

# Religionsphilosophische Perspektiven

„Die Religion eurer Väter werdet ihr nicht verliehren; darum seyd unbesorgt. Die reine Vernunft untergräbt nicht die Religion, sondern ihre Auswüchse. Ihr werdet Vorurtheile verliehren, und die Religion behalten. Sie wird, je mehr ihr sie dem Lichte der Vernunft nähert, so viel dauerhafter und fester für die Zukunft gegründet. Sie wird, da der Verstand ihr beypflichtet, keine Anfälle von ihm befürchten dürfen, und wenn er ihre Stütze ist, dem Menschengeschlechte Bedürfniß, und heilig werden. Setzet ihr euch aber derselben entgegen; so wird die klügere Nachwelt, durch die allmähliche Fortschritte derselben, die ihr mit aller eurer usurpirten Macht nicht hindern könnet, auf eure Namen einstens mit der Verachtung herabsehen, womit sie die Namen der Torquemadas, der Embser, und aller Pfaffen brandmarkt, die einstens eure Rolle spielten.“<sup>1</sup>

1788: Am Vorabend des berüchtigten Religionsedikts des preußischen Kultusministers Johann Christoph von Wöllner – das bekanntlich einen nicht wirklich furchtlosen Immanuel Kant in einige Bedrängnis bringen sollte –, publiziert Andreas Riem die polemische kleine Schrift *Über Aufklärung* (die jetzt auch auf Italienisch zur Verfügung steht in einer wertvollen, von Hagar Spano herausgegebenen Edition).<sup>2</sup> In ihr bietet Riem – der im Jahr zuvor, sechs Jahre nach dem Tod von Gotthold Ephraim Lessing, unter dem Pseudonym Christoph August Schmidt aus dem Nachlass des sächsischen Philosophen und Dramaturgen eine Sammlung von

---

<sup>1</sup> A. RIEM, *Über Aufklärung. Ob sie dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey, oder seyn könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester*, Berlin 1788, 19–20.

<sup>2</sup> DERS., *Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale. Una parola per governanti, uomini politici e preti, di cui far tesoro*, hrsg. von H. SPANO, Vorwort von D. KEMPER, Soveria Mannelli: Rubbettino 2020

noch unveröffentlichten Fragmenten von Hermann Samuel Reimarus zum Druck gegeben hatte<sup>3</sup> – in der charakteristischen Form einer „Streitschrift“ eine Art Plädoyer zugunsten des höheren Rechts der Aufklärung gegenüber all den hinterhältigen Angriffen, die gegen sie ins Werk gesetzt wurden. Es handelt sich also, aufs Ganze gesehen, um ein Kapitel dessen, was man – mit Bezugnahme insbesondere auf den Orientalisten und historisch-kritischen Exegeten Johann Gottfried Eichhorn – wirkungsvoll als die „vergessene Aufklärung“<sup>4</sup> bezeichnet hat: eine Meta-Reflexion der Aufklärung über sich selbst („Aufklärung über Aufklärung“), über die Vorzüge und die Grenzen einer historischen Großwetterlage, die sich gleichzeitig auch als Kategorie des Geistes zu präsentieren strebt.

Von daher also die energische Betonung und der leidenschaftliche Ruf nach einer „Religion gemäß bzw. nach der Aufklärung“, in deren Mittelpunkt, um es mit Dilthey zu sagen, ein „Idealismus der Freiheit“ stehen soll, der sich wiederum gründet auf die – von Lessing zu Ehren gebrachte, aber bei Licht besehen auch in Voltaires „Katechismus des Gärtners“ zu findende – berühmte hermeneutische Unterscheidung zwischen der „Religion Christi“, also derjenigen Religion, die Jesus Christus als Mensch sich zu eigen gemacht und bekannt hat und die jeder Mensch in ihren wesentlichen Zügen mit ihm gemeinsam haben kann, und der „christlichen Religion“, also derjenigen Religion, die als dogmatische Wahrheit annimmt, dass Jesus mehr gewesen sei als ein Mensch, nämlich der Christus, und die ihn deshalb im Lichte dieser unverzichtbaren Voraussetzung zum Gegenstand ihrer Verehrung macht.

