

DAS RELIGIÖSE LEBEN PHILOSOPHISCH BEGRÜNDET

Ivan Šestak

UDK 21

Einleitung

Wir Europäer leben heute in einer Zeit, in der über Gott und das religiöse Leben kaum gesprochen wird. Die Religion und Gott sind nicht mal mehr philosophische Themen, was der gesamten bisherigen Tradition der »Königin der Wissenschaften« widerstrebt, da kein bedeutender Philosoph je diese Frage umgehen konnte. Es gibt auch keine großen pro— oder antireligiösen Konfrontationen mehr. Es scheint, dass die Menschen der großen ideellen Gegensätze müde geworden sind! Außerdem wird auch bei uns die Religiosität auf verschiedene Arten, so auch durch schwere Diffamierung, welche noch nicht mal das kommunistische Regime bei uns kannte, einfach aus der Öffentlichkeit in die Sakristei und ins Private gedrängt. Anderen ist die Religion willkommen, wenn man mit ihr Geld verdienen, an der Macht bleiben oder diese ergreifen kann.

Wir können uns nicht dem Eindruck entziehen, dass die Religion in der Öffentlichkeit sehr sophistiziert in einen anämischen Zustand gebracht wurde und sie damit ihren kritischen und prophetischen Geist verlor. Die Folgen zeigen sich in einem erschreckenden Kultur— und Moralverfall. Die Menschen werden immer mehr zu braven Arbeitern und noch braveren Konsumenten und all dies — und das ist eigentlich bezeichnend — mit einem ekstatischen Erlebnis der Freiheit! Die jüngste apokalyptische Literatur erscheint gar nicht mehr völlig unbegründet!

Unser Thema gehört teilweise zur noch relativ jungen Disziplin der Religionsphilosophie, welche von der Philosophie über Gott unterschieden werden muss. Während sich die Philosophie über Gott mit den Beweismöglichkeiten für Gottes Existenz und der Rede von seinem Wesen beschäftigt, konzentriert sich die Religionsphilosophie auf die Erforschung der Religiosität als ausschließlich menschliche Tätigkeit. Da heutzutage nicht über Religiosität gesprochen wird, werden wir uns im ersten Teil des Beitrags ausdrücklich mit ihr beschäftigen und zeigen, dass sie einfach zur menschlichen Natur

gehört, dass der Mensch seiner Natur nach *ens religiosum* ist und dass die Religiosität das *Enthelecheia* der Kultur und Zivilisation ist. Im zweiten Teil werden die Inhalte religiöser Phänomene behandelt. Und schließlich werde ich im dritten Teil auf die enorme Bedeutung philosophischer Einsichten über Gott für das religiöse Leben des Einzelnen und der Gemeinde hinweisen.

1. *Religiosität als Eigenschaft des Menschen*

Die Religiosität wurde immer für ausschließlich menschliche Eigenschaft gehalten. Auch bei den uns ähnlichsten Tierarten finden wir keine, nicht mal die elementarsten embryonalen Formen religiösen Verhaltens. In diesem Sinne hatte einer der schärfsten Kritiker der Religion L. Feuerbach (1804–1872) Recht, als er schrieb, dass die Religion eine Grundlage in der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier bildet: Tiere haben nämlich keine Religion.¹ »Nur derjenige, der noch nicht Mensch ist, nur derjenige, der noch nicht bewusst ist, ist kein *homo religiosus*.«² Die Vernunft bildet daher die Grenze zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen.

Ethnologen liefern uns viele Beweise dafür, dass die Religion eine eifersüchtige und ausschließlich menschliche Begleiterin ist.³ Die alten Schriftsteller beschreiben uns diese Tatsache sehr bildlich. So schreibt z. B. Cicero: »Kein Volk ist so ungehobelt und wild, dass es nicht an die Existenz von Göttern glauben würde, auch wenn es sich über deren Natur nicht im Klaren ist.« Plutarch sagte: »Wenn man um die Welt reist, wird man auf Städte ohne Mauer, ohne Marktplätze, ohne Schulen, ohne Theater, ohne Gesetze, ohne Künste und ohne Geld treffen..., aber eine Stadt ohne Tempel, ein Volk ohne Götter, ein Volk, das nicht betet... — das hat noch niemand jemals gesehen.«⁴ Kurz gesagt: Religiöse Praktiken übten Menschen aller Epochen aus, von den einfachsten Stämmen bis zu den hoch entwickelten Zivilisationen und Kulturen. Ihre Symbole sind zwar verschieden, doch die symbolische Aktivität

1 Vgl. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums, Sämtliche Werke*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1959–1964, Bd. 6, 1. Feuerbach erwähnt, dass einige Zoologen den Elefanten Religiosität zugeschrieben haben, dass das aber ins Reich der Fabeln gehöre (Die Religion der Elefanten gehört in das Reich der Fabeln). Mehr zu Feuerbachs Religionsauffassung: N. Stanković, *Kritika religije Ludwiga A. Feuerbacha — jasnoća koja previđa tajnu bitka, Obnovljeni život* (59) 4 (2004) 421–434.

2 G. Van Der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione*, Torino, 1952, 146.

3 Über dieses Thema gibt es Unmengen an Literatur. Hier verweise ich lediglich auf einen sehr informativen Artikel, der die frühesten Phänomene religiöser Praxis behandelt: I. Karavanić, *Začeci simbolike i religijskih obreda u prapovijesnih lovaca i skupljača, Obnovljeni život* (50) 1 (1995) 25–45.

