

# Kann man von einer Philosophie der Religion sprechen? \*

Giorgio PENZO (Padua, Italien)

## 1. Verortung des Problems

Spricht man von Religionsphilosophie, hat man zumeist eine Betrachtung der Religion vom Gesichtspunkt der Philosophie aus im Auge. Das Problem aber ist nicht so einfach, wie es erscheinen mag. Um das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zu klären, müssen vorher die zwei Grenzen dieses Verhältnisses geklärt werden. Man bemerkt sofort, daß der Begriff der Philosophie und der der Religion nicht in festumrissener Weise beleuchtet werden können, als ob sie Begriffe wissenschaftlicher Art wären. Vielmehr können die Begriffe Philosophie und Religion gar nicht in einem begrifflichen Zusammenhang erschöpfend dargelegt werden, weil beider letzte Bedeutung im Menschen wurzelt, genauer gesagt, im Menschen nach seiner Individualität hin betrachtet. Mit anderen Worten, Philosophie und Religion entziehen sich einer auf rein objektiver Ebene durchgeführten Betrachtung. Damit will aber nicht gesagt sein, daß sie einem solchen analytischen Prozeß nicht unterzogen werden können. Hier soll nur von Anfang an klar sein, daß bei aller Notwendigkeit einer objektiven Analyse diese nicht die in den Begriffen Religion und Philosophie implizit enthaltene ganze Wirklichkeit zum Ausdruck bringen kann.

Dazu kommt, daß der Begriff Religion unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet wird, unter dem der Subjekt- und unter dem der Objektbezogenheit.

Vom objektiven Gesichtspunkt her führt uns Religion die Riten, die Praktiken, die Normen, also allgemein die Gesetze vor Augen. Der subjektive Gesichtspunkt zeigt uns Religion als Glaubensakt, als religiöse Erfahrung. Somit kann man sehen, daß es eher problematisch ist, einen philosophischen Diskurs über eine Realität zu eröffnen, die sich notwendigerweise nach zwei verschiedenen Aspekten hin entfaltet. Andererseits ist es auch nicht möglich, über einen Aspekt ausführlich zu

---

\* Mit dem Abdruck dieses Beitrags würdigt das Philosophische Jahrbuch einen namhaften italienischen Philosophen, der sich große Verdienste um Vermittlung und Übersetzung deutscher Philosophie und Theologie in Italien erworben hat. Giorgio Penzo hat bedeutende Monographien zu Max Stirner, Nietzsche, Heidegger, Jaspers und Gogarten verfaßt; er ist Herausgeber zahlreicher einschlägiger Sammelbände, und er besorgte als Herausgeber und Übersetzer u. a. die italienische Ausgabe des „Handbuchs philosophischer Grundbegriffe“, der „Christlichen Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts“ sowie der Werke Max Stirners. 1992 erschien gleichzeitig mit der 2. italienischen Auflage sein ebenso gelehrtes wie kritisches Werk „Der Mythos vom Übermenschen. Nietzsche und der Nationalsozialismus“ (Frankfurt am Main), 1993 „Nietzsche allo specchio“ (Bari) und 1996 „Invito al pensiero di Stirner“ (Milano).

sprechen, ohne den anderen zu berücksichtigen. Philosophie der Religion kann sich nicht als Philosophie eines Gläubigen verstehen, der sich vornimmt – ausgehend von seinem persönlichen Glauben – zu Betrachtungen von universellem Anspruch zu gelangen. Die christliche, die indische oder die islamische Philosophien hegen gewiß nicht den Anspruch, als Religionsphilosophien betrachtet zu werden.

Im Gegenteil, für die Ohren eines überzeugten Cartesianers klänge diese Betrachtung eher schrill und sogar widersprüchlich. Philosophie wird als rein rationales Suchen betrachtet, während Religion als Privatsache aufgefaßt wird, die den Glauben eines einzelnen Individuums betrifft. So erscheint es nur folgerichtig, wenn man die Religion im Umfeld des Irrationalen beheimatet.

Die Theologie, nach ihrem traditionellen Sinn betrachtet, gibt sich mit diesem Zustand meistens zufrieden und bemüht sich um eine begriffliche Vermittlung der Heilsbotschaft der Religion ausgehend vom Glauben an die Dogmen und Riten, wobei sie die Philosophie als „ancilla“ mit einem begrifflich gut abgestimmten Instrumentarium im Gepäck benutzt, damit der Diskurs mit der größten Folgerichtigkeit fortschreiten kann. Die sogenannten „religiösen“ Philosophen sind der Meinung, daß Glaube und Intellekt sich gegenseitig helfen und stützen können. Man möge an Malebranche denken, der vorschlägt, die wahre Wissenschaft – für ihn der Cartesianismus – mit der wahren Metaphysik – für ihn das Christentum – zu versöhnen.

