

Berichte

Italo Mancini

Religionsphilosophie

Einleitung

Man wird leicht begreifen, wie schwierig es ist, ein mehr oder weniger vollständiges Bild der Tendenzen und Fragen vorzulegen, die in der Religionsphilosophie vorherrschen, in einer Disziplin, die immer mehr in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Wenn man einfach Namen, Werke, Strömungen und Schulen anführt, besteht die Gefahr, sich in einer Unmenge von Angaben zu verstricken; steuert man hingegen geradewegs auf die Probleme los, läuft man Gefahr, der eigenen Ansicht zu viel Gewicht beizulegen. Ich werde dieses halbe Dilemma dadurch zu lösen suchen, daß ich zwar den zweiten Weg einschlage, dabei aber an wichtige Namen und Werke erinnere, ohne allerdings dem weisen Grundsatz untreu zu werden, auf eine Bibliographie zu verzichten.

Dieser Grundsatz gilt erst recht in dieser Disziplin, die geradezu als Herz der Philosophie ins Leben trat und, auch wenn sie sich natürlich von ihr gelöst hat, mit Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670), Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793) und Hegel (Vorlesungen über Religionsphilosophie) deren philosophisches Vorverständnis mit aller Wucht zu verspüren bekam. Und als sie sich während unseres Jahrhunderts ein eigenes Objekt, eine eigene Methode und eine eigene Grundlage geschaffen hatte, gab sie zu einem ganzen Reigen großer Deutungshypothesen Anlaß. Diese sind allerdings in Kulturströmungen eingebettet, die bestimmte Formen von Religionsphilosophien zu ermitteln erlauben: eine phänomenologische, eine idealistische, eine existentialistische, eine marxistische, eine psychoanalytische und so weiter.

Aufgrund von Entscheiden, die ich in meinen dieser Disziplin gewidmeten Schriften geschichtlich und theoretisch begründet zu haben glaube, möchte ich eine Achse von Fragen herausgreifen, die mehr problematisierend als behauptend dargelegt werden, und dabei zu sehen suchen, wieviel Unterschiedliches und Gegensätzliches in sie hineingebracht werden kann und wieviel für immer draußen bleiben muß.

Warum eine Religionsphilosophie?

Aus zwei gegensätzlichen, aber gleichbedeutenden Motivierungen denkt man an die Religionsphilosophie: Man will die Religion entweder verteidigen (Apologetik) oder verdammen (Gottlosenbewegung). Diese Motive liegen außerhalb der Sache und sind ideologisch in negativem Sinn, da es dabei nicht um die Wahrheit, sondern um die Hegemonie geht (Nietzsches «Fürwahrhalten» anstelle des «Wahrnehmens»¹). Es gibt den idealistischen Konstruktivismus (die Religion als «Provinz»² des transzendentalen Geistes: Schleiermacher) und den phänomenologischen Ansatz, der das Phänomen und dessen spezifische Erscheinungsformen «einfach» beschreiben will, dabei aber auf die Schwierigkeit stößt, die van der Leeuw³ sehr scharf verspürte, denn wie soll man das beschreiben, was seinem Wesen nach unbeschreibbar ist? Und es gibt Forschungsarbeiten über das Heilige, das wenigstens während der langen Saison von Mircea Eliade schließlich zu einer Bestimmung des Seinsgrundes geworden ist, welche in ihrer Korrelation des Heiligen und des Profanen äußerst packend ist⁴.

Das alles gehört zwar in den Umkreis der philosophischen Erwägungen über die Religion. Wenn man aber die Religion im starken Sinn nehmen und mit Dilthey⁵ von «ungeheuren Massen religiösen Lebens» sprechen will, die in der Geschichte und im Leben vorhanden und vermutlich geoffenbart, Geschenk Gottes sind, was das Objekt der Religionsphilosophie in einen Gegenstand der Theologie umschmilzt, und wenn man die Religionsphilosophie zum kritischen Bewußtsein der Theologie nehmen will, scheint mir, man müsse über all das Genannte hinausgehen und die Religionsphilosophie so verstehen, wie Kant, darin Schüler Rousseaus, sie vertreten und verteidigt hat.

