

DOI 10.25991/VRHGA.2020.20.4.026

УДК: 215

*Йорг Диркен*\*

**БОГОСЛОВИЕ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ  
РЕЛИГИИ: ИХ ГРАНИЦЫ И ПОГРАНИЧНЫЕ  
ПРОСТРАНСТВА\*\***

В статье рассматривается феномен религии во всей его комплексности, в свете артикуляций и дифференциаций в пространстве между теологией, философией религии и религиоведением, в особенности в рамках социального, культурного контекста модерна и просвещенческих категорий рациональности, свободы и науки, на примере таких мыслителей, как Макс Вебер и Эрнст Трельч.

**Ключевые слова:** модерн, философия, рациональность, религия, наука, богословие, теология, религиоведение.

*Jörg Dierken*

*THEOLOGY, RELIGIOUS STUDIES AND PHILOSOPHY OF RELIGION.  
DEFINING THEIR RELATIONS*

The essay revisits the complex phenomenon of religion, in light of the articulations and differentiations between theology, philosophy of religion, and religious studies, particularly within the social, cultural context of modernity and the Enlightenment categories of rationality, freedom, and science, in major thinkers such as Max Weber and Ernst Troeltsch.

**Keywords:** Modernity, Philosophy, Rationality, Religion, Religious Studies, Science, Theology.

---

\* Диркен Йорг, профессор, доктор теологии, пастор Евангелическо-Лютеранской Церкви.

\*\* Пер. с нем. А. М. Брискиной-Мюллер. Предшествующие публикации данной статьи на других языках: Dierken J. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações // Veritas. Revista de filosofia. — 2009. — Vol. 54/1. — P. 113–136 (по-португальски); Dierken J. Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Grenzen und Übergänge // Dierken J. Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen. — Tübingen, 2014. — S. 55–78 (по-немецки).

## 1. Обособление дисциплин в эпоху Нового времени

Религиозная мысль, аналитическое описание религии, размышления о религии, облеченные в понятия и категории, — все это имеет давнюю историю. Однако разделение на различные конкурирующие друг с другом дисциплины, предметом которых является религия, появляется лишь в эпоху Нового времени. Попытки осмыслить собственную веру в противовес ложным мнениям, попытки оправдать свою культовую практику известны еще с ветхозаветных времен. Уже тогда стали появляться подробные описания чужого богопочитания, пусть даже это были описания полемические, имевшие своей целью разоблачение чужих богов. Уже древнее христианство, соприкоснувшись с миром античного образования, перевело новую религиозную символику на язык философии. История вероучения полна всевозможных взаимопротеканий философского богословия, практического описания культа и анализа благочестия — взаимопротеканий, имевших и оборотную сторону: многочисленные споры.

Формальное же подразделение на богословие, философию религии и религиоведение возникает только в эпоху Просвещения и является ее следствием. В то время как богословие переплетается практически со всей исторической тканью христианства, термин «философия религии» встречается лишь начиная с 1770 г. (ср. [10]). Первыми авторами «Философий религии» являются А. Ф. Рукерсфельдер (A. F. Ruckersfelder, *Philosophia de religione naturali lib. duo seu theologiae naturalis pars theoretica de Deo eiusque operibus et pars practica de hominis officio*, 1770) и — уже более известный автор — С. фон Шторхенау (S. von Storchenau, *Die Philosophie der Religion*, 1772).

Стремительно возникающие философии религии перенимают инициативу у своей предшественницы — *theologia naturalis*, возникшей отчасти в качестве дополнения, отчасти в качестве корректива богословия, опирающегося на библейское Откровение. Ранние формы философии религии восходят к английскому деизму и французскому рационализму. В том, что касается тем, зарождающаяся философия религии интересовалась вопросами совместимости рациональных суждений с авторитетом Откровения, а также практического, нравственного значения религии; к этому добавился и ряд старых вопросов, касающихся мирного сосуществования христиан на фоне страшных конфессиональных конфликтов. Гносеологические, нравственные и политические вызовы эпохи переместили всеобщее внимание в сферу *практической религиозности человека* в мире Бога богословов, находящихся в Европе Нового времени по разные стороны конфессиональных баррикад. Надлежало прояснить *логику и смысл* религии, особенно в связи с *общечеловеческими потребностями*: потребностью в *обретении смысла жизни* и в *выборе образа жизни*. Вместе с тем рациональное объяснение христианской религии было призвано (из апологетических соображений) подправить образ христианства — образ весьма негативный, поскольку христианство пребывало в состоянии непрерывной борьбы конфессий.

Религиоведение возникло почти столетие спустя, во второй половине XIX в. Вкус к истории и филологии, а также знакомство с неевропейскими мирами, ставшее возможным благодаря развитию торговли и транспорта,

привели к стремительному накоплению эмпирических знаний по истории религий. Не обошлось без предшественников и здесь. Постановке религиозно-исторических вопросов способствовали в особенности религиозные философы т. н. немецкого идеализма и романтизма, зараженные всевозможными историко-философскими идеями и настаивающие на необходимости положительного интереса к истории. К этому добавилось и накопление филологически-герменевтических знаний — благодаря богословию, сосредоточенному на изучении Священного Писания. Однако религиоведение с самого начала осознавало себя *эмпирической дисциплиной*. Вопросы об истине или ложности религиозных суждений, о нравственности или безнравственности благочестия, вопросы, касающиеся норм общежития, энергично отменялись. В этом состояла характерная новизна, своеобразие религиоведения — настолько тесно его возникновение было культурно-исторически связано с открытием истории религии и с религиозно-философскими дебатами о том, что именно дает религиозному сознанию право на существование. Дебаты эти касались и тех тем, в которых христианство пересекается с другими религиями, в т. ч. взаимовлияния религии и культуры, споры шли и о создании адекватного категориального аппарата, необходимого для изучения религиозных феноменов [12, S. 13 и далее; 13, S. 24 и далее].

Расхождения между этими дисциплинами, как и взаимные претензии на сферы влияния, не могут не бросаться в глаза. Наиболее сильна эта конкуренция между религиоведением и богословием. Она имела место вплоть до совсем недавнего времени, с характерными для него конфликтами — конфликтами по поводу раздела влияния в академической и социально-политической среде. Во всяком случае это касается немецкоязычного контекста, где как богословие, так и религиоведение преподаются и изучаются в университетах. На философии религии эти конфликты сказываются скорее отрицательно, если она не успевает отойти от них на безопасное расстояние. И так уже ей приходится ютиться при богословских и философских факультетах. Поэтому рассмотрим сначала конфликты и моменты пересечений между религиоведением и богословием, прежде чем обратить взор к философии религии, обитающей между ними.

