L.RAGAZ, Die Gesch. der Sache Christi, 1945 - N.BERDJAIEV, Au seuil de la nouvelle époque, 1945 - G.PRÜFER, Das Testament des Abendlandes. Probleme u. Wege des rel. Sozialismus, 1947 - W.BAN-
NING, Der Kommunismus als politisch-soziale Weltreligion, dt. 1953 -
A.VAN BIEMEN, Die heutige Aufgabe des rel. Sozialismus (Christ u.
Sozialismus, 1955, 17-20) - E.HEIMANN, Vernunftglaube u. Religion
in der mod. Gesellschaft, 1955 - A.RICH, Christl. Existenz in der
industriellen Welt, 1957. - Zs.en (außer den im Text genannten):
Socialist Christian, 1851f. 1883-91. 1934ff - Christianisme social,
1887ff - Tijd en Taak. Onafhankelijk Weekblad voor Evangelie en
Socialisme, 1904ff; Organ van de Protestantse Christelijke Werk-
gemeenschap in de Partij van de Arbeid, 1948ff - Neue Wege. Blätter
für soz. Arbeit, 1906ff - Der Aufbau, 1919ff - Broderskap, 1928ff -
Doorbraak, 1948ff - Christ u. Socialist, 1949ff - Mededelingen van
de Werkgemeenschap van Christenen in de Belgische Soz. Partij
(Protestantse Afdeling), 1956ff. - Vgl. die Lit. zu → Religionssozial,
→ Sozialismus: II.

H.Hohlwein

Religion

I. Erscheinungs- und Ideenwelt - II. Typen der Religion - III. Reli-
gionsgeschichtliche Entwicklung - IV. Begriff und Wesen der Reli-
gion. - Vgl. ergänzend → Phänomenologie der Religion, → Reli-
gionsgeographie, → Religionsgeschichte, → Religionspädagogik,
→ Religionsphilosophie, → Religionspsychologie, → Religions-
psychopathologie, → Religionssoziologie, → Religionswissenschaft

I. Erscheinungs- und Ideenwelt

1. Begriff - 2. Die Objekte, 3. die Medien, 4. die Weisen, 5. die In-
halte der religiösen Begegnung - 6. Antwortendes Handeln

1. Eine religionswissenschaftliche Erörterung der Er-
scheinungs- und Ideenwelt, der Typologie und der Ent-
wicklung der R. setzt voraus, daß man sich über das
klar ist, was unter R. zu verstehen ist. Eine solche Defi-
nition hat sich frei zu halten von dogmatisch oder reli-
gionsphilosophisch begründeten Vorentscheidungen und
ausschließlich die → Religionsgeschichte zur Grundlage
zu nehmen. Aber auch dann bleibt ein Minimum an
Vorverständnis, nämlich dies, daß alle jene in der Geistes-
welt der Menschen bezugten → Erfahrungen von als
heilig bezeichneten Wirklichkeiten (→ Heilig) und die
Reaktionen darauf R. genannt werden. Wir definieren
deshalb R. als erlebnishafte Begegnung mit heiliger
Wirklichkeit und als Antwortendes Handeln des vom
Heiligen existentiell bestimmten Menschen. Diese Defi-
nition, in der die in jeder R. enthaltenen Grundele-
mente - Begegnung mit dem Heiligen und Antwort des
Menschen - unterschieden werden, enthält für diese
Grundelemente mit Absicht nur formale Strukturbe-
zeichnungen für Beziehungen zum Heiligen, die in der
geschichtlichen Wirklichkeit mit sehr verschiedenen Ge-
halten erfüllt sein können. Die Mannigfaltigkeit der Ob-
jekte, Weisen und Inhalte der Begegnung mit dem Hei-
ligen sowie die typischen Formen Antwortenden Han-
delns bilden die Erscheinungs- und Ideenwelt der R.

2. Das eine Objekt, mit dem alle R. es zu tun hat, ist
heilige Wirklichkeit, die indessen von den ihr begegnen-
den Menschen in strukturmäßig verschiedener Weise er-
fahren und vorgestellt wird: als → Macht (: I) und als
Mächte (→ Geister, Dämonen, Engel: I), als Götter und
als → Gott (: I) und als das impersonal Göttliche. Nicht
als zeitlich erster Erfahrungs- und Vorstellungsform des
→ Numinosen, aber als einer typischen und nie unter-
gehenden Strukturform begegnen wir der Witterung
heiliger Macht, die sich in Dingen und Personen mannig-
fach manifestieren kann. Impersonale Macht und Dämo-
nen sind nahe verwandt; denn die Dämonen sind perso-
nifizierte Macht (vgl. → Personifikation), ohne daß sie
im Vollsinne bereits göttliche Personen sind. Sie nähern
sich der Personalität sowohl ihrer äußeren Gestalt wie
auch ihrer inneren Struktur nach; denn sie haben einen
Willen, aber einen dämonischen Willen. Während nun in
der Strukturform des Polydämonismus der Mensch sich

in momentanen und wechselnden Kontaktsituationen
mit unberechenbaren, unheimlichen und unfaßbaren
Mächten befindet, ist die Strukturform des → Polytheis-
mus dadurch gekennzeichnet, daß hier die Ahnung einer
festen → Ordnung der numinosen Wirklichkeit auf-
leuchtet. In dieser Ordnung haben große Götter ihren
festen Platz und ihre konstanten Funktionen. Aus dieser
Konstanz der Funktionen, die auf verschiedene Götter
verteilt sind, ergibt sich sowohl ein festes Verhältnis der
Götter zueinander als auch für den Menschen die Gewiß-
heit, innerhalb der verschiedenen Lebensgebiete verläß-
lich wirkender Schutzmacht gegenüberzustehen. Zwar
bleibt die Tendenz zur numinosen Vielheit, also zu ir-
gendeiner Art des Polytheismus in bestimmten Schichten
(auch innerhalb der monotheistischen Universal-R.)
immer erhalten, aber die Wendung zur Einheit im be-
wußten Gegensatz zur Göttervielheit ist ein Charakteri-
stikum der Universal-R. Die Einheit des Numinosen be-
gegnet in der R.sgeschichte in der doppelten Form des
personal einen Gottes (→ Monotheismus), zu der, wie
→ Pettazzoni jüngst zeigte, der Glaube an sog. »höchste
Wesen« (→ Hochgottglaube, → Urheber) nicht gehört,
und des neutral einen Göttlichen, für die sich der Begriff
Theiomonismus vorschlagen läßt (vgl. → Pantheismus: I).

3. Die Erscheinungswelt der R. kennt zahlreiche irdi-
sche Phänomene, die als Medien die Begegnung mit hei-
liger Wirklichkeit vermitteln können. Naturgegenstände
wie → Berge, → Bäume, → Erde, → Feuer, → Steine,
→ Wasser, Tiere (→ Tierkult), → Sterne oder Naturer-
scheinungen wie die des → Gewitters, der → Fruchtbar-
keit usw (→ Naturdienst, → Naturgottheiten, → Natur-
mythologie) können sowohl impersonale Macht als auch
persönliche Gottheiten oder dämonische Mächte reprä-
sentieren. Aber auch die ganze außermenschliche Welt
(→ Weltbild: I) und ihre Ordnungen können zu Medien
der religiösen Begegnung werden. Darüber hinaus gibt
es allenthalben in der Erfahrungswelt der R. Phänomene,
die zwar auch im Bereich des Natürlichen liegen, aber
als → Wunder betrachtet werden und als solche ebenfalls
Medien der Begegnung mit dem Heiligen sind. Wenn-
gleich aller → Kultus die religiöse Begegnung bereits
voraussetzt und »antwortendes Handeln« ist, so dient er
doch andererseits in seinem stets wiederholten Vollzug
als Medium immer erneuter religiöser Begegnung. Im
Kultus und außerhalb seiner ist das heilige → Wort in der
großen Mannigfaltigkeit seiner Formen das wichtigste
Medium. Eine besondere Form heiligen Wortes bilden
die heiligen → Schriften der R.en, die ebenfalls Me-
dien der Gottesbegegnung sind oder sein können. Abge-
sehen von diesen dinglichen Medien wirken natürlich in
hervorragendem Maße die großen schöpferischen Pers-
önlichkeiten, → Propheten, R.stifter, Heilige als Me-
dien (vgl. → Heiligenverehrung), als → Mittler zwischen
Mensch und Gottheit. - Alle diese und etwa noch zu
nennende Medien der religiösen Begegnung haben dies
gemeinsam, daß sich ihre mediale Funktion nicht not-
wendig und per se vollzieht, sondern von irrationalen
Faktoren abhängt, die einer wissenschaftlichen Unter-
suchung nicht zugänglich sind; denn offenbar sind we-
der die naturhaften Phänomene noch die begrifflichen
Aussagen noch auch die religiösen Persönlichkeiten für
jedermann Medien numinoser Begegnung. Daß jene
Phänomene irdischer Wirklichkeit, die wir als Medien
nannten, transparent werden gegen numinose Wirklich-
keit und dann zu echten Medien der religiösen Begegnung
werden, hängt entweder von der → Gnade einer
Gottheit oder vom Vorhandensein oder Entstehen eines
»sensus numinis« (R.Otto) ab.

4. Weisen der Begegnung sind die in der R.swelt be-
zeugten Arten des inneren Kontaktgewinnes mit der

Gottheit oder dem Göttlichen. Die Urform solcher Begegnung ist das religiöse → *Erlebnis* (: I). Man darf diesen Begriff, wie es oft geschehen ist, nicht auf das Gefühl beschränken. *Erlebnis* ist eigentlich ein Ergreifen eines Objektes mit dem ganzen Leben, so daß das Ergreifene das eigene Leben erfüllt und existentiell bestimmt. Ein religiöses Grunderlebnis ist die → *Vision*, die häufig mit einer *Audition* verbunden ist. Vorwiegend in der → *Mystik* erscheint die Gottesbegegnung als → *Erleuchtung* und als *Erkenntnis*. Natürlich gehört auch die → *Ekstase* zu diesen vorwiegend mystischen Formen der Gottesbegegnung. Die Struktur dieser oft durch allerlei äußere Mittel geförderten Zustände (vgl. → *Rausch*, → *Schamanismus*) besteht darin, daß das eigene Seelenleben und Bewußtsein weithin oder restlos ausgelöscht oder ausgeleert wird, damit göttliche Mächte statt dessen von dem Menschen Besitz ergreifen. Vor allem in prophetischer Frömmigkeit ist der → *Glaube* im Sinne vertrauender und gehorsamer Hingabe an Gott die ihr entsprechende Weise der Begegnung.

5. Wenn das Objekt der erlebnishaften Begegnung die Welt des Heiligen ist, dann sind ihre *Inhalte* zunächst die Erlebnismomente des → *Heiligen*. Diese Erfahrung der Wirklichkeit, des Wesens und des Willens der Gottheit ist jedoch nicht zu trennen von der Erfassung der Situation des Menschen der Welt des Heiligen gegenüber. Der → *Mensch* gewinnt von der religiösen Begegnung aus ein neues *Existenzverständnis*: sei es, daß er sich (in den Volks-R.en) einbezogen sieht in die heilvolle numinose Einheit von Sippe, → *Stamm* und → *Volk*, sei es, daß (in den Universal-R.en) der einzelne seine ichhafte oder ichtsüchtige Existenz als Isolierung von der numinosen Wirklichkeit erfährt und nach → *Erlösung* aus dieser Unheilssituation verlangt.

