrich zwischen Christentum und Religionsgeschichte: Die Religionen sind vorläufig von Gott gesetzt und von den sich dem lebendigen Gott entziehenden Menschen verkehrt worden. Deshalb sind sie vom Evangelium her nicht zu ergänzen oder gar mit ihm zu vergleichen, sondern zu »bekehren«. Er

versteht auch unter »Uroffenbarung« nur eine im prinzipiellen Sinne gemeinte »ursprüngliche Selbstbezeugung« Gottes, die das Menschsein konstituiert und auf die sich das Evangelium als Heilsoffenbarung bezieht. Sie ist notwendig, da die hier ausgesprochene Vergebung der Schuld vor Gott ein Wissen um dessen Willen voraussetzt und die Verkündigung Christi sich, indem sie sich vorchristlicher »Begriffe der religiösen Heilserwartung« bedient, immer auf eine »bestimmte Wirklichkeit des menschlichen Daseins und seiner Welterfahrung« (1929, 137f) bezieht. »Das Wissen um Gott ist das Apriori aller Religionen« (1948, 165), und auf ihn bezieht sich trotz allem der Kultus der Religionen, indem deren Götter »von ihm benutzte ›Vertreter‹ seiner wahren Wirklichkeit« sind (166). »Wahrheit ist in den Religionen, weil und soweit sie um die Verfallenheit des jetzigen menschlichen Lebens in dieser Welt wissen« (167f). Doch steht alle derartige Wahrheit »im Dienste eines Ganzen, das sich als solches vor dem Evangelium als Irrweg erweist« (174): Das »Aus Gnade allein« richtet die Religionen.

H. Frick (→ 1933, bes. 32–45) sucht die Sonderstellung des Christentums bei Anerkennung seiner im vollen Sinne geschichtlichen religiösen Gestalt durch ein Bild zu veranschaulichen: Die Religionen liegen einschließlich des Christentums auf einem Kreisbogen, dessen Zentrum das Evangelium bildet – »aber zu einer Stelle des Kreisbogens führt von dem Mittelpunkt aus ein Radius. Dorthin gehört das Christentum« (43). Wenn man auch nur innerhalb der geschichtlichen, auch religiösen Formen des Christentums dem Evangelium folgen kann, ist dieses doch nur seine erwählte Ausdrucksform.

Auf der Grundlage von Studien zur Sicht der Religion insbesondere bei *Luther* (1932/1936) will *W. Holsten* (→ 1953, bes. 43–55; vgl. 1966) die Religionen bewußt ausschließlich von der Christus-Verkündigung her verstehen: Der Glaube sieht einen bestimmten Punkt im Strom der Geschichte von Gott her ausgezeichnet, der deshalb durch keinen Historismus gefährdet ist, da die Auszeichnung von außerhalb der Geschichte kommt. Nimmt deshalb der Christ die in der Reformation wiederentdeckte Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben zum Ausgangspunkt, so wird er frei, von allem abzusehen, was die Menschen und ihre Religionen voneinander unterscheidet. »Indem in der Rechtfertigung... der Sünder Gottes Kind wird, ... wird die außerhalb der Rechtfertigung proklamierte Gotteskindschaft oder Gottverwandtschaft als Irrtum und Hybris erwiesen« (53). Die Religionswissenschaft hat – so auch *G. Rosenkranz* (1936/1951/1962/1964) – die Mission vorzubereiten, indem sie die nichtchristlichen

Religionen als verschiedene Möglichkeiten, sich mit der Welt auseinanderzusetzen, einer existentialen Interpretation unterzieht.

Auch *H. Kraemer* als Niederländisch-Reformierter (1938, bes. → 1959, 77–86) wählt, nachdem die Missionskonferenz von Jerusalem 1928 alle religiösen Werte als Teile der einen universalen Wahrheit anerkannt hatte, für die Diskussion auf der Konferenz von Tambaram 1938 in bewußter Frontstellung gegen alles religiöse Apriori und alle philosophischen Kategorien den Ausgangspunkt bei der Christus-Offenbarung: Da intensivere Analyse der Religionen zeigt, daß sie »nicht reduzierbar aufeinander oder auf einen Generalnenner, der ihren innersten Kern darstellt«, zu bringen sind (1959, 77), ist eine Existenz von Religion im Singular zu verneinen. Insofern ist es legitim, als eschatologische Aussage, als Zeugnis bis zum Ende der Geschichte die »Absolutheit« zwar nicht der christlichen Religion, doch der Offenbarung Christi zugrunde zu legen. Allgemein und unableitbar mit der menschlichen Existenz verbunden scheint es allerdings ein religiöses Bewußtsein zu geben, durch das der Mensch die Wirklichkeit des Lebens und der Welt zu fassen sucht und das sich in den konkreten Formen der Religionen oder auch Weltauffassungen individueller »unbeheimateter Religion« ausdrückt (79). Grundregel einer Wertung muß sein, »daß ein unleugbarer Wert uns niemals, von dieser Wertgrundlage her, zwingt, zur selben Zeit auch die Wahrheitsfrage für entschieden zu halten« (84). Aber er zwingt dazu, solche Religionen ernstzunehmen – eine Überlegenheitshaltung ist im Lichte der allem Leistungsbewußtsein konträren biblischen Offenbarung sowieso abzubauen. Die objektive existentielle Situation, die die Antworten der Religionen »falsch, teilweise richtig und manchmal ganz richtig werden läßt«, ist der Zustand der Verantwortlichkeit Gott gegenüber. Denn Gott hat »mit der Menschheit als Ganzheit innerhalb der durch den ›Fall‹ geschaffenen Situation einen ewig gültigen Bund gemacht« (253). Die Besonderheit des Christentums ist allein eine in Gottes Treue zu seiner Erwählung begründete Tatsache, neben der es positiv und negativ Manifestationen als Beweis für Gottes ununterbrochene Anteilnahme am Menschen gibt.

Auf der Gegenseite steht die Toleranzlehre der sich dem Westen öffnenden nichtchristlichen Religionen, wie sie von *S. Radhakrishnan* (bes. 1939/1961) verbreitet wird: »Religion ist nicht so sehr eine von uns im Glauben anzueignende Offenbarung als vielmehr ein Bemühen, die tiefsten Schichten des menschlichen Wesens bloßzulegen und mit diesen in einen ständigen Kontakt zu kommen« (1939, 21). Denn »Religion ist eine natürliche Entwicklung eines wirklich menschlichen

Lebens. Ohne Frage ist der Mensch das Maß aller Dinge; sein Wesen allein enthält oder reflektiert jeden Stufengrad der Wirklichkeit von der Materie bis Gott« (25).

Dieser indischen Proklamation der Mystik kommen in Deutschland verschiedene Ansätze am Rande der Theologie entgegen. Insbesondere sucht *F. Heiler* die Phänomenologie für eine in der theologischen Debatte gegen die Dialektische Theologie verwendbare Wesensbestimmung der Religion einzusetzen, indem er seit 1919/20 unter Betonung der mystischen Erhebung die »Einheit der Religion in der Vielheit der Religionen« als »aus der Erfahrung göttlicher Gnade fließende Gemeinschaft des Menschen mit der transzendenten Wirklichkeit« (1961, Erscheinungsformen, 564) zu zeigen bestrebt ist: »Die Wesensmerkmale des Glaubens, welcher der Religion gegenübergestellt wird, sind eben die Wesensmerkmale echter Religion... Der Wesensbegriff darf aber nicht von Entartungen oder Sublimierungen abgelesen werden, sondern nur von den höchsten und reinsten Äußerungen« (6). Die Einheit der göttlichen Offenbarung konstituiert die Einheit der Religionen, nachdem im Zuge der Personifizierung des Heiligen durch die Übertragung der Seelenvorstellung Zauber zu Gebet und religiöser Gabendarbringung wurde. Das geschah nicht zuletzt aufgrund ekstatischen Erlebens. Echt ist allerdings auch weiterhin nur selbstlose Religion, die in opferbereiter Liebe zu Gott und dem Nächsten »als Ziel den Frieden und die Freude des Herzens hat« (→ 1961, Religion, 15). Dabei hat jede Religion ihren Sonderwert in reinster Form zu verwirklichen und in die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen auf der Basis dieser erkannten Einheit einzubringen. *Heiler* knüpft damit an den Einheitsgedanken seines Kollegen *Otto* an, der 1921 den »religiösen Menschheitsbund« als Form der Begegnung gründete, und sucht dessen Erkenntnis (1926/1930), daß unerachtet der großen psychologischen und theologischen Ähnlichkeiten zwischen indischem und christlichem Liebesbegriff doch die »Achsen« der Frömmigkeit völlig verschieden sind, aufzufangen im gemeinsamen Ziel der göttlichen Unendlichkeit als der »Vollendung« – nicht »Aufhebung« (1961, Religion, 24). Es zeigt allerdings die Gefahren bei einer Orientierung an menschlicher Geistesgröße, wenn *J. W. Hauer*, der 1933 die »Arbeitsgemeinschaft der deutschen Glaubensbewegung« gründet, noch 1961 in rasselndlicher Religionsbetrachtung die »Toleranz« indogermanischer Religionen gegen »Intoleranz« der Religionen vorderasiatisch-semitischer Herkunft auszuspielen versucht.

VI. Religion als Prozeß:
3. Seit dem Zweiten Weltkrieg

a) Theologie der Geschichte

Dem steht auf der Seite geschichtsbestimmter Denker die Religionsdeutung des später zur Berliner Bekennenden Kirche gehörenden Theologen und Philosophen *E. Reisner* von 1938 (→ X) gegenüber, verfaßt als Exkurs seiner Hebräerbrief-Interpretation in Wien, in das Hitler in diesem Jahr einmarschierte. Vor der Überbewertung des Menschlichen bewahrt hier die radikale Zwei-Sphären-Vorstellung von gefallener und erlöster Welt: Dem Menschen in Zeit und Geschichte steht gegenüber der Mensch in der Begegnung mit Gott, die ihn außerhalb von Zeit und Geschichte stellt. Die Religionen lassen sich einteilen in solche, die an die Möglichkeit einer Versöhnung mit der diesseitigen Natur glauben und in denen entsprechend auch der diesseitige Wert »Volk« unmittelbar religiöse Bedeutung erhält (Naturreligion), und solche, die den religiösen Bereich als transzendente Gedankenwelt mit Gott als höchster Idee von der Diesseits-Wirklichkeit abheben (Kulturreligion). Bricht dann in den Bereich der Naturreligion aus einer nicht nur gedachten Transzendenz Offenbarung ein, so kann diese Transzendenz nur in raum-zeitlicher Entfernung im Diesseits als Ausdruck von »Jenseits« nach den Kategorien von Natur symbolisiert werden. Hier liegt stets die Gefahr nationalpolitischen Mißverstehens nahe, das zur Heimatlosigkeit des ruhelos wandernden »ewigen Juden« führt. Vor allem die griechische kultur-religiöse Transzendenzvorstellung einer den Zerstörungsmächten der Zeit enthobenen Wirklichkeit ermöglichte es dann, daß Christus das sich selbst immer gleichbleibende Offenbarungswort in der kulturreligiösen Sprache verständlich machen konnte. Hier verändert die nicht nur gedachte Transzendenz, die Gegenwart geworden ist, die Kulturreligion zum Glauben, der »die Geschichte überhaupt entschlossen und verwegend transzendiert« (233).

