Die Wurzel der Religionen

Autor(en): **Wendel, Saskia**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **53 (2006)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760608

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

SASKIA WENDEL

Die Wurzel der Religionen

„Die profane Existenz des Irrtums ist kompromittiert, nachdem seine *himmlische oratio pro aris et focis* widerlegt ist. Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den *Schein* seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß."[1]

Mit dieser Einschätzung hat sich Karl Marx deutlich geirrt: Religionen sind auch nach der Kritik der Religion nicht verschwunden, im Gegenteil: Das Interesse an Religiosität und Religionen erfreut sich mittlerweile auch im spätmodernen Westen Europas wieder derart wachsender Beliebtheit, dass etwa Jürgen Habermas vom Entstehen einer „postsäkularen Gesellschaft" zu sprechen wagte.[2] Ob diese Einschätzung zutrifft oder nicht, sei hier dahingestellt;[3] dass Religiosität und Religion jedoch sowohl individuell als auch gesellschaftlich wieder an Bedeutung gewonnen haben, dürfte wohl kaum zu bestreiten sein. Mit dieser „Wiederkehr der Religion" geht nun jedoch die Wiederkehr einer philosophischen Frage einher, die gemeinsam mit dem Phänomen Religion an den Rand gedrängt schien: die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Aufkommens und Auftretens dieses Phänomens. Diese Frage lässt sich nur dann als sinnlos abtun, wenn man sich entweder mit der Faktizität des Phänomens „Religion" zufrieden gibt, oder wenn man – wie weiland Marx – davon überzeugt ist, Religion als Illusion des Menschen entlarven zu

[1] MARX, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: DERS. / ENGELS, Friedrich: *Studienausgabe in vier Bänden*. Hg. v. Iring Fetscher (Band I: Philosophie). Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1966, 17.

[2] Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Glauben und Wissen* (= Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

[3] Vgl. etwa die – meines Erachtens zutreffenden – kritischen Anmerkungen zu Habermas' Friedenspreisrede von Hans JOAS: *Religion postsäkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas*. In: DERS.: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg i.Br.: Herder 2004, 122–128.

können, als das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Worin also, so lautet die alte neue religionsphilosophische Frage, gründet das Aufkommen und Auftreten von Religiosität und Religion?

I

In jüngster Zeit haben religionsphilosophische Theorien wieder an Einfluss gewonnen, die die religiöse Erfahrung als Rechtfertigungsinstanz für das Aufkommen von Religion bestimmen.[4] Besonders wirkmächtig sind hier die Theorien von William James und Charles Taylor. James hatte bereits 1902 in *The Varieties of Religious Experience*[5] der religiösen Erfahrung die Funktion einer Rechtfertigungsinstanz zugesprochen. James zufolge ist Religion an konkrete Gefühle und Erfahrungen gebunden, ist allerdings nicht als ein besonderes religiöses Gefühl neben anderen Gefühlen zu verstehen und auch nicht durch besondere religiöse Objekte oder Akte gekennzeichnet. Religion bestimmt James darum als *„die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen.“*[6] Zugleich findet sich bei James eine weitere Bestimmung der

[4] Vgl. hierzu ausführlich BROAD, C.D.: *Religion, Philosophy and Psychical Research*. London: Routledge and Paul 1953; DAVIS, Carolyn Franks: *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford: Clarendon Press 1989; Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53/2 (2005) 220–276: Themenschwerpunkt „Die Verankerung der Religion“; JOAS: *Braucht der Mensch Religion?*, 11–62; JUNG, Matthias: *Erfahrung und Interpretation. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1999; MAVRODES, George: *Belief in God. The Epistemology of Religious Experience*. New York: Random House 1970; RICKEN, Friedo (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Stuttgart: Kohlhammer 2004; SMART, Ninian: *The Religious Experience of Mankind*. London: Collins 1969; YANDELL, Keith E.: *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press 1993; DERS.: *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*. London: Routledge 1999, 37–50, 213–235.

[5] Vgl. JAMES, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. München: Insel-Verlag 1997.

[6] JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, 63f.

religiösen Erfahrung: Es handle sich um die Gewissheit von der Existenz eines „Mehr" als das, was ist, eines „Mehr" als das, was der Mensch ist. Dieses Wissen um ein „Mehr" gehöre zum „höheren Teil" des Menschen.[7] Religiöse Erfahrung wird somit von James als ein unmittelbares Wissen von der Existenz einer Transzendenz bestimmt, auf dem materiale religiöse Überzeugungen basieren.

James identifiziert diese Erfahrung mit einem intuitiven Gefühl, dessen Kennzeichen Unmittelbarkeit und plötzliches, blitzartiges Auftreten sind. Dieses Gefühl, so James, sei mehr mit sinnlicher Wahrnehmung vergleichbar als mit Denken, und daher sei es nicht rational, da Rationalität stets an begriffliches, beweisendes, schlussfolgerndes Denken gebunden sei. Deshalb ist James zufolge zum einen Religion nicht an Bewusstsein gebunden, da dieses immer an Denken gebunden sei, und zum anderen ist keine vernünftige Rechtfertigung von Religion etwa in Form von zwingenden Argumenten möglich. Die Wahrheit von Religion und religiösen Überzeugungen werde allein durch die Praxis gerechtfertigt, und dabei erweisen sich diese Überzeugungen als handlungsanleitende Regeln:

> „Um die Bedeutung eines Gedankens zu ermitteln, brauchen wir daher nur zu bestimmen, welches Verhalten er hervorzurufen geeignet ist; dieses Verhalten ist für uns seine einzige Bedeutung; und die greifbare Ursache aller Unterscheidungen in unserem Denken bestände, so fein sie auch wäre, niemals in etwas anderem als einer möglichen Veränderung unserer Praxis."[8]