6. Die in der obigen (s. 1) Definition der R. ausgesprochene Verbindung von religiöser Begegnung und antwortendem Handeln ist exemplarisch in der Geschichte von Jakobs Traum (Gen 28) ausgesprochen: Jakob, auf einem Stein ruhend, träumt von der Himmelsleiter und begegnet der »schauerlichen« (vgl. V. 17) Wirklichkeit Gottes. Das danach vollzogene *antwortende Handeln* besteht darin, daß Jakob den Stein als Malstein aufstellt, Öl darauf gießt und ein Gelübde tut. Die erste Form antwortenden Handelns ist also *Symbol- und Kultstiftung* (→ *Symbole*: I, → *Kultus*). Unter den Kulthandlungen steht das → *Opfer* voran, das sich durch die ganze Welt der R. in äußerer → *Begehung* oder in irgendeiner vergeistigten Form durch die Jt.e erhalten hat. Andere Urformen des Handelns im Kultus sind → *Drama* und → *Tanz*, der einen doppelten Sinn hat: einerseits bringt er Macht hervor, andererseits wird aus überschüssiger Macht heraus getanzt, wie es in den ekstatischen Tänzen geschieht. Mit dem Tanz hängt die → *Musik* eng zusammen, die den Rhythmus des Tanzes begleitet, und eine Form der Musik ist das heilige *Lied*, das als Kultlied und als persönliches Glaubenslied erscheint. Auch das → *Gebet*, bes. als Ausdruck des Dankes und der → *Anbetung*, gehört zu den Urformen antwortenden Handelns. Aber auch *ethisches Handeln* (→ *Sittlichkeit*: II) kann vielfach als Antwort auf die Begegnung mit dem Heiligen verstanden werden.

N.SÖDERBLOM, Das Werden d. Gottesglaubens, (1916) 1926² - R.OTTO, Das Heilige, (1917) 1958²⁹⁻³⁰ - A.JEREMIAS, Die außerbibl. Erlösererwartung, 1927 - R.PETTAZZONI, La confessione dei peccati, 1929; franz. 1931/32 - DERS., L'omniscienza di Dio, 1955; dt. 1960 - G.MENSCHING, Die Idee der Sünde, 1931 - DERS., Religiöse Ursymbole d. Menschheit (Stud. Generale 8, 1955, 362-370) - DERS., Die R. Erscheinungsformen. Strukturtypen u. Lebensgesetze, 1959 - O.KARRER, Das Religiöse in d. Menschheit u. d. Christentum, (1934) 1949⁴ - H.V.GLASENAPP, Unsterblichkeit u. Erlösung in d. ind. R.en (SGK 14, 1), 1938 - DERS., Glaube u. Ritus der Hoch-R.en, 1960 -

C.H.RATSCHOW, Magie u. R., (1947) 1955² - E.O.JAMES, The Beginnings of R., 1948 - DERS., The Concept of Deity, 1950 - H.SCHÄFFER, Erlösungsvorstellungen u. ihre psycholog. Aspekte, 1950 - ELIADE DERS., Das Heilige u. das Profane, 1957 - J.P.STEFFES, R., in: R.SWISS W.B., 1956, 703ff - VAN DER LEEUW - Encycl. Française XIX/2, 1957 - K.GOLDAMMER, Die Formenwelt des Religiösen, 1960.

G.Mensching

II. Typen der Religion

1. Die Grundstrukturen: Volks-R. und Universal-R. - 2. Natur- und Kultur-R. - 3. Dynamistische, animistische und theistische R. - 4. Fordernde und schenkende R. - 5. Offenbarungs- und Buch-R. - 6. Gewachsene und gestiftete R. - 7. Mystische und prophetische R. - 8. Nichtmissionierende, missionierende und wandernde R.en

1. Wir unterscheiden Grundstrukturen der R. und innerhalb ihrer Typen der R. Auf das Phänomen der Grundstrukturen stößt man, wenn die geschichtliche Tatsache der Beschränkung bestimmter R.en auf einzelne Völker oder Länder und der Ausbreitung anderer R.en in zahlreichen bzw. grundsätzlich in allen Völkern der Erde auf ihre Gründe hin untersucht wird. Es gibt *Volks-R.en* und *Universal-R.en*, die sich indessen nicht nur durch die äußere Tatsache unterscheiden, daß die einen nur von je *einem* Volke getragen werden, während die anderen Bekenner in vielen Völkern haben. Dieser Tatsache liegen folgende Strukturunterschiede der R. selbst zugrunde: während in den R.sformen der Frühzeit, den Volks- oder Stammes-R.en, Träger jeweils eine vitale Gemeinschaft (→ *Familie*, → *Stamm*, → *Volk*) ist, die zugleich R.sgemeinschaft ist, wird die R.sform menschlicher Spätzeit, die Universal-R., primär von einzelnen getragen, die sich zu spezifischen religiösen → *Gemeinschaften* zusammenschließen. - Der zweite Strukturunterschied besteht darin, daß in der Volks-R. das Heil im Sinne positiven Kontaktes mit der numinosen Wirklichkeit, der Götter- oder Gotteswelt, gegeben ist, während die Universal-R. ihren Ausgang von einem vorgefundenen existentiellen Zustand des Unheils nimmt, in dem sich der einzelne, also jeder Mensch vorfindet. Während also in den Volks-R.en das vorgefundene Heil bewahrt und gepflegt (*cultus* = *Pflege*) werden muß, so daß aktuelle Störungen des Kontaktes mit der numinosen Welt durch Verfehlungen (→ *Sünde* und *Schuld*) mit Hilfe von Sühnopfern (→ *Sühne*, → *Opfer*) beseitigt werden, geht es in den Universal-R.en um die Aufhebung unheilvoller Existenz durch Gewinnung des in ihnen angebotenen Heils (→ *Erlösung*). - Der dritte Strukturunterschied liegt darin, daß die Gottheiten der Volks-R. in ihrer Herrschaft auf Volk, Stamm oder Land beschränkt sind. Von hier aus versteht man, daß sich im → *Henotheismus* (zB Altisraels) der Glaube an den eigenen *einen* Gott mit der Vorstellung verträgt, daß andere Völker zahlreiche andere eigene Götter haben. In den Universal-R.en dagegen ist die Gottheit oder das Göttliche universal, dh auf die ganze Welt und die ganze Menschheit bezogen. - Auf der Basis dieser Grundstrukturen entstanden zahlreiche Typen der R., deren Wesen darin besteht, daß sie durch grundlegende (und nicht zufällig äußerliche) Gemeinsamkeiten zB der Gotteserkenntnis, des Heilsweges und Heilszieles usw gebildet werden.

2. Unter Natur-R.en sollen nicht etwa R.en verstanden werden, deren Divinationsgebiet die Natur ist; denn Naturdivination gibt es in zahlreichen R.en auch anderer Typen. Vielmehr bezieht sich der Typengegensatz von *Natur-R. und Kultur-R.* auf die Träger dieser R.sformen: Natur-R.en werden von → *Naturvölkern*, Kultur-R.en von *Kulturvölkern* getragen. Beide Typen gehören also zur Grundstruktur der Volks-R.

3. Von der Gotteserfahrung aus, die jeweils in einer R. im Mittelpunkt steht, ergeben sich markante Typen: *dynamistische R.*, in der der Glaube an impersonale, stoffgebundene → *Macht* dominiert und die daher eine *nahe*

Beziehung zur → Magie hat; *animistische R.* (→ Animismus), in der der Glaube an personhafte Geistwesen (→ Geister, Dämonen, Engel) überwiegt; *theistische R.* (→ Theismus), in der der Glaube an große Götter (→ Gott) grundlegend ist. Theistische R. kann sowohl polytheistisch wie auch monotheistisch (→ Monotheismus und Polytheismus: I) sein. Der Unterschied zwischen beiden Typen liegt nicht so sehr in der Zahl der Gottheiten als vielmehr in der divergenten beiderseitigen Haltung. Der Monotheismus ist weniger ein Protest gegen die Vielzahl der Götter als eine ausdrückliche Betonung der Einzigartigkeit, des totalen Andersseins der Gottheit und ihrer absoluten Allmacht.

4. Die Typenpolarität der *fordernden und schenkenden R.* ist von den beiden Grundformen des Heilsgewinnes abgeleitet. Es gibt in der R.swelt zwei Weisen, im Heilszustande sich zu erhalten bzw. ihn zu gewinnen: Erfüllung göttlicher Gebote (→ Gesetz: I) einerseits und Annahme verdienstlos angebotenen Heils (→ Gnade Gottes) andererseits. Beide Typen treten auf dem Boden der Universal-R. nicht selten in eine für den Gang der religionsgeschichtlichen Entwicklung äußerst wichtige Spannung.

5. Unter dem Gesichtspunkt des Ursprungs der religiösen Vorstellungsinhalte gibt es zwei Typen, die in manchen Fällen zusammenfallen, aber doch grundsätzlich verschieden sind: *Offenbarungs-R. und Buch-R.* → Offenbarung im eigentlichen Sinne tritt in drei Formen in der R.sgeschichte in die Erscheinung: als Offenbarung des fordernden Willens der Gottheit zB im Mazdismus (→ Iran: II), in der israelitischen R., im → Islam; als Offenbarung des schenkenden Heilswillens zB im Christentum, in manchen Sekten des → Hinduismus (: I, 3) und des Mahâyâna- → Buddhismus (: I, 7) und in den → Mysterien-R.en; als Offenbarung der impersonalen Heilswirklichkeit im Akt der Erleuchtung im Hinâyâna-Buddhismus, in der Vedânta-Mystik und in anderen Formen impersonaler → Mystik. Zwar wird in den meisten R.en, in denen solche Offenbarung im Mittelpunkt steht, diese in hl. → Schriften niedergelegt, ohne daß dadurch allein bereits der Typus der Buch-R. gegeben wäre; denn unter Buch-R. versteht man nicht nur R. mit hl. Schriften, sondern R., in denen das hl. Buch als solches zentrale Bedeutung hat und vielfach auch kultische Verehrung genießt. Der Islam zB ist sowohl Offenbarungs- als auch Buch-R. (→ Koran). Das Christentum zu Jesu Zeit war Offenbarungs-R., aber keine Buch-R.

6. Hinsichtlich des geschichtlichen Ursprungs einer R. kann man zwei Typen unterscheiden: *gewachsene und gestiftete R.* Man wird jedoch zu fragen haben, ob hier prinzipielle Unterschiede bestehen; denn auch am Entstehen und Werden von Volks-R.en, die keinen Stifter haben, wirkten namenlose Einzelne durch zahllose kleine und vielfach nur kurze Zeit gültige Stiftungen mit. Andererseits wird auch jede gestiftete R., die vom Geist eines historisch bekannten Stifters geprägt und dauernd bestimmt wird, wieder zu einer wachsenden R.

7. Die Typen der *mystischen und prophetischen R.* hat zuerst → Söderblom klar erkannt und dargestellt. Eine ausführliche Analyse gab → Heiler (Das Gebet, [1918] 1923⁵, 248 ff.), worauf hier verwiesen sei.

8. Unter dem Gesichtspunkt vorhandener oder grundsätzlich fehlender Missionsmotive (→ Mission: I) ergeben sich drei Typen: reine, dh auf die jeweiligen Völker beschränkte Volks-R.en haben keine Missionstendenz, Universal-R.en breiten sich entweder durch bewußte Mission aus oder sie wandern (wie zB die Mysterien) und verbreiten sich, bildlich gesprochen, durch »Ansteckung«.