C. H. Ratschow arbeitet → 1947 (besonders 148–156; vgl. 1963/1967/1972) die Geschichtserfahrung und das aus ihr resultierende Gefühl der Lebensspaltung als Grundlage aller Religion gegenüber der geschichtslosen *unio magica* heraus. Ihm entspricht das religiöse Streben nach Einheit, dessen Interpretation als »Identität« in Mystik und Endzeitvorstellungen der Religionen er ablehnt: Eine »Einheit« setzt eine Verbindung von Unterschiedenem voraus, und eine Aufhebung desselben hat sich »niemals als lebbar erwiesen« (154), da

damit Bewußtsein oder auch irdische Ordnungen aufgehoben werden – möglich ist nur die Rechtfertigung des Sünders. In der Magie ist das Zentrum im Lebensgefühl das Einheitsempfinden, das sich im Fehlen uns vertrauter Grenzen, etwa zum Tier, äußert und im Ritus eine Darstellung in Krisenzeiten findet. Sowohl dies Wirken im Banne der *unio magica* als auch die Tatsache des Frevels, nach dem das ausbrechende Gruppenmitglied nicht mehr umfaßt und nur ausgestoßen werden kann, zeigen die Einheit als den »Brennpunkt, um den die Pole des Wirkens und Bewirktseins kreisen« (150). In aller Religion dagegen wird die Einheit erst ersehnt, ohne daß sie de facto je erreicht werden kann. Deshalb gehört ihr das in der Spannung der Geschichte stehende Individuum zu, das, auf sich selbst gestellt, vor der Notwendigkeit steht, »sich ständig vor Möglichkeiten entscheiden zu müssen« (153).

Anders, wie schon bei *Schmidt* erwähnt, ordnen maßgebliche katholische Forscher wie der Religionsgeschichtler und Kardinal *F. König* (1951), der Prähistoriker *J. Maringer* (1956) oder der Ethnologe *P. Schebesta* (1961) die Magie als ein der Existenznot entspringendes Degenerationsprodukt hinter die geoffenbarte Religion.

b) Philosophie des humanen Geistes

Von derartiger Annahme eines von Anfang an trotz Deformation sich durchhaltenden Urmonotheismus her entwirft *O. Spann* in den »Tagen der Schrecken ohne Namen, in denen alles ins Wanken gerät, was festzustehen schien« (3) seine parallel zu *Ratschows* Buch → 1947 (bes. 24–30, 261–263) erscheinende Religionsphilosophie. Es liegt für ihn in der hohen, geistigen Menschennatur, »mit dem Transzendenten echte Fühlung gewinnen zu können«, das der Mensch allerdings auch in Wahn ins Niedere ziehen kann (7). Ersteres leistet das übersinnliche »Rückverbundenheitsbewußtsein« der Mystik, letzteres verschuldet die Verbindung mit niederen Zentren – vor allem aus dem Bereich der Natur – in der magischen Erfahrung, die nur in niederer übersinnlicher Erfahrung vermitteln können zu der absoluten »Ausgliederungsmittle« Gott hin. Zusammen mit dem Unsterblichkeitsbewußtsein des Menschen liefern diese beiden Quellen – wie bei *Bergson* – je nach ihrem Gewicht ihre arteigenen Beiträge zur geschichtlichen Konkretisierung des Religiösen. »Jede Religion, die unter dem Niveau der Mystik steht«, muß deshalb »gesunkenes Kulturgut sein« (352) – wobei die christliche Mystik am wenigsten ins Naturhafte verstrickt erscheint.

→ 1956 knüpft *A. Brunner* (bes. 1–24) hieran kritisch an: In der Tat unterscheidet sich der Mensch vom Tier durch das »Hinausgehen« über die sog. positiven Tatsachen – wobei der »Überstieg« nirgends greifbarer ist als in der Religion (1). Diese ist deshalb samt der ihr entsprungenen Kultur offenbar mit dem den Menschen vom Tier unterscheidenden Geist verbunden. Allerdings bildet dieser mit Leben und Stoff zusammen ein einziges Wirkungsprinzip, da der Mensch kein Doppelwesen aus bloß äußerlich verbundener Geistigkeit und Leiblichkeit ist, sodaß auch die mystische Intuition nie ein rein geistiger Akt sein kann. Weil so »der Mensch Geistiges immer nur zusammen mit einem Gegenstand, einem Ding, erkennen kann, und zwar so, daß es eine einzige Erkenntnis ist« (12), ist auch ein unmittelbares Erfassen Gottes durch mystische Akte im Sinne *Spanns* nicht möglich. Aus der eigenen Geistigkeit und dem »Umgang mit Außerweltlichem« in Gestalt zwischenmenschlicher Beziehungen weiß der Mensch aber immerhin, was Überstieg und von daher ein Jenseits bedeutet, durch dessen Hilfe er ins Heil gelangen kann.

Neben solchem Rückzug der katholischen Philosophie auf den menschlichen Geist, der gegen Verfälschung durch Partikularinteressen aus dem Bereich des Natürlichen bzw. des Leibes zu verteidigen ist, sucht der Historiker *A. J. Toynbee* (→ 1956, bes. 354–365; vgl. 1957/1968) die Erfahrung der totalitären Verabsolutierung einer Einzelidee und die Enttäuschung über das Ausbleiben des »Ewigen Friedens« aufzuarbeiten, indem er das Ganzheitsprinzip aus dem Geist kommender Toleranz zum Kriterium gegenüber aller Verabsolutierung von »Beiwerk« erklärt: »Der wahre Zweck einer höheren Religion besteht darin, die geistigen Weisungen und Wahrheiten, die ihren Wesenskern bilden, in möglichst viele Seelen auszustrahlen« (327). Ziel muß das Lob Gottes und die Befreiung von der angeborenen »Ichbezogenheit« sein, um das Ich mit dieser »absoluten geistigen Wirklichkeit in Einklang zu bringen« (335f). Die praktische Hilfe der Religion zur Überwindung der Ichbezogenheit mit ihrer Exklusivität und ihrem Fanatismus ist entscheidend – »Unser Wissen ist Stückwerk« und »die Wahrheit, die andere Religionen vielleicht besitzen, kann gerade die sein, welche unserer eigenen Religion fehlt« (363).

c) Theologie der Universalität

Katholizität und Toleranz heißt die von *K. Rahner* → 1961 in Thesen vorgetragene Abwandlung in der katholischen Theologie: 1. »Das

Christentum versteht sich als für alle Menschen bestimmte absolute Religion« (139); 2. Bis zur Konfrontation des Einzelnen mit dem Evangelium enthält seine Religion »nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis, ... sondern auch übernatürliche Elemente aus der Gnade«, so daß sie, »ohne daß dadurch Irrtum und Depravation in ihr geleugnet werden, als, wenn auch in verschiedener Gestuftheit, legitime Religion anerkannt werden« (143); 3. In seiner Religion ist der Mensch ein irgendwie schon anonymes Christ, der u. U., auch ohne von der Kirche erreicht zu werden, sein Heil findet, wobei »dieses Heil, das ihn so erreicht, das Heil Gottes ist, weil es ein anderes Heil nicht gibt« (154f); 4. Deshalb hat sich die Kirche »als der geschichtlich greifbare Vortrupp« dessen zu verstehen, das nach ihrer Hoffnung auch verborgen außerhalb von ihr wirkt.

Ähnlich formuliert das 1962 einberufene Konzil in seiner Konstitution über die Kirche (§ 14) sowie der »Deklaration über das Verhalten zu den nichtchristlichen Religionen« zusammen mit dem »Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche«. *H. R. Schlette* bezeichnet 1963 (vgl. auch 1964/1969/1971) die Religionen entsprechend als »die geschichtlich sichtbare Geste des allgemeinen Heilswillens Gottes« (83) und als ordentliche, durch die Dunkelheit zu demselben Gott führende Heilswege neben dem außerordentlichen des Christentums.

Einer solchen oder einer griechisch-orthodoxen Sicht wie bei *L. J. Philippides* (1958) gegenüber, der das Christentum rein geschichtlich als Erfüllung der Kulturen seiner Zeit und überhaupt der religiösen Menschheitshoffnungen fassen will, sucht man auf protestantischer Seite auf verschiedenen Wegen den Universalcharakter als eine gegenüber allen Partikularismen der Religionen kritische Absolutheit des Christentums herauszuarbeiten.

W. Philipp sieht → 1959 (bes. 40–47, 343–350) das geschichtliche Feld der außerbiblichen Religionen ebenso wie überhaupt »die Summe der Anthropologie« in Erscheinungen auseinanderfallen, die in einem Relationsschema auf die Beziehung zu einem Ich, einem Du und einem Es aufzuteilen sind. So unterscheidet er als Elementarformen von Religion, die zueinander in solchem charakteristischen Spannungsverhältnis stehen, den Dämonen/Seelen-, Mana- und Hochgottglauben: Der Dämon ist personales Gegenüber, das Mana ist ein unpersönliches Etwas, der Hochgottglaube ist bestimmt durch Distanz zur Welt, als ein Ich in seinem Ansichsein. Unter der Gesetzlichkeit dieser anthropologischen Grundstrukturen steht der ganze geistige Überbau, den der Mensch in seiner Metaphysik errichtet, während »die Hl. Schrift in

ihrer Ganzheit den metaphysischen Wahn aller Strukturen bricht« (343). Diese nur a posteriori festzuhaltende Tatsache manifestiert sich an dem schlechterdings jeder kategorialen Bemächtigung spottenden Kanon. Daß Jesus »frei von der anthropologischen Ursünde des Menschen, der metaphysischen Zersetzung«, war, bezeugt sein Stehen »zwischen allen Fronten« (349).

