

WEIER, WINFRIED, *Religion als Selbstfindung*. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 45). Paderborn u.a.: Schöningh 1991. 310 S.

Eigentliches Menschsein und Religion gehören nach W. unabdingbar zusammen; Selbstsein gilt als wesentliches Konstituens von Religion. Die heutige Religionsproblematik dränge unmißverständlich in die Richtung existenzphilosophischer Fragestellung, diese aber müsse im Sinne existenzanalytischer Tiefenanalyse entfaltet werden. Die Grundkonzeption Existenzanalytischer Religionsphilosophie, die hier neu begründet wird und der demgemäß eine ausführliche Einleitung gewidmet ist (19–76), grenzt sich freilich durchgehend und nachdrücklich von den Bemühungen des Existentialismus und immanentistischer Existenzphilosophie ab. Die Abkehr von allen bloßen Bedingungen der Religion, zumal der Institution, liest W. als Prozeß der Veressentialisierung von Religion durch Verexistentialisierung, der freilich bisher noch der systematischen Erforschung seiner prinzipiellen, ontologischen Hintergründe harre. Der moderne Mensch erwarte von der Religion nicht in erster Linie Gotteserkenntnis, sondern Selbstfindung; die Aufgabe der Religionsphilosophie sei es also, zu zeigen, daß und wie Religion dieser Erwartung entsprechen könne. Dazu sei es unabdingbar, den Prozeß der Selbstfindung als Suche nach Sinn aufzudecken, der als nicht-illusionär muß erwiesen werden können; und es müsse gezeigt werden, daß die existentiellen letztlich religiöse Sinnerfahrungen sind und der Gott der Religion sich in der freiheitlichen Selbsterfahrung des Menschen als Mittelpunkt eben solchen existentiellen Selbstseins erweist. Damit falle der Religionsphilosophie eine zentrale Rolle in der anthropologischen und strukturontologischen Erhellung des Daseins zu.

Das Thema W.s, die Religion, bestimmt sein metaphysisch-phänomenologisches Grundanliegen, den Ursprung der Religion in der Existenz zu erweisen, das heißt: nicht in der Psyche (wie heute weithin beliebt) und nicht im Geist (wie von etlichen Philosophen und Phänomenologen früher angestrebt). Existenz freilich ist ein schillernder Begriff, der einer gründlichen Durchleuchtung bedarf. Hier gelingen dem Vf. bemerkenswerte Unterscheidungen, die darauf hinauslaufen, die vorreligiöse von der religiösen Existenz(werdung) abzuheben und gleichzeitig beide aufeinander so zu beziehen, daß die religiöse als Ziel(erfüllung) der vorreligiösen deutlich und plausibel wird. Existenz wird dabei als ein Selbstverhältnis begriffen, d. h. als ein Verhältnis der Freiheit, in dem das Ich zum Selbst wird, sich selbstursprünglich verwirklicht und sich selbst bestimmt, ohne doch in ihrer wirklichen und wahrhaften Unbedingtheit sich selbst genügen zu können. Die Unbedingtheit der Existenz ist endlich und begrenzt, sie ist als solche wesentlich rückverwiesen auf Transzendenz: „Da also Unbedingtheit in den Grenzen der Endlichkeit nicht Inbegriff von Unbedingtheit sein kann, zeigt sie sich in ihrer endlichen Gestalt rückverwiesen auf das sie ermöglichende unendliche Absolute als auf ihren letzten Ursprung und Urgrund“; Existenz in diesem Sinne ist „insofern, als Religion in ihrer Ausrichtung auf das Unbedingte, Absolute jene Loslösung von der Kontingenz, Faktizität und Zufälligkeit des bedingten Daseins voraussetzt, zu der allein Existenz fähig ist“ (26), Bedingung der Möglichkeit von Religion. Nach W. läßt sich in einer Phänomenologie der ontologischen Konstitution der menschlichen Existenz nachweisen, daß Menschsein als Selbstsein über sich hinausweist und eine unaufhebbare Differenz zwischen der existentiellen Sinnintention und der menschlichen Seinspotenz waltet. Damit greift der Vf. das Anliegen des neuzeitlichen Autonomiegedankens auf, wohlwissend um (und gefeit vor) dessen idealistische(n) und immanentistische(n) Verkürzungen.

„Strukturontologie der Religion“ unter dem Aspekt „Selbstfindung menschlicher Existenz in der Religion“ (Erster Teil: 79 bis 135) zeigt die unumgängliche Notwendigkeit von Religion für ein gelingendes, d. h. existentielles Menschsein auf; die „Religiöse Apologetik“ akzentuiert in Auseinandersetzung mit funktionalistischer Verzerrung und religionskritischen Mißdeutungen sowie Umbiegungen eines authentischen Religionsverständnisses die „Legitimität der Religion“ (Dritter Teil: 224–289). Das besondere Interesse richtet sich auf „Die existentielle Dialektik der Religion“, verstanden als „Die religiöse Erfahrung in der Begegnung mit dem Nichts“ (Zweiter Teil: 137–223).