Diese hermeneutische Unterscheidung kann jedoch in ihrer methodologischen Tragweite auch über die Grenzen des Christentums hinaus erweitert und auf jeglichen Religionsgründer angewandt werden.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. C.A. SCHMIDT (Hrsg.), *Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, Nachdruck der Ausgabe von 1787, Marrickville (New South Wales): Wentworth Press 2018; vgl. dazu die Einführung von Fausto Parente zu H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, hrsg. von F. PARENTE, Napoli: Bibliopolis 1977, 59.

<sup>4</sup> Vgl. G. D'ALESSANDRO, *L'illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) e il suo tempo*, Napoli: Liguori 2000.

<sup>5</sup> Vgl. G. GHIA, *Destino dell'uomo e religione secondo l'illuminismo*, Firenze: Le Lettere 2020.

\*\*\*

Das Verhältnis der Religion zur Aufklärung (hier also verstanden als Kategorie des Geistes) kann sich nur als ein wesentliches offenes Problem darstellen. Auf der einen Seite geht es natürlich darum, sich mit dem Misstrauen der Aufklärung gegenüber der dogmatisch verfassten und institutionalisierten Religion, die oft als einer der hauptsächlichen Faktoren dafür angesehen wird, dass der Mensch in seinem schuldhaften „Zustand der Unmündigkeit“ bleibt, historiografisch auseinanderzusetzen;<sup>6</sup> auf der anderen Seite geht es jedoch auch darum, sich historiografisch mit dem Misstrauen der dogmatisch verfassten und institutionalisierten Religion gegenüber einer denkerischen Atmosphäre auseinanderzusetzen, die ihr Vertrauen, nicht ohne „pelagianische“ Überheblichkeit, einzig und allein auf die Kräfte des Menschen zu setzen scheint.<sup>7</sup>

Eigentlich handelt es sich dabei (wie es offensichtlich zu sein scheint) um ein gegenseitiges Misstrauen, das zahlreiche Ausgleichsversuche erfahren hat (und erfährt). Unter all diesen bleibt das vielleicht am meisten paradigmatische Beispiel das des Verhältnisses im Abstand zwischen Friedrich Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt.<sup>8</sup> Ersterer denkt nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach an den Letzteren als den Prototypen der „Gebildeten unter den Verächtern der Religion“, an die bekanntlich seine berühmten Reden von 1799 gerichtet sind: allerdings an einen von Humboldt, der, auch wenn er in einem Sonett von 1815, nicht ohne ein gewisses Behagen an seiner „gewählten Einsamkeit“, bekannte, er sei „ein armer heidnischer Mann / Der die Kirchen nicht leiden kann“, dennoch anerkennen musste, dass es in ihm eine „Sehnsucht nach etwas Unerreichbarem“ gab, das Angezogenwerden durch ein „Unendliches“, „das nie besessen und nie gefaßt werden kann“,<sup>9</sup> und der damit auch jener Auffassung

---

<sup>6</sup> Vgl. V. MATHIEU, *L'idea dell'illuminismo in Kant e in Rosmini*, in P. PELLEGRINO (Hrsg.), *Rosmini e l'illuminismo. Atti del XXI Corso della "Cattedra Rosmini"*, Stresa/Milazzo: Sodalitas-Spes 1988, 81–92.

<sup>7</sup> Vgl. E. TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen: Mohr 1911.

<sup>8</sup> Vgl. G. MORETTO, *Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt*, in: DERS., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Brescia: Morcelliana 1997, 155–193.