Diese Gedanken nimmt *U. Mann* (→ 1970, Christentum, bes. 88–119; vgl. auch 1961/1970/1973) auf, indem er positiv Religion als »ganzheitliche Beziehung zum Glauben« (3) definiert und das Christentum als »inklusive Religion, als Religion der Fülle« bestimmt (89). Da er, um einem Indifferentismus zu entgehen, nur den Weg sieht, »die Offenbarung auf ihren jeweiligen Entwicklungsstand im Lauf der Schellingschen ›Theogonie‹ hin zu prüfen« (104), sucht er in Modifikation von *K. Jaspers'* Schema der »Achszeit« im Christentum die Religion zu sehen, die das den Kulturen dieser Zeitspanne Gemeinsame in besonderer Weise zusammenfaßt. Daß in der absoluten Religion auf jeden Fall Ganzheit gemeint ist, »wirkt sich theologisch so aus, daß inhaltlich über das Evangelium in den anderen Religionen nichts gesagt werden kann und darf«, obwohl von der der Absolutheit zu verbindenden Toleranz her zu postulieren ist, »daß Evangelium auch außerhalb des Christentums ist« (211).

W. Pannenberg, der 1967 *Troeltschs Fragestellung des unendlichen* Weges der Religionsgeschichte zu der ihr gemäßen Verwirklichung aufnimmt, meint eben dies Transkategoriale, Inklusive, wenn er die einzigartige Kraft des Christentums in dem findet, was er »Synkretismus« nennt. Dazu gehört besonders der Einschluß echter Zukunftsbezogenheit gegenüber Fixierung auf Urzeitmythos oder Gesetzstradition, die in diesen Formen Gott verfügbar macht.

Aus dem gleichen Jahr stammt auch der Entwurf von *J. B. Cobb* (→ 1967, bes. 168–184), dessen deutsche Publikation *Pannenberg* einleitet. *Cobb* verbindet deutsche Existenztheologie mit amerikanischer Evolutionstheologie im Anschluß an die Prozeßphilosophie *Whiteheads* sowie der Symboltheorie der *Whitehead*-Schülerin *S. Langer* zu der Beobachtung, daß die großen Religionen aus »Anlaß von Erfahrung« im Prozeß der Symbolisierung« geschichtlich gewordene Existenzstrukturen verkörpern und als solche zu vergleichen sind. Dabei sieht er in der »christlichen Existenz« die höchstmögliche Stufe erreicht: Es ist zugleich Radikalisierung der Eigenverantwortung des Judentums in Weiterentwicklung der personalen Existenz und bewußte geistige Existenz, die über den Bereich tatsächlicher Wahlfreiheit hinaus vorstößt

zur Selbstüberwindung des Ich, indem es sich dem mit dem Gottesreich gegenwärtigen Geist öffnet.

d) Soziologie und Sozialanthropologie
im Umkreis des Funktionalismus

Auf ethno-soziologischer Seite nimmt *A. R. Radcliffe-Brown* am Kriegsende (→ 1945; vgl. 1952) in England den Funktionalismus in nur leichter Modifizierung wieder auf, indem er Religion als den vor allem in Handlung sich vollziehenden Ausdruck eines »Gefühls der Abhängigkeit von einer Macht außerhalb« (35) und von dem überindividuellen moralischen System der Gesellschaft faßt, das in seiner »sozialen Funktion« »unabhängig von ihrer Wahrheit oder Falschheit« ist (33). Riten sind geregelte symbolische Ausdrucksformen gewisser Gefühle, auf denen die Gesellschaft gründet, und zwar variierend je nach Gesellschaftsverfassung. Solches Abhängigkeitsgefühl beginnt mit der frühkindlichen Sozialisation und hat den Doppelaspekt, von den Eltern abhängig sein zu können und zu müssen.

Ähnlich weist in Amerika *T. Parsons* (1951) der Religion unter den nicht-rationalen Elementen des sozialen Systems eine bedeutende Stelle zu, indem er auf *Webers* Theorie des sozialen Handelns einen Struktur-funktionalismus begründet.

Aber auch in Deutschland arbeitet *A. E. Jensen* (→ 1951) vom Frobenius-Institut mit der Dema-Gottheit der Pflanzerkulturen gerade einen durch die Begründung der Gesellschaft bestimmten Gottestyp heraus.

Man wendet sich in der Folgezeit immer stärker von einer generalisierenden Aussage über die Bedeutung der Religion ab, hin zu einer für den Einzelfall differenzierenden Analyse der Faktoren, von denen insbesondere die sozial integrierende Kraft einer Religion in Wirksamkeit und Ausmaß abhängt:

J. M. Yingers (→ 1957; vgl. 1970/71) strukturell-funktionale Betrachtung der Religion zeigt in der Hervorhebung der religiösen Überzeugung gegenüber den religiösen Praktiken die Tendenz zur Subjektivierung des *Durkheimschen* Ansatzes. Dazu gehört, daß das Wesen der Religion außerhalb des von der Soziologie angemessen zu erfassenden Bereichs in der personalen Begegnung mit den übernatürlichen Mächten gesehen und nur ihre Funktion als emotionale Stütze der Fundamentalwerte der Gesellschaft untersucht wird: Dies aufgrund der Annahme, »daß die Funktionen für den einzelnen besser erfüllt werden

von einer Religion, die auch die Gesellschaft integriert, und daß die Gruppenfunktion besser von einer Religion erfüllt wird, die auch die verschiedensten Bedürfnisse des Individuums befriedigt« (bei Fürstenberg, 99). »Durch Ritus und Symbolik, durch ihr Glaubenssystem, ihr Dogma von Belohnungen und Bestrafungen, kann die Religion dazu beitragen, die sozialisierten Individuen hervorzubringen, die die herrschenden Wertvorstellungen in bezug auf die erlaubten Mittel und Zwecke akzeptieren« (106). Schwächen dagegen bestimmte Voraussetzungen die Rolle der Religion in der sozialen Integration oder verkehren sie sogar in ihr Gegenteil – da »praktizierte Religion unter gewissen Umständen zum bedeutsamen Faktor im sozialen Konflikt werden kann, und zwar als Symbol wie als Ursache« (102) –, so »pflegen andere Integrationsarten für die ganze Gesellschaft oder nur Teile derselben aufzutauchen, einfach wegen der funktionalen Notwendigkeit eines einigenden Wertsystems« (104). Von daher arbeitet man oft mit dem Konzept des »funktionalen Äquivalents«, das hier Vorstellungen und Praktiken bezeichnen soll, die in religionssoziologischer Sicht Merkmale religiöser Vorstellungen und Praktiken aufweisen, obwohl sie in der betreffenden Gesellschaft nicht als religiöse verstanden werden, zB. nationalistische.

Reiner wird der *Durkheimsche* Ansatz bei *G. E. Swanson* (→ 1960, bes. 6–8, 18) bewahrt, der die Erfahrung des Übernatürlichen bei Primitiven auf die beiden Formen Mana-Glauben und Geisterglauben und diese auf gesellschaftliche Phänomene zurückführt: Mana ist eine Substanz, die erst mit Intentionen eines Menschen oder eines Geistes geladen werden muß, bevor ihre Potentialitäten verwirklicht werden, während Geister persönliche Züge tragen und eigene Absichten und Kräfte haben. Als »Möglichkeiten, die der Natur zugrundeliegen«, und »organisierte Bündel der zugrunde liegenden Absichten« (8) konstituieren sie den Bereich des »Übernatürlichen«, dessen Ausdrucksformen die natürlichen Geschehnisse sind. In der Magie aktiviert man die in diesen transzendenten Konzeptionen verkörperten Möglichkeiten, um – ebenso, wie es die Geister tun können – durch Einflußnahme auf das »Übernatürliche« den natürlichen Weltablauf zu beeinflussen. Die den »Absichten« korrespondierenden Gesellschaftsbeziehungen sind in der Gruppensouveränität zu finden, die konkrete Pläne faßt und über die Gegenwart hinaus verfolgt. Solche Strukturen können als personhafte übernatürliche Wesen gefaßt werden – »Religion besteht in Verhaltensweisen, die darauf gerichtet sind, die Absichten solcher Wesen, der Geister, zu beeinflussen« (27) oder auf sie zu antworten.

Allerdings wird die Universalität von Religion, die Grundlage solcher funktionalistischen Definitionen (dazu auch 1961 *Goody* und *Norbeck*, 1962 *Vrijhof*, 1965 *Glock*, 1966 *Spiro* bei *Banton*, 1967 *Berger*), 1962 von *W. Cohn* in Frage gestellt. *E. Lenksi* (1961) geht zwar von der funktionalistischen Religionsdefinition aus, arbeitet jedoch heraus, daß sich die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft im Spannungsfeld zwischen der »gemeinschaftlichen Religion« einen besonderen »Vorrat« an religiösen Lösungen für ihre Lebensprobleme schaffen.

Entsprechend will *Th. Luckmann* (→ 1963; vgl. 1969) in Kritik an der Einseitigkeit der Kirchensoziologie davon ausgehen, »daß ein Organismus zur Person wird, indem er mit anderen einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen, innerlich verpflichtenden Kosmos bildet... , daß der Organismus seine Natürlichkeit transzendiert, indem er zur Person wird« (190), und »daß Sozialisation als der Vorgang, in dem solches Transzendieren konkret stattfindet, grundsätzlich einen religiösen Charakter hat« (191). Die Grundform von Religiosität ist eine hierarchische Wertstruktur mit einer übergeordneten symbolisch verankerten Bewußtseinschicht, die mit ihren religiösen Repräsentationen dem Einzeldasein einen verpflichtenden Sinn verleiht: »Die Autorität religiöser Repräsentationen kann nicht aus dem Inhalt einer aus dem Gesamtzusammenhang herausgenommenen heiligen Thematik hergeleitet werden. Sie beruht vielmehr auf der gesamten Bedeutungshierarchie der Weltansicht und schließlich auf deren Eigenschaft der Transzendenz (200). Eine gewisse Komplexität der Sozialstruktur, die zu typischen Unterschieden der Sozialisierungsvorgänge führt, bewirkt auch eine Ungleichheit in der Aneignung »heiligen« Wissens und »fördert die Verfestigung von verschiedenen Versionen des ›heiligen Kosmos‹ unter den Berufsgruppen und den sozialen Schichten« (205). Zusammen mit *P. L. Berger* (vgl. 1967/1969/1970/1973) spricht *Luckmann* 1966 von einer Art Marktsituation, die sich in der Spannung zwischen Privatglauben und Institutionsansprüchen herausbildet und in der sich die Institutionen den »Verbraucherwünschen« anzupassen suchen.