James' *Varieties* wählte Charles Taylor bekanntlich zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen über *the varieties of religion today*. James folgend definiert Taylor Religion erstens als Haltung der Person, als „persönliche Religion", zweitens versteht er diese „persönliche Religion" als Gefühl davon, dass außerhalb meiner selbst noch etwas Größeres existiert, und drittens ist Religion bei Taylor Gegenstand

[7] „Er wird sich bewusst, dass dieser höhere Teil an ein MEHR derselben Qualität angrenzt und in dieses, das im Universum außerhalb des Individuums tätig ist, übergeht, und dass er mit ihm in Berührung bleiben und gewissermaßen bei ihm an Bord gehen und sich selber retten kann, wenn sein ganzes niederes Wesen Schiffbruch erlitten hat." (JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, 487f.)

[8] JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, 438.

einer Option, einer Entscheidung, die niemandem abgenommen werden kann und die aufgrund des religiösen Gefühls getroffen wird. Dieses Gefühl wird als Intuition gedeutet, der gegenüber jede intellektuelle Ausformulierung des Glaubens zweitrangig sei. Taylor stellt hier explizit einen Bezug zu Friedrich Schleiermachers Bestimmung von Religion als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" her, das im Selbstbewusstsein aufkommt, und betont die notwendige Verknüpfung von Religiosität und Subjektivität sowie das Autonomieprinzip. Dieses religiöse Gefühl setzt Taylor im Anschluss an James mit religiöser Erfahrung gleich, identifiziert also Gefühl und Erfahrung bzgl. des Religiösen. Gegen James wendet Taylor jedoch ein, dass auch das religiöse Leben einer Gemeinschaft und von Institutionen für die Bedeutung des Religiösen zentral ist, dass auch die Gemeinschaft Ort der Beziehung zu Gott sei und nicht allein das Individuum. Zudem bezweifelt Taylor die Möglichkeit einer unmittelbaren individuellen religiösen Erfahrung.[9] Allerdings – und das ist für Taylor der entscheidende Punkt – entscheide ich selbst über die Zugehörigkeit zu einem religiösen System, zu einer Kirche usw. Nicht mehr die Konvention, die Tradition, sondern meine eigene, „persönliche Religion" im Sinne religiöser Erfahrung ist Gradmesser meiner Zustimmung oder Ablehnung, meiner Entscheidung pro und contra Religion.[10]

Diese Konzeptionen weisen jedoch gerade im Hinblick auf den Erfahrungsbegriff und der Inanspruchnahme von Erfahrung entscheidende Probleme auf, denn die Begriffe „Erfahrung", „Intuition" und „Gefühl" werden unpräzise gebraucht: Sind Erfahrung und Intuition dasselbe, ebenso Erfahrung und Gefühl? Inwiefern kann Erfahrung eine Form intuitiver Erkenntnis sein? Ist Erfahrung wirklich „unmittelbar", wie James suggeriert? Ist sie es nicht, wie Taylor betont, welche rechtfertigende Funktion kommt ihr dann noch zu?

[9] TAYLOR, Charles: *Die Formen des Religiösen der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 30f.

[10] TAYLOR: *Die Formen des Religiösen der Gegenwart*, 84. Vgl. zur Konzeption Taylors auch JOAS, Hans: *Glauben und Wissen bei Charles Taylor*. In: DERS.: *Braucht der Mensch Religion?*, 96–107; ROHNER, Martin: *Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung*. Münster: LIT 2004, 136–204.

Dieser Problemkreis soll im Folgenden ausführlicher beleuchtet werden.

Religiöse Erfahrung ist als Erfahrung eine Erfahrung von „etwas". Dieses „Etwas" wird beispielsweise von James sowohl als Erfahrung der Begegnung und Einung mit einem Absoluten, dem Göttlichen, bzw. als Beziehung zu einem „Mehr", einer Transzendenz, bestimmt. Doch als Erfahrung kann sie sich niemals bildlos bzw. zeichenlos, also unmittelbar, vollziehen, sondern immer als eine konkrete Erfahrung von eben jenem „Etwas", das erfahren wird. Religiöse Erfahrung ist folglich niemals unmittelbar, sondern immer schon sprachlich, diskursiv vermittelt. Schon Kant stellte bekanntlich heraus, dass Erfahrung überhaupt erst im Zusammenkommen von rezeptiver Wahrnehmung des Gegebenen und spontaner Verstandeserkenntnis aufkommt. Diese Bestimmung der Erfahrung als stets begrifflich vermittelte Form von Erkenntnis wurde durch die Anerkenntnis der erkenntniskonstituierenden Bedeutung der Sprache noch erweitert: Jede Erfahrung ist bereits sprachlich gedeutet und artikuliert, dies jedoch nicht allein als nachträgliche Ausfaltung und Kommunikation des nichtsprachlich Erfahrenen, sondern als Konstitution von Erfahrung durch Zeichenprozesse selbst. Erst in der Vermittlung durch Zeichen, im Zeichengebrauch konstituiert sich Erfahrung. Dies betonen übereinstimmend so verschiedene philosophische Schulen wie etwa der Pragmatismus, die analytische Sprachphilosophie im Gefolge Wittgensteins, die hermeneutische Philosophie und auch der Poststrukturalismus. Folglich kann es keine „reine" Erfahrung geben, auch keine „reine", vorsprachliche, nichtdiskursive, religiöse Erfahrung. Die religiöse Erfahrung geht somit keineswegs dem Sprachhandeln und der diskursiven Praxis voraus, sondern ist immer schon durch diese vermittelt und in sie verstrickt. Dementsprechend ist sie auch Deutungsmustern und Konstruktionen unterworfen, die Effekt diskursiver Praktiken sind, worauf etwa Michel Foucault in seiner Analyse von Diskurspraktiken hingewiesen hat. Erfahrung ist als diskursiv vermittelte immer auch kulturell-kontextuell geprägte und konstruierte Erfahrung. Dementsprechend gibt es auch keine universale religiöse Erfahrung, sondern immer schon eine Pluralität religiöser Erfahrungen, die ge-

prägt sind vom Kontext ihres Aufkommens. Dieser Kontext ist ein je konkretes soziokulturelles Gefüge auch mit je verschiedenen Überzeugungen und Überlieferungen, zu denen auch religiöse Traditionen gehören.[11]

