

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Religionskritik und Religionsbegründung. Religionswissenschaftliche Diskussion am Beispiel christlicher Offenbarungstradition und Mystik” by Christoph Elsas

was originally published in

Religionswissenschaft. Eine Einführung by Hartmut Zinser (Ed.). Berlin: Reimer-Verlag, 1988, 197-215.

This article is used by permission of [Reimer Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Christoph Elsas

Religionskritik und Religionsbegründung

Religionswissenschaftliche Diskussion am Beispiel christlicher
Offenbarungstradition und Mystik

Vorliegender Beitrag hat zur theoretischen Grundlage die Überzeugung, daß der Gegenstand der Religionswissenschaft das Unfaßliche ist, wie es die Mystik zum Ausdruck bringt. Sie ist damit Wissenschaft der Frage schlechthin, da sie anders als die Theologie auch keine normative Offenbarung zur Grundlage ihrer Erörterungen nimmt. Was Religionswissenschaft dann leisten kann, ist nicht mehr, als die Argumente für und gegen die Annahme einer besonderen religiösen Dimension menschlicher Existenz zu prüfen und dazu die Untersuchungsergebnisse der einzelnen Fachwissenschaften religiöse Erfahrung und ihre Auswirkungen betreffend einander zuzuordnen. Sie interpretiert dann ihr Thema "Religion" dadurch, daß sie es durch Annäherungen aus den verschiedenen möglichen Blickwinkeln einkreist (vgl. Elsas 1975a/1985/1987).

1. Religionskritik und -begründung auf anthropologischer Grundlage: *Der vernünftige Mensch als Maßstab*

Die neuzeitlich-kritische Haltung gegenüber der Religion geht auf die konfessionelle Spaltung im europäischen Christentum und die nachfolgenden Religionskriege zurück. Diesem Streit innerhalb der Religion setzte die Aufklärung entgegen, daß die menschliche Vernunft dazu ausreiche, eine allgemeingültige und jedem erkennbare sittlich-religiöse Wahrheit aufzufinden, auf die von den konkurrierenden Einzelreligionen zurückzugehen ist: *Herbert von Cherbury* erklärte 1624 eine der Vernunft entsprechende deistische, d.h. allgemein gottgläubige, natürlich-sittliche Religion zum Kriterium für wahre Offenbarung, und entsprechend haben die Deisten religionskritisch erst im Alten und dann auch im Neuen Testament zwischen dieser natürlichen Religion und unverbindlich bleibenden Sonderoffenbarungen unterschieden. Im 18. Jahrhundert erwachsen daraus zwei

Stränge der Kritik: Vor allem *d'Holbach* forderte radikal-kritisch, der Mensch müsse von den religiösen Vorurteilen befreit werden, die Betrüger nutzten, um gesellschaftliche Unrechtsverhältnisse zu ihrem Vorteil aufrecht zu erhalten. *Semler* andererseits nahm die deistische Kritik in die protestantische Theologie hinein und arbeitete sie aus zum Ansatz der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, die die Bedeutung der Religionsurkunden vermittelt dieser Kritik neu für die Gegenwart begründet: Jede besondere Offenbarung hat darin ihre vergängliche Seite, daß sie an den geistigen Besitz ihrer geschichtlichen Empfänger anknüpft. Deshalb ist das zeitlos Gültige an ihr erst aus dem vielen zeitgebundenen Beiwerk herauszuheben und für die Menschen anderer Zeiten und Orte zu verdolmetschen (vgl. Hirsch 1964, 48ff.).

Folgerichtig zog der aufklärerische Ansatz das Christentum in die allgemeine Religionsvergleichung. Hier gaben Ende des 19. Jahrhunderts die beiden englischen Anthropologen *Tylor* und *Frazer* die entscheidenden Impulse für eine Religionskritik und -begründung, die ihre evolutionistische Sichtweise eben am vernünftigen Menschen als Maßstab orientierte. *Tylors* Werk, das Materialien aus aller Welt in der Frage nach den Ursprüngen der Kultur zusammenstellte, sah die Religion in einem Glauben an geistige Wesen begründet, im "Animismus"(Seelenglauben): Der Mensch erfährt durch Schlaf und Tod die Seele als den Körper belebende Substanz und durch Traumerscheinungen als etwas Geisterhaftes. Daraus folgert er auf beseelt-lebendige Geistwesen. Indem der Mensch diese Schlußfolgerung überträgt, sieht er auch die Außenwelt als von eigenen Seelen und Geistern durchwaltet an. Wird deren Bedeutung generalisierend erweitert, so kann es zu höheren Gottheiten, zu einer Götterhierarchie und schließlich zum Gedanken eines einzigen Höchsten Wesens kommen - eine natürliche Religionsentwicklung bis hin zum biblischen Monotheismus aus der Tätigkeit der menschlichen Vernunft. *Frazers* Werk über die Vegetationsgottheiten bezeichnete dann die Religion als Evolutionsstufe zwischen Magie und Wissenschaft: Die Naturbeherrschung mithilfe der Magie erwies sich als unzulänglich. Das veranlaßte nachdenkliche Menschen 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 dann ein weiterer Denkprozeß die Religion, sofern sie die Natur erklären will, durch Wissenschaft ersetzt.

2. Religionskritik und -begründung auf mystischer Grundlage: *Einungserfahrung im Kosmischen, Geistigen und Seelischen als Maßstab*

