
1.1 Religion – Ideologie: Eine Trennung

Zur Klärung des Verständnisses des Religionsbegriffs, der dieser Arbeit zugrunde liegt, sei folgende Unterscheidung zwischen Religion und Ideologie gegeben. Diese Unterscheidung trennt die beiden Begriffe strikt voneinander, da die Ideologie im Gegensatz zur Religion keinen ernstgemeinten Transzendenzbezug aufweist und damit als rein von Menschen gemachte Lehre ohne jeden äußeren Einfluss angesehen werden kann. Diese strikte Trennung beruht auf einer Wesensbestimmung von Religion und Ideologie, nicht auf einer allein funktionalen Betrachtung beider Begriffe. Jedoch unterscheiden sich auch auf der funktionalen Ebene Religion und Ideologie: Während die Ideologie stets „als *hier* und *jetzt* realisierbar“¹ auf das Diesseits bezogen bleibt, verweist die Religion auf die vollendende Transzendenz, eine Dimension, die der Mensch bei der Untersuchung von Religion in Rechnung stellen muss.²

1.1.1 Religion

Kaum ein Begriff des Geisteslebens schillert derart vielgestaltig wie jener der Religion. Religion ist für die Entwicklung der Menschheit und ihre Geschichte von entscheidender Bedeutung, stellt sie doch die menschliche Reaktion auf ein außermenschliches Heiliges, Transzendentes, Göttliches dar.

Der Begriff ‚Religion‘ weist sowohl etymologisch als auch begriffsgeschichtlich römisch-lateinische Wurzeln auf. Anders der Begriff des ‚Glaubens‘: Er hat im

1 Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929, Frankfurt am M. ⁸1995, S. 185.

2 Kurt Wuchterl dagegen setzt Religion und Ideologie funktional gleich; siehe Kurt Wuchterl, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*, Bern u. Stuttgart 1989, S. 139-141.

paulinischen, neutestamentlich-griechischen πίστις, lateinisch ‚fides‘, seinen Ursprung.³ Martin Buber unterscheidet πίστις zurecht von der älteren, hebräischen אֱמוּנָה – emunah, Vertrauen, Glauben; Wurzel אָמַן –, die beide die „zwei Glaubensweisen“ schlechthin darstellen.⁴ Doch zurück zur Religion: Das lateinische Nomen ‚religio‘ geht auf das Verb ‚relegere‘ zurück, das auch die Bedeutungen ‚etwas sorgfältig tun; wieder durchgehen; wieder lesen‘ hat. Bereits Marcus T. Cicero bringt dies zum Ausdruck.⁵ Er hebt die Verbindung der religio mit der höchsten Tugend hervor, der Kardinaltugend der Gerechtigkeit – iustitia.⁶ Das Präfix ‚re-‘ könnte sogar mit ‚etwas sorgfältig immer wieder tun‘ übersetzt werden. Damit ist das sorgfältige Ausführen der staatlich vorgeschriebenen Kulte gemeint, die nur bei Beachtung aller Vorschriften Gültigkeit besaßen. Der lateinische Begriff ‚religio‘ drückt in der antiken römischen Kultur folglich die akribische Befolgung der Kulte aus und eine damit verbundene ehrerbietige Haltung des Menschen den Göttern gegenüber.⁷ Dieser Etymologie von ‚religio‘ stimmt auch Thomas von Aquin⁸ zu. Er erweitert die Untersuchungen zur ‚religio‘ um den Begriff ‚wieder wählen‘, ‚wieder aufsuchen‘ – reeligere – des Guten und Gerechten, also die stete Gottsuche und Verehrung Gottes in der ‚religio‘. Friedrich Heiler setzt dem Verb ‚re-legere‘ völlig zurecht ‚neg-legere‘, ‚vernachlässigen‘, entgegen.⁹ Einer Herleitung des Nomens ‚religio‘ von ‚religare‘, ‚zurückbinden‘, auch ‚verbinden‘, ist, anders als im *Lexikon für Theologie und Kirche* vermutet,¹⁰ nicht oder nur sehr bedingt zuzustimmen, da hier ein Gefühl der inneren Rückbindung an ein Über- oder Außerweltliches gemeint ist, das dem antiken Denken fremd war. Thomas¹¹ zufolge scheint diese moderne Bedeutungssphäre von Religion bereits Augustinus anzudeuten: „Religet

3 Siehe Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*, 4 Bde., Göttingen 1986-2007, Bd. 1: *Vom Frühchristentum bis zur Reformation*, 1986, S. 9.

4 Siehe Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950, S. 174-178.

5 Siehe Marcus T. Cicero, *De natura deorum*, I, 3 f., 40 u. 43-45 sowie II, 8-10.

6 Siehe ebd., I, 4, sowie Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 80, a. 1, 1. und q. 81, a. 8, 2./3.

7 Siehe Feil, *Religio*, Bd. 1, a.a.O., S. 39-49, hier S. 39.

8 Siehe Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 81, a. 1, resp.

9 Siehe Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, 1959, Stuttgart³ 1980, S. 17.

10 Siehe Heinz R. Schlette, Art. *Religion*, I u. II, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* [hier und im Folgenden abgekürzt als *LThK*],² 1957-1968, hg. v. Josef Höfer, Karl Rahner u. a., Bd. 8, Freiburg im Br. 1963, Sp. 1164; siehe auch Hans Zirker, Art. *Religion*, I, in der 3. Auflage des *LThK*, hg. v. Walter Kasper u. a., Freiburg im Br. 1993-2001, Bd. 8, 1999, Sp. 1034.

11 Siehe Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 81, a. 1, resp.

ergo nos religio uni omnipotenti Deo“.¹² Jedoch geht Augustinus eher von einer geistigen, denn von einer gefühlsgründigen Verbundenheit mit Gott aus. Noch vor Augustinus weist Lactantius in den *Divinae institutiones* – in Buch IV: *De vera sapientia et religione*, 28 – auf diese ‚religiöse Bindung‘ an Gott hin. ‚Religio‘ ist seinem Charakter nach in der römischen Antike aber eher eine Tugend, denn ein Gefühlszustand. Das sorgfältige Vollziehen der Kulte war zwar durchaus mit einer Art ‚frommen Scheu‘ – pietas – verbunden, die jedoch keine innere Ergriffenheit des jeweils am Kult beteiligten voraussetzte: „Auch nach der Erarbeitung einer solchen genauen Analyse dürfte uns letztlich jenes Erleben unzugänglich sein, das der Römer empfand, wenn er ‚religio‘ sagte, nämlich die merkwürdige Verbindung von Scheu und Sorgfalt den Göttern gegenüber, die gleichwohl eine innere Beteiligung nicht verlangte. Ein solches Erleben römischer ‚religio‘ ist für uns schwerlich nachvollziehbar und wird uns daher fremd bleiben.“¹³ Gerade dieser Umstand macht die römische ‚religio‘ für die heutige Zeit so schwer verständlich.

Das Adjektiv ‚religiosus‘, das laut Friedrich Heiler „ursprünglich einen Ort oder Tag als heilig kennzeichnet“¹⁴, wird im Laufe der Zeit auf den Menschen als Eigenschaft bezogen und bedeutet nun ‚gottesfürchtig‘ und ‚fromm‘. In einer weiteren, späteren Entwicklung heißt ‚religiosus‘ im Lateinischen, ‚religieux, -euse‘ im Französischen, ‚religioso, -sa‘ im Italienischen: ‚Ordenschrist‘¹⁵, der den evangelischen Räten, Armut, Ehelosigkeit – Keuschheit – und Gehorsam, folgend lebt und der in seinem religiösen Leben ein Vorbild für andere Menschen sein soll. Von dieser Bedeutungssphäre, vielleicht gerade von der Bedeutung ‚fromm‘, ist wohl das Wort ‚Religion‘, das aber von der Bedeutung her nicht mit ‚religio‘ gleichzusetzen ist, in die christlich geprägte abendländische Kultur eingegangen. Die Bestimmung von ‚Religion‘ als ‚Frömmigkeit‘ oder ‚Ausdruck der Frömmigkeit‘ weist aber nur ungenau in die Richtung der vollen Bedeutung von ‚Religion‘.

In der christlichen Antike, so bei Augustinus,¹⁶ und auch im Mittelalter bei Thomas von Aquin,¹⁷ bezeichnet ‚religio‘ ausschließlich das Christentum, die christliche Religion. Nichtchristliche Religionen konnten lediglich ‚lex‘, ‚secta‘

12 Aurelius Augustinus, *De vera religione*, c. LV, 113.

13 Feil, *Religio*, Bd. 1, a.a.O., S. 49.

14 Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, a.a.O., S. 17.

15 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 81, a. 1, ad 5: „religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes.“

16 Siehe Aurelius Augustinus, *De vera religione*, c. I, 1.

17 Siehe Thomas von Aquin, *Summae contra Gentiles libri quattuor*, I, c. 6.

oder ‚fides‘ genannt werden.¹⁸ Der Begriff ‚lex‘ hat hier die Bedeutung des heutigen Ausdrucks ‚Konfession‘. Auch eine ‚lex Christianorum‘ ist deshalb möglich, die sich auf die Lehre der christlichen Religion bezieht. Die Entwicklung des Begriffes ‚Religion‘ ist also keineswegs kontinuierlich oder in sich schlüssig zu sehen. Anhand der begriffsgeschichtlichen Entwicklung von ‚religio‘ ausgehend von der Antike bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555, der durch das Motto ‚cuius regio, eius religio‘ charakterisiert wird, hat Ernst Feil keine durchgängige Entwicklung zum modernen Religionsbegriff feststellen können. ‚Religio‘ ist also nicht ohne weiteres mit ‚Religion‘ im heutigen Sinne zu übersetzen oder gar gleichzusetzen.¹⁹

Wenn man sich ein wenig vom christlichen Bedeutungsrahmen von Religion entfernt, lässt sich Religion als Beziehung des Menschen zu einem personalen oder apersonalen Transzendenten fassen, wie auch immer es als ‚persona‘ oder ‚im-persona‘ des WIRKLICHEN – the REAL – geartet sein mag.²⁰

In anderen europäischen und außereuropäischen Sprachen reichen die Bedeutungen des in der westlich christlichen Art verwendeten Wortes für ‚Religion‘ von ‚Geschuldetem‘ über ‚Lehre, Gesetz‘ bis hin zu „ewiger, ewig gültiger Ordnung“.²¹ Anders als der subjektive ‚Glaube‘ hat der Begriff ‚Religion‘ eher eine ‚objektive‘ Bedeutung, ähnlich der Unterscheidung ‚belief‘, persönlicher ‚Glaube‘, ‚Überzeugung‘, und ‚faith‘, allgemeiner ‚Glaube‘, ‚Religion‘, im Englischen.

Nach diesen kurzen etymologischen und begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zum Begriff ‚Religion‘ werden nun paradigmatische Entwicklungspunkte des neuzeitlichen Religionsbegriffs behandelt: Bei Rudolf Otto ist eine Religion, die eine Gottheit von klar denkbaren Begriffen bekennt, als „rational“²² zu bezeichnen. Er führt damit das Objektive einer Religion noch weiter, hebt aber in gleichem Zusammenhang auch den sein Werk durchziehenden „Gegensatz von Rationalismus und tieferer Religion“²³ hervor. Auch Gustav Mensching sieht das Heilige als eng verknüpft mit der Religion an. Er bezeichnet ‚Religion‘ als „erlebnishaftes Begegnung des Menschen mit dem Heiligen“ und als „antwortendes Handeln des

18 Ernst Heck, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin*, Paderborn, München, Wien u. Zürich 1971, S. 8 f.

19 Siehe Feil, *Religio*, Bd. 1, a.a.O., S. 10 u. 14.

20 Siehe John Hick, *An Interpretation of Religion*, London u. Basingstoke 1989, ²2004, S. 246-296; dt. *Religion*, bearb. v. Armin Kreiner, München 1996, S. 269-320. Hervorhebungen im Original.

21 Siehe Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, a. a. O, S. 17.

22 Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917, Neuausgabe: München 2004, S. 1.

23 Ebd., S. 2.

vom Heiligen bestimmten Menschen“.²⁴ Mit der bloßen Rationalität von Begriffen kann man dem Begriff ‚Religion‘ also letztlich nicht gerecht werden. Charakteristisch für die Religion ist nach Otto das ‚tremendum‘, das „Schauervolle“²⁵, das den Menschen in Ehrfurcht vor Gott, dem geheimnisvoll ganz-Anderen, erzittern lässt. Davon zu unterscheiden ist jedoch das „natürliche Fürchten“ des Menschen, die „allgemeine ‚Weltangst‘“.²⁶ Das ‚tremendum‘ rührt von einer „numinosen Scheu“²⁷ des Menschen her, die ihn gleichzeitig abschreckt und anzieht, fasziniert. So macht die Religion gleichzeitig auch das ‚fascinans‘ aus: „Der qualitative *Gehalt* des Numinosen (an den das Mysteriosum die *Form* gibt), ist einerseits das schon ausgeführte abdrängende Moment des tremendum mit der ‚majestas‘. Andererseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich *Anziehendes*, *Bestrickendes*, *Faszinierendes*, das nun mit dem abdrängenden Momente des tremendum in eine seltsame Kontrastharmonie tritt.“²⁸

Mircea Eliade geht zu Anfang von *Das Heilige und das Profane*, in dem er das ‚Wesen des Religiösen‘ untersucht, auf Ottos Überlegungen ein. Eliade beschreibt in seinem Werk die Erscheinungsformen der Religion und des Religiösen angesichts einer sich immer weiter von der religiösen Dimension entfernenden Welt. Doch auch in einer säkularen Welt gibt es „Heiliges“, das als „Gegensatz zum Profanen“²⁹ charakterisiert ist: „Es handelt sich immer um denselben geheimnisvollen Vorgang: das ‚Ganz andere‘, eine Realität, die nicht von unserer Welt ist, manifestiert sich in Gegenständen, die Bestandteile unserer ‚natürlichen‘, ‚profanen‘ Welt sind.“³⁰ Der religiöse Mensch, Eliade spricht einige Male vom „*homo religiosus*“³¹, ist bestrebt, möglichst lange in einem heiligen Universum zu leben. Das Wort ‚Heilig‘ beschreibt also die Dimension des Religiösen, es ist das, was den religiösen Menschen umgibt, ihn gewissermaßen trägt und hält. Der säkulare Mensch, der ohne religiöses Gefühl auskommt, hat eine grundsätzlich andere, eben rein innerweltliche, Erfahrung von seiner Umwelt. Er lebt in einer entsakralisierten Welt. Bei ihm bahnt sich das

24 Gustav Mensching, *Die Religion*, Stuttgart 1959, ³1980, S. 376.

25 Otto, *Das Heilige*, a.a.O., S. 14.

26 Ebd., S. 17.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 42.

29 Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957, Neuausgabe: Frankfurt am M. 1990, S. 14.

30 Ebd., S. 14 f.

31 Ebd., S. 17, S. 19 u. ö.

Religiöse verborgen und in anderer Weise seinen Weg, er unterscheidet sich damit vom ‚homo religiosus‘.³²

Gut eineinhalb Jahrhunderte vor Eliade bezeichnete schon Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher die Religion als ‚Gefühl‘ und vor ihm bereits Jean-Jacques Rousseau. Das Gefühl ist für Rousseau hier stärker als die Vernunft. In *Du contrat social* gibt Rousseau 1762 der Religion als ‚Zivilreligion‘ einen gewissen formalen Rahmen: „Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contrat social et des Loix; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.“³³: „Die Dogmen der bürgerlichen Religion müssen einfach, gering an Zahl und klar ausgedrückt sein, ohne Erklärungen und Erläuterungen. Die Existenz der allmächtigen, allwissenden, wohlthätigen, vorhersehenden und sorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Bösen sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze – das sind die positiven Dogmen. Was die negativen Dogmen anbelangt, so beschränke ich sie auf ein einziges: die Intoleranz; sie gehört jenen Kulte an, die wir ausgeschlossen haben.“

Rousseau erweist sich hier klar als Vertreter des Deismus der Aufklärung, ähnlich wie in der *Profession de foi du Vicaire Savoyard*,³⁴ in der Rousseau besonders

32 Siehe ebd., S. 16 f.

33 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, 1762, in: ders., *Œuvres complètes*, hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, 5 Bde., Paris 1959-1964, Bd. 3: *Du Contrat social, écrits politiques*, hg. v. Robert Derathé, Jean Starobinski u. a., 1964, S. 347 ff., hier liv. IV, ch. VIII, S. 468 f.; dt. *Vom Gesellschaftsvertrag*, hg. v. Hans Brockard, Stuttgart 1986, Buch IV, Kap. VIII, S. 151. Die ‚Dogmen‘ finden sich gut zusammengefasst und kommentiert auch bei Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, 1960, Frankfurt am M. ³1975, S. 189, und Heinz Loduchowski, Art. *Rousseau*, in: *LThK*, a.a.O., Bd. 9, ²1965, Sp. 76; siehe dazu auch Otto Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre*, Göttingen 1963, S. 352-366, hier S. 355-359.

34 Siehe Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, 1762, in: ders., *Œuvres complètes*, a.a.O., Bd. 4: *Émile. Éducation – morale – botanique*, hg. v. Pierre Burgelin, Henri Gouhier u. a., 1969, S. 239 ff., liv. IV, S. 558-635, hier S. 565-635; dt. *Emil oder Über die Erziehung*, hg. v. Ludwig Schmidts, Paderborn, München, Wien u. Zürich ³1975, S. 275-335, hier S. 286-300; siehe dazu Henri Gouhier, *La religion du vicaire savoyard dans la Cité du Contrat social*, in: *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1964, S. 263 ff., hier S. 265-267 u. S. 271-275, sowie Heinrich Meier, *Über das Glück des philosophischen Lebens*, München 2011, S. 295-438, hier S. 312-316. Zur *Profession de foi du Vicaire Savoyard* vgl. auch die *Troisième* und die *Quatrième promenade* in den *Rêveries du Promeneur Solitaire*; vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du Prome-*

die Aspekte des religiösen Gefühls und der individuellen Prägung des Glaubens hervorhebt. Der Historiker Franz Schnabel bekräftigt diese Position Rousseaus, allerdings in kritischer Distanz: „Auch gründete er – sc. Rousseau – seinen Glauben auf das Gefühl, das bedient wird von den neugeübten und geöffneten Sinnen; so lehnte er die Offenbarung ab. Er stützte sich auf die Überzeugung des Herzens, daß es einen allgütigen Schöpfer gibt. Ob dieses Dasein Gottes dann auch bewiesen werden könne, schien ihm gleichgültig zu sein, weil der Verstand gegen die innere Überzeugung nichts zu beweisen vermag“.³⁵ In den Reden *Über die Religion* bezeichnet Schleiermacher die Religion als „Gefühl des Unendlichen“³⁶ und in *Der christliche Glaube* als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“.³⁷ „Schlechthin abhängig“ meint hier „als in Beziehung mit Gott bewußt“³⁸ sein. „Schlechthin“ beziehungsweise „schlechthinnig“ meint „absolut“,³⁹ also von allem Dinglichen losgelöst und befreit. Jeder Mensch wird durch zwei Grundgefühle geprägt, so Schleiermacher: Das Gefühl der Abhängigkeit, das darin besteht, dass die Menschen durch ein anderes so sind, wie sie sind, und das Freiheitsgefühl, das darin besteht, dass etwas anderes durch die Menschen und nur durch sie so ist, wie es ist.⁴⁰ Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit bezieht sich auf das so gewordene Sein des Menschen durch das Transzendente und darauf, dass der Mensch durch das Transzendente gehalten und getragen ist. Ein schlechthinniges Freiheitsgefühl beziehungsweise eine schlechthinnige Freiheit kann es nicht geben, da das Transzendente von uns nicht als Gegenstand unserer Selbsttätigkeit so gestaltet werden kann, wie es ist, was Voraussetzung für ein schlechthinniges Freiheitsgefühl wäre. Das Freiheitsgefühl macht per se deutlich, dass man schlecht-

neur Solitaire, 1776-78, Erstdruck 1782, in: ders., *Œuvres complètes*, a.a.O., Bd. 1: *Les Confessions, autres textes autobiographiques*, hg. v. Robert Osmont, 1959, S. 993 ff., hier S. 1011-1023: *Troisième promenade*, u. S. 1024-1039: *Quatrième promenade*, hier S. 1015-1018 u. S. 1031-1038; siehe dazu Heinrich Meier, „*Les rêveries du Promeneur Solitaire*“, München 2010, S. 39 f. u. S. 44-52 sowie Heinrich Meier, *Über das Glück des philosophischen Lebens*, a.a.O., S. 71-101, hier S. 79-91.

35 Siehe Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 4 Bde., 1929-1937, Freiburg im Br., Basel u. Wien 1964-1965, Bd. 1, 1964, S. 99 f.

36 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799, in: ders., *Werke. Auswahl in vier Bänden*, hg. v. Otto Braun u. Johannes Bauer, 1910, Aalen 1967, Bd. 4, S. 207 ff., hier S. 310.

37 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 1821/22, 2 Bde., hg. v. Martin Redeker, Berlin 1960, Bd. 1, § 4, S. 23.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Siehe ebd., § 4/2, S. 25-27.

hinnig nur abhängig sein kann.⁴¹ Der Grund dafür ist, dass der Mensch durch sein Freiheitsgefühl nur solche Dinge selbsttätig so formen kann, wie sie sind, die nicht transzendent sind. Das Transzendente entspringt also nicht der menschlichen Schaffenskraft. Vielmehr ist das Transzendente das, von woher diese Dinge, die der Mensch formen kann, kommen. Das Transzendente nennt Schleiermacher Gott, der dem „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl Mitgesetzte“.⁴² Fühlt der Mensch die schlechthinnige Abhängigkeit, so fühlt er sich damit also gleichzeitig in Beziehung mit oder zu Gott. Durch Gott wird erst das Freiheitsgefühl möglich, da er uns Menschen die Möglichkeit gibt, Dinge durch unsere Schaffenskraft so zu formen, wie sie nach menschlichem Willen sind. Erst in der schlechthinnigen, absoluten Abhängigkeit, im in-Beziehung-Stehen zu Gott, erhält der Mensch also das Freiheitsgefühl. Dadurch wird auch die Grundbefindlichkeit des Menschen, die vom Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit und vom Gefühl der Freiheit geprägt ist, möglich. Auch in Johann Wolfgang von Goethes *Faust* wird Religion als Gefühl charakterisiert. Faust meint als Antwort auf die ‚Gretchen-Frage‘ letztlich:

„Nenn es dann, wie du willst:
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.“⁴³

In scharfem Kontrast zur Bestimmung der Religion als Gefühl steht Immanuel Kant: Es kann keinesfalls „durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden“.⁴⁴ Ferner muss die Religion, „um allgemein zu sein, jederzeit auf bloße Vernunft gegründet sein“.⁴⁵ Die Religion

41 Siehe ebd., § 4/3, S. 27 f.

42 Ebd., § 4/3, S. 28: dort in der Fußnote.

43 Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Erster Teil*, 1806/08, V. 3453-3458; siehe auch Johann Gottlieb Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung*, 1798, in: ders., *Gesamtausgabe*, hg. v. Reinhard Lauth u. a., 42 Bde., Stuttgart u. Bad Cannstatt 1962-2012, Abt. I, Bd. 5: *Werke*. 1798-1799, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, 1977, S. 355-357.

44 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793/1794, in: *Kants Werke. Akademie Ausgabe* [hier und im Folgenden abgekürzt als AA; die römische Ziffer bezeichnet jeweils die Band-, die arabische die jeweilige Seitenzahl] VI 114.

45 Ebd., VI 112.

muss also „reine Vernunftreligion“⁴⁶ sein. Damit wird aber die Erkenntniskraft der Religion auf die Grenzen der reinen Vernunft beschränkt, so dass ein Weg zu Gott allein gemäß des Verstandes nicht möglich ist.

Wie gegensätzlich die beiden Charakterisierungen der Religion – einerseits als ‚Gefühl‘ bei Schleiermacher und Goethe und andererseits als ‚reine Vernunftreligion‘ bei Kant – auch sein mögen, sie stimmen darin überein, dass die Religion „innerlich“⁴⁷ ist. So entsteht um 1800 eine Konzeption der Religion als etwas ‚Innerlichem‘, die sich bis ins 20. Jahrhundert als wirkungsvoll erweist.⁴⁸ Dies zeigen nicht zuletzt die Ausführungen von Ernst Troeltsch zur Religion: Sie ist „flüssig und lebendig, jederzeit durch unmittelbare Berührung aus Gott schöpfend, höchst innerlich, persönlich, individuell und abrupt“.⁴⁹

Auch Paul Tillich mag ein Beispiel für die Wirkungskraft des genannten Konzepts der Religion sein: Er entfernt sich, allerdings in anderer Weise als Kant, vom ‚bloßen Gefühl‘ als Bestimmung der Religion, da sie damit allein in der „reinen Subjektivität des Gefühls“ verhaftet bleibt und deshalb untergeht, da sie „ihren Ernst, ihre Wahrheit und ihren letzten Sinn“ verliert und „ohne einen letzten Inhalt“⁵⁰ entleert zurückbleibt. ‚Religion‘ bezeichnet Tillich in seinem Aufsatz *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?* von 1955/56 als „im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht“.⁵¹ Greifbar wird das, was unbedingt angeht, in „allen schöpferischen Funktionen des menschlichen Geistes“,⁵² so Tillich weiter. Damit ist aber nicht einfach gemeint, dass die Religion eine Fiktion des menschlichen Geistes ist und dass sie der Mensch selbst hervorbringt. Ähnlich wie Schleiermacher meint Tillich: „Der Geist des Menschen kann zwar in Beziehung zu sich selbst und zu seiner Welt schöpferisch sein, nicht aber in Beziehung zu Gott.“⁵³ Es ist vielmehr gemeint, dass die Religion alle Bereiche des menschlichen Geisteslebens umfasst, da sie „die Substanz, der Grund und die Tiefe des mensch-

46 Ebd., VI 12 in der Vorrede zur zweiten Auflage.

47 Siehe Feil, *Religio*, Bd. 1, a.a.O., S. 24.

48 Siehe ebd., S. 22.

49 Ernst Troeltsch, *Religion und Kirche*, 1895, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, S. 148.

50 Paul Tillich, *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?*, 1955/56, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. v. Renate Albrecht, 20 Bde., Stuttgart 1958-1983, Bd. 5: *Die Frage nach dem Unbedingten*, 1964, S. 40, ebenso die vorherigen Zitate.