## 2. Feuerbach und Stirner und das philosophische Problem der Religion

Feuerbach glaubt, diese Schwierigkeit, in der sich die traditionelle Theologie befindet, auf eher drastische Weise überwinden zu können. Seine anthropologische Wende ist bekannt. In seiner Schrift „Das Wesen des Christentums“ (1841) dekretiert er den Tod des transzendenten Gottes, der Metaphysik und damit den Tod der Religion: Gott wird auf die Dimension des Menschen gebracht. Max Stirner ist nicht derselben Ansicht. In seiner Schrift „Der Einzige und sein Eigentum“ (1845) beabsichtigt er, dem Feuerbachschen Atheismus eine Antwort zu geben, indem er ihn als falschen Atheismus bzw. als neuen Theismus nachweist.<sup>1</sup> Wenn Gott vorher sich in metaphysischer Transzendenz entfaltete, so entfaltet er sich nun in der absoluten Immanenz, im Menschen selbst. Die Natur Gottes und der Religion lösen sich in den Attributen des Menschen auf. In dieser Weise ist, laut Stirner, der immanente Gott noch schwerer zu überwinden als der transzendente.

Von hier erklärt sich das Urteil Stirners, daß der Feuerbachsche Atheismus – ausgedrückt in der Form ‚homo homini deus‘ – nur eine „theologische“ Befreiung von der Theologie und somit von der Religion darstelle. Die „theologische“ Natur seines Atheismus besteht darin, daß in der anthropologischen Wende nur das Subjekt, in diesem Fall Gott, entfernt wird, während das Prädikat, die göttliche Dimension, bleibt. Es ist gerade die Natur des Prädikats, das Göttliche, das nach Stirner der Kri-

<sup>1</sup> M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, hg. von G. Penzo (Mursia, Milano 1990) 64 ff.; dt.: *Der Einzige und sein Eigentum* (Stuttgart 1985). – Zur Problematik vgl. G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale* (Patron, Bologna 1981); ders., *Invito al pensiero di Stirner* (Mursia, Milano 1996).

tik unterzogen werden muß. Das Göttliche ist ein Ideal und verharrt als solches stets jenseits des Ich, das im Grunde seine einzige Quelle ist.

Im Verhältnis zu Feuerbach unterstreicht Stirner mit größerer Entschiedenheit in der Natur Gottes und der Religion die Dimension der Beziehung und der Abhängigkeit, auch wenn es sich um eine Abhängigkeit handelt, die überwunden werden muß. Auf diese Weise zeigt sich das Verhältnis zum Sakralen und Religiösen nicht als ein rein religiöses Problem, das an eine innere Erfahrung gebunden ist, sondern als philosophisches Problem. Genauer, wir haben eine dialektische Philosophie vor uns: Je mehr man das Verhältnis der Abhängigkeit, wie es sich in der Dimension des Göttlichen und des Religiösen ausdrückt, nicht nur auf transzendenter (Feuerbach), sondern auch auf immanenter Ebene (Stirner) überwindet, desto mehr schreitet das Philosophieren auf dem Weg nach Authentizität weiter.

### 3. Unauthentische Säkularisierung

Meiner Ansicht nach ist die Polemik zwischen Stirner und Feuerbach charakteristisch für unsere Kultur. Es handelt sich um ein Paradigma der Säkularisierung auf unauthentischer Ebene, das zu einem allgemeinen Kulturgut geworden ist, auch wenn Stirners Name in diesem problematischen Zusammenhang völlig ignoriert wurde. Wenn man in dieser Hinsicht von Säkularisierung spricht, denkt man an den langsamen Prozeß der Befreiung des Philosophierens vom Göttlichen, damit das Philosophieren in seinem Wesen als absolute Freiheit geklärt werden kann. Es handelt sich um einen Prozeß, der ohne Zweifel bereits vor Feuerbach und Stirner in Gang gebracht worden ist, wenngleich es nach meiner Ansicht den beiden Autoren gelungen ist, ihn unter dem philosophischen Aspekt kohärenter zu formulieren. Besonders Stirner hebt entschieden das Bewußtsein von einem inneren Verhältnis zwischen Philosophieren und Sakralität hervor.

In der Entwicklung des metaphysischen Denkens hat man tunlichst versucht, beide Bereiche getrennt zu halten, weshalb der Logos stets mehr dem cartesianischen Bedürfnis nach wissenschaftlicher Klarheit entspricht. So wird die Tiefe des „Geheimnisses“, die den menschlichen Logos miteinbezieht, stets mehr und mehr eingeklammert. Religion als Ausdruck des Göttlichen und des Geheimnisses wird als dem Logos fremd und äußerlich betrachtet und konsequenterweise in den Rahmen der persönlichen Erfahrung abgeschoben.

### 4. Das Verhältnis zwischen Religion und Offenbarung

Wenn man nun die Dimension der Religion näher betrachtet, um die Möglichkeit einer Philosophie der Religion ins Auge zu fassen, dann kann man feststellen, wie wichtig und grundlegend für Religion die Existenz einer Offenbarung ist. Eine Religion ohne Offenbarung präsentiert sich als reiner Aberglauben. Um zu Feuerbach, genauer: zum späteren Feuerbach nach dem „Wesen des Christentums“ zurückzukehren, kann man ersehen, wie die Religion auf einen bestimmten Gegenstand ein-

gegrenzt wird. Das heißt: nicht ein Objekt oder ein Individuum ist heilig, sondern dieser Gegenstand oder dieses Individuum ist heilig. Z. B. nicht die Linde und das Wäldchen sind heilig, sondern diese Linde und dieses Wäldchen sind es. Bedeutsam ist die bekannte Episode des hl. Bonifaz, der die hl. Linde in Geismar umfällte. Die religiöse Dimension zu eliminieren bedeutet in diesem Zusammenhang zu zeigen, daß dieser für heilig gehaltene, bestimmte Gegenstand oder dieses Individuum in Wirklichkeit mit allen anderen profanen Gegenständen oder Individuen derselben Art identisch ist. Es ist selbstverständlich, daß man die Religion stets auf ihre letzte Grundlage, nämlich die Offenbarung, zurückführen muß, um die Gefahr der Religion als Aberglaube überwinden zu können.