4 Vgl. P. Dezza, *Filosofia*, Roma, 1977, 186.

als solche, mit der die Menschen versucht haben, eine Beziehung zur Transzendenz herzustellen, hat überall die gleiche Bedeutung.⁵ Außerdem verweisen viele Autoren auf die geschichtliche Tatsache, dass bei vielen Völkern der Polytheismus dem Glauben an einen Gott gewichen ist.⁶ Es ist interessant, dass in der Geschichte des Denkens kein philosophisches Äquivalent für Polytheismus besteht.⁷ Es scheint, dass Augustin und andere Kirchenväter gebildete Heiden für Monotheisten gehalten haben.⁸ Und wie steht es mit dem Atheismus? »Die Religionsgeschichte bestreitet, daß es praktische Atheisten in größerer Zahl je gegeben hat oder geben kann, d. h. solche, die ihr ganzes Leben nie eine Sehnsucht nach Religiösem oder nie einen Zweifel über die Richtigkeit ihres religionslosen Lebens verspüren.«⁹

Die Religion hat souverän alle Diktaturen und in unserem westlichen Klima auch schlimmere Kritiken verschiedener ideeller Provenienzen überlebt. Wir können bezeugen, dass sie nicht nur erfolgreich moderne sophistische antireligiöse Manipulationen meistert, sondern auch nichtsdestotrotz in neuen Formen erblüht.¹⁰ Außerdem ist die Tatsache nicht zu widerlegen, dass alle Kulturen einfach von Religion durchdrungen sind, so dass die Religion die kohäsive Kraft der Kultur darstellt. Ein Beweis dafür ist u. a., dass die besten Kunstwerke — von der Antike bis heute — gerade von religiösen Motiven inspiriert wurden.¹¹ »Wert und Bedeutung der Religion können kaum überschätzt werden. Würde man alles wegdenken, was im Leben der Völker und der Einzelmenschen auf die Religion bezug hat, das Größte, Erhabenste und Schönste in der Menschengeschichte müßte ausgelöscht werden.«¹² Der englische Denker Christopher Dawson (1889–1970) hat in seinem Werk *Progress and religion* (1929) die These vertreten, dass die Religion die tragende Kraft jeder Kultur sei: Eine Kultur ohne Religion würde einfach in Vergessenheit geraten. An einer Stelle schrieb er, dass »der religiöse Impuls die kohäsive Kraft, die Gesellschaft und Kultur vereint, darstellt.«¹³

5 Vgl. C. Valverde, *Der Mensch als Person*, Paderborn, 1999, 169.

6 Vgl. J. de Vries — J. B. Lotz, *Philosophie im Grundriss*, Würzburg, 1969, 206.

7 Vgl. E. Coreth, Od temelja bitka do živoga Boga, *Obnovljeni život* (56) 4 (2001) 414.

8 A. Augustinus, *De civ. Dei*, IV, 24, 30–31.

9 F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, Wien, 1951, Bd. 1, 65–66.

10 Auch der Weltjugendtag letztes Jahr in Köln spricht Bände. Religiosität ist bei der Jugend nicht »out«, ganz im Gegenteil! Vgl. I. Šestak, Köln 2005, *Obnovljeni život* (60) 3 (2005) 253–254.

11 Vgl. E. Coreth, Kultur — Moral — Religion, I. Slawinski und J. P. Strelka (hrsg.), *Viribus unitis*, Festschrift für Bernhard Stillfried aus Anlass seines 70. Geburtstags, 99.

12 B. Kälin, *Lehrbuch der Philosophie*, Sarnen, 1962, Bd. 2, 376.

13 Ch. Dawson, Religion and the Life of Civilization, *Quarterly Review* 244 (1925) 98. In seinem Werk *The Crisis of Western Education* gibt Dawson eine Lösung für die moderne, durch das pragmatische Erziehungsmodell hervorgerufene Krise in Europa und setzt sich dafür ein,

Johannes Paul II. und sein Nachfolger Benedikt XVI. setzten und setzen sich verständlicherweise dafür ein, dass die christliche Religion nicht aus der europäischen Öffentlichkeit gedrängt wird. Warum? M. Sievernich gibt ein sehr starkes Bild, das zeigt, dass der vereinende Kern unseres Kontinents auf der Botschaft der vier Hügel beruht: dem jüdischen Erbe (Sinai), der christlichen Frohbotschaft über die Erlösung durch Christus (Golgotha), der griechischen Sicht (Areopag) und dem römischen Recht (Kapitol).¹⁴ Das christliche Weltbild ist in der europäischen Kultur verankert. Das Christentum allein hatte nach dem Zerfall des Römischen Reiches die Kraft das Erbe des Römischen Reiches so umzugestalten, dass sich der europäische Kontinent im eigentlich ungünstigen Klima materiell und kulturell entwickeln konnte.¹⁵ Der deutsche Soziologe M. Weber (1864–1920) schrieb zu Beginn des 20. Jahrhunderts in seinem Werk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904) der christlichen Religion kalvinistischer Prägung einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des westlichen Kapitalismus zu.¹⁶ Die Religionen durchdringen alle Kulturen, d. h. sie beeinflussen die Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst und Ethik. Sie sollten zukünftig in der »Ökumene der Kultur« die einzigartige Aufgabe haben, das Leben und die Welt zu bestätigen und zu bewahren. Sie sollten im kommenden dritten Jahrtausend bei der Schaffung eines grundlegenden Ethos helfen, der auf der Notwendigkeit einer Ablehnung von Egoismus und nekrophiler Tendenzen der zeitgenössischen Kultur besteht.¹⁷

dass Unterricht in christlicher Kultur in die Schulbildung eingeführt wird! Im heutigen geistesgeschichtlichen Europa klingt dieser Gedanke gänzlich anachronistisch!