F.L. PARRISH, *The Classification of R.s* (Diss. Yale), 1941 - WACH, Types - VAN DER LEEUW 669 ff - G. MENSCHING, *Die R.*, 1959, 65 ff. G. Mensching

III. Religionsgeschichtliche Entwicklung

1. Begriff und Träger der E. - 2. Bisherige Theorien - 3. E. als Wandlung. - E. = Entwicklung

1. Die Beantwortung der Frage nach religionsgeschichtlicher E. setzt sowohl die Klärung dessen, was unter E. verstanden werden soll, als auch die Feststellung voraus, wer Träger etwaiger E. sein könnte. Der Begriff der → Entwicklung (: I, II) ist biologischen Ursprungs und bedeutet zunächst, daß aus Keim und Anlage sich Organismen unter dem immanenten Zwang ewiger Gesetze entwickeln. Ob dieser E.sbegriff in der R.sgeschichte anwendbar ist, wird zu prüfen sein. Von diesem - wertfreien - E.sbegriff ist ein anderer zu unterscheiden, der eine Vervollkommnung, also einen Wertfortschritt aussagt. Drittens kann man den Begriff E. sowohl des ihm liegenden Momentes des Gesetzlich-Zwingenden wie auch des Wertgesichtspunktes entkleiden und ihn einfach synonym mit »Wandlung« gebrauchen. E. wäre dann ein Sammelbegriff für eine Fülle sehr verschiedenartiger und auf verschiedene Weise motivierter Wandlungen innerhalb der R.sgeschichte. Nach wessen E. soll nun gefragt werden? Zunächst kann man, wie es oft geschehen ist, nach der E. der R. fragen. Diese Fragestellung setzt die Annahme voraus, daß es sich in der R.sgeschichte um eine einheitliche Größe R. innerhalb einer sich einheitlich entwickelnden Menschheit handelt. Da die R. jedoch geschichtlich nur in den Einzel-R.en existiert, müßten, wenn man zu Recht von einer E. der R. sprechen soll, entweder alle R.en an diesem E.svorgang teilhaben, oder sie müßten Stufen in diesem E.svorgang bilden. Eine solche die Einzel-R.en umgreifende E. ist wissenschaftlich nicht festzustellen, da ihr Ziel willkürlich und dogmatisch in einer der Einzel-R.en gesehen werden müßte. Daher ist es sinnmäßiger, sich auf die Einzel-R.en zu beschränken und nach ihrer E. zu fragen. Dabei müßte sowohl überlegt werden, in welchem Sinne nach E. gefragt werden soll, als auch, was man innerhalb der betr. R. als entwicklungsfähig ansieht, den Ritus etwa, oder die religiöse Haltung des tragenden Subjektes, oder die Gottes- und Heilsvorstellung?

2. Wir fragen zunächst nach den wichtigsten *Theorien*, die zu diesem Problemkomplex bisher aufgestellt wurden. Am Ausgang der Aufklärung ist → Lessing zu nennen, der zuerst den Gedanken der E. auf die Geschichte der R. anwandte. Er leitete damit eine geschichtliche Betrachtung der R.en ein, zu der die → Aufklärung wesensmäßig unfähig war. Die E. in der R.sgeschichte ist nach Lessing als Bewegung hin zu der bereits in den positiven R.en verhüllt enthaltenen Vernunft-R. (religio naturalis) zu verstehen, die mit ihren allgemeinen Wahrheiten von Gott und Welt am Ende einer der »Erziehung des Menschengeschlechtes« dienenden E. steht. Die Humanität ist demnach der Sinn der religionsgeschichtlichen E., und die → »natürliche R.« ist nicht wie bei anderen Aufklärern die ursprüngliche R., die von den sich später entwickelnden positiven R.en verdeckt und entstellt wurde, sondern die Endform der E. → Herder dehnt den E.sgedanken auf die gesamte Menschheitsgeschichte aus, so daß nicht nur die R.s-, sondern auch die Weltgeschichte überhaupt als Prozeß der Erziehung der Menschheit angesehen wird. → Hegel endlich, der die → Geschichte (: III, 2 c) als dialektische E. und Verwirklichung des »objektiven Geistes« deutete, macht in seiner »Philosophie der R.« den Versuch, auf Grund einer Wesensschau der Einzel-R.en den E.sgang der Idee der R. in der R.sgeschichte aufzuzeigen. Das Ziel dieser E. ist nach Hegel die absolute R., die er im Christentum geschichtlich verwirklicht sieht. - Ein zweiter Typus des E.sgedankens begegnet in Frankreich. Die

»soziologische Schule« von → *Durkheim, Hubert* und *Mauss* sah in der R. ein vorwissenschaftliches Stadium der Menschheits-E., das durch die Wissenschaft überwunden wurde. Ähnlich dachten → *Comte* und → *Spencer*. Es ist die Auffassung des → *Positivismus*. - *W.* → *Wundt* ist der bekannteste Vertreter einer dritten Form der Einordnung der R. in ein E.sschema. R. hat sich nach *Wundt* aus etwas entwickelt, das noch nicht R. war, aus dem Stadium des → *Animismus*, den *Wundt* als Ergebnis »personifizierender Apperzeption« (vgl. → *Personifikation*) ansieht. Aus *Animismus*, *Dämonismus*, → *Fetischismus* erhob sich nach *Wundt* der Glaube an einen Gott. Erst in diesem Augenblick entstand R., deren höchste Stufe philosophische Ideen von Grund und Ziel des Seins, dh Weltanschauungen ohne Mythos und Symbol sind. - Die präanimistische E.stheorie, wie sie bes. *K.Th.Preuß* vertrat, läßt die E. der R. von einem Stadium dynamistischer Zauberpraxis (→ *Macht: I*) ausgehen. - Gegen die These von der E. der R. aus *Animismus* oder → *Präanimismus* wendet sich heute auf Grund völkerkundlicher Zeugnisse *A.E.Jensen*, der in seinem Buche »Mythos und Kult bei Naturvölkern« ([1951] 1959²) nachweist, daß *Animismus* und *Dynamismus* keineswegs die einheitlichen Glaubensformen der → *Naturvölker* sind, daß sie ferner nicht in geschichtlicher E. aufeinander folgen und daß sie nicht nur in *Natur*, sondern auch in *Universal-R.en* vorkommen. In der R.sgeschichte eine gradlinige E. zu konstruieren, bedeutet eine Vergewaltigung der Tatsachen. Gegen eine solche Konstruktion spricht ferner sowohl die Tatsache des → *Hochgottglaubens*, der, wie immer man ihn auch verstehen mag, jedenfalls nicht in das E.sschema paßt, als auch die Unmöglichkeit, von einem einheitlichen Ziel und Sinn des religionsgeschichtlichen Werdens zu sprechen, denn in den späten *Universal-R.en* stehen sich ganz verschiedene religiöse Typen und Werte gegenüber, zB personale und impersonales Heilsziel, impersonale *Mystik* und personaler *Theismus*. Wie will man hier mit einem Stufenschema weiterkommen? - Den umgekehrten Weg in der Deutung der R.sgeschichte geht *P. W.* → *Schmidt* mit seiner *Degenerationstheorie*. *Schmidt* geht von dem sog. → *Urmonotheismus* aus, der Besitz der frühen Völker gewesen sein soll. Was sich im Fortgang der R.sgeschichte zeigte, sei eine E. abwärts zu *Dämonenglaube* und *Polytheismus*. Im *Christentum* werde dann die *Uroffenbarung* wiederhergestellt und vervollständigt.

3. Statt des mehrdeutigen Begriffs E. dürfte es ratsam sein, von den Phänomenen her den Begriff »*Wandlung*« zu verwenden. Wie oben (→ *Religion: II, 1*) gezeigt wurde, weist die R.sgeschichte zwei Grundstrukturen auf: *Volks-* und *Universal-R.* Zwischen beiden liegt eine zeitliche Zäsur. Sie ist mehrfach schon bemerkt worden, ohne freilich auf den Wandel von der *Volks-* zur *Universal-R.* bezogen worden zu sein. *Karl* → *Jaspers* zB spricht in seinem Buch »*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*« (1949) von einer »*Achsenzeit*«, die er in die Jh.e von 800 bis 200 vChr legt: »Dort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir heute leben.« Das Neue liegt darin, daß »der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird«. Wir behaupten nun, daß der Übergang von der *Volks-* zur *Universal-R.* mit diesem Wandel der Existenzauffassung zusammenhängt bzw. ihn voraussetzt.

Liegt nun hier eine E. vor? Zweifellos nicht in dem Sinne, daß *Volks-R.en* sich organisch und kontinuierlich zur *Universal-R.* entwickelten. Es liegt vielmehr etwas Neues vor, das nicht aus dem Vorhergehenden erklärt werden kann, sondern das mit jenem Wandel des

Existenzbewußtseins zusammenhängt, den man mit dem in jedem Menschenleben sich wiederholenden Prozeß der Ichwerdung und der Vorseibständigkeit des Individuums in Analogie setzen kann. An diesem Bewußtseins- und Existenzwandel haben freilich nicht alle Menschen teilgenommen. Was der einzelne an Möglichkeiten erreichte, überträgt sich nicht ohne weiteres auf alle. Damit erklärt sich ein wichtiges Phänomen der R.sgeschichte: Die Tatsache, daß typisch primitive Haltungen im Bereich der *Universal-R.* keineswegs fehlen, sondern als Volksglaube fortleben, weist darauf hin, daß es sich jeweils um Strukturen menschlichen Geistes handelt, von denen die mit dem Wandel des Existenzbewußtseins des einzelnen zusammenhängende universalreligiöse Haltung nie die Masse miterfaßte, die daher bei ihrer frühreligiösen Haltung blieb.

Fragen wir nach etwaigen E.en innerhalb der einzelnen *Volks-R.en*, so ist jener Bewußtseinswandel an vielen Stellen zu erkennen, zB in der in Griechenland um 500 vChr und später bei den *Sophisten* und bei → *Sokrates* und → *Plato* zu beobachtenden Kritik am → *Mythos* und in dem damit sich vollziehenden Übergang vom *Mythos* zum *Logos*. Aber auch abgesehen von diesen grundlegenden Veränderungen finden sich allenthalben Wandlungen, zB durch neue Werterkenntnis im Sinne einer *Ethisierung* der R. durch neue religiöse Bewegungen. Die als »*Göttervereinigung* und *Götterspaltung*« von *A.* → *Bertholet* beschriebenen Wandlungen innerhalb des → *Pantheons* einer R. sind keine E. zum Vollkommeneren hin; denn der Prozeß der *Göttervereinigung* steht nicht notwendig am Ende, sondern weckt häufig eine Gegenbewegung, die eine ferne und abstrakte Gottheit wieder in nahe und anschauliche Einzelkräfte spaltet. Auch die vielfach zu beobachtenden Wandlungen vom *Dämonismus* über den *Polytheismus* zum → *Monotheismus* bilden deshalb keine gradlinige E., weil selbst innerhalb einer *monotheistischen R.* *polytheistische* und *dämonistische* Tendenzen auftauchen und es auch in *animistischen* und *dynamistischen R.en* große Götter gibt. Prinzipiell gilt dasselbe auch von den *Universal-R.en*. Innerhalb ihrer Geschichte kommen häufig Neuschöpfungen durch *Reformatoren* vor, die ebenfalls Wandlungen bedingen. Aber auch hier wird sichtbar, daß es sich dabei nicht um E. handelt, da die *Reformatoren* ja gerade *Rückbildungen* anstreben. E. zu höherer Vollkommenheit einer R. ist schon deshalb nicht wissenschaftlich erweisbar, weil zu ihrer Feststellung Maßstäbe nötig wären, die unabhängig von persönlichen Glaubensurteilen sind. Solche Wertmaßstäbe aber gibt es nicht. Die feststellbaren Wandlungen innerhalb der *Einzel-R.en*, die aus sehr verschiedenen Motiven hervorgehen, lassen sich also nicht unter ein E.sschema subsumieren. Der lange Zeit in der → *Religionswissenschaft* herrschende *Evolutionismus* muß daher als überwunden gelten. - Vgl. → *Religionsgeschichte*, I. 3.