W. stellt sich dabei der angesichts des zeitgenössischen Nihilismus dringlichen Frage, wie sich Sinngehalte ermitteln lassen, die dem Verdacht der Projektion, Illusion und Fiktion entraten. Er weist nach, daß die menschliche Existenz letztlich keineswegs dem Nichts ausgeliefert ist, sondern gerade in den Erfahrungen der Zeit und des Todes und in den Existentialien wie z. B. Verlorenheit, Angst, Sorge, Ekel, Verzweiflung auf unhintergebar Sinnhaftes stößt, das sich als Sinn wie Grund wahrhaft existentiellen Menschseins erweisen läßt. Insofern die damit gegebenen Sinnintentionen zielidentisch sind mit den Inhalten, die die neuere Religionsphilosophie unseres Jahrhunderts als Gegenstand der religiösen Erfahrung aufgewiesen hat, wird auch so noch einmal die von W. geltend gemachte Einheit und Verwiesenheit von Existenzphilosophie (eigentliches Menschsein, vorreligiös) und Religionsphänomenologie (religiöses Dasein) überzeugend deutlich.

W. vertritt eine existentielle Religionsdeutung auf der Linie eines Cusanus, Pascal, Schleiermacher, Przywara, Guardini u. a. Er steht in ständigem, intensivem Gespräch mit den Vertretern der phänomenologischen Religionsphänomenologie (und der ihr verpflichteten Fundamentaltheologie) unseres Jahrhunderts vor allem (Scheler, R. Otto, Hessen, Rosenmöller, Tillich, Welte u. v. a.). W. legt eine keineswegs modische, aber durchaus zeitgenössische und in bestem Sinne zeitgemäße Religionsphilosophie in seltener Schlüssigkeit der Argumentation und mit dem langen Atem des genuinen Denkers vor. Die durchgängig existenzphilosophische Perspektive zeugt von produktiver Einseitigkeit, die paradoxerweise in das gegenwärtige (theologische und) religionsphilosophische Gespräch gerade dadurch indirekt eingreift, daß es heute vorherrschende (und durchaus drängende) Gesichtspunkte wie „Praxis“, „Gesellschaft“, „Sprache/religiöse Sprachspiele“, „Identität und Relevanz“, „Geschichte“, „Pluralität“, „Perspektivität“, „Paradigmtheorien“ u. dgl. nicht aufgreift und auf diese Weise ebenso unaufdringlich wie wirksam zugunsten der heute weitgehend verdrängten existentiellen, sinnorientierten Reflexion relativiert. U. WILLERS

ALLTAG UND TRANSCENDENZ. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Bernhard Casper und Walter Sparr. Freiburg/München: Alber 1992. 434 S.

Von 1988 bis 1991 traf sich jährlich eine Forschungsgruppe der Fritz-Thyssen-Stiftung zum Austausch über die in Titel und Untertitel benannten Fragen, interdisziplinär und international. Wie zu erwarten, erhielten dabei zwei Grundbestimmungen durchgängig Gewicht: als „Boden“ der Erörterungen *Zeit* und *Zeitlichkeit* (Geschichtlichkeit), als immer wieder anvisiertes Zielthema das *Fest*. Die Diskussionen werden nicht dokumentiert; 19 unterschiedliche Referate machen die Herausgeber hiermit als Denkanstöße zugänglich, in fünf Abteilungen.

I. *Vorstellung der Frage*. K. E. Grözinger zeichnet Gedenken, Erinnern und Fest in der jüdischen Tradition nach, von der Antike bis zum Chassidismus (erst ihm entstammt der bekannte Satz vom Geheimnis der Erlösung – 19, 32). H. J. Adriaanse geht der Dialektik von Alltag („Vorzeichnung“) und dem „Wunder“ religiöser Erfahrung („Auszeichnung“) nach. W. Gebhardt skizziert eine Fest-Soziologie, mit (O. F. Bollnow) Unterscheidung von Fest und Feier. Gegenüber traditionalem Fest und säkularer Feier ist heutige Festkultur (veralltäglich) durch Institutionenkritik und festliche Freiheit bestimmt. Seine strukturanalytischen „Anmerkungen“ zum Thema stellt U. Hemel unter die Begriffe ‚Differenzierung‘ (92: „unartikulierte Transzendenzenerfahrung – Hochkonjunktur professioneller Deutungen“) und ‚Transformation‘ (der „Imperativ“ zu dieser ergeht auch an die neuzeitlichen Professionellen und deren Sprache).

II. *Ewigkeit in der Zeit*. Vier Beiträge zu einem Grundthema griechischer Tradition. Zu Augustinus „memoria“ fragt Casper nach einem „unmetaphysischen“ (= nicht zeitlos bemächtigenden) Verständnis und gibt K. Kienzler eine erhellende Interpretation von Conf. X. N. Fischer untersucht das Gott-Mensch-Verhältnis im Zeit-Denken des Cusanus (zeigen sich hier nicht die Grenzen einer undialogischen Explikations-Konzeption, wenn man liest [142]: Der Mensch dürfe, wenn er „als endliches, von Gott geschaffenes Wesen selbständig bleiben soll, nicht schon von vornherein das sein, was er