Kant hält es für das gute Recht des Philosophen, sich nicht nur zu fragen, wie viel von der Religion mit der «bloßen» Vernunft zu erreichen ist, was er in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» getan hat⁶, sondern er spricht dem Philosophen auch das Recht zu, über die Vernunftgemäßheit und «Liebenswürdigkeit»⁷ des Christentums zu befinden, was er im «Streit der Fakultäten» getan hat, wobei er freilich, wie Karl Barth bemerkt⁸, der allgemeinen Anlage von absolutistischem Gepräge, die dem theologischen Inhalt selbst eine menschliche und anthropozentrische Form («Formwille») geben will, mehrere Male untreu wird, da er in seiner Auffassung über das Böse, den Sohn Gottes, die Erlösung, die Kirche gleichsam supranaturalistische Dementis auf sich nimmt.

Im Grunde sind es zwei Beweggründe, weshalb Kant für diese Intervention der Vernunft und deren Notwendigkeit eintritt. Vor allem tut er dies deswegen, weil man die Religion vor das Urteil der Vernunft bringen muß, nicht der maschinellen und technischen der (auch gegenüber sich selbst) kritischen Theorie, sondern der einfachen, gewöhnlichen, allgemeinen (die Vernunft des savoyardischen Vikars bei Rousseau), in allen Menschen entfachten, die an einem so großen Geschenk teilzuhaben ermöglicht, wie das Heilsame des Tuns es ist, und welche die Hoffnung zu geben vermag, daß schließlich ein höchstes Gut das Ziel der moralischen Vernunft sein wird. Ohne diese Teilhabe, die vom Appell an die «Allgemeinvernunft», an der alle Menschen universal teilhaben, hervorgebracht wird, würde das bewußte Heil nur wenigen zuteil; es fände eine Diskriminierung statt zwischen Menschen und solchen, die es nicht sind, und es käme zu falschen spiritualistischen Verstiegenheiten. In der Sprache der Arzneibücher seiner Zeit sagt Kant, die Vernunft funktioniere als «Vehikel»⁹, als Träger aktiver Elemente.

Der zweite Beweggrund, auf den sich Kant beruft, ist der, daß man einer Welt des Fanatismus verfällt, wenn man sich des Instruments der Vernunft nicht bedient. Schon auf den ersten Seiten der «Religion...» bemerkt er, eine Religion, die nicht mit der Vernunft in Einklang sei, könne sich auf die Dauer nicht halten, und in einem Brief an Stäudlin¹⁰ sagt er, die entscheidende Waffe, deren sich der Theologe bedienen könne, sei die Überzeugung und der Konsens, sonst bliebe nichts übrig als die Gewalt. Entweder Konsens oder Gewalt, dies ist für Kant die entscheidende Alternative und der Grund, weshalb es notwendig ist, die Religion rational zu vermitteln.

Die Aporie der Religionsphilosophie

Diese Gründe sind politischer Natur, da sie eine Religion erfordern, die von allen Menschen begriffen werden kann, eine Religion, die an der allgemeinen Vernunft teilhat und vermittels der Überzeugung, nicht der Gewalt übermittelt wird; die die Würde des Menschen achtet und nicht mit Zwangsmitteln, Tröstungen, Einschüchterungen erniedrigt. Doch, so wichtig diese Gründe sind, welche die philosophische Vermittlung, die Durchdringung durch die Vernunft verlangen, so sind sie doch erst die eine Hälfte der Medaille. Wären sie das Ganze, so würde sich die Religionsphilosophie in die Gnosis und in Formen von religiöser Philosophie auflösen, die man schon kennt (Blondel, die endlosen Spielarten des Spiritualismus).

Auch ohne den Begriff Religion schon vollständig zu definieren, können wir doch bereits sagen, daß dieser nur durch eine tödliche Abschwächung unter die Herrschaft der Ratio und der Determination zu bringen ist. Religiöse Erfahrung im biblischen Sinn besagt gerade das Gegenteil von dem, was Kant vertrat; sie betont (gegenüber der Allgemeinvernunft) den Entscheidungscharakter, den Bruch, das Paradox (im Gegensatz zu der rationalen Kontinuität). Schon Kierkegaard hat an einer Stelle seines Tagebuches vermerkt: «Die Idee der Philosophie ist die Vermittlung – die des Christentums das Paradox»¹¹. Es ist das, was Pascal die «Wette»¹² und Lucien Goldmann «den Glauben»¹³ nennt und im Zentrum des Systems eines Augustinus, Pascal, Kant und selbst Marxens erblickt.