<sup>9</sup> W. V. HUMBOLDT, *Briefe an Johanna Motherby*, Leipzig: Brockhaus 1893, 54.

der „Unbegreiflichkeit Gottes“ anhing, die bekanntlich zu den philosophisch-religiösen „Topoi“ der Goethezeit gehört. Und noch mehr kommt die in vielerlei Hinsicht unvermutete Nähe zwischen Schleiermacher und Humboldt zum Vorschein, wenn dieser im Kern einer Abhandlung über den Zusammenhang von Religion und Dichtung zu der Feststellung gelangt: „Alle grossen Trauerspiele des Alterthums und der neueren Zeit beruhen auf der Vorstellung der Abhängigkeit des endlichen Menschen von einer unendlichen Macht“<sup>10</sup> und so dem Begriff der „schlechthinnigen Abhängigkeit“, der für den Schleiermacher der Glaubenslehre das ursprüngliche Motiv für die Entstehung der Religion ist, ein Echo verschafft.<sup>11</sup>

\*\*\*

Nun war, wie man weiß, der Schleiermacher'sche Begriff der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ dazu bestimmt, auf die ebenso wohlfeile wie banale Ironie Hegels (mithilfe des berühmten „argumentum e cane“) in der Vorrede zur Religionsphilosophie von Hinrichs zu treffen, in deren Zentrum die Antithese steht zwischen dem „animalischen“ Zugang zum Göttlichen, wie es für den „natürlichen Menschen“ typisch ist, und dem „pneumatischen“ Zugang der Offenbarung, die ihrerseits für den „geistlichen Menschen“ typisch ist.<sup>12</sup> Eine solche Unterscheidung hatte durch ihre idealtypische Universalität natürlich die Tendenz, sich auch als hermeneutischer Schlüssel durchzusetzen für das Verständnis des allgemeinen Ansatzes, der für das Problem einer Philosophie der Religion jeweils gewählt wurde: Soll die Philosophie der Religion also die Möglichkeiten einer objektivierbaren Erkennbarkeit prüfen, mit anderen Worten: ein Wissen hervorbringen, das der Theologie vorausgeht (wie etwa bei Thomas von

---

<sup>10</sup> DERS., *Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von C. BRANDES, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1841–52, Bd. 7, 656–660, hier 658.

<sup>11</sup> Vgl. G. SCHOLTZ, *Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione*, in: D. VENTURELLI / R. CELADA BALLANTI / G. CUNICO (Hrsg.), *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Genova: Il melangolo 2007, 93–114.

<sup>12</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, *Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie*, in: DERS., *Werke in zwanzig Bänden* (Red. E. MOLDENHAUER und K. M. MICHEL), Bd. 11: *Berliner Schriften 1818–1831*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, 42–67, hier 57–58.

Aquin) oder darüber hinausgeht (wie etwa bei Hegel)? Oder soll sie, den Verlockungen der negativen Theologie folgend, von der Annahme der Unerkennbarkeit und „Unbegreiflichkeit“ der Idee Gottes ausgehen und dem keimhaften Charakter der Intuition und des Sinnes für das Religiöse im tiefsten Inneren des individuellen Geistes nachgehen (wie beispielsweise im Falle des religiösen Apriori und des „liberalen religiösen Denkens“ bei Autoren wie Nikolaus von Kues, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher und Troeltsch)?<sup>13</sup> Oder soll sie, noch einmal anders, wie es Karl Barth dekretiert, die anthropomorphe Überheblichkeit erkennen, die im philosophischen Willen zum Nachdenken über die Religion liegt, eine Überheblichkeit, welche die göttliche Wirklichkeit, die uns durch die Offenbarung vor Augen gestellt wird, durch ein „Bild“ von Gott ersetze, das gemäß unseren Zwecken und Bedürfnissen konstruiert sei, sodass die Religion anstelle des „Gottesdienstes“, zu dem der Glaube angeleitet habe, vielmehr zu einem „Götzendienst“ anleite?<sup>14</sup>