- 14 Vgl. M. Sievernich SJ, Multikulturalismus am Ende, *Stimmen der Zeit* 1 (2005) 2. Derselbe Autor schlussfolgert in seiner Einleitung im Hinblick auf die unangenehmen Ereignisse in Frankreich, die ganz Europa bedrohen, als auch im Hinblick auf den europäischen Relativismus, Skeptizismus und die religiöse Gleichgültigkeit eines Großteils der Bevölkerung und in Hinsicht auf die Notwendigkeit des Zusammenlebens und des Dialoges: »Der beste Beitrag interkultureller und interreligiöser Integration könnte darin bestehen, dass die Europäer aus ihrer Ecke kommen und dass sie erneut den christlichen Kern ihrer eigenen Kultur ernst nehmen. Tolerant kann nur derjenige sein, der eine Haltung annimmt. Nur derjenige, der in seiner Kultur verwurzelt ist, kann jemand anderen interkulturell respektieren. Die religiöse Dimension der Kultur kann nur derjenige schätzen, der religiöse Gleichgültigkeit hinter sich lässt.«
- 15 Vielen Denkern ist heute vollends unverständlich, dass in der Präambel der Europäischen Verfassung ihre christlichen Wurzeln nicht erwähnt werden, obwohl sie in Europa überall sichtbar sind. Vgl. z. B.: A. M. Rauch, Christliche Kultur in Europa. Das Film-Beispiel »Troja« von Wolfgang Peterson, *Die neue Ordnung* (59) 5 (2005) 386–397.
- 16 Vgl. M. Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), Sarajevo, 1989. Es muss erwähnt werden, dass dieses Schriftstück sowohl das grundlegende Werk der Religionssoziologie als auch die bekannteste marxistische Theorie des Kapitalismus ist.
- 17 Vgl. I. Koprek, Uloga religije u budućnosti kulture novoga tisućljeća, *Obnovljeni život* (55) 4 (2000); 471–486. Dazu ein außergewöhnlich guter und konziser Beitrag: E. Coreth, Kultur — Moral — Religion, 91–102.

Es stellt sich die Frage nach der Ethnologie der menschlichen Religiosität. Warum ist der Mensch religiös? Warum ist der Mensch — wie H. Plessner sagt — ein Wesen mit einer »utopischen Einstellung«? Und warum hat M. Scheler, der Begründer der modernen philosophischen Anthropologie, die folgende Behauptung so absolut aufgestellt: »Die Sphäre eines absoluten Seins [...] gehört ebenso konstitutiv zum Wesen des Menschen wie sein Selbstbewusstsein und sein Weltbewusstsein. [...] Welt-, Selbst- und Gottesbewusstsein bilden eine unzerreißbare Struktureinheit [...]«. ¹⁸ Der neothomistische Philosoph E. Coreth knüpft auch an diese Behauptung an. Er bemerkt zwar, dass der religiöse Glauben in der Öffentlichkeit unterdrückt wird, aber keineswegs ausgestorben ist. Er ist unzerstörbar und wird immer neu belebt, weil er im menschlichen Sein verwurzelt ist! ¹⁹

Der Mensch ist für Coreth einfach ein Wesen der Transzendenz. Er übertrifft mit einem transzendenten *Vorgriff* und *Ausgriff* sich selbst und seine Welt. In einer solchen Transzendenz öffnet sich dem Menschen die Welt in ihrem phänomenologisch-hermeneutischen Sinne als Horizont, in dem wir leben, denken, sprechen und einzelne Inhalte, auf die wir treffen, verstehen. Diese Welt ist zwar begrenzt, aber grundsätzlich offen. Sie ist begrenzt, wenn der Mensch in einer extensiven Weise nicht alle Erfahrungen macht, sondern nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit ergreift. Diese Welt ist auch begrenzt, wenn der Mensch in einer intensiven Weise nichts in seiner Vollständigkeit versteht, sondern immer nur aus einer bestimmten Perspektive versteht. Weiterhin hört der Mensch in seiner Erkenntnis die bedingungslose Stimme der Wahrheit. In seiner Entscheidungsfreiheit hört er die bedingungslose Stimme des Guten, dessen, was sein muss, der Pflicht. Außerdem entdeckt er in einer anderen Person den absoluten Wert, der nicht relativiert werden darf. Und schließlich fragt der Mensch notwendigerweise im Verlauf seines Lebens nach dem Sinn seines Daseins, d. h. nach dem letzten allumfassenden Grund für sein Leben. All das verweist darauf, dass der Mensch im Grunde seines Seins, also konstitutiv, auf einen absoluten, transzendenten, bedeutungsvollen Grund gebracht wird. Hier gilt es darauf hinzuweisen, dass sich die Transzendenz in der Immanenz unserer Erfahrung abspielt und dass die Immanenz unserer Welterfahrung wesentlich auf etwas über uns selbst verweist. Die Transzendenz ist im Geschehen unserer Erfahrung immer grundlegend unthematisch mitgegeben, wobei sie nicht thematisch zum Objekt wird. Wenn dieses transzendente Geschehen konstitutiv in das Geschehen unserer Erfahrung eintritt, wird es zu einer transzendentalen Größe, d. h. als apriorische Bedingung der gesamten Erfahrung des Menschen unthematisch miter-

18 M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, *Gesammelte Werke*, Bern, 1976, Bd. 9, 88–89.

19 Vgl. E. Coreth, *Od temelja bitka do živoga Boga*, 411.

fahrbar. Nun stellt sich jedoch die Frage, auf welche Weise dieses unthematische, transzendente Geschehen thematisiert, bestätigt, verwirklicht und praktiziert werden sollte. Coreth schlussfolgert im Sinne der Transzendentalphilosophie, dass diese Frage überhaupt nicht ausdrücklich gestellt werden könne, wenn die Transzendenz nicht schon thematisiert worden wäre — sonst würden wir ja nicht ausdrücklich danach fragen können! Im religiösen Geschehen geschieht — oder ist schon vorher geschehen — die thematische Deutung der Transzendenz, sich der Transzendenz ausdrücklich zu überlassen: Im religiösen Geschehen beziehen wir uns, über uns und unsere Welt hinweg, ausdrücklich auf das Absolute, Gott, die Gottheit. Insofern setzt die philosophische Frage nach der Möglichkeit einer Thematisierung der Transzendenz schon das Dasein einer solchen Thematisierung voraus. Diese philosophische Frage ist nur möglich als Reflexion im Hinblick auf ein Ereignis, das schon vorher im religiösen Geschehen zur Erfahrung geworden ist.²⁰ Hiermit sei auf die prinzipielle bzw. strukturelle Offenheit der menschlichen Natur für die Transzendenz als Bereich der vollständigen Selbstverwirklichung hingewiesen. Die Religion ist schließlich kein unnatürlicher oder unförmiger gegennatürlicher Überbau und Gott ist kein Eindringling in das Leben des Menschen. Im Gegenteil, aufgrund seiner geistigen Struktur des Erkennens und Strebens »liebäugelt« der Mensch schon immer mit dem Religiösen, mit Gott.²¹

