

Lavelle, der existentialistischen Rede vom wesenlosen Menschen einen Sinn abzugewinnen. Nicht nur, daß unsere Selbsterfahrung eher von unserem aktuell bestimmten Sein als von unserem schon gegebenen Wesen abhängt (A 145; E 255), unserer Freiheit steht unser Wesen selbst noch zur Disposition (IO § 63); ihr Sinn ist es allerdings nicht, davon frei zu bleiben: „Au sens le plus fort du mot, exister veut dire accomplir un acte libre et pur qui nous engage d'une manière absolue, Être libre, c'est se détacher de l'Être, mais pour s'obliger à y participer, c'est-à-dire, en se manifestant, à conquérir une essence.“ (A 102) Wie das Sein des Menschen, so ist auch seine Freiheit eine partizipierende, d. h. keine normenlos-unendliche;¹⁵ wie sich unser Sein einem schöpferischen Akt einer „générosité; sans réticence“ (E 97) verdankt, so ist letztlich die Liebe die adäquate Zuwendung zu dem in uns wirksamen Seinsakt: „L'amour est comme le retour à la source même de l'existence.“ (Quatre saints [Paris 1962] 210)

1974-1986:

Vom I. bis zum VII. Religionsphilosophischen Kongreß in Italien

Von Fabio ROSSI (Parma)

Vom 1.-3. Oktober 1986 fand in Perugia (Italien) der VII. Religionsphilosophische Kongreß mit dem Thema „*Philosophischer Glaube und Religionsphilosophie*“ statt.

Dieser VII. Kongreß, der vom Lehrstuhl für Religionsphilosophie der Geisteswissenschaftlichen und Philosophischen Fakultät der Universität Perugia und dem Internationalen Zentrum für Studien zur Religionsphilosophie gefördert und organisiert wurde, stellt einen neuen, bedeutungsvollen Abschnitt eines umfassenden Programms zur Vertiefung und Klärung wichtiger Fragen zur Religionsphilosophie dar. Ein Programm, das vor mehr als zehn Jahren, d. h. 1974, begonnen wurde und dessen wichtigste Momente in den sieben, alle zwei Jahre stattfindenden Kongressen von 1974-1986 ihren Ausdruck fanden.

In diesem kurzen Aufsatz soll, mittels einer knappen Zusammenfassung der auf den sieben Kongressen behandelten Themen, versucht werden, die theoretische Marschroute und die wichtigsten Ideen, die aus dem umfassenden Diskussionsgegenstand emportauchten und soweit sie in den Referaten und Diskussionen dieser Kongresse deutlich wurden, dazulegen.¹

¹⁵ *Traité de valeurs* I, 737; IS 244; A 223; präziser noch heißt es in der schon mehrfach zitierten Briefsammlung (GM 489): „C'est notre subordination à Dieu qui nous libère“; ähnlich hat Bergson in einem Interview (*Revue des deux mondes* 5 [1951] 611) formuliert: „Il faut sentir quelque'un au-dessus de soi pour être vraiment soi.“

¹ Bezüglich der ersten sechs Religionsphilosophischen Kongresse: *Il metodo della filosofia della religione*, hg. von A. Babolin, 2 Bde. (Padova 1975); *Dialettica e religione*, hg. von A. Babolin, 3 Bde. (Perugia 1977); *Etica e filosofia della religione*, hg. von A. Babolin, 2 Bde. (Perugia 1980/1981); *Antropologia e filosofia della religione*, hg. von A. Babolin, 2 Bde. (Perugia 1982); *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, hg. von A. Babolin (Perugia 1984); *Teologia filosofica e filosofia della religione*, hg. von A. Babolin, 2 Bde. (Perugia 1985/1986). Es ist anzumerken, während im 1. Bd. der Berichte über die sechs Kongresse, auf den hier verwiesen wird, die Referate und Diskussionen, die auf den Kongressen geführt wurden, gesammelt wurden, wurden im 2. Bd. (1977, II und III) die Beiträge der Mitglieder des Internationalen Zentrums für Studien zur Religionsphilosophie gesammelt. Die Beiträge entstammen den Bereichen der einzelnen Forscher und wurden auf den Kongressen eingebracht und diskutiert. Bezüglich des VII. Kongresses, in Erwartung der Veröffentlichung der „Berichte“, unsere kurze Zusammenfassung: *Fede filosofica e filosofia della religione al VII Convegno*

Zu Beginn der Religionsphilosophischen Kongresse in Italien wurde natürlich die Frage zum Begriff der Religionsphilosophie gestellt: Ist es wahr, daß – wie wiederholt deutlich wurde² – auch wenn man die Religionsphilosophie mit allgemeinen Worten als rationale Forschung zur Religion, d. h. zum religiösen Phänomen oder zur religiösen Erfahrung definiert, die Religionsphilosophie von dem Moment an, wo sie weder auf dem Gebiet philosophischer Studien und schon gar nicht auf dem Gebiet theologischer Studien, nicht nur keine genaue Darstellung gefunden hat, sondern, wo es auch nicht klar ist, welches ihr Gegenstand, ihre Methode und ihr Verhältnis zu den anderen Disziplinen oder Wissenschaften, die sich mit Religion befassen,³ sein soll, als Disziplin ein Problem darstellt? Aufgrund des Bedürfnisses, mit Hilfe der Bestimmung ihrer Methode die spezifische Natur der Religionsphilosophie und ihrer Probleme zu klären, wurde der I. Religionsphilosophische Kongreß, der vom 23.-26. Oktober 1974 in Parma mit dem Thema „*Die Methode der Religionsphilosophie*“⁴ stattfand, ins Leben gerufen. In den Referaten und den Diskussionen traten einige Punkte mit aller Deutlichkeit hervor: vor allem, daß die Religion ein einzigartiges, eigentümliches und auch komplexes Phänomen ist. Wenn nun die Einzigartigkeit und die Besonderheit des religiösen Phänomens die Unangemessenheit jeglicher Form von Reduzierung des religiösen Phänomens auf analoge Phänomene (das moralische Phäno-

di studi di filosofia della religione in Italia, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* LXXVIII (1986) 667 bis 675.