Antonio Rosmini, von dem man, auch angesichts der eklektischen Vielgestaltigkeit seines literarischen Werkes, sicher nicht sagen kann, dass er einen ausdrücklichen Beitrag zur Grundlegung einer Religionsphilosophie geleistet hätte (denn seine Philosophie ist ja eher eine christliche, die durch eine prägnante Tendenz zu einer Synthese zwischen dem Ontologischen und dem Trinitarischen geprägt ist), ist dennoch ein symptomatisches Beispiel dafür, wie die drei angeführten Tendenzen – wenn auch nicht ohne in aporetische Problemkonstellationen zu geraten – innerhalb einer einheitlichen Perspektive friedlich koexistieren können. Um die objektivierbare Erkennbarkeit des Göttlichen, die ein Wissen ermöglicht, hat sich Rosmini vor allem in dem großen Projekt der Teosofia [Theosophie] bemüht – einem unvollendeten Projekt, das also als solches im strengen Sinne ein „Lebenswerk“ ist; in dem ganz einzigartigen Essay *Del divino nella natura* [Vom Göttlichen in der Natur] hat der Roveretaner sich der Idee eines „religiösen Apriori“ angenähert, mit anderen Worten dem universalen Erkennen von etwas unmittelbar Göttlichem im idealen Sein, wie auch immer der Name (Gott, JHWH, Allah usw.) lauten mag, durch den eine solche Ahnung sich dann geschichtlich objektiviert hat; in der *Teodicea* [Theodizee] schließlich hat Rosmini es nicht versäumt – insofern ein echter Vorläufer

---

<sup>13</sup> Vgl. R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Brescia: Morcelliana 2009.

<sup>14</sup> Vgl. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag 1938, 329.

Barths –, die unendliche qualitative Distanz zwischen dem Menschen und Gott zu betonen, eine Distanz allerdings, die nicht dazu bestimmt ist, in einen quietistischen Fatalismus zu münden, sondern dazu, a parte hominis zu einer unablässigen Konzentration auf das ethische Bemühen in der Welt aufzurufen.

\*\*\*

Ganz im Allgemeinen kann man in der zitierten Antithese zwischen der apriorischen Einsicht des „natürlichen“ Menschen und der durch die Offenbarung vermittelten Erkenntnis des „geistlichen“ Menschen gewissermaßen zwischen den Zeilen noch eine weitere und noch viel radikalere Antithese erkennen: nämlich die zwischen einem Ansatz, der dazu tendiert, in der Intuition des Religiösen ein „Prius“ – sei es im zeitlichen, sei es substanziellen Sinne – zu sehen gegenüber den Vergeschichtlichungen der Dogmatiken und der offenbarten Gestalten, und einem Ansatz, der stattdessen in der Kanonisierung der Offenbarung in heiligen Schriften und dogmatischen Festlegungen den Ausgangspunkt für jedwedes Nachdenken über das Göttliche sieht. Es handelt sich dabei um die Antithese, die Karl Jaspers in der berühmten Debatte mit Bultmann über die Entmythologisierung mit dem Begriffspaar „Liberalität – Orthodoxie“ auf den Punkt gebracht hat: „Das schlechthin Trennende zwischen Liberalität und Orthodoxie ist die Stellung zum Offenbarungsgedanken. Daß Gott sich lokalisiert an Ort und Zeit, einmalig oder in einer Folge von Akten, sich hier und nur hier direkt offenbart habe, ist ein Glaube, der in der Welt Gott zu einem Objektiven befestigt. [...] Diese Offenbarung wird in der Liberalität nicht geglaubt.“<sup>15</sup>

Welche auch immer die Position sei, die man in dieser Antithese beziehen will – es bleibt unbestreitbar, dass man wegen der Vielfalt an Problematiken, Perspektiven, Lösungsprinzipien und Methoden, durch die sie geprägt wird, große Schwierigkeiten hätte, die heutige Religionsphilosophie als ein einheitliches Feld aufzufassen; denn sie stellt sich vielmehr als eine

---

<sup>15</sup> K. JASPERS, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in: K. JASPERS / R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, München: Piper 1954, 5–55, hier 41.