Ein Beispiel: Die Erfahrung der Begegnung mit Jesus als dem Kruzifixus etwa in einer mystischen Vision kann überhaupt erst entstehen, wenn das Bild bzw. das Zeichen „Jesus" als „Christus" sowie „Jesus als Kruzifixus" vermittelt ist. Dieses Zeichen strukturiert die Erfahrung, lässt überhaupt erst die *visio* der Christusbegegnung entstehen. Somit geht die mystische Erfahrung der Christusbegegnung nicht einfach dem Bezug auf die christliche Tradition voraus oder begründet gar die Zustimmung zu dieser Tradition. Im Gegenteil ist sie bereits in diese Tradition und deren Prägekraft eingebettet und ohne diese überhaupt nicht möglich. Dementsprechend kann die Erfahrung der Christusbegegnung den Glauben an die Gültigkeit des christlichen Bekenntnisses, also die Zustimmung zu einer religiösen Überzeugung, nicht begründen, weil sie selbst schon derart von diesem Bekenntnis abhängig ist, dass sie zumindest um dieses Bekenntnis weiß. Konkrete religiöse Erfahrungen sind folglich bereits Teil einer religiösen Praxis, die wiederum Teil einer konkreten Religion ist. Sie gehen den konkreten Religionen nicht voraus, sondern gehören diesen zu: als bestimmte religiöse Praxis in Form einer bestimmten religiösen Erfahrung. Der Vielfalt konkreter Religion entsprechend existiert eine Vielfalt religiöser Erfahrungen, wobei die Vielfalt der Religion nicht aus der Vielfalt der Erfahrungen resultieren, sondern die Erfahrungen selbst schon den gelebten Religionen und ihrem praktischen Vollzug zuzurechnen sind.[12] Sie bereichern reli-

[11] Vgl. zur Kritik an Theorien, die der religiösen Erfahrung eine Begründungsfunktion zumessen, auch NIKLAUS, Sebastian: *Das Subliminale als Ursprung religiöser Erfahrung? Die Varieties von W. James aus religionswissenschaftlicher Perspektive.* In: RICKEN (Hg.): *Religiöse Erfahrung*, 105–112; ROWE, William L.: *Religious experience and the principle of credulity.* In: International Journal for the Philosophy of Religion 13 (1982) 85–92.

[12] Vgl. zu dieser These am Beispiel der Mystik etwa KATZ, Steven T.: *Language, Epistemology and Mysticism.* In: DERS. (ed.): *Mysticism and Philosophical Analysis.* Oxford, NY: Oxford University Press 1978, 22–74; *The 'Conservative' Character of Mystical Experience.* In: DERS. (ed.): *Mysticism and Religious Traditions.* Oxford, NY

giöse Traditionen, doch sie gehen ihnen nicht voraus und können sie daher auch nicht in ihrem Aufkommen begründen.[13]

Darüber hinaus entsteht noch ein weiteres Problem, wenn man die religiöse Erfahrung als Rechtfertigungsinstanz heranzieht. Dieses Problem ist die naturalistische Erklärungsmöglichkeit von Religion, wie sie etwa von Michael A. Persinger[14] oder Eugene G. d'Aquili und Andrew B. Newberg[15] vorgelegt worden ist. Diese Autoren beziehen sich hierbei auf die religiöse bzw. mystische Erfahrung, die als Erfahrung des Göttlichen bzw. des „Absolute unitary Being" beschrieben werden.[16] Doch sie binden diese Erfahrungen an neurologische Prozesse im Gehirn und damit an biologische Vorgänge – naturalistischen Erklärungsversuchen von Bewusstsein vergleichbar. Religiöse Erfahrungen basieren, so die naturalistische These, auf cerebralen Prozessen, die in bestimmten Hirnregionen stattfinden, die wiederum durch bestimmte Übungen und Bewegungen stimuliert werden.[17] Religion wird hier zu einer Fiktion, zu einer Illusion ohne jeglichen Erkenntnisanspruch. Sie wird quasi zu einem „tu, was sich gut anfühlt" – Phänomen, das uns leichter durch unser Leben kommen lässt, an dessen Ende dann aber doch unweigerlich „das tiefe Grab steht, das uns verschlingt". Hier gibt es große Nähen zu einer anderen Erklärungsmöglichkeit von Religion, nämlich der nihilistischen Erklärung in der Tradition Nietzsches, die von den

et.al.: Oxford University Press 1983, 3–60. Vgl. ebenfalls KNOBLAUCH, Hubert: *Die Soziologie der religiösen Erfahrung*. In: RICKEN (Hg.): *Religiöse Erfahrung*, 69–80.