51 Ebd., S. 40.

52 Ebd., S. 41.

53 Ebd., S. 37.

lichen Geisteslebens⁵⁴ ist. Dabei ist die Religion in keiner Geistesfunktion ganz verwurzelt, sie ist universal. Die Religion ist also das, was den Menschen ergreift als das in jeder Situation Unbedingte. An anderer Stelle charakterisiert Tillich das ‚religiöse Prinzip‘ wie folgt: „In jedem religiösen Bewußtsein ist das Erste und Grundlegende, das alles Tragende, ein Bewußtsein der Unbedingtheit, der Unabschiebbarkeit dessen, was in der religiösen Wirklichkeit gegeben ist, ein Bewußtsein des ‚Mich-konkret-und-unbedingt-Angehens‘, der Entscheidung über Leben und Tod in einem Sinn, der noch über das physische Sein oder Nichtsein hinausgeht ... Wenn jeder Mensch, wenn alle Seiten unseres Lebens getroffen werden sollen von dem, was im Religiösen gemeint ist, so wird damit das Religiöse in seiner Unbedingtheit von selbst zum Universalen, zu dem, was alle Seiten der Wirklichkeit und alle Menschen in der Wirklichkeit trifft.“⁵⁵ Die religiöse Ergriffenheit ist nach Tillich immer auf einen ‚religiösen Gegenstand‘ bezogen. Er „mag als das ‚Unaussprechliche‘ ausgesprochen werden, aber er *wird* ausgesprochen; und in dem Ausgesprochen-Sein ist enthalten eine Gemeinschaft, ein Hören, ein Vernehmen, ein Weitergeben.“⁵⁶ Dadurch drückt Tillich zweierlei aus: Zum einen will er zeigen, dass die Religion immer auf einen letztlich unaussprechlichen Inhalt bezogen ist, zum anderen drückt er die soziale Dimension der Religion aus. Durch die soziale Dimension erlangt die Religion Objektivität, keiner „schwingt in irgendeiner religiösen Regung, in einem Ergriffensein, nur in sich.“⁵⁷ Die Religion hat also nach Tillich ihren Sitz im Menschen, der von einer offenbarten Unbedingtheit ergriffen wird. Dies trifft grundsätzlich auf jeden Menschen zu. Die Ergriffenheit steht immer in Bezug zu einem religiösen Gegenstand. In der ‚religiösen Wirklichkeit‘ ist jedoch immer von Dingen die Rede, „wo das heimliche Bewußtsein mitschwingt: *tua res agitur* – Horaz, *Epistulae*, I, 18, v. 84 –, das geht dich etwas an!“⁵⁸ In der *Epistula* des Horaz wird das ‚unbedingte Angehen‘ sehr plastisch ausgedrückt, da bei ihm davon die Rede ist, dass die Wand des Nachbarn brennt.

Zwei besondere Bestimmungen des Religionsbegriffs bei Tillich, die sich deutlich vom bisher dargestellten, traditionellen Religionsbegriff unterscheiden, sind die folgenden: Erstens die „autonome Religion“.⁵⁹ Sie kennt keinen gegenständlichen Gott und daher auch kein Gebet. Dennoch ist sie nicht gottlos oder unfromm. Sie

54 Ebd., S. 41.

55 Paul Tillich, *Nichtkirchliche Religionen*, 1928/29, in: ders., *Gesammelte Werke*, a.a.O., Bd. 5, S. 15.

56 Ebd., S. 14.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 15.

59 Ebd., S. 27.

kennt eben keine „kirchliche Vergegenständlichung Gottes“. ⁶⁰ Wieder anders ist es bei der Mystik, sie erhebt sich über die Vergegenständlichung Gottes. Zweitens die „Quasi-Religionen“, ⁶¹ die eine Ähnlichkeit zur Religion haben, gemeinsame Züge mit der Religion aufweisen, aber allein auf weltliche Dinge bezogen, also säkular, sind. Als „extremste Vertreter der ‚Quasi-Religionen‘“ ⁶² in der heutigen Zeit nennt Tillich den Faschismus und den Kommunismus: „Sie sind radikalisierte und verwandelte Formen des Nationalismus und des Sozialismus, die einen potentiellen, wenn auch nicht immer aktuellen, religiösen Charakter besitzen.“ ⁶³ Tillich unterscheidet hier zwischen „Quasi-Religionen“ und „Pseudo-Religionen“, ⁶⁴ die bewusst eine Ähnlichkeit zur Religion vortäuschen. Diese Form der Religion, die von der traditionellen Religion streng zu trennen ist, wird von anderen, wie Eric Voegelin und Raymond Aron, in einem eigenen Konzept als „politische Religion“ betrachtet. Insgesamt machen gerade Tillichs Überlegungen zur Religion die Ausweitung deutlich, den der Begriff „Religion“ seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts erfahren hat.

Zusammenfassend kann man die Religion also als etwas bezeichnen, das letztlich seinen Sitz und Ausgangspunkt im Menschen hat und das als Beziehung zu und Austausch mit einem den Menschen betreffenden Transzendenten zu charakterisieren ist. Der Transzendenzbezug ist jedoch kein die Religion allein bestimmendes Kriterium. Religionen werden vielmehr untereinander durch „Familienähnlichkeiten – family resemblances“ ⁶⁵ im Sinne Ludwig Wittgensteins verbunden und bestimmen sich damit teilweise gegenseitig. Sie weisen nämlich untereinander Ähnlichkeiten auf, die sie miteinander verbinden. Dabei muss keine

60 Ebd.

61 Siehe Paul Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, in: ders., *Gesammelte Werke*, a.a.O., Bd. 5, a.a.O., S. 51-98; amerik. Erstausgabe Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, 1961/1963, in: ders., *Main Works. Hauptwerke*, hg. v. Carl H. Ratschow, Bd. 5: *Writings on Religions. Religiöse Schriften*, hg. v. Robert P. Scharlemann, Berlin u. New York 1988, S. 291-325.

62 Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, a.a.O., S. 53; in der amerikanischen Ausgabe: „most extreme examples of quasi-religions today“; vgl. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, a.a.O., S. 293.

63 Ebd., S. 53; in der amerikanischen Ausgabe S. 293: „They are radicalizations and transformations of nationalism and socialism, respectively, both of which have a potential, though not always an actual religious character.“

64 Ebd.; in der amerikanischen Ausgabe S. 293: „quasi-religions“ und „pseudo-religions“.

65 „Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren, als durch das Wort ‚Familienähnlichkeiten‘“. Siehe Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 1953, hg. v. Joachim Schulte u. a., Frankfurt am M. 2001, Teil I, § 67, S. 787. Der *kritisch-genetischen Edition* zufolge findet sich auch in den frühesten Entwicklungsstufen des Textes bereits der Begriff „Familienähnlichkeiten – family resemblances“.

Ähnlichkeit in allen Religionen gleich sein. Der Transzendenzbezug spielt hierbei gleichwohl eine große Rolle. Eine weitere grundlegende ‚Familienähnlichkeit‘ neben dem Transzendenzbezug ist nach Hick der soteriologische Gehalt der Religion, die heilbringende und erlösende Qualität der Religion, die allen Religionen in unterschiedlicher Art und Weise ähnlich ist, wie verschieden auch ihre Inhalte und Traditionen sein mögen.⁶⁶ Nach dieser Qualität bemisst sich auch der Wert religiöser Traditionen, so Hick.⁶⁷ Feil bestimmt den neuzeitlichen Religionsbegriff vorsichtig als „Oberbegriff“, als eine Bezeichnung, die erst in der Neuzeit langsam an Einfluss gewonnen hat und die keineswegs die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs ‚religio/Religion‘ ausmacht: „und zwar zunächst in dem Sinn, daß er – sc. der Religionsbegriff – alle Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen gegenüber jener Wirklichkeit bezeichnet, die Menschen als Mächte oder Macht, als Geister oder auch Dämonen, als Götter oder Gott, als das Heilige oder Absolute oder schließlich auch nur als Transzendenz annehmen und benennen.“⁶⁸

Zum Schluss des ersten Teils seiner Untersuchung macht Feil jedoch klar, dass ‚religio vs. Religion‘ nicht „als Sammelbezeichnung jeweils einer (Glaubens) Überzeugung und als Oberbegriff, unter den verschiedene Überzeugungen subsumiert werden könnten“⁶⁹, gebraucht wurde. Der Begriff ‚religio‘ ist ausgehend von der Antike bis zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens 1555 in einem nur sehr engen Rahmen, zunächst auf die Ausübung des Staatskultes, später auf die christliche Konfession bezogen, verwendet worden. Erst später hat ‚religio vs. Religion‘ eine Bedeutungserweiterung erfahren, aus der sich der neuzeitliche und moderne Religionsbegriff entwickelt hat. ‚Religion‘ ist eben mehr als die bloße Bezeichnung einer Überzeugung, sie drückt aus, dass der Mensch durch etwas, das über ihm steht, betroffen ist. Etwas ‚radikaler‘ als bei Feil wird ‚Religion‘ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* abschließend wie folgt charakterisiert: „a) Es gibt keinen Oberbegriff für alle Religionen der Menschheit; b) es gibt keinen Begriff, der als einziger alles das umfaßt, was heute mit ‚Religion‘ bezeichnet wird; auch zusammengekommen decken sie nicht alles das ab, was mit dem modernen Religionsbegriff gemeint ist; c) entgegen einer modernen Bedeutung von ‚Religion‘ legen die älteren Begriffe den Akzent auf den äußeren Vollzug der Religion, die Beobachtung kultischer Gebote und Vorschriften und die Befolgung des (religiösen)

66 Siehe Hick, *An Interpretation of Religion*, a.a.O., S. 3-5, hier S. 3 f.; dt. *Religion*, a.a.O., S. 17-20, hier S. 18.

67 Siehe engl. ebd., S. 299-309, hier S. 300; dt. ebd., S. 322-333, hier S. 323.

68 Feil, *Religio*, a.a.O., Bd. 1, a.a.O., S. 29.

69 Ebd., S. 273.

Gesetzes. Die Termini sind aber weder eindeutig zuzuordnen, noch treten sie in herausgehobener Funktion auf.“⁷⁰

Eine besondere Brisanz weist das Verhältnis der Religion zur Politik auf,⁷¹ wie es in den Konzepten ‚politische Religion‘, ‚Staatsreligion‘ oder ‚Zivilreligion‘ zum Ausdruck kommt. Beide, Religion und Politik, berühren sich in der ‚conditio humana‘, prägen also das Menschliche in besonderer Weise. Der Begriff ‚politische Religion‘ hat als ‚religio politica‘ seine Wurzeln im frühen 17. Jahrhundert.⁷² Er dient seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts dazu, die politischen totalitären Massenbewegungen dieser Zeit in ideologiekritischer Weise zu klassifizieren.⁷³ Diese neuzeitliche politische Religion ist aber von der politischen Religion der Antike und von den späteren Konzepten der Staatsreligion und der Zivilreligion deutlich zu trennen, die das Verhältnis von Religion und Politik zu institutionalisieren suchten.⁷⁴ Gerade dieses abschließende Beispiel der ‚politischen Religion‘ verdeutlicht den breiten begrifflichen Rahmen des neuzeitlichen Religionsbegriffs.

Abschließend sind die drei folgenden Punkte wichtig für die Bestimmung des Religionsbegriffs und damit für die Religionsphilosophie:

1. Religion stellt für den Menschen einen Zugang zur Realität dar, der sich zwar von einer rein empirischen wissenschaftlichen Weltanschauung unterscheidet, aber nicht weniger realitätsbezogen ist. Damit ist die Religion offen für die wissenschaftliche und philosophische Reflexion.
2. Religion versteht sich selbst als nicht gänzlich vom Menschen gemacht. Religion weist einen ernstgemeinten Transzendenzbezug auf, der auf Offenbarung beruhen kann. Ohne diesen ernstgemeinten Transzendenzbezug ist die Religion in

70 Ulrich Dierse, Art. *Religion*. I, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. a., Bd. 8, Darmstadt 1992, Sp. 633.

71 Siehe Heinz Robert Schlette, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg im Br. 1971, S. 22 u. 158-174.

72 Siehe George Thomson, *Vindex veritatis adversus Iustum Lipsium libri duo. Prior insanam eius religionem politicam, fatuam nefariamque de Fato, sceleratissimam de fraude doctrinam refellit*, London 1606, Tommaso Campanella, *Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum Rerum, iuxta propria Dogmata partes tres*, libri XVIII, Paris 1638, pars III, lib. XVI, cap. V, art. I, S. 207, und Daniel Clasen, *De Religione politica*, liber unus, Magdeburg 1655, Neuausgabe: Zerbst 1681, IV, S. 50-64: *Religio politica definitur*.

73 Siehe ‚*Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘*, 3 Bde., hg. v. Hans Maier, Paderborn, München, Wien u. Zürich 1996-2003, Bd. 2, hg. v. Hans Maier u. Michael Schäfer, Paderborn, München, Wien u. Zürich 1997.

74 Siehe *Religion des Bürgers*, hg. v. Heinz Kleger u. Alois Müller, Münster u. Hamburg ²2004, S. 13.

Gefahr, zu einer bloßen Ideologie abzugleiten, die tatsächlich eine allein vom Menschen gemachte ‚Erlösungslehre‘ repräsentiert. Solche Ideologien können zu physischer und psychischer Gewalt führen.

3. Schließlich ist Religion kein bloßes rigides System moralischer Lehren oder Sätze, das dazu missbraucht werden kann, andere Menschen zu unterdrücken. Die Religion gibt Anleitung für ein gelungenes Leben nach dem Maßstab der Wahrheit und am Transzendenten orientiert. Darüber hinaus ist Religion Grund für die Hoffnung auf ‚ewiges Leben‘ oder Erlösung, insbesondere der Seele, nach dem Tod. Gott oder das Transzendente stehen also im Zentrum der Religion, die Frage nach dem daraus resultierenden richtigen Handeln ist eine nachgeordnete Frage.

1.1.2 Ideologie

Der Begriff ‚Ideologie‘ ist etymologisch divergent. Eine Herleitung vom selten überlieferten griechischen ἰδεολογία – Lehre von der Idee, Vorstellung, Meinung, gebildet aus ἰδέα, Erscheinung, und λόγος, Lehre – ist aufgrund der stark unterschiedlichen Bedeutung des heutigen Begriffs ‚Ideologie‘ abzulehnen.⁷⁵ Ideologie ist wohl eher von einer Verbindung aus den griechischen Nomina εἶδος – Aussehen, Form, Begriff, Vorstellung, Idee, Urbild – beziehungsweise εἶδωλον – Abbild, Trugbild, Götzenbild – und λόγος – Rede, Lehrsatz, Lehre, Vernunft – herzuleiten, und meint demnach eine fundierte Auseinandersetzung mit menschlichen Vorstellungen, die naturgemäß unvollkommen sind. Auch die ‚Idolenlehre‘ Francis Bacons, die jedoch mit dem heutigen Begriff ‚Ideologie‘ wenig zu tun hat, gründet ja im menschlichen Geist, dem Idole – Bilder, Vorstellungen – eingegeben wurden oder angeboren sind.⁷⁶ Unter Ideologie ist also im weitesten Sinne ein System von Anschauungen oder Ideen zu verstehen, das nicht auf Offenbarung beruht und rein menschlichen Ursprungs ist. Ideologie kann in einem weiteren Sinne auch

75 Siehe Ulrich Dierse, Art. *Ideologie*. I, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. a., Bd. 4, Darmstadt 1976, Sp. 158.

76 Siehe Francis Bacon, *Novum Organon*, 1621, in: *The Works of Francis Bacon*, hg. v. James Spedding u. a., Bd. 1: *Philosophical Works*, London 1858, Neudruck: Stuttgart u. Bad Cannstatt 1963, S. 119-365, bes. S. 157-223, hier LIII, S. 169: *Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*. Siehe dazu Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Erlenbach-Zürich u. Stuttgart ²1961, S. 32-46 und Bernhard Welte, *Ideologie und Religion*, 1980, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3.2: *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, hg. v. Markus Enders, Freiburg im Br., Basel u. Wien 2008, S. 153 ff., hier S. 159-161.

‚System von Ideen‘ oder ‚Ideengeschichte‘ bedeuten.⁷⁷ Mit Karl Mannheim ist jedoch hervorzuheben, dass die Ideologie die Ideengeschichte in ihrem eigenen Sinne umdeutet: „Die Ideengeschichte ist eine Schöpfung der ideenhaften Epoche, die vom eigenen Zentralerlebnis her die Vergangenheit in der eigenen Richtung unwillkürlich uminterpretiert.“⁷⁸

Terry Eagleton gibt ein gutes Beispiel für eine moderne Typisierung von Ideologie. Er charakterisiert sie in einem weiten Sinne insgesamt als: „a) prozeßhafte Produktion von Bedeutungen, Zeichen und Werten im gesellschaftlichen Leben b) Korpus von Ideen, die für eine bestimmte soziale Gruppe oder Klasse charakteristisch sind c) Vorstellungen, die dazu beitragen, eine herrschende politische Macht zu legitimieren d) falsche Vorstellungen, die dazu beitragen, eine herrschende politische Macht zu legitimieren e) systematisch verzerrte Kommunikation f) etwas, was dem Subjekt erlaubt, Stellung zu beziehen g) gesellschaftlich motivierte Denkweisen h) Identitätsdenken i) sozial notwendige Illusion j) Zusammentreffen von Macht und Diskurs k) Medium, in dem gesellschaftlich handelnde Personen eine sinnvolle Welt gestalten l) handlungsorientierter Komplex von Überzeugungen m) Vermischung sprachlicher und phänomenaler Wirklichkeit n) semiotische Schließung o) Medium, innerhalb dessen Einzelne ihre Beziehungen als soziale Struktur erleben p) Vorgang, durch den gesellschaftliches Leben in naturgegebene Wirklichkeit verwandelt wird“.⁷⁹ Die Ideologie ist nicht notwendig „die dominante Form des Denkens in einer Gesellschaft“, aber sie ist die Grundlage für das Denken und deshalb ausschlaggebend für „eine bestimmte soziale Gruppe oder Klasse“.⁸⁰ Eagleton stellt in seiner Bestimmung des Ideologiebegriffs also ihre Integrationskraft in den Mittelpunkt, die meist politische Herrschaft oder soziale Dominanz zum Ziel hat.⁸¹ Dabei hat Eagleton im wesentlichen den politischen Bereich im Blick, wie seine Differenzierung zeigt.

Die Ideologie verfolgt also im Grunde weltliche Ziele, meist auf politischer, sozialer oder ökonomischer Ebene. Sie beansprucht dabei häufig weltanschauliche Neutralität und stellt sich als objektive Theorie dar; sie will eigentlich nicht ‚ideologisch‘ sein. Überwiegend steht die Ideologie jedoch sehr wohl in einem bestimmten

77 Siehe Mannheim, *Ideologie und Utopie*, a.a.O., S. 75-78.

78 Ebd., S. 186.

79 Terry Eagleton, *Ideologie*, Stuttgart u. Weimar 1993, S. 7 f. Siehe ebenso Arne Naess u. a., *Democracy, Ideology, and Objectivity*, Oslo 1956, S. 143 ff., und Norman Birnbaum, *The Sociological Study of Ideology 1940-1960. A Trend Report and Bibliography*, in: *Current Sociology*, Bd. 9 (1960), S. 91-172.

80 Eagleton, *Ideologie*, a.a.O., S. 8.

81 Siehe ebd., S. 1-31, 33-61 u. 63-91.

weltanschaulichen Dienst: Dies zeigt deutlich die Prägung unseres heutigen Begriffs von Ideologie zur Zeit der Französischen Revolution und in der Folge Napoleons I., erstmalig 1801 bei Destutt de Tracy,⁸² als eine bestimmte philosophische oder politische Lehre. De Tracy verstand unter ‚Idéologie‘ die Wissenschaft von der Entstehung der Ideen im Sinne John Lockes und Etienne Bonnot de Condillacs. Die Ideologie verbindet oft säkulare Interessen mit religiöser Sprache oder Symbolik, um die eigene Position zu stärken und um eine größere Wirkung auf die Menschen auszuüben, ohne jedoch den säkularen Zusammenhang gänzlich zu verlassen.

Die Ideologie zielt eine unumschränkte Umsetzung ihrer Absichten an, ohne dabei auf die moralische Güte ihrer Methoden zu achten. Sie strebt ihre Ziele als Verwirklichung des Heils an, um dadurch die Menschen in ihrer Gänze für sich und ihre Lehre einzunehmen. Der Ideologe glaubt, dass er weiß, der Religiöse dagegen weiß, dass er glaubt. Die Ideologie tritt als Wissenschaft auf. Sie will Zeit, Welt und Mensch verwandeln und in neuem Licht sehen. Es wird dabei ein Spannungsfeld zwischen Gegenwart und Zukunft erkennbar, das gewaltige, mitunter revolutionäre Energien freisetzt. Nicht selten gewinnt die Ideologie dabei totalitäre Züge, kommt doch kein totalitäres Regime ohne Ideologie oder Ideologisierung ihrer politischen Anschauungen aus. Die Erwartung des Heils und des Heilbringers in solchen Systemen prägt sich als politischer Messianismus aus, der in den Menschen die Kraft weckt, an die Ideologie dieser politischen Systeme zu glauben.⁸³ Durch diese Art Gläubigkeit an Ideologien lassen sich viele Menschen zur Gänze, ‚total‘, vereinnahmen, wodurch solche politischen Systeme totalitäre Wirkung entfalten und zu Totalitarismen werden.

Eine wichtige Aufgabe besteht für die Ideologie darin, neue Mythen, insbesondere neue Gründungsmythen, für Nation und Volk zu finden, um sie in die neugeschaffene, künstliche ‚Tradition‘ der ideologischen Weltanschauung einzupflanzen.⁸⁴ Auf der Basis solcher neuen Mythen und künstlicher Traditionen kann sich dann eine eigene, ebenfalls neugeschaffene Kultur entfalten, wie gerade in den Bildern zum Ausdruck kommt,⁸⁵ die die Ideologie in die Alltagswelt der

82 Siehe Antoin Louis Claude Destutt de Tracy, *Elément(s) d'Idéologie*, 4 Bde., Paris 1801-1815, Nachdruck: Stuttgart u. Bad Cannstatt 1977, Bd. 1, S. 1-15, S. 17-32, S. 33-38 u. S. 75-101; Bd. 2, S. V-XII.

83 Siehe Jacob Leib Talmon, *Political Messianism*, London 1960, S. 35-39, und Kurt Lenk, *Problemgeschichtliche Einleitung*, in: *Ideologie*, hg. v. Kurt Lenk, Neuwied u. Berlin ³1967, S. 17-59.

84 Siehe Jacob Leib Talmon, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution*, London u. a. 1980 u. 1981, S. 516-534, hier S. 516-521.

85 Siehe Hans Maier, *Die Politischen Religionen und die Bilder*, in: *Macht und Ohnmacht der Bilder*, hg. v. Peter Blickle u. a., München 2002, S. 485-507; Wiederabdruck in Hans

Menschen einbettet.⁸⁶ Dazu dient auch ein eigener Kult- und Feierstil. In diesem quasiliturgischen, rituellen Feierstil wurde im Nationalsozialismus zentral auch das Opfer als Selbstopfer stilisiert und durchgeführt.⁸⁷ Interessant ist diesem Zusammenhang ein Blick auf Friedrich Nietzsches Parabel vom ‚Tollen Menschen‘. Nach der Verkündigung des Todes Gottes schreibt Nietzsche: „Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen?“⁸⁸ Mit diesen von Nietzsche erwähnten, neu zu erfindenden „Sühnfeiern“ und „heiligen Spielen“ könnten durchaus Kultformen und Feierstile totalitärer Systeme vorweg genommen sein, die ja auch im Schatten des Gottesmordes stattfinden.

Die Ideologie stützt sich also meist auf einen konstruierten Mythos und eine künstliche Tradition. Sie stellt den Menschen ein utopisches Ziel vor Augen, das bei Erreichen Heil und Erlösung verspricht. Zu diesem heilbringenden Ziel führt das totalitäre System, verkörpert in der Führergestalt an seiner Spitze, dessen Forderungen die Masse gehorsam befolgen muss, egal, was sie beinhalten. Andernfalls würde das heilbringende Ziel in Gefahr gebracht werden.

