St. N. Boss ha rd, Erschafft die Welt sich selbst? *(K.-H. Nusser)* 459-463

H. R. Drobner, Person-Exegese und Christologie bei Augustinus

*(K. H. Neufeld)* 463-465

H. Rotter, Die Würde des Lebens *(R. Sagmeister)* 465-468

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament 89-108,346-351

Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft 108-112

Dogmatik und Dogmengeschichte 112-119

Fundamentaltheologie und Dogmatik 352-360

Katechetik und Religionspädagogik 120-125,496-508

Neues Testament 192-219

Ökumenische Theologie 219-240

Patrologie und Kirchengeschichte 240-253

Moraltheologie und Gesellschaftslehre 360-369

Pastoraltheologie 370-374

Geistliche Theologie 374-378

Philosophie 468-478

Liturgiewissenschaft 478-496

Varia 378-381

Fakultätsnachrichten 509

Dissertationen im Jahre 1987/88 509-512

Anschriften der Autoren 128,253,384,508

Büchereinlauf 126-128,254-256,382-384,513-520

Generalregister 101 (1979)-110 (1988) 521-551

1

Vgl. W. *Weier,* Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistes­entwicklung (SSPh 8). Salzburg 1970, 229-243. 280-325. 385-404.

EXISTENTIELLER URSPRUNG

UND PSYCHOLOGISTISCHE DEUTUNG DER RELIGION

*Von Winfried Weier, Würzburg/ Salzburg, Die Zeitschrift für Katholische Theologie (ZKTh) Herder*

Eine der zentralsten Thesen neuzeitlicher Religionskritik liegt in der Behauptung, daß der Ursprung der Religion in nichts anderem zu sehen sei als in rein psychischen Mechanismen, Zwängen, Projek­tionen, Perversionen und daraus hervorgehenden Selbsttäuschun­gen. Aus der allgemein verbreiteten Unkenntnis solcher Entste­hungsgründe der Religion sei diese selbst hervorgegangen, weshalb es ein Anliegen alles um „Aufklärung" besorgten Denkens zu sein habe, diese Herkunft der Religion zu durchschauen, um so die wah­ren Grundlagen ihrer eigenen Vorstellungen bloßzustellen und zu demaskieren.

Die Auseinandersetzung mit dieser Religionskritik bewegte sich immerzu im Spannungsfeld zwischen zwei Grundthesen. Einerseits ließ sich nicht in Abrede stellen, daß zwischen Religion und psychi­schen Verhaltensfunktionen in der Tat ein enger Zusammenhang besteht. Andererseits trat doch immer wieder sehr berechtigter Zwei­fel daran auf, ob dieser Zusammenhang wirklich solcher Art sei, daß *alle* Inhalte der Religion auf rein psychische Gesetzlichkeiten rück­führbar seien. So bemühte man sich sehr nachhaltig um den Nach­weis, daß die Geltung des der Religion eigenen Sinnes (Noema) in sich doch eine Notwendigkeit für das Denken besitze, die etwas ganz anderes sei als die Zwangshaftigkeit rein psychischer Mechanismen. Dabei aber musste die Auseinandersetzung in das schier uferlose Feld jener idealistischen Problematik ausweichen, für die alle Sinngehalte zwar nicht aus psychischer Funktionalität, um so mehr aber aus den Setzungen des transzendentalen Subjekts herleitbar sein sollten.1 Das Ergebnis war ein Problem des Problems. Suchte man aber ledig­lich den Zusammenhang zwischen Religion und Psyche umzudeuten, indem man noch im Wesentlichen im Umkreis derselben verblieb, so fielen doch solche Versuche immer wieder auf den Ansatz der psy­chologistischen Religionskritik zurück. Die Folge dieser Problem­situation war eine mehr und mehr um sich greifende Resignation gegenüber dieser Religionskritik und eine oft verhängnisvolle Aus­flucht in „bloßes" Glauben, das sich der Selbstverantwortung wie intellektueller Redlichkeit entzog.