## **2. Конфликты и места пересечений между богословием и религиоведением**

Не быть богословием — вот одно из основных устремлений религиоведения. Наоборот — то же. Этот принцип прослеживается в целом ряде ключевых понятий. В религиоведении к ним относятся: эпохэ (воздержание) в суждениях об истине, эмпирически-феноменологические методы, отстраненность по отношению к религиозным институтам, сравнительный подход к различным религиозным культурам, предполагающий воздержание от оценки — одним словом: *безоценочное описание извне*. Специфическими чертами богословия являются, в противоположность тому: причастность религиозной перспективе *изнутри*, защита своей *убежденности в истинности религии*, ее оправдание перед скептиками, *нормативная оценка* эмпирических религиозных феноменов, *практические задачи* подготовки духовного персонала.

Наряду с этими расхождениями существуют также и моменты пересечений, отчасти неочевидные, отчасти неожиданные. Уже разница внутренней и внешней перспективы становится относительной потому, что и то и другое встречается с обеих сторон, хотя бы уже по причине многообразия ролей в общем мире. К тому же религиоведение, занимающее позицию стороннего наблюдателя, все-таки еще не есть критика религии, даже если оно, возможно, отчасти и обязано ей своим существованием. Так, Губерт Кноблаух говорит о рождении социологии религии «из духа критики религии» [14, S. 20 и далее]. Подобное можно сказать, наверное, и о некоторых других религиоведческих дисциплинах, например о психологии религии.

Также и богословие не стремится, естественно, к преодолению религиозной убежденности в истине. Хотя оно предполагает критику религиозных позиций, и при этом не только чужих. Кроме того, именно академическое богословие в существенной мере способствовало развитию религиоведческих методов, таких как критическая филология и история религии. В той мере, в какой богословие своим истоком имеет потребность в объяснении религиозных представлений об истине и, влекомое этой потребностью, стремится защититься от вопрошаний скептиков, — в той мере оно действует во внешней перспективе. Оно вынуждено каким-то образом перенять те углы зрения, под которыми ей задают вопросы. В частности это касается стандартов современной науки. Если богословие хочет играть здесь какую-то роль, оно сегодня не может позволить себе замыкаться в доктринализме, чуждом всякой рефлексии. (Сказанное касается — с соответствующими оговорками в области тем — также и других эпох. Не опираясь на минимальное понимание собеседника, богословие не может рассчитывать на сколько-нибудь серьезное влияние; не могут на него рассчитывать и сами религиозные институты.) Уже поэтому оно по-своему прибегает к религиоведческим методам. Кроме того, хорошее богословие должно быть способно адекватно донести свою религию — я говорю здесь о христианском богословии — и до неверующих или инаковерующих, даже если оно заинтересовано в том, чтобы убедить собеседника в своей истинности. Богословие выносит суждение по нормативным вопросам, зарождающимся одновременно с религиозным опытом, критически исследуя при этом их содержание и смысл. Если же богословие, подобно религиоведению, описывает религиозные феномены для внешних, то это осуществляется путем прояснения внутренней логики этих феноменов.

Историко-социальные предметы интереса этих дисциплин позволяют более детально выявить области пересечений и линии расхождений между ними. Так, распространение христианства вследствие колониальной глобализации способствовало пробуждению интереса к нехристианским религиозным культурам в миссионерско-богословском контексте (хотя это происходило, как правило, с существенным опозданием [2, S. 59 и далее; 5]) — в т. ч. ради подтверждения истинности христианства в координатах между его инкультурацией в новых мирах и отмежеванием от чуждых ему религиозных представлений. Поэтому религиоведение часто насаждалось и в рамках богословия. И наоборот, некоторые религиоведы с богословским образованием, научившись принимать другие религии всерьез, бежали из богословия. Научное изучение религии, с их точки

зрения, именно что не должно выливаться в конфессионально окрашенные профессии, но призвано сохранять нейтралитет по отношению к культуре. Кроме того, в условиях секуляризации университеты находятся под подкровительством мировоззренчески нейтрального государства. Такое государство берет на себя культурно-образовательные обязательства, одним из которых является религия. Поэтому богословие и имеет место в государственных университетах Германии — с продуманным до мельчайших подробностей равновесием между подведомственностью государству, с одной стороны, и подведомственностью религиозным общинам — с другой. Это касается не только университетов, в которых духовный персонал и преподаватели религии неизбежно сталкиваются с научным мышлением, зародившимся в эпоху Просвещения, это касается в той же степени и преподавания религии в государственных школах.

Положение религии в государственных учреждениях вызывает различные вопросы. Чтобы на них ответить, необходима — в зависимости от роли и перспективы того, кто задает вопросы и дает ответы, — соответственно религиозоведческая или богословская компетентность, при том что их области в целом ряде ситуаций пересекаются. Так, судам необходимо обладать религиозоведческой компетенцией, чтобы с религиозно-правовых позиций отличать законные требования от незаконных — например, требования мусульман освободить своих детей от общих (для мальчиков и девочек. — *Прим. перев.*) уроков плавания или притязания сторонников сайентологии на церковные привилегии в сфере налогового права. Вместе с тем следует помнить, что в условиях либерального строя именно богословское самосознание религиозных общин, а не государство, выносит суждение по религиозным вопросам. На уроке религии определяющими — наряду с обычными методичками для учителей — являются именно богословские положения. Однако что делать, если богословие других религий существует в иных формах общинности, отличных от христианских? Придется ли исламу стать Церковью для того, чтобы иметь право — являющееся в нашей христианской традиции одним из основных прав — на религиозное образование в государственных учреждениях? Практические потребности в сфере образования в ситуации религиозного плюрализма обнаруживают взаимосвязь богословия и религиозоведения, позволяющую сравнивать и прояснять различное. Пример (бывшего) исламского богослова Калиша, начавшего прибегать к историко-критическому методу и тем самым вынудившего мусульманские сообщества, считающие себя хранителями чистого учения, отмежеваться от него, вызвал у некоторых ассоциации с папой и епископами в случаях с Кюнгом и Древерманом. С какой силой политические ожидания по отношению к осторожно осовременивающемуся европейскому исламу разбиваются о скалы герменевтических проблем, возникающих в связи с заимствованием исторических категорий, можно оценить на примере случая Людемана. Подобные ожидания по отношению к «европейскому исламу» подспудно ориентируются на современное, в особенности протестантское, богословие, например в том, что касается разграничения религии и права, веры и политики, совести и принуждения. Параллельно с этими процессами возникают парадоксы: к примеру, на исламоведов, которым (благодаря тому, что после терактов 11 сентября интерес к их науке заметно повысился) удалось

получить определенные академические преимущества, спрос имеется скорее в спецслужбах и полиции, чем в школах Корана, а для религиоведческого описания психологии религиозного терроризма приходится прибегать к религиозным идеям и формулам.