Andererseits reduziert sich, so Kant, eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft auf eine Orientierung der praktischen Vernunft am Jenseits, d. h. an einer künftigen moralischen Ordnung, deren Inhalt nicht denkbar ist. Sie reduziert sich auf ein Gesetz, auf einen allgemeinen Begriff, was Stirner als „das Heilige“ bezeichnen würde, da es die Entäußerung des in seiner unwiederholbaren Einzigkeit betrachteten Menschen ausdrückt. Sind einmal die Gefahren abgewendet, die die Religiösität auf einen bestimmten Gegenstand, auf ein bestimmtes Individuum oder auf einen allgemeinen Kontext der praktischen Vernunft herabdrücken, läßt sich das Verhältnis zwischen Religion und Offenbarung näher betrachten.

Nähern wir uns analytisch diesem Verhältnis, stoßen wir sofort auf eine grundlegende Schwierigkeit. Sie besteht darin, daß, wenn es verschiedene historische Offenbarungen gibt, verschiedene Wege, den Diskurs über eine Philosophie der Religion zu eröffnen, denkbar sind. In diesem Zusammenhang entsteht das Problem, ob es möglich sei, einen allgemeinen Horizont zu benennen, innerhalb dessen ein Diskurs entstehen kann, der fähig ist, eine jeder historischen Offenbarung gemeinsame wesentliche Dimension zu erfassen.

Jede Offenbarung verfügt über zwei Charakteristiken. Die Offenbarung ereignet sich in einem bestimmten Raum zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Sprache. Das Verhältnis zwischen Raum und sprachlichem Ausdruck wird grundlegend bedeutsam für das philosophische Nachdenken über Religion. Es geht darum, festzustellen, ob die für die Ankündigung einer historischen Offenbarung typische tiefe Realität sich in einer bestimmten Sprache und in einem bestimmten raumzeitlichen Verhältnis erfüllt oder ob es in diesen historischen Offenbarungen eine Realität gibt, die den Gesetzen der Zeit entflieht. Man kann eine solche Realität, die sich jeder Bindung in der Zeit und somit auch jeder bestimmten Sprache entzieht, mit einem eher allgemeinen Ausdruck als über-kulturelle oder über-historische Realität benennen. Diese könnte den allgemeinen Horizont abgeben, in den jede Offenbarung einzufließen vermag.

### *5. Über-Kultur und Offenbarung*

Unter diesem Gesichtspunkt ist es meiner Ansicht nach möglich, einen Diskurs über Religionsphilosophie zu beginnen, ohne daß einerseits die tiefe Wirklichkeit, die den verschiedenen Offenbarungen zugrundeliegt, verringert würde und ande-

rerseits die Dignität eines philosophischen Diskurses zu kurz käme. Mit anderen Worten: Es muß geklärt werden, ob die Realität der über-historischen und über-kulturellen Offenbarung, in der sich die verschiedenen historischen Offenbarungen wiederfinden, in einer authentischen philosophischen Sprache verdeutlicht werden kann. Man kann weiterhin darauf aufmerksam machen, daß ein solcher über-historischer und über-kultureller Horizont auch als Geheimnis definiert werden kann. Deshalb wird die Aufgabe der Religionsphilosophie darin bestehen, ein Licht auf die Wirklichkeit dieses Geheimnisses zu werfen. In diesem Zusammenhang steht man vor einem Geheimnis auf ontologischer Ebene, das heißt, es handelt sich um ein Geheimnis, das sich jeglichem Erkenntniszugriff entzieht. Das Geheimnis auf gnoseologischer Ebene ist nur scheinbar ein Geheimnis, weil es im Laufe der Zeit entziffert werden kann.

Es geht somit darum festzustellen, welches das Verhältnis der Religion einerseits und des Philosophierens andererseits zu diesem Geheimnis der Offenbarung, das den Horizont für die verschiedenen Offenbarungen gibt, sein kann. Die als Ausdruck des Geheimnisses der Offenbarung aufgefaßte Religion zeigt ihr inneres Verhältnis zum philosophischen Denken nur unter der Bedingung, daß sie ihre Bindung an das Objekt überwindet. In dieser Bindung befindet sich das Heilige stets in Gefahr, auf eine Sache reduziert zu werden.<sup>2</sup> In diesem Vorgang der Reduktion-auf-etwas verringert sich das Geheimnis, wodurch die Religion sich im unauthentischen Aspekt des Aberglaubens zeigt, was wiederum die Gefahr des Dogmatismus impliziert.