Die vorherigen Spekulationen weisen auf die Tatsache hin, dass der Mensch seiner Natur nach auf den letzten bedeutungsvollen Grund gerichtet ist. Dieses menschliche Bedürfnis nach einem Sinn und dem Finden dieses Sinns im religiösen Bereich soll an dieser Stelle auf eine noch existentiellere Weise aufgezeigt werden.

Im Unterschied zum Tier ist der Mensch ein Wesen, das wegen seiner »mittelbaren Beziehung« zu sich selbst und zu seiner Umwelt nach dem Sinn fragt. Die Frage nach dem Sinn bzw. nach dem bedeutungsvollen Grund für alles, was existiert, also auch für den Menschen selbst, ist die einzig wahre und große Frage für den Menschen! Diesbezüglich hatte der Neurologe und Psychologe, der geistige Vater der Logotherapie und Existenzanalyse, V. Frankl (1905–1997), Recht, als er den Menschen zum Suchenden nach dem Sinn erklärte.²² Das Nichtvorhandensein des letzten Sinns führt oft zu psy-

20 Vgl. E. Coreth, Transzendenz und Religion, J. Morel (Hg.), *Glaube und Säkularisierung*, Innsbruck, 1972, 16–18. Diesen Gedanken hat Coreth in unterschiedlichen Varianten an mehreren Stellen entwickelt, z. B.: *Was ist der Mensch?*, Innsbruck, 1986, 160–166; *Gott im philosophischen Denken*, Innsbruck, Stuttgart, 2002, 267–275.

21 Die philosophischen Voraussetzungen, d. h. die prinzipielle Offenheit der menschlichen Natur für das theologische Angebot wird im ersten Teil des folgenden Artikels behandelt: M. Pranjić, Samonadilaženje — polazište teološke antropologije, *Bogoslovska smotra* (75) 2 (2005) 465–486.

22 Vgl. V. Frankl, *Nečujan vapaj za smislom*, Zagreb, 1981.

chopathologischen Störungen oder zu Fluchtversuchen, die im Drogenkonsum oder Selbstmord enden. So schreibt der schweizerische Psychiater und Begründer der analytischen Psychologie, C. G. Jung (1875–1961), an einer Stelle: »Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstimmung wäre. (...) Jeder krankt in letzter Linie daran, dass er das verloren hat, was lebendige Religion ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht.«²³ Hierbei ist es wichtig zu wissen, dass die Frage nach dem Sinn gerade im religiösen Rahmen beantwortet werden kann.

J. M. Bocheński (1902–1994), einer der besten Logiker und Philosophen des letzten Jahrhunderts, hat an einer Stelle auf eine sehr interessante Weise den Kern des menschlichen Bedürfnisses nach Sinn dargestellt und die Religiosität gibt hier als einzige ein plausibles Angebot. Bocheński versucht, die Besonderheit, Erhabenheit und Würde des Menschen im Vergleich zu allen anderen Lebewesen seiner Umwelt (Technik, Tradition, Fortschritt, Abstrahierungsprozess und Möglichkeit der Reflexion) darzustellen, und hebt hervor, dass sich der Mensch gleichzeitig gerade wegen dieser Charakteristiken als etwas Unvollendetes, Unruhiges und im Grunde Armseliges erlebt. So eine tragische Erfahrung geht aus der folgenden Einsicht hervor: Auf der einen Seite hat der Mensch das Gefühl, dass ihn das Unbegrenzte erfüllen könnte und auf der anderen Seite ist sich der Mensch seiner eigenen Begrenztheit bewusst, welche ihren Höhepunkt im Tod erreicht! Eine Lösung wäre, das Unendliche zu erreichen, doch das ist dem Menschen in diesem Leben nicht möglich. Deswegen wird die Lösung dieses Problems in einen Bereich außerhalb dieser Welt, ins Jenseits verlagert. Für Bocheński bleibt die grundlegende Frage unlösbar: Wie kann der Mensch als begrenztes Wesen, auch wenn es im Jenseits ist, das Unendliche erreichen? Bocheński zieht hier Platon zu Rate, der meinte, dass die Antwort auf diese Frage nur ein Gott mit einer Offenbarung aus dem Jenseits geben könne. Auf diese Weise verlassen wir den Bereich der Philosophie und stehen an der Schwelle der Religion.²⁴

Auf der Grundlage der beschriebenen Erfahrung, die übrigens jeder Mensch erlebt, ist es offensichtlich, dass der Hauptgrund der menschlichen Religiosität seine grundlegend »erotische Zusammensetzung« ist, welche Platon in seinem bekannten Dialog *Symposium* sehr bildlich beschrieben hat: Auf der einen Seite steht ein Erlebnis tragischer Begrenztheit — weil des Menschen Sein »auf den Tod« hinausläuft, auf der anderen Seite das Erlebnis, dass die völlige Erfüllung und Sinngebung aus dem Bereich des Jenseits kommen könnte und deren Träger in der religiösen Sprache Gott genannt wird, dem