Paradoxerweise wollen Ideologien selbst als dezidiert nicht religiös gelten und treten entsprechend auf. Eine Stärkung der Religion kann deshalb vor den Verführungen weltlicher Ideologien bewahren. Die totalitären Regime entfesseln ihre Gewaltpotentiale, indem sie eine kurzschlüssige Verbindung zwischen der Überwindung des Diesseits und dem Heil des Menschen schaffen. Dabei spielt die Macht der Utopie eine bedeutende Rolle, da sie aufgrund des von ihr vorgegaukelten paradiesischen Endzustands zur Realisierung unmenschlicher Ideologien notwendig ist. Die Ideologie ist also auf die Utopie angewiesen. Die Religion wird hier als Hindernis gesehen und vereinnahmt, beseitigt oder einfach an den Rand gedrängt, da sie der totalitären Ideologie Konkurrenz macht und einen ebenso allumfassenden Anspruch erhebt. Die totalitären Ideologien sind meist atheistisch oder materialistisch orientiert. Sie bilden die Basis für die Objektivierung und Entmenschlichung des Gegners, der als ‚Volksschädling‘ nur noch Masse und Materie ist, die zum Wohl der eigenen Seite maschinell und industriell vernichtet

Maier, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Politische Religionen*, München 2007, S. 199-212.

86 Siehe René Fülöp-Miller, *Geist und Gesicht des Bolschewismus*, Zürich, Leipzig u. Wien 1926, S. 125-301, und George L. Mosse, *Nazi Culture*, New York 1966, S. 1-16 u. S. 133-196, hier S. 151-163.

87 Siehe Yvonne Karow, *Deutsches Opfer*, Berlin 1997, S. 112-131, S. 168-170 u. S. 181-206.

88 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882/1887, in: KSA, Bd. 3, § 125, S. 481.

wird.⁸⁹ Die Ideologie folgt der zwanghaften Maxime des ‚so-und-nicht-anders‘ und stützt sich auf eine einzige – politische – Wahrheit; beides macht ‚totalitäres Denken‘⁹⁰ in besonderem Maße aus. Die Wahrheitskriterien werden hier völlig der ideologischen Propaganda unterworfen, gleichzeitig wird die politische Ideologie als heilversprechende politische Lehre zur Lösung eines gegenwärtigen krisenhaften Zustands meist von einer einzigen Partei verkündet, die oft nur durch eine einzige Person verkörpert wird. Ideologie und auch Utopie dienen dem Totalitarismus gewissermaßen als ‚Motor‘ und verhelfen ihm zu seiner Durchsetzung.⁹¹

Hannah Arendt sieht in der politischen Ideologie, die durch Propaganda verbreitet und popularisiert wird, eines der wichtigsten Merkmale eines totalitären Systems.⁹² Auch in der Totalitarismustheorie von Carl Joachim Friedrich und Zbigniew Brzezinski steht die Ideologie strukturell an bedeutender Stelle.⁹³ Hannah Arendt hebt neben der Ideologie auch den Terror als Stützpfiler totalitärer Willkürherrschaft hervor,⁹⁴ wie vor ihr bereits Eugen Kogon.⁹⁵

Die totalitäre Ideologie, wie der Marxismus oder faschistische beziehungsweise nationalsozialistische Ideologien, wird nicht müde, den gewünschten Endzustand prophetisch anzukündigen, um den gegenwärtigen Zustand zu überwinden, wozu alle Mittel der Macht und Gewalt ausgeschöpft werden. Die Geschichte wird religiös aufgeladen und zum Gegenstand weltlicher Prophetie, wie besonders in der Philosophie Hegels und in deren erzwungenen, weltlichen Vollendung bei Marx,⁹⁶ aber

89 Siehe Philippe Burrin, *Hitler et les Juifs*, Paris 1989, S. 9-18 u. S. 129-149 sowie ders., *Totalitäre Gewalt als historische Möglichkeit*, in: *Wege in die Gewalt*, hg. v. Hans Maier, Frankfurt am M. 2002, S. 183 ff., hier S. 191.

90 Siehe Uwe Backes, ‚Totalitäres Denken‘. *Konzeptionsgeschichte, Merkmale und herrschaftspraktische Wirkungen*, in: *Religion, Staat, Gesellschaft*, 4 (2003), S. 41-56.

91 Siehe Nathan Rotenstreich, *Philosophie, Ideologie und Gesellschaft*, in: *Religion und Politik in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Shemaryahu Talmon u. Gregor Siefer, Bonn 1978, S. 100-109 und Christian Graf von Krockow, *Philosophie, Ideologie und Gesellschaft*, in: *Religion und Politik in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 110-118.

92 Siehe Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1951, Neuausgabe: San Diego u. a. 1976, S. 341-388, hier S. 341-364.

93 Siehe Carl J. Friedrich u. Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge/Mass. 1956, 21965, S. 85-125, hier S. 85-97.

94 Siehe Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, a.a.O., S. 460-479.

95 Siehe Eugen Kogon, *Der SS-Staat*, 1946, München 402001, S. 23-41, hier S. 26-32.

96 Siehe Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, 1846, in: Karl Marx u. Friedrich Engels, *Werke*, 40 Bde., Ost-Berlin 1956-1968, Bd. 3, 1959, S. 5-530.

auch später noch, allerdings in anderer Form, bei Max Weber⁹⁷ deutlich wird. Jacob Taubes schlägt deshalb mit Recht einen Bogen von Joachim von Fiore zu Hegel, wodurch die Spannung zwischen Religiösem und Säkularem in der Geschichte gut erfasst wird.⁹⁸ Dieses Spannungsfeld beeinflusst in besonderem Maße das geistige Umfeld in Europa zu Beginn des 20. Jahrhunderts, das auf unterschiedliche Art und Weise den beiden Weltkriegen den Weg ebnete.⁹⁹

Ernst Bloch nimmt in der ideologisch aufgeladenen Zeit und Politik zum Ende des Ersten Weltkriegs, 1918, den *Geist der Utopie* wahr, der für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts leitend wird: „wem nicht der Bauch, dem ist der Staat sein Gott“.¹⁰⁰ Die Utopie führt die positive Zielvorstellung vor Augen, die die Umsetzung totalitärer Ideologien erträglich und zulässig macht.¹⁰¹ Dadurch gewinnt die Ideologie die Möglichkeit, das kritische Bewusstsein und die Vernunft des Menschen weitgehend außer Kraft zu setzen. Sie zeigt dabei hohe Resistenz und Permanenz, die Ideologie ‚klebt wie Pech‘. Ihr ist ein langes ‚Nachleben‘ beschieden.¹⁰² Ohne die Macht der Utopie könnte die totalitäre Ideologie allerdings ihre Wirkung nicht entfalten,¹⁰³ da keiner bereit wäre, ihre grausamen Zwangsmaßnahmen und die Massenvernichtung von Menschen in ‚Todesfabriken‘ in die Tat umzusetzen.¹⁰⁴ Nur durch die Utopie erlangen Ideologien die Macht, ihre menschenverachtenden

97 Siehe Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1917/1919, in: ders., *Gesamtausgabe*, bisher 44 Bde., hg. v. Mario Rainer Lepsius, Horst Baier u. a., Tübingen 1984 ff., Bd. I.17, 1992, S. 70-111, hier S. 90-99 u. S. 105-111, und Max Weber, *Politik als Beruf*, 1919, in: ders., *Gesamtausgabe*, a.a.O., S. 156-252, hier S. 160-165, S. 191-205 u. S. 245-252.

98 Siehe Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, Nachdruck: München 1991, S. 90-98; siehe auch Giovanni Gaeta, *Teologia e politica in Paolo a proposito dell'esegesi di Romani 13*, in: *Il Dio mortale*, hg. v. Paolo Bettolo und Giovanni Filoramo, Brescia 2002, S. 89-105, hier S. 102-104.

99 Siehe Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, Berlin 2000, S. 36-61, zu Ernst Troeltsch und Friedrich Meinecke.

100 Siehe Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, München u. Leipzig 1918, S. 9 – dort das Zitat, S. 295-304, S. 332-342, S. 345-349 u. S. 393-445.

101 Siehe George Kateb, *Utopia and Its Enemies*, London u. New York 1963, S. 1-20 u. S. 68-112, hier S. 105 f., Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca u. London ³1995, S. 83-116; dt. *Dialektik der Ordnung*, Hamburg ³2002, S. 98-131 und Omer Bartov, *Utopie und Gewalt. Neugeburt und Vernichtung des Menschen*, in: *Wege in die Gewalt*, a.a.O., S. 92 ff., hier S. 92-100.

102 Siehe Jens Reich, *Der langsame Abschied von den Ideologien*, in: *Die Verführungskraft des Totalitären*, hg. v. Klaus-Dietmar Henke, Dresden 1997, S. 39 ff., hier S. 46-48.

103 Siehe Jacob Leib Talmon, *Ideology and Power in Modern Times*, New York 1967, S. 1-32.

104 Siehe Kogon, *Der SS-Staat*, a.a.O., S. 74-93 u. S. 428-431; Wolfgang Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt am M. 1993, S. 196-314 und Götz Aly,

Zwischenziele und ihre Unmenschlichkeit durchzusetzen, winkt doch das Ziel eines nie dagewesenen, harmonischen Idealzustands.¹⁰⁵ Mit Hilfe der Utopie schafft die totalitäre Ideologie ein neues Menschenbild, das keine allgemeine Menschlichkeit mehr anerkennt und somit das Wesen des Menschlichen verneint, worauf Helmuth Plessner, Jakob Barion und Paul Ricoeur hinweisen.¹⁰⁶ Menschsein kann im ideologischen Denken nicht selbstverständlich jedem Menschen zugesprochen werden. Der ‚Mensch‘ wird damit neu definiert und neu ‚vermessen‘.

Norman Cohn sieht bereits in mittelalterlichen Massenbewegungen Ansätze ideologischen Wirkens. Die Antriebskraft mittelalterlicher Massenbewegungen sieht Cohn dabei aber eher in gemeinsamen Nöten und in einem gemeinsamen Schicksal begründet, wie Armut oder Epidemien, und weniger in einer weltlichen Ideologie. Weltliche Ideologien waren in Europa im Mittelalter wohl noch zu schwach, um sich gegen die vorherrschende Lehre der Kirche wirksam durchzusetzen. Cohns und auch Jacob Talmons Arbeiten zeigen, dass die Erforschung millenaristischer und messianistischer Bewegungen in den vierziger und fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, offenbar aufgrund der verheerenden, frischen Eindrücke des Zweiten Weltkriegs, von großer Wichtigkeit war.¹⁰⁷

Dabei wird oft übersehen, dass die Kirche keineswegs ein weiter fortschreitendes Forschen der Vernunft je verboten hat. Sie stellte sich lediglich gegen eine selbstvergöttlichende Stellung der Vernunft und des Menschen, der sich dem ‚homo-mensura-Satz‘ des Protagoras folgend zum Maß über alle Dinge macht – „πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν: Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie

‚Endlösung‘. Völkerverschiebung und der Mord an den europäischen Juden, Frankfurt am M. 1998, S. 187-195 u. S. 358-362.

105 Siehe Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 Bde., 1954 u. 1955, in: ders., *Gesamtausgabe*, 17 Bde., hg. v. Burghart Schmidt u. a., Frankfurt am M. 1959-1978, Bde. 5.1 u. 5.2, 1959, S. 174-180, S. 598-629 u. S. 1405-1417; siehe auch Léonid M. Heller, Michel Niqueux, *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris 1995, S. 197-248, hier S. 204-207 u. S. 277-285.

106 Siehe Helmuth Plessner, *Über Menschenverachtung*, in: ders., *Diesseits der Utopie*, Frankfurt am M. 1974, S. 210-220, sowie ders., *Unmenschlichkeit*, in: *Diesseits der Utopie*, a.a.O., S. 221-229; ferner Jakob Barion, *Was ist Ideologie?*, Bonn 1964, S. 24-35, und Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, hg. v. George H. Taylor, New York 1986, S. 159-180 u. S. 269-284.

107 Siehe Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London 1957, 1970, S. 37-88 u. S. 285 f.; Jacob Leib Flajszner – später Talmon, *The Doctrine of Poverty in its Religious, Social and Political aspects as illustrated by some XII-XIII century movements*, London 1943, S. 275-386.

sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind.“¹⁰⁸ Die einseitig auf bestimmte Machtinteressen ausgerichtete Ideologie folgt weder der Offenbarungswahrheit noch der säkularen Vernunft und zeichnet deshalb ein verzerrtes Bild der Wirklichkeit. Eine sich immer mehr in sich verschließende Welt birgt notwendig die Gefahr der Ideologisierung, was Romano Guardini in den Jahren nach 1923 während seiner Lehrtätigkeit in Berlin klar vor Augen stand. Die Ideologie fördert durch ihr falsches Welt- und Wirklichkeitsverständnis eine falsche „Weltanschauung“.¹⁰⁹

Das Zentrum allen Wissens, aller Weisheit und der Wahrheit kann mit der menschlichen Vernunft nicht erfasst werden, es ist und bleibt unendlich und göttlich: „Die Kirche verbietet in keiner Weise das Forschen, in welche Richtung es auch schreite, selbst in die Richtung des Zentrums – sc. der Glaubenslehre – . Sie läßt zu und freut sich, daß das Verlangen des Menschen ihn in diese Richtung drängt. Aber sie macht darauf aufmerksam, daß das Zentrum selbst keinesfalls innerhalb der Bedingungen des irdischen Menschenlebens erreicht werden kann. / Im Gegensatz dazu setzt Ideologie der menschlichen Erkenntnis keine Grenze. Nichts in der Welt und im Menschen ist unerkennbar.“¹¹⁰ So zerstören die Ideologien mit der Trinität auch das Zentrum der christlichen Religion – ihre Lehre von Gott. Das heißt, dass die Ideologie zwar in ihrem naturalistischen Charakter eine scheinbare Allwissenheit an den Tag legt, aber kein transzendentes Leitbild annimmt. Das Leitbild einer Ideologie, sei es die Natur, die Geschichte oder auch die Rasse, ist eine zum ‚Realissimum‘ erhobene innerweltliche Größe, in der sich der Mensch spiegelt. Dadurch kommt es zu einer Selbstvergötzung des Menschen in der Ideologie. Auch gnostische Sektenbewegungen der Spätantike, wie der Manichäismus, und des Mittelalters – hier sind wesentlich die Katharer und die Waldenser zu nennen – beförderten durch ihre Denktradition die Ideologien der Neuzeit, die sich durch ‚Glauben‘ an die Wissenschaftlichkeit und einen strengen Dualismus zwischen einem Reich des Guten und einem Reich des Bösen auszeichnen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Raymond Aron in seiner Darstellung der politischen / säkularen Religionen besonders auf deren manichäischen, streng

108 Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 60; ähnlich auch Platon, *Theaitetos*, 151e-152a, hier zitiert nach *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Hermann Diels u. Walther Kranz, Berlin 1903, Bd. 2, 1952, 80 [74] Protagoras B 1, S. 263; siehe dazu Thomas Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986, S. 77-79.

109 So Romano Guardini in seiner Berliner Antrittsvorlesung 1923 bei Romano Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, 1923, in: ders., *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, Bd. 1: *Aus dem Bereich der Philosophie*, hg. v. Franz Henrich, Mainz u. Paderborn 1994, S. 21 ff., hier S. 40-43.

110 Marie-Joseph Le Guillou, *Le mystère du Père*, Paris 1973, S. 189; Zitat von Alain Besançon, siehe ebd., S. III.

dualistischen Charakter hinweist,¹¹¹ da sie das Gute in der eigenen Lehre und das Böse in allem, was nicht dieser Lehre entspricht, verkörpert sehen.

Auch Harald Strohm weist in seiner Darstellung des Nationalsozialismus als Gnosis auf dessen manichäische Züge hin. Strohm geht ferner auf die ‚gnostische Mythologie‘ des Nationalsozialismus ein und analysiert Adolfs Hitlers Psyche, die laut Strohm der Psyche eines gnostischen Sektenführers, wie der des Mani, entsprach.¹¹² Diesen gnostischen Charakter tragen für Eric Voegelin auch die säkularen Heilslehren der totalitären Ideologien,¹¹³ deren Konsequenz die Vernichtung von Andersdenkenden und eine Aufhebung der Freiheit des menschlichen Geistes war. Die Moderne steht nach Voegelin insgesamt unter dem Verdacht, Gnosis zu sein. Anders als Voegelin blickt auch Hans Blumenberg aus neuzeitlicher Perspektive auf die nicht überwundene Gnosis.¹¹⁴ Alain Besançon kommt ebenfalls zu diesem Schluss: „Die Ideologie, die eine *perversa imitatio* der Wissenschaft im Bereich des Inhalts ist, ist im Bereich der Form eine *perversa imitatio* der Religion. Und da ihre von Gnosis und Götzendienst befleckten Grundlagen das Gegenteil des Christentums sind, konstituiert sie sich als Gegenkirche mit ihren Gegenkonzilen, ihren Gegenpäpsten usw.“¹¹⁵ Besançon geht jedoch nicht so weit, die Ideologie als säkulare oder politische Religion anzusehen. Der Grund dafür ist, dass diejenigen, die einer Ideologie nachfolgen, deren religiösen Charakter zwar spüren und deshalb gegenüber der Ideologie eine Haltung wie gegenüber einer Religion einnehmen, die Ideologie aber nicht als Religion ansehen: „Die Ideologie ist daher keine säkulare

111 Siehe Raymond Aron, *L'avenir des religions séculières*, in: ders., *Chroniques de guerre*, Paris 1990, S. 925 ff., hier S. 932.

112 Siehe Harald Strohm, *Die Gnosis und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am M. 1997, S. 30, 35-77, S. 87-113 u. S. 114-116.

113 Siehe Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago u. London 1952, Neuausgabe: 1987, S. 107-189; siehe Peter J. Opitz, *Die Gnosis-These – Anmerkungen zu Eric Voegelins Interpretation der westlichen Moderne*, in: Eric Voegelin, *Der Gottesmord*, hg. v. Peter J. Opitz, München 1999, S. 7-35; ferner Richard Faber, *Eric Voegelin – Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Strategem*, in: *Religionstheorie und Politische Theologie*, hg. v. Jacob Taubes, Bd. 2: *Gnosis und Politik*, Paderborn, München, Wien u. Zürich 1984, S. 230 ff., hier S. 234 f., und Reinhard W. Sonnenschmidt, *Politische Gnosis*, München 2001, S. 140-203, hier S. 141-165.

114 Siehe das Kapitel *Die mißlungene Abwendung der Gnosis als Vorbehalt ihrer Wiederkehr* in Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am M. 1966, Neuausgabe: 1996, S. 139-149.

115 Le Guillou, *Le mystère du Père*, a.a.O., S. 191. Hervorhebungen vom Verfasser. Zitat von Alain Besançon, siehe ebd., S. III. Siehe auch Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, *Orthodoxie religieuse et idéologie totalitaire*, in: Edgar Morin, Claude Julien u. a., *Forces et faiblesses des totalitarismes*, Freiburg i. d. Schweiz 1987, S. 93 ff., hier S. 97-99.

Religion, da diese von ihren eigenen Anhängern nicht erkannt wird.¹¹⁶ Überdies sind Ideologien fast ausschließlich antireligiös oder atheistisch eingestellt.

Die Menschen benötigen deshalb in der Epoche der Ideologien und, wie die Entwicklung in Osteuropa nach dem Untergang des kommunistischen Systems zeigt, auch in der Epoche nach den Ideologien mehr denn jemals zuvor eine innere Erneuerung, um ihr Leben neu gestalten zu können und um den Gefahren eines Relativismus trotzen zu können. So müssen sie sich nicht in die Sackgasse einer Ideologie flüchten, sondern können in eigener Verantwortung ihr Leben führen. Religion kann hier als wirksames Schutzschild gegen die weltliche Ideologie wirken, die den Menschen in seiner Gesamtheit vereinnahmen will. Dadurch ist in einem ideologisch geführten Staat ein religiöses Bekenntnis in Freiheit nicht mehr möglich. Für viele Christen war der Weg in den Widerstand deshalb die einzig mögliche Antwort eines gläubigen Menschen auf die totalitären Irrlehren, die Ideologien.¹¹⁷ So wird die Unwahrheit der Ideologien deutlich, die die Wahrheit pervertieren und sich als Heilslehren gerieren.¹¹⁸

Raymond Aron analysiert diese religiöse Dimension der politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts mit seinem Konzept politischer beziehungsweise säkularer Religionen. Er untersucht dabei vorwiegend die Phänomene der totalitären Gewaltregime in ihrer religiösen Qualität, insbesondere in ihrem selbsterlösenden Charakter.¹¹⁹ Die politische oder säkulare Religion stellt ihren ideologischen Inhalt

116 Le Guillou, *Le mystère du Père*, a.a.O., S. 192; Zitat von Alain Besançon, siehe ebd., S. III.

117 Siehe Heinz Hürten, *Katholiken, Kirche und Staat als Problem der Historie*, hg. v. Hubert Gruber, Paderborn, München, Wien u. Zürich 1994, S. 132-134; Heinz Hürten, *Katholische Kirche und Widerstand*, in: *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, hg. v. Peter Steinbach u. Johannes Tuchel, Bonn 1994, S. 182 ff., hier S. 183 f.; Klaus Gotto, Hans Günter Hockerts, Konrad Repgen, *Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort*, in: *Die Katholiken und das Dritte Reich*, hg. v. Klaus Gotto u. Konrad Repgen, Mainz ³1990, S. 173 ff., hier S. 173-176 u. S. 180-188; Hans Maier, *Christlicher Widerstand im Dritten Reich*, Hamburg 1994, S. 18-23; Hans Günter Hockerts, *Vielfalt christlichen Widerstandes: Das Beispiel München*, in: *Christlicher Widerstand im Dritten Reich*, hg. v. Hans Günter Hockerts u. Hans Maier, Annweiler 2003, S. 17-40, und *Zeugen für Christus*, 2 Bde., hg. v. Helmut Moll, Paderborn, München, Wien u. Zürich 1999.

118 Siehe Rudolf Lill, *NS-Ideologie und katholische Kirche*, in: *Die Katholiken und das Dritte Reich*, a.a.O., S. 135 ff., hier S. 143-148.

119 Siehe Raymond Aron, *Remarques sur la Gnose Léniniste*, in: *The Philosophy of Order*, hg. v. Peter J. Opitz u. Gregor Sebba, Stuttgart 1981, S. 263 ff., hier S. 264-266.

als ‚Heilslehre‘ dar.¹²⁰ Das Konzept politischer Religionen macht deutlich, dass die Ideologien totalitärer Regime zunächst auf säkularem Boden ihren Ausgangspunkt nehmen. Jedoch werden die Ideologien als ursprünglich politische Lehre religiös geladen, da sich das religiöse Interesse der Menschen fast unmerklich auf diese Ideologien lenkt. Im gleichen Zuge werden nämlich Religion und Kirche geschwächt und an den Rand gedrängt, wenn nicht sogar verfolgt. Das Heilsinteresse der Menschen richtet sich also auf genuin politische Lehren, so dass Ideologien ein Zerrbild von Religion abgeben, gewissermaßen eine negative Spiegelung der Religion, die ‚religio falsa‘ im augustinischen Sinne¹²¹ ist oder eben eine „*perversa imitatio* der Religion“¹²² wie es Alain Besançon ausdrückt.

Gleichzeitig weist die Entstehung der Ideologien aus dem Hauptstrom politischer Ideen religiöse Züge auf: Nicht selten entstehen Ideologien wie christliche Häresien des Mittelalters, die sich auch aus dem Hauptstrom christlicher Lehre abgehoben haben, um einen Teilaspekt der gesamten Lehre absolut zu setzen, womit sie sich von der eigentlichen, überlieferten Lehre, der Tradition, abspalten. So ist die totalitäre Ideologie durchaus zurecht zusätzlich als ‚politische Häresie‘ zu kennzeichnen, die sich vom Hauptstrom politischer Ideen abspaltet. Die Ideologie zeigt also systematisch bereits in ihrem Entstehen Züge einer Religion, da sie sich innerhalb des Politischen wie eine Häresie verhält.¹²³ Eric Voegelin bekräftigt diese These – um 1940 – in seiner Schrift *Das Volk Gottes*. Er kommt hier zu dem Schluss, dass die Kirche etwa ab dem Jahr 1300 die zur Erhaltung ihrer Autorität wichtige Integration von eschatologischen und gnostischen Splittergruppen nicht mehr leisten konnte. So entwickelten sich revolutionäre Bewegungen, die über die protestantischen Reformationen¹²⁴ zu weiteren Spaltungen führten. Diese Entwicklung offenbarte schließlich ihren „säkularistischen, antichristlichen Charakter“¹²⁵ und gipfelte in den politischen Massenbewegungen der Totalitarismen des

120 Siehe Hans Maier, ‚Politische Religionen‘. *Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs*, in: ‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘, Bd. 2, a.a.O., S. 299 ff., hier S. 299-304; Wiederabdruck in Hans Maier, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Politische Religionen*, München 2007, S. 107-119; Klaus-Dietmar Henke, *Achsen des Augenmerks in der historischen Totalitarismusforschung*, in: *Totalitarismus*, hg. v. Klaus-Dietmar Henke, Dresden 1999, S. 9-18.

121 Siehe Aurelius Augustinus, *De vera religione*, c. XXX u. c. LV.

122 Le Guillou, *Le mystère du Père*, a.a.O., S. 191. Zitat von Alain Besançon, siehe ebd., S. III.

123 Siehe Alain Besançon, *Le malheur du siècle*, Paris 1998, S. 111-116.

124 Siehe Diarmaid MacCulloch, *Reformation*, London 2003; dt. *Die Reformation*, München 2008, S. 859-871 u. S. 894-906.