Hier soll nun die Frage gestellt und überprüft werden, ob die so angedeutete Rat- und Ausweglosigkeit nicht ihren entscheidenden Grund darin hatte, daß die wahre Alternative unbeachtet oder unbe-

kannt blieb, die sich in der Perspektive eröffnet, daß die eigentlichen Ursprünge der Religion weder in der Psyche noch im Denken, son­dern in Selbsterfahrungen und diesen gegenüber zu treffenden Grundentscheidungen menschlicher Existenz zu suchen sind.' Schon hier ist darauf aufmerksam zu machen, daß diese Fragehaltung sich jenem zentralsten Bereich innerhalb des Menschseins zuwendet, der deshalb weder von der psychologistischen noch von der idealisti­schen Religionskritik erreicht werden kann, weil Existenz allein im frei gewählten Verhältnis des eigentlichen Selbst zur Psyche einer­seits wie zum Denken (Geist und Ratio) andererseits zu sich selbst kommen und daher mit ihrem Gegenüber nicht zusammenfallen kann.3

2 *W. Weier, Ursprung und psychologistische Deutung der Religion*

I. Die Selbstwerdung der religiösen Existenz

Es ist ein für das Verständnis der Religion ganz grundlegendes Phänomen, daß der religiöse Akt nur in jenem innersten Zentrum der Person vollzogen werden kann, darin diese im eigentlichen Sinne sie selbst, d. h. vollkommen unvertretbar durch einen anderen oder ein anderes, ist. Es gibt viele Akte und Verhaltensformen, die jedenfalls im Prinzip auch eine andere Person für uns übernehmen könnte. Und wir vollziehen weiter innerhalb unseres Menschseins viele Akte, in denen wir nicht wir selbst sind, weil sie im entscheidenden durch Gesetzlichkeiten bestimmt sind, die wir in uns vorfinden, denen wir unterliegen, weil wir sie nicht selbst verursacht, bestimmt oder ent­worfen haben. Von diesen beiden Aktgruppen setzt sich insofern der religiöse Akt auf das deutlichste ab, als er in keiner ihm nicht ganz und gar eigenen Selbstursprünglichkeit sich entfalten kann. Es ist sicher falsch zu meinen, jeder Mensch sei dazu prädestiniert, diesen Akt auszuführen. Vielmehr muss zur Bestimmung des Religionsphä­nomens a principiis beachtet werden, daß der Mensch auch die Frei­heit besitzt, sich diesem Akt zu verweigern. Diese Möglichkeit des Vollzugs oder der Verweigerung zeigt mit Deutlichkeit, daß der Ur­sprung der Religion nur in jenem Zentrum des Menschseins gesucht werden kann, das Entscheidungsvollmacht, Freiheit und somit eine solche Ursprünglichkeit beinhaltet, in der die Person ganz und gar sie selbst und daher im vollkommensten Sinne unvertretbar ist. Des­halb bemerkt P. Tillich ganz zu Recht: „Glauben vollzieht sich in der Mitte des personalen Lebens."4 Jenes Selbstsein aber, in dem sich die

2 Vgl. W. *Weier,* Religion als Höhepunkt existentiellen Menschseins. In: Communi­catio Fidei. FS E. Biser. Hg. *H. Bürkle — G. Becker.* Regensburg 1983, 315-328.

3 Vgl. W. *Weier,* Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophie­rens. Paderborn 1977, § 13; *ders.,* Phänomene und Bilder des Menschseins. Grund-legung einer dimensionalen Anthropologie (Elementa 44). Amsterdam 1986, Kap. 6.

4 *P. Tillich,* Offenbarung und Glaube *(ders..* Gesammelte Werke. Hg. *R. Albrecht.* Bd. 8). Stuttgart 1970, 114.