23 Zitiert nach: B. Kälín, *Lehrbuch der Philosophie*, 377, Notiz 2.

24 Vgl. J. M. Bocheński, *Uvod u filozofsko mišljenje*, Split, 1977, 87–89.

sich der Mensch spontan öffnet. »Der Mensch sucht Gott als Antwort auf die Frage nach dem Sinn, als Antwort auf grundlegende Fragen seines Lebens und als absolute Lösung des Rätsels der Welt.«²⁵ Albert Einstein (1879–1955) hat einmal gesagt, dass ein Mensch, der eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn gefunden hat, eigentlich ein religiöser Mensch ist.²⁶

Der Mensch ist sich auch ohne wissenschaftliche Bildung sicher, dass Gott existiert und dass der Mensch mit Gott ganz logisch und spontan besondere Beziehungen eingeht, die sich im Gebet, im Ausdrücken von Respekt, in Opfern, usw. offenbaren. Mit diesen Handlungen bekommt die religiöse Dimension des Menschen eine geordnete und präzise Struktur. Die Religion gibt daher einen Sinn und eine Orientierung in der Gesamtheit der Welt und der Geschehen. Hierbei kann die Wissenschaft dem Menschen nicht helfen: Der Mensch ist nämlich eine »Gegebenheit, die sich kausal-analytisch nicht entsprechend verwirklichen lässt«. ²⁷ Die Religion erleichtert außerdem Probleme im Leben, bewahrt Werte, stärkt das Pflichtbewusstsein und gibt Hoffnung und Perspektiven für das Wirken.

2. *Der Inhalt des Begriffes der Religion*

Der Inhalt des Begriffes der Religion ist nicht leicht zu bestimmen. Schauen wir in eine Enzyklopädie oder in ein Wörterbuch, finden wir eine Unmenge von Definitionen und Charakteristiken dieses Begriffs.²⁸ Dieser Begriff hat keine griechische Etymologie und die lateinische Etymologie verweist nur allgemein auf die Beziehung des Menschen zu Gott.²⁹ Heute ist die Bestimmung des Begriffes der Religion erschwert, auch deswegen weil der Begriff alle Orientierungssysteme und Gemeinden, die sich selbst als Religion bezeichnen,

25 Vgl. N. Fischer, *Čovjek traži Boga*, Zagreb, 2001, 21.

26 Vgl. C. Valverde, 167.

27 N. Fischer, 25.

28 Vgl. H. Zirker, Religion, W. Kasper (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. B, 1999, Bd. 8, 1034–1035; vgl. W. P. Alstone, Religion, V. P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1972, vol. 7, 140–142; vgl. A. Krešić, *Filozofija religije*, Zagreb, 1981, 13–32. Der Autor ist mit diesem Handbuch seinen marxistischen, von Feuerbach affizierten Prämissen treu geblieben und hat praktisch die philosophische Disziplin, über die er sonst schreibt, aufgehoben, indem er die Theologie bzw. die Religion auf die Anthropologie zurückgeführt hat.

29 Der hl. Thomas nimmt die bis dahin gültige Tradition, die sich in den folgenden Verben zeigt: *relegere* — Kult gewissenhaft ausführen; *re-elegere* — Gott, den man verlassen hat, erneut wählen und *religare* — sich an Gott binden. Thomas von Aquin gibt auch eine Definition: »Religio est virtus, per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent.« (*S. theol.* II–II, 81, 1) oder aber der Teil der Gerechtigkeit »per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid adhibent« (*S. theol.* II–II, 186, 1, c).

umfasst, auch wenn sie sich stark voneinander unterscheiden. Außerdem werden heute unter diesem Begriff meistens äußere Formen der Religiosität verstanden, in etwa die religiöse Sprache, das religiöse Gebet, der religiöse Kult oder allgemein die Gesamtheit der Institutionen und Konventionen einer religiösen Gemeinschaft. Der Begriff der Religion vervollständigt sich aber, wenn dem noch besondere innerliche Handlungen des Menschen gegenüber Gott hinzugezählt werden: Danksagung, Huldigung, Reue, Ausdruck von Vertrauen, Liebe u. ä. Auch das kann dann in äußeren Handlungen und rituellen Formen zum Ausdruck kommen. Vielleicht wäre doch die folgende Definition angemessen: »Die Religion ist die Gesamtheit von Erkenntnissen, Wirkungen und Strukturen, mit denen der Mensch Anerkennung, Abhängigkeit und tiefen Respekt vor dem Heiligen zeigt.«³⁰

Im Kern jeder Religiosität steckt trotz vieler Anthropomorphismen der feste Glauben an Gottes Existenz bzw. Gottheiten, welche meistens für personale Wesen mit Verstand und freiem Willen gehalten werden. Dieses Wesen ist in sich selbst ein unerklärliches Mysterium. Gott überragt die Welt und den Menschen, vor allem natürlich in seiner Weisheit und Kraft. Er ist der souveräne Herrscher über alles. Seinem Willen muss sich die gesamte nicht-geistige Wirklichkeit notwendigerweise beugen. Diese Wirklichkeit unterliegt feststehenden Gesetzen, die Gott ihr aufgedrückt hat, während sich der Mensch Gott in seiner Freiheit unterordnen soll. Die Gottheit lenkt das menschliche Schicksal und ist deswegen auch der Mittelpunkt, um den sich das gesamte Leben des Menschen dreht. In diesem Sinne soll auf die Tatsache im religiösen Erlebnis verwiesen werden, die die moderne Religionsphilosophie mit R. Otto (1869–1937) »Tremendum« nennt und damit die unermessliche und erhabene Herrlichkeit seines Mysteriums meint, was den Menschen Ehrfurcht empfinden, ihn zittern und ihm einen Schauer über den Rücken laufen lässt.