Ich will zwei Beispiele vorlegen, um zu zeigen, wie das christliche Empfinden gegen die philosophische Vermittlung rebelliert. Erstes Beispiel: Das absolute, unverzichtbare Herrsein Gottes, wie der Metaphysiker bei der höchsten Leistung der menschlichen Vernunft, dem Sprechen von Gott, es sich denkt, ist nicht imstande, das ärgerniserregende und verblüffende Verhalten des biblischen Gottes zu vermitteln und in sich zu begreifen, des Gottes nämlich, der, wie Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen¹⁴ erklärt hat, für sich die Ohnmacht, das Herrschen vom Kreuz herab, die Selbstentleerung in die Gestalt des Menschen gewählt hat. Wenn das Maximum der Philosophie im Sprechen von Gott besteht, so liegt das Maximum der Religion im Sprechen mit Gott, und dies kann nur auf dessen Initiative hin geschehen. Hierin also liegt der Sinn für die Religion im Widerstreit mit der Vermittlung. Nur das Paradox kann darüber Rechenschaft geben. Läßt sich das Dasein-für-die-anderen, das man als die Wesensbestimmung des biblischen Gottes ansieht und einen wahren «Exodus» aus den zeusartigen Formen des Allerhöchsten darstellt, daran «der artige Knecht nicht zu rühren» hat¹⁵, mit dem notwendigen Sein der Metaphysiker identifizieren und mit dessen daltonischem Verhalten gegenüber der schlimmen Lage des Menschen¹⁶, das es in der Bibel nicht gibt, weil Gott die Gestalt des Unterdrückten angenommen hat?

Zweites Beispiel: Die platonische Idee der Unsterblichkeit der Seele steht im Widerstreit mit dem biblischen Gedanken der Auferstehung des Fleisches, der will, daß auch der Sieg über den «letzten Feind», den Tod, eine höchste, schwindelerregende Wirkung der Gnade sei und nicht eine natürliche Kontinuität wie im Blochschen Bild, wo die Seele die «Hand» und der Leib der «Handschuh» ist, so daß «in uns eine Hand den Handschuh regiert und ihn vielleicht auch ausziehen kann»¹⁷, ohne daß sie deswegen zugrunde ginge.

Es gibt also ein religiöses Empfinden und einen Glaubenssinn, der die Vermittlung transzendiert und gewissermaßen verlacht¹⁸. Der Glaube hat seine rationes, welche die Ratio nicht kennt¹⁹. Und doch hat auch die Vermittlung ihre rationes, ihre Berechtigung, gerade auch auf dem Feld des Glaubens, sonst würde die Entzweiung auf die Spitze getrieben; man käme nicht um die Absurdität des Glaubens herum und würde voll und ganz vom Anspruch der «wissenschaftlichen Theologie» gegenüber der bloßen kerygmatischen Theologie getroffen, den Harnack in den zwanziger Jahren gegenüber Barth geltend gemacht hat. Gegen das, was als «hochmütiger gnostischer Radikalismus»²⁰ erscheinen möchte, bemerkt Harnack mit Recht, daß man auf diese Weise das Kulturprodukt des Menschen Barbareien ausliefern würde, daß dann Kant und Goethe als Atheisten anzusehen wären, daß es keine Erziehung zum Glauben gäbe, und daß selbst die Nächstenliebe nicht mit der Gottesliebe verbunden werden könnte.

Wie soll man diese zwei Forderungen, die beide berechtigt und doch einander entgegengesetzt sind, miteinander in Einklang bringen? Nicht indem man die Religion zwischen den Zähnen der Philosophen zerkaue läßt. Maritain hat ja geschrieben: «Eine Kirsche zwischen den Zähnen enthält mehr an Geheimnis als die ganze idealistische Philosophie»²¹. Dies wäre ein Weg zu einer falschen Aussöhnung, die als «Reduktion», als «bürgerliches Christentum» bekannt ist²². Ebenfalls nicht gangbar ist der Weg des kerygmatischen Surrealismus, der jede Form der Kontinuität zurückweist und jede Seinsform, jedes Haben und Tun des Menschen an den roten Faden des Todes hängt, so daß am Ende die Botschaft von einem Menschen gebracht wird, der zu einem bloßen «Anlaß» verkümmert ist, so wie der Hund sein wackeres Stück Fleisch in seiner Schnauze trägt.