125 Siehe Eric Voegelin, *Das Volk Gottes*, hg. v. Peter J. Opitz, München 1994, S. 25.

20. Jahrhunderts. Totalitäre Systeme und ihre Ideologien tragen nach Voegelin also Züge politischer Häresien. Es ist Voegelin zufolge ein Denkfehler mit fatalen Folgen, die Wirklichkeit nicht mehr als solche wahrzunehmen. Als Konsequenz gerieren sich die Wissenschaften als Vermittler eines quasi-gnostischen Heilswissens, das vorgibt, von einer dämonisierten Wirklichkeit erlösen zu können.¹²⁶

Karl-Dietrich Bracher geht davon aus, dass Anfang des 20. Jahrhunderts der Nährboden für die Ideologien dieses Jahrhunderts gelegt wurde,¹²⁷ da sich die neuen politisch-religiösen Strömungen in Verbindung „mit Rassen- und Klassenkampf-bewegungen zur nationalistischen Ideologie“¹²⁸ entwickelten, die schließlich in den Totalitarismus mündete. In dieser Zeit entstanden auch die „politischen Religionen“, die, so Bracher, künstlich hergestellt, ‚kreiert‘, wurden: „Es war die Zeit der Kreation ‚Politischer Religionen‘: pseudoreligiöser Ideologien, die mit dem doppelten Anspruch auf wissenschaftliche Geltung und zugleich religiöse Unbedingtheit auftraten. Sie verhießen, das durch moderne Wissenschaft und Säkularisierung Getrennte wieder zum Einklang von Kultur und Technik, von Politik und Kultur zu bringen; dabei suchten sie jedem jedes zu versprechen, Sammelbewegung und Sammelglauben zu sein und zugleich in scharfer Konfrontation den absoluten ideologischen Gegner auszumachen: Integrations- und Feindideologie in einem.“¹²⁹ Claus-Ekkehard Bärsch betont, dass sich der Nationalsozialismus die Kraft der Religion, die Menschen in ihrem Handeln leiten zu können, in seiner Ideologie zunutzemachte, um eine breite Masse in Richtung seiner Lehre zu lenken. „Imagination, Glaube, falsches Bewußtsein, Lüge, Unvernunft und Wahn“¹³⁰ wurden zu Realitäten, die das Handeln beeinflussten. Die Begriffe ‚Volk, Nation, Rasse‘, ‚Drittes Reich‘, ‚Führer‘ und der ‚Antisemitismus‘ haben religiöse Implikationen. Sie gründen auf einem gewissen ‚Auserwähltsein‘, auf einer Auszeichnung und einem Vorrang der Deutschen vor anderen Völkern oder Menschen, die als Entgegnung des Auserwählten, als Böses, vernichtet werden müssen. Bärsch sieht darin schon einen wichtigen Charakterzug

126 Siehe Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 1959, in: ders., *Der Gottesmord*, hg. v. Peter J. Opitz, München 1999, S. 57 ff., hier S. 82-90, sowie ders., *Realitätsfinsternis*, hg. v. Peter J. Opitz, Berlin 2010, S. 8-12; siehe dazu den Essay von Peter J. Opitz, ‚Eclipse of Reality‘. Versuch einer werkgeschichtlichen Einordnung, in: Voegelin, *Realitätsfinsternis*, a.a.O., S. 109 ff., hier S. 121-129.

127 Siehe Karl Dietrich Bracher, *Turn of the Century and Totalitarian Ideology*, in: *Totalitarian Democracy and After*, hg. v. The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1984, Nachdruck: London, Portland 2002, S. 70 ff., hier S. 72-74.

128 Karl Dietrich Bracher, *Zeit der Ideologien*, Stuttgart¹1984, S. 50.

129 Ebd., S. 53.

130 Claus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München²2002, S. 44.

einer politischen Religion: „Wird bei der Qualifikation des eigenen Kollektivs, der Festmachung der Identität in Differenz zu anderen Völkern, eine außergewöhnliche und nur das eigene Kollektiv betreffende Relation zu Gott angenommen, dann hat die NS-Ideologie den Gehalt einer politischen Religion.“¹³¹

Anders als die Ideologie in Form der politischen Religion oder des politischen Messianismus stellt das in der Zivilreligion kanalisierte Verhältnis zwischen Religion und Politik ursprünglich keine ideologische Verengung dar, wie Jean-Jacques Rousseau bereits in einer ersten Version des *Contrat social* aus dem Jahr 1760 zum Ausdruck bringt: „Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voilà le dogme affreux qui désole la terre. Vous n’aurez jamais rien fait pour la paix publique si vous n’ôtez – sic – de la cité ce dogme infernal. Quiconque ne le trouve pas exécrable ne peut être ni chrétien ni citoyen ni homme, c’est un monstre qu’il faut immoler au repos du genre humain.“¹³² „Man muss so denken, wie ich, um gerettet zu werden: das ist das schreckliche Dogma, das die Erde verwüstet. Ihr habt nichts für den öffentlichen Frieden geleistet, wenn ihr dieses höllische Dogma nicht aus der Republik verweist. Wer immer es nicht abscheulich findet, kann weder Christ, noch Staatsbürger, noch Mensch sein, er ist ein Ungeheuer, das dem Frieden der Menschheit zum Opfer gebracht werden muss.“

Gerade diese Kritik des ideologischen Denkens und die Konsequenz, ein solches Denken in einer freiheitlichen Staatsform nicht zuzulassen, mag an die schrecklichen Versäumnisse in freiheitlichen Staaten Europas gegenüber totalitären Ideologien im 20. Jahrhundert erinnern. So besteht eine wichtige Aufgabe der Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Ideologiekritik, die nach Hans-Georg Gadamer ebenfalls in der Hermeneutik ihre methodische Grundlegung erhält. In anderer Weise stehen auch viele Vertreter der ‚Frankfurter Schule‘ für Ideologiekritik ein: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse und nicht zuletzt Jürgen Habermas. Über ihre unterschiedlichen Wege der Ideologiekritik führten Gadamer und Habermas eine mehrere Jahre andauernde Kontroverse. Philosophie ist für Gadamer strukturelle, systematische und aufklärende Analyse. Dieser Zug der Philosophie basiert auf der Hermeneutik, die Strukturen aufdecken kann, die im Dienste einer bestimmten Sache oder Praktik und nicht im Dienste der Wahrheit stehen. Eine solche analysierende Kraft der Philosophie entfaltet sich wesentlich in der Hermeneutik, werden doch im Aufdecken der jeweiligen Bedeutung eines Textes oder eines historischen Vorgangs deren Quellen und Absichten ersichtlich. Entsprechend kann eine quellenbasierte, ideologiebezogene Kritik geübt werden.

131 Ebd., S. 50.

132 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, 1. Fassung, in: ders., *Œuvres complètes*, a.a.O., Bd. 3, 1964, S. 279 ff., hier S. 341.

Jedoch muss sich auch das hermeneutische Unterfangen selbst immer neu prüfen, um nicht zu einer Art ideologischer Ideologiekritik zu geraten, die die eigenen Voraussetzungen verkennt. Auch Aufklärung und Verständigung sind für Gadamer damit zentrale Ziele der Hermeneutik, wie er in *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*¹³³ als Antwort auf Habermas' *Zur Logik der Sozialwissenschaften*¹³⁴ deutlich machte. Habermas forderte darauf in *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*¹³⁵ nochmals einen stärker ideologiekritischen Zug von der hermeneutischen Philosophie ein als es für Habermas Gadamer tat. In seiner *Replik zu ‚Hermeneutik und Ideologiekritik‘* antwortete Gadamer erneut auf Habermas, seine ursprüngliche Positionen bekräftigend.¹³⁶

Karl Jaspers spricht ideologiekritisch von einer „modernen Sophistik“,¹³⁷ die nicht zuletzt durch die Sprache den Menschen manipuliert. In ähnlicher Form demonstrieren Victor Klemperer mit seiner ‚LTI‘ – *Lingua Tertii Imperii* –, George Orwell mit ‚Newspeak‘, Josef Pieper und Besançon den Verderb der Sprache durch die Ideologie, die eine eigene Art und Weise zu sprechen hat.¹³⁸ Eine einflussreiche, literarische Aufarbeitung von Ideologie und Propaganda des Totalitarismus sowie der Ereignisse des Zweiten Weltkriegs folgt 1953 mit der Essaysammlung *Verführtes Denken* von Czesław Miłosz, die er in Paris veröffentlichte und in der er das kommunistische Regime in Polen stark angreift.¹³⁹

133 Siehe Hans-Georg Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1967, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register)*, Tübingen ²1993, S. 232 ff., hier S. 247 f.

134 Siehe Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1967, Frankfurt am M. ⁵1982.

135 In: *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift zu H. G. Gadamer's 70. Geburtstag*, hg. v. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer u. Reiner Wiehl, Bd. 1, Tübingen 1970, S. 73-103; Wiederabdruck in: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, a.a.O., S. 331-368.

136 Hans-Georg Gadamer, *Replik zu ‚Hermeneutik und Ideologiekritik‘*, 1971, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, a.a.O., S. 251 ff., hier S. 255-257.

137 Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin u. New York 1931, ⁵1932, S. 67. Hervorhebung im Original.

138 Siehe Victor Klemperer, *LTI. Lingua Tertii Imperii*, Berlin 1947, S. 15-22 u. S. 152-158; George Orwell, *Nineteen eighty-four*, 1949, New York u. Scarborough 1983, S. 7 u. S. 246-256 mit dem Appendix: *The principles of Newspeak*; Josef Pieper, *Mißbrauch der Sprache. Mißbrauch der Macht*, 1970, in: ders., *Werke in acht Bänden*, hg. v. Berthold Wald, Bd. 6: *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg 1999, S. 132-151, und Le Guillou, *Le mystère du Père*, a.a.O., S. 183; Zitat von Alain Besançon, siehe ebd., S. III; siehe auch Jean-Pierre Faye, *Langages Totalitaires*, 2 Bde., Paris 1972, Nachdruck 1980.

139 Siehe Czesław Miłosz, *Zniewolony umysł*, Paris 1953; dt. *Verführtes Denken*, Köln u. Berlin 1953, Neuausgabe: Frankfurt am M. 1974, S. 25-28.

Hinsichtlich der Sensibilisierung der Menschen auf totalitäre Ideologien übernimmt gerade das Konzept der politischen Religionen eine wichtige Aufgabe, legt es doch die ‚Symptome‘ einer totalitären Ideologie offen. So kann die Vorsicht der Menschen gegenüber gefährlichen ideologischen Weltanschauungen auch hier gestärkt werden. Ganz verhindern wird man den Einfluss von Ideologien nie können, denn ihre anziehende Kraft, von der sich Menschen immer wieder verwirren lassen werden, bleibt virulent. Der Mensch ist ‚homo religiosus‘. Sein Wesen ist zutiefst vom Streben nach dem Absoluten und nach Transzendenz geprägt. Dieses religiöse Streben bedarf notwendig einer Befriedigung, sei es durch die traditionelle, gewachsene Religion oder durch weltliche Ideologie, wodurch es zu Gewalt und Vernichtung kommt. Der Mensch bleibt immer in Unruhe auf der Suche nach Glück und Heil auf Erden, da mit Augustinus einzig in Gott das wahre Heil liegt, das keine irdische Bewegung zu geben vermag – „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“¹⁴⁰

1.2 Theologie – religiöse Philosophie – Religionsphilosophie – Philosophie der Religion – Religionswissenschaft: Eine systematische Differenzierung

Um zu verdeutlichen, welcher Begriff von Religionsphilosophie in der vorliegenden Studie entwickelt wird und wie er verwendet werden soll, wird nun der Begriff im Zusammenhang mit den benachbarten Begriffen Theologie, religiöse Philosophie, Philosophie der Religion und Religionswissenschaft erklärt und positioniert werden.

1.2.1 Theologie

Die ‚Theologie‘ ist in der Bestimmung des Begriffes die Rede von Gott, und zwar die ethisch gerechtfertigte Rede von Gott seinem Wesen entsprechend. Damit erhebt die Theologie einen ethischen sowie rationalen und philosophischen Anspruch. So untersucht sie für Platon „Grundzüge in Bezug auf die Götterlehre ... – Wie Gott ist seinem Wesen nach: οἱ τύποι περὶ θεολογίας ... – οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν“.¹⁴¹

140 Aurelius Augustinus, *Confessiones*, I, c. 1: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir – sc. mein Gott.“

141 Platon, *Politeia*, II 379 a.

In einem näheren Sinne meint Theologie, dass in ihr Gottes Rede, durch die sich Gott selbst offenbart, selbst fortlebt und weiterravollzogen wird: „Die Theologie ist der konkrete Vollzug dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat“. Nur „die Offenbarung selber kann letztthin das eigentliche Wesen der Theologie bestimmen.“¹⁴² In der ‚natürlichen Theologie‘ lebt diese Vorstellung der Rede von Gott fort. Natürliche Theologie¹⁴³ meint einerseits das Wissen über die Natur, das Wesen Gottes und andererseits das theologische Wissen, das Wissen von Gott, das vom Menschen auf dem Wege der natürlichen Vernunft erreichbar ist. Dieser Bereich von Theologie ist der Philosophie am nächsten und wird oft mit „philosophischer Gotteslehre“ oder gar mit „philosophischer Theologie“¹⁴⁴ bezeichnet.

Näher betrachtet können die Themen, die im Bereich der ‚philosophischen Gotteslehre‘ oder der ‚philosophischen Theologie‘ abgehandelt werden – es sind dies vor allem die Gottesbeweise, Fragen nach der Erkennbarkeit Gottes durch den Menschen oder zum ontologischen Verhältnis Gottes zum Kosmos – auch in der Religionsphilosophie Platz finden. Hier müssen diese Fragen allerdings alle vor dem gesamten Horizont philosophischer Frage- und Problemstellungen erfasst werden, nicht nur im Bereich der Metaphysik oder Ontologie. Auch Implikationen zur praktischen Philosophie müssen hier ihren angemessenen Ort finden.

Augustinus spricht im VI. Buch von *De civitate Dei*, 413-426,¹⁴⁵ in seiner Dreiteilung der ‚genera‘ der Theologie nach Varro – *theologia tripertita* – vom ‚genus naturale‘ der Theologie und siedelt sie in den Philosophenschulen an. Dort ist diese Art der Theologie, die natürliche Theologie, aufgrund ihres spekulativen Charakters am besten aufgehoben, dort kann sie keine Verwirrung unter das einfache Volk bringen. Abgesehen von einer Uroffenbarung, die die Welt als Werk eines göttli-

142 Erik Peterson, *Was ist Theologie?*, 1925, in: ders., *Theologische Traktate*, 1951, hg. v. Barbara Nichtweiß, Würzburg 1994, S. 1 ff., hier S. 13.

143 Siehe Heinrich Beck, *Natürliche Theologie*, München u. Salzburg ²1988, S. 22-26 sowie Christian Weidemann, *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Freiburg im Br. u. München 2007, S. 44-47.

144 Siehe Josef Schmidt, *Philosophische Theologie*, Stuttgart, Berlin, Köln u. Mainz 2003; Schmidts Band löst den früheren Band 5 der Reihe *Grundkurs Philosophie* von Béla Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart, Berlin, Köln u. Mainz 1983, ab.

145 Siehe Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, VI, 2-6; ebd., VI, 12 heißt es knapp: „tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen, physicen, politicen, latine autem dici possunt fabulosa, naturalis, civilis“. Augustinus spricht im zuvor genannten Abschnitt auch von den ‚genera‘, den Arten der Theologie, so dass Augustinus weniger die Theologie als solche, sondern ihre Arten unterscheidet; siehe dazu Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 1954, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Freiburg im Br., Basel u. Wien 2011, S. 42 ff., hier S. 351-360.

chen Schöpfers erkennen lassen kann, fehlt der natürlichen Theologie bei Varro noch der Aspekt der Offenbarung. So bleibt die natürliche Theologie zunächst eine bloße philosophische Spekulation. Augustinus rahmt, Varro folgend, die natürliche Theologie mit dem ‚genus mythicon‘ und dem ‚genus civile‘ der Theologie ein. Beide gehören zusammen, sind verklammert, verbreiten jedoch ein falsches Gottesbild und falsche Lehren, so Augustinus. Die mythische Götterlehre liefert den Theatern Stoff für ihre Bühnenspiele, die die Bürger erfreuen und einen gewissen Zusammenhalt in der ‚civitas‘ schaffen sollen. Die offizielle Seite dieser stark funktionalisierten Götterlehre ist dann das ‚genus civile‘, das den öffentlichen Gebrauch von Religion regelt. Auch hier hat die Religion die Aufgabe, den Zusammenhalt in der ‚civitas‘ zu stärken und zu garantieren, auch und besonders in Krisenfällen. Das ‚Wie?‘ der Anwendung der Religion in diesem Kontext regelt das ‚genus civile‘ der Theologie.

Theologie ist in der weiteren Entwicklung spezifisch christlich geworden und konfessionell unterschieden: grundsätzlich Katholische, Orthodoxe, Evangelische Theologie. Diese Unterschiede gehen in den konfessionellen Untergliederungen jedoch weiter: z. B. Russisch-Orthodoxe Theologie, Lutherisch-Evangelische Theologie etc. Das Christentum lässt Philosophie als Wissenschaft an seine Glaubenslehre nahe heran und schafft Theologie als wissenschaftliche Disziplin, die sich an den Universitäten etablieren konnte. Sie bleibt zwar unter der Aufsicht des Lehramts der Kirche, prüft dieses aber mit philosophischen Mitteln, soll die kirchliche Lehre erhärten und für die natürliche Vernunft – und damit für alle Menschen – zugänglich machen; die natürliche Vernunft ist dabei als anthropologische Konstante zu sehen. Dazu ist die Theologie im wesentlichen in die Bereiche Systematische Theologie, Praktische Theologie, u. a. Pastoraltheologie, Historische und Biblische Theologie untergliedert. Gerade die Systematische Theologie – Fundamentaltheologie, früher Apologetik, Dogmatik und Moralthologie – ist nahe an der philosophischen Methodik orientiert. Auch hier geht es um Denknotwendigkeit oder Argumentationsanalyse. Anders das Judentum: Hier ist das Schriftgelehrtentum die Auslegungstradition der heiligen Schriften, die sich zwar einer eigenen Hermeneutik, jedoch keiner spezifisch philosophischen Methode oder Kritik unterzieht. Die Quelle bilden allein die heiligen Schriften und deren Kommentare. Anders auch der Islam: Es gibt keine ‚Berufsphilosophen‘ oder ‚Berufsgelehrten‘, die sich offiziell spekulativ auch mit theologischen Themen auseinandersetzen: Averroes beispielsweise war Richter in Cordoba oder Avicenna Arzt. Die ‚Theologie‘ des Islam ist weitgehend in der Rechtslehre aufgehoben. Die höchsten Würdenträger des Islam sind Rechtsgelehrte.

Für Martin Heidegger ist „*Theologie ... die Wissenschaft des Glaubens*.“¹⁴⁶ Sie ist „als Wissenschaft vom Glauben als einer in sich *geschichtlichen* Seinsweise ihrem innersten Kerne nach eine *historische* Wissenschaft; und zwar gemäß der im Glauben beschlossenen eigentümlichen Geschichtlichkeit – ‚Offenbarungsgeschehen‘ – eine historische Wissenschaft eigener Art.“¹⁴⁷ Anders als das Projekt der Entmythologisierung eines Rudolf Bultmann belässt Heidegger der Theologie ihren historischen Kern, der von der Offenbarung geprägt wird.

Die Theologie ist konfessionell gebunden, reflektiert jedoch auf das Ganze ausgreifend über die Gottesfrage und angrenzende Problemstellungen.¹⁴⁸ Hier ist die Theologie zur Religionsphilosophie benachbart, gibt dabei aber ihren konfessionellen Aspekt nicht auf.

Charakteristika der Theologie sind:

1. Erklärung und ‚Übersetzen‘ des offenbaren Glaubensgutes
2. Orientierung an der natürlichen Vernunft des Menschen
3. Konfessionelle Gebundenheit
4. Philosophische Methodik in den systematischen Fächern, vor allem Fundamentaltheologie und Dogmatik
5. Einbezug von historischen und kulturwissenschaftlichen Aspekten in die Forschung, vor allem in der Exegese
6. Praxisbezug durch Pastoraltheologie und andere praktisch-theologische Fächer

1.2.2 Religiöse Philosophie

‚Religiöse Philosophie‘ ist im Gegensatz zur Philosophie das Philosophieren von einem religiösen Standpunkt aus. Die Welt der Philosophie wird allein aus der Sicht der Religion betrachtet. Es geht der religiösen Philosophie zwar um eine „fi-

146 Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 1927, in: ders., *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Bd. 9: *Wegmarken*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am M. 1976, S. 45 ff., hier S. 55; Hervorhebung im Original.

147 Ebd., S. 55 f.; Hervorhebung im Original.

148 Siehe Hermann Deuser, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Stuttgart 1999, S. 13-29.

des quaerens intellectum“,¹⁴⁹ die sich jedoch durch ein „credo, quia absurdum“¹⁵⁰ nicht abschrecken lässt.

Solche Ansätze finden sich beispielsweise bei den Mystikern Johannes Tauler oder Heinrich Seuse. Ob Meister Eckhart, der Lehrer von Seuse, ein Mystiker ist, ist nicht ganz eindeutig zu beantworten. Er berichtet zwar von mystischen Erfahrungen, aber von fremden, nicht von eigenen. Sicher ist nur, dass Meister Eckhart vor religiösem Hintergrund philosophierte und Themen der Religion in seinen philosophischen Reflexionen berücksichtigte. Ist Eckhart also ein religiöser Philosoph oder ein Philosoph der Religion? Wohingegen Alois Dempf¹⁵¹ Eckhart als Mystiker und religiösen Philosophen ansieht, plädiert Kurt Flasch¹⁵² für letzteres: Meister Eckhart ist Philosoph des Christlichen, Philosoph der Religion.

Eckhart führt seine Reflexionen über Religion und Religiöses letztlich doch eher in der Art einer religiösen Philosophie durch, denn in der Art der Philosophie der Religion. Der Hauptgrund dafür ist, dass sich Meister Eckhart in philosophischer Denkweise über Themen der Religion vergewissern will, sich mit seinem Denken aber bereits im ‚Innenraum‘ des Christlichen befindet. Es sind von ihm vorwiegend religiöse Texte überliefert und nur wenige Traktate zu diesen Themen. In seiner philosophischen Beschäftigung mit Religion greift Meister Eckhart nicht auf die ganze Philosophie aus, sondern auf einige wenige, eigene Thematiken, wie die menschliche Beziehung zu Gott. So bleibt seine Beschäftigung mit der Religion schließlich doch religiöse Philosophie, wie vor allem Eckharts Predigten zeigen: „Sol ich wesen wærlîche bekennen, sô muoz ich ez bekennen, dâ wesen ist in im selber, niht, dâ ez geteilet ist, daz ist: in gote.“¹⁵³ Eckhart ist damit weder Religionsphilosoph noch Philosoph der Religion, da seine Beschäftigung mit Religion den innerchristlichen Bereich nie verlässt, aber ein religiöser Philosoph.

149 Anselm von Canterbury, *Proslogion*, in: S. Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, 2 Bde., hg. v. Franciscus S. Schmitt, Bd. 1, Stuttgart u. Bad Cannstatt 1968, cap. I: „Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam.“

150 Wohl inspiriert durch Tertullian, *De carne Christi*, V, 4: „certum est, quia impossibile.“

151 Siehe Alois Dempf, *Meister Eckhart*, Leipzig 1934, S. 229-238.

152 Siehe den Abschnitt *Ein verschollenes Konzept: Philosophie des Christentums* in Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, S. 31-48, oder Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006, S. 150-160.

153 Meister Eckhart, *Predigt 68*, in: ders., *Werke*, hg. v. Niklaus Largier, Bd. 2, Frankfurt am M. 1993, S. 38.

Ramon Llull, zum Beispiel im *Libre del gentil e dels tres savis* – entstanden zwischen 1274 und 1276¹⁵⁴ – und nach ihm Nicolaus Cusanus, zum Beispiel in *De pace fidei* von 1453¹⁵⁵, befassen sich eher philosophisch mit der Religion, denn religiös mit der Philosophie. Beide philosophieren über die Religion im Sinne einer Philosophie der Religion, aber nicht universell philosophisch im Sinne einer Religionsphilosophie. Eine Ausnahme kann hingegen in Cusanus' *Triologus de possest* von 1460¹⁵⁶ gesehen werden. Hier greift Cusanus im philosophischen Sinne systematisch auf das Ganze aus, da potentiell alles in Gott vorhanden und zu finden ist: „Omnia autem, quae post ipsum, sunt cum distinctione potentiae et actus. Ita ut solus Deus id sit, quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio.“: „Alles aber das nach ihm ist, steht in der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. So ist allein Gott das, was er sein kann, keineswegs aber irgendein Geschöpf, da Möglichkeit und Wirklichkeit allein im Ursprung dasselbe sind.“¹⁵⁷ Ein Gedanke, der sich bereits bei Meister Eckhart findet: „Er sach alle créâtûren als ein niht, wan er hât aller créâtûren wesen in im. Er ist ein wesen, daz alliu wesen in im hât.“¹⁵⁸ In manchen Texten betreiben beide, Llull und Cusanus, jedoch auch religiöse Philosophie, so in ihren Predigten. Aufgrund ihrer Ausbildung als Geistliche haben alle drei, Eckhart, Llull sowie Cusanus, eine theologische Ausbildung erfahren, die ihr philosophisches Denken selbstverständlich auch geprägt hat.