Als mit der Romantik jedoch neben der Vernunft das Gefühl wichtig wurde, hat *Schleiermacher* 1799 mit großer Folgewirkung die Vernunftreligion kritisiert und sich um den Nachweis bemüht, daß Religion doch anders begründet ist: Als "Anschauung des Unendlichen im Endlichen" ist sie "Gefühl" stiller Demut vor dem ewigen Universum, das mit der Welt auch das Ich trägt, und hat darin "eine eigene Provinz im Gemüte" inne (1967, 40.49.189). Das läßt sich einer Kosmos-Mystik zuordnen, die Denken und Handeln als Kräfte einbezieht, deren Betätigung wichtig ist für das mystisch-religiöse Erleben und dieses doch als inaktive Schau jenseits von deren Bereichen Metaphysik und Moral ansetzt. In westlicher Tradition war in solcher Religionsbegründung die neuplatonische Organismus-Metaphysik vorangegangen, die bedeutsame Nähe zur östlichen Mystik zeigt (vgl. Elsas 1975b und Harris 1979). Vom kosmosmystischen Ansatz her ist bei *Schleiermacher* neben dem individuellen Religionshaben auch die Menschheit als das korrespondierende Universale im Blick und so auch die gegenseitige Mitteilung. Aber da die Religion in einzelnen Anschauungen und Gefühlen gründet, tritt sie immer nur als bestimmte und positive Religion in Erscheinung: dadurch, daß eine einzelne religiöse Anschauung als "Zentralpunkt" einer bestimmten Religion fungiert. Da so der Allgemeinbegriff der Religion durch jeweils eine bestimmte Zentralanschauung gefüllt wird, kommt es zu gleichwertigen Gestaltungen der Religion: Weil das religiöse Bewußtsein individuell ist, kann von dem Gegenstand, der es bestimmt, niemals unmittelbar die Rede sein, sondern nur so, wie dieser umgekehrt durch das religiöse Bewußtsein bestimmt erscheint. Dabei habe das Christentum allerdings gleichsam eine höhere Potenz der Religion, weil es die von den Religionen vorausgesetzte Vermittelbarkeit des Unendlichen und Endlichen zur Idee seiner Grundanschauung macht.

Schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts hat *Hegel* an solcher Religionsbegründung allein von der Seite des religiösen Bewußtseins aus kritisiert, "daß sie gleichgültig gegen die Anerkennung derselben auf Objektivität Verzicht" tut (1962, 89). Die "Erhebung zum Unendlichen" hat das "endliche zufällige Dasein" zwar "zu ihrem Anfang und Ausgangspunkt", doch bliebe es "ein einseitiges Verhältnis" (1966, 46.81), wenn nicht das religiöse Bewußtsein die Erhebung zu Gott als seine Aufhebung in Gott vollzieht. Dabei wird eine andersartige mystische Grundlage sichtbar, die von der Einungserfahrung im Geistigen ausgeht: "Das Wissen des Menschen von Gott" muß als in Gott selbst begründet erfahren

werden, indem es zum "Sichwissen des Menschen in Gott" wird (1959, §564 Anm.). Solche Geist-Mystik nimmt den Kult auf als "die Bewegung des Individuums, sich - aus seiner Trennung - identisch zu setzen mit dem Absoluten - sich die Gewißheit der Einheit mit demselben zu geben, - das Gefühl, sich zur Liebe desselben zu erheben" (1966 b, 68). Weil die christliche Religion die Vermittlung von Gott und Gottesbewußtsein thematisiert, verwirkliche sie den Begriff der Religion: Aufgrund der göttlich-trinitarischen Selbstexplikation erhält das religiöse Bewußtsein die Fähigkeit, sich mit dem für es aufgeschlossenen Gott zusammenzuschließen. Dabei wird die Religion zugleich in die Philosophie aufgehoben. Denn für *Hegel* ist die Form der Vorstellung, die der Religion eignet, dem erkannten Inhalt, der Selbstmanifestation des absoluten Geistes, nicht adäquat: Im Sinne aller Geistmystik liegt die letzte Religionsbegründung in einem zugleich religionskritischen Erkennen, "das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form und die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form" ist (1959, §573).

Wie bei der Religionskritik und -begründung auf anthropologischer Grundlage gingen so auch bei derjenigen auf mystischer Grundlage Philosophie und Theologie der allgemeinen Religionswissenschaft voran. Der Indologe *Müller*, der für eine Vergleichende Religionswissenschaft analog zur Vergleichenden Sprachwissenschaft eintrat, nahm den kosmos-mystischen Ansatz auf: Religion ist in der menschlichen Seele verankert als geistige Fähigkeit, das Unendliche aus innerlich bewegenden Naturphänomenen unter verschiedenen Namen und in wechselnden Gestalten zu erfassen. Als Philologe schloß *Müller* hier religionskritische Überlegungen an: Obwohl der menschliche Geist mit dem natürlichen Bewußtsein einer göttlichen Kraft begabt ist, wird er "durch die unwiderstehliche Gewalt der Sprache... notwendigerweise" dazu geführt, "bloße Namen von Naturphänomenen", an denen ihm übernatürliche Ideen anschaulich wurden, mythologisch zu personifizieren und zu vergöttern (1869, 68).

Auch für den Anthropologen *Lang* wird im Erleben über-rationaler Kräfte eine Grundlage für Religion greifbar, für die er *Tylor* gegenüber auf die Übereinstimmungen von Zeugnismaterial aus allen Jahrhunderten und Weltgegenden bis hin zu parapsychologischen Erscheinungen verweist: Religion ist Glaube an übermenschliche Intelligenzen und an ein Element im Menschen, "das diesen Intelligenzen insoweit verwandt ist, daß es das Wissen transzendieren kann, was man durch die bekannten körperlichen Sinne erhält" (1968, 50f.). Das erlaubt eher die Annahme einer Ur-offenbarung und eine kritische Sicht der Religionsgeschichte als Degeneration von einem Urmonotheismus aus: So konnte es durch die Differenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse zur Ver-

ehrerung von lokal gebundenen Interessenvertretern, den Stammesgöttern, kommen.

Anfang des 20. Jahrhunderts begründete *James* eine mit den empirischen Methoden der experimentellen Psychologie abgesicherte Religionpsychologie: Zumindes bei gewissen Personen treten zur gewöhnlichen Bewußtseinssphäre Erinnerungen, Gedanken und Gefühle hinzu, die von außerhalb des eigenen Bewußtseins in die Bewußtseinssphäre eintreten als unerklärlich erscheinende Antriebe und Hemmungen. Darin, daß solche Menschen sich durch sie einem Höheren verbunden fühlen, das die unterbewußte Fortsetzung des bewußten Lebens bildet und es "in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten" (1979, 41), ist das Eigentümliche religiöser Emotionen begründet. Die Psychologie sucht allerdings die Quelle für die Kräfte, durch die im Akt der Bekehrung "ein bisher geteiltes ... und unglückliches Selbst seine Einheit erlangt" (185) - also "wirklich etwas geschieht, geistliche Energie einfließt und in der phänomenalen Welt Wirkungen, psychologische oder materielle, hervorgebracht werden" (448) - eben im "unterbewußten Leben des Subjekts" (227).