Die Utopie der Religionsphilosophie

Was soll man also tun? Wenn es nicht darum gehen kann, religiöse Philosophie oder reine Verkündigungstheologie zu treiben, so ist eben Philosophie der Religion zu treiben, eine Arbeit also, worin die Philosophie der Religion nachläuft, ohne sie je gänzlich einzuholen und in sich, in einer Gnosis, einem Spiritualismus oder einer Metaphysik aufzulösen. Dieser Lauf kann die Utopie der Religionsphilosophie genannt werden. Utopie in dem Sinn, daß der Begriff sich mit der unbegrifflichen Wirklichkeit (Wort, Ereignis, Gemeinschaft, Gebot), mit der er sich befaßt, nie deckt. Adorno hat diesen Status auf das gesamte

Wissen ausgedehnt und spricht von negativer Dialektik, wonach auf kein Subjekt die Identität der Prädikate zutrifft. Er sagt: «Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.»²³

Wenn all dies stimmt, so besagt dies, daß das Wissen der Religionsphilosophie ein deuteronomisches Wissen ist, d. h. ein Wissen, das infolge eines «göttlichen Apriori»²⁴ in logischem und ontologischem Sinn eintritt. Es gründet mehr auf der Logik des Erkennens (deshalb der epistemologische Primat der Hermeneutik) als auf dem des reinen Denkens (bei einigen Autoren geht dies bis zum Ausschluß der Metaphysik, wozu es meines Erachtens nicht kommen dürfte, könnte diese doch das Möglichkeitsschema des Religiösen bieten oder mindestens das geläuterte Ideal des Daseins Gottes wachhalten); es hat die gleiche Struktur wie die Geisteswissenschaften, die mehr auf einem Willensakt, der die Bedeutung wertet, beruhen als auf Sätzen absoluter Intention.

Die Religionsphilosophie erschöpft sich somit nicht in einem einzigen philosophischen Akt, der nur dann möglich ist, wenn man das «ungeheure Objekt»²⁵, das gegenüber den ästhetischen, moralischen, metaphysischen und politischen Möglichkeiten des Menschen zu etwas Unmöglichem wird²⁶, mit sich identifiziert, sondern sie umkreist ihr Objekt, belagert es gewissermaßen. Zu bestimmen, welches diese philosophischen Akte sind, ist eine Methodenfrage. Um drei Aufgaben kommt man gewiß nicht herum: Erstens ist zu bestimmen, welches das spezifische Objekt des Religionsbegriffs ist. Hier spielt die Abneigung mit, sich Gedanken über die Naturreligion zu machen, die nunmehr der ganze Diskurs mit sich bringt. Zweitens ist zu entscheiden, auf welche Weise und in welchen Grenzen man über die Wahrheit der Religion Rechenschaft geben kann (ich möchte sagen: Wieso kann Religion zu meinem Glauben werden?). Und da eine Religion als Heilslehre Sinn hat, so daß sie solange dauert, als etwas in Gefahr²⁷ und zu retten ist, stellt sich drittens die Aufgabe, ihre Einheit mit der Praxis grundzulegen und sie mit den anderen großen Hypothesen zur Befreiung der Erde zu konfrontieren, mit der Kybernetik, Semiotik, der Psychoanalyse und vor allem mit dem Marxismus.