Die einzige Erfahrung, die der Mensch beim Treffen mit Gott, dem Mysterium, macht, ist nicht nur ein starkes »Tremendum«, sondern auch ein unwiderstehliches »Fascinans«.³¹ Gott zieht den Menschen in seinen Bann, er zieht ihn mit einer unerklärlichen Macht an und lässt ihn nicht mehr los. Er bietet sich außerdem als die Erfüllung tiefster Sehnsüchte des menschlichen Herzens an und ist deshalb das Anziehende und Wünschenswerte. So geben, wie schon vorher erwähnt, alle Religionen einen Rahmen für die Lösung der Frage nach dem Sinn, indem sie das Leben nach dem Tod verkünden. Dieses

30 B. Mondin, *L'uomo: chi è?*, Milano, 4^{te} 1982, 298.

31 Diese klassischen Begriffe der Religionsphilosophie findet man in: R. Otto, *Sveto*, Sarajevo, 1983.

Leben ist eine spezifische Rückkehr zu Gott, der die Quelle und der Bereich vollständiger Erfüllung für den Menschen ist.³²

In allen Religionen ist die Verwurzeltheit der Moral in der religiösen Sphäre wahrlich stark bemerkbar. Deshalb ist es verständlich, dass viele heutige Autoren mit Resignation auf das Verschwinden der Religiosität in Europa blicken, weil überall ein erschreckender Kultur— und Moralverfall bemerkbar ist, wie im privaten so auch im öffentlichen Leben.³³ Der religiöse Mensch erlebt in der Stimme seines Bewusstseins, dass das moralische Gesetz bedingungslos Forderungen an die menschliche Freiheit stellt und dass hinter diesem Gesetz der göttliche Gesetzgeber steht, dem das Gesetz als solches untergeordnet ist.³⁴ Eine eventuelle Sünde will der Sünder mit Reue, Buße, und Opferdarbringung sühnen, um so Gott wieder zu gefallen, von ihm wieder geliebt zu werden. Außerdem ist dieser Gott als Gesetzgeber aller Völker auch derjenige, der nach dem Erdenleben auf der Erde eine adäquate Sanktion gegen moralisch Gute bzw. Böse durchführen wird, weil das Heiligtum der Moral nicht zulässt, dass die Guten und die Bösen das gleiche Schicksal haben. Und schließlich ist Gott in allen Religionen das einzige Wesen, das wirklich allen Sehnsüchten nach Glück entsprechen kann, während jedes Glück dieser Wahrnehmungswirklichkeit melancholisch fragmentarisch ist.³⁵

3. *Die Bedeutung der Philosophie für ein religiöses Leben*

Der Mensch stellt sich in seinem unaufhaltsamen Wunsch nach Wissen, mit dem er die bloße biologische Bedürftigkeit übersteigt, die Frage nach dem letzten Grund der gesamten Wirklichkeit, letztendlich aber auch die existentielle Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz. Diese Fragen wurden zuerst von der Religion beantwortet und erst danach von der Philosophie. Die Religion geht daher der Philosophie voraus, aber sie sind auch aufeinander angewiesen, da beide versuchen, eine Antwort auf den Sinn der gesamten Wirklichkeit und der menschlichen Existenz in dieser Wirklichkeit zu geben. Es unterscheiden sich natürlich die Quellen, aus denen sie ihre Antworten schö-

32 Vgl. J. de Vries — J. B. Lotz, *Philosophie im Grundriss*, Würzburg, 1969, 206–207; vgl. B. Davies, *Uvod u filozofiju religije*, Zagreb, 1998, 189–209.

33 Vgl. E. Coreth, *Od temelja bitka do živoga Boga*, 412.

34 Vgl. B. Davies, *Uvod u filozofiju religije*, 147–167. Davies auf S. 149, unter anderen Meinungen erwähnt er auch die von J. H. Newman in seinem Werk *A Grammar of Assent*: »Wenn wir Verantwortung fühlen, wie das der Fall ist, wenn wir uns schämen, wenn wir uns vor dem Nichtbefolgen der Bewusstseinsstimme fürchten, bedeutet das gleichzeitig, dass jemand existiert, demgegenüber wir verantwortlich sind, vor dem wir uns schämen, vor dessen Ansprüchen an uns wir uns fürchten.«

35 Vgl. J. de Vries — J. Lotz, 207–209.

pfen: Während für die Religion diese Quelle über der Vernunft liegt (Offenbarung), ist sie für die Philosophie die Vernunft selbst. Die Ausdrucksmittel unterscheiden sich ebenso: Für die Religion sind das mythische und symbolische Formen und für die Philosophie ist es die begriffliche Sprache.

Die gegenseitige Abhängigkeit der Religion und Philosophie bringt auch eine willkommene Spannung mit sich. Der philosophische Begriff Gottes als dem Resultat menschlicher gedanklicher Bemühungen bleibt mit ihrem anschaulichen Inhalt hinter Gott, der sich in der Geschichte als Erlöser offenbart. Der Gott der Religion ist lebendiger, existentieller. Das ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Der philosophische Gottesbegriff ist perfekter als die Vorstellung von Gott, die viele religiöse Menschen haben. Solch einem Gott droht nämlich weniger eine mögliche anthropomorphe Deformation. Ein gewisser Anthropomorphismus lässt sich in der Religion kaum verhindern, weil die Religion nur mit Bildern und Symbolen, die aus der unmittelbar wahrnehmbaren Erfahrung genommen sind, über Gott sprechen kann. Solche anthropomorphen Merkmale bedrohen nicht die Totalität der Religiosität. Das anthropomorphe Bild von Gott kann tatsächlich zur Perversion des Religiösen, zur magischen Haltung führen. Der magische Mensch versucht mit Hilfe verschiedener Praktiken und Rituale, göttliche Kräfte zu erlangen und Gott damit in seinen Dienst zu stellen. Deshalb ist eine philosophische Beschäftigung mit diesem Problem für die Religion von großer Bedeutung, damit magische Elemente in der Vorstellung von Gott überwunden werden können. Religiös-kritische Impulse philosophischer Provenienz sind für die Religion eine wahre Anregung. Gleichzeitig hat der Gottesbegriff, besonders der der monotheistischen Religionen, den philosophischen Gedanken angeregt.³⁶ Alles in allem hat die Philosophie eine große Bedeutung für den religiösen Glauben.