UdG I-XII - H.FRICK, Über d. Ursprung d. Gottesglaubens u. d. R. der Primitiven (ThR NF I. 1929, 246-265; 2, 1930, 65-93) - J.FOLLIER, Naissance et mort des religions (in: M.BRILLANT-R.AIGRAIN [Hg.], Hist. des religions V, Paris 1956, 305-340) - J.GOETZ, Evolutions de la religion (ebd 341-374) - W.KOPPERS, Entwicklung, in: R.swiss. WB, 1956, 189ff - A.CLOSS, R.skategorien, ebd 733ff - G.MENSCHING, Die R., 1959, 285ff. G.Mensching

IV. Begriff und Wesen der Religion

A. Religionsphilosophisch - B. Theologisch

IV A. Religionsphilosophisch

1. Formal-logische und objektive Wege der Begriffsbestimmung - 2. Das Engagement als innerer Weg der Wesensbestimmung - 3. Wesen der R. an Kierkegaards Beispiel der Religiosität A und B - 4. Die Methode der Reduplikation als Weg zu Begriff und Wesen

1. Die Begriffs- und Wesensbestimmung der R. ist ein fast unlösbares Problem. Will man einen Begriff, der alle konkreten R.en einschließt, gewinnen, so muß sein Inhalt, dh die Anzahl seiner Wesensmerkmale, um so kleiner sein. Suchen wir nach dem Wesensbegriff der R., so müssen wir von allen nichtwesentlichen Merkmalen absehen; wenn wir dagegen auf die konkreten R.en hinsehen, erkennen wir, daß es keinen gemeinsamen Nenner gibt. Nimmt man als allgemeinste Formel »R. als Glaube an transzendente Mächte« und fügt noch zur Konkretisierung hinzu, daß es sich darum handelt, sich von ihnen abhängig zu fühlen, sie für sich zu gewinnen oder sich zu ihnen zu erheben, so kommen wir schon in Schwierigkeiten in der Anwendung dieser Formel auf die Buddhisten und Taoisten, die entweder überhaupt keinen Gott oder nur eine Vorstellung höherer Mächte, die mit dem Weltprozeß nichts zu tun haben, besitzen, ganz zu schweigen von den noch weithin unbekanntem Einzelzügen der prähistorischen R. und den stammesmäßig weitersplitterten Primitiv-R.en. Auch die Vorstellung eines → Urmonotheismus ist methodologisch in keiner Weise gesichert, da es nicht angeht, theologische Begriffe vollausgereifter Hoch-R.en auf die untheologischen Mythen der Natur-R.en zu übertragen. Das Problem einer gemeinsamen → Urreligion ist noch ebenso ungelöst und vielleicht wesensmäßig unlösbar, wie auch die Grenzen zwischen Stammes-, Volks- und Welt-R.en fließend sind. Der Tendenz zur Uniformität tritt die zur Herausbildung von Sonderformen ebenso stark entgegen. So hat man verschiedene Methoden versucht, um zu einem Wesensbegriff zu kommen, von denen die wichtigsten folgende sind: a) Die *Abstraktionsmethode*, die die R.shistorie versucht. J. → Kaftan zB glaubte auf diesem Wege zu einer Bestimmung zu kommen, die unter Absehen von allen Besonderheiten das allen R.en gemeinsame Wesen heraushebe. Damit aber erreicht man nur derart abstrakte Allgemeinheiten, daß sie praktisch ohne Wert sind. - b) Die *Additionsmethode*, die bes. bei der Wesensbestimmung des → Christentums angewendet wurde. Auch hier zeigt sich die Schwierigkeit, bei den verschiedenen historischen, soziologischen, geographischen Varianten einen gemeinsamen Nenner zu finden. Der kath. Standpunkt, daß das Wesen des Christentums die Summe aller seiner Dogmen sei, wäre nur bei Annahme eines statischen R.sbegriffs möglich. Aber ein Blick auf die Geschichte der R. zeigt, daß es da nichts Fertiges und Feststehendes gibt, sondern nur etwas sich dynamisch Entfaltendes. Außerdem ist der Wesensbegriff nicht die Summe aller Merkmale aller Dogmen, das Notwendige wird so nicht vom Zufälligen geschieden und damit das Problem des Wesensbegriffs verfehlt. - c) Der *Subtraktionsmethode* bediente sich der Rationalismus, indem er die empirisch-historisch gewordenen R.en als Depravationsformen ausschied, um das apriorische echte Wesen, die Wahrheit der R.en zu gewinnen. Er gelangte so zu einer angeblich allen Völkern und Kulturen gemeinsamen natürlichen R., während die Additionsmethode in der historischen Entwicklung eine Vervollkommnung sah. Aber dies Verfahren beruht auf der gleichen Illusion wie die Additionsmethode, weil sie mit einem statischen R.sbegriff rechnet. Derselben Überzeugung ist d) die *Identitätsmethode* der Orthodoxie oder bestimmter Sekten. Die Perfektibilität wird hier geleugnet, da das Wesen der R. bzw. des Christentums ein für allemal gegeben sei und für alle Zeiten identisch bleibe. - e) Die *Isolationmethode* isoliert einen bestimmten Zug an der R. und identifiziert damit das Wesen der R. Diese Methode haben wir zB bei → Schleiermachers Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, ähnlich bei → Wobbermin, der R. als glaubendes Ahnen einer Überwelt

faßt, von der der Mensch sich abhängig weiß. Ebenso wird die Isolationmethode von R. → Otto wie aber auch von bestimmten Richtungen der → Religionspsychologie (Gruehn: religiöses Erleben als höherer Denkkakt) benutzt. Historisch wird sie von A. → Nygren angewandt in seiner → Motivforschung, die wiederum eine Seite an einer historischen R. als Wesen der R. isoliert. Aber das ist eine rein praktische Auswahl, die nichts mit den logischen Erfordernissen eines Wesensbegriffes zu tun hat. - f) → Hume, → Feuerbach und → Freud sind Anhänger der *Evolutions- oder genetischen Methode*, die die R. aus religionsfremden Motiven entwickelt. Dadurch ist die R. keine Urgegebenheit mehr, die aus einem religiösen → Apriori entspringt. In einem bestimmten Zeitpunkt der Entwicklung werden nichtreligiöse Phänomene plötzlich R. und können auch wieder zu solchen werden, die nicht mehr R. sind. Es ist aber kein Nachweis zu führen, wieso Hoffnung und Furcht zu R. werden. Man kann den Wesensbegriff der R. auch nicht von einer primitivsten Stufe her gewinnen, da zum Begriff des Wesens die Gültigkeit für alle Stufen gehört. - g) Die *Interpretationsmethode* will nachweisen, daß die R. in ihrem eigentlichen Wesen etwas anderes ist, als sie erscheint. Das klassische Beispiel ist → Hegel, aber auch die → Gnosis, die behaupten, R. käme erst in der philosophischen Erkenntnis zu ihrem wahren Wesen, das in der R. nur eine Art In-Bausch-und-Bogen-Wissen des Glaubens sei. Kierkegaard polemisiert dagegen, daß damit die R. »zum Asyl für blöde Köpfe werde«. R. ist dagegen eine Sphäre für sich und kann nicht zu etwas anderem uminterpretiert werden, zB zur Libido Freuds oder zur subjektiven Wunschwelt Feuerbachs und der Positivisten. - h) Die *Funktions- oder Variationsmethode* faßt zwar den R.sbegriff dynamisch, doch wird das Wesen als Funktion einer Reihe von Faktoren gefaßt, die teils Konstante, teils Variable sind, welche sich von Zeit zu Zeit ändern und nicht völlig zu übersehen sind. Es sind auch Faktoren im Wesen der R. denkbar, die wir überhaupt nicht kennen, sowohl potentieller wie aktueller Art. Der Funktionsbegriff aber gehört in die Naturwissenschaften und nicht in die Welt der historischen Größen wie der R., wo er nicht zu einer vollkommenen Wesensbestimmung führt, eben weil sie unbekannte Faktoren einschließt. Der R.sforscher muß eine Reihe von Phänomenen als nichtreligiös ausschließen, was bei der Funktionsmethode niemals möglich ist. Der Begriff der wahren und echten R. muß fest umrissen sein, womit die Frage nach Wesensbegriff und Wahrheit der R. untrennbar miteinander verknüpft sind.

2. Alle diese nie voll befriedigenden Versuche zeigen, daß für eine Wesensbestimmung der R. offenbar bloß formal-logische und objektive Kriterien nicht genügen, sondern daß man zu sinnvollen Aussagen nur kommen kann, wenn man religionsphilosophisch von der R. des eigenen »Engagements« (G.Marcel) ausgeht und vom gewonnenen Wesensbegriff analog zum Wesenskriterium der R. überhaupt sich weitertastet. Man kann nur wissen, was R. ist, wenn man sich selbst für eine R. entschieden hat und sich über die daraus folgenden Daseinsentscheidungen klar wird und dadurch existentielle Wesensbestimmungen gewinnt. Der Wesensbegriff der R. ist, wie → Jaspers im »Philosophischen Glauben« sagt, unbedingte Wahrheit, die nur durch existentielle Entscheidung und Wagnis des Lebens bezeugt, aber nicht wie die allgemeingültigen Wahrheiten der Mathematik und Naturwissenschaften bewiesen werden kann, denn dadurch wäre sie bedingt. So kann das Wesen der R. nicht mit Hilfe von Abstraktions- und anderen objektiven Methoden bestimmt werden: Nur von der existentiellen Entscheidung für eine religiöse Überzeugung kann ich

zur Wesensanalyse dessen, was R. ist, vorstoßen, indem ich die Existenzbestimmung meiner Konfession zu umreißen versuche im Spannungsfeld der polaren Dialektik zwischen objektiv - subjektiv, transzendent - immanent, irrational - rational. Es handelt sich zwar jedesmal um Äußerungen einer objektiven (bewußtseinsunabhängigen) Offenbarung, die aber nur existentiell wird in Aneignung durch existierende Subjekte, also um transzendent Gegebenes, das in der Sprache der Immanenz verstanden werden muß, dh um die Entscheidung für etwas Überrationales, die aber doch in rationaler Artikulation ihren Ausdruck finden muß. So gibt es Allgemeinheit der R. nur als bis ins Unendliche sich individualisierende Mannigfaltigkeit religiöser Existenzhaltungen. Auch die Einheit der unendlich vielen Offenbarungsaspekte in allen echten R.en facettiert sich in dieser konkreten Mannigfaltigkeit. Das zeigt sich an der Fülle historischer Bekundungen im Christentum, aber ebenso in allen andern Stifter-R.en wie in den unendlichen Stammesnuancen der Primitiv-R., aber ebenso auch in den Nuancierungen der verschiedenen Ausprägungen natürlicher R., eben weil jede religiöse Existenz von ihren originären Entscheidungen ebenso wie von situationsbedingten Zeithintergründen aus ihre R. lebt. Überall wirkt die Offenbarungskraft der Transzendenz durch die individuell-persönliche Existenzentscheidung hindurch. In ihrem Reichtum an Ausprägungen in lebendigen Existenzen zeigt sich aber gerade das Wirksamsein einer religiösen Einheitsmacht in der Mannigfaltigkeit. Erst an der Sättigung mit der Fülle geschichtlicher Existenz zeigt sich das Wirken transzendenter ewiger Mächte im Phänomen der R. Zeitliches und Ewiges treffen sich in einer einzigartigen paradoxalen Spannung in der geschichtlichen Notwendigkeit konkreter R.en. Die Universalität des Gottesgedankens oder des Begegnens transzendenter Mächte vergegenwärtigt sich gerade in der individuellen Vielfalt konkreten religiösen Verhaltens. Vielleicht kann von hier aus ein existentieller Sinn für den sonst zu allgemeinen »religionspsychologischen Zirkel« Wobbermins gewonnen werden. Statt wie bisher »erlebte R.« sollte lieber gesagt werden »gelebte R.«, dann kommt in den Satz: »Wir können die geschichtlichen Tatbestände, nämlich die Ausdrucksformen religiösen Lebens in der Geschichte, nicht anders als nach Maßgabe unserer eigenen religiösen Erfahrung, also unseres eigenen religiösen Bewußtseins verstehen« ein neuer Charakter persönlich-aktiver Glaubensentscheidung herein. Es handelt sich nicht bloß um psychologisch-empirisches Bewußtsein, sondern um unsere Entscheidung angesichts des wesensmäßigen religiösen Paradox des Zusammentreffens von → Transzendenz und Immanenz, von ewigem Objekt und zeitlichem Subjekt, von rationalen Aneignungsweisen und über-rationalen Offenbarungsgehalten in logischen Artikulationsformen, die sich selbst vom Metalogischen begrenzt und aufgehoben wissen eben im und am Paradox als zentraler Einbruchsstelle des Religiösen. Der Ernst der existentiellen Entscheidung angesichts des Risikos des nicht mehr direkt und allgemein (dh objektiv) Mitteilbaren des religiösen Paradox (credo quia absurdum) verursacht die Transzendenz aus dem Bereich des Objektiv-Empirischen in das Normative und Wertsetzende. Erst damit hat der Gläubige den Wertmaßstab gewonnen, um wahre und echte von unechter R. zu unterscheiden. Maßgebend sind hier nicht die objektiven Institutionen, Kulte oder Dogmen, sondern das persönliche Sich-Entscheiden für das Wagnis der paradoxen Offenbarung, in der die eigenartige Subjekt-Objekt- wie transzendent-immanente Einheit im religiösen Akte hergestellt wird. Nur in der ewig erneuerten Aktualität und