Dieselbe Überlegung gilt für das philosophische Denken. Dieses zeigt die Möglichkeit eines inneren Verhältnisses mit der Dimension des Geheimnisses selbstverständlich nur, wenn das Geheimnis nicht auf ein bloßes Moment des Erkennens reduziert wird. Auch in diesem Fall wird Wahrheit in den Rahmen des bekannten Objekts eingebunden und bleibt der Gefahr ausgesetzt, dogmatisch fixiert zu werden. Solcherart wird der Dogmatismus Ausdruck eines unauthentischen Verhältnisses, sei es seitens der Religion wie seitens des philosophischen Denkens. Deshalb wird das Problem des Verhältnisses zwischen Religion und Geheimnis auf der einen Seite und zwischen philosophischem Denken und Geheimnis auf der anderen Seite im allgemeineren Problem, das das Verhältnis zwischen Wahrheit und Dogmatismus betrifft, weitergeführt.

## 6. Vernunft und christliche Vernunft

Dieses Verhältnis ist in der gesamten westlichen Kultur vorhanden. Wenn man den Diskurs auf die christliche Kultur beschränkt, dann wird dieses Verhältnis deutlich sichtbar als spezifischeres zwischen Vernunft und christlicher Vernunft. Das Grundproblem besteht in diesem Zusammenhang darin, festzustellen, ob zwischen Vernunft und christlicher Vernunft ein äußeres oder inneres Verhältnis be-

<sup>2</sup> Vgl. E. Levinas, *Écrit et sacré*, in: *Introduction à la philosophie de la religion*, hg. von J. L. Vieillard-Baron und F. Kaplan (Paris 1989) 353 ff.

steht. Nur im zweiten Fall kann ein philosophischer Diskurs über den Gott der christlichen Offenbarung gerechtfertigt werden und damit, ferner, auch über die authentische Dimension der Religion. Mit anderen Worten, ein Diskurs über Philosophie der Religion findet seine innere Rechtfertigung.

Das Problem Gottes und des Göttlichen ist nicht nur im christlichen Denken, sondern im Philosophieren an sich von zentraler Bedeutung. Gott wird im Rahmen des Grundes des Menschen zum Thema, auch wenn die Dimension des Göttlichen aufgrund seines Wesens ständig die Ebene des Grundes des Menschen transzendiert. So ist Gott zur selben Zeit Anwesenheit und Abwesenheit. Das metaphysische Denken hat hauptsächlich die Dimension der Anwesenheit hervorgehoben und sich dabei stets der Gefahr ausgesetzt, das Göttliche zu objektivieren und somit diese Anwesenheit zu verweltlichen. Nach Hegel und besonders mit Kierkegaard, Nietzsche und den Existenzphilosophen hat sich das philosophische Denken hauptsächlich auf die Abwesenheit Gottes konzentriert.

Der Diskurs über die Abwesenheit Gottes bezieht sich nicht auf einen Gottesbegriff als ein völlig vom Menschen unabhängiges Sein, sondern bezieht sich mehr auf die Möglichkeit des Menschen, sich jenseits aller begrifflicher Thematisierungen Gott zu nähern. Die Frage nach der Abwesenheit Gottes impliziert im Grunde die ganze Polemik bezüglich des Begriffs als Ortes der Wahrheit. Es genügt, sich die Existenzphilosophen in Erinnerung zu rufen. Seinerseits ist der philosophische Diskurs über die Anwesenheit oder Abwesenheit Gottes an die Art und Weise gebunden, die Vernunft zu betrachten. Folglich hängt das Verhältnis von Vernunft und christlicher Vernunft davon ab, wie Vernunft betrachtet wird. Diese Überlegung ist bestimmend dafür, ob das Verhältnis zwischen Vernunft und christlicher Vernunft ein inneres oder äußeres ist. Im zweiten Fall entsteht wieder die Gefahr des Dogmatismus.

Im Verlauf des westlich-christlichen Denkens wird die „christliche“ Wirklichkeit meistens im Rahmen einer Kultur betrachtet, die sich tendenziell in dogmatischen Formeln abschließt. Und dies, während das philosophische Moment in der Behauptung seiner Identität gerade durch den Kraftaufwand, sich von jeglicher dogmatischen Struktur zu befreien, voranschreitet. Unter diesem Aspekt wird sichtbar, wie das Verhältnis zwischen Vernunft und christlicher Vernunft äußerlich ist. So befinden wir uns vor einer Säkularisierung negativen Vorzeichens, wovon bereits im Zusammenhang mit der Polemik zwischen Stirner und Feuerbach die Rede war. Um also zu sehen, ob es überhaupt möglich ist, ein „inneres“ Verhältnis freizulegen, in welchem sich eine Säkularisierung positiven Vorzeichens erkennen ließe, muß man die Dimension der Vernunft selbst problematisch betrachten.