Das Christentum hat schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts durch Clemens von Alexandria (150–215) eine positive Haltung gegenüber der Philosophie eingenommen — und das in einer Zeit, in der die Christen ihr gar nicht zugeneigt waren. So wurde für immer Rationalität in das Leben des religiösen Glaubens gebracht. Clemens war nämlich der erste christliche Denker, der für das Christentum das gleiche getan hat wie Philon (um 20 v. Chr. — um 50 v. Chr.) schon vorher für das Judentum: Er stellte eine Synthese zwischen der Lehre der christlichen Offenbarung und der griechischen Philosophie her. Origenes (185–254) wird nur etwas später versuchen, eine philosophische Interpretation der christlichen Lehre in Hinsicht auf Beginn und Ende der Dinge dieser Welt zu geben, indem er sich besonders der stoischen und Platons Philosophie bediente. Der christliche Gedanke war daher von Beginn an intellektuell verantwortlich. So begann sich der christliche Platonismus d. h. die Patristik zu entwickeln, die nicht nur eine enorme Be-

36 Vgl. B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart, 1983, 13–14.

deutung für die Entwicklung der mittelalterlichen und modernen Philosophie hatte, sondern auch die Philosophie selbst mit den Lösungen einiger Probleme von großer Bedeutung bereicherte, auf die man vorher keine Antwort in der Philosophie gefunden hatte. Diese sind: die Schöpfung, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, der Ursprung des Bösen, die Bedeutung der Freiheit und des Menschen, das Geschichtsverständnis. Bald wird sich die Philosophie von ihrer Seite als wahrer Segen erweisen, weil gerade durch das präzise philosophische Begriffssystem Lösungen für schwierige christologische und trinitarische Probleme gefunden werden könnten.³⁷

Allen christlichen Denkern — von Beginn an bis zu den Neoscholastikern — ist außerdem daran gelegen, dass die Grundlagen des Glaubens rational bekräftigt und ihre Inhalte klar dargestellt werden. Dabei war die Erfahrung von Gott im religiösen Glauben die kritische Norm für philosophische Begriffe und Beweise für Gottes Existenz. Das katholische Christentum setzt im Gegensatz zum protestantischen Christentum Vertrauen in die menschliche Vernunft und in die Philosophie, was Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) und in neuerer Zeit auch Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* (1998) bestätigen.³⁸

Allgemein sollte gesagt werden, dass jede religiöse Sprache beachten muss, das Transzendente, das Heilige, das Göttliche zu intendieren. Es sollte darauf geachtet werden, dass die Ausdrucksmittel aus dieser, unserer unmittelbaren Erfahrungswelt nicht das Absolute relativieren, nicht das Unbegrenzte begrenzen, nicht dasjenige selbstverständlich machen, über was man nicht verfügen kann. Gerade deswegen ist es notwendig, die transzendente Erfahrung, die die klare religiöse Sprache für das Geheimnisvolle Gottes offen halten muss, wach zu halten. Die Philosophie über Gott hat deswegen immer auf der Grundlage der mittelalterlichen Tradition, die mit der Rezeption des Schriftstücks von Pseudo-Dionysius Areopagita (6. Jh.) entstand, auf die Notwendigkeit der analogen oder dialektischen Sprache über Gott hingewiesen. Diese analoge und dialektische Sprache muss zwar die göttliche Wirklichkeit mit menschlichen Aussagen ausdrücken, aber sie übersteigt sich selbst durch Affirmation, Negation und Eminenz und verweist damit auf Gottes Geheimnis.³⁹ So fiel die christliche Rede über Gott nie ins Schweigen — auch wenn es in der Geschichte solche Tendenzen gab — außerdem wurde jeder Anthro-

37 Vgl. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, Milano, 1983, vol. 1, 195–210.

38 Eine sehr ausführliche Analyse dieser Enzyklika hat in mehreren Beiträgen die Zeitschrift *Obnovljeni život* (55) 1 (2000) veröffentlicht. Die Artikel sind eigentlich Vorlesungen, die auf dem traditionellen, von der Fakultät des Jesuitenordens in Zagreb organisierten Symposium 1999 gehalten wurden.

39 Vgl. B. Weissmahr, 105–111; vgl. B. Davies, 21–30; J. Ross, *Religious language*, B. Davies OP (ed.), *Philosophy of Religion*, London, 2003, 106–135.

pomorphismus überwunden, der oft eine große Gefahr und einen Feind wahrhaftiger Religiosität darstellte.

Wenn Gott der absolute Herrscher über den Menschen, sein Ursprung und seine Mündung ist, dann geht daraus hervor, dass seine Pflichten, d. h. seine religiösen Pflichten, Gott gegenüber grundlegend und am wichtigsten sind. Philosophische Einsichten können auch eine bedeutende Rolle in der Ausübung religiöser Pflichten übernehmen.

Ein religiöser Mensch ist dazu verpflichtet, besonders gegenüber Gott innerliche Hingabe, Respekt und vor allem Liebe, mit der am reinsten Religiosität ausgedrückt werden kann, zu zeigen. Gott ist nämlich der Schöpfer des Menschen und seiner Glückseligkeit, wofür man ihm auch die größte Liebe schuldet. Im Unterschied zum Christentum wird in anderen Religionen wenig über die Liebe zu Gott gesprochen. Der Philosoph wird darauf hinweisen, dass trotz Gottes Immanenz alle Liebe zu Gott wegen seiner gleichzeitigen Transzendenz und Erhabenheit mit Ehrfurcht getragen werden muss. »Kaum etwas verflacht und verharmlost die Frömmigkeit so sehr wie eine Oberflächlichkeit, der alles Gespür für die Erhabenheit des Allheiligen abgeht.«⁴⁰