G. Lanczkowski betont 1971/1974 das autonome Element der Religion in den geschichtlichen Wandlungen innerhalb eines solchen »Pluralismus« der Religionen.

e) Experimentelle Individual- und Sozialpsychologie

Nachdem die Erforschung der Beziehung des Einzelnen zur Religion im Rahmen der Religionspsychologie der dreißiger Jahre mit methodischen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, gelingt es *W. Gruehn* → 1956 (bes. 32–38), die experimentelle Religionspsychologie als Hilfswissenschaft zur Interpretation von Religion neu ins Gespräch zu bringen. Er bestimmt die Religion als eine Verbindung von »Ich-Funktion« und Gottesgedanken zu einer Gesamtreaktion ähnlich zwischenmenschlichen Vertrauensverhältnissen.

In dem stets bedeutsamen amerikanischen Zweig dieser Forschungsrichtung (1936 *Hughes* und *MacMurray*, ab 1945 u. a. *Johnson* und *Clark*) hat derweil → 1950 *G. W. Allport* (bes. 122–140) die hier einzubringende persönliche Geschichte zum Forschungsgegenstand erhoben und die These einer Religionsentwicklung beim Individuum darlegen können: Sie vollzieht sich in drei Stadien mit der Wertintention, mystische Einheit durch unmittelbare Erfahrung oder pragmatische Entscheidung zu erlangen.

1956 bringt *A. Huxley* durch Selbstexperimente mit Drogen naturwissenschaftlich Erklärbares oder Illustrierbares aus dem Bereich der religiösen Erfahrung bei. Diese Fragestellung hat, seit sie 1964 von dem Propheten der psychedelischen Gegenkultur, *T. Leary* (vgl. 1970) aufgenommen worden ist, stärkere Beachtung gefunden (1964 *Maslow*; 1971 *Clark*; 1972 *Hoffmann* und *Josuttis/Leuner*).

Eine weitere Möglichkeit erschließt → 1959 in Schweden *H. Sundén* (bes. 7–29) durch Einbeziehung der Sozialpsychologie. Er interpretiert die religiösen Phänomene im Zuge einer Geschichte von Referenzrahmen religiöser Wahrnehmung, dh. tradierter Rollen, die in historisch-gesellschaftlich bedingter Auswahl übernommen und angenommen werden, indem man von daher das Handeln Gottes als Gegenüber antizipiert.

f) Jüdische Philosophie

Vielleicht lassen sich die Stellungnahmen der Philosophen jüdischer Herkunft *Heschel*, *Bloch*, *Adorno* und *Horkheimer* am ehesten von solcher Rollenannahme und -übernahme verstehen. *A. J. Heschel* betont 1951 in Kritik an allen Einschätzungen der Religion als einer Antwort auf die Not des Menschen: Zunächst ist Religion um Gottes willen da. Wie *M. Buber* erkannt hat, geht es Gott dabei nicht um die

Religion als solche, sondern um die Gerechtigkeit der Einzelseele, welche wiederum gerecht wird, indem sie Sorge trägt für Gott. *Heschel* greift dabei den jüdischen Gedanken von der Wechselseitigkeit im Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch auf, um Gottes Anteilnahme am Menschenleben zu betonen und zu folgern: Statt auf seine Nöte zu starren und durch Manipulation der Realität zu versuchen, sie aufzuheben, sollte der Mensch in seiner Religion fragen, was er nötig hat: nämlich Gott.

Das Verhältnis zur Religion bei den übrigen – alle liberale Marxisten und von den Schrecken des Naziregimes aus Deutschland vertrieben – ist gebrochener.

Bei *E. Bloch* (bes. → 1968, 87–98; vgl. auch 1959/1967) heißt dieses Nicht-Verharren bei der eigenen Gegenwart: »Der Mensch ist nicht dicht, er transzendiert über sich hinaus, ist im Werden auf etwas hin, was er ›noch nicht‹ und was seine Umwelt ›noch nicht‹ ist« (1959, 224). Religion, wie er sie versteht, ist »wachsener Menschensatz ins religiöse Geheimnis«, zunehmende Überführung in menschlich überschießende Hoffenskraft. »Wo Hoffnung ist, ist auch Religion; nicht gilt freilich, in Ansehung der von Himmel und Obrigkeit verhängten Religion, die Umkehrung: Wo Religion ist, ist auch Hoffnung. Vielmehr geht genau von der menschlichen Hoffnung, der mit besserem Novum verbündeten, die stärkste Kraft gegen die re-ligio als repressive, regressive als Rück-Bindung aus; gegen hoch droben fertig Vorgesetztes, zum Unterschied von unzufriedener, selbstschöpferischer Antizipation, vom Transzendieren ohne Transzendenz« (1968, 23). Entgegen der *Lenin*-schen Tradition betont er (91f) – wie dann auch *R. Garaudy* und *V. Gardavský* (1966/1968/1969) – den Kontext des *Marx*-schen »Opium-Satzes«, wo es heißt: »Die Religion ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens . . . Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur . . .« In einer »gegen den Strich« gelesenen Bibel und der Mystik als Laienbewegung sieht er solche »Protestation«, die um des Menschen willen spricht, »Utopie eines nicht Illusionären an der Religion« (110).

Noch einen Schritt weiter geht *Th. W. Adorno*: Das Datum Auschwitz zwingt nicht nur die Religion »rückhaltlos ins Profane« (1970 Jargon, 22), sondern weres wagt, von ihr her »Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen« (1970 Dialektik, 392). Die Religion ist längst ebenso wie Metaphysik und Kunst zur Ware

geworden und hat nur die gesellschaftliche Funktion von Kitt, indem sie die »gegenwärtig vorherrschende Meinung« repräsentiert, durch die »Immanenz« auf »unveränderliche Seinsbestände« ewiger Religion aufzublicken. »Bindung« als Mittel gegen Nihilismus »verkleistert... die Perspektive, ob nicht der Zustand, in dem man an nichts mehr sich halten könnte, erst der menschwürdige wäre« (Dialektik, 371). Hier kommt *Adorno Bloch* oder auch *Heschel* wieder nahe: Durch solche auf die bestehenden Verhältnisse bezogene »Bindung« geht »die Hoffnung aufs Jenseits« (388) unter »im Lob von Vergänglichkeit als Absolutem« – eine Schmähung »der Religion, die einmal den Menschen die ewige Seligkeit verhieß« (Jargon, 24). Nachdem die Entmythologisierung die Religion ihres Gehaltes entleert hat und sie zur »bloßen Gesinnung«, zu Religiosität als Selbstzweck, zu »einer autoritären Weltanschauung« (1969, 26) geworden ist, bleibt nur eine an geschichtsphilosophischer Spekulation orientierte Metaphysik möglich: »Das Ich muß geschichtlich erstarkt sein, um über die Unmittelbarkeit des Realitätsprinzips hinaus die Idee dessen zu konzipieren, was mehr ist als das Seiende« (Dialektik, 387).

Seinem Freund und Mitbegründer der sog. Frankfurter Schule der Soziologie *M. Horkheimer* wird allerdings in seinen letzten Lebensjahren (bes. 1966/Rein 1969/Gumnior 1970/Schatz 1971) – nachdem er früher allenfalls beiläufig und knapp auf dem Boden *Marxscher* Religionskritik sich zum Christentum geäußert hatte (1944/1968: Aufsätze von 1932–41) – fraglich, ob die humanitären Gehalte jüdisch-christlicher Tradition ihre religiöse Fassung jemals wie eine »Einkleidung« ablegen können. Das ist zusammen zu sehen mit dem Verlust der Zuversicht für eine humane Zukunft in seiner gesellschaftskritischen Analyse. Was als Realisierung von der Zukunft erhofft worden war, wird jetzt Gegenstand von »Erinnerung« und »Sehnsucht«. Wenn *Horkheimer* schon vorher in Gott »immerhin...ein Prinzip, das mit der Welt nicht schlechthin identisch ist«, sah (1968 II, 223f; vgl. I, 374f), wird jetzt die religiöse Tradition ungleich gewichtiger: Religion ist historisch zu verstehen in ihrer geschichtlichen Funktion und jeweils unterschiedlichen Bedeutung für einzelne gesellschaftliche Gruppen und dabei als u. U. unverzichtbare, da sich gegen Versuche der Instrumentalisierung sperrende Tradition anzuerkennen, wenn die religiösen Kategorien »nicht als Dogmen, nicht als absolute Wahrheit vermittelt werden, sondern als Sehnsucht derer, die zu wahrer Trauer fähig sind, eben weil ihre Lehren nicht bewiesen werden können« (1969, 152).

VII. Religion als Existential:
3. Seit dem Zweiten Weltkrieg

a) Theologie in der Sprache der Welt

Neben diesen Versuchen, gegenüber den Schrecken des Totalitarismus und seines Krieges die Leistungsfähigkeit von Religion darin zu sehen, daß sie durch Übergreifen Partikulares vor zerstörerischer Verabsolutierung bewahren oder auch die Gefangenheit in einer geschlossenen Umweltstruktur durch Zukunftsorientierung überwinden kann, stehen wie nach dem Ersten Weltkrieg Deutungen, die an der individuellen Existenz Erfahrung orientiert sind.

Für viele gibt *D. Bonhoeffer* mit seinen Niederschriften in der Haft bis zu seiner Hinrichtung → 1945 das Stichwort von der Transzendenz Gottes in einem religionslosen Diesseits: Religion als Privatsache, in ihrer Existenzform nach der Verdrängung Gottes aus der Öffentlichkeit der Welt, ist angesichts der Erfahrungen des Dritten Reiches nicht mehr möglich. »Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach so, wie sie sind, nicht mehr religiös sein« (399). Ein in den Religionen proklamierter *deus ex machina*, der aus einem als Oben gefaßten Jenseits eingreift, und ein zu ihm sich erhebender Mensch sind unglaubwürdig geworden. In dieser Situation ist *Bonhoeffers* Anliegen: Wenn etwa ein »religiöses Apriori« nur »eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen« sein sollte, »wie kann Christus auch der Herr der Religionslosen werden?« (399f). Die von ihm geforderte »nicht-religiöse Interpretation« ist deshalb christologische Interpretation: »Nur der leidende Gott kann helfen... Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben« (442). Damit ist – wie etwa *J. Hermelink* (1961; vgl. auch 1960) zu Recht betont – keine generelle Dekretierung des Endes aller Religion gemeint. Religion ist mehr als ihr lehrmäßiger Niederschlag: Form des Menschseins in Widerstand und Ergebung innerhalb einer jenseitig-diesseitigen Bindung.