„Disziplin in Fragmenten“ dar, als ein Raum für dialektische Begegnungen (und bisweilen auch Auseinandersetzungen) – und gerade auch deswegen als eine produktive Disziplin.<sup>16</sup>

Man kann dennoch, einer fruchtbaren Anregung von Walter Jaeschke folgend,<sup>17</sup> via negationis mindestens vier Bereiche namhaft machen, in die die Religionsphilosophie sich iuxta naturam suam nicht auflösen lässt – dadurch zugleich die potenziell unendliche „Uner-schöpflichkeit“ dieser Disziplin unter Beweis stellend.

Werfen wir kurz im Detail einen Blick auf diese vier Bereiche.

1. Zuallererst lässt sich die Religionsphilosophie nicht auflösen in eine religiöse Philosophie, da sie sich nicht auf konfessionelle Überzeugungen gründet (also keine „christliche“, „jüdische“, „islamische“ usw. Philosophie ist), sondern vielmehr diejenige Form philosophischen Fragens ist, deren Gegenstand eben die Religion als universale Dimension ist.
2. Zweitens lässt sich die Religionsphilosophie nicht auflösen in eine philosophische Theologie, weil ihr Gegenstand nicht „Gott“ ist (und sei es „der Gott der Philosophen“), sondern, wenn überhaupt, der von dieser Gestalt Gottes (möglicherweise) bewohnte „Raum“, mit anderen Worten: „die Religion an sich“. „Sicherlich können sich“, wie Walter Jaeschke betont, „Religionsphilosophie und philosophische Theologie einander unter bestimmten systematischen Bedingungen so weit annähern, dass die Religionsphilosophie selbst zu einem Spezialgebiet der philosophischen Theologie wird – so wie beispielsweise im System Hegels. Es handelt sich dabei jedoch um einen Grenzfall, der die prinzipielle Differenz zwischen einem philosophischen Fragen, das auf die Idee Gottes gerichtet ist, und einem, das auf die Religion gerichtet ist, nicht aufzuheben vermag. Diese beiden Gegenstände sind verschieden, und aus ihnen ergeben sich auch vollkommen unterschiedliche methodologische Probleme für die beiden ihnen gewidmeten Disziplinen. So stellt sich beispielsweise das Problem des Zugangs zu dem jeweiligen Gegenstand für die philosophische

---

<sup>16</sup> R. SCHAEFFLER, *Phänomenologie der Religion. Grundzüge ihrer Fragestellungen*, Freiburg/München: Alber 2017.

<sup>17</sup> Vgl. W. JAESCHKE, *Art. Religionsphilosophie*, in: J. RITTER / K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel: Schwabe 1992, Sp. 748–763.

Theologie völlig anders dar als für die Philosophie der Religion – mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben.“<sup>18</sup> In einer Epoche, in der, besonders in der geistigen Atmosphäre der analytischen Philosophie, die forschende Prüfung der Plausibilität des Theismus – vielleicht eines solchen, der (in der Gestalt einer erneuerten rationalen Theologie oder der eines ebenfalls erneuerten spekulativen Theismus) von jeglichem konfessionellen Bezug gereinigt ist – eine ausgesprochen günstige Konjunktur vorzufinden scheint, die eine Vorahnung vermittelt von philosophisch bedeutsamen und vielversprechenden Entwicklungen<sup>19</sup> – in einer solchen Epoche herrscht kein Zweifel, dass eine Behauptung wie die eben zitierte Jaeschkes mancherlei Einwände oder auch mancherlei Ratlosigkeiten hervorrufen wird. Nichtsdestoweniger scheint uns, dass das, was sie an Mahnung zu einer Konzentration der Religionsphilosophie auf ihren Gegenstand, ihre „res“, nämlich das „Religiöse“ als solches, beinhaltet, auf eine durchaus nützliche Weise als „regulative Idee“ in Betracht gezogen werden kann.