*I. Die Selbstwerdung der religiösen Existenz* 3

Person aus ureigenster Ursprünglichkeit bestimmt als den, der zu sein sie entschlossen ist, in dem sie daher unableitbar ist aus allem, das ihr noch irgendwie veräußerlich ist5, und daher wahres Eigensein entfalten kann, ist nichts anderes als das, was die Philosophie Exi­stenz nennt6.

Die Frage nach dem Ursprung der Religion zielt also auf die Frage nach der Selbstwerdung der religiösen Existenz. Diese aber setzt voraus, daß der Mensch überhaupt erst zur Existenz geworden ist. Freilich kann an dieser Stelle nicht alles eingebracht werden, was hierzu zu sagen ist.' Aber es lassen sich doch Grundzüge menschli­cher Existenzwerdung aufzeigen. Für diese ist es entscheidend, daß der Mensch zu allen Vorgegebenheiten seines Daseins ein Verhältnis gewinnt, das aus diesen nicht hergeleitet werden kann und in dem er somit ein urphänomenales Selbstsein konstituieren kann.

Der Mensch kann sich so sehr von den materiellen, biologi­schen, geschichtlichen, kulturellen und soziologischen Konditionen seines bedingten Daseins vereinnahmen lassen, daß er nichts als ihre Fortsetzung ist und deshalb zu keinem Eigensein gelangt. Er kann aber auch von ihnen Abstand nehmen und sie sich so sehr zu einem Gegenüber werden lassen, daß er in ureigener Weise sie angehen, auf sie zugehen und ihnen begegnen kann, um so allererst ein eigentliches Dasein zu gewinnen. — Auch kann er sich von der Eigenart, Veranla­gung, der allgemein-menschlichen und je individuellen Struktur der

5 Vgl. *0. F. Bollnow,* Existenzphilosophie. Stuttgart 1969, 25.

6 Vgl. *F. Schleiermacher,* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (PhB 225). Hamburg 1958, 67b: „Glauben, was man gemeinhin so nennt, annehmen, was ein Anderer getan hat, nachdenken und nachfühlen wollen[,) was ein Anderer gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst, und statt das höchste in der Religion zu sein, wie man wähnt, muss er grade abgelegt werden von Jedem, der in ihr Heiligtum dringen will. [. . .1 Kehret zu demjenigen zurück, [. wovon die gewaltsame Trennung doch unfehlbar den schönsten Teil Eurer Existenz zerstört." — *M. Buber,* Werke. Bd. 1. München — Heidelberg 1962, 525: „Sofern die Religion überhaupt von Erkennen spricht, versteht sie darunter [. . .] die reale Gegen­seitigkeit eines in der Fülle des Lebens gegenwärtigen Kontaktes von wirkender Exi­stenz zu wirkender Existenz." — *E. Przywara,* Das Geheimnis Kierkegaards. München 1929, 56: „Glaube ist [. . .] die Bindung des existierenden Menschen an den existieren­den Gott." — *J. Hessen,* Religionsphilosophie. Bd. 2: System der Religionsphiloso­phie. München 1955, 178: „Der Gott der Religion ist [. . .] ein Gott, der zur menschli­chen Existenz in Beziehung steht." — *P. Tillich,* Offenbarung und Glaube (s. Anm. 4) 135: „Die Gewissheit des Glaubens beruht nicht auf Formen der Anschauung und des Denkens. Sie ist ‚existentiell', und das bedeutet, daß die ganze Existenz des Menschen an ihr teilhat."

7 Vgl. W. *Weier,* Existenz und Sinn. In: ZPhF 26 (1972) 389-416; *ders.,* Der Zirkel der Existentialien. In: WiWei 36 (1973) H. 1, 199-217; *ders.,* Die existentielle Verwand­lung des Nichts in den Sinn. In: Wiener Jahrbuch für Philos. 6 (1973) 59-91; *ders.,* Die Überhöhung der Endlichkeit im existentiellen Sprung. In: SJP 20 (1975) 21-46; *ders.,* Grundentscheidungen nihilistischer und religiöser Existenz. In: WiWei 43 (1980) II. 2/3, 172-186; *ders.,* Existenz zwischen Unbedingtheit und Endlichkeit. Die Grund­frage des neuzeitlichen Autonomiegedankens im Problemhorizont der klassischen Metaphysik. In: Perspektiven der Philos. 13 (1987).