Somit gibt es zwei Hauptfragen der Religionsphilosophie: die Frage nach der Wahrheit und die Frage nach der Wirkkräftigkeit der Religion: Welchen Wert sie hat und wozu sie dient – Fragen, die wegen des Zusammenhangs zwischen Theorie und Praxis auf das gleiche hinauslaufen und den gleichen Sinn haben. Und deswegen ist die Rechtfertigung im tiefsten Grunde nicht theoretisch, sondern praktisch; sie be-

steht nicht in der Absicht, sondern in der Befähigung, zu befreien. Kant hat richtig gesehen, als er bemerkt hat: «Alles kommt in der Religion aufs Tun an.»²⁸

Mehr als hier konzidiert worden ist bei der Bestimmung, welche und wieviel Philosophie die Religion zu ertragen vermag, ohne zu etwas anderem zu verküm-

mern, scheint man meines Erachtens nicht zugestehen zu dürfen. Meiner Ansicht nach ist es sehr wichtig, daß die Theorie zur praktischen Herausforderung übergeht, auch wenn die Frage nach dieser Emanzipationsfähigkeit, nach der Wirkkräftigkeit zur Befreiung des Menschen immer offen bleibt.

¹ Friedrich Nietzsche, Werke. Bd. XIV. Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit (1882/83–1888) (Leipzig 1904) 13–14.

² F. Schleiermacher, Über die Religion (Ausg. Meiner, Hamburg 1961) 20.

³ Gerardus van der Leeuw, Fenomenologia della religione (Boringhieri, Turin 1960) epilogo.

⁴ Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957). Eine geglückte Synthese des Denkens Eliades bietet: Ioan Culianu, Mircea Eliade (Cittadella, Assisi 1978).

⁵ W. Dilthey, Das Problem der Religion, in: Gesammelte Schriften VI (Stuttgart 1957) 288.

⁶ Italo Mancini, Kant e la teologia (Cittadella, Assisi 1975).

⁷ I. Kant, Das Ende aller Dinge, in: I. Kant, Werke, Bd. 9 (Wiesbaden 1964) 189.

⁸ K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, I (Hamburg 1975) 221–258.

⁹ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Meiner, Hamburg 1956) 117.

¹⁰ Brief vom 4. 5. 1773, in: AK XI, 249.

¹¹ S. Kierkegaard, Die Tagebücher I (Düsseldorf/Köln 1962) 254.

¹² Blaise Pascal, Pensées et opuscules, par Léon Brunschvicg (Hachette, Paris 1946) 435–442 (Nr. 233).

¹³ Lucien Goldmann, Il dio nascosto. La visione tragica in Pascal e Racine (Laterza, Bari 1971) 15–38.

¹⁴ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (Kaiser, München 1964) 242. 246f.

¹⁵ Ernst Bloch, Atheismus im Christentum (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968) 54.

¹⁶ Italo Mancini, Dio è nero?, in: Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione (Ancona 1975) 107–118.

¹⁷ Ernst Bloch, Religion im Erbe (München–Hamburg 1967) 32.

¹⁸ Vgl. Apg 17,32.

¹⁹ Blaise Pascal, Pensées..., aaO. 458–459 (Nr. 277–279).

²⁰ Karl Barth, Der Römerbrief (Zürich 1976) 60.

²¹ Jacques Maritain, Les degrés du savoir (Desclée de Brouwer 1958) 666.

²² Italo Mancini, La grande età del cristianesimo borghese e la sua irrealizzazione, Vorwort zu: Karl Barth, La teologia protestante nel secolo decimonono (Milano 1979) 9–60.

²³ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit (Frankfurt a. M. 1973) 21.

²⁴ K. Barth, Der Römerbrief, aaO. 268.

²⁵ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Meiner, Hamburg 1966) 287.

²⁶ K. Barth, Der Römerbrief, aaO. 90–120.

²⁷ Dies scheint mir die These von Marx zu sein in: «Zur Judenfrage».

²⁸ I. Kant, Der Streit der Fakultäten, in: Werke, Bd. 9 (Wiesbaden 1964) 37.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

ITALO MANCINI

1925 in Urbino geboren, Studien an der Katholischen Universität von Mailand, Priester in der Diözese Urbino. Er lehrt theoretische Philosophie an der Freien Universität Urbino und leitet das dieser angeschlossene Istituto superiore di scienze religiose. Er ist Direktionsmitglied von Bozze '79 und Präsident des Istituto Teilhard de Chardin. Er veröffentlichte zur Religionsphilosophie u.a.: Filosofia della religione (Roma 1978); Teologia ideologia utopia (Brescia 1978); Novecento teologico (Firenze 1977); Con quale cristianesimo (Roma 1979). Anschrift: Via Saffi 1, I-61029 Urbino, Italien.