154 Siehe Ramon Llull, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, hg. v. Theodor Pindl, Stuttgart 1998.

155 Nicolai de Cusa opera omnia, Bd. 7: *De pace fidei, cum epistula ad Ioannem de Segobia*, hg. v. Raymond Klibansky u. Hildebrand Bascour, Hamburg 1959; siehe dazu Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am M. 1998, S. 385-389.

156 Nikolaus von Kues, *Triologus de possest*, in: ders., *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. v. Leo Gabriel, Dietlind u. Wilhelm Dupré, Bd. 2, Wien 1966, S. 267-359, und Nicolai de Cusa opera omnia, Bd. 11.2: *Triologus de possest*, hg. v. Renate Steiger, Hamburg 1991, ebenso in Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*, hg. v. Karl Bormann, Bd. 3, Darmstadt 2002.

157 Nikolaus von Kues, *Triologus de possest*, in: ders., *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 2, a.a.O., 7, S. 274-277, und Nicolai de Cusa opera omnia, Bd. 11.2: *Triologus de possest*, a.a.O., 7, S. 8 f.; siehe dazu das Kapitel *Gott sehen* in Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, a.a.O., S. 383-443, hier S. 410-418, sowie ders., *Nikolaus von Kues in seiner Zeit*, Stuttgart 2004, S. 66-79: *Kann man Gott sehen?*

158 Meister Eckhart, *Predigt 71*, in: ders., *Werke*, Bd. 2, a.a.O., S. 72.

Aber auch bei jüngeren Denkern wie Leo Schestow, Martin Buber oder Franz Rosenzweig¹⁵⁹ stößt man auf religiöse Philosophie. Schestow¹⁶⁰ sieht die religiöse Philosophie – религиозная философия – in der Geschichte der Menschheit wie folgt verortet: „Jerusalem und Athen, Religion und rationale Philosophie lebten friedlich nebeneinander dahin, und in diesem Frieden erblickten die Menschen eine Bürgschaft für ihr tiefinnerstes, erfülltes und unerfülltes Sehnen.“¹⁶¹

Schestow hatte einen eigenen Begriff von Rationalität, der dem Szientismus und dem Rationalismus sehr kritisch begegnete, aber auch die Religion in ihrer hergebrachten Form kritisierte. So steht Schestow durchaus in der Tradition der kritischen Aufklärer, weitet jedoch deren Rationalitätsbegriff entscheidend aus: Schestows Begriff von Rationalität konnte offenbar friedlich neben der Religion existieren, solange Religion als Glaube einen Ausweg aus der verzweifelten Lage der Welt bietet. Philosophieren und Vollzug von Religion fällt bei Schestow also zusammen als ein eindeutiges Beispiel für religiöse Philosophie.¹⁶²

So fällt der Anfang der religiösen Philosophie mit der Hinwendung zum Schöpfer zusammen. Schestow definiert die religiöse Philosophie zuerst negativ, dann positiv: „Die religiöse Philosophie ist nicht ein Forschen nach einer vorewig existierenden, unveränderlichen Gliederung und Ordnung des Seins, ist nicht ‚Besinnung‘, sie ist auch nicht ein Erfassen des Unterschiedes zwischen Gut und Böse, welches der gequälten Menschheit Beruhigung verspricht. Die religiöse Philosophie ist eine unter maßlosen Spannungen, durch Abkehr vom Wissen, durch den Glauben geborene Überwindung der falschen Angst vor dem unumschränkten Willen des Schöpfers, einer Angst, welche unserem Urvater vom Versucher eingeflößt und an uns alle weitergegeben worden ist. Anders gesagt: sie ist der große und letzte Kampf um die erschaffene Freiheit und das in der Freiheit verborgene göttliche ‚sehr gut‘, welches nach dem Sündenfall sich in unser kraftloses Gute und unser allvernichtendes Böse gespalten hat.“¹⁶³

Die religiöse Philosophie nach Schestow hat also mehrere Aufgaben: Erstens will sie die anthropologische Spannung zwischen Geschöpf und Schöpfer aufhe-

159 Siehe Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 1921, in: ders., *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Den Haag 1976, S. 5 f., S. 16-21 u. S. 25-29.

160 Siehe Leo I. Schestow, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, hg. v. Hans Ruoff, Graz 1938; Neuauflage, mit einem Essay v. Raimundo Panikkar, München 1994; zitiert wird nach der letztgenannten Neuauflage.

161 Ebd., Vorwort, § 1, S. 11.

162 Siehe Eveline Goodman-Thau, *Athen und Jerusalem im Bann der Geschichte. Zu Leo Schestow*, in: dies., *Aufstand der Wasser*, Berlin u. Wien 2002, S. 158 ff., hier S. 161 f.

163 Schestow, *Athen und Jerusalem*, a.a.O., Vorwort, § 1, S. 38.

ben. Sie will, zweitens, den Menschen zu seiner Freiheit in Gott führen und ihm die existentielle Angst nehmen, die der Mensch unberechtigterweise vor Gott hat. Schestow bezeichnet sie als ‚falsche Angst‘. Drittens soll die religiöse Philosophie das menschliche Tun und Handeln, das in gut und böse gespalten ist, in einem ultimativen Kampf in der wahren Freiheit im Besten, in Gott, aufheben. Philosophische Reflexion ist hier ganz in religiöses Denken verwoben. Der religiöse Glaube äußert sich zwar geläutert in einer philosophischen Sprache, bleibt aber doch im wesentlichen Glaube und ist nicht Philosophie als rein rationale Durchdringung der Wirklichkeit, die im Widerstreit mit anderen Realitätsdeutungen steht. Auch ist die religiöse Philosophie bestrebt, Lösungsmöglichkeiten für die ‚Sinnfrage‘ vorzuschlagen.¹⁶⁴

Martin Buber charakterisiert in seinem Buch *Zwei Glaubensweisen* von 1950 nicht nur den religiösen Glauben selbst, sondern auch den Glaubenden, beides aus der Innenperspektive jüdischen Denkens: „Da der Kairos erfüllt ist, dringt der in der Umkehr auf den Weg Gottes Gelangende in die Dynamis ein; aber er bleibe ein Eindringling, mit Kraft geladen und zum Werke Gottes untauglich, wenn er nicht die Hingabe des ‚Glaubenden‘ vollbrächte.“¹⁶⁵

Buber zeigt hier, dass der Glaubende mit Gottes Gnade zu der Hingabe fähig ist, die ihn aus der Welt und ihrer Sprache zu Gott selbst führt, ihm Erlösung schenkt. In *Ich und Du* – von 1923 – drückt es Buber wie folgt aus: „Das heischende Schweigen der Gestalt, das liebende Sprechen des Menschen, die kundtuende Stummheit der Kreatur: alle sind sie Pforten in die Präsenz des Worts. Wenn aber die vollkommene Begegnung geschehen soll, sind die Pforten vereinigt zum Einen Tor des wirklichen Lebens, und du weißt nicht mehr, durch welche du eingetreten bist.“¹⁶⁶

Religiöse Philosophie ist genuin religiöses Denken und Anschauen. Das philosophische Analysieren steht meist an zweiter Stelle oder rückt ganz in den Hintergrund. Das religiöse philosophische Betrachten kann ins Gebet übergehen, so in manchen Texten von Guardini, oder ist ihm zumindest eng benachbart. Guardinis Betrachtungen zum Jahreswechsel stellen diesen Zug seines Werks klar unter Beweis: „Das aber tut Er, indem Er, der freie Gott, Mensch wird und unser enges Dasein auf

164 So könnte man Reinhard Lauths Philosophie in Teilen durchaus auch als religiöse Philosophie bezeichnen. Siehe dazu das zweite Buch seiner Habilitation: Reinhard Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München 1953; Neuausgabe: München 2002, S. 163-180.

165 Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950, S. 24.

166 Martin Buber, *Ich und Du*, 1923, Stuttgart 1995, S. 98.

sich nimmt.¹⁶⁷ Anders dagegen der Charakter von Guardinis Schrift *Das Ende der Neuzeit*: „Schon Nietzsche hat gewarnt, der neuzeitliche Nicht-Christ habe noch gar nicht erkannt, was es in Wahrheit bedeute, ein solcher zu sein.“¹⁶⁸ Hier nimmt Guardini die Perspektive der Religionsphilosophie ein, da es um die Wirklichkeitsinterpretationen des Glaubenden beziehungsweise des Nichtglaubenden geht. Guardini weist darauf hin, dass der entscheidende Schritt in Nietzsches Denken ein unmöglicher ist, nämlich die Rückkehr zur Antike als eine Denkbewegung, die das Christentum ungeschehen sein lassen will. Auch für Hans Urs von Balthasar ist dieser Rückschritt ins antike Heidentum nicht möglich.¹⁶⁹ Der Übergang von autobiographischem Bericht oder philosophischer Rede zum Gebet in Augustinus' *Confessiones* machen dies ebenfalls deutlich: So im XI. Buch, in dem Augustinus' Analyse der Zeit in eine stete Zwiesprache mit Gott gekleidet ist: „Quaero, pater, non adfirmo: deus meus, praeside mihi et rege me.“: „Ich frage nur, Vater, ich behaupte nichts; mein Gott, steh mir bei und leite mich!“¹⁷⁰

Die religiöse Philosophie verlässt im wesentlichen den Raum der Religion nicht oder nur kaum. Peter Fischer stellt die religiöse Philosophie nicht zu Unrecht philosophisch in Frage. Er spricht sogar von heutiger Theologie als „religiöse(r) Philosophie, weil sie im Dienst einer bestimmten Religion steht.“ Dies ist „nicht Philosophieren über die Religion im Sinne eines allgemeinen Religionsbegriffs“¹⁷¹ und damit keine adäquate philosophische Beschäftigung mit Religion. Letzteres wäre in unserem Sinne nicht einmal Religionsphilosophie, sondern lediglich Philosophie der Religion, da es sich um eine philosophische Reflexion des Religionsbegriffs ohne Rückgriff auf das gesamte Feld der Philosophie handelt.

Als eine der wichtigsten Aufgaben der religiösen Philosophie bleibt ihr jedoch, die Innendimension von Religion besser philosophisch reflektieren zu können. Somit unterstützt die religiöse Philosophie die Religionsphilosophie dabei, weitere Dimensionen von Religion zu erkennen und zu reflektieren, so zum Beispiel im christlichen Philosophieren.¹⁷² Jedoch nimmt die religiöse Philosophie nicht die

167 Romano Guardini, *Nähe des Herrn. Betrachtungen über Advent, Weihnachten, Jahreswende und Epiphanie*, Würzburg 1960, Neuausgabe: Mainz 1994, S. 53.

168 Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, a.a.O., S. 88.

169 Siehe Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, 1963, Einsiedeln 72011, S. 89.

170 Aurelius Augustinus, *Confessiones*, XI, 17, 22 – nach Ps 22, 1.

171 Siehe Peter Fischer, *Philosophie der Religion*, Göttingen 2007, S. 32-37, hier S. 34.

172 Siehe *Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens*, hg. v. Sven Grosse u. Gianfranco Schultz, Zürich, Berlin u. Münster 2011, darin: Gianfranco Schultz, *Möglichkeit und Aufgabe christlichen Philosophierens*, S. 9 ff., hier S. 14 f.

gesamte Philosophie in den Blick. Sie verlässt den Schutzraum ihrer eigenen religiösen Tradition zwar nicht, füllt diesen jedoch ganz mit philosophischem Denken aus.

Charakteristika der religiösen Philosophie sind:

1. Bekenntnischarakter
2. Denken der Religion von innen her, also aus Sicht des Inneren der Religion
3. Keine Unterscheidung zwischen Reflexion der Religion und Vollzug der Religion
4. Glaubensakt im Philosophieren enthalten

1.2.3 Religionsphilosophie

Die ‚Religionsphilosophie‘ ist recht verstanden eine zentrale Perspektive auf das philosophische Unterfangen, die Philosophie überhaupt. Sie fragt nach der ‚Religion‘ als solcher, nach ihrem Begriff, ihrem Wesen und ihrer Wahrheit. Die Religion besteht nicht in einem rein von Menschen erstellten System und weist einen ernstgemeinten Transzendenzbezug auf. Die Religionsphilosophie bedient sich verschiedener philosophischer Methoden, so der Hermeneutik, der phänomenologischen Methode oder der Methoden analytischer Philosophie, sie ist also methodenplural. Die Religionsphilosophie ist nicht konfessionell oder dogmatisch gebunden, wie die Theologie, sondern ist, wie die Philosophie selbst, radikales Denken, das kompromisslos auf die Wurzel – radix – eines Problems aus ist, und grundsätzliches Fragen, das auf das Ganze des philosophischen Fragefeldes ausgreift. In systematischem Wechsel nimmt die Religionsphilosophie sowohl eine Außen- als auch eine Innenperspektive bezüglich der Religion ein – im ersten Schritt bezogen auf das Urphänomen ‚natürliche Religion‘, im Gegensatz zur ‚positiven‘, ‚verfassten Religion‘, wie es in Hegels *Theologischen Jugendschriften* heißt.¹⁷³ In der Außenperspektive findet auch die philosophische Religionskritik ihren Platz. Die Religion muss sich der rationalen Prüfung durch die Philosophie aussetzen.¹⁷⁴ Die nicht konfessionell gebundene Religionsphilosophie kann sogar komparativ vorgehen, also verschiedene Konfessionen oder Religionen im Vergleich – nicht in Gleichsetzung – analysieren.

173 Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion*, in: *Hegels theologische Jugendschriften*, hg. v. Hermann Nohl, Tübingen 1907, Neudruck: Frankfurt am M. 1966, S. 139-151 sowie Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Über positive Religion und die kantischen Postulate*, in: *Hegels theologische Jugendschriften*, a.a.O., S. 233-239.

174 Siehe Hermann Deuser, *Religionsphilosophie*, Berlin 2009, S. 14-30.

Insbesondere umfasst die Religionsphilosophie, deren theoretischer Ort¹⁷⁵ im wesentlichen zwischen der Theologie und der Religionswissenschaft anzusiedeln ist, wobei die Sozialwissenschaften nicht unberührt bleiben, drei Fragefelder:

1. Wie ist der Religionsbegriff philosophisch zu bestimmen? Dies ist eine zentrale Aufgabe der Religionsphilosophie¹⁷⁶ und gerade in unserer Zeit ein wichtiges Anliegen, da eine Wesensbestimmung von Religion nahezu gänzlich verloren gegangen ist. Ohne diese Wesensbestimmung muss man beispielsweise religiöser Gewalt hilflos und verständnislos gegenüberstehen. Erst durch die erneute Wahrnehmung und angemessene Bestimmung der Dimension der absoluten Verbindlichkeit ewigen Heiles in der Religion, werden die Menschen in die Lage versetzt, solchen meist grausamen Phänomenen von Religion¹⁷⁷ wieder einen Rahmen, einen philosophischen Rahmen zu geben. Die Heilsverbindlichkeit bezieht sich hier primär auf menschliches Handeln und die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Religiös motiviertes grausames Handeln wird dadurch in keiner Weise gerechtfertigt. Es entspringt falschen menschlichen Annahmen. An diese Überlegungen knüpft sich die zweite Fragestellung an:
2. Wie verhalten sich Religion und Philosophie zueinander? Mit dieser Frage rückt die Religionsphilosophie erstens von einer randständigen Sparte ins Zentrum der Philosophie: Religionsphilosophie ist zuallererst Philosophie. Sie ist eine zentrale philosophische Perspektive. Zweitens soll ein Reflexionsraum für Religion geschaffen werden, der, unabhängig von konfessionell eingeschränkter oder kulturwissenschaftlich eingengerter Forschung, dem Phänomen Religion seinem Wesen nach näher kommt. Drittens setzt dieser Reflexionsraum voraus, dass Religion von Philosophie klar unterschieden wird. Diese Unterscheidung, die ‚Säkularisierung der Philosophie‘, wurde durch das Christentum entscheidend vorangetrieben, wie Odo Marquard betont.¹⁷⁸

175 Die Frage nach der Bestimmung und dem systematischen Ort von Religionsphilosophie ist stets von Aktualität, wie die erste Ausgabe der von der Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V. herausgegebenen Zeitschrift *Journal für Religionsphilosophie* 1 (2012) mit dem Titel *Was ist Religionsphilosophie?* deutlich unterstreicht.

176 Siehe Horst Seidl, *Über das Verhältnis von Philosophie und Religion*, Hildesheim, Zürich u. New York 2003, S. XIV f. u. S. 25-30, hier S. 26.

177 Siehe Bernhard Welte, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, 1952, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. III.2: *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, a.a.O., S. 40 ff., hier S. 46-56, und Emerich Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, Berlin, Köln u. Mainz 2001, S. 292 f.

178 Siehe Marquard, *Inkompetenzkompensationskompetenz?*, a.a.O., S. 25.

3. Existiert Gott und was macht das Wesen Gottes aus? Diese Fragen nach der Existenz und dem Wesen Gottes schließen sich als weitere zentrale Fragestellungen der grundsätzlichen Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Philosophie an – dabei soll ein epistemischer Argumentationsweg beschritten werden. Diese Fragen führen in das Zentrum philosophischer Reflexion über Religion und erfassen das Verständnis von Religion und der sich daraus ergebenden Fragen und Problemstellungen in unserer Zeit.¹⁷⁹ Die Gottesfrage umschließt die Frage nach dem Guten, da Gott als das höchste Gut – *summum bonum* – gilt.

Die Religionsphilosophie nimmt – in der Perspektive eines eigenen, religionsphilosophischen Erkenntnisinteresses – die Philosophie als solche in den Blick, nicht bloß einen Ausschnitt der Philosophie oder die Religion unter philosophischen Gesichtspunkten, sondern die Philosophie als Ganzes: Religionsphilosophie ist, in Übereinstimmung mit Jörg Splett, völlig zurecht „unverkürzte Philosophie“¹⁸⁰ zu nennen. „Das Profil und die Behandlungsweise der Religionsphilosophie ist so vielgestaltig wie die Philosophie selbst“, so auch Harald Seubert.¹⁸¹ Für Kurt Wuchterl darf „Religionsphilosophie nicht als sterile Metatheorie mißverstanden werden ... Im Gegenteil: Religionsphilosophie erweist sich als *fundamentale Disziplin*, durch welche die anderen philosophischen Disziplinen erst ihren Stellenwert erhalten.“¹⁸² Anders als Wuchterl geht die vorliegende Studie jedoch nicht davon aus, dass sich die Philosophie streng in Disziplinen einteilen lässt, die noch dazu von der Religionsphilosophie her bestimmt werden. Friedo Rickens Konzept einer ‚Religionsphilosophie‘ ist nicht nur epochenübergreifend angelegt, sondern zeigt auch in ihrer thematischen Gliederung auf, dass es sich um einen systematischen Ansatz von Religionsphilosophie handelt, der ein *Proprium* an eigenen Fragestellungen aufweist. Rickens Entwurf geht zwar nicht so weit, Religionsphilosophie als Perspektive auf das philosophische Unterfangen als ganzes aufzufassen, weist aber doch einen eigenständigen Charakter von Religionsphilosophie auf, der nicht

179 Siehe Friedrich W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, München 32004, S. 207-210, ders., *Missbrauchte Götter*, München 2009, S. 29-43 sowie ders., *Götter global*, München 2014, S. 34 f.

180 Jörg Splett, *Denken vor Gott*, Frankfurt am M. 1996, S. 64-68, hier S. 64.

181 Harald Seubert, *Religion*, Paderborn, München, Wien u. Zürich 2009, S. 10; siehe auch ders., *Zwischen Religion und Vernunft. Vermessung eines Terrains*, Baden-Baden 2013, S. 475-488.

182 Kurt Wuchterl, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*, Bern u. Stuttgart 1989, S. 280.

nur auf eine Sparte von Philosophie einzuengen ist.¹⁸³ „Der Vielfalt des religiösen Phänomens“, so Ricken zutreffend, „entspricht die Vielfalt der Möglichkeiten, es zu reflektieren.“¹⁸⁴

Alois Dempf zielt, wie der hier vorgelegte Ansatz, ebenfalls auf eine möglichst umfassende Perspektive der Religionsphilosophie als Philosophie ab. So heißt es zu Beginn seiner *Religionsphilosophie* von 1937: „Die Religion ist viel philosophischer als die Philosophie. Sie allein hat ja ein Gesamtbild der ganzen Wirklichkeit und des ganzen Lebens und vermag vor allem den ganzen Menschen zu erfassen. Also muß die Philosophie von ihr lernen, gerade noch philosophischer zu sein, als sie zu sein geneigt ist. Das ist zwar schwer für die Philosophie und den Philosophen, aber wer sollte mehr als er bereit sein zu vernehmen, was die ganze Wahrheit ist.“¹⁸⁵

Dempff liefert ein gutes Beispiel dafür, wie die Religionsphilosophie in unserem Sinne verstanden werden soll: Ausgehend von der Religion werden durch die Religionsphilosophie der gesamten Philosophie Fragen aus der Perspektive der Religion gestellt. Diese Fragen sind gerade deshalb eminent philosophisch, da sie das Ganze der Wirklichkeit und die höchste Wahrheit betreffen. „Die Religion ist umfassende Bewältigung der ganzen Wirklichkeit“¹⁸⁶ so Dempff weiter. Dempff ist hier meines Erachtens nicht so zu verstehen, dass die Religion sich in Kontingenzbewältigung¹⁸⁷ erschöpft. Ferner ist auf der Differenzierung von Religion und Philosophie zu beharren: Philosophie ist niemals Bewältigung, sondern Reflexion der Wirklichkeit. Es kann nicht Absicht der Religion sein, die Philosophie erst zur Philosophie zu machen. Wirklichkeitserfassung und Wahrheitssuche sind für die Philosophie die wichtigsten Aufgabengebiete, wohingegen die Religion auf das Transzendente Antwort gibt. Jedoch bekräftigt die Religion die Philosophie und

183 Siehe Friedo Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003, S. 15-22; siehe dazu Fischer, *Philosophie der Religion*, a.a.O., S. 31 f.

184 Ricken, *Religionsphilosophie*, a.a.O., S. 17.

185 Alois Dempff, *Religionsphilosophie*, Wien 1937, S. 9. Eine ähnliche Tendenz, allerdings mit anthropologischer Fundierung, findet sich ein Jahr später von Dempff veröffentlichten Buch *Christliche Philosophie*, Bonn 1938, S. 234 f. Auch Erich Przywara beginnt seine Religionsphilosophie mit anthropologischen sowie existentiellen Fragen, allerdings mit klar ontologischer Akzentsetzung: Erich Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München u. Berlin 1927, S. 17-27; Przywara spricht, ebd., S. 3, zwar von „Philosophie der Religion“, betreibt aber doch Religionsphilosophie im Sinne der hier vorgeschlagenen Unterscheidung.

186 Dempff, *Religionsphilosophie*, a.a.O., S. 9.

187 Hermann Lübke spricht in Anschluss an Niklas Luhmann und Thomas Luckmann sogar von „Kontingenzbewältigungspraxis“; vgl. Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, in: *Religion als Problem der Aufklärung*, hg. v. Trutz Rendtorff, Göttingen 1980, S. 165 ff., hier S. 174.

den Philosophen, sich in konzentrierter Weise auf die wesentlichen Problem- und Fragestellungen der Philosophie zu beziehen und sich diesen zu stellen.¹⁸⁸ Diese Konzentration geschieht durch die Perspektive der Religionsphilosophie.

