

Weise fortführen möchten. Unter dem Titel „Der Philosoph in seiner Zeit“ wird die Gestalt Pichts noch einmal vergegenwärtigt, in der Perspektive von *E. Rudolph, A. M. K. Müller* und *M. Theunissen*. – Im Hintergrund des sehr lesenswerten Bandes wird die Spannung zwischen Heidegger und Platon deutlich, in der Pichts Denken stand. Ihm gelang es, unter dem überwältigenden Eindruck des Freiburger Meisters dennoch, seine Selbständigkeit zu wahren, – eine Freiheit des Denkens, die er nicht zuletzt in einer Platon-Deutung errang und ausbaute, die von derjenigen Heideggers beträchtlich abwich. Doch bleibt Heideggers Einfluß überall spürbar. – Der Band schließt mit einer kurzen Vorstellung der Mitarbeiter. Vielleicht wäre es hilfreich gewesen, ihm auch eine Bibliographie der Schriften Pichts beizugeben.

G. HAEFFNER S. J.

DUPRÉ, WILHELM, *Einführung in die Religionsphilosophie*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1985. 176 S.

Im allgemeinen gilt der Philosophie die Religion als ein Gegenstand unter anderen, und es ist heutzutage nicht selbstverständlich, daß sie als solcher überhaupt angesehen wird. Zumindest scheint die Philosophie bereits in sich konstituiert zu sein, wenn sie sich der Religion zuwendet. D.s These ist nun die, daß sich die Philosophie ohne den Bezug zum Thema Religion nicht voll konstituieren kann, ebenso wie umgekehrt eine Philosophie der Religion nur als Fundamentalphilosophie zu begründen ist (11 ff.). Der naheliegende Bezug zu Aristoteles wird zumindest als Frage formuliert: „So stellt sich heute dringender denn je die Frage, was es bedeutet, daß Aristoteles die ‚erste Philosophie‘, die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, als ‚Theologie‘ bestimmte“ (173 f.). Schon dieses Programm bringt einen neuen Ton in das vielstimmige Konzert heutiger Philosophie. Eine Ausführung dieses interessanten Programms darf der Leser allerdings nicht erwarten. „Mein Ziel ist ... eine fundamentalphilosophisch orientierte Einführung in die Religionsphilosophie und nicht deren Systematik“ (12). Einige Hauptpunkte der Argumentation seien genannt. Religion ist ein Kulturphänomen und als solches zunächst partikulär. Aber gerade in der Religion wird das Ganze der Kultur und der in ihr artikulierten Welt symbolisch zur Sprache gebracht (50 ff.). Der Begriff „Kultur“ übernimmt bei D. die Funktion des Seinsbegriffes der klassischen Ontologie. Kultur ist universal. Sie ist das Ingesamt des Symbolischen, und der Mensch ist in ihr mit diesem Ingesamt konfrontiert. Er versteht sich selbst innerhalb dieses Zusammenhangs. Er ist „das Symbolischste aller Symbole“ (151), denn bei ihm ist „die Substanz des Kulturellen ... in die des Selbst hineingenommen“ (ebd.). Das bedeutet nicht, daß der Mensch nur Kulturprodukt ist, aber es bedeutet, daß alle menschlichen Vollzüge und auch seine kulturschaffende Aktivität nochmals symbolischen Charakter haben. In Anlehnung an eine Formulierung des Cusanus ist der Mensch „homo symbolicus“ (128). Die Einsicht in diese seine Einheit führt den Menschen über sich hinaus. Indem er sich in bezug auf die ihn umgreifende Totalität versteht, ist der Mensch „homo religiosus“ (ebd.). Dieses konstitutive Gegenüber des „homo religiosus“ nennt R. Otto „das Heilige“. Doch der Gehalt dieses Begriffes muß fundamentalphilosophisch vertieft werden. Das Heilige, das ist die Totalität nicht im Sinne einer Summe des Faktischen, sondern als Integrations- und Zielbegriff, als normative „Identität“ (116 ff.). Religion „verweist demnach ... auf das kulturelle Universum überhaupt, sofern dies auf sein Telos hin erschlossen ist“ (135). Die normative, weil „wahre“ Identität ist das „Heil“, von dem abgehoben auch die Entfremdung deutlich wird (118 f.). Mit der Wahrheitsfrage ist im religiösen Bewußtsein ein Reflexionsprozeß angestoßen, der in der Konsequenz zur Ausbildung der Philosophie führen muß. Ebenso bleibt umgekehrt die Philosophie der Religion auf die Wahrheitsfrage bezogen, wenn sie ihren Gegenstand nicht aus dem Auge verlieren will. Eine bloß metatheoretisch sprachkritische Religionsphilosophie ist deshalb ebenso ungenügend wie eine solche reduktionistischer Prägung, die ihren Gegenstand auf außerreligiöse Faktoren zurückzuführen sucht (103 ff.). Die angemessene Religionsphilosophie hat sich als bleibend auf den Gegenstand bezogen zu verstehen („konstitutiv“ 108 f.), der sie selbst und ihre Art der Reflexion herausfordert. Doch eben als solche ist sie nichts anderes als eine