P. Tillich (→ 1962, besonders 88–98; vgl. auch 1928/1951/1955/1959/1961/1966/1968) hat keine Schwierigkeiten, diesen Ansatz *Bonhoeffers* in seine auf die Philosophie der symbolischen Formen (s. o.) gegründete Theologie aufzunehmen: Wenn man überzeugt davon ist, daß Gott in dem gegenwärtig ist, was wir im profanen Beruf tun, so ist ein solches Christentum »Ausdruck für den

letzten Sinn in unserem alltäglichen Leben« (97) und mit dieser Einsicht »ein entscheidender Sieg im Kampfe Gottes gegen die Religion«, die sich an Mythos und Kultus bindet. Daß die Menschheit die Religion, obwohl sie als »Dimension der Tiefe in allen Funktionen des menschlichen Geisteslebens« (1955, 39) gegenwärtig ist, »als eine besondere Sphäre neben anderen in Mythos, Kultus, Anbetung und kirchlichen Institutionen entwickelt« hat, ist aus der Entfremdung des Geisteslebens von seinem Grunde zu verstehen (41). Allerdings verwendet auch ein Prophet die Symbole seines Volkes, da die Sprache der Religion die Symbole sind, die nicht willkürlich erfunden werden können, sondern von einer Gemeinschaft anerkannt sein müssen, um die Erfahrung der letzten Wirklichkeit zu erschließen (1955/1959/1961). *Tillich* will nach der »Methode der Korrelation« Botschaft und Situation vereinigen und auf ein der Gegenwart entsprechendes weites Verständnis von Religion eingehen, indem er »dem mystischen apriori« das Kriterium der christlichen Botschaft« hinzufügt (1951, 9). Grundlage dafür ist der in der christlichen Identifikation des universalen Logos mit Jesus Christus implizierte Anspruch, daß, »wo auch immer der Logos am Werke ist, das mit der christlichen Botschaft übereinstimmt« (28).

Während *Barth* diesen Ansatz als »Offenbarungswalze« verspottet, verbindet das Luthertum wie bei *G. F. Vicedom* (1966) die allgemeine Offenbarung mit der »Erhaltungsordnung« Gottes, nach der die Religionen Instrument Gottes für die Völker sein können, während sein Evangelium die »Heilsordnung« (97) und als uns bekannt gewordene Offenbarung die Norm für jede Offenbarung abgibt. Dabei wird anerkannt, daß das Evangelium auch außerhalb der Kirche »in die nichtchristlichen Religionen hineingegeben« werden und unter der Verheiligung wirken kann (143).

b) Phänomenologie und strukturalistische Ethno-Soziologie

Die allgemeinen Manifestationen Gottes in der Welt werden unter Fortführung der Vorkriegstradition insbesondere von der Religionsphänomenologie thematisiert. Man betont das Wechselspiel erlebnishafter Begegnung mit dem Heiligen und dem antwortenden Handeln des vom Heiligen existentiell bestimmten Menschen, das sich mittels der religiösen Symbole vollzieht.

G. Mensching (→ 1959, besonders 369–379; vgl. auch 1938/1947/1955/1956) sieht in der Mannigfaltigkeit der Religionen eine

letzte Einheit zugrunde liegen, der das in den mystischen Religionen stets vorhandene religiöse Einheitserlebnis entspricht: in den religiösen Urerfahrungen, Strukturtypen, Erscheinungsformen, Gesetzmäßigkeiten der Gefühle und ethischen Wertsystemen.

Von G. *Widengren* wird 1945/46 ein historisches Element in die phänomenologische Methode gebracht. Für ihn ist der Hochgottglaube als allgemein erkennbare anfängliche Gottesidee Ausgangspunkt aller Religionsentwicklung. »Die Religion« wird nur in ihren verschiedenen religiösen »Mustern«, den übereinstimmenden formellen Grundgegebenheiten des religiösen Ausdrucks im jeweiligen historischen Kontext der Einzelreligion und nur in den die religiösen Individuen einigenden Gemeinschaftsformen erkennbar.

Dieser Anti-Evolutionismus und antiindividualistisch-soziologische Zug, der das Schwergewicht auf die gemeinschaftliche Begehung festgesetzter Riten legt, ist das Kennzeichen der Kultgeschichtlichen Schule, deren skandinavischer Zweig auf den Alttestamentler S. *Mowinckel* (→ XVI) zurückgeht. Dieser sieht – wie die englische Myth and Ritual School in Anlehnung an *Frazer* – im Kult das Entscheidende für eine Religion. Mit E. *Underhill* versteht er dabei Kult als »Antwort«, die auf den Anruf eines »Jemand« bezogen ist. Diese Begegnungssituation unterscheidet Religion von Magie. Im Kult findet die Offenbarung als ein immer exklusive Züge tragendes »Verhältnis zu der Macht, die sich für den Betreffenden als Gott erwiesen hat« (43), eine Institution, in der die Anwesenheit der Gottheit durch Symbole repräsentiert wird, um der Kultgemeinde »Leben« zu garantieren.

Ist für diese Interpretation der protestantische »Wort-Gottes-Glaube« von Bedeutung, so für M. *Eliade* (→ 1957, bes. 7–12; vgl. 1953/1959) die orthodoxe Epiphanie-Theologie: Das Heilige manifestiert sich vor dem Menschen als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes in seiner »Eigenschaft, jeden Gegenstand des Kosmos in paradoxer Weise zu verwandeln« (1953, 56). »Für die Menschen, welche ein religiöses Erlebnis haben, kann die ganze Natur sich als kosmische Sakralität offenbaren«, wobei »das Heilige soviel wie Kraft und letztlich Realität schlechthin« bedeutet und deshalb »der religiöse Mensch bemüht ist, in einem heiligen Universum zu leben« (1957, 9). Ein »Bruch in der Homogenität des profanen Raumes schafft das ›Zentrum‹, von dem aus man mit dem Überweltlichen in Verbindung treten kann, und gründet somit die ›Welt‹, denn erst das Zentrum ermöglicht die Orientierung« (38). Das Erlebnis der heiligen Zeit in den Kultfesten erlaubt, in periodischer Wiederkehr den Kosmos der mythischen Urzeit

wiederzufinden, wobei es die Riten erlauben, von der gewöhnlichen zeitlichen Dauer in die heilige, zirkuläre, mythisch ewig gegenwärtige Zeit »überzugehen«. Obwohl die Geschichte hinzutritt, sobald der Mensch das Heilige erlebt und deutet, bleibt die »Struktur« der »Hierophanie« »immer sich selbst gleich« und tendiert alle religiöse Gestaltung danach, »sich ihrem eigenen Archetypus zu nähern« (522).

K. Goldammer (1960; vgl. 1969) will hier, wenn er seine Darstellung auf *Novalis'* »Die Sache bleibt ewig, nur die Form wechselt unaufhörlich« aufbaut, eher von einer Spannung zwischen Möglichkeiten und theoretischen Idealtypen sprechen, in denen die Religionen »ihre Selbstverwirklichung teleologisch darstellen« (492).

Umgekehrt geht es C. Lévi-Strauss (→ 1956), dem Vater des französischen Strukturalismus, nur um die grundsätzliche Gleichheit von Formen, in die die unbewußte Aktivität des Geistes einen Inhalt bringt und die als Strukturen jeder Institution und Sitte zugrundeliegen. Er wendet deshalb auch auf die »Zeichensysteme« der Religion seine im Anschluß an die Methode der Strukturlinguistik entwickelte Methode einer Art logischer Syntax der Gesellschaft an. Er sieht die Substanz des Mythos in der in ihm erzählten Geschichte, indem er wie jedes Sprachgebilde aus konstitutiven Einheiten besteht, die nur komplexer sind als die sonst im sprachlichen Ausdruck begegnenden, nämlich Beziehungsbündel. Von daher kann man seine Struktur aufschlüsseln und ihm Sinn abzugewinnen suchen, indem man sie zur Struktur der Ritenysteme der Umwelt in Beziehung setzt. Der Sinn ist in dem geschlossenen System zu sehen, in dem es den Gesellschaften »wildes Denken« im Gegensatz zum modernen Denken gelingt, mit Hilfe der die geschichtliche Bedrohung in ein zeitloses System integrierenden kultischen Institutionen sich einen Sinn des Ganzen zu verschaffen, ohne ihn in der utopischen Zukunft einer historischen Entwicklung zu suchen.

P. Ricoeur (Diskussion in: A. Reif, Antworten der Strukturalisten, Hamburg 1973, 141; vgl. auch 1965) sieht in dieser Interpretation religiöser Phänomene bei Lévi-Strauss allerdings einen Agnostizismus, der sich ästhetisierend in den formalen »Sinn des Unsinn« rettet.

c) Psychologie religiöser Formen

Eine religionspsychologische Analyse religiöser Formen ist, aufbauend auf Jung, von H. Schär geleistet worden, der 1950 (→ XVII; vgl. 1946) eine Typologie der Erlösungsvorstellungen zusammenstellt, in denen Religion den Bedürfnissen der Seele gerecht zu werden vermag:

1. im Gemeinschaftserlebnis mittels Erfahrungsähnlichkeit;
2. in Lenkung der Libido durch Sammlung der Energie auf ein machtgeladenes Symbol zu seiner Übertragbarkeit;
3. als Ordnung der Seele durch Bekenntnis unter Überwindung des Ich zur Realisierung des Über-Ich;
4. durch das Gehäuse im Wunsch nach festem Halt bei Mißtrauen gegen die eigene Persönlichkeit;
5. durch das Ganz-Andere als die in der augenblicklichen Haltung nicht verwirklichten Inhalte und Funktionen des menschlichen Möglichkeitsbereichs;
6. als Bekehrung mit unbewußter Ablösung einer Bewußtseinshaltung durch eine andere;
7. in Verengung der Persönlichkeit mit Opfer von Triebbefriedigung zur Verwirklichung eines anderen Teils der Persönlichkeit;
8. in Erweiterung der Persönlichkeit durch eine als Offenbarungsmysterium empfundene Erfahrung;
9. als der Weg zur seelischen Ganzheit in der Individuation durch Weckung (aktiver) schöpferischer menschlicher Kraft zur Verwirklichung eines neuen Mittelpunkts der Persönlichkeit mittels (passiver) mystischer Erfahrung.