### *7. Die anarchische Dimension der Vernunft und das Heilige*

Doppelt ist die Rolle der Vernunft. Vor allem wird einerseits das durch den erkennenden Intellekt gegebene Material geordnet. Gleichzeitig tendiert die durch eine innere anarchische Dynamik gedrängte Vernunft dazu, die Grenzen des Erkennens selbst und damit die Grenzen der an das Erkennen gebundenen Wahrheit

aufzuzeigen. Daran kann man ersehen, daß, wenn dem Intellekt und somit der Verstandeserkenntnis ein Sicherheitsbedürfnis eigentümlich ist, für die Vernunft ein Bedürfnis nach Risiko und Ungewißheit typisch ist. Daraus folgt, daß die Wahrheit auf der Ebene des Erkennens unverbindlicherweise dahin tendiert, sich in einem fixierten Ausdruck, gewissermaßen dogmatisch abzuschließen, während hingegen die für die Vernunft typische Wahrheit die Gefahr des Dogmatismus überwinden will.

Gerade dieses durch die Vernunft gegebene Grenzbewußtsein ist der Horizont nicht nur dessen, was nicht bestimmt ist, sondern mehr noch der Horizont dessen, was im wesentlichen gar nicht bestimmt werden kann. Dieser Horizont ist typisch für das Heilige oder Göttliche oder, mit anderen Worten, für das Geheimnis im ontologischen Sinn. Genauer kann man sagen, daß die Dimension des Heiligen, insofern sie sich dem Erkenntnisvermögen des Menschen entzieht, sich folglich auch der menschlichen Macht entzieht. Mit anderen Worten, eine solche sakrale Wirklichkeit, die sich im Menschen, das heißt im Horizont des Unterschieds zwischen Vernunft und Intellekt, entfaltet, geht stets über die Macht des Menschen hinaus. Im Grunde liegt diese sakrale Wirklichkeit an der Wurzel des Willens nach Wahrheit.

Dieser Wille nach Wahrheit drängt unser Bedürfnis nach Wissen dazu, sich ständig doppelt auszudrücken: einmal durch die Ausdrucksform des Intellekts und einmal durch die Ausdrucksform der Vernunft. Der Intellekt ist die Grundlage des wissenschaftlichen Erkennens und des an dieselben wissenschaftlichen Kategorien gebundenen Philosophierens. Diesbezüglich kann man hervorheben, daß der Zweck der Wissenschaft nur im Willen nach Wahrheit liegt und nicht auch in der Macht über die Dinge, welche für die auf Technik reduzierte Wissenschaft typisch ist. Die Vernunft ist die Grundlage jenes Philosophierens, das sich jenseits der wissenschaftlichen Kategorien entfaltet. Wenn man im Auge behält, daß die Wirklichkeit des Sakralen an der Wurzel des Willens nach Wahrheit in seinen zwei Ausdrucksformen, der des Intellekts und der der Vernunft, liegt, dann wird deutlich, daß die Dimension des Heiligen nicht als irrational, sondern mehr als arational oder überrational gekennzeichnet werden kann.

In diesem problematischen Zusammenhang eröffnet sich die Frage nach dem Grund des Menschen. Ihr wesentlicher Zug besteht darin, die Grenze des gekannten Objekts zu überwinden und sich vor das Nicht-Objekt zu stellen, d.h. vor das Nichts. Die Wirklichkeit des Sakralen wird im Horizont des Nichts geklärt.

### *8. Das Heilige und die Ohn-Macht*

Die Dimension des Heiligen als Nichts ist der letzte Grund des Willens nach Wahrheit in seinem doppelten Ausdruck; sie eröffnet dem Menschen das Bewußtsein seiner eigenen Endlichkeit. Oder, mit anderen Worten, das Bewußtsein, „von-etwas-abhängig-zu-sein“. Es handelt sich um das Bewußtsein von einer Realität, deren der Mensch nicht völlig Herr sein kann. Ein derartiges Bewußtsein der Abhängigkeit erschließt die Wahrheit auf der Ebene des Seins, die sich im wesentli-

chen dem Erkenntniszugriff entzieht und damit auch jedem Versuch, sie in dogmatische Formeln mehr oder weniger einzuschließen.

Man steht vor dem Bewußtsein der Ohn-Macht, des Nicht-Könnens oder Unvermögens. Und gerade in diesem Zusammenhang zeigt sich der Diskurs über Philosophie der Religion nach seiner inneren Seite. Es geht genauer darum, das innere Verhältnis zwischen der Realität des Geheimnisses oder des Heiligen, das sich dem reinen Philosophieren erschließt, und der Realität des Geheimnisses, das im Zusammenhang mit der in der Offenbarung begründeten religiösen Problematik ersteht, aufzuzeigen. Dieses Verhältnis ist innerlich, insofern beide Seiten des Geheimnisses stets durch die Vernunft sichtbar werden, durch welche die trübe Realität des Objekts überwunden wird. Wie im reinen Philosophieren so zeigt sich auch im religiösen Rahmen die Offenbarung in ihrem authentischen Aspekt, sofern sie von jeglicher objektiven Darstellung des Heiligen – worin ja die unauthentische Dimension des Religiösen besteht – befreit wird.