Пересечения дают себя знать в обеих дисциплинах. Вряд ли сегодня какой-нибудь богослов будет прибегать к давнему различию между своей собственной *religio vera* и чужими *religiones falsae*. Известное изречение Адольфа фон Гарнака — «Кто не знает этой (т. е. христианской) религии, не знает никакой, а кто знает ее и ее историю, тот знает все [религии]» [8, S. 168] — цитируется сегодня со смущением. Противоположная позиция религиоведа Макса Мюллера — «Кто знает только одну религию, не знает никакой» — пользуется большим уважением. Однако ситуация меняется и в религиоведении. С тезисом о том, что и для нейтрального исследования «извне» всегда необходимо учитывать «внутреннюю» перспективу самих тех, кто причастен к той или иной религии, студенты знакомятся в наши дни уже во введении в религиоведение [21, S. 35 и далее; 17].

Религиоведческие науки размышляют, кроме того, уже и о самих нормативных предпосылках в подходе к описанию религий — пусть даже это лишь осознание того, что также и эпохэ (воздержание от суждения) в нормативных вопросах является нормативной позицией. К основам религиоведческих наук относится также приучение себя к мысли о том, что попытки квалифицировать все явления подряд с помощью западного понятия «религиозный» проблематичны. Категория священного, под знаком которой сравнительная феноменология религии пыталась нащупать «сущность» религии и достигла серьезных филологических достижений, отошла на второй план. От жестко фиксированных определений религии стали отказываться — по причине их изобилия, размытости и относительности. Религия описывается скорее наощупь, как «попытка сориентироваться» [27, S. 34], или даже — в дерзкой близости к самой религии — с помощью таких понятий, как «культ и обещание спасения» [18]. При наблюдении культов и обрядов чужой культурной среды принимается во внимание то, что понятие религии зародилось на Западе, сформировавшемся под влиянием христианства. Религия описывается как часть культуры — в ее артефактах, символах общения и социальных формах [6]. На первом плане оказывается культурологический подход [13]. (Легковерно предлагаемые альтернативы — религиоведение, ориентированное на филологию, и религиоведение, ориентированное на социологию, а также религиоведение, ориентированное на историю, и религиоведение, ориентированное на современность, — подвергаются критике у Фолькхарда Креха [16, S. 103].) Религия помещается в контекст сложной, противоречивой культурной истории Нового времени [12]. Взгляды приковываются к субъективному смыслу — к его значению в деле выбора того или иного образа жизни в тех или иных социальных контекстах (ср. в связи с этим разные точки зрения: [13; 26; 15]). И здесь уже просматриваются категории классика религиоведения Макса Вебера.

К слову, вместе с понятием «категории» в поле научного зрения попадает нечто, что не имеет своего пространства и пребывает в «промежутке» между религиоведением и богословием, а именно: философия религии как



рефлексия по поводу категорий. Правда, подобная рефлексия сама является частью ожесточенных споров о границах сферы религии. В кантовой традиции религия очерчивается рамками морали, идеализм же и романтизм ориентируются на парадигмы субъективности и сознания. Иногда религию критикуют как нечто, несомместимое с жизнью, руководствующейся разумом, — таков лейтмотив критики религии, начиная с Фейербаха и Маркса и кончая Ницше. Также и оспаривание авторитета религии является категориальной рефлексией авторитета. В XX в. на первый план выступают такие понятия, как ценность и смысл. В то время как эти, говоря *cum grano salis* (лат. с долей иронии. — Прим. перев.), *герменевтические варианты философии религии*, как правило, обнаруживают в каком-то смысле переходы от методически-категориальной рефлексии по поводу религии местами к ней самой, в традиции аналитической философии религии подобное уже оттесняется на задний план — по крайней мере если смотреть с точки зрения ее зарождения в логическом позитивизме. Идет проверка однозначности языковой формы, согласованности суждений, функциональной сообщаемости религиозных форм и идей в условиях, представляющихся для участников заданными. Общей для различных религиозно-философских традиций является их *отмежеванность* по отношению к церковно-конфессиональному богословию и его практическим следствиям в том, что касается культа; эта отмежеванность является условием обширного анализа, учитывающего различные религиозные культуры и взаимосвязи со смежными сферами культуры, такими как эстетика и наука, но также политика и право. Вместе с тем продолжают иметь место методические различия между скорее *критически-описательным* подходом, с одной стороны, и религиозно-философским подходом, *вторгающимся в область предельных религиозных вопросов*, — с другой.

И здесь создается впечатление — хотя, конечно, и с определенными преломлениями, — что на поверхность вновь выходит основная модель распределения ролей между богословием и религиоведением. И ни у богословия, ни у религиоведения при этом нет никаких привилегий в доступе к интересующей их обоим теме. Поэтому эти дисциплины не поддаются четкому разграничению в какой-либо примитивной последовательности. В этом состоит мой первый тезис. В логике диалектики границ, пролегающих между ними, они отсылают друг к другу. Причиной тому их тема — «религия». И это мой второй тезис. В качестве примечания мне хотелось бы добавить третий тезис, а именно: методически-категориальное содержание этого обстоятельства указывает на особую функцию и потенциал философии религии. На фоне скрытой диалектики границ между богословием и религиоведением философия религии приводит к ясному осознанию этой диалектики, не будучи в состоянии преодолеть ее.

Дальнейшие соображения, призванные обосновать эти тезисы, я начну с некоторых замечаний по поводу Макса Вебера: они позволят прояснить взаимодействие богословия и религиоведения.

### **3. К логике научного постижения религии: пример Макса Вебера**

Социология религии Макса Вебера описывает религию не напрямую. Она предстает в качестве стимула и поддается отслеживанию в поступках, она опре-

деляет образ жизни отдельных людей и оказывает формирующее воздействие на развитие любого рода общностей. Религия не поддается непосредственному наблюдению, она проявляет себя всегда в *социокультурных формациях, с их помощью, в их образе*. Это касается также ее важнейшего достижения: формирования интерпретаций мира, позволяющих, следуя субъективно обретенному смыслу, жить, совершая рациональные поступки и мысля рационально. Эти интерпретации мира не поддаются выведению из чего-либо «объективного», и потому они самопроизвольны, случайны, непосредственны и, значит, *иррациональны* [29, S. 253, 537 и далее, 566]. Когда социология религии описывает этот момент, она, со своей стороны, касается грани рационально доступного. И тем самым она фактически оставляет место для богословия.