Dynamik dieses existentiell-religiösen Entscheidens kann der Begriff und das Wesen der R. erfaßt werden. Nur in der Möglichkeit, paradoxe Offenbarung der Transzendenz zu hören und zu ergreifen, kann die Wesensgestalt der R. sich äußern als schöpferische Funktion, die die ganze Existenz des Menschen vom Kern her neu- und umgestaltet; erst in der Aktualisierung ist der objektive wie subjektive, der transzendente wie immanente Faktor sinnvoll bestimmt und eingesetzt. Der religiöse Akt wird so zum Urmodell aller schöpferischen Subjekt-Objekt-Einigung überhaupt. Hier ist das Zentrum gewonnen, von dem aus alle nur partikularen Methoden der Wesensbestimmung sich als Teillösungen ergänzen können, aber wohlgemerkt nur in der Dynamik der religiösen Existenzentscheidung, nicht als aneinandergereihete Summe von Einzelverfahren. Erst an dieser Zentralentscheidung, die immer mehr ist als bloße Erfahrung und Erlebnis, die sich stets vom äußerlich Empirischen zum normativen Wertergreifen in der Entscheidung erhebt, hat die Formulierung Schleiermachers von der schlechthinnigen Abhängigkeit, die Weiterführung Wobbermins mit Geborgenheitsgefühl, Ritschls Verlegung des Religiösen auf die sittliche Entscheidung (eben als Ausdruck der alle Empirie übersteigenden und erst möglichmachenden Wertsetzung) ihren Sinn. In der Aktualität dieser Entscheidung wird → Tillichs Zielbezogenheit der R. als »Richtung auf das Unbedingte« (vgl. Jaspers' »unbedingte Wahrheit« der Existenzentscheidung) wie R. Ottos Erleben des »Heiligen« sinnvoll ergänzt zur religiösen Existenzkategorie. Erst indem man dies Paradox in eigener Entscheidung auf dem Hintergrund von Nichts und Verzweiflung in die Aktualität eigenen Ergreifens der Transzendenz aufnimmt, wird das Heilige etwa zur Wesenskategorie des Religiösen, nun aber in einem viel volleren und reicheren, aber auch abgründigeren Sinne als R. Ottos Heiliges. Wir können uns von unserem christlichen Urerlebnis oder besser der *Urentscheidung* nun hineinversetzen in das Herzstück anderer R.en und sehen in ihm das gemeinsame Wesenselement alles Religiösen. Natur- und Kultur-R., primitive wie prophetische R. (und vielleicht auch die prähistorischen R.en) zeigen doch dies Gemeinsame: die subjektive existentielle Entscheidung zur Bejahung und Ergreifung eines transzendenten, übervernünftigen, alle bisherigen Ideenassoziationen zerbrechenden Paradoxen, das in dieser Entscheidung von der gesamten Existenz des Menschen als höchster Wert ergriffen und aktualisiert wird, gewiß mit großen Unterschieden, eben diese Unterschiede als Stufen einer dynamischen Entfaltung, aber nicht einer geschichtlich-immanenten Entwicklung des religiösen Paradox des Überweltlichen sichtbar machend aus dem persönlichen Zentrum der Entscheidung eines religiösen Engagements. Immer ist es diese lebendige, dynamische R., nicht bloß das Gewand von Dogma, Gesetz und Institution, von dem dabei auszugehen ist.

3. Machen wir uns diesen Wesensbegriff am Zentralgedanken des religiösen Paradox in → *Kierkegaards Unterscheidung von Religiosität A und B* klar, um Umfang und Inhalt des Begriffs R. möglichst scharf abzugrenzen und zu umreißen. Die Religiosität A, die Religiosität der »verborgenen Innerlichkeit«, steht noch nahe beim ethischen Stadium. Sein Pathos ist das Schuldbewußtsein, welches noch nicht das Sündenbewußtsein ist. Aber das Individuum ist ethisch verantwortlich für den Gebrauch seiner Zeit und bedarf des »ungeheuren Umweges« des Absterbens und Leidens, um zu erkennen, wieviel Zeit es im weltlichen Dasein vergeudet. Die Schuld wird ein entscheidender Bestandteil seines Existenzzustandes, eine Schuld, die nicht abgewälzt wer-

den kann, weil das Gottesverhältnis beständig zur Stelle ist. Sein höchster Ausdruck ist das ewige Erinnern seiner Schuld und seine Bereitschaft, ein ewig Pönitierender zu sein. Diese Religiosität ist »eine solche qualitative Veränderung, daß sie sich nicht erklären läßt aus einer einfachen Entwicklung nach und nach« (S.V. VII, 544). Die Religiosität A war nach Kierkegaard wesentlich schon im Heidentum vorhanden und hat Sokrates als ihren wesentlichen und exemplarischen Träger. Erst wenn diese Religiosität A in einem Individuum aufgewacht ist, ist die Voraussetzung der eigentlichen R. des absoluten Paradox, der Religiosität B, im Individuum gegeben. Sie ist die ausgeprägteste Form von Christentum, in der sich die Idee von R. aufs individuellste und damit konkreteste ausgestaltet, und sie muß deshalb beispielhaft hier angeführt werden für eine zu Ende durchgeführte existentielle religiöse Entscheidung, damit wir an ihr Begriff und Wesen von R. überhaupt gewinnen. Noch das Schuldbewußtsein der Religiosität A befand sich in der Immanenz. In der Religiosität B, die die Religiosität A in ihrem ethisch-religiösen Pathos zur Voraussetzung hat, kommt als entscheidend neues Moment hinzu, daß das Individuum *in der Zeit* sich existentiell verhalten soll zum Ewigen *in der Zeit*, also sich entscheiden soll für das Transzendente, das sich in Christus in der Gestalt der Immanenz inkarniert. Der Spannungsbogen des Religiösen zwischen Objekt - Subjekt, Transzendenz - Immanenz, irrational - rational ist also hier in seiner gesteigertsten Form dargestellt. Das Ewige ist an einer bestimmten Stelle, und dies ist gerade der Bruch mit der Immanenz. Was dies zu einem Bruch mit allem Denken verschärft, ist, daß dasjenige, was seinem Wesen nach unhistorisch, metahistorisch, ewig ist, gedacht werden soll als historisch-zeitlich begrenzt, geworden in einem bestimmten Zeitpunkt. Kierkegaard sagt: »Ein Mensch ist nach seiner Möglichkeit ewig und wird sich dessen in der Zeit bewußt: das ist der Widerspruch in der Immanenz. Aber daß der nach *seinem Wesen* Ewige in der Zeit entsteht, geboren wird, wächst, stirbt, ist ein Bruch mit allem Denken« (VII, 570). Das »Pathos des Religiösen« ist hier bis zu dem Grad verschärft, daß das Schuldbewußtsein vom Sündenbewußtsein abgelöst wird, das ausdrückt, daß das Individuum hier ein völlig neues Existenzmedium erreicht hat, gänzlich verschieden von dem Allgemein-Menschlichen. Im Schuldbewußtsein wurde die Identität des Subjekts mit sich selbst bewahrt und die Kontinuität nicht gebrochen: »Das Schuldbewußtsein ist eine Veränderung des Subjekts im Subjekt selbst.« Aber das Sündenbewußtsein, das das Individuum nicht von sich selbst, sondern nur durch die Offenbarung bekommen kann, bezeichnet einen entscheidenden Bruch innerhalb des immanenten Subjekts. Kierkegaard sagt: »Das Sündenbewußtsein ist doch die Veränderung des Subjekts selbst, welches zeigt, daß außerhalb des Individuums eine Macht dasein muß, die ihn darüber aufklärt, daß er dadurch, daß er geworden ist, ein anderer ist, als er war, ein Sünder geworden ist. *Diese Macht ist Gott in der Zeit*« (VII, 575). Existenzhaltungen außerhalb des Entgegennehmens der Offenbarung sind die Möglichkeiten des Ärgernisses, entweder als ein leidendes Ärgernis oder als eines, welches das Paradox als Torheit verspottet. Die Möglichkeit eines solchen tiefen Falles schafft für den Glaubenden eine wachsende Spannung und wird so ein Glied in der aktuellen, dynamischen Religiosität B als »verschärftes Pathos«. Ein weiteres Spannungsmoment ist der Schmerz der Sympathie. Er entsteht dadurch, daß der Vertreter der Religiosität A mit jedem sympathisieren kann, da sie die allgemeine menschliche Grundlage gemeinsam haben, aber der Gläubige der Religiosität B kann wesentlich nur mit

dem Christen sympathisieren. »Der, welcher mit der ganzen Leidenschaft seiner Seele seine Seligkeit auf eine Bedingung gründet, die ein Verhältnis zu etwas Historischem ist, kann natürlich nicht gleichzeitig diese Bedingung für einen Narrenstreich ansehen« (VII, 577). Hiermit ist dann in der religiösen Existenzentscheidung der Sondercharakter der R., für die man sich in seinem konkreten Dasein entschlossen hat, eben durch die damit gesetzte höchste Wertnorm begründet. Es kann also keine nivellierende Gleichmacherei aller R.en geben für den, der das Wesen der R. allein entdecken kann in *seiner* religiösen Existenzentscheidung. Von diesem Zentralpunkt religiöser Einsicht her wird nicht nur der Wesensbegriff existentiell gesetzt, und nur in ihr kann der Wesensbegriff von R. überhaupt erreicht werden, sondern damit zugleich auch eine Wertordnung, die kein niveauloses Koordinieren, sondern nur ein von der zentralen Wertentscheidung existentiell begründetes, organisches Sub- und Superordinieren kennt, eine individuelle Stufung konkreter R.en, die allein dem Wesen von R. als eines wertmäßig Nicht-Indifferenten gerecht wird.

4. Nicht Vergleichung von außen gesehener historischer R.en konnte uns also zur Wesenserkenntnis der R. führen, sondern allein das engagierte Aufsuchen einer bestimmten, sogar ganz individuell bestimmten Weise von R. Wir konnten uns so auch nicht zufrieden geben, anstelle des Wesens der R. das Wesen und den Begriff des Christentums überhaupt zu suchen. Wir mußten die prononcierteste Form gegenwärtigen Christentums am Beispiel Kierkegaards aufspüren, um daran zu lernen, daß Begriff und Wesen der R. sich nur offenbart in einer bestimmten, individuellen, konkreten Existenzentscheidung für eine bestimmte R. in einem ganz bestimmten Zeitpunkt und einem ganz bestimmten Einzelnen, einem exemplarischen Individuum. Es kann nun auch nicht der Weg sein, diese »existentielle R.« durch Abstraktion wieder in ein Abstraktes zu verwandeln und so zum Wesen der R. zu gelangen, sondern es muß unsere Aufgabe sein, an und in der Konkretheit der individuellen Existenzentscheidung das Exemplarische für Begriff und Wesen der R. zu sehen. Eine exemplarische Einsicht in Begriff und Wesen der R. kann nur eine existentielle und dh leidenschaftlich-subjektiv engagierte Stellungnahme zur Transzendenz sein. Es ist damit nicht gesagt, daß es nur die Kierkegaardsche sein muß, nur ist sie deshalb zur exemplarischen Wesensanalyse geeignet wie keine zweite, weil sie heute genau das ausdrückt, was mit konkreter, dh existentieller Wesenserkenntnis des Religiösen gemeint ist. Obwohl in seinen pseudonymen Schriften noch im Pathos der Distanz zum Religiösen stehend, hat er dies Pathos gleichsam als Kunstgriff benutzt, um überhaupt davon reden zu können. Zugleich hat er aber in seiner erbaulichen Schriftstellerei den Weg der indirekten Mitteilung in der Reduplikation, der lebenden Verdoppelung dessen, was man lehrt, gezeigt. Diese *Methode der Reduplikation* mußte auch die unsere sein. Soll Begriff und Wesen der R. rational artikuliert werden, so kann es nur geschehen als Paradox, das zugleich alles Rationale in seine Schranken verweist und angesichts der Offenbarung korrigierend aufhebt: ZB begründet sich das Historische nur aus dem Metahistorischen der transzendenten Offenbarung. So kann die historische Gestalt der jeweiligen R. nicht von außen her Weg zur Wesenserkenntnis sein, da dies Historische seine Schranke findet am Paradox des Ewigen, das jeweils nur in einer konkreten historischen R. existentiell ergriffen werden kann, und auch das Historische im Christentum selbst muß noch gesehen werden am Paradox, daß der ewige Gott in einem bestimmten historischen Zeitschnitt Mensch wurde. Wir können daran leidend oder