In emotionalen Ausdrucksformen eines nicht vom Verstand bestimmten und darin bereits "präanimistischen" Gefühls der Ausrichtung" hat gegenüber *Tylor* auch der Anthropologe *Marett* (1985, 265) die Grundlagen für Religion aufgefunden. Sie setzt emotionale Spannung in Situationen, in denen es keine praktischen Mittel zur Verwirklichung gibt, in symbolische Ersatzhandlungen um, die die Funktion seelischer Aufbereitung haben, und hebt dabei den positiven emotionalen Wert als geheimnisvolle Kraft des Wunderbar- Ehrfurchterregenden durch Tabu von der Normalität ab.

3. Radikale Religionskritik auf anthropologischer Grundlage: *Religion als bloßer Ausdruck für anderes - der befreite Mensch als Maßstab*

Bis an die Wurzeln der Religionsbegründung geht die Kritik, daß die Inhalte des religiösen Bewußtseins im Verdacht stehen, Produkte der Projektion seines Vorstellens oder Fühlens zu sein, solange sie nicht auch an sich selbst - vom religiösen Bewußtsein unabhängig - zu denken sind. So reduzierte *Feuerbach* ab 1835 das religiöse Bewußtsein darauf, daß man das einem Göttlichen zuschreibt, was eigentlich von der menschlichen Gattung selbst im Vergleich zum Einzelmenschen an Eigenschaften ausgesagt werden kann: Die Erfahrung der eigenen Endlichkeit verführt den Menschen dazu, die Unendlichkeit, die für das Wissen um die End-

lichkeit vorausgesetzt wird, zu einem selbständigen Wesen zu machen - "der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde" (1960, VI, 297). Das Wahre an der Religion liegt im Wesen des Menschen begründet, das im Unterschied zum Tier durch die Unendlichkeit des Bewußtseins bestimmt ist. Das Unwahre der Religion liegt darin, daß die Theologie das unendliche Wesen des Menschen zu einem vom Menschen verschiedenen Wesen gemacht und so die Entfremdung des Menschen herbeigeführt hat.

Während *Feuerbach* so nicht eigentlich die religiösen Eigenschaften der göttlichen Prädikate kritisierte, sondern nur, daß sie nicht dem Menschen zuerkannt wurden, führte *Marx* den Ansatz fort im Blick auf das Gesellschaftswesen Mensch: Weil das menschliche Wesen in seinen gesellschaftlichen Verhältnissen noch "keine wahre Wirklichkeit" besitzt, bildet es die Religion als seine "phantastische Verwirklichung" aus (1959, I, 378). Und weil sie so "nur aus der Selbstzerrissenheit ... dieser weltlichen Grundlage zu erklären" ist (III, 5), geht die Religionskritik auf in Gesellschaftskritik. Natürliche Religion ist unwissende Religion, die die Abhängigkeit von der Natur spiegelt. In Zuge der Arbeitsteilung sind die herrschenden Religionen der Geschichte die Religionen einer herrschenden Klasse geworden, in der es eine dauernde Arbeitsteilung zwischen den Praktikern und den Theoretikern dieser Herrschaft gibt - "die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse" (46). Sind die gesellschaftlichen Bedingungen gereift, so stellt sich der herrschenden eine revolutionäre Klasse entgegen und stellt sich mit ihr der herrschenden eine revolutionäre Religion entgegen.

Daneben ist mit *Nietzsche* die Autonomie des Einzelnen Ausgangspunkt der Religionskritik geworden: Da der Mensch erst dann voll zu sich selbst gelangt, wenn die Zufälle des Geschicks und die menschliche Selbstbestimmung letztlich versöhnt werden, ist die Frage an die Religion, welche Funktion ihre Projektion für die Erhaltung und Steigerung menschlichen Lebens ausübt. Als positiv zählt allein, was den sich selbst bestimmenden Willen unterstützt: "die Unabhängigkeit" als "Attribut meiner Göttlichkeit" (1980, XI, 145).

Hinzukam der psychoanalytische Ansatz *Freuds*, der aufgrund seiner Arbeit mit Kranken die Neurose "als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universale Zwangsneurose" bezeichnete (1969, VIII, 21). Die Inhalte der Religion seien "durch die Situation unserer Kindheit determiniert" (I, 591f.) und aus der Beziehung der Abhängigkeit des Kindes speziell vom Vater und der Reaktion darauf entstanden: "Wenn der Heranwachsende merkt, daß es ihm bestimmt ist, immer ein Kind zu bleiben, daß er des Schutzes gegen fremde Übermacht nie entbehren kann, verleiht er diesem Zuge der Vatergestalt, er schafft sich die Götter,

vor denen er sich fürchtet, die er zu gewinnen sucht und denen er doch seinen Schutz überträgt" (IX, 158). Als solche Reaktion stellt die Religion einen Beitrag zur menschlichen Kulturgestaltung dar. Aber die Art und Weise der Wunscherfüllung ist eine Illusion. Denn das göttliche Subjekt, das den Wunsch erfüllen soll, wird nach dem kindlichen Vaterbild konzipiert. Obwohl dieser Illusionsverdacht nur zeigt, wie die Gottesvorstellung produziert wird, wollte *Freud* damit zugleich auch den gemeinten Gedankeninhalt "Gott" auf das Psychologisch-Sinnliche reduziert wissen, das nach der Analogie des leiblichen Vaters gebildet wird: Religion entsteht durch den Verzicht auf gewisse Triebregungen, indem der Mensch "seine Trieb lust der Gottheit zum Opfer" bringt (VII, 21). *Freud* hat zur Begründung dafür das Schuldbewußtsein des religiösen Subjekts mit der ambivalenten Situation des "Ödipuskomplexes" verbunden - dem Wunsch des Sohnes, den geachteten und geliebten Vater lossein zu wollen, um die Mutter sexuell zu besitzen - und mit der "Wiederkehr des Verdrängten": Auf "eine unzureichende und nicht abschließbare" Weise unterdrückt die Religion "eigensüchtige, sozialschädliche Triebe" (29), denen als historische Wahrheit ein urzeitlicher Vatermord zugrundeliegt. Ihr faktisches Dasein verdankt die Religion der Verdrängung dieser Realität, und wo sie deren Wiederkehr durch die Form ihres Vorstellens entstellt, fördert sie den "Wahn" (IX, 575). Man will an der Allmacht des Urvaters teilhaben, dessen ursprüngliche Macht und Autorität aus traumatisch wirkendem Zwang durch den Gott ersetzt wird, um emotionale Ersatzhandlungen vorzunehmen. Wie sich die Gefühlswelt des menschlichen Einzelwesens einschließlich seiner Religion konstituiert - die "Ontogenese" -, gehört so für *Freud* unabdingbar zusammen mit dieser Konstituierung der Gefühlswelt des Menschenverbandes - der "Phylogenese", die von der sexuellen Libido bestimmt ist.