² Il metodo della filosofia della religione; und darüber hinaus: I. Mancini, *Filosofia della religione* (Genua ³1986) 113; G. Ferretti, *Filosofia della religione*, in: *Dizionario teologico interdisciplinare*, 1. Bd. (Turin 1977) 151.

³ Das Interesse für die Religionsphilosophie und für die Religionswissenschaft im allgemeinen hat in Italien seit 1974 bis heute überdimensional zugenommen. Ohne den Anspruch zu haben, erschöpfend zu sein, wollen wir bezüglich der Religionsphilosophie wenigstens die folgenden Werke anführen: M. M. Olivetti, *Filosofia della religione come problema storico* (Padova 1974); F. Biasutti, *Problemi di metodo nella filosofia della religione* (Padova 1976); *L'ermeneutica della filosofia della religione* (Padova 1977); G. Fichera, *La filosofia della religione. Premesse critiche e metodologiche* (Catania 1981); *Il problema di Dio in filosofia e teologia oggi* (Mailand 1982); *Nuovi studi di filosofia della religione* (Padova 1982); G. Magnani, *Filosofia della religione* (Rom 1982); C. Angelino, *Religione e filosofia. Temi e problemi di filosofia della religione* (Genua 1983); P. Grassi, *Modelli di filosofia della religione* (Urbino 1984); B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione* (Casale Monferrato 1985); G. Bucaro, *Filosofia della religione. Forme e figure. La riflessione sul „senso“ del fatto religioso da Spinoza a Nietzsche, da Bloch a Eliade* (Rom 1986) und darüber hinaus die 3. Aufl., vollständig überarbeitet und erweitert, des Werkes von I. Mancini, *Filosofia della religione* (Genua 1986) (die 2. Aufl. des gleichen Werkes ist 1979 in Rom erschienen). Direkter mit den Kongressen und den Aktivitäten des Internationalen Zentrums für Studien zur Religionsphilosophie sind die ersten drei Bände der „*Storia della filosofia della religione*“ verbunden, an denen die Mitglieder des Zentrums arbeiten: M. Micheletti, *Animal capax religionis. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury* (Perugia 1984); A. Babolin, *Wilhelm Windelband* (Perugia 1984); A. Savignano, *Esperienza religiosa. Da James a Bergson* (Perugia 1985). Bezüglich der Religionswissenschaften in Italien: *Le scienze della religione oggi*, hg. von C. Cantone (Rom 1978); *II* (1981); *Le scienze della religione oggi*, hg. von L. Sartori (Bologna 1983); *Religione, istituzione, liberazione. Studi sul fatto religioso* (Rom 1983); A. N. Terrin, *Spiegare e comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto* (Padova 1983); *Sociologia della religione* (Rom 1986).

⁴ Des weiteren zum I. Kongreß: A. Savignano, *Il I Convegno sul metodo della filosofia della religione in Italia*, in: *Incontri culturali* VII (1974) 361-371; P. De Vitiis, *Il I Convegno di filosofia della religione in Italia*, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* LXVII (1975) 363-369; M. Micheletti, *Il I Convegno di filosofia della religione in Italia*, in: *Aquinas* XVIII (1975) 313-319, und F. Rossi, *Il I Convegno di filosofia della religione in Italia*, in: *Studia Patavina – Rivista di Scienze Religiose* XXII (1975) 477-487.

men,⁵ das ästhetische Phänomen, das soziale Phänomen usw.) deutlich machte und folglich die Tatsache, daß die Reflexion darüber sich einer oder mehrerer Methoden bedient, die nicht auf diejenigen, in anderen Gebieten der Forschung, sowohl in den Humanwissenschaften, wie Geschichte,⁶ Psychologie,⁷ Soziologie als auch in den Naturwissenschaften gebräuchlichen, reduzierbar sind, konnte die Komplexität des religiösen Phänomens erklären, wie sich in seinem Inneren andere Untersuchungsmethoden entwickelten und angewandt wurden, obwohl die Reflexion über und die Untersuchung dieses Phänomens allein von einer philosophischen Betrachtungsweise beeinflusst werden.⁸ Also, nicht eine einzige Methode der Religionsphilosophie, deshalb nicht eine Religionsphilosophie, sondern eine Vielfalt von ursprünglichen und spezifischen Methoden und Philosophien der Religion.⁹

Die Anerkennung des originalen und nichtreduzierbaren Charakters der Religion, von der die wissenschaftliche Autonomie der Religionsphilosophie abzuhängen scheint, warf demnach das Problem der ebensowenig zu leugnenden Beziehung der Religion zu den anderen Lebensformen und Formen der Religionsphilosophie als kritische Reflexion über dieses Phänomen und zu den anderen Disziplinen auf, die die Religion zum Gegenstand haben, oder, allgemein, zu der Entwicklung des Denkens, der kritischen und systematischen Reflexion über die Realität, die als Ganzes verstanden werden muß.

Wie fügt sich die Religion in das Geistesleben, in den Existenzprozeß, in die Entwicklung der Geschichte und in die Dynamik der Produktionsverhältnisse und der sozialen Beziehungen ein? Kann die Religion „dialektisiert“ werden? Wie muß die Dialektik in Bezug auf das religiöse Phänomen verstanden werden? Gibt es eine Übereinstimmung von Religion und Glauben? Die Referate auf dem II. Religionsphilosophischen Kongreß, der vom 21.-24. Oktober 1976 mit dem Thema „*Dialektik und Religion*“¹⁰ stattfand, analysierten dieses Zusammenspiel von Problemen und stellten es auf die Basis von sowohl historischen als auch systematischen Untersuchungen der unter diesem Gesichtspunkt bedeutenden Denker wie Hegel,¹¹ Kierkegaard,¹² Feuerbach,¹³ Marx,¹⁴ Croce¹⁵ und Barth.¹⁶ Die Themen der ver-

⁵ Zur Nichtgleichsetzbarkeit des moralischen Phänomens mit dem religiösen Phänomen und der Methode der Moralphilosophie mit der der Religionsphilosophie: D. Campanale, Il metodo della filosofia morale, in: Il metodo della filosofia della religione, Bd. 1, 383-404.