Psyche, die er in sich vorfindet, so sehr bestimmen und besetzen lassen, daß er nichts als diese ist. Er kann ihr aber auch als Selbst so gegenübertreten, daß er die Chance gewinnt, sich ihr aus eigener, ihrer Gesetzlichkeit nicht mehr unterworfener Ursprünglichkeit zu­zuwenden und ihr in im Prinzip unendlich vielen Formen zu begeg­nen. — So stellt auch die logische Gesetzlichkeit, der er in seinem rationalen Denken unterliegt, eine Vorgegebenheit dar, die er nicht aus sich selbst bestimmt hat. Er kann sich nun in seinem ganzen Menschsein so sehr auf diese festsetzen und durch sie dirigieren las­sen, 'daß er nichts anderes mehr als das Produkt seines rationalen Denkens ist. Er kann aber auch diesem gegenüber eine Distanz ge­winnen, die es ihm ermöglicht, zu ihm in eine ureigene Beziehung zu treten, die seiner Gesetzlichkeit nicht unterworfen ist, sondern einen aus ihr unableitbaren Eigen-Stand realisiert. — Die geistigen Intuitio­nen, ob sie nun den Sinn, den Wert oder das Wesen betreffen, sind insofern der menschlichen Daseinsverwirklichung vorgegeben, als diese ihr Eintreten wohl begünstigen oder verhindern, niemals aber erwirken kann. Der Mensch kann sich nun von ihnen so sehr abhän­gig machen, daß er in seinem ganzen Sein ihnen ausgeliefert und durch sie prädeterminiert ist. Er kann aber auch ihnen gegenüber Eigen-Sein und Selbstursprünglichkeit entfalten, indem er aus urei­gener Entscheidung zu ihnen Stellung nimmt, wobei der Horizont der Entscheidungsmöglichkeiten im Prinzip unbegrenzt ist.

4 W. *Weier, Ursprung und psychologistische Deutung der Religion*

**8** *Vgl. A. Brunner,* Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschicht­licher Grundlage. Freiburg i. Br. 1956, 25.

Indem der Mensch in seinem Verhältnis zu bedingtem Dasein, Psyche, Ratio und Geist Selbstsein und Eigentlichkeit erlangt und so zur Existenz als zu einem in sich selbst stehenden Dasein wird, muss er jedoch erfahren, daß alles Selbstsein ein vorletztes Letztes, ein angefangener Anfang bleibt.' Denn wenn er weiter nach einem abso­luten Grund seiner Selbstursprünglichkeit sucht, muss er die Erfah­rung machen, daß ihm ein solcher gar nicht gegeben und verfügbar ist. Vielmehr wird er dessen inne, daß sein noch so ursprüngliches Eigen-Sein in sich selbst keinerlei Seinsnotwendigkeit enthält, son­dern ebenso, wie es da ist, auch nicht da sein könnte, daß also sein Sein und Nichtsein nicht wiederum von ihm abhängt. Zugleich muss Existenz bemerken, daß auch ihre Selbstwahl nie zu einer absolut notwendigen wird, sondern immer eine gegenläufige Entscheidung an ihre Stelle treten kann. Sie erfährt also ihre Selbstursprünglichkeit als eine in sich noch unfertige, unvollendete, weil für ein Hinzukom­mendes, aus ihr selbst nicht Herleitbares offene. Der zentralste In­halt dieses Phänomens, dem die größtmögliche Aufmerksamkeit zu gelten hat, zeigt sich aber nun darin, daß Existenz diesen letzten Grund ihres Selbstseins als einen solchen erlebt, der ihr zur Erfüllung