Nicht getroffen von solcher Religionskritik würde eine inhaltliche Bestimmung des Gottesgedanken, die nicht als Wiederholung der Allmacht und Autorität erscheint, die hiernach real dem Urvater eignete. Darauf bezieht sich die auch mögliche positivere Einschätzung von Religion, wenn die gesellschaftlichen Kräfte mit in die Untersuchung einbezogen werden, wie in der Philosophie Blochs und der Psychologie *Fromms*. Während *Lenin* das *Marx*'sche Wort von der Religion als "Opium des Volkes" auf dessen negativen Aspekt "Opium für das Volk" - von den Herrschenden zu seiner Ruhigstellung verabreicht - festlegte, kommt bei ihnen eine Auslegungstradition zum tragen, die auf den Kontext bei *Marx* hinweist: "Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen des wirklichen Elend" (1959, I, 378). *Bloch* hat so die "progressive" Religionsbegründung in der Hoffnung unterschieden von der regressiven, repressiven Religionsbegründung in der Rück-

bindung an von oben auferlegte Autoritäten (1968, 23.91 f.110). Das trifft sich mit *Fromms* religionskritischer Konstatierung, daß sich der Charakter der Religion verschiebt - zwischen "autoritär" und "humanitär" - dementsprechend, daß sie in unbewußten seelischen Regungen begründet ist, die sich verändern je nach den Menschengruppen, die die Religion praktizieren (1963, 17).

4.1 Religionsbegründung auf der Grundlage säkularer Einerungserfahrung im Geistigen: *Normativer Grund aller Kultur als Maßstab*

Im Gegenüber zum Positivismus hat der Neukantianer *Windelband* 1884 die Religion auf das Grundverhältnis gründen wollen, das "dem logischen, dem ethischen und dem ästhetischen Bewußtsein gemeinsam ist" (1915, 299): auf die vom Gewissen vorausgesetzte "metaphysische Realität des Normalbewußtseins", das damit als "das Heilige" qualifiziert wird (304).

Tillich hat diese Religionsbegründung aufgenommen mit der Abwandlung, daß das Heilige als das, was den Werten den Wert gibt, nicht in der Sinneinheit, sondern gewissermaßen hinter ihr liege. Als Voraussetzungen aller Sinn Tätigkeit behauptet *Tillich* in der ontologischen Grundlegung seines theologisch-philosophischen Denkens die Unbedingtheit des gegebenen Sinngehalts: "Die unbedingte Sinnhaftigkeit alles Sinns beruht auf dem Bewußtsein um die Sinnunerschöpflichkeit des Sinngrundes" (1959, I, 319). Der Unbedingtheit des Sinngehaltes korrespondiert keine unbedingte Form - hier schließt *Tillich* sowohl an das biblische Bilderverbot als auch an die mystische Tradition an. Deshalb kann der vorausgesetzte Sinngehalt durch keine Sinnform eingeholt werden. Der unbedingte Sinngehalt ist dabei als Seinsgrund zugleich auch Sollensgrund für die Sinnform, weil diese auf die Gestaltung eines Gehaltes zielt, dem sie in ihrer Bedingtheit niemals konform werden kann. Die Selbständigkeit der Religion ist dadurch gegeben, daß sie allein das Unbedingte selbst ausdrücklich thematisiert. Es ist jedoch eine relative, weil auf die kulturelle Gestaltung bezogene Selbständigkeit, weil die Religion mit dem Unbedingten zugleich die Voraussetzung aller kulturellen Gestaltung benennt. Ihre Funktion der Selbsttranszendierung kann nur so zum Tragen kommen, daß sie in Erinnerung an die Unbedingtheit des unerschöpflichen Sinngehaltes Moralität und Kultur daran hindert, bestimmte Ausgestaltungen zu verabsolutieren, und daß sie damit zur Veränderung und Neugestaltung anregt. Das füllt die bekannte *Tillich'sche* Definition "Religion ist das, was uns unbedingt angeht" (1959, V, 40).

Da solches auf das "Ganze der jeweiligen Daseinserfahrung" bezogene religiöse Erleben von den Deutungen abhängig ist, die Menschen ihren Widerfahrnissen beilegen, hat *Pannenberg* die Religionsgeschichte als fortlaufenden Prozeß bestimmt, in dem die menschliche Bestimmung des Menschen für das unendliche Geheimnis der Wirklichkeit der ihr gemäßen Verwirklichung entgegengeht (1967, 284). Wenn dafür eine "Sinnantizipation einer sie übersteigenden unbestimmten Sinntotalität" angenommen wird (1973, 217), bleibt allerdings der Begriff der einenden Einheit, "die den Gegensatz von Teil und Ganzem übergreift" (307), doch durch das Reflexionsverhältnis des vorausgesetzten Ganzen und der Teile bedingt.

4.2 Kritische Reduktion der Religionsbegründung auf Einungserfahrung im Gesellschaftlichen: *Sinnhaftes Gemeinschaftshandeln als Maßstab*

Für *Durkheim* liegt der Ursprung der Religion 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. Sie ist der symbolische Ausdruck der Ehrfurcht und des Abhängigkeitsgefühls, die die Menschen ihrer Gesellschaft entgegenbringen, ein Kollektivbewußtsein aus einer Synthese des Bewußtseins der Einzelnen bei kollektiven Handlungen und darin "eine mehr oder weniger organisierte und systematisierte Einheit" (1967, 136f.). Bei solcher Begründung der Religion allein auf die Funktion gesellschaftlicher Integration werden allerdings auch Phänomene ohne sonst als religiös angesehene Inhalte zur Religion erklärt.

Weber hat darüberhinaus betont, daß religiöses Gemeinschaftshandeln wie alles Gemeinschaftshandeln "subjektiv sinnhaft auf das Verhalten anderer Menschen bezogen" ist (1973, 441): Deshalb muß es auch ein "mindestens relativ rationales Handeln" sein (1972, 245). Und daraus begründet sich, daß verschiedene soziale Schichten zu unterschiedlichen religiösen Überzeugungen neigen, nämlich entsprechend ihren materiellen Interessen, aber auch umgekehrt die Religion Einfluß auf die wirtschaftliche Lebensführung nimmt.