Da man den Erlösungsweg nicht aussuchen kann, ist eine objektive Wertung nicht möglich – es spielen Menschen-Typ, Alter, seelische Konstellation, auch die ganze Kollektivität mit: Jeder der Erlösungswege bietet eine Existenzmöglichkeit und wirkt gleichzeitig auf den Gottesbegriff zurück. Was stärker von wem bedingt ist, steht nicht von vornherein fest, und für die Wahrheitsfrage wiegt nur die Feststellung seelischer Wirklichkeit. Kriterium ist, »ob ein Mensch infolge seines religiösen Bekenntnisses zu einer möglichst wert- und sinnvollen Entfaltung seiner Möglichkeiten kommt, ob er die Angst und Unsicherheit zu überwinden vermag« (674).

d) Philosophie des Werturteils

Dieser psychologischen Sicht kommt die philosophische Bestimmung der religiösen Erkenntnis als Werterkenntnis bei *S. Holm* (→ 1955, bes. 110–125) entgegen: Ging *Ritschls* Werturteilslehre von der festen Überzeugung der Existenz Gottes aus, so läßt sich heute die Berechtigung einer Gewißheit dessen, daß Gott als höchster Wert auch höchste Wirklichkeit und etwas Überpersönliches ist, nur in Verbindung mit der Vorstellung des religiösen Apriori philosophisch untersuchen. Da

die religiöse Lebenshaltung eine Haltung ist, die die ganze Existenz prägt, muß das religiöse Apriori den anderen Apriori im geistigen Leben zugrundeliegen. Wenn aber Gott nur als einem Apriori für alles Seiende »Sein« zugesprochen werden kann, so befindet sich solches Apriori durch seine Stellung außerhalb der Kategorien von Substanz und Kausalität auch außerhalb der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. Möglich ist nur eine Aussage der Art, »wie wir von den Werten sagen, daß sie gelten« (112). Doch »wenn die religiöse Erkenntnis eine Werterkenntnis sein soll, widerspricht es sich selbst, Dogmen zu akzeptieren, welche keinen Wert für die betreffende Person haben...; das gleiche Dogma kann für eine Person lebendig und für eine andere tot sein, eben weil die religiöse Erkenntnis eine Werterkenntnis ist« (116). »Weil Gott apriori aller Erkenntnis ist und deshalb nicht selbst Objekt irgendeiner Erkenntnis werden kann« (117), können aber auch alle Aussagen über Gott nur symbolischen Charakters sein. Diese Symbole »sind Ausdruck einer Intention, die von unseren Idealen her bestimmt ist, und des Glaubens, daß diese Ideale auch Ausdruck von Sinn und Zweck des Daseins sind« (122). Als Ausdruck eines persönlichen Urteils sind sie relativ und »es wäre sinnlos, von absolut gültigen Symbolen zu sprechen« (125).

Für *G. Szczesny* (→ 1958, bes. 82–92) haben die christlichen Symbole keinerlei Glaubwürdigkeit mehr. Da aber die christliche Metaphysik totalitär »den Zugang zu jeder universalen Sinngebung verstellt« (86), ist zu beklagen, daß sich der Mensch zunehmend in Faktizismus und »Ersatzreligionen« objektivistischer und subjektivistischer Art flüchtet und sich so verhält, »wie wenn es ein über alle Menschenwelt hinausgreifendes Weltgefüge nicht gäbe« (91).

W. Kaufmann, dessen Bücher von *Szczesny* für Deutschland verlegt wurden (→ 1958, bes. 400–409), hält eine »humanistische Religion« im Sinne *Fromms* für illusorisch: »Wer sich von allem Autoritätsdenken lossagen will, muß die Religion ablehnen, wenn er vielleicht auch religiös bleiben möchte. Ob man solche Religiosität ohne Religion von Generation zu Generation weitergeben kann, ist höchst zweifelhaft. Wahrscheinlich gedeiht sie nur am Rand der historischen Religionen und kann sich ohne sie nicht halten« (385). Denn Religion definiert sich in Dogma und Ritus als »autoritär gewordene Dichtung« (402), wenn sie anders als Dichtung und Philosophie vor die Wahl zwischen Leben und Tod stellt. »Aber sie ist auch Mystik, Sittlichkeit, Loyalität und... im Idealfall erweckt und züchtet die Religion die Unzufriedenheit des Menschen mit sich selbst und hilft ihm, sich zu

erheben« (409). Denn »die großen religiösen Schriften und großen Tragödien wissen um das Elend des Menschseins und um die Erkenntnis, daß nur Selbstaufopferung von diesem Elend befreien kann« (382), nach der Erkenntnis der Propheten auch als Leiden für andere innerhalb des Lebens.

e) Theologie der Menschwerdung

→ 1963 (bes. 89–104; vgl. 1964 Augustin) erregte der anglikanische Bischof *J. A. T. Robinson* Aufsehen mit dem Versuch, die Hingabe von Menschen für andere Menschen als das Entscheidende christlichen Gebets herauszustellen, auch wenn dabei nicht zu Gott als einer dritten Person gesprochen wird. Er will damit in der Tradition *Tillichs*, *Bonhoeffers* und *Bultmanns* das ganze »religiöse Gewand«, in dem sich das Christentum präsentiert, in Frage stellen, um für die der Kirche Entfremdeten zu sprechen: »Das ist das Wesen einer pervertierten Frömmigkeit, daß der Gottesdienst zu einer Sphäre wird, in die wir uns von der Welt zurückziehen, um mit Gott allein zu sein«, während doch ein am Allerheiligsten ausgerichtetes »Verständnis vom Sakralen und Profanen... durch die Menschwerdung Gottes erschüttert wurde, als nämlich Gott alle Dinge für heilig erklärte« (91).

Mit dem Kölner Kirchentag 1965 erreichte die Welle dieser Theologie, die nicht mehr »theistische« Vorgaben zu machen bereit war, – nach dem von *G. Vahanian* 1961 aufgegriffenen *Nietzsche*-Wort »Tod-Gottes-Theologie« genannt –, auch Deutschland. Hier wird sie neben *H. Braun* als Schüler *Bultmanns* besonders von *D. Sölle* (→ 1965; vgl. auch 1973) als Schülerin *Gogartens* verfochten: Nach Auschwitz ist Christi Vertretung des »abwesenden« Gottes – nichts anderes bedeutet die Inkarnation – zur einzig möglichen Gotteserfahrung geworden. Es ist kein schauerndes Staunen vor der heiligen Übermacht Gottes im Sinne *Ottos* mehr: »Die neue, in Ohnmacht und Leiden gestiftete, die profane und weltliche Vertretung Gottes... erübrigt dererlei Art von Religion« (408f).

Trotz eines Bekenntnisses zum gemeinsamen Leiden in einer gottlosen Welt hält *H. Gollwitzer* (→ 1967; vgl. 1965) solchem Verzicht auf allen Theismus entgegen, daß der Gott des christlichen Glaubens stets ein »unmöglicher Gott« war: »Ihn als Vater zu erkennen... war früher ebenso wie heute »nicht durch eigene Vernunft noch Kraft möglich« (412). Von der Selbstgewißheit der Atheisten der ersten Generation durch die Erkenntnis unserer Situation des Mangels unter-

schieden, »bekämpfen wir die Religion nicht mehr, sondern fragen, ob wir aus den alten Botschaften nicht noch etwas für uns heute gewinnen können, ohne uns . . . einen irrationalen Fluchtbereich aufzubauen« – wobei an Jesus »mitten in dieser Situation eine Ahnung von Hoffnung uns aufgeht« (404).

Kriterien zur Beantwortung der Frage nach einer als christlich zu legitimierenden Religion sieht *W. D. Marsch* → 1973 (213–230) in den Grundelementen des biblischen Lehrbestands: Versteht man »Schöpfung« als »endliche Freiheit« des Menschen, so gehört Religion zu ihr in der »Ambivalenz« von »Ergebung« in unabänderliche und »Widerstand« gegen zu verändernde Situationen (217f). Unter dem Kriterium »Sünde/Gesetz« gesehen, ist Religion einerseits »kaum anders denkbar denn als ein normbildender und -stabilisierender Kulturfaktor«, andererseits ist nach christlich-okzidentaler Überzeugung »zwischen der staatlich/gesetzlich erzwingbaren Rechtsnorm und der moralisch/kirchlich anstrebbaren sittlichen Norm prinzipiell zu unterscheiden (220f). Wenn Christus sich an die gewendet hat, »die außerhalb der normativen Religion geraten waren«, ist nach dem Kriterium »Christus/Rechtfertigung« für eine »christlich« zu nennende Religion der sich selbst entäußernde Gott« maßgebend (222). Unter dem Kriterium »Kirche« wird sich solche Religion auch der gesellschaftlichen Funktion annehmen, um die »universale Reich-Gottes-Hoffnung« weiter zu verkörpern (225). Das Kriterium »Eschatologie« schließlich fordert als »absolute Zukunft« Gottes die »Offenheit der Zukunft« und Konstruktion »universal-zukünftiger Sinn-Bilder«, »die dann als ethische Zielsetzung vor Augen stehen und angestrebt werden« (228).

f) Theologische Theorie der Religion

Außer verschiedenen Veröffentlichungen zur Analyse religiöser Sprache vorwiegend aus der angelsächsischen und skandinavischen Religionsphilosophie, über die jetzt der von *I. Dalferth* herausgegebene Band, »Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie, wie auch die Übersetzung des Buches von *J. A. Martin*, »Philosophische Sprachprüfung der Theologie« (beide München 1974) umfassende Information geben, sind aus Vortragsreihen der letzten Jahre 1972 eine von *H. Breit* und *K.-D. Nörenberg* herausgegebene religionstheoretische Publikation zur »Religionskritik als theologische Herausforderung« und 1973 ein Band von *N. Schiffers* und *H.-W. Schütte* »Zur Theorie der Religion« hervorgegangen.