eine Konsequenz philosophischen Denkens. „Damit gerät die Philosophie in die merkwürdige Situation, daß sie in der Frage nach den Anfangsmomenten unseres Seins oder des Absoluten sich selbst als der Religion zugehöriges Phänomen erkennen muß“ (164). Religion bleibt freilich der Philosophie vorgegeben. Sie kann durch Philosophie nicht hervorgebracht werden. Die Funktion der Philosophie wird in einer Interpretation von Platons „Euthyphron“ und Anselms „Proslogion“ bestimmt als Explikation einer stets vorgegebenen Religiosität (81 ff.). Für solche am konkreten Material arbeitenden Abschnitte wie auch für den phänomenologisch ausgerichteten über die Bedeutung der Hochkulturen für den religiösen Universalismus (56 ff.) ist der Leser dankbar, da die Sprache des Buches im ganzen recht theoretisch und abstrakt bleibt. Eine „Einführung“ ist das Buch weniger für den Laien. Es ist eine Einführung für den bereits vorgebildeten Leser in ein interessantes philosophisch-religionsphilosophisches Programm.

J. SCHMIDT S. J.

SEHNSUCHT NACH DEM URSPRUNG. ZU MIRCEA ELIADE. Hrsg. *Hans Peter Duerr*. Frankfurt/M.: Syndikat 1983. 592 S.

Nach M. Eliade wird religiöse Erfahrung und Verhalten von der Sehnsucht nach dem Ursprung beherrscht. Religion dient dem Transzendieren linearer Zeitabläufe und der ökologischen wie sozialen Begrenzung. Das Transzendieren ist auf den Ursprung hin gerichtet. Die Sehnsucht nach dem Ursprung ist gleichsam Existential der Suche nach dem grundlosen Grund des Daseins in der Welt. – Duerr hat Aufsätze gesammelt, die sich, Eliade zu Ehren, mit diesem Thema kritisch auseinandersetzen. Darunter sind Beiträge von so bekannten und herausragenden Gelehrten wie *B. K. Matilal* („Religion und Moral“, 94–117), *K. J. Narr* („Felsbild und Weltbild. Zu Magie und Schamanismus im jungpaläolithischen Jägertum“, 118–136), *J. Gonda* („Die Bedeutung des Zentrums im Veda, 374–393) und von *A. Schimmel* („Gedankensplitter einer Islamistin“, 538–558). – Die Sammlung enthält zunächst Arbeiten fundamentaler religionswissenschaftlicher wie ethnologischer Natur. So behandelt *J. A. Saliba*, Die Zukunft des ‚homo religiosus‘ (9–31). S. versucht, Religion in Begriffen kultureller, sozialer und psychischer Erscheinungen zu verstehen. Mit diesem anthropologischen Ansatz will er religiöse Erfahrung holistisch als ein Konstituens der menschlichen Natur als Ganzer aufweisen. Als ein Element des menschlichen Lebens muß eine Religion sich im Einklang mit allen anderen Aspekten menschlichen Lebens entwickeln, d. h. sie muß sich immer neu anpassen bzw. zu neuen Anpassungsleistungen befähigen, will sie selbst mit überleben (27). – Es schließen sich Studien zur Schamanologie an. Sie handeln sowohl klassische Themen der Schamanologie ab, wie z. B. den Überblick zur „Berufung des Schamanen“ von *J. M. Lewis* (174–191), aber gehen auch bewußt auf die Anzeichen schamanistischer Sensibilität in der Gegenwart ein, die sich in Tranceheilung, weite Kreise ziehendem Medialismus und gesellschaftlich immer mehr toleriertem Gebrauch bewußtseinsverändernder Kräuter zeigen. Siehe *R. Ridington*, Reflexionen über die schamanische Vorstellung vom modernen Leben (192–206). Originell, weil den wissenschaftlichen Anspruch im schamanischen Selbsterlebnis durchhaltend und dadurch auch lebensnah aktuell, ist der Beitrag von *H. P. Duerr*, Reise zum Ursprung. Fragmente eines Tagebuchs (250–263). D. zeigt die komplexe gegenseitige Spiegelung von körperlicher und geistiger Innen- und Umwelt auf. Er macht ferner deutlich, daß einzig diejenigen Religionsforscher weiterführen werden, die in der Lage sind, die den untersuchten Mythen, Texten, Riten etc. entsprechenden Bewußtseinszustände zu induzieren und damit bewußtseinszustandsspezifisch wissenschaftlich zu agieren. – Auf die Beiträge über „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben“ von *J. Assmann* (336–359) und „Zur Bedeutung des Kultus im alten Ägypten“ von *C. J. Bleeker* (360–373) folgen Studien zu einem weiteren Schwerpunkt der Arbeit Eliades: dem Yoga. U. a. stellt *G. Parrinder* den „Theistischen Yoga“ anhand der Bhagavad-Gita vor (422–432). Ferner setzt sich *F. D. Goodman* mit der „Psychomentalen Erfahrung des Yoga“ auseinander und versucht in problematischer Weise über Eliade hinauszugehen, wenn sie den Yoga in die allgemeinen menschlichen Erfahrungen religiöser Trance einordnet (492–502). Typologisch interessant ist schließlich die Differenzierung von