In der neueren Religionssoziologie hat dann *Luckmann* die Sozialisierung als "Transzendieren" der biologischen Verfassung auf die Menschwerdung hin und damit als prinzipiell religiös und als eine Art religiöser Konstante im menschlichen Dasein begriffen: Durch sie wird der Mensch "in ein das Einzeldasein

transzendierendes Sinngefüge" integriert (1975,5). Daneben verweist eine "symbolische Transzendenz" noch jenseits dieses gesellschaftlichen Gefüges als "geistige Ordnung" auf die "universale Sinnhaftigkeit menschlich-gesellschaftlichen Daseins" (1963, 35). Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, die *Berger* herausarbeitete, gehört jedoch, daß die gesellschaftslegitimierende Funktion der Religion immer davon abhängt, "daß dasselbe menschliche Handeln, das eine Gesellschaft hervorbringt, auch ihre Religion hervorbringt" (1973, 47). Es bleibt Konstruktionsprinzip der religiösen Inhalte selbst bei einer "Erfahrung, mit der eine übermenschliche Erfahrung in das menschliche Leben injiziert wird" (1980, 65). Angesichts der funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems sieht nun die Systemtheorie *Luhmanns* eine Relevanz religiöser Kommunikation primär nur noch für diejenigen, deren Aktivität nicht von gesellschaftlichen Rollenfunktionen absorbiert wird: Hier leistet sie die Aufgabe "der letzten Funktionsebene sozialer Systeme", "unbestimmte in bestimmte oder doch bestimmbare Komplexität zu transformieren (1977, 78f.).

4.3 Religionskritische und -begründende Momente säkularer Einungserfahrung im Seelische: *Einbeziehung des Unbewußten als Maßstab*

Jung hat auf den für *Freuds* Religionsverständnis konstituiven Zusammenhang von Ontogenese und Phylogenese verzichtet, indem er von einer Mehrzahl von archetypischen Inhalten ausging, die die Psyche prägen. Sie werden nach der Art der Phänomenologie festgestellt und nicht auf rationale Gegebenheiten zurückgeführt, sondern sollen religiösen Vorstellungen entsprechen. Allerdings resultiert das Wissen des Psychoanalytikers um die Archetypen aus dem abstrahierenden Vergleich von Traumbildern der Klienten und Vorstellungen aus den historischen Religionen. Es wird dabei zugrunde gelegt, daß für die Tiefenpsychologie hier Bewußtseinsstranzendenz aufweisbar ist, die auf psychische Kräfte im Menschen hindeutet, welche als überpersonale Wirkkräfte empfunden werden: "Das Numinosum ... ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen" (1973, 3). So entsprechen Geistervorstellungen dem "kollektiven Unbewußten", das unbewußte "autonome Komplexe" darstellt (1971, 193f.). Bei Angliederung an den bewußten Ich-Komplex werden sie bewußt und bringen den Menschen weiter. Die Seele besitzt so eine natürliche religiöse Funktion, und die Wirkungen der Archetypen sind nur ins Bewußtsein zu

überführen. Das religiöse Symbol, das in der Seele ist, sagt deshalb wie jedes Symbol aus, wohin das Subjekt mit seinem Leben tendiert. Der Vorteil fester Dogmen und Riten ist, daß sie diese unbewußten Inhalte als Traditionen aufnehmen und zur Verütung von Neurosen oder Massensuggestionen kanalisieren.

Aber auch in zwei anderen Forschungsrichtungen ist *Freuds* Rückführung der Religion auf den Sohn-Vater-Konflikt durch breitere Konzepte der psychogenetischen Ich-Entwicklung abgelöst worden, in denen auch religionsbegründende Momente aufgefunden werden können. So hat *Erikson* die Religion dem "Urvertrauen" verbunden, das entwicklungspsychologisch gesehen vor allem auf der oralen Mutter-Kind-Beziehung fußt: In allen Religionen geht es um "die zeitweilige kindhafte Unterwerfung unter - einen oder mehrere - Versorger" (1976, 244) und die Festigung des Vertrauens in vorangehendes Vertrauen.

Daneben ist die Forschung getreten, die narzistische Befriedigung als eine selbständige Qualität von Bestrebungen herausgearbeitet hat: Sie kennzeichnet ein "Sicherheitsprinzip" und ein "ozeanisches" Gefühl (*Scharfenberg* 1973, 955), ein Gefühl, das in der Sprache der Mystik wiederbegegnet und in der erlebten frühen Einheit des Kindes mit der Mutter gründet. Wenn diese ursprüngliche Einheit von Ich und Umwelt allmählich in Subjekt und Objekt auseinandertritt, kann ein omnipotentes "Größen-Selbst" ausgebildet werden, in dem das Kind Vollkommenheit und Macht in das Selbst verlegt. Oder es wird ein "Selbst-Objekt" ausgebildet, das das idealisierte Elternbild zum Inhalt hat und sich als dessen Teil wissen will (*Kohut* 1973, 45). Die mögliche religionspsychologische Bedeutung des Narzismus wäre dann eine religionskritische, wenn nicht in der Regression ein zur Progression gehöriges, förderliches, lebenswichtiges Element gesehen wird, das "einen erneuten Zugang zu einem Potential eröffnet, das durch sog. realitätsgerechte Ich-Entwicklung verschüttet wurde" (*Preul* 1980, 224).

5. Neuere Religionsbegründung und -kritik auf mystischer Grundlage: *Intuitives Verstehen in der Begegnung als Maßstab*

Seit Anfang des Jahrhunderts steht neben dem Rekurs auf säkulare Einungserfahrungen der Rekurs auf eine intuitiv-religiöse Anlage im Menschen, der neben den Bereichen der Metaphysik, Ethik und Kunst ein eigener Bereich zugehört. *Troeltsch* hat dafür den Begriff "religiöses Apriori" gebildet. *Kant* hatte unter Kenntnissen a priori im Gegenüber zu empirischen Erkenntnissen solche verstanden, "die schlechterdings von aller Er-

fahrung unabhängig stattfinden" (1983, 46). *Troeltsch* folgerte nun im Anschluß an die Religionspsychologie von *James*: Die Präsenzempfindung des Göttlichen kann auf keine einfacheren Elemente des Seelenlebens zurückgeführt werden. Das bedeutet die qualitative Selbständigkeit der Religion im empirischen Sinne. Damit entspricht ihr ein besonderes apriorisches Gesetz der Ideenbildung. In der Realisierung dieses Apriori begründet sich die Gültigkeit empirischer Religion. Die "in der unbewußten Tiefe des einheitlichen menschlichen Geistes geheimnisvoll wirkende Bewegung des göttlichen" (1922, 340) ermöglicht dabei eine religiöse Gesamtgeschichte.