⁶ Zur historisch-religiösen Forschung und ihrer Methode: U. Bianchi, La religione nella storia delle religioni, in: Il metodo della filosofia della religione, Bd. 1, 17-46, und G. Sfamini Gaspaaro, Fede, rivelazione e gnosi nel cristianesimo e nello gnosticismo, in: Il metodo della filosofia della religione, Bd. 1, 47-133.

⁷ Zu diesem Punkt: P. Tampieri, Il metodo della psicologia, in: Il metodo della filosofia della religione, Bd. 1, 259-381.

⁸ Zu diesem Punkt: F. Sanguinetti, Il metodo di ricerca nelle scienze naturali, in: Il metodo della filosofia della religione, Bd. 1, 321-358.

⁹ Über die Methode der Religionsphilosophie: I. Mancini, Il metodo della filosofia della religione, in: Il metodo della filosofia della religione, Bd. 1, 229-248. Über die Religion im allgemeinen und über das Christentum: V. Verra, La presenza della teodicea, oggi, in: Il metodo della filosofia della religione, Bd. 1, 191-204, und C. Fabro, Il metodo della filosofia cristiana, in: Il metodo della filosofia della religione, Bd. 1, 205-227.

¹⁰ Über den II. Kongreß: A. Babolin, Il convegno di filosofia della religione in Italia: Dialettica e religione, in: Rivista di Filosofia neo-scolastica LXIX (1977) 119-123; F. Biasutti, Dialettica e religione, in: Verifiche (1977) 1-11; A. Savignano, Il II Convegno di filosofia della religione in Italia, in: Aquinas XX (1977) 150-156, und F. Rossi, Dialettica e religione al II Convegno di filosofia della religione in Italia, in: Studia Patavina - Rivista di Scienze Religiose XXIV (1977) 231-239.

¹¹ L. Lugarini, La dialettica religiosa in G. W. F. Hegel, in: Dialettica e religione, Bd. 1 (Perugia 1977) 19-44.

¹² C. Fabro, La dialettica qualitativa di S. Kierkegaard, in: Dialettica e religione, Bd. 1, 273-320.

schiedenen Referate erlaubten es, die diversen Bedeutungen von „Dialektik“ und „Religion“ und die unterschiedliche Art und Weise, in der man vom Bezug zwischen Dialektik und Religion sprechen kann, zu klären. Darüber hinaus kam man zu dem Schluß, daß sich einerseits das Verhältnis zwischen Dialektik und Religion je nach der Verwendung des Begriffs „Dialektik“ darstellt, und daß es andererseits schwierig ist, die Religion vor einer Verneinung, Auflösung oder Neuinterpretierung im Sinne des Verlustes ihrer Eigenständigkeit und Besonderheit zu bewahren, wenn sie unter dem Aspekt der Beständigkeit geprüft wird, während die sogenannte „dialektische Theologie“ den Glauben zu schützen scheint, zum Preis der schwerwiegenden Tatsache für die Religionsphilosophie, das doch so notwendige und tatsächlich bestehende Verhältnis mit den anderen Denkweisen und Existenzformen zu leugnen.¹⁷

Da nun eine der bedeutendsten Ausdrucksformen, die die Negation der Eigenständigkeit der Religion im modernen Glauben angenommen hat, zweifellos ihre Reduzierung auf den Bereich der Moral ist, konzentrierte sich der III. Religionsphilosophische Kongreß, der vom 25.-27. Oktober 1978 in Perugia mit dem Thema „*Ethik und Religionsphilosophie*“¹⁸ stattfand, auf den Zusammenhang zwischen moralischer und religiöser Erfahrung, zwischen Ethik als kritischer Reflexion des moralischen Phänomens und Religionsphilosophie als kritischer Reflexion des religiösen Phänomens. Aufgrund der Untersuchung einiger Repräsentanten des zeitgenössischen Denkens, wie der Italiener Pantaleo Carabellese¹⁹ und Antonio Gramsci,²⁰ des Engländers George Edward Moore,²¹ des Amerikaners (spanischer Herkunft) George Santayana²² und der Deutschen Rudolf Otto²³ und Nicolai Hartmann²⁴ hatte der Kongreß drei Ziele: 1) zu prüfen, ob die Reduzierung der Religion auf die Moral historisch tatsächlich stattgefunden hat; 2) ob, wenn ja, zur Unterstützung dieser Reduzierung gültige Beweise erbracht wurden; 3) in welchem Grade die Diskussion über diese Reduzierung die Zusammenhänge zwischen den philosophischen Disziplinen, die respektive der Religion und der Moral die Religionsphilosophie und die ethische Philosophie zum Gegenstand haben, beeinflussen könnte oder kann.²⁵

Auch wenn sich bei diesen Denkern das übliche Thema der Gegenüberstellung des moralischen Standpunktes oder der moralischen Erfahrung als authentische Erfahrung mit der religiösen Erfahrung als illusorische Erfahrung wiederfindet, so schien nicht nur

¹³ A. Caracciolo, Dio e spazio religioso in L. Feuerbach, in: *Dialettica e religione*, Bd. 1, 203-249.

¹⁴ G. Semerari, *Dialettica e critica della religione* in K. Marx, in: *Dialettica e religione*, Bd. 1, 109-160.

¹⁵ A. Bausola, *Dialettica e religione* in Benedetto Croce, in: *Dialettica e religione*, Bd. 1, 75-94.

¹⁶ I. Mancini, *Fede e dialettica* in Karl Barth, in: *Dialettica e religione*, Bd. 1, 349-406.

¹⁷ *Dialettica e religione*, Bd. 1, und *Etica e filosofia della religione*, Bd. 1 (Perugia 1980) 13.

¹⁸ Über den III. Kongreß: A. Babolin, *III Convegno di filosofia della religione in Italia*, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* LXXI (1979) 447-451.

¹⁹ G. Semerari, *Teoricità della morale e trascendentalità della religione nella „Critica del concreto“* di Pantaleo Carabellese, in: *Etica e filosofia della religione*, Bd. 1, 21-58.

²⁰ C. Luporini, *Gramsci e la religione*, in: *Etica e filosofia della religione*, Bd. 1, 89-108.