[13] Man könnte fragen, wie denn dann das Phänomen der Konversion zu denken sei. Doch dieses Phänomen ist nicht allein durch Rekurs auf eine spezifische religiöse Erfahrung zu erklären, da diese Erfahrungen in ihrer Zeichenvermitteltheit auch durch fremde religiöse Traditionen geprägt sein können, so etwa durch Lektüre anderer Heiliger Schriften, durch Erzählungen Andersgläubiger oder durch die Begegnung mit einer charismatisch begabten Person, die sich zu einer anderen Religion bekennt.

[14] Vgl. PERSINGER, Michael: *Neuropsychological Bases of Gods Belief*. New York: Praeger 1987.

[15] Vgl. D'AQUILI, Eugene G. / NEWBERG, Andrew B.: *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press 1999.

[16] Vgl. z.B. PERSINGER: *Neuropsychological Bases of Gods Belief*, 17.

[17] Vgl. z.B. D'AQUILI / NEWBERG: *The Mystical Mind*, 16.

naturalistischen Erklärungsversuchen gar nicht weit entfernt ist, im Gegenteil: Die Naturalisten liefern quasi nachträglich die empirische Basis für Nietzsches These, dass Religion ebenso ein illusionäres Produkt der gigantischen Täuschungsmaschine Vernunft sei wie etwa Wahrheit, Subjektivität oder Freiheit, ein Resultat des Glaubens an die Grammatik, ein Resultat der Ignoranz gegenüber der Unendlichkeit der Verschiebung und Wiederholung von Zeichen – eine These, die deutlich den Poststrukturalismus, aber auch den genealogischen Ansatz Foucaults beeinflusst hat. Allerdings war Nietzsche im Gegensatz zu poststrukturalistischen Philosophen dazu bereit, dieses Konzept radikal und konsequent zu Ende zu denken. Wenn Erfahrung stets Zeichenprozessen unterworfen ist, dann gibt es kein Kriterium dafür, über Wahrheit und Irrtum bzw. Täuschung, Sein und Schein dieser Erfahrungen zu unterscheiden. Nietzsche zerstörte radikal das Grundvertrauen in die Erkenntnisfähigkeit unserer Vernunft, das Vertrauen auf die Möglichkeit, definitiv zwischen Sein und Schein unterscheiden zu können, und damit auch das Vertrauen darauf, dass uns Erfahrung sichere Gewissheit verleihen kann.

Aufgrund der Aporien, die sich ergeben, wenn man die religiöse Erfahrung als Rechtfertigungsinstanz für religiöse Überzeugungen beansprucht, hat William Alston ein Konzept vorgelegt, das Glaubensüberzeugungen durch Rekurs auf eine spezifische, der sinnlichen Wahrnehmung analogen religiösen Wahrnehmung zu begründen versucht.[18] Alston unterscheidet zwischen indirekter, also vermittelter Erfahrung und direkter, unmittelbarer, nichtpropositionaler Wahrnehmung und ordnet die religiöse Erfahrung der Wahrnehmung zu.[19] Der Wahrnehmung spricht Alston eine prinzipielle epistemische Verlässlichkeit zu in der Hinsicht, dass es nicht unvernünftig scheint, seinen Wahrnehmungen zu trauen.[20] Allerdings unterscheidet sich die religiöse Erfahrung von der sinnlichen Wahrnehmung dadurch, dass sie, wiewohl direkt, nicht sinnlich gegeben

[18] Vgl. vor allem ALSTON, William P.: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press 1991.

[19] Vgl. ebd., 36f.

[20] Vgl. z.B. ebd., 248.

ist.[21] Doch auch Alstons Rekurs auf den Begriff der Wahrnehmung kann den genannten Aporien nicht entkommen. Denn Wahrnehmung ist ebenso wie Erfahrung stets Wahrnehmung von etwas, also intentional bestimmt. Damit unterliegt sie jedoch demselben Problem wie die Erfahrung: Die Rezeptivität der Wahrnehmung ist niemals von der spontanen Tätigkeit des Verstandes zu trennen. Dementsprechend gibt es keine pure Wahrnehmung, die nicht schon im Zusammenspiel mit der Spontaneität des Verstandes zu Erfahrung würde, schon gar keine, wie von Alston behauptet, nicht-sinnliche direkte Wahrnehmung. Wenn Alston dagegen von der Möglichkeit einer direkten Wahrnehmung spricht, überschätzt er in empiristischer Tradition die Möglichkeiten der Wahrnehmung, worauf etwa Andreas Hansberger hingewiesen hat: Hansberger kritisiert vor allem Alstons empiristisch verengtes Verständnis von Erfahrung, welches, so Hansberger, diese nur als Wahrnehmung denken kann und dabei auf epistemisch unplausible Art und Weise zwischen direkter Wahrnehmung Gottes und indirekter religiöser Erfahrung unterscheidet.[22] Darüber hinaus identifiziert Alston das Objekt der Wahrnehmung mit geradezu naiver Selbstverständlichkeit mit Gott. Dabei erweist er sich jedoch bereits in der Bestimmung des angeblich direkt und unmittelbar wahrgenommenen Objekts von der Vermittlung durch eine konkrete religiöse Tradition abhängig, die dieses Objekt als Gott bestimmt, also abhängig von der Vermittlung der theistischen Religionen. Um es mit Kant zu formulieren:

> „Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch bloß in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandtnis. – Bisher hatte man nur von *drei* Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissen-

[21] Vgl. ebd., 20.

[22] Vgl. hierzu HANSBERGER, Andreas: *Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung*. In: RICKEN (Hg.): *Religiöse Erfahrung*, 113–125, hier 123f. Vgl. zur Kritik an Alstons Konzept auch JÄGER, Christoph: *Analytische Religionsphilosophie. Eine Einführung*. In: DERS. (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*. Paderborn u.a.: Schöningh 1998, 11–51, hier 41; DERS.: *Religiöse Erfahrung und epistemische Zirkularität*. In: DZPh 53/2 (2005) 223–238; RICKEN, Friedo: *Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung*. In: Theologie und Philosophie 70 (1995) 399–404.