Otto hat die *Kant*'sche Lehre noch weiter umgeformt: Für *Kant* war ein Verstand, der "nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand" erkennt, ein Problem, "von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeiten machen können" (1983, 282). *Otto* ging demgegenüber von einer Wahrheit aus, die uns gewiß ist als "unmittelbare Erkenntnis der Vernunft", die unbewußt "auf ihrem Grunde" ruht. Dieses Wahrheitsgefühl ist "der Glaube an die objektive Realität von Sein und Dasein überhaupt." Wichtiges Gegenstück dazu ist die "Erkenntnis von der Einheit und Notwendigkeit im Wesen der Dinge". Beides zusammen ermöglicht, das religiöse Gefühl als Apriori zu fassen, das die Vielfalt der religiösen Erscheinungen zu verstehen und im Anspruch auf Gültigkeit ohne Beweis zu werten vermag (1909, 41.60 f.). Als Grundkategorie eines solchen religiösen Apriori arbeitete *Otto* "das Heilige" heraus. Sie steht dafür, daß das religiöse Erlebnis vollkommen durch sein Objekt und dessen Charakter des "Ganz Anderen" bestimmt und durch eine von Außerreligiösem unableitbare Spontanität gekennzeichnet ist. Solches Gefühl des "Numinosen" bricht auf aus dem "Seelengrunde", wenn auch angeregt durch das Weltlich-Sinnliche und sich sogleich in dieses einflechtend (1963, 138). Auch wenn *Otto* dabei vom Gefühl des "fascinans" als Wert "für mich" das Gefühl des "augustum" als Wert "in sich" unterschied, das Gefühl "absoluter Wert der irrationale Urgrund und Ursprung aller möglichen objektiven Werte überhaupt" sei (67), sind beide wertbezügliche Aussagen.

Für die an *Otto* anknüpfende Religionswissenschaft ist entsprechend die eigene Religiosität des Religionsforschers die grundlegende Voraussetzung und Mitte ihrer Methode, und sie unterstellt, daß die Aussagen der religiösen Subjekte berechtigt sind. Daraus resultiert die Vorgehensweise des "Verstehens" statt des Erklärens und Begreifens. *Wach* hat die dementsprechende Subjektivität des Forschers ins kritische Bewußtsein gehoben und in die religionswissenschaftliche Methode der Phänomenologie eingebaut. In dieser unterschied er das persönliche religiöse Erleben als primär und transzendent und andererseits den sozialen

Ausdruck auf dessen Eindruck hin, der den Gläubigen zu Antwort und Handeln führt. Damit wird Religion begründet als ein Akt, der sich seine Formen schafft aufgrund der Begegnung mit etwas, "was als letzte Wirklichkeit erfahren wird" (1962, 57).

Auch wenn der Phänomenologe sein Verstehen vor der fremden Autorität zum Verstummen bringt - so mit van der *Leeuw* (1970, 781) vor der "Macht", die in ihrer Offenbarung "wesentlich verborgen" bleibt - , kann er auf sie nur so hinweisen, daß er sich auf das Selbstverständnis des religiösen Menschen beruft. So sind diese heiligen Mächte nur so gegeben, wie sie für das subjektive Erleben erscheinen. Allerdings schließt die Religionsphänomenologie von der "Gleichartigkeit der Erscheinungen der Religion" auf die sie begründende "Einheit der Religion" (*Heiler* 1963, 50f.). *Eliade* hat die Religiösen charakterisiert als Menschen archaischen Geistes, wie er die archaischen Kulturen prägte, in denen "alles, was der Mensch tut, erlebt oder liebt, zu einer Hierophanie werden konnte" (1954, 32f.). Was als solches "Offenbarwerden des Heiligen nicht mehr dem reflektierenden Geist erreichbar ist - damit begegnet uns in der Religionsphänomenologie das kritische Element aller Mystik - , ist im Erleben des Menschen und in seinem Kult oder Wort gegenwärtig. Es ist dann allerdings "zweifach gespiegelt" (*Ratschow* 1973, 353).

Hier trifft sich die Religionsphänomenologie nun mit Überlegungen der Sprachlogik. So hat *Wittgenstein* das Religiöse im Sinne des Mystischen anerkannt, das etwas zeigt, was nicht sprachlich objektivierbar ist, vielmehr allein dem mystischen Erlebnis als einer Vollzugsweise des Gefühls zugänglich ist: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische" (1963, §6.522). Solcher Religionsbegründung auf dem Mystischen gehört andererseits die Kritik zu: Wenn *Wittgenstein* das mystisch-religiöse Gefühl einer die Welt der Tatsachen transzendierenden Sphäre des Unsagbaren überläßt, ordnet er sie ganz dem individuell gelebten Leben zu. Das besagt zugleich, daß jeder Versuch, über Religion zu sprechen, dieser Selbständigkeit der Religion eben in ihrer Unaussprechlichkeit zuwiderläuft.

6. Neuere Religionskritik und -begründung auf Offenbarungsgrundlage: *Die Einbeziehung des Menschen in ein eindrucksvolles Gotteshandeln als Maßstab*

Dem steht die Kritik an der Religionsbegründung auf einem religiösen Apriori gegenüber. Markant formuliert die Dialektische Theologie *Barths*: Gottes Wort, das dem Menschen in der Verkündigung begegnet, ist allen menschlichen Möglichkeiten ent-

gegengesetzt. Die christliche Trinitätslehre läßt Gottes objektive Autorschaft der Offenbarung (als Vater) und ihre (vom "Sohn" vermittelte und im "Geist" ergriffene) Erkenntnis durch den Menschen "im Sein und Handeln des sich offenbarenden Gottes selbst und ganz allein" fundiert sein (1955, 305). Alle Religion, die sich ein eigenmächtig entworfenes "Bild von Gott" macht (329), wird damit zur "Angelegenheit des gottlosen Menschen (327).