²¹ M. Micheletti, *La critica dell'etica teologica* in G. E. Moore, in: *Etica e filosofia della religione*, Bd. 1, 181-284.

²² N. Bosco, *Giorgio Santayana: vita della ragione e regno dello spirito*, in: *Etica e filosofia della religione*, Bd. 1, 145-164.

²³ U. Bianchi, *Religione ed etica nel „Sacro“* di Rudolf Otto, in: *Etica e filosofia della religione*, Bd. 1, 299-326.

²⁴ F. Barone, *Etica e religione* in Nicolai Hartmann, in: *Etica e filosofia della religione*, Bd. 1, 355-410.

²⁵ *Etica e filosofia della religione*, Bd. 1, 14.

zumindest die Möglichkeit diskutabel, trotz des Vorherrschens einer ähnlichen Haltung im 20. Jahrhundert, das notwendige Ergebnis des zeitgenössischen Denkens in ihm zu erkennen, sondern es schien vor allem „ein leeres, rationales Vorurteil, zu denken, ein Moment (die religiöse Erfahrung), das unserem menschlichen Wesen zu eigen ist, wie ein Kind überwinden zu können“.²⁶

Moralische und religiöse Erfahrung können also: 1) *nicht verschmolzen werden*, da sonst die Eliminierung jeglicher Autonomie unvermeidbar wäre; 2) *nicht getrennt werden*, mit der folgerichtigen Einnahme von Positionen, die mit der Einheit des Wissens unvereinbar sind; 3) *nicht aufeinander reduziert werden*, mit dem Primat entweder der Ethik über die Religion (moderne ethische Haltung) oder der Religion über die Ethik (typisch für den Fideismus) und wie diese ohne Respekt vor den legitimen Bedürfnissen der Vernunft und des menschlichen Handelns.

Es ist daher äußerst wichtig, die Unterscheidung (nicht die Trennung) zwischen Moral und Religion zu betonen, die einerseits die Eigenheiten von beiden bewahrt und es andererseits gestattet, eine Wechselbeziehung festzulegen, so daß das moralische Leben seine natürliche Erfüllung und Vervollkommnung in der religiösen Erfahrung findet und diese ihrerseits, zumindest negativ, in ihrer Wahrheit und in ihrem Wert durch eine rigorose und vorbildliche moralische Haltung gewährleistet wird.

Ein Thema, das in den Referaten und Diskussionen des III. Kongresses notwendigerweise ziemlich im Dunkeln blieb, war der *anthropologische* Hintergrund der Problematik der Beziehung zwischen Ethik und Religion. Kann der Mensch unter einer radikalen anthropologischen Perspektive den Sinn und die Bedeutung der moralischen Werte außerhalb des Bereichs der religiösen Wirklichkeit genau erkennen? Die Ethik und die Religion setzen offenbar eine Anthropologie, eine Anschauung des Menschen voraus, die in der Religion sein positives oder negatives Verhältnis zu Gott ausdrückt und in der Ethik seine Vervollkommnung, seine Erfüllung, seine Verwirklichung oder den Grund für seine Frustration und seine Mißerfolge sucht. Hier erscheint eine ernsthafte, philosophische Betrachtung des Menschen, seiner historischen Situation und seiner grundlegenden, strukturellen Einstellung vonnöten, wobei eine Reihe von Fragen von entscheidender Wichtigkeit zu stellen sind: Wer ist der Mensch? Welche Beziehung besteht zwischen den spekulativen Schwierigkeiten der Ethik und zeitgenössischen Religionsphilosophie und der gegenwärtigen Verwirrung über die Bedeutung des Menschen und über den Menschen in seiner historischen, konkreten persönlichen Realität? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Anthropologie und der Möglichkeit, unsererseits in bedeutsamer Weise von Gott zu sprechen?

In dem 1974 begonnenen wissenschaftlichen und philosophischen Forschungsprogramm hinsichtlich der Möglichkeit eines selbständigen Status der Religionsphilosophie wirft sich daher die Frage über den Menschen auf; da erscheint, wie die Verwicklung einer Serie von folgenden Verwicklungen, die anthropologische Problematik, die eine entscheidende Bedeutung in der zeitgenössischen Kultur annimmt, da der *Nihilismus* in Konsequenz einer radikalen und strukturellen Verneinung des Göttlichen und eines vollständigen Umkippens der übersinnlichen Werte mit der theoretischen Verneinung jeder Besonderheit des menschlichen Subjekts, seiner Überlegenheit und objektiven Relevanz zusammenzugehen scheint. Kann das Nachdenken über das Menschengeschlecht den Spalt, der gestattet, die Gegenwart des *Du* im Raum des *Ich* aufzunehmen, öffnen oder nicht? Gibt es eine „theologische Dimension des Menschen“ (wie es Zubiri möchte) und, wenn ja, ist es möglich zu beweisen,

²⁶ F. Barone, Un congresso di filosofi. L'obbligo morale e l'atto di fede, in: La Stampa (14. November 1978) 3.

daß sie als rein menschliche Struktur nicht die ganze Sphäre der religiösen Realität und der moralischen Werte in sich aufnimmt, sondern, daß sie vielmehr das Zeichen der Ausrichtung auf die Transzendenz des letzten Fundaments des menschlichen Seins und auf den absoluten Bereich der Werte ist?²⁷