> heit, gehört: dem Wissen, Glauben, und Meinen. Jetzt wird eine neue angebracht, die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (praevisio sensitiva) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d.i. die *Ahnung* des Übersinnlichen."[23]

Die Behauptung, dass eine direkte Wahrnehmung Gottes möglich sei, verkennt, dass Gott in theoretischer Hinsicht kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, sondern ein transzendentales Ideal, ein notwendiger Vernunftbegriff, der überhaupt nicht direkt wahrgenommen werden kann, auch nicht auf eine nicht-sinnliche Weise.[24]

Religiöse Erfahrung gehört also als diskursive Praxis bereits konkreten Religionen an und kann daher das Aufkommen von Religion nicht begründen. Vielmehr ist sie als konkrete religiöse Praxis innerhalb einer Religion bereits Form und kulturelle Ausfaltung von Religiosität. Dementsprechend gibt es auch keine spezifische religiöse Erfahrung neben anderen Erfahrungen, die sich von ihnen qua Objekt oder qua Vollzug unterscheidet, sondern es gibt lediglich Erfahrungen, deren Objekt und deren Vollzug religiösen Traditionen entsprechend religiös interpretiert wird. Die Bedeutung religiöser Erfahrung ist folglich nicht in einer Begründungsfunktion gegeben, sondern allein in ihrer Bereicherung religiöser Praxis innerhalb konkreter Religionen. Dann bleibt aber zu fragen, worin dann die Möglichkeitsbedingung für das Auftreten von Religion gegeben ist.

II

Wenn die religiöse Erfahrung als Möglichkeitsbedingung des Auftretens von Religion ausscheidet, weil sie selbst schon dem Bereich der Religion zugehört, dann ist diese Möglichkeitsbedingung in einer anderen Instanz zu suchen. Diese Instanz ist meines Erachtens in der

[23] KANT, Immanuel: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. AA 402ff.

[24] Auf ein anderes Problem von Alstons Konzept hat Christoph Jäger hingewiesen: Alstons These scheitere am von ihm selbst analysierten skeptischen Problem der epistemischen Zirkularität. Vgl. hierzu JÄGER, Christoph: *Religiöse Erfahrung und epistemische Zirkularität*. In: DZPhil 53/2 (2005) 223–238.

Religiosität gegeben, die vom Phänomen „Religion" bzw. „Religionen" sowie von den sie bestimmenden materialen religiösen Überzeugungen zu unterscheiden ist.[25] Religiosität ist dabei als Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten zu bestimmen, das im Selbstbewusstsein aufkommt.[26] Mit „Selbstbewusstsein" ist hier kein Resultat eines reflexiven Aktes gemeint, sondern im Anschluss an die Bewusstseinstheorien von Dieter Henrich und Manfred Frank eine präreflexive Vertrautheit, die noch jedem reflexiven Bezug des Ichs auf sich selbst voraus ist.[27] Wenn das Ich aber nicht aufgrund einer Reflexion sich seiner selbst bewusst ist, sondern in Form einer präreflexiven Vertrautheit, dann handelt es sich hier um ein unmittelbares Gewahren seiner selbst, um ein intuitives Erfassen seiner selbst. Diese intuitive Einsicht ist keine Erfahrung, da diese stets eine konkrete, gedeutete und vermittelte ist, gebunden an das Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität. Die genannte intuitive Einsicht ist daher vielmehr im Sinne eines Erlebnisses zu verstehen, welches Möglichkeitsbedingung dafür ist, überhaupt etwas erfahren zu können.[28] Dieses Erleben lässt sich mit einer Erkennt-

[25] Religiosität unterscheidet sich von Religion dahingehend, dass sie nicht material bestimmt ist, und dass sie weder mit Ritualen, Institutionen oder Praktiken identisch ist. Vielmehr ist sie formale Möglichkeitsbedingung sowohl von religiösen Überzeugungen als auch von religiösen Praktiken und Institutionen.

[26] Vgl. hierzu ausführlich WENDEL, Saskia: *„Sinn und Geschmack fürs Unendliche" (Schleiermacher). Religiosität als Existenzial bewussten Lebens*. In: Bijdragen 65/4 (2004) 442–460.

[27] HENRICH, Dieter: *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*. In: BUBNER, Rüdiger / CRAMER, Konrad / WIEHL, Rainer (Hgg.): *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I*. Tübingen: Mohr 1970, 271. Vgl. zur Bewusstseinstheorie Henrichs ausführlich MÜLLER, Klaus: *Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*. Frankfurt a.M. u.a.: Lang 1994.