Die absolute Abhängigkeit von Gott zeigt der Mensch im Gebet, das unterschiedliche Formen haben kann.⁴¹ Obwohl es offensichtlich ist, dass Gott alle Bedürfnisse des Menschen kennt, war es bei allen Völkern irgendwie selbstverständlich, Gott das Bedürfnis nach Hilfe zu unterbreiten, weil sich sonst das Bewusstsein über die Abhängigkeit des Menschen verlieren würde. Der Mensch wird besonders bei großen moralischen Versuchungen ein Gebet für einen glücklichen Ausgang an Gott richten.⁴²

Die Liturgie oder der Dienst für Gott, den die Gemeinschaft, nicht so sehr für Gott sondern für den Menschen selbst leistet, muss wegen der menschlichen geistig-körperlichen Zusammensetzung auch eine äußere, sichtbare Handlung sein. Sie ist keine bloße Äußerlichkeit, die man eliminieren sollte, sie sollte allerdings ständig mit innerlicher Frömmigkeit vertieft werden. Wegen ihrer geistig-körperlichen Zusammensetzung brauchen die Menschen äußerliche Hilfe, wie etwa Wörter, Bilder, Lieder, geheiligte Bereiche und die Pracht von Gottes Festen, damit das innere Feuer der Frömmigkeit entfacht wird. Wo wirklich die wahrhaftige innerliche Frömmigkeit in ihrer Fülle lebt, findet sie völlig natürlich ihren Ausdruck im Hinknien, im Zusammenfallen der Hände und in der Senkung des Blicks.⁴³

Die Religiosität bzw. das Ausführen religiöser Pflichten erschöpft sich nicht nur im bestimmten Verhältnis zu Gott, sondern auch zu all dem,

40 J. de Vries — J. B. Lotz, 310.

41 Vgl. I. Kordić, *Filozofija religije*, Zagreb, 2002, 40–46.

42 Vgl. J. de Vries — J. B. Lotz, 310.

43 Über religiöse Pflichten in einer scholastisch klaren Übersicht in: B. Kálin, 367–374.

worüber Er der Herrscher ist. Gott ist jedoch der Herrscher über alles. Der religiöse Mensch sollte deshalb ein ehrfürchtiges Verhältnis zu seinem und dem Leben des anderen, zur Gesamtheit seines und des Körpers des anderen und zur Bewahrung der Umwelt und Welt haben.

Das Zeugnis der Geschichte sagt uns, dass im Gottesdienst nie an der Pracht liturgischer Gewänder, liturgischen Geschirrs und der Einrichtung liturgischer Räume gespart wurde. Heute stellt man sich oft die Frage nach der Angemessenheit dessen. Ist das nicht eher wertloser Luxus und Verschwendung und damit Unverständnis für die Armut kleiner Menschen? Natürlich sollte je nach den Umständen übertriebene Verschwendung vermieden werden, aber übertriebenes »Knausern« würde die geistige Armut des angeblich religiösen Menschen bezeugen! »Wovor uns tiefe Ehrfurcht beseelt, das mögen wir nicht in einer gewöhnlichen, wertlosen Hülle sehen — das käme uns wie eine Entweihung vor —, vielmehr ist uns das Beste und Kostbarste dafür gerade gut genug.«⁴⁴

Schlussfolgerung

Ich habe hiermit versucht, erneut über die Religiosität, die dem Menschen allein gehört, zu sprechen. Das Schweigen über dieses Eigentum bedeutet nichts anderes, als dass der Mensch auf etwas reduziert wird, was er nicht ist. Die Philosophie wird mit Recht beschuldigt, nicht mehr über die Religiosität und über Gott zu sprechen. Deswegen sollte man sich auch nicht wundern, dass man lebt »etsi Deus non daretur« — als ob Gott nicht existiert«. Die Philosophie sollte sich gerade mit Gott beschäftigen, da sie »den ersten Grund und den letzten Sinn der Welt und unseres Lebens« untersucht.⁴⁵ So hat die für Gott »dürftige Zeit« inzwischen nekrophile Folgen, die sich im Sorgen erregenden Kultur— und Moralverfall zeigen. Dieser Beitrag soll daher biophilen Charakter haben und zwar auch für das religiöse Leben, für welches philosophische Einsichten lebenswichtige Bedeutung haben. Gerade der Philosoph kann die Religion in ihrer Reinheit, in dem, was sie in ihrem Kern ist und was sie dem Menschen bedeuten will, bewahren. Der Philosoph hält

44 J. de Vries — J. B. Lotz, 311. In der Fortsetzung kann an der gleichen Stelle eine luzide Bemerkung gelesen werden: »Und man kann doch wohl auch fragen: Ist es eine bessere Verwertung des Goldes und der edlen Steine, wenn sie dem Prunk einiger weniger Überreicher dienen oder wenn sie, zum Schmuck des Heiligtums verwandt, beim ganzen Volk die Ehrfurcht vor dem Heiligen und die Freude an der gottesdienstlichen Feier erhöhen? Oder soll man etwa annehmen, das Gold sei von Gott nur dazu geschaffen, um in den Gewölben der Großbanken aufgespeichert zu werden? Wir müssen uns hüten, daß nicht ein allzu "wirtschaftliches" Denken und Rechnen in uns echt menschliches Denken und Empfinden auslöscht«.

45 E. Coreth, *Od temelja bitka do živoga Boga*, 412.

nämlich die transzendente Erfahrung wach, die auf das Geheimnis Gottes, über welches man nicht verfügen kann, hinweist. In Anlehnung an diese Erfahrung verweist der Philosoph weiterhin auf die korrekte Art und Weise des Redens über Gott als dem Absoluten und letztendlich auf die richtigen religiösen Verhaltensweisen, die Gefallen finden und auch andere dazu einladen, dass sie sich auf die Dialektik der Religion als dem Rahmen für menschliche Verwirklichung und Sinngebung einlassen.