Diese Fragen standen im Mittelpunkt des IV. Religionsphilosophischen Kongresses, der vom 22. - 24. Oktober 1980 in Perugia mit dem Thema „*Anthropologie und Religionsphilosophie*“²⁸ stattfand. Mehr noch als diese Thematik in systematischer Weise zu behandeln, vertiefte dieser Kongreß die Problematik der Beziehung zwischen Anthropologie und Religionsphilosophie durch allgemeine und problematische Begriffe. Man beschäftigte sich mit dem Menschen hauptsächlich unter biologischem, psychologischem und kulturellem Aspekt, während die rein philosophische Problematik vor allem in der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Anthropologie und Theologie (besonders in der Notwendigkeit, „göttliches Handeln“ in Analogie zum „menschlichen Handeln“²⁹ zu interpretieren) und in der Analyse der „Krise des Menschseins“ ihren Niederschlag fand³⁰. Wenn das Ergebnis der biologischen und genetischen Forschung das Ans-Licht-Bringen der Besonderheit und der Unbeugsamkeit der menschlichen Realität im Gegensatz zu allen anderen Lebensrealitäten ist,³¹ so erscheint bei der psychologischen Analyse die religiöse Natur des Menschen als Würde seiner Ursprünglichkeit aber auch seiner Komplexität und Zweideutigkeit.³² In der juristischen Sphäre zeigte sich der Appell an eine ethisch-religiöse Konzeption als eine bezeichnende, wenn nicht gar entscheidende Gelegenheit in Alternative zu den rein weltlichen Erwägungen der Justiz und der normativen Beziehungen.³³ Die Wichtigkeit der Anthropologie für die Religionsphilosophie wurde in der Beziehung, die die Verwandtschaft zwischen unserer Art und Weise, das menschliche und das göttliche Handeln zu konzipieren, unterstreicht, positiv sichtbar, negativ indessen in der Beziehung, die den Zusammenhang zwischen Krise des Menschseins und dem Entstehen des *Nihilismus* unterstreicht, woraus die offensichtliche Schwierigkeit folgt, einen konstruktiven Diskurs über den Menschen und über religiöse Erfahrung zu führen.³⁴

Die diskutierten Problemstellungen des IV. Kongresses wurden später im Verlauf des V. Kongresses, der vom 22. - 24. September 1984 in Perugia unter dem Thema „*Typologische Anthropologie und Religionsphilosophie*“ stattfand, vertieft.³⁵

Von der Analyse des Problems des Verhältnisses zwischen Anthropologie und Religionsphilosophie, gemäß den unterschiedlichen Annäherungen entsprechend den verschiedenen Disziplinen, die sich mit dem Menschen beschäftigen, ging man zu einer Vertiefung nicht

²⁷ *Antropologia e filosofia della religione*, Bd. 1, 19.

²⁸ Über den IV. Kongreß: A. Babolin: *Il IV Convegno di filosofia della religione*, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* LXXXIII (1981) 191-193.

²⁹ T. Penelhum, *Divine Action and Human Action*, in: *Antropologia e filosofia della religione*, Bd. 1, 23-32.

³⁰ G. Vattimo, *La crisi dell'umanismo*, in: *Antropologia e filosofia della religione*, Bd. 1, 143-156.

³¹ F. Sanguinetti, *L'umano e le scienze biologiche*, in: *Antropologia e filosofia della religione*, Bd. 1, 181-202.

³² A. Vergote, *L'homme au regard de la psychologie de la religion*, in: *Antropologia e filosofia della religione*, Bd. 1, 49-66.

³³ L. Bagolini, *Crisi della giustizia e religione*, in: *Antropologia e filosofia della religione*, Bd. 1, 91 bis 126.

³⁴ *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, 17.

³⁵ Über den V. Kongreß: F. Rossi, *Antropologie tipologiche e filosofia della religione al V Convegno di studi di filosofia della religione in Italia*, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* LXXXV (1983) 149-155.

nur auf einer streng philosophisch fundierten Ebene, sondern auch auf kultureller Ebene, der Beziehung zwischen anthropologischer Theorie und Religionsphilosophie über.

Wie es A. Babolin angebrachterweise in der Einführung zum Thema des V. Kongresses unterstrich, ist es für die Religionsphilosophie nicht gleichgültig, welche Position sie in Bezug auf die menschliche Realität einnimmt. Es scheint einsichtig, daß die Unterschiedlichkeit der anthropologischen Perspektiven mindestens eine Unterschiedlichkeit der theoretischen Annäherung der Religionsphilosophie impliziert. Deshalb war es das Ziel des V. Kongresses, eine Klärung der Beziehung zwischen anthropologischen Theorien und Religionsphilosophie mittels des Studiums der Vorstellung vom Menschen in der zeitgenössischen Reflexion unter besonderer Berücksichtigung einiger exemplarischer Ideen der philosophischen Anthropologie, die von Denkern wie Nietzsche,³⁶ Weber,³⁷ Martinetti,³⁸ Scheler³⁹ und Zubiri⁴⁰ angeboten wurden, zu erreichen. „Die Beziehung (zwischen anthropologischen Theorien und Religionsphilosophie) stellt sich unterschiedlich, gemäß der Wertung, positiv oder negativ, der menschlichen Kapazität des sich Öffnens gegenüber dem Heiligen und/oder Transzendentem dar. In einer Interpretation des Menschen als strukturell offen gegenüber dieser Dimension findet die Religionsphilosophie, als Wissenschaft der radikalen Tatsachen und der radikalen Antworten auf die Fragen, die der Mensch sich stellt, unvermeidlich im Objekt ihrer Untersuchung die Ausgangselemente zur Ausarbeitung ihrer Theorie über den Menschen und über die Religion. In einer Interpretation der menschlichen Realität, die sich zum Teil oder auch vollständig in einer naturalistischen Erklärung des Menschen auflöst, und in der, obwohl sie die angebotenen Erklärungen der unterschiedlichen Wissenschaften, die sich unter verschiedenen Überschriften mit der menschlichen Erfahrung beschäftigen, als unzureichend erkannt hat, wird nicht von einer existenziellen religiösen Fähigkeit im Menschen ausgegangen (im Sinne, daß diese nicht eine strukturelle Möglichkeit, sondern nur eine historische Erscheinung ist). Die Religionsphilosophie würde hier nicht notwendigerweise ausgeschlossen, aber müßte sich einer anderen Konzeption der Religion zuwenden. Dies könnte nicht mehr als strukturelle Dimension verstanden werden, sondern als eine Tatsache, die ausschließlich auf das Eindringen Gottes in die historische Erfahrung zurückgeführt wird, die unabhängig von jeder Kategorie der menschlichen Fähigkeit ist, und nur ausgehend von der göttlichen Selbstoffenbarung und dank ihrer verstanden werden kann. Der Bereich der rationalen Artikulation wäre unvermeidbarerweise begrenzt. Selbstverständlich bliebe immer die Option einer Interpretation des religiösen Phänomens als besondere menschliche Erfahrung und als typisches historisches Zeichen, das allerdings jeglicher kognitiven Kraft und verifizierenden Fähigkeit entbehrt.“⁴¹

Die Vertiefung und die umfassende und gewichtige Diskussion über das „Ob“ und über die zeitgenössischen Anthropologien ziehen eine philosophische Rechtfertigung religiöser Art nach sich, die sich einig ist, abschließend zu sagen, daß sowohl „nicht jede philosophi-

³⁶ F. Masini, *Il divino come „seconda innocenza“ in Friedrich Nietzsche*, in: *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, 41 - 60.