Возможно, сказанное вызовет удивление — в перспективе той оценки, которую Вебер давал богословию. Наука и богословие, понятое как «путь к Богу», взаимно исключают друг друга. Это следует не только из характерного для любой науки «снятия чар с мира» [31, S. 594], но также из факта постоянной устареваемости любого познания. Наука не предлагает смысла, она как раз подвергает его сомнению и даже уничтожает. Наука — это непрекращающаяся оскорбленность: оскорбленность ученых тягой религии к фальсификации, но и оскорбленность богов-идеалов (задающих смысл и стиль жизни) объявленной им войной. Наука может только описывать такую борьбу богов за смысл и ценности, и потому вынуждена довольствоваться постижением того, «что есть божественное... в том или ином устройстве»; повлиять же на царящий в «борьбе» богов «рок» она не может [31, S. 604]. Ни предпосылка любой науки (интерпретирующее, выносящее оценку суждение о том, что достойно познания), ни подразумевающийся ею «рецепт жизни» не поддаются выявлению средствами науки [31, S. 599]. Тем самым наука, отказываясь от поиска смысла, и приводит к постановке «проблемы жизни» [31, S. 604]. Тем самым она обретает удел в той парадоксальности смысла, которая характерна также и для религии.

Так, пропасть, зияющую между наукой и жизнью, обретением смысла и необходимостью фальсификации, можно переносить, по Веберу, только со стоическим хладнокровием. Тем самым наука предполагает контрафактическую рациональность нахождения смысла путем его затемнения. Эта парадоксальность науки выдает вместе с тем и ее пределы. Она знает о сопротивлении богов, восстающих из своих могил, но сама может только порекомендовать обходиться с надеждой на обретение смысла аскетически, т. е. воздерживаться от нее. Ей знакома функция интерпретаций и попыток конструирования смысла, но в ней самой нет места ни хотению богов и ценностей, ни принятию решений, связанных с богами и ценностями, ибо хотение и решения неразрывно связаны с субъективным, всегда уже тяготевшим над человеческим «я» как участником «жизни», познаваемой путем субъективного обретения смысла. Максимум, на что способна наука, это описать, в каком смысле требуется *хотеть хотеть*. Но хотение ведь каждый должен захотеть сам — подобно тому, как оценочные суждения и интерпретации смысла человек должен осуществить сам. И вот такая *самостоятельность в поиске смысла* составляет часть *рациональной иррациональности религии*. Интерпретации



смысла, делающие человека способным вести соответствующий образ жизни и формирующиеся просто в процессе самой жизни, структурно соответствуют тому, что в религии понимается под спасением. Богословие есть интеллектуальная «рационализация» «владения» спасением [31, S. 610]. Произвести это «владение» религия не способна; максимум, на что она способна — это поддерживать в нем уют. В этом и состоит религиозное понимание богословия на фоне рациональной иррациональности религии (подобное соотношение, если угодно, имеет религиозно-философский характер).

Это следует, например, из Веберова толкования религиозных представлений о спасении. Религия, ориентированная на нарастание жизни и — особенно это очевидно на примере магических манипуляций — ставящая все сверхъестественное на службу посторонним целям, позволяет выявить самообожествление [30, S. 325, 245] как один из основных типов представлений о спасении. Сюда же следует отнести и причастность к Абсолютному, переживаемую скорее пассивно и смягчающую истощенность жизни, проистекающую от непрерывающейся посторонней борьбы. Также и эта цель спасения, граничащая с гибелью «я», состоит в удержании интереса к самосохранению. Более сложной по сравнению с такими магическими и мистическими типами спасения является концепция милостивой обращенности потустороннего непостижимого бога, ожидающего от человека внимания и вполне успешно пожинаящего плоды своего ожидания, даже вопреки заинтересованности человека в конкретной пользе. И это и есть тот момент, который в итоге приводит к западному рационализму. Иррациональность этого бога-самоуправца, будучи предпосылкой парадоксального влияния на посторонность, уже непосредственно граничит с понятным. Социология религии Вебера прибегает ведь и к сложной логике. Она проходит как бы *sub contrario*, а именно через тему теодицеи — оборотную сторону представлений о спасении. Для Вебера тема теодицеи присутствует в любой религии, поскольку она, устремляясь за смыслом, представляет собой стремление к смыслу. Тема теодицеи присутствует в западно-пророческом типе толкования мира, совершающегося в интересах формулирования «целостного, разумного рецепта» жизни — ради соответствующей «организации жизни»; но она присутствует и в восточном типе аристократической интеллектуальной религиозности, следующей внутренней тяге к единству как согласию мира идей с самим собой [30, S. 275, 304, 308]. Оба типа имеют свою оборотную сторону: они усиливают восприятие резких контрастов. Чем сильнее единство, тем более громоздится то, что не желает подчиняться: разочарования, связанные с отсутствием ожидавшегося успеха (успеха, ожидания которого систематически подогревались), порой страдание, но и отклонения от самоочевидного единящего добра, рассматривающиеся как зло. Эта негативная оборотная сторона ведет к проблеме теодицеи [30, S. 314 и далее]. Ее необходимо интегрировать в смысловой бюджет. За это отвечают концепции спасения и искупления. К их числу относятся бесстратегичная восточная стратегия занижения уровня ожиданий и вхождения во всеединство при одновременном закреплении ролей, но также и западная модель этического монотеизма, возводящего поиск смысла в абсурде в ранг постоянного занятия по сю сторону Бога, размещенного, в свою очередь, по ту сторону.

Здесь происходит смыслообретение на фоне его провала: божество помещается по ту сторону этических ожиданий тварей. Классическим примером тому является богословие двойного предопределения, призванное служить акцентированию никому не подотчетной милости Божией. Научиться обращаться с иррациональностью этого Бога — вот рациональный мотив религиозного аскетизма, приведшего к возникновению протестантского типа человека-работника [30, S. 331 и далее].

Описанная с позиции религиоведения связь религии и образа жизни обнаруживает встречные потоки. В них заключена диалектика границ по отношению к богословию — так сказать, по другую сторону едва намеченной границы. Аскетическим человеком-работником становится только тот, в котором потребность в уверенности в собственном спасении вступает в соприкосновение с таким учением о спасении по благодати, которое радикально объявляет потустороннего суверена обладателем никому не подотчетной власти решать, кто спасется, а кто проклянется. Между тем знакомство с функцией *praedestinatio gemina* едва ли заставит социолога религии принять кальвинизм. Кроме того, будучи творцом Нового времени, он все равно опоздает. Ведь и религиозно-социологическая сова Минервы начинает свой полет в сумерках. И все же проблематика рационализации перед лицом конфронтации с иррациональным (тенью рациональности) никуда не исчезает. Импульс к рационализации не рационален; кроме того, он цепляется, прилипает к субъективности смысла (С ней связана и тема индивидуальности. Ибо смысл всегда является смыслом для кого-то, и вместе с тем смысл всегда предполагает постоянно меняющуюся контекстуализацию. Смысл вытекает из предшествующего ему смысла и при этом остается все же только смыслом для кого-то. Смысл подразумевает собой наличие некоего целого, и при этом смысл всегда остается смыслом только для конкретного индивидуума. Парадокс. [Это примечание не вполне соответствует немецкому оригиналу: оно адаптировано автором для русскоязычного читателя. — Прим. перев.]). От этого зависит также социологическая рациональность. Поэтому религиоведение оставляет место богословию, по крайней мере в настоящий момент. Именно по этой причине умное богословие не может стремиться занять его место. Пусть религиоведение берет с него пример.