In der Religionsphilosophie ist die Position *Schellers* insofern verwandt, als sie gleichfalls die Wahrheit von Religion ganz aus der Offenbarung begründet: "Die Religion besitzt ... in der Selbstgegebenheit des Gegenstandes, auf den der religiöse Akt gerichtet ist - in erster Linie Gottes - und in der Evidenz, in der sich diese Selbstgegebenheit dem Bewußtsein erschließt, ihren letzten und höchsten Erkenntnismaßstab" (1968, 605). Scheler geht allerdings davon aus, daß sich positive und natürliche Religion nur darin unterscheiden, ob die Offenbarung durch bestimmte Personen aus deren besonderer Gottverbundenheit vermittelt wird oder ob man sie als eine generelle Offenbarung versteht, die von den konstanten Wesenstatsachen symbolisch vermittelt wird.

Die Religionsphilosophie von *Scholz* hat dann argumentiert, daß das religiöse Evidenzgefühl auf dem Unvergleichlichkeitsanspruch der religiösen Erfahrung beruht. Deren Charakter, der über Eindrücke von Gegenständen der Welt hinausgeht, geht damit auch über die Grenzen gesicherter, durch Allgemeingültigkeit ausgezeichnete Erfahrung hinaus: Hier ist deshalb die religiöse Erfahrung zur Seite zu stellen, die nicht an deren Norm gebunden ist. Das Göttliche wird dabei dem Gotteserlebnis gegenüber als ein "Mehrsein" (1922, 437) erlebt, das die mit der religiösen Erfahrung gegebenen Tatbestände transzendiert.

Bei *H. Wagner* ist ausdrücklich betont, daß die Religion als die Pflicht des Menschen, ins Jenseitige zu transzendieren, "nicht ohne Gnade möglich" ist (1953, 59), in der sich das Jenseits, auf das sich das religiöse Bewußtsein bezogen weiß, hin zum Diesseits selbst überschreitet.

So ist auch *Ratschow* der Religionskritik Feuerbachs gegenüber von der Gegenwart Gottes und seines Handelns ausgegangen und hat das Gottesgeschehen - bzw. im Buddhismus den "Ereigniszusammenhang der plötzlichen 'Erleuchtung' - zur Grundlage des Religionsbegriffs" erklärt (1969, 106): "Es geht um die Gottheitlichkeit, die sich in dem Hervortreten der Götter eindrücklich macht und der sich der Mensch nicht entziehen kann" (107). Solches Grundereignis göttlicher Gegenwart sichert jeder einzelnen Religion ihren Anspruch auf Eigenständigkeit und "Absolutheit". Doch fußt dieser allein auf der Überzeugung bestimmter Menschen, daß ein Gott in ihren Lebenszusammenhang eingetreten ist - "wem ein Gott nicht widerfuhr, der sieht seine Gottheit nicht ein" (127).

F.Wagner hat das aufnehmend in christlich-theologischer Tradition argumentiert, aufgrund der göttlich-trinitarischen Selbstexplikation erhalte das religiöse Bewußtsein die Fähigkeit, sich mit dem für es aufgeschlossenen Gott zusammenzuschließen und sich in ihm zu begründen, was die Kritik einschließt: "Dann ist Gott nicht länger als die unmittelbare Selbstbestimmung einer selbständig-verschlossenen absoluten Substanz zu denken, die vorstellungshaft als absolute Macht, Herrschaft, Majestät, Souveränität etc. namhaft gemacht wird" (587).

Die Religionswissenschaft sieht von der Grundlage normativer Offenbarung ab. Doch kann sie sich mit der Selbstbescheidung angesichts eines theologisch herausgearbeiteten Verständnisses (§6) von "Offenbarung als souveränes göttliches Handeln am Menschen" darin treffen, von der Freiheit Gottes und seiner Zuwendung zum Menschen in seiner Offenbarung auszugehen und die eigene Position von daher kritisch zu hinterfragen (*Colpe* 1980, 276). Ständige Religionskritik ist deshalb die Grundlage religionswissenschaftlicher Religionsbegründung. Auch diese aber muß, um vor der Kritik zu bestehen, Allgemeingültigkeit über das religiöse Bewußtsein des Einzelnen hinaus und inhaltliche Unabhängigkeit vom menschlichen Bewußtsein aufzeigen. Sie wird dabei weiter zu bedenken haben, was die ältere Forschung zur Rolle der Vernunfttätigkeit (§1) und des mystischen Einungsgefühls (§2) herausarbeitete: Möglich scheint die Begründung als inaktive Schau, in der das numinose Subjekt in das menschliche Fassungsvermögen eintritt, um dann in der Aktivierung von Denken und Handeln als partikulares religiöses Erleben Ausdruck zu finden und sich dafür die Vergemeinschaftungsformen der Glaubensvorstellungen und des Kults zu schaffen. Das vernunftmäßige Aufarbeiten dieser Einbeziehung in Offenbarungshandeln, die als solche ohne normative Offenbarung unfaßlich bleibt, wäre dann ein Zweites, und die Begründung der Religion daraus beträfe nur diese nachgeordnete Stufe. Dem Ideologieverdacht (§3) entgeht die Religionsbegründung dann, wenn sie derart Eigenständiges als Inhalt aufweist: Mehr als das, was die Menschen als natürliche Gattung und mehr als das, was die Menschen in befreiten gesellschaftlichen Verhältnissen ausmacht, mehr als die Unabhängigkeit des Einzelnen und mehr als die Beziehung auf eine autoritäre Macht. Sicher bleiben andererseits die religiösen Ausdrucksformen durch die menschliche Vorstellungs- und Ausdruckskraft bedingt. Das wäre das Thema der Religionsbegründungen auf der Grundlage säkularer Einungserfahrungen (§4) im Geistig-Kulturellen, im sinnhaften Gemeinschaftshandeln, in der Einzelpsyche. Mit diesen Überlegungen wird dann das mystisch-intuitive Verstehen (§5) legitim die tragende Rolle religionswissenschaftlicher Religionsbegründung erhalten - aber

eben auch wirklich verbunden mit diesen Überlegungen: Das gegenüber jeder Aussage über das numinose Subjekt selber kritische Element aller Mystik macht es zur wissenschaftlichen Pflicht, im Horizont dieses Unsagbaren die nachgeordnete Stufe der Ausdrucksformen nach allen Regeln der Vernunft als solche Ausdrucksform herauszuarbeiten.