³⁷ F. Bianco, *Antropologia e sociologia della religione*, in: *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, 87 - 110.

³⁸ A. Robert Caponigri, *Religion and Liberty in Piero Martinetti*, in: *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, 135 - 182.

³⁹ P. Good, *Die philosophische Anthropologie Max Schelers*, in: *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, 195 - 228.

⁴⁰ A. López Quintás, *La dimensión teologal del hombre según Xavier Zubiri*, in: *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, 245 - 284.

⁴¹ *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, 17 - 18.

sche Anthropologie mit der Religionsphilosophie vereinbar ist“, als auch, wie es E. Garin⁴² betonte, daß ein „großer Teil der Anthropologien des 20. Jahrhunderts die Zerstörung des Menschen und seine Reduktion auf die natürlichen und historischen Bestimmungen verfolgt. Von diesem kulturellen Kontext scheinen sich – wie es A. Babolin im „Ergebnis“ des Kongresses unterstrich – die Anthropologien von Max Scheler, Piero Martinetti und Xavier Zubiri zu unterscheiden. Während jedoch die Anthropologien von Scheler und Martinetti in einem ambivalenten Interpretationszusammenhang zu bleiben scheinen, demonstriert die Anthropologie von Zubiri jene offenen und begründeten philosophischen Eigenschaften, eine Perspektive der *Transzendenz* des Göttlichen, die die unausweichliche Basis einer kritischen und angemessenen Theorie der Religionsphilosophie bildet.“⁴³

In der analytischen Untersuchung einiger Anthropologien des 20. Jahrhunderts, um die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit mit der Religionsphilosophie zu definieren, „erscheint der Bezug auf die Göttlichkeit, auch im negativen Sinne (durch die Negierung einer transzendenten Basis) für eine korrekte Bestimmung des Menschenbildes häufig unvermeidbar. Mehr im positiven Sinne wurde der Bezug zu einer theologischen Dimension des Menschen (Zubiri) als existenzielle Bedingung für die Entfaltung einer vollständigen Anthropologie erahnt.“⁴⁴

Genau deshalb beabsichtigte der VI. Religionsphilosophische Kongreß, der vom 24.-26. Oktober 1984 in Perugia unter dem Thema „*Philosophische Theologie und Religionsphilosophie*“⁴⁵ stattfand, „den Schwerpunkt auf diese objektive Polarität der religiösen Erfahrung, der schon in der Tiefe der philosophischen Anthropologie erahnt wurde, mittels der Darstellung der unterschiedlichen Gottesvorstellungen, die die philosophische Kultur des 20. Jahrhunderts gezeichnet und entwickelt hat, zu setzen“.⁴⁶

Ausgehend von einer Vertiefung, noch einmal nicht in systematischer, sondern problematischer Form, der unterschiedlichen Gottesvorstellungen oder der unterschiedlichen Konzepte, die in den unterschiedlichen philosophischen Perspektiven der Denker wie E. Jünger und W. Pannenberg,⁴⁷ A. N. Whitehead,⁴⁸ M. Buber,⁴⁹ A. Banfi,⁵⁰ M. De Unamuno⁵¹ und X. Zubiri⁵² vorhanden sind, erschien es möglich, einige Schlußfolgerungen anzufügen. Vor allem die Unmöglichkeit eines logischen Gebrauchs des Ausdrucks „Philosophische Theologie“, auch wenn man darunter im allgemeinen die Disziplin versteht, die als Ziel hat, „eine Gottesvorstellung oder eine Vorstellung von Göttlichkeit gemäß einer philosophisch ver-

⁴² E. Garin, L'immagine dell'uomo nel Novecento, in: *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, 23-40.

⁴³ *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, 300.

⁴⁴ *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Bd. 1 (Perugia 1985) 22.

⁴⁵ *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Bd. 1 (Perugia 1985).

⁴⁶ Ebd. 22f.

⁴⁷ P. Kemp, *Récit de Dieu et concept de Dieu*, in: *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Bd. 1, 31-53.

⁴⁸ N. Bosco, Sulle tracce di A. N. Whitehead: potenzialità e problematicità teologiche e religiose della categoria del processo, in: *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Bd. 1, 69-125.

⁴⁹ P. Mendes-Flohr, Martin Buber's Conception of God, in: *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Bd. 1, 149-207.

⁵⁰ A. Zanardo, Teologia ed esperienza religiosa nella riflessione di A. Banfi, in: *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Bd. 1, 223-253.

⁵¹ A. López Quintás, Lectura „lúdico-ambiental“ de Unamuno su Fecundidad para la Filosofía de la religión, in: *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Bd. 1, 269-326.