Рассмотрим теперь это более подробно, учитывая институализацию богословия и религиоведения и обратившись к богослову Эрнсту Трёлчу.

#### **4. Эрнст Трёлч и институционализированность одного диалектического конфликта**

В пространстве своей логики богословие и религиоведение оставляют друг для друга место. Эта *напряженная диалектика* подлежит постоянному осмыслению в дискурсе соответствующих учреждений. Таким образом, постоянно имея друг друга перед глазами, обе стороны находятся перед непрекращающейся необходимостью прояснять слепые пятна в собственном поле зрения (это происходит — воспользуемся задействованным образом, — когда чужой угол зрения пересекается с собственной перспективой и, расширяя перспективу, ведет к сдвигу перспектив). Для религиоведения это означает

необходимость принять во внимание переход к субъективному измерению чувственного переживания и толкования, не отказываясь при этом от аналитического описания. Претензии религии на нормативность, религиозные послылы к действию суть вещи эмпирические; их надо *описывать* эмпирически, но они нуждаются и в нормативном суждении. Тем самым научные занятия религией переплетаются с одним из элементарных измерений своей темы. Не случайно именно Эрнст Трёльч — богослов, сведущий в социологии религии, — указал «исследованию религии» на его место, если оно считает, что может обойтись «без вынесения религиозного суждения» [23, S. 40]. *Исследование религии, выносящее религиозные суждения, переходит в богословие.* С тем же, чтобы все-таки оставаться исследованием, а не просто субъективным религиозным суждением без какой-либо *отчетности* перед определенным *форумом собеседников, настаивающих на интересубъективности и объективации*, оно нуждается, в свою очередь, в *религиоведческой компетентности*. Открываясь вопросам и методам религиоведения, богословие вносит вклад в формирование *самодистанцированности* религиозного процесса по отношению к самому себе, религиозного процесса, на рассмотрении которого оно по-прежнему сосредоточено в форме вынесения суждения. Недаром Пауль Тиллих говорил, что богословие есть нормативное религиоведение [22, S. 14]. (Со стороны религиоведения Йоахим Вах считает нормативное измерение в понимании религии совершенно необходимым. Хотя в то время как прародитель чикагской традиции сравнительного религиоведения понимает религию в смысле экзистенциально решающих переживаний «предельной действительности», формально соответствующей «священному» у Рудольфа Отто, но с акцентом на творческой спонтанности, постоянная критика всех конечных форм манифестации этой действительности все же напоминает Тиллиха [28, особенно S. 53 и далее].) Богословие, открытое по отношению к религиоведению, есть *практическое религиозное просвещение, совершающееся путем оттачивания способности к суждению*. Открытость по отношению к религиоведческим методам — отличительная черта богословия со времен эпохи Просвещения, конечно, с большим количеством зигзагов. В то время как историко-филологические методы успели пустить глубокие корни, в области культурологии нужно наверстывать упущенное.

Коль скоро *практическая реализация* религии с появлением суждения предстает перед нами как *феномен жизни*, необходимо поставить вопрос о *практическом жизненном измерении* обеих этих дисциплин, занимающихся религией. Тем самым в поле зрения попадает их институциональная функция в научном контексте и в переплетении общественных учреждений. В университетском контексте обе дисциплины единит то обстоятельство, что они хоть и тематизируют религию, но *не производят* ее. Их профессиональная чувствительность по отношению к религии позволяет им иметь критическую функцию. Она отвечает за то, чтобы наука не мутировала в религию или ее подобие. Религиозодержащие идеологические отклонения встречаются в науке постоянно — и не только во времена тоталитарного образа человека или тоталитарной концепции государства. В Германии опыт времен национал-социализма однозначен. Наука, при всей необходимости научного горения,

не может вот так, не задумываясь, стартовать в мечту — например, в фантазии о том, как можно было бы породнить человека с роботом — и заправлять самолет своей мечты аргументом о необходимости стоять обеими ногами на земле, жить здесь и теперь. Здесь новейшие тенденции, например развитие связей между медицинскими и информационными технологиями, заставляют нас остерегаться того, кто знаком с вопросами *conditio humana* и с их безднами. Богословие, как и религиоведение, исполняет функцию *критического регулятора* в академическом мире.

Вместе с тем в идеальном случае они выступают в качестве *взаимного корректива*. Это касается методов обхождения с религией, в которых научные дисциплины сами мутируют в производителя религии. В религиоведении XIX в. это очевидно на примере более ранних попыток создания новых религий на почве натурализма [7, S. 231 и далее]. И в XX в. религиоведение могло превратиться в культ духа времени, например, в обширной конъюнктуре феминистских исследований ведьм, с практическими ритуальными упражнениями (этот феномен соответствует — с разницей во времени — тенденциям в идеологическом феминизме). Подобное можно сказать и о богословии. Оно способно возвести авторитарную семантику раннего теизма в ранг мировоззренческого эрзаца, способно выродиться в любовную лирику, воспевающую божественные вещи, но способно и обойти проблему патриархальной символики в библейском Предании, прибегая к ре-креации религиозных источников, «учитывающих интересы обоих полов», что, в свою очередь, достигается путем перевода Библии заново — на язык «равноправия», чем оно (богословие) и обретает благодатную ауру «святости» — безупречного соблюдения *political correctness* (имеется в виду последний перевод Библии на немецкий язык [1]). Плюральность форм и конкуренция между богословием и религиоведением заостряют критическое внимание.