[28] Darauf hat etwa Robert Reininger aufmerksam gemacht: „Sein Begriffsmerkmal (dasjenige des Erlebnisses) ist beziehungslose Unmittelbarkeit: dass es weder durch Wahrnehmung, noch durch den Denkakt, noch durch das Medium der Sprache vermittelt ist und auch nichts hinter sich hat, auf das es durch sich selbst zurückweisen würde. [...] In Beziehungen jener Art kann das Erleben allenfalls erst nachträglich durch das Denken gestellt werden. [...] Was das heißt: etwas erleben, lässt sich eben in Worten nicht beschreiben, sondern allenfalls nur in der Weise umschreiben, dass man es von anderen Arten der Bewusstheit abhebt. Erleben ist

nisform parallelisieren, die u.a. Johann Gottlieb Fichte als „intellektuelle Anschauung" bezeichnet hat: Als Anschauung ist sie einerseits der Wahrnehmung ähnlich, andererseits aber ist sie dahingehend von der sinnlichen Wahrnehmung unterschieden, dass sie durch kein ‚angeschautes' Objekt ausgelöst wird, darum intellektuell. Insofern unterscheidet sich die intellektuelle Anschauung von der direkten nicht-sinnlichen Wahrnehmung, die Alston mit der religiösen Erfahrung verbunden hatte. Die intellektuelle Anschauung ist zudem „*Thathandlung*",[29] die selbst nicht mehr zu beweisen ist.[30] In dieser Tathandlung fallen Aktivität und Passivität, Rezeptivität und Spontaneität zusammen: Aktiv ist sie im Akt der Anschauung, passiv im Sich-Hingeben an die Anschauung.

Mit Rekurs auf Fichte lässt sich nun auch der Begriff „Selbstbewusstsein" weiter präzisieren: Fichte identifiziert die intellektuelle Anschauung, die jeder Reflexion voraus ist, mit dem Ich, das unmittelbar, vorreflexiv um sich weiß. Dieses seiner selbst bewußte Ich ist Möglichkeitsbedingung jeder weiteren Erkenntnis. Bestimmt Fichte das Ich als „Thathandlung", so bestimmt er es weder als Ding noch als Substanz, sondern als Vollzug und als Ereignis. Folglich ist Selbstbewusstsein identisch mit dem intuitiven Erfassen des Ichs, ja letztlich mit dem Ich selbst, das, sich selbst gewahrend, Möglichkeitsbedingung jeder weiteren Selbst- und Welterkenntnis ist. Selbstbewusstsein ist somit zunächst keine Form qualitativer bzw. materialer Selbsterkenntnis; die auf besondere Eigenschaften oder Wesenszüge bezogen wäre, sondern formale Erkenntnis des „ich bin und nicht vielmehr nicht". Diese Erkenntnis ist jedoch immer schon auf Reflexion hin eröffnet, auf das reflexive Wissen um sich im

keine objektive Tatsache in der realen Welt, die sich durch Beobachtung feststellen ließe, auch nicht durch Selbstbeobachtung, die beide schon eine Spaltung von Subjekt und Objekt voraussetzen. [...] Man könnte allenfalls sagen, dass wir es in unbestimmter Weise ‚fühlen'." (REININGER, Robert: *Metaphysik der Wirklichkeit*. [Band 1]. 2. Aufl. Wien: Wilhelm Baumüller Universitätsverlagsbuchhandung 1947, 30f.)

[29] FICHTE, Johann Gottlieb: *Fichtes Werke. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte*. (Band I: Zur theoretischen Philosophie I). Berlin: De Gruyter 1971, 91.

[30] Ebd., 463.

Sinne von Selbsterkenntnis als „ich weiß, dass ich bin und was ich bin".

Schon Friedrich Schleiermacher bestimmte das unmittelbare Selbstbewusstsein bekanntlich als ein vorreflexives Gefühl, welches kein „Wissen" noch „Tun" im Sinne reflexiven Wissens oder reflektierten Tuns ist, und verband dieses Gefühl mit einem anderen, das in ihm aufkommt: dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, das aufgrund der Bedingtheit des Selbstbewusstseins entsteht:

> „In jedem Selbstbewusstsein [...] sind zwei Elemente, ein [...] Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein. [...] Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist dass wir uns als *abhängig fühlen*."[31]

Dieses Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit setzte Schleiermacher nun mit dem religiösen Gefühl gleich, in dem sich der transzendente Grund des bedingten Selbstbewusstseins im Selbstbewusstsein repräsentiert.[32] Dieter Henrich reformulierte diese Gedanken Schleiermachers unter dem Aspekt der Verdanktheit des Ichs:[33] Das Ich ist im Bewusstsein seiner selbst immer schon mit sich selbst vertraut. Doch zugleich weiß das Ich, das mit sich vertraut ist, dass es nicht Grund und Ursprung seiner selbst ist: Es verdankt seine Existenz anderen. Und es weiß darum, dass es auch nicht Grund und Ursprung seines Wissens um sich, seiner präreflexiven Vertrautheit mit sich ist. Denn diese Einsicht kommt auf, überfällt das Ich, wird aber durch das Ich nicht hergestellt, ist eben kein Ergebnis eines reflexiven Aktes. Im

[31] SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Aus: Einleitung zur Glaubenslehre*. In: FRANK, Manfred (Hg.): *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 99–101.

[32] Vgl. SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Wissen und Wollen und ihre relative Identität*. In: FRANK (Hg.): *Selbstbewusstseinstheorien*, 120f.

[33] Vgl. hierzu ausführlich HENRICH, Dieter: *Gedanken zur Dankbarkeit*. In: DERS.: *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart: Reclam 1999, bes. 165–172. Vgl. hierzu auch WENDEL, Saskia: *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg: Pustet 2002, 263ff.

„Urerlebnis" der präreflexiven Vertrautheit mit sich kommt also zugleich ein Gefühl der Abhängigkeit und der Bedingtheit auf – etwa der Bedingtheit der eigenen Erkenntnis, der eigenen Existenz, des eigenen Handelns. Henrich bezeichnet dies auch als Gefühl der Verdanktheit. Dieses Gefühl der Verdanktheit erstreckt sich nicht nur auf andere, denen das Ich seine Existenz verdankt. Denn auch die anderen, die mit dem Ich gemeinsam in der Welt sind, sind ebenso bedingt wie das Ich.