⁵² A. Savignano, La dimensione teologale dell'uomo secondo X. Zubiri, in: *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Bd. 1, 339-373.

ständlichen Darstellung, die für eine rationale Argumentation empfänglich ist, zu präsentieren“; in jedem Fall „in einer freieren, weniger festgelegten Art, als es die offenbarende Theologie und die Naturtheologie macht“.⁵³ Diese Unmöglichkeit hat ihre Ursache in der Pluralität der Bedeutungen, die der Ausdruck „Philosophische Theologie“ im Verlauf der Geschichte und in der philosophischen Kultur des 20. Jahrhunderts angenommen hat. Des weiteren die Schlußfolgerung, daß „nicht jede philosophische Theologie mit der Religionsphilosophie vereinbar ist“.⁵⁴ In diesem Sinne brachte der Kongreß die Grenzen sowohl einer rein abstrakten Theologie (Pannenberg) als auch einer rein „kerygmatischen“ Theologie (Jüngel) ans Licht; die Schwierigkeiten, die bei Whitehead aus dem Widerspruch erwachsen, eine dialektische, geradezu kenotische Vorstellung entwickelt zu haben; die Mehrdeutigkeit und Doppelsinnigkeit der Gotteskonzeptionen von Buber und De Unamuno; die Doppelheit der Gottesvorstellungen und der Religion, die bei Banfi gegenwärtig ist und in der Perspektive von Xavier Zubiri, die bezüglich des Gottesproblems offen für die Instanzen eines rigorosen Theismus ist, den „tieferen Zusammenhang zwischen philosophischer Theologie und Religionsphilosophie“ fand.⁵⁵

Aber, indem man von Gott, dem objektiven Pol religiöser Erfahrung, gemäß den unterschiedlichen Annäherungen entsprechend den unterschiedlichen Perspektiven einiger Denker des 20. Jahrhunderts sprach, war es unvermeidbar, in unterschiedlicher Weise vom subjektiven Pol religiöser Erfahrung, vom Menschen, der an Gott denkt und sich positiv oder negativ auf ihn bezieht, zu sprechen. Heute, da „das fundamentale Verhalten des Menschen vor Gott und somit die menschliche Basis der Religion, der Glaube ist“, beabsichtigte der VII. Kongreß mit dem Thema „*Philosophischer Glaube und Religionsphilosophie*“⁵⁶ seine Aufmerksamkeit auf den Glauben, als fundamentale Antwort auf den Ruf des Heiligen, des Göttlichen und Gottes, zu konzentrieren. Man beabsichtigte im einzelnen durch eine historische und systematische Untersuchung einiger fundamentaler Punkte der zeitgenössischen Reflexion über das Glaubensproblem den Begriff des „philosophischen Glaubens“ zu definieren und das Verhältnis zwischen diesem „philosophischen Glauben“ und der Religionsphilosophie zu präzisieren. Ist es möglich, jenseits der spezifischen Bedeutungen, die das Glaubenskonzept angenommen hat und in der modernen Welt und in unserer Zeit annimmt, zu einer Definition des „philosophischen Glaubens“ zu gelangen? Entsteht daraus eine Spannung mit dem Glaubenskonzept, das sich aus der Form des religiösen Lebens ergibt oder nicht? Ist es noch möglich, sich in der Religionsphilosophie Analysen des „Glaubens“ zu bedienen, um auf ein anderes Gebiet zu gelangen, insbesondere auf das Gebiet der epistemologischen Theorie oder zum Studium der jüngsten Fundamente der *Weltanschauung*? J. Sperna Weiland von der Universität Rotterdam, der das Thema „*Qu'est-ce qu'une foi philosophique? Quelques réflexions*“ behandelte, bemühte sich, indem er sich im besonderen auf Kant und Jaspers bezog, die effektive Möglichkeit des Begriffes „philosophischer Glaube“ aufzuzeigen. Nachdem er den „philosophischen Glauben“ von einem Glauben, den er als theologischen oder kirchlichen oder religiösen Glauben definierte, unterschieden hat, schlug er die folgende Definition eines „philosophischen Glaubens“ vor. „Jeder reflektierte, überlegte und begründete Glaube, der eine Transzendenz anerkennt und der aus dem gleichen Grunde die unvermeidbare Notwendigkeit, die diese Transzendenz auferlegt, anerkennt, ist philosophischer Glaube.“ Das, was sowohl den „philosophischen Glauben“ als auch den „theologischen Glauben“ vereint, berücksichti-

⁵³ *Teologia filosofica e filosofia della religione*, Bd. 1, 25.

⁵⁴ Ebd. 402.

⁵⁵ Ebd. 401.

⁵⁶ *Fede filosofica e filosofia della religione* (Perugia 1987).

gend, d. h. der Glaube, verstanden als „ein Vorhaben, dem sich alle Fähigkeiten der Seele widmen“, verweilte Sperna Weiland schließlich bei dem Verhältnis zwischen „philosophischem Glauben“ und Religionsphilosophie. Nachdem er ihre Übereinstimmung verneint hat und die Existenz eines Fächers von Religionsphilosophien hervorgehoben hat, die nichtsdestoweniger durch die Tatsache, daß sie von einer Feststellung einer äußeren Gegebenheit, der Religion, ausgehen und sich das Ziel setzen, diese zu verstehen und zu erklären, verbunden sind, bemerkte Sperna Weiland, daß eine Religionsphilosophie ohne einen philosophischen Glauben möglich ist, daß aber gleichzeitig ein philosophischer Glaube in eine Religionsphilosophie münden kann, die sich ihrerseits auf eine philosophische Rezension dieses Glaubens beschränken kann.

P. Mendes-Flohr von der Jüdischen Universität Jerusalem behandelte das Thema „*The concept of philosophical Faith in Franz Rosenzweig's thought*“. Indem er das „philosophische System“, das Rosenzweig im „Stern der Erlösung“ (1921) zu entwickeln beabsichtigte und in dem die Zusammenarbeit zwischen Philosophie und Theologie ein entscheidendes Element darstellt, analysierte, unterstrich der Referent die tiefgreifende Neuheit von Rosenzweigs Philosophie, die sich bemüht, die Religion und mit ihr die Schöpfung, die Offenbarung und die Erlösung, an denen sich die Religiosität als Urhorizont jeglichen Bewußtseins, einschließlich der Welterfahrung und der historischen Erfahrung, orientiert, zu sehen.

R. Bodei von der Universität Pisa beschäftigt sich mit dem Thema „*Der Glaube in der Zukunft. Utopische und religiöse Dimension bei Ernst Bloch*“. Er geht aus von der Feststellung der Abwesenheit der Vergangenheit und des Sinkens des Erwartungshorizonts, der die Gegenwart charakterisiert, und berücksichtigt den besonderen Einfluß, den W. James und G. Simmel auf philosophischem Gebiet auf Bloch hatten. Für Bloch ist das Objekt des „Laienglaubens“ und des „philosophischen Glaubens“, die in nicht mythologischer Form in sich den religiösen Glauben bergen, der „*homo absconditus*“, das unbekannte Ich, das sich in jedem von uns mit seinen bisher nicht realisierten Fähigkeiten verbirgt. Daran zu glauben heißt vertrauen auf die Kräfte, die das unmittelbare Sichhingeben an die gegenwärtige Realität negieren und zu einer größeren Fülle drängen, obwohl sie die Möglichkeit offenlassen, sie in jedem Moment aufzunehmen: „*Carpe eternitatem in momento*“ heißt auch, die „schlechte Unendlichkeit“ des Verweises auf die Zukunft als Zeit des Aufschubs zu vermeiden und sie durch eine Zeit des Bevorstehenden zu ersetzen.