spottend Ärgernis nehmen je nach unserer Existenzentscheidung, an diesem Kernstück unserer R. kommen wir nicht vorbei, wir müßten dann das Wesen von R. überhaupt verfehlen. Von daher sehen wir auch, daß es in der Welt der R. keine *συνπάθεια τῶν ὁλῶν* geben kann, sondern nur das Engagement für eine ganz bestimmte R. in einem bestimmten Zeitabschnitt und einer bestimmten Individualität. In dieser individuellen Existenzentscheidung aktualisiert sich R., und nur als solche ist sie existent. Ich kann auf Grund meiner Existenzentscheidung, die angesichts des Paradox ja ein radikaler Bruch mit meinem gewöhnlichen immanenten Dasein ist, der ständig neu zu vollziehen ist, sowenig zu einem gleichgeschalteten Generalisieren und Nivellieren aller R.en unter einem bestimmten, möglichst allgemeingehaltene Wesensbegriff kommen, wie ich andere existentielle Haltungen als meiner R. gleichgestellte verstehen und würdigen kann. Allerhöchstens auf dem Wege des Analogieschlusses, aber wohl wissend um dessen Grenzen, kann ich annehmen, daß ähnlich wie bei der Kernentscheidung vor dem Paradox meiner R. auch die Zentralerlebnisse der anderen R.en gelagert sein mögen. Aber eine solche Sehweise ist allenfalls noch auf der Stufe der Religiosität A als der Grenzsituation der Immanenz möglich. Vielleicht wäre unter den *notae* dieses allgemeinen religiösen Begriffs und Wesens auch daran zu denken, wie grundsätzlich jede religiöse Existenzentscheidung die Gesamtstruktur der Persönlichkeit verändert. Es wäre für das Wesen des religiösen Denkens kennzeichnend, daß es zunächst in der Gestalt der Intuition gegenüber dem diskursiven, formal-logischen Denken auftritt, daß die Einsichten des Offenbarungserlebens als illuminative und irradiative Erleuchtung und Durchstrahlung empfunden werden, durch die der ganze Mensch in einem dreifachen Sinne aus seiner Endlichkeit der Transzendenz genähert wird im religiösen Entscheidungsakt: Das Begegnen der Transzendenz und unsere Entscheidung dafür wird erlebt als *dilatatio*, Entschränkung unseres Seins, als *sublevatio* oder Hinausgehoben-sein über die Schranken des Immanenten und Rationalen und als *alienatio*, als existentielle Veränderung und Überwindung unseres gesamten Ichs. Aber freilich sind die *notae* dieser Begriffsbestimmung nur gültig für die Religiosität A, die Wahrung der Kontinuität innerhalb der Immanenz, nicht für die eigentliche Religiosität B der einsamen Entscheidung des Einzelnen in *conceptu Dei*, worin erst R. in ihrem Wesen realisiert wird. R. konkretisiert sich doch erst für eine Existenz im christlichen Bereich in der Religiosität B, dem absoluten Paradox, das in seiner letzten Konkretion aber auch die letzte Einsamkeit der Entscheidung verlangt und nicht auf andere R.en übertragbar ist. In der religiösen Existenzentscheidung steht jeder wieder vor dem radikalen Anfang, den keine Institution, kein Gesetz, keine objektive Sicherheit mir abnehmen kann und darf. Gegen diesen wesensmäßigen Prozeß der Institutionalisierung von R., womit ein Sterben dynamischer R. eingeleitet ist, erhebt eben Kierkegaard die Forderung des »Gleichzeitigwerdens mit Christus«, dh, was als objektiver Lehrgehalt erscheint, muß existentiell lebendig werden in der persönlichen Reduplikation (Verdoppelung im Leben) des Lehrgehaltes, und das kann nur eine »je meinige«, nicht übertragbare individuelle Entscheidung sein. So ist R. das Persönlichste und Individuellste der jeweiligen Existenzentscheidung vor dem Paradox einer transzendenten Offenbarung, die der notwendige Ursprung, Gegenpol und Sinngabe aller daraus abgeleiteten ethischen, kulturellen, sozialen und allgemein-menschlichen, schließlich auch kosmischen Entscheidungen und Erkenntnisse ist. Ringt man sich nicht zu dieser konkreten Wesenser-

kenntnis in der dynamischen religiösen Entscheidung durch oder versucht statt dessen, in formal-logische Abstraktionen auszuweichen, so werden alle allgemeinen Begriffe von R. entleert und damit nicht-existent.

S.KIERKEGAARD, Samlede Vaerker, Kopenhagen (1901-06) 1920 bis 1936² - DERS., Philosophische u. theol. Schriften, hg. v. H.DIEM u. W.REST, Bd III, 1959 - H.STEPHAN, Glaubenslehre, (1920) 1941³ - H.SCHOLZ, R.sphilosophie, (1921) 1922² - G.WOBBERMIN, Das Wesen der R., 1921 - R.GG² IV, 1877 ff - R.OTTO, Das Gefühl des Überweltlichen, 1932 - L.RICHTER, Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard, 1934 - DIES., Immanenz u. Transzendenz im nachreformator. Gottesbild, 1954 - DIES., Existenz im Glauben, (1955) 1956² - J.HESSEN, R.sphilosophie, 1948 - B.MALINOWSKI, Magic, Science and R. and Other Essays, Boston/III. 1948 - E.FRANK, Philosophisches Erkennen u. relig. Wahrheit, 1950 - W.J.GOODER, R. among the Primitives, Glencoe/III. 1951 - K.JASPERS, Der philos. Glaube, 1951 - S.HOLM, R.sfilosofi, Kopenhagen 1955; dt. 1960 - N.H.SØE, R.sfilosofi, ebd 1955 - G.LEBRAS, Etudes de sociologie religieuse, Paris 1955-56 - VAN DER LEEUW - J.H.FICHTER, Die gesellschaftl. Struktur der städtischen Pfarreien, 1957 - A.CAMUS, Der Mythos von Sisyphos. Mit komm. Essay v. L.RICHTER, 1959 - W.BREDE KRISTENSEN, The Meaning of R., 1960.

L.Richter

IV B. Theologisch

1. Das Zurücktreten des R.sproblems in der neueren ev. Dogmatik - 2. Theologiegeschichtlicher Überblick: a) Alte Kirche - b) Scholastik - c) Luther - d) Calvin - e) Orthodoxie - f) Aufklärung - g) W. Herrmann und E. Troeltsch - h) K.Barth und P.Althaus - i) G.Rosenkranz und H.Kraemer

1. Die Tatsache gibt zu denken, daß die neuere ev. → Dogmatik eine theologische Beurteilung von R., ja die Beschäftigung mit dem Problem von R. nur noch in Rudimenten oder gar nicht mehr kennt. So fehlt eine Erörterung dieser Probleme fast ganz bei W.Elert, E. Brunner, O.Weber, H.Vogel, Fr.Buri u.a. Drei Momente wirken hier ineinander: a) Man ist geneigt, für die außerchristlichen R.en → Feuerbach recht zu geben und sie als Projektionen menschlicher Notwendigkeiten abzuwerten. Dabei kann man die eigene Position nur sturmfrei halten, sofern man das Christentum a-religiös oder anti-religiös zu interpretieren versucht. b) Die Einsicht der → Religionsphänomenologie, daß R. nur in den R.en da sei, wirkt so, daß man die Frage nach »der« R. nicht mehr stellen zu brauchen meint. Das Zurücktreten der → Religionsphilosophie in der deutschen ev. Theologie - zB gegenüber der skandinavischen Theologie - in den letzten 40 Jahren ist eine Folge jenes Eingehens auf die phänomenologische Position. c) Drittens ist dieser Vorgang ausgelöst durch die Theologie K.Barths (s. 2 h), in der die ev. Grundeinsicht von der → Rechtfertigung des Sünders auch dahingehend vertieft wurde, daß der Mensch außerhalb der Rechtfertigung gerade mit seinen R.en in flagranten Widerspruch zu Gott tritt. Die R. wurde so zur Chiffre der Gottferne und Gottwidrigkeit des »natürlichen Menschen«.

Die theologische Frage nach der R. hat aber noch eine andere Seite, nämlich die Frage nach dem R.-Haben des Menschen, von der → Hegel meinte, sie gehöre zum Menschen als Menschen, und von der die Scholastik als Frage nach dem Habitus handelte. Dieses R.-Haben des Menschen taucht seit dem Aufkommen der → dialektischen Theologie nur noch als Kampf-Objekt auf, und zwar in der Bestreitung des sog. »Anknüpfungspunktes« bzw. des »Vorverständnisses« (→ Anknüpfung). Dieser »Pendelausschlag« war nach der theologischen Arbeit des 19.Jh.s notwendig, denn mit den bis zu R.A. → Lipsius und W. → Herrmann ungebrochen reichenden Wirkungen Kants und Schleiermachers waren die theologischen Fragen nach dem R.-Haben des Menschen in gefahrvoller Weise ethizistisch und psychologisch verstellt. So verständlich aber die dialektische Theologie als Reaktion ist, so wenig ist der Schade zu übersehen, der durch

das Ausklammern dieser Fragen entstand. Zu den Folgen gehört neben der theologischen Verlegenheit, den »frommen« Christen nicht mehr wahrnehmen zu können, die Unfähigkeit, das Welt-Verhältnis des Christen einleuchtend begründen zu können. Liturgismus auf der einen und → Säkularismus auf der anderen Seite kennzeichnen diese Verlegenheiten. Die ev. Theologie steht nahe an einem »religiösen« Vakuum ihrer Ansätze in einer Zeit, in der die R.en Asiens mit der tiefwirkenden Kraft ihrer religiösen Überzeugung in den Stammländern der Reformation werdend auftreten.