3. Drittens ist die Religionsphilosophie keine Theologie, noch löst sie sich in diese auf, insofern die Letztere sich nicht als eine spezielle Form philosophischen Fragens auffasst, sondern vielmehr als eine Erläuterung und wissenschaftliche Darlegung der Texte, des Lehrgebäudes, der Geschichte, der institutionellen Formen und der kultischen Praxis einer partikulären und geschichtlichen Religion, die in Dogmen, Riten und Liturgien kodifiziert ist.
4. Schließlich löst sich die Religionsphilosophie auch nicht auf in eine empirische Wissenschaft von den Religionen, weder in eine als Phänomenologie der Religion noch in eine als Geschichte der Religionen verstandene, insofern sie sich von diesen durch

---

<sup>18</sup> W. JAESCHKE, *Filosofia della religione. Una disciplina in frammenti*, in: F. GHIA / G. GHIA (Hrsg.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive* (= Humanitas 61 [2006], H. 5–6), 859–875, hier 860. – Natürlich findet die Anspielung Jaeschkes auf die Hegel’sche Philosophie der Religion als „philosophische Theologie“ ihre Rechtfertigung darin, dass der Stuttgarter Philosoph die Entwicklung der einzelnen geschichtlichen Religionen kulminieren lässt im Begriff des christlichen Gottes, der in der hypostatistischen Zirkuminzession der „immanenten Trinität“ im höchsten Grade dasjenige repräsentiert, was für ihn die Religion an sich ist, nämlich das „Selbstbewusstsein des Geistes“.

<sup>19</sup> A. AGUTI, *Morale e religione. Per una visione teistica*, Brescia: Morcelliana 2021; vgl. auch: DERS., *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Brescia: La Scuola 2014.

*ihre Methode in substanzieller Weise unterscheidet: Anders als die Phänomenologie der Religion zielt die Religionsphilosophie nämlich nicht auf eine umfassende und adäquate Darstellung des phänomenologischen Rahmens des Religiösen, und anders als die Geschichte der Religionen zielt sie nicht auf die historiografisch angemessene Beschreibung einer Religion oder (in der Tendenz) der Gesamtheit der Religionen. Die Religionsphilosophie hat sicherlich die Aufgabe, das auf diesen Wegen erworbene Wissen äußerst ernst zu nehmen; und trotzdem hat sie – als Philosophie – gleichzeitig auch die Pflicht, stets deutlich zu machen – als ein Element, das der empirischen Forschung vorausgehen muss –, was die Religion ist, worin deren Wesen besteht.*

\*\*\*

Aus dem bisher skizzierten Rahmen geht – so scheint uns – deutlich hervor, dass die Religionsphilosophie – ungeachtet der perspektivischen Vielstimmigkeit ihres Erscheinungsbildes – im Verhältnis zu den verschiedenen „Spezialphilosophien“ energisch einen autonomen, spezifischen und besonderen Charakter für sich in Anspruch nimmt. Und diese Autonomie muss in der fruchtbaren und deshalb unverzichtbaren Verschränkung zwischen Theoriebildung und Geschichte ebenso zum Ausdruck kommen wie in der schon genannten irreduziblen Spannung zwischen der regulativen (und niemals konstitutiven) Dimension, die in einer Skizze zum Wesen der Religion impliziert ist, und der historisch-praktischen Dimension, die zur Bestimmung des Wesens ausgehen muss von der Analyse der und der Auseinandersetzung mit den faktisch existierenden und tätigen Erscheinungsformen des Religiösen. Daher die nicht nur soziologisch relevante, sondern auch und vor allem philosophisch entscheidende Bedeutung der Herausarbeitung des Nexus zwischen der Religionsphilosophie und dem interreligiösen Dialog, dessen geschichtlich-begrifflicher Verortung der „Focus“ dieser Ausgabe der *Rosmini Studies* gewidmet ist, der (in einer den Umständen entsprechend bearbeiteten und integrierten Gestalt) einige der Beiträge zusammenführt, die auf der Tagung der *Associazione Italiana di Filosofia della Religione 2019* in Genua vorgetragen worden sind.