Auch Heinrich Fries kommt 1949 in seiner Tübinger Habilitationsschrift *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* dem hier entfalteten Ansatz sehr nahe. Die Religionsphilosophie ist für Fries etwas „Eigentliches“, das „erst möglich“ wurde, „als sich sowohl Religion wie Philosophie von ihrer bisherigen, als selbstverständlich angesehenen Verbindung lösten“.¹⁸⁹ Jedoch geht Fries, anders als das hier vorgelegte Konzept, von einer starken methodischen Nähe der Religionsphilosophie zur Phänomenologie aus, insbesondere zu Max Scheler. Ein Methodenpluralismus, der gerade auch durch die analytische Philosophie bereichert wurde, ist für Fries 1949 noch nicht in Reichweite. Auch zwischen ‚Religionsphilosophie‘ und ‚Philosophie der Religion‘ unterscheidet Fries, anders als der hier vorgestellte Ansatz, noch nicht.¹⁹⁰ Gleichwohl ist für ihn „(k)atholische Religionsphilosophie ... Philosophie im eigentlichen und strengen Sinn, Philosophie, die nach Prinzip, Erkenntnisquelle, Methode, Argumentation und Gewißheit im Bereich des Natürlichen, der philosophischen Ebene verbleibt“, also Realphilosophie ist; aber sie ist eben auch eine „Philosophie, die zum Gegenstand die Religion als natürliches, menschliches Phänomen hat.“¹⁹¹ An dieser Stelle differenziert das hier vorgelegte Konzept von Religionsphilosophie noch weiter: Religion ist gerade nicht Gegenstand der Philosophie, sondern sie stellt Fragen in der Perspektive auf die gesamte Philosophie. Diese Fragen werden mit unterschiedlichen Methoden aus verschiedenen Bereichen der Philosophie beantwortet und dann der Religion zum besseren Selbstverständnis gewissermaßen anheimgestellt. Schließlich geht der hier vorgestellte Ansatz nicht davon aus, dass es eine streng konfessionsgebundene Religionsphilosophie gibt. Damit stünde die Religionsphilosophie in zu großer Nähe zur Theologie, insbesondere zur Fundamentaltheologie, der es um die rationale Begründung der Option des Glaubens geht.¹⁹²

Der hier entfaltete Ansatz geht davon aus, dass die Religionsphilosophie eine eigene fundamentale ‚Perspektive‘ auf die Philosophie als ganze ist. Diese eigene Perspektive macht Religionsphilosophie wesentlich aus und unterscheidet sie – nicht in trennender, wohl aber in differenzierender Weise – von der Philosophie als solcher. Beispielsweise handelt es sich bei Thomas von Aquin, wie später dargelegt wird,

188 Siehe Dempf, *Religionsphilosophie*, a.a.O., S. 9-16.

189 Heinrich Fries, *Die katholische Religionsphilosophie*, Heidelberg 1949, S. 15.

190 Siehe ebd., S. 377.

191 Ebd.

192 Siehe ebd., S. 386 f.

um eine religionsphilosophische Perspektive, wenn unter dem Gesichtspunkt der Gotteserkenntnis die Erkenntnistheorie in den Blick genommen wird oder unter dem Gesichtspunkt der Trinität die Ontologie. Klaus Hemmerle mag für letztere Überlegung mit seinen *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*¹⁹³ ein treffendes Beispiel für Religionsphilosophie in unserem Sinne sein, da er „eine Ontologie um der Theologie willen“¹⁹⁴ fordert; eine Ontologie also, die in einer speziellen Perspektive in den Blick genommen wird. Diese philosophische Perspektive dient der Erforschung der Religion, so wie es eine der Aufgaben der Theologie verlangt. Durch eine Religionsphilosophie, die in unserem Sinne primär als Philosophie aufzufassen ist, fällt „neues Licht in philosophische Probleme, die einer deduktiven oder konstruktiven, aber auch einer bloß induktiven oder deskriptiven Ontologie schwerlich lösbar sind“,¹⁹⁵ wie dies beim Thema Trinität der Fall ist. Solche speziellen Perspektiven unterscheidet hier die Religionsphilosophie von der Philosophie im Allgemeinen.

Karl Jaspers, der eher als Vertreter einer religiösen Philosophie aufzufassen ist, denn einer Religionsphilosophie in unserem Sinne, findet für die Religionsphilosophie jedoch angemessene, an Tillich erinnernde Worte: „Für Philosophie ist Religion nicht der Feind, sondern etwas, das sie wesentlich angeht und in Unruhe hält.“¹⁹⁶ Die Religionsphilosophie verdeutlicht die Tatsache, dass die Philosophie die Religion ‚angeht‘, sich ihr nähert, um sie wesentlich in den Blick, in die Perspektive zu nehmen. Die Philosophie, die sich nicht um Religion kümmert, ist beruhigt und kann in dieser Ruhe die Wissenschaften, besonders die Medizin und die Naturwissenschaften, ‚begleiten‘, ihnen also ‚nachlaufen‘. Die Philosophie, die die Religion nicht aus dem Auge verliert, nicht vergessen kann, bleibt hingegen unruhig, aber wach.

Nicht ausreichend ist es deshalb, die Religionsphilosophie als eigenes, womöglich abgegrenztes Feld oder als Disziplin der Philosophie¹⁹⁷ zu betrachten, gar mit

193 Siehe Klaus Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln u. Freiburg im Br. 1992, S. 9-13, S. 35-37 u. S. 61-64; siehe ferner Ludger Oeing-Hanhoff, *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, 1984, in: ders., *Metaphysik und Freiheit*, hg. v. Theo Kobusch u. Walter Jaeschke, München 1988, S. 133 ff., hier S. 143-146.

194 Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, a.a.O., S. 10.

195 Ebd., S. 61.

196 Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948, Neuausgabe 1974, S. 61.

197 So in Walter Jaeschke, Art. *Religionsphilosophie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. a., Bd. 8, Basel u. a. 1992, Sp. 748 ff., hier Sp. 748; hier werden ‚Religionsphilosophie‘ und ‚Philosophie der Religion‘ weitgehend gleichbedeutend verwendet. Vorliegende Untersuchung trennt jedoch beide Begriffe zum besseren Verständnis und zur Klärung ihrer Aufgaben voneinander ab.

einem eigenen Kanon an religionsphilosophischen Autoren oder einer signifikanten Gründungs- oder „Sattelzeit“, wie sie Walter Jaeschke „um 1800“ ansetzt.¹⁹⁸ Nicht jeder Philosoph, der einen Traktat über die Religion veröffentlicht hat, ist schon ein Religionsphilosoph, wie dies zum Beispiel bei Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793/1794, der Fall ist, auch wenn hier durchaus berechtigt von einer philosophischen Reflexion der Religion zu sprechen ist. Kant ist kein areligiöser Philosoph. Es muss aber notwendig die philosophische Perspektive auf das Ganze vorhanden sein, um zurecht im Sinne vorliegender Studie von Religionsphilosophie sprechen zu können. Da diese Perspektive bei Kant fehlt, da es ihm vor allem und mehr noch um die Erkenntnisfähigkeit des Subjekts geht,¹⁹⁹ ist bei ihm besser von ‚Philosophie der Religion‘ zu sprechen. Die Perspektive der Religionsphilosophie kann auch in radikaler Ablehnung von Religion liegen, wie dies bei Nietzsche der Fall ist.

Heidegger sieht in der Philosophie ein ‚vorchristliches‘ Korrektiv für die Theologie: „Die Philosophie ist das mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe. Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert.“²⁰⁰ In diesen beiden Aussagen Heideggers wird der Perspektivenwechsel deutlich, den die Philosophie vollzieht, wenn sie die Perspektive der Religionsphilosophie einnimmt. Die Philosophie fungiert in der Perspektive der Religionsphilosophie als ontologisches Korrektiv der Theologie und damit der begrifflichen Reflexion der Religion. Nimmt sie diese Perspektive des Korrektivs der Theologie nicht ein, bleibt sie Philosophie ohne die Perspektive der Religionsphilosophie. In beiden Fällen behält die Philosophie die Gesamtheit ihrer Themen und Problemstellungen bei. Einzig die Perspektive ist jeweils eine andere, je nachdem, ob die begriffliche Reflexion der Religion in einer korrektiven Perspektive wahrgenommen wird oder nicht.

198 Siehe Walter Jaeschke, ‚Um 1800‘ – *Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne*, in: *Philosophisch-theologische Streitsachen*, hg. v. Georg Essen u. Christian Danz, Darmstadt 2012, S. 7 ff., hier S. 7-27.

199 Eine gegenläufige Tendenz zeigt sich im Forschungsband *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2004; in der *Einleitung des Herausgebers*, S. XV-XXXV, weist Fischer, S. XV, die „Fragen nach Metaphysik und Religion als Zentrum der kritischen Philosophie Kants“ aus.

200 Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 1927, in: ders., *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Bd. 9: *Wegmarken*, a.a.O., S. 45 ff., hier S. 66. Hervorhebung im Original.

Anders als der nah verwandte Begriff ‚Philosophie der Religion‘ sagt der Begriff ‚Religionsphilosophie‘ hingegen aus, dass hier auf den gesamten Horizont der Philosophie Bezug genommen wird.²⁰¹ Die Religionsphilosophie ist also zuallererst Philosophie, mit einem auf die Religion bezogenen Erkenntnisinteresse. Dies ist ihre spezifische philosophische Perspektive. Durch die Perspektive ausgehend von der Religion, die die Religionsphilosophie von der Philosophie als solcher unterscheidet, wird einerseits die Religion vor dem gesamten Horizont philosophischer Fragestellungen klarer beleuchtet, andererseits erscheint die Philosophie mit ihren Frage- und Problemstellungen in anderem Licht. Religion und Philosophie können sich gegenseitig zu größerer epistemischer Klarheit führen. Dabei wird auch ersichtlich, dass eine Beschäftigung mit Philosophie als solcher nicht ohne die religionsphilosophische Untersuchung von Religion auskommt. Ansonsten bliebe es bei einer fragmentarischen Behandlung philosophischer Einzelfragen oder -probleme, wie aus den Bereichen Logik, Epistemologie oder Metaphysik und Ontologie. Der spätantike Denker Anicius Manlius Severinus Boethius behandelt in seinen ersten beiden theologischen Traktaten die Trinität. In diesen beiden Texten fasst er Positionen der Trinitätstheologie bei Augustinus und in der nachfolgenden Zeit zusammen – „an ex beati Augustini scriptis semina ... fructus extulerint“²⁰². Dabei weist sich Boethius als Religionsphilosoph aus, indem er an sich theologische Fragen nach der Dreifaltigkeit Gottes „ex intimis ... philosophiae disciplinis“, also aus den innersten Gebieten der Philosophie²⁰³ heraus behandelt. Jedoch bezieht sich Boethius in seinem Denken, besonders in *De consolatione philosophiae*, zentral auf die antike Weise zu philosophieren, in der es noch keine eigene Perspektive der Religionsphilosophie gab, da theologische Problemstellungen integraler Bestandteil philosophischer Reflexion waren. So behandelt Boethius, der selbst wohl Christ

201 Ein nicht zu unterschätzendes Problem ergibt sich bei der trennscharfen Übersetzung der Begriffe ‚Religionsphilosophie‘ und ‚Philosophie der Religion‘ in andere Sprachen. Im Englischen beispielsweise kann sowohl ‚Religionsphilosophie‘ als auch ‚Philosophie der Religion‘ als ‚philosophy of religion‘ übersetzt werden. Hier käme man wohl nur mit Umschreibungen weiter.

202 Anicius Manlius Severinus Boethius, *Tractatus primus: Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii*, prooem., in: ders., *Die Theologischen Traktate*, hg. v. Michael Elsässer, Hamburg 1988, S. 4 f.: „Vobis tamen etiam illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in nos venientia fructus extulerint. Ac de proposita quaestione hinc sumamus initium.“ In deutscher Übersetzung: „Dennoch müßt ihr darauf achten, ob Gedanken-Samen aus den Schriften des seligen Augustinus, die auf uns gekommen sind, irgendwelche Früchte getragen haben. Bezüglich der beabsichtigten Untersuchung aber nehmen wir von hier aus den Anfang.“

203 Ebd., S. 2 f.; siehe dazu Matthias Lutz-Bachmann, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den ‚Opuscula Sacra‘ des A. M. S. Boethius*, Diss. theol., Münster 1984.

war, im III. Buch von *De consolatione* die Gottesfrage nach antikem Vorbild, ohne große theologische Anleihen an das Christentum: Er spricht beispielsweise in antiker Sprache von „summus deus“,²⁰⁴ „summa divinitas“²⁰⁵ oder „prima divinitas“,²⁰⁶ „höchstem Gott“, „höchster“ beziehungsweise „erster Gottheit“. Hier wäre Boethius eher als eine Art vorchristlicher, philosophischer Theologe oder als ein religiöser Philosoph zu bezeichnen.

Jean Grondin entwirft eine Skizze einer *Philosophie de la religion*, die dem hier vorliegenden Begriff von Religionsphilosophie nahekommt. Anders als die hier entfaltete Religionsphilosophie ist sie zwar auch für Grondin „eine Reflexion über das Phänomen des Religiösen“ – *le fait religieux* –,²⁰⁷ damit also ‚Philosophie der Religion‘, aber Grondin bemerkt auch: „Der Bereich der Religionsphilosophie – philosophie de la religion – deckt sich so nahezu mit der Philosophie selber.“²⁰⁸ Ein fundamentaler Unterschied zum hier vorgelegten Ansatz besteht jedoch in Grondins Annahme der Herkunft der Philosophie aus der Religion: „Ein erstes Charakteristikum der Religionsphilosophie ... ist es, dass sie, mehr oder weniger explizit, die Herkunft – *descendance* – der Philosophie von der Religion bzw. ihre *Schuld – dette* – letzterer gegenüber anerkennt.“²⁰⁹ Grondin nimmt damit eine zu große Engführung von Religion und Philosophie vor, welche die vorliegende Untersuchung ja gerade zu vermeiden sucht. Sicher besteht ein Zusammenhang von Religion und Philosophie, beide suchen die Wahrheit, aber sie tun dies mit unterschiedlichen Mitteln und Zielen. So ist die Frage nach Lebensgestaltung und -sinn aus der Philosophie in der Spätantike ‚ausgewandert‘, beziehungsweise ist Philosophie nach heutigem Verständnis dann nicht mehr Philosophie, wenn sie die Sinnfrage stellt.

Nimmt man also den ganzen philosophischen Fragehorizont in den Blick, ist die Religion stets mitbetroffen, direkt oder indirekt, zustimmend oder ablehnend. So ist Dieter Henrich zuzustimmen, wenn er sagt: „Ich will als Philosoph von Gott sprechen, und jeder Philosoph sollte es zumindest können, dem die Philosophie von

204 Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, 10. p., Z. 34 f., 38 u. 42 f., sowie III, 12. p., Z. 102; siehe ferner ebd., III, 12. p., Z. 28: „deum nomino“.

205 Ebd., III, 10. p., Z. 82.

206 Ebd., IV, 6. p., Z. 64 f.

207 Jean Grondin, *La philosophie de la religion*, Paris 2009, S. 19; dt. *Die Philosophie der Religion*, Tübingen 2012, S. 18. Der französische Originaltitel ließe auch die meines Erachtens von der Systematik her treffendere Übersetzung ‚Religionsphilosophie‘ zu. Im deutschen Text wird die Verwendung von ‚Philosophie der Religion‘ und ‚Religionsphilosophie‘ nicht eigens unterschieden. Beide Begriffe kommen in gleichem Sinn nebeneinander vor; zitiert wird im folgenden nach der deutschen Übersetzung.

208 Grondin, *Die Philosophie der Religion*, a.a.O., S. 18.

209 Ebd., S. 137; Hervorhebung im Original.

dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu irgendeiner Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist.²¹⁰ Am Beispiel der Rede von Gott, einer zentralen religionsphilosophischen Thematik, wird klar, dass die Religionsphilosophie ein Anliegen eines jeden Philosophen ist, der die Philosophie nicht in Spezialdisziplinen zerfallen lässt, wodurch das Wesentliche der Philosophie, ihre Einheit im Denken, verlorengehe.

Charakteristika der Religionsphilosophie sind:

1. Keine Bindung an bestimmte Konfession oder Religion
2. Perspektive auf das Ganze der Philosophie. Fragestellungen der Religion als solcher werden vor dem gesamten philosophischen Spektrum reflektiert. Damit wird die Religion Ausgangspunkt einer Zentralperspektive auf die gesamte Philosophie. Diese Perspektive ist Religionsphilosophie.
3. Unterscheidung Innen- / Außenperspektive und, zum Teil komparative, Anwendung von beiden Perspektiven
4. Frage nach Wesen und Wahrheit von Religion

1.2.4 Philosophie der Religion

Die ‚Philosophie der Religion‘ ist eine philosophische Betrachtung, Untersuchung und Analyse der Religion. Damit wird die Philosophie der Religion nahezu automatisch zu einem Teil- oder Spezialgebiet, zu einer Sparte der Philosophie. Der wesentliche Unterschied zur Religionsphilosophie liegt darin, dass die Philosophie der Religion nicht das ganze philosophische Reflexionsfeld wahrnimmt, sondern sich lediglich der philosophischen Methoden bedient, um die Religion zu erforschen. Die Philosophie der Religion geht also selektiv vor und greift stark auf die Geistesgeschichte zurück. Sie ist sehr stark auf die Analyse des Religionsbegriffs bezogen. Erstmals taucht der Begriff 1772 bei Sigmund von Storchenau auf: *Die Philosophie der Religion*.²¹¹

Am wichtigsten ist der Unterschied der Philosophie der Religion zur Religionsphilosophie. Wie bereits erwähnt, nimmt die Religionsphilosophie im Gegensatz zur Philosophie der Religion die Philosophie in ihrer Gesamtheit in den Blick. Die Philosophie der Religion betrachtet philosophische Fragen bezüglich der

210 Dieter Henrich, *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen*, in: *Berichte und Dokumente* 103 (August 1996), S. 10 ff., hier S. 10.

211 Zuerst anonym veröffentlicht: Sigmund von Storchenau, *Die Philosophie der Religion*, 1772; wiederum als 1. Bd. in: *Die Philosophie der Religion*, 7 Bde., Augsburg 1773-1781.

Religion isoliert von anderen Fragen. Sie fragt sich beispielsweise nicht nach den Auswirkungen einer Betrachtung der Ontologie unter dem Gesichtspunkt der Religion in Verbindung mit Fragen der Metaphysik oder der Erkenntnistheorie. Sehr häufig werden die Begriffe ‚Religionsphilosophie‘ und ‚Philosophie der Religion‘ in der neueren Forschung nicht genau differenziert. Vielmehr werden die beiden Begriffe meist deckungsgleich verwendet. Die Religionsphilosophie ist dann, im Gegensatz zum hier vorgelegten Ansatz, nicht wesentlich mehr „als philosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen ‚Religion‘“ oder „vernunftorientierte Thematisierung der Religion“.²¹²

Die Philosophie der Religion hat einerseits zwar den Vorteil, dass sie eine größere Distanz zu ihrem Forschungsobjekt, der Religion, aufweist. Dies mag der Philosophie der Religion eine größere Objektivität sichern und sie davor bewahren, religiöse Philosophie zu werden. Dadurch wird ebenso die Nachbarschaft der Philosophie der Religion zur Religionswissenschaft untermauert, die eine noch größere Distanz zur Religion aufweist als die Philosophie der Religion. Andererseits kann die Philosophie der Religion aber die Religion in ihrem Inneren, das meist von dogmatischen Systemen geprägt ist, nicht so gut erfassen und untersuchen wie die Religionsphilosophie. Der Grund dafür ist, dass die Religionsphilosophie diese dogmatischen Systeme unter dem Blick auf die ganze Philosophie prüfen und erforschen kann.

Den distanzierten Charakter der Philosophie der Religion gegenüber ihrem Gegenstand verdeutlicht beispielsweise Michel Henry, indem er von der „Philosophie des Christentums“²¹³ spricht. Henry verfolgt bezüglich des Christentums das phänomenologische Programm einer Philosophie der Religion, wie er direkt zu Beginn seines Buches ausführt: „Unser Thema besteht nicht darin, uns zu überlegen, ob das Christentum ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ sei, und beispielsweise die erste dieser Hypothesen aufzustellen ... Diese Form von Wahrheit, die den Bereich des Christentums umschreibt, das Feld, in dem es sich bewegt, die Luft sozusagen, die es atmet, wollen wir zu verstehen versuchen.“²¹⁴

Dieses Anliegen verfolgt Henry in seinen Überlegungen konsequent, obzwar in der Nähe religiöser Philosophie. In seinem Denken wendet Henry sein Verständnis von Phänomenologie auf das Christentum an. Er betreibt damit Philosophie der

212 Stephan Grätzel u. Armin Kreiner, *Religionsphilosophie*, Stuttgart u. Weimar 1999, S. 1.

213 Siehe Michel Henry, *C'est Moi la Vérité. Pour une Philosophie du Christianisme*, Paris 1996; dt. *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*, hg. v. Rolf Kühn, Freiburg im Br. u. München 2012; zitiert wird im Folgenden nach der deutschen Übersetzung.

214 Ebd., S. 9.

Religion, da er eine philosophische Methodik, hier die Phänomenologie, auf die Religion, hier das Christentum, anwendet: „Die Wahrheit des Christentums muß dem rein phänomenologischen Sinn entsprechend verstanden werden, den wir diesem Begriff zuerkannt haben.“²¹⁵

Auch wenn die phänomenologische Methode hier von Henry durchaus zutreffend angewandt wird, um das Christentum zu erforschen und zu entschlüsseln, wird dennoch eine Perspektive auf das Gesamte der Philosophie, wie sie die Religionsphilosophie beabsichtigt, durch dieses Vorgehen unmöglich gemacht. Henry setzt sich allein phänomenologisch mit dem Christentum auseinander, ohne andere philosophische Bereiche oder andere Fragen, wie der Ontologie oder der Erkenntnistheorie, zu berühren.

Einen anderen Begriff von ‚Philosophie der Religion‘ legt Karl Albert an den Tag. Er geht in seinen Überlegungen in ähnlicher Weise wie nach ihm Grondin²¹⁶ von der Antike aus, in der die Philosophie aus der mythischen Religion hervorgegangen sei: „Die Philosophie ist aus der Religion hervorgegangen. Das war offenbar dadurch möglich, daß in der Religion ein philosophisches Moment enthalten ist, wenngleich meist unentfaltet. Man könnte dieses Moment die Philosophie der Religion nennen.“²¹⁷

Auch die in vorliegender Untersuchung entwickelte Systematik geht von einem philosophischen Moment in der Religion aus. Jedoch wird die Entfaltung dieses Moments dann nicht als ‚Philosophie der Religion‘, sondern als ‚religiöse Philosophie‘ bezeichnet. Ferner ist nicht gesichert, ob die Philosophie aus der antiken Religion oder nicht eher aus dem Mythos hervorgegangen ist. An anderer Stelle setzt Albert die Philosophie der Religion mit Religionsphilosophie gleich. Was Albert in diesem Zusammenhang meint, ist jedoch nach unserer Systematik Philosophie der Religion: „Philosophie der Religion oder Religionsphilosophie unterscheidet sich von Theologie einerseits und Religionswissenschaft andererseits dadurch, daß in ihr die Religion philosophisch betrachtet wird. Die Religionsphilosophie steht damit in einer Reihe mit anderen Gebieten philosophischer Betrachtung wie Philosophie der Kunst, Philosophie der Erziehung, Philosophie der Politik und dergleichen mehr.“²¹⁸

215 Ebd., S. 36.

216 Siehe Grondin, *La philosophie de la religion*, a.a.O., S. 119; dt. *Die Philosophie der Religion*, a.a.O., S. 137.

217 Karl Albert, *Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion*, Hamburg 1982, S. VII.

218 Karl Albert, *Philosophische Studien*, Bd. 3: *Philosophie der Religion*, Sankt Augustin 1991, S. 13.

Albert situiert die Philosophie der Religion ganz richtig zwischen der Theologie einerseits und der Religionswissenschaft andererseits. Ferner fasst er sehr treffend und in aller Kürze zusammen, wie im Sinne vorliegender Untersuchung ‚Philosophie der Religion‘ gemeint ist. Jedoch unterscheidet er sie nicht von der Religionsphilosophie, anders als es das Ziel ist, das vorliegende Studie verfolgt. Albert akzentuiert, was die Philosophie der Religion in unserem Sinne wesentlich charakterisiert: die philosophische Betrachtung und Untersuchung der Religion und die Tatsache, dass die Philosophie der Religion ein Teilbereich der Philosophie ist wie andere auch und der nicht notwendig Beachtung verdient. Damit rückt die philosophische Auseinandersetzung mit der Religion aus dem Zentrum der Philosophie, wodurch die Philosophie eine ihrer zentralen Perspektiven verliert.

Religion ist in der Philosophie der Religion also der Gegenstand der philosophischen Betrachtung und nicht die gesamte Philosophie unter Perspektive der Religion.²¹⁹ Der Begriff ‚Philosophie der Religion‘ – wie auch der Begriff ‚Philosophie der ...‘ in anderen Bereichen – lässt eher den Gedanken an einen klar abgegrenzten Bereich der Philosophie hervortreten. In gewisser Weise genau diejenige Philosophie, die – anders gesagt: der abgegrenzte Bereich der Philosophie, der – für die Religion zuständig ist. Dazu gehört ein eigener Kanon an Denkern, die sich mit dem Gegenstand der Religion innerhalb der Philosophie in eigenen Abhandlungen auseinandergesetzt haben. Dies trägt jedoch die Gefahr der Marginalisierung des philosophischen Reflektierens von Religion in sich. Die Philosophie würde dadurch in Sparten, klar abgegrenzte Bereiche, eingeteilt werden, was ihrem Wesen, auf das Ganze aus zu sein, nicht entspricht. Dabei können sich die Bereiche berühren oder Verbindungen eingehen: Fragen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik können sich beispielsweise überlappen. Die Philosophie der Religion verliert also den unmittelbaren Bezug zu den philosophischen Gesamtkonzepten, die hinter dieser philosophischen Beschäftigung mit dem Phänomen Religion stehen.²²⁰ Die Vorstellung von Fragefeldern oder Bereichen der Philosophie, nicht Disziplinen, wird der Philosophie in ihrem Wesen des radikalen und ganzheitlichen Fragens und Antwortens eher gerecht. So bleibt die Philosophie ein Ganzes, hebt aber je nach Fragestellungen spezifische Perspektiven und Prinzipien hervor. Wenn die Philosophie aber in einzelne Sparten zerfällt – ‚Philosophie der ...‘ – , verliert sie ihre eigentümliche Stärke, den Blick auf das Ganze, wie dies bei der Philosophie der Religion der Fall ist. Durch diese wissenschaftlich nicht fruchtbare Spezialisierung ist die Philosophie der Religion der Religionswissenschaft näher verwandt als die Religionsphilosophie, die ohne die Frage nach Wesen und Wahrheit der Religion

219 Siehe Hermann Deuser, *Religionsphilosophie*, Berlin 2009, S. 37–40.

220 Siehe Seubert, *Religion*, a.a.O., S. 10.

nicht auskommt. Diese Fragen sind jedoch weder für die Philosophie der Religion noch für die Religionswissenschaft von essentieller Bedeutung.