Wie *G. Sauter* (1972, 109; vgl. ders. in: *EvTh* 30, 1970, 507f) ausführt, geht man hier davon aus, daß deshalb, »weil die Dialektischen Theologen ihre eigene Prinzipienlehre im Widerspruch zum Religionsbegriff entfaltet haben, . . . jeder weitere Versuch einer theologischen Neuorientierung heute zwangsläufig zum Religionsbegriff« zurückkehrt, und daß eine für zukünftige Erkenntnisse offene und innerhalb eines interdisziplinären Gesprächs nachvollziehbare theologische Theorie der Religion das menschliche Reden von Gott und dessen Auswirkung auf die Selbsterfahrung zu beschreiben hat, welche die Wirklichkeit als Raum des Wirkens Gottes begreift. Denn eine systematische Betrachtung der Religion muß, nachdem die nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus entstandenen Wissenschaften je »ein durch die Religionskritik frei gewordenes Element der menschlichen Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand« machten, den ihnen gemeinsamen Problemen, dem Verständnis der Subjektivität gerecht zu werden versuchen (123).

Im selben Band unterstreichen auch besonders *G. Rohrmoser* (57), *K.-D. Nörenberg* (54) und *J. Baur* (102f) die Abhängigkeit des Stellenwertes der Religion vom geschichtlichen Wandel des Selbstverständnisses – auch in ihrer Wahrheit und im adäquaten Ausdruck des göttlichen Geheimnisses durch eine konkrete Religionsform.

Indem er Religion theologisch als »Frage des Sünders, ob denn nicht in ihm und in seiner Welt ›Heiliges‹ sich finde« versteht, sieht *Schiffers* (66; vgl. 69, 83ff) die Möglichkeit, dieses Dialektische im Menschen selbst und seine offene Bestimmung durch Einbeziehung der Philosophie insbesondere *Adornos* wissenschaftlich zu untermauern.

Schütte arbeitet die religionsphilosophische Diskussion unter dem Einfluß des Deutschen Idealismus auf. Er geht davon aus, daß – nachdem man in der Neuzeit mit dem Thema Religion in theologischer Schlüsselstellung zugleich die »Subjektivität« zum Organisationsprinzip der Theologie erhoben hatte – die theologische Kritik nach dem Ersten Weltkrieg dem Eingeständnis Ausdruck gibt, »daß der Versuch, sich in der Religion der Einheit mit Gott zu vergewissern, unter den Bedingungen dieses Bewußtseins nicht gelingen kann« (105). Gegenüber *Barths* neuem Schlüsselbegriff »Offenbarung« trägt Religion, indem sie diese zugleich repräsentiert und verhüllt, ambivalenten Charakter (115ff). Wenn sich jetzt die Begriffsbildung von Religion am Thema einer über alles Bedingte, auch über den die Einzelsubjekte umfassenden Zusammenhang (Sein, Gesellschaft) hinausgehenden göttlichen Wirklichkeit orientiert, bleibt jedoch die Form, in der die Reli-

gion um den »Durchbruch des Unbedingten« (*Tillich*) weiß, das endliche Selbstbewußtsein. Dessen Konflikt entspricht es, »daß sich der Gegensatz von Kritik und Begründung selbst unter den Bedingungen der Reduktion« der einen auf die andere wieder herstellt (129). Dem Religionsbegriff kommt dann die Funktion zu, »die Darstellung des absoluten Selbstbewußtseins als Ermöglichung von Selbstbewußtsein und Intersubjektivität zu verstehen«. Die Theorie des Selbstbewußtseins ist dabei nur der begriffliche Vollzug dessen, was das religiöse Bewußtsein innerhalb der konkreten Lebensbezüge tut (134).

*VIII. Zur Anlage des Bandes
in Form einer Darstellung der neueren Religionsinterpretation
als Ausschnitt der Religionsgeschichte*

Mit der Beobachtung *Schüttes*, daß der Religionsbegriff »Resultat einer bewußt vollzogenen gedanklichen Tätigkeit« ist, weshalb der Religionsgeschichtler »die Begriffsbildung von Religion selber in den Verlauf der wissenschaftlichen Arbeit« hineinstellt (122f), kommen wir zu den Kriterien, die die Anlage dieses Bandes außer der Diskussion in der Reihe »Religion and Reason« (ab 1971) besonders den Überlegungen zur religionsgeschichtlichen Systematik bzw. christlichen Religionsphilosophie und historischen Theologie bei *C. Colpe*, *K. Rudolph*, *W. Pannenberg*, *W. Trillhaas* und *T. Rendtorff* verpflichten.

Es soll hier die historisch-systematische Dreigliederung dieses Bandes »Religion – ein Wert?; Religion als Prozeß; Religion als Existential« durch a) allgemeine und b) theologische Überlegungen kommentiert werden. Dabei werden auch die Fragestellungen formuliert, unter denen die im folgenden abgedruckten Texte zusammengestellt wurden. Es sind gewöhnlich weniger gut zugängliche, obwohl wichtige Beiträge, die zur Repräsentation des betreffenden Themenkreises ausgewählt wurden. Die Anmerkungen ordnen die im betreffenden Einleitungsabschnitt zur ergänzenden Lektüre empfohlenen Autoren zu.

1. Religion – ein Wert?

Angesichts der Schwierigkeiten, den Religionsbegriff an den Gottesbegriff oder an andere ähnliche, positive Merkmale zu binden, gehen wir von der negativen Formaldefinition *Colpes* aus: »Religion sei die Qualifikation einer lebenswichtigen Überzeugung, deren Begründung,

Gehalt und Intention mit den innerhalb unserer Anschauungsformen von Raum und Zeit gültigen Vorstellungen und mit dem Denken in den dazugehörenden Kategorien weder bewiesen noch widerlegt werden kann.«¹

Umgekehrt allerdings ist der Gottesbegriff historisch gesehen an die »Religion« genannte Tätigkeit des Bewußtseins gebunden². Diese lebenswichtige Überzeugung bezeichnet in der Spannungsbreite des reflektierenden Bewußtseins zwischen »Angst« und »Ruhe«³ ein »letztes Anliegen«, das für die betreffende Person wichtiger ist als alles andere. In Relation zu ihm sind die religiösen Dimensionen⁴ alles dessen zu sehen, mit dem man Religion als Teil einer Kultur und in einem Funktionszusammenhang mit anderen Phänomenen derselben beschreibt: die Vergemeinschaftung im Kult einer übermenschlichen Macht und die sakrale Überlieferung, die dem Verhalten Normen setzt und zu der besonders der Mythos mit seinen Symbolen gehört, die die religiösen Inhalte stets neu auszulegen erlauben⁵.

a) Die neuere Religionsinterpretation ist gekennzeichnet durch Auseinandersetzungen in Religionskritik und Religionsbegründung. Da dies ein Prinzip ist, das auch den Prozeß der älteren Religionsgeschichte bestimmt, verstehen wir auch sie als Ausschnitt der Religionsgeschichte.

Wir setzen ein mit der Historisierung der Religionskritik bei *Marx* in der These von der Vermenschlichung des Menschen durch die arbeitend-schöpferische Umgestaltung der Natur. Mit ihr stellte sich in einer auch dem Illusionsvorwurf bis hin zu *Feuerbach* noch unbekanntem Schärfe die Frage nach dem Wert von Religion – Wert für die Meisterung der Natur in der Geschichte der Menschen. Bis angesichts der Geschichte mit dem Problem des alles relativierenden Historismus um die Jahrhundertwende neue Fragestellungen aufkommen, entspricht ihr eine auf den Wert für die geschichtliche Welt bezogene Religionsbegründung:

Kann Religion einen Wert darstellen, wenn sie nach einer heilen Welt

¹ 1968, 19 unter Bezugnahme auf *Wittgenstein*, 1966.

² *T. Rendtorff*, *Gott – ein Wort unserer Sprache?* (ThEx 171), München 1972, 38.

³ *Arapura*, 1972, 62ff.

⁴ *Baird*, 1971, 18 im Anschluß an *Tillich*; vgl. *Waardenburg* in: van Baaren, 1973, 136.

⁵ *Rudolph*, 1970, 200ff im Anschluß an *Colpe*, 1967/1968 und an die Fortbildung der Religionsdefinition *Spiros* bei *van Baaren* 1970 und 1973.

verlangt und sich dabei auf eine Position von Abhängigkeitsbewußtsein gegenüber Irdischem gründet⁶?

Kann Religion einen Wert darstellen, wenn sie auf einer zweifelhaften Schlußfolgerung aus dem Phänomen Leben beruht bzw. aus den Schwierigkeiten, die natürlichen Lebensabläufe in den Griff zu bekommen⁷?

Ist Religion ein Wert als reine Symbolisierung immanenter Werte und Normen, die die sozialen Erscheinungsformen des Gewissen überhöht⁸?

Ist Religion ein Wert als in Jesus verwirklichter Weg, geistig-moralische Herrschaft über die Welt zu gewinnen⁹?

Ist Religion ein Wert als eine besondere Wirklichkeitserfahrung, in der der Mensch die Offenbarung geistiger Macht des Guten erlebt und die die Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zur Welt prägt¹⁰?

Ist Religion darin ein Wert, daß der Selbstbehauptungswille relativiert wird in der Erfahrung der Verbindung mit einem Höheren im Universum, das zugleich im Individuum unterbewußt vorhanden ist¹¹?

Kann Religion ein Wert sein, wenn sie darin besteht, im Kult die Einheit der sozialen Gruppe durch Anteilnahme an der obligatorischen Gesellschaftstradition zu bestätigen, indem sie sie zum »Heiligen« erklärt¹²?

Ist Religion ein Wert, indem sie kraft eines besonderen apriorischen Intuitionsvermögens, das zum Menschen gehört, eine inhaltlich selbständige Größe innerhalb des Kulturganzen darstellt¹³?

b) Man kann Prozesse der Verwandlung religiöser Vorstellungen und Lebensformen – und so auch der Neuorientierungen – im Verständnis von Religion beschreiben, indem man von der Wahrheitsfrage absieht.

⁶ *Marx/Engels*, auch *Dietzgen*.

⁷ *Frazers* Modifikation von *Tylors* Animismus; vgl. *Spencer*, *Lang*, *Wundt* und *Söderblom* gegenüber *Müller* und *Usener*.

⁸ *Natorps* Neukantianismus; vgl. *Windelband* und andererseits *Nietzsche*.

⁹ *Ritschls* »Anspruch« des Christentums auf Absolutheit.

¹⁰ *Herrmanns* Modifikation.