Allerdings bedarf es einer weiteren Bestimmung des Verdanktheitsgefühls, um es als religiöses Gefühl auszeichnen zu können. Der Begriff des Unendlichen, der für diese Bestimmung häufig in Anspruch genommen wird, erweist sich als unzureichend, denn auch Materie oder der ewig wiederkehrende Strom des Lebens können beispielsweise als unendlich bezeichnet werden, und das kontingente Ich kann sich davon schlechthinnig abhängig fühlen, ohne zugleich ein religiöses Gefühl empfinden zu müssen. Auch der Transzendenzbegriff ist ungenügend, denn *transcendere* meint zunächst nichts anderes als ein Überschreiten, ein Über-etwas-hinausgehen hin zu einem „Mehr" oder „Darüber hinaus". Doch das muss keineswegs schon religiös verstanden werden. Es gibt verschiedene Formen von Transzendenzen, die man als innerweltliche Transzendenzen bezeichnen kann: So kann bereits der Bezug auf einen anderen Menschen ein „Mehr" und ein „Darüber hinaus" bedeuten, in dem ich mich selbst überschreite, ebenso das Transzendieren einer konkreten Situation, eines gesellschaftlichen *status quo*.[34] Nicht der Begriff des Unendlichen also, sondern der Begriff des Unbedingten liefert daher die Möglichkeit einer präzisen Bestimmung des Gefühls der Verdanktheit als eines religiösen Gefühls. Er bezeichnet nämlich sowohl einen grundlosen, selbst nicht mehr von einem anderen bedingten Grund alles Bedingten als dessen Möglichkeitsbedingung[35] als auch

[34] Vgl. hierzu auch WENDEL, Saskia: *„Den Allmächtigen ergründen wir nicht". Zur Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz angesichts von „Ijobs Gott"*. In: Concilium 40/4 (2004) 416–429.

[35] Vgl. hierzu auch die Definition des Unbedingten im Historischen Wörterbuch der Philosophie: „In der Philosophie, vor allem in der Metaphysik, bezeichnet ‚unbedingt' im allgemeinen einen höchsten und letzten, uneingeschränkten, von

das Vollkommene. Vollkommenheit bedeutet hier nicht allein die Gesamtheit aller Möglichkeiten, aller möglichen Prädikate im Sinne der *omnitudo realitatis*, sondern auch die Vollkommenheit dieser Prädikate, die wiederum in der schlechthinnigen Unbedingtheit und Grundlosigkeit des Unbedingten wurzelt. Unbedingtheit und Vollkommenheit weisen somit wechselseitig aufeinander zurück. In diesem Sinne ist im Übrigen auch die Idee des Unendlichen bei Descartes zu interpretieren: nicht im Sinne der ‚schlechten Unendlichkeit' etwa unendlicher Ausdehnung oder ewiger Wiederkehr des Gleichen, sondern im Sinne der Idee eines Unbedingten und einer Vollkommenheit, aufgrund derer Bedingtes aller erst bedingt, Unvollkommenes aller erst unvollkommen erscheint.[36] An dieser Idee des Unbedingten macht sich nun das religiöse Gefühl fest, welches jedoch im religiösen Sich-Binden an das Unbedingte nicht allein als Idee postuliert, sondern als existent geglaubt wird als Wovonher und Woraufhin kontingenter Existenz.

Das Gefühl des Verdanktseins von einem *Unbedingten* macht das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" folglich allererst zu einem religiösen Gefühl. Jenes Gefühl der Verdanktheit als Gefühl des Ergriffenseins von einem Unbedingten bezieht sich zunächst auf eine formale Idee der Vernunft: die Idee des Unbedingten, die unserer Vernunft eingeschrieben ist. Dementsprechend ist Religiosität noch nicht material bestimmt, sie bezieht sich allein auf die Formalität des Verdanktheitsgefühls von einem Unbedingten. Auf diesem formalen Gefühl basieren materiale religiöse Überzeugungen wie etwa die theistische Überzeugung, dass das Unbedingte mit Gott gleichzusetzen ist, oder die christliche Überzeugung, dass Gott einer in drei Personen ist und dass Gott Mensch geworden ist in Jesus von Nazareth. Allerdings gehen religiöse Überzeugungen mit einer ontologischen Verpflichtung einher: Sie verpflichten sich auf die Existenz dessen, wovon sie überzeugt sind, etwa auf die Existenz Gottes.

keiner weiteren Bedingung, Voraussetzung oder Ursache abhängigen Grund, der daher auch aus keinen weiteren Prämissen erschlossen werden kann [...]" (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter u.a. [Band 11]. Basel: Schwabe 2001, Sp. 108).

[36] Vgl. DESCARTES, René: *Meditationes de prima philosophia III*, 28.

Dementsprechend wird das Unbedingte nicht nur als notwendige Idee der Vernunft interpretiert, sondern auch als unbedingtes Sein. Doch für diese ontologische Verpflichtung kann das Verdanktheitsgefühl selbst nicht aufkommen, handelte es sich doch hier um die von Kant zu Recht kritisierte transzendentale Illusion der Hypostasierung einer Vernunftnotwendigkeit zu einem notwendig existierenden Wesen. Das Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten, das im Selbstbewusstsein aufkommt, ist somit anders als das Selbstbewusstsein kein Gewissheitserlebnis: Ich kann um mich selbst wissen, ich kann in der Reflexion darum wissen, dass ich präreflexiv immer schon um mich weiß. Ich kann auch denkend darum wissen, dass in meinem präreflexiven „Wissen um mich" ein „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" und damit verknüpft die Idee des Unbedingten aufkommen kann. Aber ich kann niemals darum wissen, dass dieser Idee Existenz zuzusprechen ist, weder im Sinne eines unmittelbaren Gewissheitserlebnisses noch im Sinne eines begrifflich vermittelten reflexiven Aktes. Das ist der Kern der unhintergehbaren Kantischen Wende in der Religionsphilosophie: Die Existenz des Unbedingten kann allein geglaubt und erhofft, auf sie kann in praktischer Hinsicht als Postulat der praktischen Vernunft vertraut werden.[37] Darin erweist sich das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit genau besehen als ein „Glaubensgefühl", ein Gefühl des Vertrauens, das Hoffnung, nicht aber unmittelbare Gewissheit verleiht.[38]