Aber wenn man sagt, daß das Heilige, sei es im Rahmen der Religion angesichts der Offenbarung oder sei es im Rahmen des mehr direkten, eigentlichen Philosophierens gewonnen, stets eine durch die Vernunft ans Licht gehobene Wirklichkeit sei, so will damit nicht gesagt sein, daß die Vernunft selbst Quelle des Heiligen ist, das sich der Macht des Menschen entzieht. Die Aufgabe der Vernunft ist bescheidener: Sie beschränkt sich darauf, den Raum des Nicht-Erkennens und somit des Nichts zu öffnen. Es geht hier um das Bewußtsein von einer Realität, die sich der Mensch nie zur „eigenen“ machen kann. Das heißt, es geht darum, daß der Mensch sich bewußt wird, für die Realität des Heiligen und Sakralen, das ihn stets transzendiert, offen zu sein.

Wir stehen damit vor einer Position, die sich klar und eindeutig von der Feuerbachs unterscheidet, der ja die These aufgestellt hat, daß das Heilige mit einem bestimmten Sein oder mit einem bestimmten Ding verwechselt werde. Wir stehen aber auch vor einer Position, welche die zitierte Ansicht Stirners umkehrt, dessen Denken am meisten die Paradoxie der philosophischen Dimension der Macht zum Ausdruck bringt. Es geht hier um eine aufgeklärte Konzeption des Philosophierens, die von Stirner bis zur letzten Konsequenz getrieben wird. Damit will nicht gesagt sein, daß die Position der Ohn-Macht antiaufklärerisch sei; vielmehr könnte sie als nicht-aufgeklärt gelten, weil sie dem reinen Erkennen keine totalisierende Macht zuschreibt. Von hier ergibt sich das Bewußtsein der Grenze, somit das Bewußtsein von einer Realität, die stets das reine Erkennen „transzendiert“. In diesem Bewußtsein der Ohn-Macht befindet sich der Einzelne vor seinem Grund. Der Mensch erfüllt sein Wesen nicht darin, ein rationales Lebewesen zu sein. Fundamental gesehen ist er ein abhängiges Sein, das heißt – genauer gesagt – das zur Transzendenz hin offene Sein.

### *9. Fideismus als Nicht-Problem*

Dieser Diskurs über Philosophie der Religion nach ihrer inneren Seite, d. h. auf der Ebene der Ohn-Macht, impliziert einen Diskurs über den Glauben, der natürlich andere Charakteristiken haben wird als der im Zusammenhang mit Macht, d. h. im



Kontext des reinen Erkennens, geführte Diskurs über den Glauben. Aus dem Gesagten ergibt sich, wie der Glaubensakt im Verhältnis zum Geheimnis der Offenbarung keineswegs irrational genannt werden kann, sondern „rational“, wenn man unter „Vernunft“ eben die „anarchische“ Fähigkeit versteht, die das objektive Erkennen durch den Intellekt ständig in die Krise treibt. Fundamentale Charakteristik einer solchen Dimension des Glaubens ist somit die krisenhafte Befindlichkeit.

Im problematischen Kontext der Krise, der für ein Philosophieren typisch ist, das sich im Rahmen der ontologischen Differenz entfaltet, kann sich nach meiner Sicht die Dimension des Glaubens nicht als Fideismus darstellen. Überhaupt zeigt sich das Problem des Fideismus im problematischen Kontext der Ohn-Macht als Nicht-Problem. Zum Problem wird der Fideismus erst im Rahmen der metaphysischen Differenz, weil diese durch das reine Erkennen erschlossen wird. Im Grunde dieser Problemstellung verbleibt ein Rest cartesianischen Denkens, wo die Erfahrung des Heiligen, des Geheimnisses als Privatsache betrachtet wird. So erklärt sich, wieso der Fideismus behauptet, zwischen philosophischem Denken und Glaubensakt bestünde ein „Sprung“. In der Tat ist die Entscheidung für den Glauben nie gänzlich durch den erkennenden Intellekt zu rechtfertigen.

Zwei Voraussetzungen liegen an der Basis des Fideismus, eine religiöse und eine philosophische. Nach der religiösen Voraussetzung kann der Glaube nicht „rational“ erklärt werden, weil in der Problematik der metaphysischen Differenz die Vernunft auf reine Erkenntnis reduziert wird. Diese Voraussetzung rechtfertigt sich letztlich aus der Tatsache, daß der Glaube als existentieller Akt gar nicht Gegenstand jener rationalen Kategorien sein kann, die dem wissenschaftlichen Vorgehen zugrundeliegen. Die zweite Voraussetzung ist philosophischer Natur und führt einen typisch aufklärerischen Diskurs, demzufolge die gesamte Realität unserer Erfahrung sich im Rahmen des Erkennens erfüllen muß. Was nicht in diesen Rahmen fällt, ist Nicht-Sein, d. h. nichts. Eine solche „aufgeklärte“ Voraussetzung kann jedoch m. E. keine prinzipielle Rechtfertigung finden.

Gerade dieses nicht gerechtfertigte Prinzip liegt an der Wurzel des Phänomens des Fideismus. In der Tat wird die Position des „Sprungs“ von jenen Denkern vertreten, die von der Voraussetzung ausgehen, das gesamte Philosophieren erfolge in logischen Kategorien. Akzeptiert man diese philosophische Sicht, dann ist es selbstverständlich, daß jene, die den Glauben mit den Kategorien des Intellekts klären wollen, sich in die Gefahr begeben, die existentielle Realität des Glaubens als Mysterium in dogmatischen Formeln erwürgt zu sehen. Die Gefahr des Dogmatismus rechtfertigt die Position des nicht rationalen „Sprungs“ und somit die Position des Fideismus.