Вместе с тем обе дисциплины отличаются друг от друга в своей практической функции. У богословия академические задачи регулирования и просвещения в области религиозных вещей переплетаются с *практическими функциями образования церковных кадров и регуляции церковной жизни*. Также и богословие, дополнительно расширенное такими областями, как культурология и религиоведение, по-прежнему неотделимо от религиозно-практических процессов реализации религии в благочестивых общностях. Оно выполняет образовательные функции, необходимые для подготовки духовного персонала, включая, *cum grano salis*, и подготовку учителей религии. И вот в этом-то месте Трёлч и завел спор. При этом он вспомнил старое подразделение университета на две части: на высшие факультеты, поставленные на служение государству и имевшие своей задачей временное благо, временный порядок и вечное спасение, и низшие факультеты, занятия которых были посвящены научному познанию и критике. Правда, сегодня место богословия как конфессиональной дисциплины в немецких государственных университетах обосновывается и ограничивается конституционным правом на свободу вероисповедания (точнее было бы говорить о позитивно-институциональной стороне религиозной свободы, подлежащей сбалансированию с ее негативной стороной [3, S. 407 и далее]). Свобода вероисповедания лежит в основе права конфессиональных

религиозных учреждений на образовательные функции. Религиоведению же подобное знакомо лишь отчасти — посредством связей с богословскими или педагогическими дисциплинами. Связь религиоведческих учреждений с жизнью обеспечивается университетом — вне зависимости от того, идет ли речь о религиоведении в рамках богословского или же в рамках — и это сегодня более распространено — философского факультета. В идеале обе дисциплины берут на себя роль партнера по дискурсу в «споре факультетов», который, по Канту, следует инсценировать как спор научный, прилюдно [11]. Его сторонники могли бы присоединиться к дебатам, открытым недавно германским Советом по науке — по поводу соотношения религиоведения с богословием. Однако же этим дебатам, скорее всего, не удастся обойти классическую тему: рациональное измерение религии.

Роль богословия в этих спорах постоянно усматривается в том, чтобы учитывать рациональное измерение. Рациональное же измерение состоит в т. ч. в том, чтобы конструктивно учитывать исторически контингентное измерение религии. А оно, в свою очередь, есть *дело разума*, пропитывающего религию и находящегося в состоянии непрекращающегося становления. Будучи оборотной стороной общего, случайное (контингентное) входит в горизонт диалектического разума. Эта диалектика проявляется в историко-позитивных религиях с их символическим содержанием и формами общения, а не в эсперанто чисто рациональной религии. Поскольку исторические религии приводят к образованию институциональных форм собирания своих верующих в сообщества, постольку концепция богословия, прошедшая через рефлексию социальной теории — такая, к примеру, как концепция богословия у Шлейермахера, — и будучи «позитивной» наукой, может принимать решения за эмпирические церковные сообщества — решения касательно практических функций в области образования кадров и руководства сообществом. На фоне идеи взаимопроникновения религиозности и духа науки Шлейермахер наследует мотив Кантова спора факультетов: исправление с помощью критики [19, § 9]. (По поводу наследия, оставленного спором факультетов, ср. предложение Шлейермахера ослабить границы факультетов для университетских профессоров: [20, S. 533 и далее; S. 584 и далее].) Раскалывая этот мотив на мельчайшие дифференциалы, Шлейермахер делает его масштабом богословия — посредника между наукой и Церковью.

В этом ему последовал Трёлч — с некоторыми модификациями под влиянием наследия, полученного от Гегеля. Трёлч предлагает социально-теоретическую и культурологическую концепцию, рассматривающую университетское богословие в качестве апогея преподавания религии в культургосударстве [23, S. 6]. (Прим. автора для русскоязычного читателя: «культургосударство» (образовано по аналогии с понятием «культурпротестантизм») — понятие, возникшее в Германии в XIX в. в контексте споров об обязанностях государства в области культуры и в области образования граждан. В результате этих дебатов общество пришло к выводу о том, что государство несет ответственность за образование. При этом «образование» (Bildung) было понято обширно — как знакомство с культурной традицией: как с историей культуры, так и с современной культурой. Государство ничего не проповедует, никого

не миссионирует, но обязывает граждан к знакомству с христианством — с тем чтобы они могли быть носителями этой культуры, могли быть полноценно причастными этой культуре.) Его обязанность в деле образования произрастает из такого отношения между государством и Церковью, которое соответствует «внутренней установке общества по отношению к религиозной жизни» [23, S. 7]. Рассматривая возникновение современных отношений между суверенным, силовым, правовым государством и множественностью церквей, отражающей историческое превращение религии в *субъективное Откровение*, рассматривая возникновение их отношений в историческом ключе, Трёлч подчеркивает относительные преимущества подобной — конечно, подверженной «хвори», — модели культургосударственной кооперации в области образования по сравнению с жестким лаицизмом и культом государства, помешанного на власти, но также и по сравнению с попытками реставрации авторитарной единой Церкви [23, S. 51]. (Разделение, по Трёлчу, только отодвигает проблему, но не решает ее.) В рамках этой кооперации преподаванию религии следует иметь преимущественно «историческую» ориентацию, но одновременно с тем отталкиваться от «четкого ядра» [23, S. 61, 60]. Подобное касается и богословских факультетов. Они рассматриваются параллельно со школьными образовательными учреждениями. Задачи богословских факультетов останутся прежними, несмотря на то что желательна и интеграция новых направлений по исследованию истории религии; даже «новый» факультет, «беззастенчиво служащий собственно духу науки», «не явил бы собой... принципиальной отмены старого» [23, S. 67]. В идеале усиление историко-научной перспективы могло бы позволить «увязать друг с другом старый и новый факультет» и тем самым «в будущем также и религиоведение — с культовой общиной» [23, S. 62, 68].

Возможность подобной беспроблемной связи у Трёлча объясняется, однако, тем обстоятельством, что он отводит христианской религии, сосредоточенной на идеале личности, особое место. Ей надлежит быть исторически особенной религией, но при этом все же действительной для всех, по крайней мере для Европы, т. е. для культуры, сосредоточенной на индивидууме. Кроме того, эта тонко выверенная модель покоится на насыщенном понятии религии, поддающемся передаче в интерсубъективном пространстве. Фигура субъективного Откровения призвана сделать религию как фактор духовной и культурной жизни постижимее, не отнимая у нее при этом ее самостоятельности. И все это должно найти отражение в представлении о Боге. Религия, представляя собой «отношения с абсолютной субстанцией» [24, S. 494; 25, S. 87 и др.], сигнализирует человеку непререкаемость, истинность божественной «Все-Жизни», несущей в себе в то же время идеал личности, составляющий самое ядро культурного синтеза «европеизма» [24, S. 493]. Для Трёлча средоточие религии лежит, в конечном счете, в мистике. (Прим. автора для русскоязычного читателя: Но это его (Трёлча) подчеркивание мистики и отношений с Субстанцией мешает ему учесть то, что тонко подмечено Трёлчем-историком: вероятность того, что ценность индивидуума в потоке социально-политических процессов вдруг возрастет, равна нулю; намного привычнее сценарий, по которому политические процессы подминают индивидуум под себя. Если



следовать политической логике, то ожидать, что власть сама себя ограничит, не приходится. Но идеал европеизма как раз и состоит в самоограничении власти. Таким образом, представление Трельча о религии как о растворении в Боге не дает ему заметить то, что он замечал как историк, т. е. что история именно что не развивается в сторону роста значения индивидуума, потому что политические процессы этого не допускают.)