Literatur

- Barth, K.: Kirchliche Dogmatik, Band I/1, Zürich 1955
ders.: Der Römerbrief. München 1967 = 2 1921
- Berger, P.L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt 1973
ders.: Der Zwang der Häresie, Frankfurt 1980.
- Bianchi, U.: The History of Religions. Leiden 1975
- Bloch, E.: Atheismus im Christentum. Frankfurt 1960
- Breit, H./Nörenberg, K.D. (Hg.): Religionskritik als theologische Herausforderung, München 1972
- Colpe, C.(Hg.): Die Diskussion um das Heilige. Darmstadt 1977
ders.: Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. München 1980
- Daiber, K.-F./Luckmann, Th.(Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983
- Durkheim, E.: Zur Definition religiöser Phänomene. In: J.Matthes, Religion und Gesellschaft. Reinbek 1967, S. 120-141
- Eliade, M.: Die Religionen und das Heilige. Salzburg 1954
ders.: Kosmos und Geschichte, Reinbek 1966
- Elsas, Ch. (Hg.): Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze. München 1975
ders.: Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. Berlin/New York 1975
ders.: Selbstverständnis/Forschungsdisziplinen/Methoden der Religionswissenschaft, in: J.Lott (Hg.), Sachkunde Religion II, Stuttgart 1985, S. 253-282
- Erikson, E.H.: Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart 1976
- Feuerbach, L.: Sämtliche Werke, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1960-1964
- Freud, S.: Studienausgabe, Frankfurt 1969
- Frazer, J.G.: The Golden Bough, Vol. 1-13, London 1890; dt. 2 1968
- Fromm, E.: Das Christusdogma und andere Essays. München 1963

- Harris, R.B.(Ed.): Neoplatonism and Indian Thought. Norfolk 1979
- Hegel, F.W.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hamburg 6 1959
- ders.: Glauben und Wissen. Hamburg 1962
- ders.: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Hamburg 1966
- ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Band I/2, Hamburg 1966
- Heiler, F.: Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen, in: M.Eliade/J.M.Kitagawa (Hg.). Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963, 40-74
- Hirsch, E.: Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Gütersloh 3 1964, Bd. 4
- James, W.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Olten 1979
- Jung, C.G.: Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens, in: Studienausgabe VIII, Olten/Freiburg 4 1971
- ders. Psychologie und Religion, in: Ges. Werke XI, Olten 2 1973
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. Darmstadt 1983
- Kohut, H.: Narzismus, Frankfurt 1973
- Koslowski, P.(Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985
- Lanczkowski, G.(Hg.): Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft, Darmstadt 1974
- Lang, A.: The Making of Religion, London 1968 (= 1898); deutsch bei Elsas 1985, 262
- Leeuw, G. van der: Phänomenologie der Religion, Tübingen 3 1970
- Lenin, V.I.: Über Religion. Aus Artikeln und Briefen, Berlin (Ost) 4 1958
- Luckmann, : Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg 1963
- Luhmann, N.: Funktion der Religion, Frankfurt 1977
- ders.: Grundwerte der Zivilreligion, in ders.: Soziologische Aufklärung 3, Opladen 1981, 293-308
- Marett, R.R.: The Threshold of Religion, London 2 1914; dt. bei Elsas 1985, 265
- Marx, K./Engels, F.: Werke, Berlin (Ost), 1959 ff.
- Müller, M.: Essays II, Leipzig 1869
- Nietzsche, F.: Sämtliche Werke, München 1980
- Oelmüller, W.(Hg.): Wiederkehr von Religion? Paderborn u.a. 1984
- Otto, R.: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie, Tübingen 1909

- Pannenberg, W.: Grundfragen systematischer Theologie I, Göttingen 1967
- ders.: Wissenschaftstheorie und Theologie: Frankfurt 1973
- Preul, R.: Religion, Bildung, Sozialisation. Gütersloh 1980
- Ratschow, C.H.: Magie und Religion, Gütersloh 1947
- ders.: Die Religionen und das Christentum, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie, 9/1969, 88-128
- ders.: Methodik der Religionswissenschaft, in: Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden, hg. v. M.Thiel, 9.Lfg., München/Wien 1973, 347-400
- ders.: Die Religionen. Handbuch systematischer Theologie, Bd. 16, Gütersloh 1979
- Rendtorff, T.(Hg.): Religion als Problem der Aufklärung, Göttingen 1980
- Rudolph, K.: Die "ideologiekritische" Funktion der Religionswissenschaft, in: Numen 25/1978, S. 17ff.
- Scharfenberg, J.: Narzismus, Identität, Religion, in: Psyche 27/1973, 949-966
- Scheler, M.: Vom Ewigen im Menschen (Ges. Werke V) Bern/München 5 1968
- Scholz, H.: Religionsphilosophie, Berlin 2 1922
- Schleiermacher, D.F.: Reden über die Religion, Göttingen 6 1967
- Schmidt, W. (Hg.): Die Religion der Religionskritik, München 1972
- Schütte, H.W.: Religionskritik und Religionsbegründung, in: N.Schiffers/H.,W.Schütte, Zur Theorie der Religion. Freiburg 1973, 95-144
- Spann, O.: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Wien 1947
- Tillich, P.: Ges. Werke, Stuttgart 1959ff.
- Troeltsch, E.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Ges. Schriften II), Tübingen 2 1922
- Tylor, E.B.: Primitive Culture, London 1871, dt. Leipzig 1873
- Waardenburg, J.: Classical Approaches to the Study of Religions, Mouton/Den Haag/Paris 1973
- Wach, J.: Vergleichende Religionsforschung, Stuttgart 1962
- Wagner, F.: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986
- Wagner, H.: Existenz, Analogie und Dialektik (Religionsphilosophie I/1), München/Basel 1953
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 5 1972
- ders.: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in: ders., Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 4 1973, 427-474

Weger, K.-H.: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Freiburg u.a. 1979

Windelbrand, W.: Präludien II, Tübingen 5 1915

Wittgenstein, L.: Tractus logico philosophicus, Frankfurt 1963

Zinser, H.: Religionskritik, in: Cancik, Gladigow, Laubscher (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1988

Zirker, H.: Religionskritik, Düsseldorf 1982