In diesem Zusammenhang bleibt das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, genauer eigentlich als Verhältnis zwischen Glaube und Intellekt, rein äußerlich. Einerseits ist da der Intellekt mit seinen Kategorien von Ursache, Wirkung und Widerspruchsfreiheit; auf der anderen Seite steht die Wirklichkeit des Glaubens, die nicht aus diesen Prinzipien erklärt werden kann, weil es sich um den existentiellen Akt des Einzelnen handelt.

### 10. Glaube–Aberglaube und Glaube–Fideismus

In diesen zwei verschiedenen problematischen Kontexten zeigt sich auch der Glaube mit zwei verschiedenen Gesichtern. Auf dem problematischen Hintergrund der Ohn-Macht erweist sich der Glaube innerlich als Krise, somit als Ungewißheit und Risiko. Auf dem problematischen Hintergrund der Macht versucht der Glaube sich von jeglicher Krise und Ungewißheit zu befreien, um sich in einem intellektuellen Kontext von tendenziell sich verhärtenden dogmatischen Formeln abzuschließen. Im Kontext der Ohn-Macht bewirkt die „anarchische“ Dimension der Vernunft, daß die dem Glauben eigene Wirklichkeit des Geheimnisses nicht objektiviert und deshalb nicht in der begrifflichen Wirklichkeit des Gesetzes definiert werden kann. Damit soll nicht gesagt sein, daß im Glauben – nach seinem authentischen Sinn der Ungewißheit und des Risikos – das Gesetz eliminiert werden muß und dadurch die gesamte Realität des Glaubens auf einen reinen Willensakt des Einzelnen zurückgeführt werden kann. Mit anderen Worten, es soll nicht die Dimension des Glaubens als Inhalt, der ja seinen Ausdruck im Gesetz findet – wie dies im Rahmen des von der Kirche verwalteten christlichen Glaubens feststellbar ist – eingeklammert werden. Glaube als Ungewißheit, Risiko und Krise impliziert nur den Fall, daß man eine ständige Entmythisierung bezüglich eines jeden Glaubensbegriffs durchführt, sofern dieser einen totalisierenden Anspruch erheben will.

Die Aufgabe dieser Entmythisierung oder Säkularisierung besteht ja gerade darin, jede Gefahr, in dogmatische Formeln zu fallen, zu überwinden.<sup>3</sup> Es geht darum, das transparent zu machen, was im Glaubensinhalt ausgedrückt ist, welcher unvermeidbar in einem kulturellen Kontext eingeschrieben ist. Das Moment der Überkultur und der Übergeschichte, das man im Akt der Entmythisierung oder Säkularisierung erhält und durch welches die Gefahren des Historizismus überwunden werden, führt uns stets vor den Glaubensakt hin, der in seiner authentischen Dimension Risiko und Ungewißheit ist.

In diesem Zusammenhang der Ohn-Macht, d. h. der Säkularisierung im authentischen Sinn, verhindert man nicht nur die Gefahr, in einen Glauben als Fideismus zu fallen, sondern auch die Gefahr, in einen Glauben als Aberglauben zu geraten.<sup>4</sup> Die philosophische Voraussetzung, die an der Basis des Glaubens als Fideismus liegt, besteht in jenem Philosophieren, das mit objektivierenden Kategorien voranschreitet. Im Glauben als Aberglauben stellt sich die Realität des Glaubens als An-etwas-gebunden-sein dar, d. h. an ein bestimmtes Objekt oder an eine bestimmte Kultur. Diesbezüglich kann man sich die Feuerbachsche Auffassung vom Glauben

<sup>3</sup> Einer der grundlegenden Theoretiker der Säkularisierung ist der protestantische Theologe F. Gogarten. Unter seinen Werken sind hervorzuheben: Die Verkündigung Jesu Christi (Heidelberg 1948), Der Mensch zwischen Gott und Welt (Heidelberg 1952), Entmythologisierung und Kirche (Stuttgart 1953), Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (Stuttgart 1953), Die Frage nach Gott (Tübingen 1968). – Über das philosophisch-theologische Denken Gogartens vgl. G. Penzo, F. Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo (Città Nuova, Roma 1981).

<sup>4</sup> Vgl. G. Penzo, La problématique du texte sacré après la mort de Dieu chez F. Gogarten, in: Introduction à la philosophie de la religion, a. a. O. 337 ff.

in Erinnerung rufen. Im Glauben als Fideismus zeigt sich die Wirklichkeit des Glaubens, wie bereits gesagt, als nicht-rationaler „Sprung“, weil man meint, daß der Intellekt nicht in der Lage sei, den christlichen Glauben in seiner tiefsten existentiellen Dimension zu klären.

### 11. *Autorität und Autoritarismus*

Die unauthentischen Ausdrucksformen des Glaubens in Aberglauben und Fideismus sind an eine unauthentische Auffassung der Autorität gebunden, die in Autoritarismus abgeleitet. Im Rahmen des Glaubens-Aberglaubens zeigt sich der Autoritarismus darin, daß ein definierter Gegenstand als letzte Instanz anerkannt wird: Dadurch wird das Heilige zu einem heiligen Sein oder einem heiligen Ding; im Rahmen des Glaubens als Fideismus darin, daß ein Gebunden-Sein an eine bestimmte Weltsicht philosophisch-wissenschaftlicher Art gesetzt wird.