Подобное понимание религии сопротивляется контингентному и иррациональному [24, S. 56 и далее]. Подобный критический взгляд прибегает к категориальной логике религии на фоне двойной диалектики границ между богословием и религиоведением. По этому поводу — еще несколько соображений в заключение.

### **5. По поводу многозначности «религии» и ее понятийного аппарата**

На срезе богословия и религиоведения находится разведывание всех тех явлений, которые из разных углов зрения обозначаются понятием «религия». Таким образом, возникает трудность: следить за тем, чтобы это понятие оставалось доступным и поддающимся объяснению, хотя то, что под ним подразумевается, является всякий раз в новом преломлении, в зависимости от угла зрения, и вместе с тем остается многозначным, потому что проявляется всегда только в рамках все новых и новых культурных форм, вместе с ними и под их видом. С этой дилеммой связана необходимость отвести определенное место исторически контингентному и иррациональному, особенно если религия есть преодоление контингентного и иррационального. Эти требования не в состоянии полноценно удовлетворить ни одно простое, жестко зафиксированное понятие религии. И все-таки такое понятие религии [4] совершенно необходимо. Его категориальному выяснению служит — и в этом состоит мой третий тезис — философия религии.

Однако и у нее нет привилегий в доступе к теме религии. Поэтому философия религии в основном наталкивается на ту же диалектику границ религиоведения и богословия. Не опираясь на эмпирические описания, она пустеет. Опустошается она и в обратном случае, если она упускает из виду важное обстоятельство, отличающее живую религию: смысловое содержание религии и ее практикование могут стать очевидными, приемлемыми или достоверными всегда только *в перспективе участия* — могут, но здесь должны именно стать таковыми (при всех своих оттенках перехода к вопросам и сомнению). *Философия религии охватывает собой, таким образом, напряженное соотношение эмпирии и нормативности, соотношение третьего и первого лица, а также разницу всевозможных перспектив — множественность, разногласия, конфликты.* Она размышляет, кроме того, над теми *формами культуры*, которые соседствуют с *религией*. Это касается социальной жизни людей, способов общения и артикуляции, но также и эстетического изображения смыслов. Тем самым в поле зрения попадает обширное поле *культуры*, т. е. общества и истории, политики и хозяйства, техники и средств информации, искусства и науки. Философия религии всегда является одновременно и философией культуры.

Сколь мало философия религии порождает религию, все-таки столь же мало она сохраняет позицию одного лишь стороннего наблюдателя. Когда она

поясняет *осмысленность* религиозных идей и уместность соответствующих действий, она *вступает* в ее область. Не случайно философия, касаясь метафизики и нравственности, затрагивает темы, лежащие в предметной близости к соответствующим темам религии. Религия же, обретаясь в области нравственности, в области интересубъективного, рационального, считает, что держит эту область под контролем. Религия уверена в том, что имеет свою нравственность, свою теорию истины. Рациональное объяснение религии в философии ведет к возникновению ее семейного сходства с религией. *Философия религии* переходит — следуя Гегелю, сформулируем это предельно жестко — в *богослужение*, хотя, конечно, своеобразное [9, S. 63 и далее]. В то время как Гегель усматривал культовый характер философии в том, что в момент рефлексии по поводу всех характерных для нее тем (Прим. автора для русскоязычного читателя: здесь имеются в виду все темы, которые входят в систему философии Гегеля: природа, сознание, культурные формы — такие как государство, право, искусство, религия.) совершается, в конечном итоге, взаимопроникновение формы и содержания, теорема перехода философии в богослужение может быть повернута и против Гегеля, а именно как признание того обстоятельства, что для конечных существ отношение человека к бесконечности разума всегда преломляется конечностью. Также и философия владеет *разумом* не просто так, а дает ему развернуться *в форме дискурса* в отношении иного, например исторической эмпирии. Ни религия, ни философия не обладают Абсолютом; философия знает всецелость разума лишь в имманентной трансцендентности постоянных его преломлений. Философия утверждает, что религия не обладает Абсолютом. Но им не обладает ведь и философия. (Прим. автора для русскоязычного читателя: Гегель утверждает, что только философия обладает Абсолютом: путем чистой, рациональной работы разума возможно достижение единства с Богом. — Ответим: да, религия не обладает Абсолютом, но она знает Абсолют — в постоянно сохраняющейся разнице между конечным и бесконечным. Религия, может быть, и не знает, что творит, но она учитывает свое отличие от Абсолюта, свою преломленность по отношению к Абсолюту. Философия вырастает в религию (а не наоборот, как утверждает Гегель).) Именно это выявляет философски сознательное обращение с религией во всей ее многомерности.

Так, понятие религии используется для начала *по прагматическим соображениям*. В этом смысле оно предстает в качестве инструмента поиска, в качестве средства, облегчающего взаимопонимание разных людей в области явлений, квалифицируемых по разным причинам как религиозные. Роднит их друг с другом то, что они неразрывно связаны с *толкованиями смыслов, воспринимаемыми как очевидные, несмотря на наличие альтернатив*. В подобном прагматическом применении религия оборачивается понятием, обладающим *внутренней динамикой перехода*. Кроме того, осмысленность религии должна представлять осмысленной и для тех, кто занимается ею в научном ключе, из разных перспектив. Очевидность должна уметь быть очевидной — особенно перед лицом альтернатив. Но тем самым в поле зрения попадают и эти самые альтернативы — будь это альтернативы прежние, последующие или одновременные, будь это альтернативы недопустимые. Так начинается постижение причин переходов в другие религии, зарождения всевозможных синкретиз-

мов, но также и постижение откровений, формулирование вероисповеданий, убежденностей.

Интерсубъективность и наличие альтернатив под знаком «религии» означает, что этому понятию всегда свойственна *холистическая* тенденция — тенденция, ориентированная на универсальность. В тот момент, когда имеют место размышления о правомочности этого понятия, сами размышления затаиваются в воронку универсальности. Философия религии, руководящаяся размышлениями, рефлексией, имеет тенденцию — в силу внутренней логики — к *целостности*, в которую она сама же и включена. Имея эту рефлексивно-логическую черту, философия религии и сама обретает культовый, т. е. теоретико-созерцательный момент. Окончательная форма Гегелева мышления, самонаслаждение духа, является самым известным тому примером.