Es muss noch angemerkt werden, dass das philosophische Panorama in Italien, insbesondere im 20. Jahrhundert, eine für die Systematisierung der Religionsphilosophie als autonomer Disziplin ausgesprochen günstige Szenerie gewesen ist,<sup>20</sup> wie man, auch *ad oculos*, erkennen kann, wenn man im Überblick (und ohne irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit) einige der von den verschiedenen Schulen gebahnten Wege durchgeht: von der „Genueser“ Schule (Alberto Caracciolo, Giovanni Moretto), die geprägt ist durch einen dezidiert transzendentalen Ansatz, dem es darum zu tun ist, mittels der Figur eines „religiösen Apriori“ die Grundzüge eines „liberalen religiösen Denkens“ zu umreißen, bis zur „Schule von Urbino“ (Italo Mancini), die dem Alleinvertretungsanspruch der religiösen Philosophie die Grundlegung einer theologischen Epistemologie entgegensetzt, die auf den Begriff eines „göttlichen Apriori“ gegründet ist; von der „Bologneser“ Schule (Teodorico Moretti Costanzi, Tina Manfredini), die, deutlich erkennbar „neobonaventuranisch“ inspiriert, den Akzent legt auf das dialektisch fruchtbare Spannungsfeld zwischen der Religion als einem universell menschlichen Phänomen und dem ontologisch interpretierten christlichen Glauben, bis zur „Pisaner“ Schule (Antonio Carlini, Vittorio Sainati), die im Ausgang von einer Neuinterpretation der die klassische Metaphysik inspirierenden Motive auf hermeneutischem Wege eine „Kritik der theologischen Vernunft“ entwickelt; von der „Turiner“ Schule (Luigi Pareyson), die eine Hermeneutik des Religiösen als Ontologie der Freiheit im Angesicht des Ärgernisses des Bösen und des Leidens vorlegt, bis zur „römischen“ Schule (Enrico Castelli, Marco Maria Olivetti), die sich von einer existenzialistischen und phänomenologischen Analyse her darum bemüht, die unabdingbar geschichtliche Valenz der Religionsphilosophie als einer in sich stehenden Disziplin zu umreißen.

Zum Abschluss muss noch angemerkt werden, dass die pluriperspektivische Valenz der verschiedenen und einzelnen philosophischen Annäherungen an die Problematik des Religiösen also sozusagen Schritt hält mit dem Pluriperspektivismus in Bezug auf die Werte und die Kultur, der die durch „Entzauberung“ geprägte Gesellschaft der Gegenwart immer mehr

---

<sup>20</sup> Vgl. O. BRINO, *Autocoscienza e invocazione. Confronti filosofico-religiosi nell'Italia del Novecento*, Trento: Università degli Studi di Trento 2020.

und in eminenter Weise kennzeichnet.<sup>21</sup> Es ist nämlich so, wie Gunter Scholtz treffend herausgestellt hat: „Die modernen Geisteswissenschaften sind von einer pluralistischen Kultur und dem Bewußtsein der Vielfalt der Kulturen gar nicht zu trennen, sie gründen darin und befördern solchen Pluralismus. Und das ist kein Makel, sondern ihr Vorzug: Sie arbeiten der Bornierung entgegen, die über die Grenzen der eigenen Denkweisen nicht meint hinwegsehen zu können oder zu sollen. Die Konfrontation und Auseinandersetzung mit dem Fremden bedeuten nicht zuerst die Relativierung der geltenden Normen, sondern folgen selbst einer ethischen Norm. Und in der Anerkennung des Pluralismus sind Normen impliziert. Keineswegs bedeutet Pluralismus ‚anything goes‘.“<sup>22</sup>

(f. g.)

---

<sup>21</sup> Vgl. F. W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: C. H. Beck <sup>2</sup>2007.

<sup>22</sup> G. SCHOLTZ, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, 11–12.