Der Glaube als Risiko aber beruht auf einer authentischen Dimension von Autorität, die ihre Wurzeln im Grund des Einzelnen hat. In diesem Fall geht es um ein Bewußtsein davon, daß man von einer nie völlig bestimmbareren Wirklichkeit „abhängt“; man steht also vor dem Nichts. Die authentische Autorität gründet in der sakralen Dimension des Nichts.

Aus dem Gesagten ergibt sich klar, daß die im existentiellen Akt des Glaubens als Risiko implizit gegebene Autorität stets Gefahr läuft, in die Form des Autoritarismus auszuarten, der den Glaubensformen Aberglauben und Fideismus zugrundeliegt. Dies findet dann statt, wenn die Autorität sich nicht in der „anarchischen“ Dimension der Vernunft, sondern in der objektivierenden des Intellekts begründet. Dank der Vernunft, deren Aufgabe ja darin besteht, jede Wahrheit, die mit dem Anspruch auf Objektivität auftritt, in eine Krise zu stürzen, wird die Gefahr abgewehrt, daß die innere Autorität zu einer äußeren wird, worin ihre unauthentische Wende zum Autoritarismus sichtbar wird. Mit anderen Worten, man verhindert die Gefahr, daß die existentielle Dimension des Glaubens als Mysterium mit dem moralischen Gesetz verwechselt wird. In diesem Rahmen kann der existentielle Augenblick der inneren Zustimmung, der im Horizont des Grundes jedes Individuums sich ereignet, zu einem bloß äußeren Gehorsam und somit zu einer Befolgung des geschriebenen Gesetzes abgeleiten. Und es ist dies der Kontext, in welchem die Dimension der Autorität sich nach ihrer unauthentischen Seite als Autoritarismus zeigt.

Blickt man auf die Geschichte des nachhegelschen Denkens, dann bemerkt man, daß nicht nur der christliche Denker Kierkegaard tiefe Beobachtungen zur Dimension des Glaubens als Krise, Ungewißheit und Risiko getroffen hat, sondern auch Nietzsche und Jaspers, Freidenker, wenn auch nicht im allgemeinen Sinn des Begriffs. Es genügt, an Nietzsches Polemik mit dem protestantischen Theologen David Strauss<sup>5</sup> und an die Polemik Jaspers' mit dem protestantischen Theologen

<sup>5</sup> Vgl. G. Penzo, Nietzsche allo specchio (Rom-Bari 31997); Der Mythos vom Übermenschen. Nietzsche und der Nationalsozialismus (Frankfurt-Bern-New York 1992).

Rudolf Bultmann zu denken. In beiden Auseinandersetzungen wird die Realität eines Glaubens sichtbar, der nie auf ein Denken eingegrenzt, eingeengt oder reduziert werden kann, welches nur mit wissenschaftlichen Kategorien vorgeht: Der Glaube in seiner tiefsten Ausdrucksform ist Ungewißheit und Risiko und somit Hoffnung ohne Hoffnung.<sup>6</sup> Ein Diskurs über Philosophie der Religion, sofern er sich auf die innere Ebene zu stellen beabsichtigt, d. h. in den Rahmen eines Denkens als Ohn-Macht, muß in der Lage sein, die Vernunft einer solchen Glaubenswirklichkeit als Ungewißheit und Risiko wiederzugeben.

#### ABSTRACT

The belief in its authentic, which means in its deepest and existential expression is uncertainty and risk. He leads to the ontological secret of the fundamental dependence of man on a never completely definable reality, consequently he leads into the sacral dimension of nothingness. Only a philosophy of religion, which stays within the bounds of an over-rational anarchical thinking as im-potence ('Ohn-Macht') succeeds in communicating the rationality of such a reality of belief.

Der Glaube in seiner authentischen, d. h. tiefsten und existentiellen Ausdrucksform ist Ungewißheit und Risiko. Er führt vor das ontologische Geheimnis der fundamentalen Abhängigkeit des Menschen von einer nie völlig bestimmbaren Wirklichkeit, er führt somit letztlich in die sakrale Dimension des Nichts. Nur einer Religionsphilosophie, die sich im Rahmen eines über-rationalen anarchischen Denkens als Ohn-Macht hält, gelingt es, die Vernünftigkeit einer solchen Glaubenswirklichkeit wiederzugeben.

---

<sup>6</sup> Zum philosophisch-theologischen Problem der Krise vgl. G. Penzo, Schleiermacher und Gogarten. Die Theologie als Krise, in: Schleiermacher-Archiv, Bd. 1 (Internationaler Schleiermacher-Kongreß, Berlin 1984) (Berlin-New York 1985) 389-406; H. M. Baumgartner, Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst (Bonn 1991); H. R. Schlette, Der Sinn der Geschichte von morgen. Albert Camus' Hoffnung (Frankfurt a. M. 1995); H. Waldenfels, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus (1976).