Из-за этой тенденции к созерцательности, однако, понятие религии утрачивает свое прагматическое измерение. Оно выходит на свет, когда в игру вступают моменты *позиционирования*, предпринимающегося путем фиксации или принятия решения. Это тоже часть религии. Одно становится познаваемым для другого — и тем самым для себя тоже. Подобное позиционирование, в конечном счете, иррационально. Уйти от этой иррациональности невозможно. Если философия религии это учитывает, то она сама позиционирует себя взирая с универсальностью. Тем самым она немедленно переходит в измерение практикуемой религии. Очевидно, что религия отмечена напряженной динамикой между *тенденцией к целому* и акцентированием *невыводимого ни из чего собственного*: ее место — пограничные пространства между ними.

Философия религии, внимательно относящаяся к пограничным пространствам, *причастна* встречным религиозным структурным моментам — и, совершая их диалектическое познание, одновременно всегда от них *отмежевывается*. Эмпирически то же самое можно сказать иначе: философия религии, религиоведение и богословие действуют всегда в т. ч. и как части истории религии, которую они же сами и рассматривают. (Вопрос об исторических изменениях религии, о месте ее истории в настоящем сказывается, таким образом, и на разных теориях религии. Предположение о том, что религия — на фоне функциональной рациональности Нового времени — должна выйти из употребления, могло бы иметь последствия и для практической роли теорий религии: сами эти теории следовало бы сдать в музей — в лучшем случае в качестве предмета-кристаллизации культурной памяти.) Хорошо, если они знают, что творят. Особенность философии религии при этом есть *знание в делании*. Знание вливается, в свою очередь, в *делание*. Не созерцательная теория, а практика жизни образует собой горизонт философии религии, знающей, что она не Абсолют, знающей, насколько она не Абсолют.

Пограничные пространства пеленгуются всегда только с одной стороны. Единство целостности и личности предстает, возможно, некоему абсолютному взгляду из ниоткуда как *coincidentia oppositorum*. Этот божественный взгляд выше любого, пусть даже одного лишь визуального общения, пусть даже общения взглядами. Для нас, смертных, отношение к границе предстает в ином свете. В этом мы оторваны от Абсолюта, но в осознании этой оторванности как раз и соединены с ним. Философия позволяет показать очевидность этого. Не ста-

новится очевидным при этом только направление воли: к устранению или же к усилению этого разрыва с Абсолютом? Ибо это уже дело каждого отдельного типа религии. Западное христианство со своей сосредоточенностью на индивидууме позиционирует себя иначе, чем дальневосточные представления о всеединстве; протестантизм, опирающийся на совесть каждого отдельного человека, — иначе, чем католичество, ориентированное на институционализованное посредничество между Богом и человеком. Протестантский вариант (говоря со своей, протестантской, точки зрения): путем различения между божественным и человеческим делать *потусторонность движущей силой посюсторонности*. Иррациональность религии, сдвинутая в область отношений с Богом, становится одновременно основанием возможности *человеческо-индивидуальной свободы*.

А можно и иначе — но тогда уже с иными выводами в том, что касается поступков и образа жизни.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Bibel in gerechter Sprache, übersetzt und hg. von Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann und anderen. 3. Aufl. — Gütersloh, 2006.

2. Bochinger Ch Wahrnehmung von Fremdheit. Zur Verhältnisbestimmung zwischen Religionswissenschaft und Theologie // Löhr G. (Hg.), Die Identität der Religionswissenschaften. — Frankfurt a. M., 2000. — S. 57–77.

3. Dierken J. Geäußertes Inneres. Das Religionsrecht und die Dialektik der Freiheit // Dierken J. Selbstbewusstsein individueller Freiheit. — Tübingen, 2005. — S. 407–433.

4. Dierken J. Zwischen Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs // Dierken J. Selbstbewusstsein individueller Freiheit. — Tübingen, 2005. — S. 3–35.

5. Feldkeller A. Religionswissenschaft innerhalb und außerhalb der Theologie // Löhr G. (Hg.), Die Identität der Religionswissenschaften. — Frankfurt a. M., 2000. — S. 79–96.

6. Gladigow B. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft / Hg. Christoph Auffarth und Jörg Rüpke. — Stuttgart 2005.

7. Graf F. W. Die Wiederkehr der Götter. Religionen in der modernen Kultur. — München, 2004.

8. Harnack A. von. Die Aufgabe der theologischen Fakultäten // Harnack. A. von. Reden und Aufsätze. — Gießen, 1906. — Bd. 2. — S. 161–189.

9. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion / Hg. von Walter Jaeschke. — Hamburg, 1983.

10. Jaeschke W. Religionsphilosophie // Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Basel, 1992. — Кол. 748–763.

11. Kant I. Der Streit der Fakultäten // Kant I. Werkausgabe / Hg. von Wilhelm Weischedel. 2. Aufl. — Frankfurt, 1978. — Bd. XI.

12. Kippenberg H. G. Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. — München, 1999.

13. Kippenberg H. G., Stuckrad K. von. Einführung in die Religionswissenschaft. — München, 2003.

14. Knoblauch H. Religionssoziologie. — Berlin 1999.

15. Knoblauch H. Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. — Paderborn, 2003.

16. Krech V. Wohin mit der Religionswissenschaft? // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. — 2006. — N58. — S. 97–113.
17. McCutcheon R. (Hg.): The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion. — London, New York, 1998.
18. Riesebrodt M. Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. — München, 2007.
19. Schleiermacher F. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen / Heinrich Scholz (Hg.). — Nachdruck Hildesheim, 1977.
20. Schleiermacher F. Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne // Schleiermacher F. Werke, Auswahl: in 4 Bde. / O. Braun, J. Bauer (Hg.). — Leipzig 1927/1928, Nachdruck Aalen, 1981. — Bd. 4.
21. Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft — Göttingen, 1988.
22. Tillich P. Über die Idee einer Theologie der Kultur // Tillich P. Die religiöse Substanz der Kultur, Gesammelte Werke / R. Albrecht (Hg.). — Stuttgart, 1967. — Bd. 9. — S. 13–31.
23. Troeltsch E. Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten. — Tübingen, 1907.
24. Troeltsch E. Das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft // Troeltsch E. Gesammelte Schriften. 2. Aufl. — Tübingen, 1922/ Aalen 1981. — Bd. 2.
25. Troeltsch E. Der Historismus und seine Probleme // Troeltsch E. Gesammelte Schriften. 2. Aufl. — Tübingen, 1922/ Aalen 1977. — Bd. 3.
26. Tyrell H., Krech V., Knoblauch H. Religion als Kommunikation. — Würzburg, 1998.
27. Waardenburg J. Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. — Berlin, 1986.
28. Wach J. W. Vergleichende Religionsforschung. — Stuttgart, 1962.
29. Weber M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 9. Aufl. — Tübingen, 1988. — Bd. I.
30. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. — Tübingen 1921/1972.
31. Weber M. Wissenschaft als Beruf // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Aufl. — Tübingen, 1988.