2. a) Die alte Kirche hat bei ihrem Kampf mit den spätantiken Kulturen und mit der → Gnosis in harter Auseinandersetzung mit dem Problem der R. gestanden. → Justin, → Tertullian, → Irenäus, → Clemens von Alexandria und → Origenes haben ihre Theologie auch an dem Problem der R. ausgerichtet. Ihre Schlüsse sind für die theologische Einordnung der R. bis heute maßgebend geblieben. Das wesentliche Mittel in der theologischen Wertung der R. war die *Lehre vom Logos spermatikos*. Der → Logos, das Offenbarungsprinzip des christlichen Glaubens, hat Weltbedeutung. Er tritt in den Fragen der Menschheit nach den Göttern und in den wahren Antworten der R.en wie der Philosophen hervor. R. und Philosophie enthalten wahre, vom einen Logos bewirkte Einsichten, die das Kommen der christlichen Offenbarung vorbereiteten. Der Logos ist das eine große, universal wirksame Weltprinzip, das die Brücke zwischen R. und Christentum bildet (→ Antike und Christentum, I; → Apologetik: II, 2 b). - Neben der Logoslehre steht die *Abwehr der dämonisch verdorbenen Züge am Heidentum*. Die Dämonen entstellten die Klarheit des Logos und breiteten Finsternis und Aberglauben über die R.en. Dies Moment dämonischen Verderbens braucht man in der Beurteilung der R.en stets, wo man ein zugrunde liegendes, R. und Christentum einendes Prinzip an den Anfang stellt. Mit den Dämonen läßt sich der Abfall in Götzendienst am einleuchtendsten erklären. Mit ihnen verband man andererseits auch den Gedanken der Nachahmung und Imitation des Wahren (→ Apologetik: II, 2 c). - Ein drittes Moment ist die *Lehre von der Synkatabasis*. Gott hat sich im AT der menschlichen Schwachheit akkommodiert, und so gewiß zwischen jüdischen und heidnischen Opferriten nahe Verwandtschaft zu bestehen scheint, so gibt es doch erzieherische Stufen, durch die Gott die Menschen auf seine Offenbarung in Christus hinführt. Die Synkatabasis-Lehre bringt Gottes Liebe zum Ausdruck, die mit der Menschheit einen ihr angemessenen Weg von den Heidentümern über das Judentum zum Christentum ging. - Die drei genannten Momente nehmen die wesentlichen später beigebrachten Gesichtspunkte vorweg. Die allen R.en einschließlich des Christentums zugrunde liegende, in Gottes Wesen gegebene Einheit kann als Postulat in seiner Berechtigung ja gar nicht geleugnet werden. Aber in der alten Kirche meinte man, daß die Welt-Vernunft es war, die die eine große Klammer um R.en und Philosophie legte. Der Gedanke (vgl. schon die Glosse zu Mal 1, 11), daß letztlich der eine Gott allerorten Gegenstand der religiösen Verehrung sei, ist hier auf die Vernunft-Struktur allen Daseins gewendet und fand da Beachtung, wo sich die R.en der Antike mehr oder weniger alle der Interpretation auf die Welt-Vernunft geöffnet hatten. Das Moment dämonischen Verderbnisses bot alle Möglichkeiten, um die nötigen Korrekturen von Fall zu Fall anzubringen. Der Gedanke des Synkatabasis aber erlaubte es, diese Auffassungen in das Bild des die Menschheit in einer großen Entfaltung zu sich lenkenden Vater-Gottes einzupassen.

b) Die → Scholastik löst das theologische Problem der

R. aus der weitgespannten Erörterung eines denkerisch erfaßten Offenbarungsbegriffes. Während dabei zB → Abaelard das Schwergewicht auf die Kundbarmachung des reinen Sittengesetzes legte und die nt. Offenbarung auf die Bergpredigt zuspitzte, ging es → Thomas von Aquino um die Erleuchtung des Intellekts, der mit seinen eigenen Mitteln Gottes nicht voll innwerden kann. Beide konnten R. und Christentum so aufeinander beziehen, daß ihr Neben- und Gegeneinander als Für- und Nacheinander hervortrat. Das außerchristliche Denken erschien nicht in ausschließendem Gegenüber zum Glauben. Zwar gibt es im Heidentum mit seiner Götzenanbetung auch einfache Falschheit, die der Wahrheit der christlichen Offenbarung kontradiktorisch gegenübersteht (S.Th. I, 17, 4 ad 3). Aber im ganzen ist mit der »natürlichen Einsicht« eine einige Grundlage von Heiden- und Christentum ergriffen. Diese Grundlage ist nicht mehr der Logos spermatikos, sondern die Natur des Menschen als intellectus. Heiden und Christen partizipieren an dieser natura und stehen miteinander Gott gegenüber. Auch die christliche → Offenbarung (: VI, 2) löscht die dem intellectus naturae rationalis möglichen analogen Schlüsse auf Gott nicht. Auch sie wandelt diese Analogien nicht in univoke Aussagen. Aber sie fügt ihnen Wesentliches hinzu und hebt sie über bloße Schlüsse hinaus, denn sie kann anstelle einer Wesensbestimmung Gottes seine Wirkungen (effectus) angeben und die Schlüsse daher bei Gott als ihrem Gegenstände halten (S.Th. I, 1, 7 ad 1). Man muß daher die Gotteserkenntnis der R.en theologisch der christlichen Gotteserkenntnis wie eine praeambula zuordnen. Vielleicht sollte man dabei nicht zu rasch von »zwei Stockwerken« sprechen. Es sind zwei verschiedene Höhen auf wesentlich gleichartiger Grundlage. - Mit der Einführung des Naturbegriffs in die theologische Bewältigung der Frage nach den R.en hat das MA eine für die Zukunft bedeutsame Weiche gestellt. Die Frage nach der R. ist damit gegenüber der Diskussion in der alten Kirche verschoben: Dort wurde unter dem Stichwort des Logos von dem einen göttlichen Subjekt in R.en und Christentum aus gedacht; hier wird unter dem Stichwort der natura rationalis von dem einen menschlichen Subjekt und seinen Fähigkeiten aus gedacht.

c) Luther hat sich zur Frage der R.en insofern in traditionellem Sinne geäußert, als es ihm selbstverständlich ist, daß Gottesverehrung - soweit sie auf der Einsicht, daß ein Gott sei, beruht - eine Sache des Menschen als vernünftigen Wesens sei. Wie die Tradition kann er im Schema des normalen Mehr und Weniger in Christentum und R. denken (vgl. zBWA 19, 206f: Der Prophet Jona ausgelegt, 1526). Der Begriff der Natur, der Gott zB das Grundwissen um die Gebote eingepflanzt hat, spielt dabei eine Rolle (→ Luther: II, 4 a). - Luther hat die Frage nach der R. theologisch nun aber noch ganz anders bewältigt. Er erkannte den tiefsten und eigentlichen Gegensatz zwischen R.en und Christentum darin, daß R. die Möglichkeit darstellt, mit der Schuld »handelnd« fertig zu werden. Dabei ist es gleich, ob dieses Handeln vornehmlich sittlich werkhafte oder vornehmlich auf eine Gottheit gerichtet, also gottesdienstlich verläuft. Jeder Versuch, sich die Gerechtigkeit vor Gott zu erwerben, ist außerchristlich, besser außer-evangelisch. Von diesem Grundsatz seiner reformatorischen Konzeption aus hat Luther nicht nur den Kern aller R. zutreffend erkannt, sondern er hat ihren zentralen Unterschied zum Evangelium bestimmt. M.a.W.: R. und Christentum verhalten sich wie → Gesetz (: V, 5) und Evangelium. Damit war gegenüber der weitherigen theologischen Behandlung der R. ein neues Moment nicht nur der Deutung von R., sondern auch der Be-

tum als »das in dem elementaren sittlichen Vorgang hervorbrechende Bewußtsein der Freiheit«, der »Bedingung für das Leben der R.«. Diese R. ist allerdings nicht ohne weiteres erkennbar, sie ruht verborgen in den Tiefen individueller besonderer Erfahrung. R. gehört der Geschichte an und nicht der Natur! Als das geschichtliche Dasein »im Zusammenleben mit Menschen« geschieht das Erleben von Offenbarung, »wenn wir uns von einer geistigen Macht ergriffen wissen, die als die Erscheinung reiner Güte auf uns wirkt«. Die Aneignung solcher Offenbarung geschieht da, »wo sich die geistige Macht, die wir erlebt haben müssen, von den einzelnen Arten ihrer Offenbarung ablöst und für unser Bewußtsein das selbständige Leben gewinnt, das unserem Erlebnis reiner Hingabe entspricht«. Herrmanns R.-sbegriff ist im Zusammenhang des anhebenden → Vitalismus gedacht und verbindet damit die kantische Bestimmung von Sittlichkeit als Art von R. Eine Wissenschaft von der R. kann es nach Herrmann nicht geben. Es gibt nur ihr Erleben. Die R. muß zum »Bewußtsein ihrer Innerlichkeit« gebracht sein, »die jeder Objektivierung widerstrebt«, dann erst ist sie erkennbar. Die christliche R. aber ist darin anderen R.en überlegen, daß sie den beschriebenen Inbegriff von R. zum Inhalt von R. überhaupt macht. »Wo wir uns in Vertrauen und Ehrfurcht vor der Güte einer Person beugen«, da tritt die innere Wandlung ein, mit der sich der Mensch »in der Bewegung der Geschichte befindet«. Es ist die Bewegung der R., deren Gipfel das Christentum darstellt. - Demgegenüber ist Troeltsch grundsätzlich von der Erkennbarkeit von R. und von ihrer Allgemeinheit als menschlichem Phänomen überzeugt und versucht, dies methodisch abzusichern. Er kämpft für die Eigenständigkeit der Erkenntnis des Geschichtlichen. Für Troeltsch ist R. »etwas im Zentrum völlig Selbständiges, auf dem Zusammenhang des Menschen mit der übersinnlichen Welt Beruhendes«. Darüber hinaus gründet R. in einem »religiösen → Apriori« (, 2). Die R. gehört zum Menschen. Das Christentum ist auch eine R. Seine Eigenart aber erhellt im sachlichen religionsgeschichtlichen Vergleich. Die ganze R.-sgeschichte bewegt sich auf ein Ziel zu, was am R.-svergleich auch objektiv erhellt wird. Das Christentum steht in dieser Bewegung. Ob es der Zielpunkt sei, läßt sich aber nur noch in »persönlicher Entscheidung« erheben. - Herrmann und Troeltsch machen beide die Frage nach der R. zum Ansatzpunkt dogmatischer Arbeit. Beide zeigen wesentliche Einflüsse des → Neukantianismus, und beide verwenden die Geschichte kategorial. Aber während Herrmann alles auf das »Erleben« baut, baut Troeltsch alles auf die sachliche religionsgeschichtliche Forschung. Beide sehen in den R.en einen Entfaltungsgang geschichtlicher Art. Aber während das Geschichtliche bei Herrmann als Grundbestimmung des Sittlichen erfaßt ist und als solches dem naturhaften gegenübertritt, stellt es sich bei Troeltsch als geschichtlich zeithafte Abfolge einer gerichteten Bewegung dar.

h) Die dialektische Theologie K. → Barth hat in dieser ganzen Frage neu angesetzt, indem sie die R.en und das Christentum im ausschließenden Gegensatz verstand. »Gottes Offenbarung als Aufhebung der R.«, das ist der Leitgedanke des Ganzen. Von der → Offenbarung (: VI, 3), dh von der Selbstdarbietung Gottes aus ist R. Unglaube. Das meint Barth nicht als hochmütiges Verdikt, denn das gilt von der Offenbarung aus auch über die christliche R. Die christlichen Kirchen unterstehen dem Verdikt von R., denn von »wahrer R.« kann man nur in dem Sinne sprechen, wie man von einem »gerechtfertigten Sünder« spricht. Die wahre R. verdankt der »Gnade« bzw. der »Offenbarung« Gottes in Christus allein ihr Dasein. Daher kann Barth sagen: »Die christliche R. ist die

wahre R.« Diesen Satz kann Barth mit seiner These von Gottes Offenbarung als Aufhebung der R. dann dialektisch verbinden und christologisch auflösen. Die R. ist ja in ihrem Gegensatz zur Offenbarung als der große qualitative Abstand von Mensch und Gott ausgeprägt. Daher erscheint die christologische Lehrformel wie der logische Schlußsatz zu beidem, denn: »In Jesu menschlicher Natur hat der Mensch Gott, statt ihm mit Götzendienst und Werkgerechtigkeit zu widerstehen, den Gehorsam des Glaubens dargebracht, und also der Gerechtigkeit und dem Gericht wirklich Genüge getan, und also seinen Freispruch und also auch und gerade den Freispruch, die Rechtfertigung seiner R., wirklich verdient.« Das ganze Schema, nach dem diese Gedanken angeordnet sind, ist von der Bestimmung der R. als eines menschlichen Tuns her verständlich.

Neben und gegen Barth hat P. → Althaus das Problem der R. theologisch erfaßt. Althaus hat schon 1927 die Forderung nach einer »Theologie der R.en« erhoben. Die → Religionsgeschichte bringt den Glauben von Christus zur Selbstbewußtheit, und darum muß die Theologie immer auch religionsvergleichend sein. Sie kann der R.-sgeschichte aber auch helfen, da sie in besonderer Weise das Verständnis der R.en fördert und aus positivistischer und evolutionistischer Enge löst. Althaus führt die Theologie vor das »Doppelverhältnis« des Christentums zu den R.en, indem es einerseits »Erfüllung der in allen R.en verstreuten Wahrheitsmomente« ist, andererseits aber »als der Gegensatz der Wahrheit gegen die Lüge« erscheint. Man hat Althaus oft mißverstanden, wenn man seine spätere Ausführung dieser Gedanken (→ »Uroffenbarung«) so deutete, als wolle er damit in das alte Schema von Evolution geschichtlicher oder psychologischer Art zurücklenken. Mit der Uroffenbarung geht Althaus vielmehr den R.en als nach Gott aufgeworfener Frage nach, die selbst erst vom christlichen Glauben her erkennbar und nur in ihm beantwortbar ist.