¹¹ *James*, bei *Freud* durch Verbindung mit dem Ödipuskomplex und *Maretts* Theorie emotionaler Ersatzhandlungen modifiziert.

¹² *Hubert/Mauss'* Explikation von *Durkheim*; bei *Preuß* modifiziert durch die Betonung des Mythos als der Verankerung im Urzeitgeschehen; bei *Simmel* und *Lévy-Bruhl* philosophisch unterbaut; bei *Weber* um den Gedanken der Sinngebung und die Beziehung auf ökonomische Gruppeninteressen erweitert.

¹³ *Ottos* Explikation von *Pfleiderer* und *Troeltsch*.

Wer wie der Theologe die Religion nicht nur von ihrer sozialen, psychischen oder sittlichen Funktion her sehen kann, wird die Angemessenheit dessen jedoch in Frage stellen. Er wird hier ein neues Gesamtverständnis der Wirklichkeit sehen, das motiviert ist »durch religiöse Erschütterungen, die nicht einfach identisch sind mit politischen und sozialen Veränderungen, und durch Erfahrungen von spezifisch religiöser Überzeugungskraft«¹⁴.

Angesichts der an der Frage nach dem Wert von Religion orientierten Interpretationen wird er fragen: Sind sie vereinbar mit der Annahme einer wahren »Wirklichkeit«¹⁵, auf die der Mensch »angewiesen ist als auf den jeweiligen Grund der Möglichkeit seiner Freiheit gegenüber der Welt«¹⁶?

Das Christentum teilt die Elemente, mit denen Religion zu beschreiben ist: den umfassenden Daseinsaspekt, das Verlangen nach Beziehung zum Absoluten, den Glauben an die Sinnhaftigkeit, die Erwartung der Geborgenheit, das neue Selbstverständnis, den Ausdruck in Praxis und Lehre¹⁷.

2. Religion als Prozeß

a) Wenn um die Jahrhundertwende geschichtlicher Prozeß und Wahrheitsmaßstab innerhalb der Religion selbst verbunden wurden, so bedeutet dies eine Neuorientierung der Religionsinterpretation.

Ist dabei als Kriterium anzunehmen, daß das Phänomen Geschichte in einer Form, die von der politischen Geschichte eines einzelnen Volkes unabhängig ist, im Verlauf der Religionsgeschichte nur im Christentum integriert wurde¹⁸?

Ist Kriterium, daß ein begründeter und geleiteter schöpferischer Drang die Geschichte der Religion durch wachsende Bewußtwerdung des menschlichen Identitätsgrundes charakterisiert¹⁹?

Ist Kriterium, daß »wahr« die Formulierung krisenmeisternder

¹⁴ Pannenberg, 1967, 277.

¹⁵ Vgl. Schüttes Aufnahme (1973, 129ff) der Charakterisierung des religiösen Bewußtseins durch Rendtorff (Anm. 2).

¹⁶ Pannenberg, 1963, 356.

¹⁷ Trillhaas, 1972, 29–40.

¹⁸ Söderbloms Modifikation von Troeltschs Frage nach Absolutheit in einer religiösen Gesamtgeschichte; daneben Schmidts Postulat geschichtlich überdeckter Urwahrheit und Wobbermins Vermittlung der Religionsgeschichte mit der religiösen Eigenerfahrung.

¹⁹ Whiteheads Weiterbildung von Bergsons Lebensphilosophie.

Weltauffassung ist, die an der Geschichte der politisch-ökonomischen Machtverhältnisse ausgerichtet ist²⁰?

Ist Kriterium, daß die Wahrheit der religiösen Frage nach dem Menschen verkehrt wird, indem unbewußte Regungen entsprechend den sozialgeschichtlich bedingten Lebensschicksalen die Rücknahme der Selbstverwirklichung in einem ambivalenten Verhalten gegenüber Autorität religiös institutionalisieren²¹?

Oder ist, angesichts der totalitären Identifizierung von Wahrheit und Nation, die klarste Formulierung dessen das Kriterium, daß sich das Leben aus einem »Jenseits« gegenüber der geschichtlich vorfindlichen Welt begründet²²?

b) Der Theologe wird hier nach der Vereinbarkeit mit der Überzeugung von der Gegenwart der Endzeitverheißung in Jesus als dem Wahrheitsmaßstab fragen, der in den Geschichtsprozeß eingetreten ist. Vom Kriterium der kommenden Gottesherrschaft her, die nicht an weltliche Maßstäbe gebunden ist, kann er die Geschichte, auch die der Religionsinterpretation, ernst nehmen, ohne einem Relativismus bzw. der Immanenzgebundenheit an die Gesetze der Herrschenden zu verfallen.

Dabei kann der Wahrheitsbeweis durchaus an die Religionsgeschichte verwiesen werden: Im transzendierenden Vorgriff über alles Endliche hinaus zum »tatsächlichen Umgang der Menschen mit dem Geheimnis des Seins... muß sich dessen Wirklichkeit... durch ihr Widerfahrnis erweisen, indem sie sich nämlich als machtvoll erweist im Horizont der jeweiligen Daseinserfahrung«²³.

Erschienen hier Welt und Menschenleben nicht je in ihrer Zeitlichkeit noch unabgeschlossen, dann gäbe es keine unendliche Angewiesen-

²⁰ Radin, vorbereitet bei Lenin und Bucharin bzw. Malinowski.

²¹ Fromms Modifikation von Freud; vgl. Jones, Reik, Reich.

²² Reisner, bei Ratschow modifiziert: aus dem Streben des in der geschichtlichen Lebensspaltung Stehenden nach dem Vollkommenen; bei Spann: aus dem der Natur überlegenen Geist, modifiziert bei Brunner; bei Toynbee: aus Überwindung der Ichbezogenheit in der Toleranz des Geistes; bei Rabner, Philipp, Mann und Cobb: aus dem Umfassenden; bei Radcliff-Brown, Jensen, Yinger, Swanson und Luckmann in je charakteristischer Beschränkung auf die geistige Überhöhung der vorfindlichen Gesellschaft: aus den überindividuellen Werten, die der herrschenden gesellschaftlichen Situation entsprechend zur Sozialisation wichtig sind; bei Gruehn, Allport und Sundén: aus den Komplementen zur verwirklichten Persönlichkeit, die der Individualentwicklung entsprechen; in Blochs Variante jüdischen Denkens: aus der menschlichen überschießenden Hoffenskraft.

²³ Pannenberg, 1967, 284.

heit des Menschen auf den unendlichen Gott, »in der seine Bestimmung ihm immer wieder zur offenen Frage werden kann, die darum auch den Raum seiner möglichen Freiheit offenhält«²⁴.

3. Religion als Existential

a) Damit kreuzt sich nach der Nachkriegskrise eine weitere Neuorientierung, die allein das vom Einzelnen her gesehen lebensentscheidende existentiale Betroffensein mit dem letzten Wahrheitsmaßstab verbindet.

Ist ein akzeptables Kriterium in diesem Sinne ein Schicksalserlebnis, in dem wir der – menschliche Kategorien übersteigenden – göttlichen Wahl des einen Weges innewerden, der uns als Unvollkommenen möglich ist²⁵?

Ist Kriterium, daß das Lebensgefühl durch eine eindruckliche Erfahrung bestimmt wird, die ein Existentialurteil für eine Erweiterung des Wirklichkeitsbewußtseins in einer Form herausfordert, die der persönlichen Eigenart entspricht²⁶?

Ist Kriterium, daß man sich in der Konfrontation mit dem Geheimnis des Lebens zu einer Reaktion aufgerufen fühlt, die einen gemeinschaftlichen Kult institutionalisiert²⁷?

Ist Kriterium die je beste Veränderung der persönlichen Möglichkeiten durch die Annahme bewußtseinerweiternder seelischer Wirklichkeiten²⁸?

b) Der Theologe wird hier einerseits daran festhalten, daß letztes Betroffensein durch »das Andere«, »Glaube«, nicht aus dem Weltpro-

²⁴ AaO. 286.

²⁵ Heims Modifikation der Dialektischen Theologie; vgl. Barth, Gogarten, Thurneysen, Bultmann, Brunner und dann Althaus, Frick, Holsten, Krämer oder auch Heiler.

²⁶ Scholz; vgl. neben dieser logisch-erkenntnistheoretischen Fassung die phänomenologische bei Scheler, die hegelianische bei Brunstäd, die neukantianische bei Cassirer und vermittelt mit der phänomenologischen und einer Bonhoeffer nahe kommenden theologischen, bei Tillich.

²⁷ Mowinckels Modifikation der Phänomenologie Wachs und van der Leeuws, vgl. Mensching, Eliade oder auch Lévi-Strauss.

²⁸ Schärs Explikation der Theorie Jungs, daß sich das religiöse Individuum durch Einbeziehung von dynamischen Faktoren des Unbewußten konstituiert; vgl. daneben die philosophischen Werturteilstheorien bei Holm, Szczesny und Kaufmann oder die theologischen Konzepte bei Robinson, Sölle, Gollwitzer und Marsch, die sich an Gottes Verwirklichung im Menschen Jesus orientieren.

zeß oder der Individualgeschichte ableitbar ist.

Wenn er sich dem interdisziplinären Religionsgespräch stellt, wird er andererseits bedenken, daß der glaubende Einzelne die Verheißung hat, als Sünder, und dh. mit seiner Geschichte und als weiterhin in der Geschichte stehend, als Gerechtfertigter zu leben. Entsprechend wird er Welt- und Individualgeschichte einbeziehen.

Gleichzeitig wird er sich klarmachen, daß eine »Differenz zwischen den grundlegenden christlichen Traditionen etwa der biblischen Schriften und der jeweiligen Gegenwart« besteht, »die nicht durch ein unmittelbares Verhältnis beseitigt werden kann«, und daß das »Ganze der Wirklichkeit« zu berücksichtigen ist, wenn man »nicht im Aktualismus steckenbleiben will«²⁹.

Diese Aspekte zusammen ermöglichen es, von christlicher Religion als einem Normbewußtsein zu sprechen, das auf eine historisch vermittelte Einsicht zurückgeht, die gleichzeitig durch eine Werterfahrung außerhalb menschlich-geschichtlicher Kategorien bejaht wird: Einsicht in das »aus Gnaden allein«. Sie ist deshalb ein Normbewußtsein, das in Relation zur Kulturnorm steht, ohne doch in ihr aufzugehen.

²⁹ T. Rendtorff, *Theorie des Christentums*, Gütersloh 1972, 34.