Charakteristika der Philosophie der Religion sind:

1. Teil-Perspektive auf die Philosophie
2. Religion wird Gegenstand der Philosophie, wie in anderen Bereichen auch die Mathematik oder die Naturwissenschaften – ‚Philosophie der Mathematik‘ zum Beispiel
3. Die Philosophie der Religion versteht sich als ein Spezialgebiet der Philosophie.

1.2.5 Religionswissenschaft

Die ‚Religionswissenschaft‘ nähert sich allein in der Außenperspektive²²¹ der Religion als Phänomen. Wesens- und Wahrheitsfrage sind suspendiert. Die Religionswissenschaft strebt damit einen rein säkularen Ansatz in der Religionsforschung an und will sich aus innerreligiösen oder dogmatischen Diskursen bewusst heraushalten. Methodisch ist die Religionswissenschaft ebenso wie die Religionsphilosophie plural, orientiert sich paradigmatisch jedoch an der Kulturwissenschaft.²²² Damit schlägt die Religionswissenschaft methodisch einen primär deskriptiven Weg in der Erforschung von Religion ein, keinen analytischen oder philosophischen.²²³ Ziel der Religionswissenschaft ist es, Religionen und Formen der Religiosität möglichst adäquat zu erfassen, zu beschreiben und zu verstehen.²²⁴ Das ist die Stärke der Religionswissenschaft, hier ergibt sich auch eine inhaltliche Nähe zur Philosophie der Religion, da diese ebenfalls die Religion als ihr Forschungsfeld ausmacht, wobei sie sie mit philosophischen und nicht mit kulturwissenschaftlichen Methoden untersucht. Die Religionswissenschaft prüft jedoch Argumente und Positionen einzelner Religionen nicht, da dies zu sehr in die Innenperspektive von Religion hineinreichen würde. So bewegt sich die Religionswissenschaft, anders als die Religionsphilosophie,

221 Siehe Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen ³2001, S. 42-39.

222 Siehe Hans G. Kippenberg u. Kocku von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003, S. 11-16 sowie Seubert, *Religion*, a.a.O., S. 21-26.

223 Siehe die knappe Fachgeschichte bei Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt ²1991, S. 76-79.

224 Siehe dazu den 1922 abgeschlossenen grundlegenden Aufsatz von Joachim Wach, *Zur Methodologie der allgemeinen Religionswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 38 (1923), S. 33-55, wiederabgedruckt in: *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hg. v. Günter Lanczkowski, Darmstadt 1974, S. 30-56.

im wesentlichen auf der Metaebene des Diskurses, sie untersucht und beschreibt den „Markt der Religionen“.²²⁵ Die Diskurstheorie, durchaus im Habermasschen Sinne verstanden, wird somit ebenfalls zu einem methodischen Paradigma der Religionswissenschaft. Wichtig für die deskriptive Ebene religionswissenschaftlichen Arbeitens sind historische²²⁶ und mehr noch philologische²²⁷ Kenntnisse fremder Quellsprachen, wie Sanskrit, um Originalquellen verschiedener Religionen übersetzen und verstehen zu können. Hier wird von der Religionswissenschaft durchaus eine hermeneutische Ebene in der Religionsforschung erreicht, die jedoch nicht zu weiteren philosophischen Fragestellungen nach dem Wesen von Religion oder dem Wahrheitsgehalt religiöser Aussagen erweitert wird. So wird von Clifford J. Geertz in seinem Aufsatz *Religion as a Cultural System* von 1966²²⁸ sogar die These vertreten, dass Religion aus der Kultur hervorgeht und nicht umgekehrt die Religion kulturbildend wirkt. Im wesentlichen, so die Hauptthese Geertz', ist die Religion ein Symbolsystem, das geeignet ist, eine dauerhafte Gefühlslage im Menschen hervorzurufen, die zu einer Art Einstellung gerinnt: „eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) die Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“²²⁹

Geertz legt dieser These eine Reihe von Annahmen zu Grunde, die eines eigenen Beweisganges bedürften. Er geht selbstverständlich davon aus, dass die Religion eine Art menschliches Konstrukt, eben ein Symbolsystem, sei. Möglichkeiten eines transzendenten Ursprungs der Religion beziehungsweise die Möglichkeit von Offenbarung werden hier nicht berührt und sogar ausgespart. Ferner spricht Geertz zwar von einer „allgemeinen Seinsordnung“ – a general order of existence, die an Metaphysik denken lässt, jedoch spricht er nur von „Vorstellungen“ davon. Es ist also sehr zu bezweifeln, dass Geertz eine solche „allgemeine Seinsordnung“ überhaupt annimmt. Das Transzendente und das Metaphysische spielen bei Ge-

225 Siehe Hartmut Zinser, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Paderborn, München, Wien u. Zürich 2010, S. 27-34, hier S. 34.

226 Siehe Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München 1997, S. 51-56.

227 Ebd., S. 45-49.

228 Clifford J. Geertz, *Religion as a Cultural System*, in: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, hg. v. Michael Banton, London 1966, S. 1-46; dt. *Religion als kulturelles System*, 1966, in: ders., *Dichte Beschreibung*, hg. v. Brigitte Luchesi u. Rolf Bindemann, Frankfurt am M. 1983, ¹⁰2007, S. 44-95; zitiert wird nach der deutschen Ausgabe.

229 Ebd., S. 48.

ertz, wenn überhaupt, eine höchst marginale Rolle: „Für den Ethnologen liegt die Bedeutung von Religion darin, daß sie in der Lage ist, dem einzelnen Menschen oder einer Gruppe von Menschen allgemeine und doch spezifische Auffassungen von der Welt, vom Selbst und von den Beziehungen zwischen Selbst und Welt zu liefern – als Modell *von* etwas – wie auch darin, tiefverwurzelte, ebenso spezifische ‚geistige‘ Dispositionen zu wecken – als Modell *für* etwas.“²³⁰

Geertz unterstreicht durch diese Aussage den anthropologisch-kulturwissenschaftlichen Akzent der Religionswissenschaft, durch den das Metaphysische aus dem Blick gerät. Diese Tendenz in der Religionswissenschaft, die Fragen nach der Transzendenz an sich als nicht zu ihrem Ressort gehörig ansieht, bekräftigt auch Albert: „Die religionswissenschaftliche und ethnologische Forschung hat vor allem die Mythen und dann auch die Kulte der verschiedenen Religionen beschrieben. Das Metaphysische in der Religion blieb dagegen fast unbeachtet: vielleicht weil sich auf diesem Felde Religionswissenschaftler und Ethnologen nicht zuständig fühlten.“²³¹

Wenn man allerdings davon ausgeht, dass die Religion ein rein menschliches Konstrukt ist, und dass keine Orientierung an einer Seinsordnung, an einer objektiven Wirklichkeit, möglich ist, dann verliert die Religion jede Allgemeingültigkeit und jede Verbindlichkeit: „Diese vielfältigen Auswirkungen religiöser Systeme auf soziale Systeme (und auf Persönlichkeitssysteme) machen es unmöglich, die Bedeutung von Religion in ethischer oder auch funktionaler Hinsicht allgemeingültig festzulegen.“²³²

Die Religionswissenschaft ist, wie bereits festgestellt wurde, nicht konfessionell gebunden wie andererseits die Theologie und aufgrund ihrer pluralen, kulturwissenschaftlichen Methodik ist sie mehr als bloße Religionskunde. Die Religionskunde war schon seit längerem ein Teilbereich der Theologie. Hier war die Religionskunde oder später Religionswissenschaft fachgeschichtlich eng an die Missionswissenschaft gebunden, um bei der Missionsarbeit, oder besser vor der Missionsarbeit, Kenntnisse über die jeweils andere Religion zu erlangen und diese anzuwenden. Insgesamt verharrt jedoch die Religionswissenschaft auf einer deskriptiven Metaebene, um den Diskurs der Religionen zu beobachten, zu verfolgen und zu beschreiben. Ihre Stärke liegt dabei darin, sich nicht in innerreligiöse oder dogmatische Streitigkeiten verwickeln zu lassen und den Überblick zu behalten. Ferner hat die Religionswissenschaft die Möglichkeit, aus ihrer Metaperspektive

230 Ebd., S. 92; Hervorhebungen im Original. Es ist jedoch zu bezweifeln, ob ‚anthropologists‘ mit ‚Ethnologen‘ treffend übersetzt wurde.

231 Karl Albert, *Kult, Mythos, Metaphysik*, in: ders., *Vom Kult zum Logos*, Hamburg 1982, S. 1 ff., hier S. 1.

232 Geertz, *Religion als kulturelles System*, a.a.O., S. 91.

mehrere Religionen komparativ zu erfassen, also vergleichende Religionsforschung zu betreiben. Durch eine größere Annäherung der Religionsphilosophie an die Religionswissenschaft hinsichtlich der Fragestellungen und der Methodik wäre es auch möglich, die Innenperspektive von Religionen religionswissenschaftlich stärker und methodisch abgesichert in den Blick zu nehmen. Ein stärkerer Austausch von Religionsphilosophie, Philosophie der Religion und Religionswissenschaft wäre hier sicher fruchtbar, um dem Phänomen Religion in der Forschung gerecht zu werden.

Charakteristika der Religionswissenschaft sind:

1. Kulturwissenschaftliche Methode als Paradigma, grundsätzlich methodenplural
2. Einklammerung der Wesens- und Wahrheitsfrage
3. Strenge Außenperspektive und Beibehalten der Metaebene
4. Keine konfessionelle Orientierung
5. Säkulare Religionsforschung

1.2.6 Zusammenfassung

a) Religionsphilosophie ist nicht Theologie – und umgekehrt, weil sie nicht konfessionell gebunden bleibt und bei der Analyse des Phänomens Religion genuin philosophische Überlegungen und nicht primär historische oder kulturwissenschaftliche Aspekte aufnimmt. In der systematischen Theologie sind sich Religionsphilosophie und Theologie am nächsten, da es um das analytische Aufarbeiten des Offenbarungsgutes geht und um die argumentative Verteidigung der Religion nach Maßgabe der Wahrheitsfrage. Es ist nicht Aufgabe der Religionsphilosophie, einen Bezug zur seelsorglichen Praxis herzustellen.

Religionsphilosophie ist nicht religiöse Philosophie – und umgekehrt, weil sie Glaubensakt und Philosophie nicht vermischt. Religionsphilosophie bewahrt in der Reflexion der Religion eine gewisse Distanz zu ihr. Die philosophische Reflexion, die immer auch skeptische Elemente einbezieht, kann als Vollzug des Glaubens nicht hinreichen. Die Religionsphilosophie stellt die Reflexion dar, die notwendig vollzogen werden muss, um zu einem intellektuell verantwortbaren Glaubensvollzug zu gelangen.

Religionsphilosophie ist nicht Philosophie der Religion – und umgekehrt, weil sie nicht auf das Phänomen Religion philosophisch zugreift und die Religionsforschung philosophisch ‚begleitet‘. Vielmehr reflektiert die Religionsphilosophie umgekehrt über Religion im Ausgriff auf das Ganze der Philosophie in ihren Kernbereichen – Metaphysik, Ontologie, Erkenntnistheorie –, da dies ihre spezifische Perspektive ist, mit der sie die Fragen, die aus der Religion kommen, erforscht.

Religionsphilosophie ist nicht Religionswissenschaft – und umgekehrt, weil die Philosophie als solche und die Religionsphilosophie im Speziellen die Wesens- und Wahrheitsfrage nicht ausklammern kann. Philosophie ist Wahrheitssuche, indem sie nach dem Wesen von Sein und Seiendem fragt. Das Wesen von etwas macht zutiefst sein Sein aus und legt es grund. Die Religionsphilosophie verharret nicht allein in der Außenperspektive, sondern kann auch eine Innenperspektive der Religion einnehmen, um ihre Lehren zu analysieren, zu prüfen und gegebenenfalls zu kritisieren oder zu verteidigen. Die Religionsphilosophie folgt nicht einem kulturwissenschaftlichen Paradigma, ist allerdings wie die Religionswissenschaft methodenplural. Hier wäre auch eine fruchtbare Zusammenarbeit mit Religionswissenschaft möglich, um die philosophischen Aspekte und Perspektiven in der Religionsforschung zu vermehren und zu vertiefen. In ihrer Zwischenposition zwischen Theologie einerseits und Religionswissenschaft andererseits kann die Religionsphilosophie vielleicht eine vermittelnde „Brückenfunktion“²³³ zwischen der in der Theologie konfessionell gebundenen und der konfessionell ungebundenen Seite der Religionsforschung in der Religionswissenschaft wahrnehmen.

b) Theologie ist nicht religiöse Philosophie – und umgekehrt, weil sie mit reflektierender Distanz auf Offenbarung, Religion und Dogma zugeht und nicht die Religion ‚denken‘ will. Das überlässt die Theologie dem individuellen Glaubensakt.

Theologie ist nicht Philosophie der Religion – und umgekehrt, weil sie die Religion nicht als eine wissenschaftliche Sparte auffasst, die es philosophisch zu bearbeiten oder zu ‚begleiten‘ gilt. Wie die Religionsphilosophie geht die Theologie auf das Ganze der Wirklichkeit und greift deshalb auf das Ganze des philosophischen Reflexionsfeldes aus.

Theologie ist nicht Religionswissenschaft – und umgekehrt, weil die Theologie die Wahrheitsfrage in Bezug auf Religion nicht ausklammert und sich nicht auf den Diskurs von Religion aus einer Außenperspektive beschränkt. Die Theologie hat kein kulturwissenschaftliches Paradigma, schließt jedoch die Kulturwissenschaft in ihre Forschungen mit ein.

c) Religiöse Philosophie ist nicht Philosophie der Religion – und umgekehrt, weil auch die Philosophie der Religion Glaubensakt und Reflexion über Religion nicht vermischt. Die Philosophie der Religion bleibt Sparte der Philosophie, die sich eine möglichst genaue philosophische Analyse der Religion vornimmt, aber nicht in der Religion aufgeht wie letztlich die religiöse Philosophie.

233 Seubert, *Religion*, a.a.O., S. 26.

Religiöse Philosophie ist nicht Religionswissenschaft – und umgekehrt, weil die religiöse Philosophie keine klare Grenze zur Religion als philosophischem Reflexionsgegenstand zieht. So wird die religiöse Philosophie eher zu einem Gegenstand der Religionswissenschaft, da sie Züge einer Religion annimmt, die die Religionswissenschaft in einer Außenperspektive ja deskriptiv untersuchen will.

d) Philosophie der Religion ist nicht Religionswissenschaft – und umgekehrt, weil die Religionswissenschaft beim kulturwissenschaftlichen Paradigma verharret und die Philosophie der Religion nur als eine mögliche Herangehensweise an das Phänomen Religion sieht. Während die Religionswissenschaft die Wahrheitsfrage ausspart, muss die Philosophie der Religion dies nicht unbedingt tun, da die Wahrheitsfrage zum ‚philosophischen Geschäft‘ gehört. Gibt die Philosophie der Religion die reine Außenperspektive auf die Religion auf, kommt es, ähnlich wie bei der Religionsphilosophie, zum Konflikt mit der Religionswissenschaft, da letztere dann nicht mehr methodisch unterscheiden kann, ob die Philosophie der Religion Disziplin oder Gegenstand der Religionswissenschaft ist.

e) Die Religionsphilosophie ist also der Bereich der Religionsforschung oder des Reflektierens über Religion, der am fruchtbarsten zu sein scheint. Gründe hierfür sind, dass die Religionsphilosophie eine sinnvolle Zwischenposition zwischen konfessioneller Religionsforschung – Theologie – einerseits und säkularer Religionsforschung – Religionswissenschaft – andererseits einnimmt. Besonderen Erkenntniswert gewinnt die Religionsphilosophie durch die Abgrenzung zur religiösen Philosophie einerseits, die von der Religion ausgehend denkt, ohne die Sphäre der Religion dabei zu verlassen, und von der Philosophie der Religion andererseits, die sich als Spezialdisziplin der Philosophie versteht, die allein die Religion zum Gegenstand hat, während sich zum Beispiel die Erkenntnistheorie in dieser Sichtweise nur um epistemologische Fragen kümmert. Neigt die religiöse Philosophie eher der Theologie zu, steht die Philosophie der Religion benachbart zur Religionswissenschaft. Die Religionsphilosophie nimmt die Fragen der Religion vor dem gesamten Horizont philosophischer Fragefelder und Bereiche in den Blick, um dadurch wechselseitig den philosophischen Bereich und auch die Religion besser verstehen zu können. Diese Art und Weise, die Religion in den philosophischen Fokus zu nehmen, ist die philosophische Perspektive, die die Religionsphilosophie in ihrem Wesen ausmacht.

1.3 Inwiefern wird die Religionsphilosophie durch ihre ‚philosophische Perspektive‘ charakterisiert?

Zu Beginn dieser Untersuchung war davon die Rede, dass die Religion und die sich aus ihr ergebenden Fragen, im christlichen Bereich zum Beispiel nach der Trinität, eine eigene Perspektive auf die Philosophie ergeben. Diese Perspektive ist die Religionsphilosophie. Inwiefern ist dies möglich?

Hier ist zunächst erneut darauf hinzuweisen, dass insbesondere durch das Christentum Religion und Philosophie in der Spätantike voneinander unterschieden werden. Das ist der erste systematische Schritt hin zur Religionsphilosophie als Perspektive. Erst durch die Trennung beider kann die eine, die Religion, auf die andere, die Philosophie, eine Perspektive entfalten. Aus dieser Trennung resultiert also die Möglichkeit, die Potenz, der Religion, durch die Religionsphilosophie eine Perspektive auf das Ganze der Philosophie einzunehmen. Das Christentum ‚säkularisiert‘ die Philosophie, da die soteriologische Komponente, die Frage nach dem gelungenen, vollendeten Leben, das in der Glückseligkeit – εὐδαιμονία – gipfelt, nunmehr ganz dem Bereich der Religion angehört. Darin sieht Marquard – „von der Bibel her – die soteriologische Herausforderung“²³⁴ für die Philosophie, die sie nicht meistern konnte, wodurch sie erstmals in der Geschichte signifikant an Kompetenz einbüßte. Die Philosophie konnte nicht „zum Heil der Menschen“ führen, wodurch sie „ihre Heilskompetenz“²³⁵ – sofern die Philosophie sie je besessen hatte – verloren hat: „Die soteriologische Herausforderung verlangte von der Philosophie, zum Heil der Menschen zu führen, aber das – und dies zeigte sich, als das Christentum die Philosophie überbot – konnte sie nicht: so war es um ihre Heilskompetenz geschehen und die Philosophie wurde zum Fürsorgefall; eine Zeitlang kam sie unter als ancilla theologiae.“²³⁶

Die Philosophie, so Marquard, brauchte lange, um sich von ihrem Versagen²³⁷ zu erholen, den Menschen nicht das Heil gebracht zu haben. Erst in der Emanzipierung der Philosophie von der Theologie, so legt Marquard nahe, unternahm die Philosophie dann weitere Entwicklungsschritte, die jedoch immer wieder in Krisen endeten. Hier unterschätzt Marquard möglicherweise die Wirkung einer gelungenen Synergie von Philosophie und Theologie, zu der die Religionsphilosophie im Sinne

234 Marquard, *Inkompetenzkompensationskompetenz?*, a.a.O., S. 25.

235 Ebd.

236 Ebd.

237 Siehe dazu aus religionshistorischer Perspektive Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1943, Neudruck: Rom 1954, S. 204-210.

vorliegender Untersuchung sicher beizusteuern hätte. So ‚lebt‘ beispielsweise der systematische Teil der Theologie von der Philosophie und ihrer Methode. Je mehr sich aber Theologie und Philosophie voneinander entfernten, desto weniger konnten beide voneinander profitieren, was auf beiden Seiten bis heute zu Einbußen führt, beispielsweise in Hinblick auf die systematische Kraft der Theologie.

Der Philosophie bleibt aber letztlich das ‚sokratische Programm‘, das radikale Hinterfragen und Begründen, das Klären von Begründungszusammenhängen. So wird die Philosophie in besonderer Weise durch ihren kontroversen Charakter geprägt: „Solange die Philosophen streiten, halten sie an der Gemeinsamkeit einer Intention fest. Erst die friedliche Koexistenz der Philosophien wäre die endgültige Resignation der Philosophie ... Aber das Ende der Philosophie wäre gleichbedeutend mit dem Ende des freien Menschen.“²³⁸

Im philosophischen Streit liegt für Robert Spaemann paradoxerweise die Einheit der Philosophie und auch ihre Lebendigkeit verborgen. Diese Lebendigkeit ist gut und nützlich für den Menschen. Jedoch erfüllt diese Lebendigkeit nicht mehr den Anspruch, dem Menschen das Heil zu vermitteln. Dies ist zur Aufgabe der Religion geworden. Die ‚translatio‘ der ‚Heilskompetenz‘ von der antiken Philosophie zur christlichen Religion wird im folgenden Kapitel näher untersucht werden.

In einem zweiten Schritt ist zu fragen: Worin besteht nun genau die Perspektive der Religionsphilosophie? Hier ist zunächst festzuhalten, dass Fragen der Religion und der Religionsforschung seit jeher von philosophischer Relevanz waren. Deshalb muss mit diesen Fragen auf die Philosophie geblickt werden, um für sie Lösungen finden zu können. In dieser lösungsbezogenen Blickrichtung auf die Philosophie besteht die Perspektive der Religionsphilosophie. Die Religion nimmt – im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, zur Politik oder zur Kunst – stets die Realität als Ganzes, in ihrer Totalität wahr und gibt eine eigene Deutung der Gesamtheit der Realität. Außer der Religion strebt nur noch die Philosophie diese Art von Gesamtdeutung der Wirklichkeit an. Deshalb sind Fragen der Religion gleichzeitig auch philosophisch relevant und deshalb gibt die Religion eine Perspektive auf die ganze Philosophie vor, wohingegen die Politik oder auch die Kunst jeweils nur Teilbereiche der Wirklichkeit betrachten, interpretieren oder ansprechen.

In einem ersten Schritt streben auch die Naturwissenschaften eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit an. Jedoch wird in einem zweiten Schritt aufgrund der Methoden der Naturwissenschaften rasch einsichtig, dass sie nur bestimmte Di-

238 Robert Spaemann, *Die kontroverse Natur der Philosophie*, 1981, in: ders., *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Stuttgart 2010, S. 56 ff., hier S. 79, sowie ders., *Der Streit der Philosophen*, 1978, in: *Schritte über uns hinaus*, a.a.O., S. 36 ff., hier S. 39 f.

mensionen der Wirklichkeit untersuchen, nämlich die messbaren Dimensionen. Die Naturwissenschaften, allen voran die Physik, haben zum Ziel, Strukturen der Natur offenzulegen, die messbar sind und die deshalb im Experiment, das die Natur simuliert, verifizierbar sind und damit allgemein überprüfbare Ergebnisse liefern. Die Dimension des Geistigen, die der Philosophie mindestens ebenso wichtig erscheint, wie die messbaren Ebenen der Wirklichkeit, kann mit den Methoden der Naturwissenschaften nicht adäquat erfasst werden. So erstreckt sich das Erkenntnisinteresse der Naturwissenschaften zwar primär auf das Ganze der Wirklichkeit, jedoch können von ihnen nur die messbaren Dimensionen erfasst werden. Damit ergibt sich von den Naturwissenschaften her keine Perspektive auf das Ganze der Philosophie, die sich wesentlich auch mit Fragen beschäftigt, zu denen die Naturwissenschaften keine Aussagen liefern können und wollen, wie zum Beispiel hinsichtlich der Metaphysik oder Ontologie. Eine Perspektive auf die Philosophie, wie sie die vorliegende Untersuchung in Bezug auf die Religionsphilosophie nahe legt, kann bezüglich der Naturwissenschaften nicht zustande kommen, da die geistige Dimension der Wirklichkeit hier nicht erfasst wird. Bezüge von den Naturwissenschaften zur Philosophie und umgekehrt ergeben sich eher in der Wissenschaftstheorie, die Struktur und Qualität (natur-)wissenschaftlicher Theorien untersucht, wie beispielsweise die Forschungsarbeiten von Karl Raimund Popper²³⁹ und Wolfgang Stegmüller²⁴⁰ zeigen. Doch dieser Austausch von Philosophie und Naturwissenschaften nimmt nicht das Ganze der Philosophie in den Blick, sondern nur Teilbereiche wie etwa die Logik oder die Erkenntnistheorie. Aber wie sieht es hinsichtlich der Gesamtperspektive auf die Philosophie mit Bereichen aus, die sich nicht ganz wissenschaftlich einholen lassen, wie die Politik oder die Kunst?

Aristoteles prägte grundlegend den europäischen Politikbegriff. Dieser Begriff leitet sich grundsätzlich von der *πόλις* her, der politischen Gemeinschaft der Menschen, die wesentlich Gemeinschaftswesen sind.²⁴¹ Die Polis ist eine sowohl natürliche als auch vollkommene Gemeinschaft, da sich in ihr das Wesen des Menschen entfalten kann.²⁴² Zwar umfasst die Politik im aristotelischen Sinne weite Bereiche der Wirklichkeit und des Menschlichen, aber nicht alle Bereich der Wirklichkeit und der Philosophie als Reflexion der Wirklichkeit. Der gesamte

239 Siehe Karl Raimund Popper, *Unended Quest*, London u. Glasgow 1974, chapt. 20; dt. *Ausgangspunkte*, 1979, München u. Zürich 2004, Kap. 20, S. 137-145, hier S. 138 f. u. S. 145.