Barth und Althaus sind von Herrmann und Troeltsch tief geschieden. In neuartiger Weise stellen sie die Wahrheitsfrage, so daß für beide kein glattes Überführen von R. in Christentum mehr möglich ist. Die »Geschichte« ist aus ihrer Mittelpunkt-Stellung verdrängt, und die »Wahrheit« der christlichen Botschaft wie des Glaubens hat eigenes Gewicht. Während Barth das Problem von R. theologisch an dem ausschließenden Gegensatz von Gott und Mensch aufhängt, geht Althaus auf die Religiosität zu und verhandelt das subjekt-bezogene Irren, Fragen und Antworten des Menschen in den R.en. Barth kann sein antithetisches R.-verständnis zur objektiven Gottes-These christologisch lösen. Althaus muß nach dem verborgenen Wahrsein in allem Leiden unter der Unwahrheit forschen. Er kann daher keine klaren Ergebnisse ziehen, sondern nur hinweisen auf jenes Unruhigsein des Menschen nach Gottes Wahrheit. Er kann dem Selbstverständnis der Religiosität in den R.en daher sehr viel näher auf den Fersen bleiben, als es Barth möglich ist. Er kann auch sehr viel deutlicher zeigen, wie diese Religiosität in das Christentum einbezogen ist und von ihm erfüllt wie abgewiesen wird.

i) Zwei Entwürfe aus der jüngsten Vergangenheit stammen von Theologen, die selbst R.-wissenschaft betreiben; innerhalb der Theologie selbst ist ja die Frage nach den R.en zurückgetreten (s. 1). Daran ist einerseits die unüberschaubare Fülle des religionsgeschichtlichen Materials schuld. Andererseits ist aber die → Religionswissenschaft umorientiert: sie ist inzwischen »selbst theologisch« geworden, was äußerlich an ihrer Verbindung mit der → Missionswissenschaft sichtbar wird. Daß in dieser Entwicklung eine Gefahr liegt, kann nicht über-

sehen werden. Bei der starken Spezialisierung der mit den außerchristlichen R.en befaßten Einzelwissenschaft ist eine klare Entfaltung religionswissenschaftlicher Systematik notwendig.

G.Rosenkranz faßt seine »Ev. → Religionskunde« als »theologische Interpretation« der R.en auf. Die Wahrheitsfrage stellt sich neu als Begegnung der R.en mit dem Christentum. Dabei kommt Rosenkranz zu folgender Einsicht: Während die R.en den Menschen an das »Was« ihrer Wirklichkeit heranführen und ihn mit all ihren Mythen, Riten usw. in dieser Frage zu trösten und ihm weiterzuhelfen suchen, dreht das Christentum, wie Jesus es tat (vgl. Lk 10, 25ff), die Frage herum und führt mit dem Fragen nach dem »Wie der Wirklichkeit« an des Menschen menschlichen Sein in der Welt heran. Christentum und R.en leben also in einem andersartigen Frage-Horizont. Dieser tiefe Unterschied ist an die Einmaligkeit Jesu von Nazareth gebunden und hat in ihm seine Wahrheit, und das macht diesen Unterschied zu mehr als zu einer rationalen Einsicht. Eine rationale Einsicht ließe sich vielleicht noch mitteilen. Dieser Unterschied läßt sich nur mit dem ganzen Sein bewähren. Im Blick auf die tiefe Daseinsnot der außerchristlichen R.en will die Frage nach den R.en liebend, auf dem Boden der Frage-Umstellung Jesu gelebt sein. - H.Kraemer faßt R. mit Kultur überhaupt und Philosophie zusammen als Spielart der menschlichen Bewältigung des Lebensproblems. Christus ist daher »sowohl der Richter wie der große Umgestalter aller R.en«. Das ist so, weil das Christentum von der Offenbarung her der einzige Ort ist, an dem die mögliche »ultimate und normative Wahrheit« zur Erscheinung gekommen und angenommen ist. Das Maß, das an die R.en anzulegen ist, ist streng biblisch-theologisch, was wohl so viel heißen soll, daß Christus bzw. der Niederschlag seines Wirkens im nt. Zeugnis zum Maßstab gemacht wird. Inhaltlich gibt Kraemer dies Maß als die »göttliche Dialektik« an, die als »sich selbst vergessende Liebe - rettender Zorn umschrieben werden« kann. Dieser »göttlichen« steht als »menschliche Dialektik« gegenüber: »Rebellion und Flucht - Suche nach Gerechtigkeit und Tasten nach der Wahrheit«. Mit diesen Dialektiken zeigt Kraemer einerseits den Unterschied zwischen R. und Christentum, denn die R.en bestehen als verschiedene Formen der »menschlichen Dialektik«. Andererseits will er zeigen, wie die R.en mit ihrer »Suche nach der Gerechtigkeit« und ihrem »Tasten nach der Wahrheit« an die göttliche Offenbarung streifen. Aber man muß sagen, daß die ganze von den R.en entwickelte Frömmigkeit doch nur Verhüllungen für »neue Wiederholungen des Falles (eritis sicut Deus)« seien. Die R.en sind also letztlich, wie der Exkurs über ihre Frömmigkeit zeigt, doch nur im Gegensatz zum Christentum. - Rosenkranz und Kraemer zeigen das Hineinwirken der theologischen Diskussion um Althaus und Barth in die religionswissenschaftliche Forschung. Beide sind tief unterschieden. Der theologische Begriff von R. wird bei Rosenkranz von einem großen Ernst getragen, das letzte Anliegen der R.en zu vernehmen und zu zeigen, wie die eine Frage nach der Wirklichkeit sich bei R.en und Christentum andersartig stellt. Bei Kraemer gilt den R.en gegenüber zwar die immer wieder zitierte Fairneß, aber im Grunde verachtet er ihr Bemühen als Neuaufgabe des Sündenfalles und wertet sie sehr grundsätzlich ab. Sein letztes Wort ist eine Exklusivität des Christentums, die eine Wahrnehmung des Christentums in seiner religiösen Wirklichkeit - und damit seiner akuten Fragen - ebensowenig zuläßt wie eine Wahrnehmung des Ringens um die Wahrheit in den R.en. Beide Entwürfe sind aus der Begegnung heraus geschrieben und zeigen, daß die theologische Frage nach

der R. heute nicht nur ein brennendes theoretisches, sondern ein akutes praktisches Problem ist.

Außer den neueren Lehrbüchern der → Dogmatik: FR.NITZSCH Lehrbuch d. ev. Dogmatik, (1889-92) 3. Aufl. bearb. v. H.STEPHAN 1912 - E.TROELTSCH, Die Selbständigkeit der R. (ZThK 5, 1895, 361 bis 436) - DERS., Die Absolutheit d. Christentums u. d. R.sgesch. (1902) 1929^a - RE XVI, 589ff (W.HERRMANN) - H.VOSSBERG, Luthers Kritik aller R., 1922 - M.SCHLUNK, Die Welt-R.en u. d. Christentum, 1923 - A.SCHWEITZER, Das Christentum u. d. Welt-R.en. 1924 - K.HOLL, Urchristentum u. R.sgesch. (ZStTh 2, 1924, 387-430 = HOLL II, 1-32; selbst. 1925) - P.ALTHAUS, Mission u. R.sgesch. (ZStTh 5, 1927/28, 550-590. 722-736 = Theol. Aufs. I, 1929, 153-205) - DERS., Der Wahrheitsgehalt d. R.en u. d. Evangelium (Theol. Aufs. II, 1935, 65-82) - R.OTTO, Die Gnaden-R. Indiens u. d. Christentum, 1930 - E.BRUNNER, Die Christusbotschaft im Kampf mit d. R.en, 1931 - W.HOLSTEN, Christentum u. nichtchristl. R. nach d. Auffassung Luthers, 1932 - H.W.SCHOMERUS, Parallelen zum Christentum als religionsgesch. u. theol. Problem, 1932 - H.FRICK, Das Evangelium u. d. R.en, 1933 - F.BRUNSTÄD, Allg. Offenbarung, 1935 (= Ges. Aufs., 1957, 111-140) - G.ROSENKRANZ, Um eine theol. Schau d. R.sgesch. (ZMR 51, 1936, 169-179) - DERS., Ev. R.skunde, 1951 (Lit.) - G.MENSCHING, Volks-R. u. Welt-R., 1938 - BARTH, KD I/2, 272ff - C.MEINHOF, Mensch u. Gottheit in d. R.en, 1942 - N.SÖDERBLOM, Der lebendige Gott im Zeugnis d. R.sgesch., 1942 - N.MICKLEM, Was ist R.?, 1952 - W.FREYTAG, Das Rätsel d. R.en u. d. bibl. Antwort, 1956 - H.KRAEMER, R. and the Christian Faith, 1956; dt. 1959. - Vgl. d. Lit. zu → Anknüpfung, → Natürliche Religion und Theologie. C.H.Ratschow

Religionsfreiheit. Die R. ist das Grund- oder → Menschenrecht, das gegenüber dem → Staat die Freiheit gewährleistet, den Glauben ohne Benachteiligung seitens des staatlichen Rechts zu bekennen (*Glaubensfreiheit* im engeren Sinne). Moderne Verfassungen gewährleisten die R. vielfach im Sinne einer allgemeinen Weltanschauungsfreiheit, die nicht nur ein christliches Bekenntnis, sondern selbst antireligiöse Weltanschauungen schützt (so etwa Art. 4, 1 GG). Ausdrücklich ausgeschlossen werden vom modernen rechtsstaatlichen Verfassungsrecht etwa die Beschränkung der politischen Rechte aus Gründen des religiösen Bekenntnisses, die Besteuerung für Zwecke einer religiösen Gemeinschaft, der der Besteuerte nicht angehört, und der Zwang zur Teilnahme am Religionsunterricht in öffentlichen Schulen. Art. 4 Abs. 3 GG schließt nun auch aus, daß jemand gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden darf. Zur R. gehört sodann - wenn auch in den Verfassungen oft für sich und unter besonderer Umschreibung der Grundrechtsschranken geregelt - die *Kultusfreiheit*, dh die Gewährleistung freier kollektiver Ausübung eines Bekenntnisses im Gottesdienst, und die »Freiheit der Vereinigung zu → Religionsgesellschaften« ohne Beschränkungen (zB Genehmigungsvorbehalte) durch das staatliche Recht (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 2 WRV). Neben ihrem Sinn als Individualrecht des einzelnen gegenüber dem Staat kommt der R. auch eine institutionelle Bedeutung zu. In negativer Hinsicht schließt sie ein Staatskirchentum aus, das bürgerliche Rechte von der → Kirchenmitgliedschaft abhängig machen wollte. Weiter ist die R. auch insofern ein wichtiges - wenn auch nicht für sich allein konstitutives - Moment der staatskirchenrechtlichen Zuordnung von → Kirche und Staat, als die Eigenständigkeit der Kirche die R. des einzelnen Kirchengliedes gegenüber dem Staat voraussetzt. In Widerspruch zum Wesen der → Kirche und des → Kirchenrechts muß die R. als Glaubensfreiheit dagegen dann geraten, wenn sie auch als innerkirchliches Grundrecht gelten soll - so kraft staatlichen Rechts in manchen schweizerischen Landeskirchen und (auf anderen Voraussetzungen beruhend) gemäß der Bremer Kirchenverfassung von 1920.

Außer der Lit. zu → Kirche und Staat: R.SMEND, Glaubensfreiheit als innerkirchl. Grundrecht (ZevKR 3, 1953/54, 113-125).

R.Bäumlin