Religiosität ist also mit dem Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten gleichzusetzen, das im Selbstbewusstsein aufkommt,

[37] In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass das religiöse Gefühl anders als von Henrich konzipiert immer als mit dem Freiheitsgefühl verbunden zu denken ist und sich somit das Verständnis von Religiosität als anthropologische Grundkonstante bzw. als unmittelbare Gewissheit verbietet. Diese Verknüpfung mit dem Freiheitsgefühl lässt sich u.a. durch Rekurs auf Fichtes Interpretation des Unbedingten als unbedingte Freiheit erläutern. Vgl. hierzu auch WENDEL: *Sinn und Geschmack fürs Unendliche*.

[38] Dieser Unterschied zwischen „glauben" und „wissen" und die Kennzeichnung des religiösen Gefühls als ein „Glaubensgefühl" lässt sich u.a. durch die Rezeption von Franz von Kutscheras Überlegungen zum fiduziellen Glauben verdeutlichen (vgl. hierzu etwa KUTSCHERA, Franz von: *Vernunft und Glaube*. Berlin: De Gruyter 1991).

ein Gefühl, das auf der unmittelbaren Gewissheit basiert, die im Selbstbewusstsein gegeben ist,[39] selbst jedoch als ein „Glaubensgefühl" zu kennzeichnen ist, das auf die Existenz des Unbedingten, wovon es sich abhängig fühlt, vertraut. Darauf gründet sich eine Haltung, die sich als „religiös" bezeichnen lässt: im Sinne einer Anerkennung und eines Zulassens dieses Gefühls, im Sinne einer Offenheit, eines Offenstehens für dieses Gefühl, aber auch für das, was sich durch dieses Gefühl zusagen will, für den Anspruch, der von dem Unbedingten ergeht, das das Ich in Beschlag nimmt, überfällt, unbedingt ergreift. Diese Haltung ist jedoch nicht allein Erkenntnis und Anerkenntnis des Unbedingten, sondern sie ist wesentlich Handlung, Praxis, die dem Anspruch des Unbedingten entspricht und diesen in Geschichte zu realisieren versucht. In diesem Sinn gehört Religiosität im Prinzip jedem Menschen zu, denn jedem Menschen ist es *potentiell* möglich, das Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten zu empfinden und zuzulassen, für es offen zu sein und es als Haltung zu realisieren. Deshalb ist Religiösität auch kein partikulares, kulturell begrenztes Phänomen, sondern universal. Sie ist Möglichkeitsbedingung für das Auftreten von Religion als Gestalt und Ausdrucksform, als symbolische Form von Religiosität in Sprachhandlungen und Körperpraxen, in Texten, Ritualen und Symbolen konkreter Religionen. In ihrer Materialität jedoch differenziert sich Religion unbeschadet der Universalität von Religiosität in eine Pluralität verschiedener Religionen aus, oder besser formuliert:

[39] Es ist nahe liegend, diese Bestimmung von Religiosität mit derjenigen zu vergleichen, die Rudolf Otto in seinem Werk *Das Heilige* vorgelegt hat. Otto rekurriert auf ein religiöses Gefühl, das er als Sinn für das Numinose bezeichnet, welches sich in den Aspekten des *fascinosum, tremendum, mysterium, maiestas, augustum* zeigt (vgl. OTTO, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck 1979, bes. 10f.). Doch im Unterschied zu Ottos Bestimmung des religiösen Gefühls referiert Religiosität hier nicht auf das Numinose oder Heilige, sondern auf das Unbedingte. Der Begriff des Unbedingten erweist sich als der dem Begriff des Heiligen gegenüber sowohl formalere als auch eindeutigere Begriff, denn dem Heiligen eignet in seiner Doppelstruktur des *fascinosum et tremendum* eine Ambivalenz, die dem Unbedingten nicht zukommt. Außerdem begreift Otto das Heilige als ein „etwas", ein Objekt, auf das sich das religiöse Gefühl bezieht. Das Unbedingte ist jedoch gerade kein Objekt, sondern eine Idee, die im Selbstbewusstsein aufkommt.

Religion existiert niemals „an sich" als eine universale Größe, sondern tritt immer schon im Plural der Religionen auf, die sich aufgrund ihrer unterschiedlichen religiösen Überzeugungen, die sie material bestimmen, voneinander unterscheiden. Universal ist allein die formale, noch unbestimmte Religiosität als Möglichkeitsbedingung des Aufkommens und Auftretens material bestimmter Religionen; in ihr liegt der formale Konvergenzpunkt, in dem alle Religionen koinzidieren, ohne jedoch zu einer materialen Einheit zu gelangen.

Abstract
The author searches for the condition of the possibility for the appearance of religions. Earlier attempts to justify this phenomenon by means of religious experience prove unable to withstand the critique. No universal religious experience exists and neither could it be the root of religions. Whereas religious experience is always plural, religiosity, as a general human potential, is a universal phenomenon. It is defined as the feeling, arising in self-consciousness, of indebtedness of one's existence to an indeterminate.