A. Savignano von der Universität Trieste behandelte das Thema „*Henri Bremond und die religiöse Unruhe: die ‚nichtvorhandene Realität‘ im Glauben*“. Indem er seine Aufmerksamkeit auf die Bremond'sche Absicht, eine „konkrete Wissenschaft“ der intimen religiösen Erfahrung auszuarbeiten, die in der Lage ist, zu erforschen, wie die Mystiker die Erfahrung des Treffens auf Gott gelebt haben, konzentrierte, hat der Referent in den Behauptungen des „*Métaphysique des saints*“, der Interpretation und Rechtfertigung der modernen religiösen Erfahrung, den Kern der Bremondschen Religionsphilosophie und seiner Sicht vom Glaubensobjekt, das sich aus einer unbeschreiblichen, überirdischen und nicht erklärbaren Gegenwart-Abwesenheit zusammensetzt und dennoch die einzige wirklich reale und authentisch wahre ist, festgestellt. Auch wenn der Glaube, der von Bremond in der Geschichte des religiösen Gefühls innerhalb des Christentums im 17. Jahrhundert beschrieben wurde, legitimerweise als „religiöser Glaube“ definiert werden kann, hat Savignano die Bremond'sche Tendenz für einen „philosophischen Glauben“ in den anonymen Schriften und in gewissen Sympathiekundgebungen für die Moderne beleuchtet.

L. Obertello von der Universität Genua behandelte das Thema „*Natur und Offenbarung laut Newman*“ und unterstrich, wie das grundlegende Bewußtsein über das zerstörerische Potential, das in den subjektivistischen Prinzipien der modernen Welt enthalten ist, Newman veranlaßte, die „Philosophie des gewöhnlichen Menschen“ bewußt zu theoretisier-

ren und in seiner Untersuchung über die „natürlichen“ Urbeschaffenheiten des Wissens auf die natürlichen Fundamente des religiösen Wissens und einer Zustimmung zum Glauben den Schwerpunkt zu setzen. Das metaphysische Wissen über Gott, das auf einer rationalen Deduktion, dem „moralischen Weg“ basiert, d. h. sowohl die innere Wahrnehmung der Existenz Gottes als auch einige Eigenheiten seiner Natur voraussetzend, hält es Newman für möglich, daß der Mensch durch sein moralisches Bewußtsein die persönliche Gegenwart des Göttlichen realisieren kann und eine reale Zustimmung zur Aussage, daß Gott existiert, geben kann. Obertello hat es nicht unterlassen zu unterstreichen, daß diese Perspektive jedoch nur unter einem religiösen und insbesondere christlichen Aspekt gerechtfertigt ist, da in diesem Bereich die These einer direkten Beziehung zwischen der göttlichen Stimme und dem menschlichen Herzen einsichtiger erscheint als in einem streng philosophischen Bereich.

Während die Arbeiten des Kongresses abgeschlossen wurden, unterstrich A. Babolin, nachdem er angemerkt hatte, daß das Ziel des Kongresses gewiß nicht das ist, die komplexen Probleme, die sich aus dem Vergleich zwischen „philosophischem Glauben“ und den Glaubenskonzeptionen, die von der Religionsphilosophie entwickelt wurden, zu lösen, daß der Zweck dieses und der folgenden Religionsphilosophischen Kongresse nicht der ist, Antworten zu geben, sondern eher Fragen zu formulieren, gewiß nicht wegen eines Kultes der Wissenschaft um ihrer selbst willen, sondern im Bewußtsein, daß die Kraft und die theoretische Fruchtbarkeit einer Antwort von der Präzision, mit der die Frage formuliert wird und von der Weite des Rahmens, in dem sie gestellt wird, abhängig ist.

Ideen und Mythos

Replik zu B. Dinkel:

Neuere Diskussionen um das sog. „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“

Von Christoph JAMME (Bochum)

Der „Fetisch“ *Systemprogramm* ist eigentlich für die Hegel-Forschung von durchaus nicht lebenswichtigem Interesse, enthält das Zwei-Seiten-Fragment doch eigentlich nur eine (für agitatorische Zwecke oder als Diskussionsgrundlage zusammengestellte) Anhäufung von Gemeinplätzen, die sich in anderen Texten des jungen Hegel, besonders in seinen Briefen an Schelling, ebensogut finden lassen. Von Bedeutung ist das Fragment jedoch ohne Zweifel für die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der klassischen deutschen Philosophie in ihrer zweiten, der eigentlich spekulativen Phase.

Auf dem Wege „Von Kant zu Hegel“ (Richard Kroners Buch wäre heute neu zu schreiben) spielen, wie jüngst noch D. Henrich gezeigt hat,¹ drei Diskussionszirkel eine zentrale Rolle, nämlich der Tübinger um Diez (1790-1795), die intellektuelle Situation in Jena beim Übergang von Reinhold zu Fichte (1792-1796) und der Frankfurt-Homburger „Bund der Geister“ (1796-1800). Das sog. „Systemprogramm“ erscheint nun in vieler Hinsicht mehr als Abschluß der Tübinger Überlegungen über die Bildung einer „Volksreligion“ denn als Auftakt des Frankfurt-Homburger Gesprächs zwischen Hegel, Hölderlin,

¹ Dieter Henrich, Der Weg des spekulativen Idealismus. Ein Résumé und eine Aufgabe, in: Jacob Zwilling's Nachlaß. Eine Rekonstruktion, hg. und erl. von D. Henrich und Ch. Jamme (Bonn 1986) 77 bis 96.