240 Siehe Wolfgang Stegmüller, *Akzidenteller (,nichtsubstantieller') Theorienwandel und Theorienverdrängung*, in: ders., *Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel*, Stuttgart 1979, S. 131 ff., hier S. 138-147.

241 Siehe Aristoteles, *Politik*, I, 1253a1-29.

242 Siehe Aristoteles, *Politik*, I, 1252b27-35.

Bereich des Theoretischen ist hier zunächst nicht berührt. Erst mit der Untersuchung des menschlichen Wesens wird diese Thematik relevant. Die Politik betrifft primär den Ort des menschlichen Zusammenlebens, nicht die Erkenntnisfähigkeit des Menschen oder die Ordnung der Dinge insgesamt. Beide Überlegungen bilden jedoch Grundlagen der Politik.

Die Politik, oder besser das Politische, wirft also ebenso wie die Religion einen eigenen Blick auf die Philosophie als Wirklichkeitsdeutung, aber nicht auf die gesamte Philosophie. Zur Erhärtung dieser These sei als Zeuge Carl Schmitt aufgerufen. In *Der Begriff des Politischen* aus dem Jahr 1932 zeigt Schmitt die Schwierigkeiten auf, die in der Definition des Politischen liegen: „Man wird selten eine klare Definition des Politischen finden. Meistens wird das Wort nur negativ als Gegensatz gegen verschiedene andere Begriffe gebraucht Im allgemeinen wird ‚Politisch‘ in irgendeiner Weise mit ‚Staatlich‘ gleichgesetzt oder wenigstens auf den Staat bezogen.“²⁴³

Doch bei diesem „unbefriedigende(n) Zirkel“²⁴⁴ bleibt Schmitt nicht stehen. Er geht über die formaljuristischen Definitionen des ‚Politischen‘ weit hinaus, um das Wesen dieses Begriffes adäquat zu erfassen. Schmitt kommt dabei auf die eigenen Kriterien des Politischen zu sprechen, die auch die Dimensionen des Politischen verdeutlichen und damit ebenso die Schichten des Wirklichkeitsbezugs des Politischen. Dieser Wirklichkeitsbezug reicht weit, jedoch nicht so weit, dass es zu einer Gesamtschau der Wirklichkeit kommt, wie dies bei der Religion der Fall ist. „Das Politische hat nämlich seine eigenen Kriterien, die gegenüber den verschiedenen, relativ selbständigen Sachgebieten menschlichen Denkens und Handelns, insbesondere dem Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen in eigenartiger Weise wirksam werden. Das Politische muß deshalb in eigenen letzten Unterscheidungen liegen, auf die alles im spezifischen Sinne politische Handeln zurückgeführt werden kann.“²⁴⁵

Später ergänzt Schmitt diese „Sachgebiete menschlichen Denkens und Handelns“, auf die das Politische Bezug nimmt, um das Anthropologische.²⁴⁶ Damit erstreckt sich das Politische im Schmittschen Sinne zwar auch auf wichtige Bereiche der Philosophie, aber eben nicht auf die gesamte Philosophie. Wesentliche philosophische Bereiche, wie die Metaphysik, die Ontologie oder die Erkenntnistheorie, werden hier nicht erwähnt. Doch die Fragen der Religion und dadurch die Religionsphilosophie nehmen gerade diese zentralen Bereiche der Philosophie in ihren Blick

243 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1932, Berlin 1963, S. 20 f.

244 Ebd., S. 21.

245 Ebd., S. 26; siehe dazu Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart u. Weimar 2013, S. 51-105, hier S. 51-70.

246 Siehe Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., S. 59-68.

und darüber hinaus alle weiteren Bereiche, wie auch die bei Schmitt genannten, so die Ästhetik. Der Grund dafür ist, dass die Religion anders als das Politische alle Bereiche der Wirklichkeit deutend zu betrachten beabsichtigt. Nach Schmitt ist das Politische dagegen nicht durch eine universale Perspektive, sondern vielmehr durch ‚spezifisch politische Kategorien‘ und eine ‚spezifisch politische Unterscheidung‘ charakterisiert, „auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen“: „die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.“²⁴⁷ Damit wird dem Politischen durch Schmitt eine klare Richtung und eine klare Aufgabenstellung gegeben, an die es sich zu halten hat.

Neben und nach Schmitt sind auch andere Fassungen des Politischen oder der Politik möglich, die andere Akzente setzen, beispielsweise auf verfassungstheoretische Aspekte. Jedoch wird auch bei solchen Überlegungen ersichtlich, dass die Politik oder das Politische immer nur Teilbereiche der Realität oder der Philosophie betreffen. Damit wird die politische Philosophie zwar zu einem großen Bereich der Philosophie, aber sie nimmt keine eigene Perspektive auf das Ganze der Philosophie ein, da sie ihren eigenen spezifischen Fragehorizont hat, der sich auf das Zusammenleben einer großen Gruppe von Menschen bezieht.

Einen gegenläufigen Standpunkt nimmt Heinrich Meier ein. Ihm zufolge beinhaltet die politische Philosophie eine Reflexion aller philosophischen Fragen und berührt alle philosophischen Problemfelder. Die Philosophie kann „einzig in der Politischen Philosophie zur Vollendung ihrer Reflexivität gelangen“.²⁴⁸ So „wird die Politische Philosophie“, Meier zufolge, nicht „als eine spezielle Abteilung oder als ein Feld im Garten der Philosophie verstanden. Sie ist vielmehr eine besondere Wendung, eine Änderung der Blick- oder Fragerichtung, die für die Philosophie einen Unterschied im Ganzen begründet.“²⁴⁹ Daraus wird ersichtlich, dass für Heinrich Meier die politische Philosophie systematisch annähernd die Rolle einnimmt, wie sie die Religionsphilosophie für vorliegenden Ansatz spielt. Ein entscheidender Unterschied besteht in der Einschätzung der Bedeutung der Religion, die nach

247 Ebd., S. 26; Hervorhebung im Original. Zur Unterscheidung Freund / Feind bei Schmitt heißt es bei Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, a.a.O., S. 55: „Die Unterscheidung von Freund und Feind sorgt für die erforderliche Trennschärfe – sc. des Politischen – und gibt ein Instrument an die Hand, mit dem sich arbeiten läßt. Der Feind, den der Begriff des Politischen voraussetzt, ist eine öffentliche und kollektive Größe, weder Individuum noch individuellem Haß ausgesetzt“.

248 Heinrich Meier, *Warum Politische Philosophie?*, Stuttgart u. Weimar 2000, S. 14; auch in ders., *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, München 2013, S. 13 ff., hier S. 17.

249 Ebd., S. 7.

vorliegendem Ansatz im wesentlichen auf der Offenbarung beruht, sich aber der menschlichen Vernunft öffnet und von ihr erschlossen werden kann.

Meier orientiert sich grundlegend an Leo Strauss und seinem Konzept politischer Philosophie: „Denn Strauss spricht nicht von praktischer Philosophie, einer Bereichsphilosophie, sondern von Politischer Philosophie, ein Begriff, den er, abweichend von der Tradition, in die philosophische Diskussion einführte und der aufs Ganze geht.“²⁵⁰ So wird die politische Philosophie für Meier, ähnlich wie die Religionsphilosophie in vorliegender Studie, also zu einer Gesamtperspektive auf das philosophische Unterfangen als solches. Sie nimmt dann die Rolle eines Erst- und Gesamtzugangs zur Philosophie ein.

Handelt es sich bei der Politik um das Zusammenleben einer Gemeinschaft von Menschen, so handelt es sich bei der Kunst eher um eine ästhetische Antwort auf die Wirklichkeit, denn um eine Deutung der Wirklichkeit als Ganzes. Die Kunst in allen ihren Bereichen soll nicht die Wirklichkeit verdoppeln, sie bloß abbilden. Sie soll etwas Neues schaffen, in Nachahmung der Natur.²⁵¹ Die Kunst ist laut Schelling, der sich umfassend zur Philosophie der Kunst äußert, ähnlich wie die Natur etwas Organisches, in sich Ganzes: „Der ist noch sehr weit zurück, dem die Kunst nicht als ein geschlossenes, organisches und ebenso in allen seinen Teilen notwendiges Ganzes erschienen ist, als es die Natur ist.“²⁵² In begrenztem Umfang ist die Nachahmung der Natur durch die Kunst ein eigenes Schaffen und das Schaffen eines Eigenen. Dieses Eigene ist durch eine eigene Wirklichkeit gekennzeichnet. Schelling charakterisiert die Reflexion des Kunstwerks wie folgt: „Das Kunstwerk reflektiert uns die Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit. Aber der Gegensatz dieser beiden ist ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zutun der Freiheit. Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine bewußtlose Unendlichkeit (Synthesis von Natur und Freiheit).“²⁵³

250 Heinrich Meier, *Politik und Praktische Philosophie. Gedenkrede auf Wilhelm Hennis*, Berlin 2014, S. 14.

251 Siehe Robert Spaemann, *Was heißt: „Die Kunst ahmt die Natur nach“?*, 2007, in: ders., *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Stuttgart 2011, S. 321-347.

252 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Kunst*, 1802/03, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Bd. I.5, Stuttgart u. Augsburg 1859, Einleitung, S. 357; die Rechtschreibung wurde behutsam angepasst.

253 Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, 1800, in: ders., *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. I.3, § 2: *Charakter des Kunstprodukts*, S. 619; auch in der Historisch-kritischen Ausgabe, Reihe I, *Werke*, Bd. 9, 1: *System des transscendentalen Idealismus (1800)*, *Editorischer Bericht zur Edition des Textes*, Text, hg. v. Harald Korten u. Paul Ziche, Stuttgart u. Bad Cannstatt 2005, S. 319 f.

Während die Kunst bewusste Unendlichkeit ist, ist die Religion als sich bewusste Unendlichkeit aufzufassen, eine Unendlichkeit, die ihr Bewusstsein im Bewusstsein Gottes findet. Das konkrete Kunstwerk bleibt also in *einer* Perspektive auf die Wirklichkeit verhaftet, die zwar implizit ein Ausgreifen auf das Unendliche und Absolute, Gott als höchste Realität, darstellt, dies aber nicht bewusst vollzieht. So wird die Perspektive der Kunst begrenzt und bezieht sich nicht auf das Ganze der Wirklichkeit oder der Philosophie, sondern auf den Teilbereich der Wirklichkeit, in dem das Kunstwerk entsteht. In *Philosophie der Kunst* von 1802 weist Schelling darauf hin, dass die Kunst wesentlich Konstruktion ist, die der „realen Darstellung des Absoluten“ dient. Die „Ideenwelt der Kunst ... ist in bezug auf die Darstellung selbst wieder nur Stoff oder Allgemeines, dem die Form oder das Besondere entgegenstehen.“²⁵⁴

Aufgrund ihrer notwendigen Konkretisierung kann die Kunst nicht ein Allgemeines bleiben. Sie wird konkret im Kunstwerk. Heidegger spricht sogar von der „Einrichtung der Wahrheit ins Werk“ und davon, dass die Wahrheit einen „Zug zum Werk“ hat.²⁵⁵ Nur von da aus kann das Kunstwerk in Bezug auf die Wirklichkeit gedeutet werden. Die Kunst soll der Wirklichkeit entgegenstehen, als eigene ‚fiktive‘ Wirklichkeit. In ihrer Konkretisierung verliert die Kunst das Allgemeine ins Konkrete hinein und die Perspektive auf alle Bereiche der Wirklichkeit oder auch auf alle Bereiche der Philosophie. Vielmehr beschäftigt sich umgekehrt dann die ganze Philosophie mit der Kunst im Kunstwerk.²⁵⁶ Zu dieser philosophischen Beurteilung von Kunst braucht es folgerichtig nach Schelling die „Ausbildung des intellektuellen Anschauens der Kunstwerke“.²⁵⁷ Damit bleibt zwar eine Philosophie der Kunst möglich, eine philosophische Auseinandersetzung mit der Kunst, die auch nach dem absoluten Realen strebt, aber keine Kunstphilosophie im analogen Sinne zur Religionsphilosophie, wie sie in vorliegender Untersuchung verstanden wird, nämlich als Perspektive auf die Philosophie als Ganzes, in diesem Falle ausgehend von der Kunst. Karl Albert sieht die Philosophie in Bezug auf die moderne Kunst sogar als Teil der Kunst selbst an. Der Grund dafür ist, dass „die moderne Kunst nicht aus sich selbst heraus verständlich – sc. ist –, sondern eines außerhalb des

254 Schelling, *Philosophie der Kunst*, a.a.O., 3. Abschnitt, S. 458.

255 Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, 1935/36, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 5: *Holzwege*, Frankfurt am M. 1977, ²2003, S. 1 ff., hier S. 50; auch: Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960, Neudruck 2008, S. 62; Hervorhebung im Original; siehe auch die Einführung zu dieser Ausgabe von Hans-Georg Gadamer, S. 93 ff., hier S. 105-107.

256 Nach Karl Albert, *Philosophische Studien*, Bd. 2: *Philosophie der Kunst*, Sankt Augustin 1989, S. 150 f.

257 Schelling, *Philosophie der Kunst*, a.a.O., Einleitung, S. 359.

Kunstwerks selbst liegenden Kommentars“ bedarf. Dieser Kommentar ist „seinem Wesen nach Philosophie“. ²⁵⁸ „Das heißt: zur modernen Kunst gehört eine Philosophie der modernen Kunst. Diese Philosophie ist keine Nebensache, kein Beiwerk, sondern wesentlicher Bestandteil dessen, was die moderne Kunst auszusagen hat.“ ²⁵⁹ Ist die Philosophie der Kunst, wie es Albert annimmt, nun Teil der Kunst selbst, dann ist eine Perspektive einer so verstandenen Kunstphilosophie auf das Ganze der Philosophie nicht mehr möglich. Ähnlich wie bei der Religionsphilosophie wäre für diese eigene Perspektive eine Trennung von Kunst und Philosophie der Kunst nötig. Die Kunst stellt also einen eigenen Bereich der Wirklichkeit dar und bedarf der philosophischen Deutung durch die Philosophie der Kunst.

Hier wird der Bereich der Hermeneutik berührt. Ein Vergleich mit Hans-Georg Gadamers Hermeneutik ist ein wichtiger Ansatz, um das Eigene der Perspektive der Religionsphilosophie klarer zu fassen: Die Hermeneutik ist, und das ist der erste Hauptunterschied zur Religionsphilosophie, eher als Methode ²⁶⁰ der Philosophie, denn als Perspektive auf das Ganze der Philosophie zu sehen. Jedoch ist die Hermeneutik eine zentrale Methode der Philosophie, derer sich auch die Religionsphilosophie bedienen kann. Gadamer gründete die alte Hermeneutik eines Friedrich Schleiermacher oder Wilhelm Dilthey neu, indem er ihr einen unverrückbar zentralen methodischen Platz in der Philosophie einräumte. Vormalis fand die Hermeneutik meist nur in der Theologie bei der Auslegung der Heiligen Schrift oder in der Jurisprudenz bei der Auslegung von Gesetzen Anwendung. Die Hermeneutik ist nach Gadamer eine umfassende Bedeutungs-, Auslegungs- und Verstehens-Lehre, die im hermeneutischen Zirkel ein Einzelnes in seinem Kontext und den Kontext in Bezug auf ein Einzelnes zu verstehen sucht. Dieser Zirkel ist nicht mit dem unproduktiven ‚circularis vitiosus‘, dem Zirkelschluss, zu verwechseln, der voraussetzt, was er selber beweisen will. Das Verstehen ist grundlegend für die menschliche Existenz. Mit Heidegger hat der hermeneutische „Zirkel einen ontologisch positiven Sinn“, ²⁶¹ wie es Gadamer in *Wahrheit und Methode* formuliert. Die Begründung dieses Positiven liegt darin, dass „(a)lle rechte Auslegung ... sich gegen die Willkür von Einfällen und die Beschränktheit unmerklicher Denkke-

258 Albert, *Philosophie der Kunst*, a.a.O., S. 149; siehe auch, mit zahlreichen Einzelbeispielen ders., *Philosophie der modernen Kunst*, Meisenheim am Glan 1968, S. 1-10.

259 Albert, *Philosophie der Kunst*, a.a.O., S. 150.

260 Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt ³2012, S. 36-40, fasst die Felder der Hermeneutik allgemein als Aussagen, Interpretieren und Übersetzen.

261 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik: Wahrheit und Methode I*, Tübingen ⁷2010, S. 271.

wohnheiten abschirmen und den Blick ‚auf die Sachen selber‘ richten“ muss. „Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt.“²⁶² Hier wird Gadamers zweite Profession deutlich, die Klassische Philologie. Beim Übersetzen, das immer schon interpretierendes Verstehen der Bedeutung ist, greift der Übersetzer stets auf ein Sinn Ganzes voraus. Hier zeigt sich die jeweilige Erfahrung und Meisterschaft eines Interpreten und die Fähigkeit, den Sinn eines fremdsprachigen Satzes zu errahnen. Dabei setzt Gadamer mit Augustinus bei den „locutiones cordis“²⁶³ an. Dieses innere „Sprechen des Herzens“ trägt die wahre Bedeutung noch vor dem Ausgesprochensein in sich, da es als Denken in der Schau der Wahrheit steht. Im Hebräischen heißt ‚denken‘ vielsagend ‚im Herzen reden‘: דָּבַר בְּלֵב. Doch auch wenn das ‚innere Wort‘ ausgesprochen ist, wird dessen wahre Bedeutung dem Adressaten oder Hörer nicht notwendig offenbar. Es muss durch die Kunst der Hermeneutik erst entschlüsselt werden.²⁶⁴

Eng verbunden mit der Hermeneutik ist bei Gadamer der Begriff der Horizontverschmelzung: eine Überschneidung von zwei Bedeutungs- oder Erfahrungsebenen, einer historischen und einer aktuellen. „Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte. Bekannt ist die Kraft solcher Verschmelzung vor allem aus älteren Zeiten und ihrem naiven Verhalten zu sich selbst und zu ihrer Herkunft. Im Walten der Tradition findet ständig solche Verschmelzung statt. Denn dort wächst Altes und Neues immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne dass sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben.“²⁶⁵ Gadamer präzisiert, dass die Horizontverschmelzung essentiell für das eigene Verstehen und den Erkenntnisfortschritt ist: „Zum wirklichen Verstehen gehört ..., die Begriffe einer historischen Vergangenheit so wiederzugewinnen, dass sie zugleich unser eigenes Begreifen mit enthalten.“²⁶⁶ Verstehen ist also für Gadamer stets aktualisiertes Wissen, das jedoch um seine Wurzeln weiß und nicht aus dem jeweiligen historischen Zusammenhang gerissen wird.

Zwar unternimmt die Hermeneutik den Versuch eines umfassenden Verstehens von Bereichen der Wirklichkeit, jedoch bleibt es ein methodischer Ansatz

262 Ebd., S. 271.

263 Aurelius Augustinus, *De trinitate*, XV, x, 17-19, xi, 20-21 u. xv, 24-25; hier x, 18.

264 Siehe Gadamer, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode 1*, a.a.O., S. 424 f.; siehe dazu Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, a.a.O., S. 9-11.

265 Gadamer, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode 1*, a.a.O., S. 311; Hervorhebung im Original.

266 Ebd., S. 380.

und nicht ein Ansatz, der eigenständige Perspektiven auf das Unterfangen der Philosophie freigibt. Anders als die Religionsphilosophie ist die Hermeneutik zwar eine weitreichende Methode, aber nicht eine eigene philosophische Perspektive. Dazu ist das Erkenntnisinteresse der Hermeneutik, das sich auf das Bedeuten und Verstehen von etwas richtet, nicht breit genug. Anders die Religion: Sie hat ein die ganze Wirklichkeit umspannendes Erkenntnisinteresse und gibt damit viele Perspektiven auf die Philosophie frei, die in der Religionsphilosophie gebündelt werden und auf das Ganze der Philosophie gerichtet werden. Methodisch greifen jedoch die Philosophie und die Religionsphilosophie beide auf die Hermeneutik zurück. Im Unterschied dazu greifen Philosophie und Religionsphilosophie aber in unterschiedlicher Perspektive auf die Teilbereiche der Philosophie zu: Während die Philosophie die Metaphysik in einer metaphysischen Perspektive befragt, die Ontologie in einer ontologischen und die Erkenntnistheorie in einer erkenntnistheoretischen, befragt die Religionsphilosophie beispielsweise die Erkenntnistheorie in der Perspektive der Gotteserkenntnis, die Ontologie in der Perspektive der Trinität und die Metaphysik in der Perspektive der Relation des Geschöpfes zum Schöpfer. Die Religionsphilosophie weist hier also spezifische Fragestellungen und prismatische Perspektiven auf, die von der Religion geprägt sind und die sie von der Philosophie als solcher unterscheiden. Gemeinsam ergeben diese Teilperspektiven die Religionsphilosophie als Perspektive, die sich in dieser Gesamtperspektive auf die ganze Philosophie bezieht. Also nicht die Teilperspektiven, sondern die Summe der Perspektiven macht die Religionsphilosophie als Perspektive aus.

Die Naturwissenschaften greifen zwar auf das Ganze der Wirklichkeit aus, können mittels ihrer Methoden aber nur die messbaren Dimensionen erforschen. Daraus ergibt sich, dass von den Naturwissenschaften her keine Perspektive auf das Ganze der Philosophie möglich ist, sondern nur auf Teilbereiche wie Logik oder Erkenntnistheorie, da die Naturwissenschaften zu Bereichen der Philosophie wie Metaphysik oder Ontologie aufgrund ihrer Methodik keine Aussagen treffen können. Die Politik umfasst, wie gesehen, zwar einen großen Bereich, aber eben doch nur einen Teilbereich der Wirklichkeit, nämlich denjenigen, der sich auf das Zusammenleben einer großen Gruppe von Menschen – πόλις – bezieht. Damit erhält die politische Philosophie ein eigenes Proprium an Fragen, die das Wesen des Menschen, das menschliche Zusammenleben und die Organisation desselben betreffen. Die Kunst bezieht sich zwar zunächst auf die Gesamtheit der Wirklichkeit, kann in ihrer Konkretisierung in einem Kunstwerk aber immer nur Ausschnitte davon abbilden oder deuten. Sie wird überdies selbst zu einer eigenen Wirklichkeit, die der übrigen Wirklichkeit eher entgegenstehen soll, als sie bloß abzubilden. Fasst man, wie Albert, die Philosophie der Kunst als Teil der Kunst selbst auf, wird klar, dass die Philosophie der Kunst damit immer nur einen

Ausschnitt der Wirklichkeit vor sich hat, den sie zu deuten und erläutern beabsichtigt. Aber auch in einer breiteren Auffassung von Philosophie der Kunst steht die Betrachtung, Untersuchung und Deutung von Kunst im Vordergrund und nicht eine Perspektive auf die gesamte Philosophie aus Sicht der Kunst. Die Kunst wird dazu, auch wenn sie abstrakt ist, im Kunstwerk immer zu konkret, um eine solch breite Perspektive auf die Philosophie zu eröffnen. Die Hermeneutik schließlich ist eine Methode der Philosophie und weniger ein Bereich der Philosophie. Die Hermeneutik nimmt zwar einen umfassenden Blick auf die Wirklichkeit ein und versucht, ihre Bedeutung zu entschlüsseln, aber sie nimmt nicht umgekehrt die Philosophie als Ganzes in den Blick. Selbst wenn sie dies täte, als eine umfassende Hermeneutik der Philosophie, so hätte sie im Hintergrund keine fragengebende Instanz, wie dies bei der Religionsphilosophie die Religion ist. Die Hermeneutik der Philosophie wäre demnach der Versuch, die Bedeutung der Philosophie als solche zu verstehen, ohne nochmals einen eigenen Fragehorizont zu berücksichtigen oder zu verarbeiten. Dies wären Fragen wie: ‚Was bedeutet die Metaphysik als Metaphysik?‘ Die Religionsphilosophie hingegen hat durch die Religion konkrete Fragen zu beantworten und Probleme zu lösen. Dies tut sie, indem sie die Gesamtheit der Philosophie bei der Beantwortung dieser Fragen und beim Lösen dieser Probleme, beispielsweise Trinität, fokussiert.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung werden nun historische Beispiele anhand einschlägiger Texte wichtiger Denker gegeben. Diese Beispiele haben folgende Aufgaben: Erstens sollen sie zeigen, wie und wo sich Religionsphilosophie oder andere Arten der Reflexion der Religion bei wegweisenden Denkern finden lassen. Zweitens soll gezeigt werden, dass es nicht leicht, ja geradezu unmöglich ist, Religionsphilosophie als Perspektive ‚durchgängig‘ bei ‚einem‘ Autor in ‚einem‘ Werk ausfindig zu machen. Vielmehr mischen sich die unterschiedlichen Reflexionsformen von Religion bei verschiedenen Autoren in verschiedenen Texten, um unterschiedliche Aspekte der Religion angemessen erforschen zu können. Es ist also eher davon zu sprechen, dass Religionsphilosophie als Perspektive an einer konkreten Stelle in einem konkreten Werk auftauche, als dass einzelne Denker nur Religionsphilosophen seien oder nicht. In erster Linie sind alle nachfolgend behandelten Denker Philosophen, von denen manche an unterschiedlichen Stellen ihres Werkes eine eigenen Perspektive auf die Philosophie einnehmen: die Perspektive der Religionsphilosophie.

Religionsphilosophie als Perspektive

Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit

Seitschek, H.O.

2017, XII, 434 S., Hardcover

ISBN: 978-3-658-12243-0