ihrer Eigentlichkeit vollkommen unverzichtbar und unveräußerlich ist, wiewohl sie diesen gerade nicht bereits besitzt. Aber nicht nur in sich, sondern auch in allen innerweltlich Seienden kann sie diesen Grund nicht finden, da auch diese keine Notwendigkeit für ihr Da­sein zu erkennen geben, sofern sie genauso, wie sie da sind, auch nicht da sein könnten. Dadurch erhält dieser absolute Grund für Existenz den Charakter des Überweltlichen, „Unirdischen"9, „Akosmischen"10, „Unsinnlichen"11, ja des Transzendenten12.

*I. Die Selbstwerdung der religiösen Existenz* 5

Ohne Zweifel sucht Existenz in ihrer Selbstbegründung eine letzte Sicherheit des Aus-sich-Seins, des In-sich-Stehens, wie sie diese in allen Vorgegebenheiten ihres Daseins nicht finden kann. Indem sie aber nun die so erstrebte Selbstsicherheit in ihrer Tragfähigkeit über­prüft, muss sie erfahren, daß dieser ein allerletzter Halt fehlt.° Zwar kann eine Sicherheit auf einer anderen aufruhen, diese wiederum und so fort, aber irgendwo hat diese Reihe ein Ende, und an diesem Ende tut sich ein Abgrund auf, der die ganze Reihe der Sicherheiten in einen Schwebezustand, eine Schwerelosigkeit versetzt, gleichsam in einem Vakuum erscheinen lässt. Wiederum muss nachdrücklich auf das Besondere dieses Phänomens existentieller Selbsterfahrung hin­gewiesen werden: Existenz erfährt keineswegs nur das Fehlen eines schlechthin tragfähigen Halts, sondern daß dieser der Vollendung ihres Selbstseins absolut unverzichtbar ist, obgleich sie ihn in sich selbst nicht zu ergründen vermag. Sofern nun auch keines aller ande­ren innerweltlich Seienden diesen Halt bieten oder vermitteln kann, wird er Existenz als das ganz und gar „Unvergleichbarem erfahrbar.

In der Verwirklichung ihres Selbstseins, ihrer Wahl und Ent­scheidung sieht sich Existenz mit der Tatsache konfrontiert, daß sie in ständiger Gefahr ist, ihre Eigentlichkeit immer wieder an die Be­dingtheiten ihres Daseins zu verlieren und so in ihr uneigentliches Dasein abzusinken. Immer verbleibt daher eine Differenz zwischen ihrer tatsächlichen Seinsverwirklichung und ihrem Selbstsein. Dar­über hinaus muss sie erfahren, daß auch ihre Selbstwahl als solche nie zu einem „Definitivum" wird, keine letztgültige Festsetzung der eigenen Stellungnahme erlaubt, sondern, wie H. Plessner sagt, dem

9 *II. Scholz,* Religionsphilosophie. Berlin 1921, 202.

10 *O. Spann,* Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Wien 1947, 169. " Ebd. 12.

12 Vgl. *M. Scheler,* Vom Ewigen im Menschen *(ders.,* Ges. Werke. Bd. 5. Hg. *Maria Scheler).* Bern 1954, 245.

'3 Vgl. *F. Rotier,* Der Gott des Herzens und des Verstandes (CiW 3, 11). Aschaffen­burg 1971, 30ff.

14 Vgl. *Scholz* (s. Anm. 9) 393.

1$ *H. Plessner,* Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philoso­phische Anthropologie. Berlin 21965, 342: „Eins bleibt für alle Religiosität charakteri­stisch: sie schafft ein Definitivum. Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es —, will sie ihm geben."

„Gesetz des utopischen Standorts" unterworfen bleibt'6. Aus diesen Gründen kann es Existenz nie gelingen, das, was ihr Selbstsein als ontische Möglichkeit in sich birgt, vollauf verwirklicht zu sehen. Wiederum ist alles daran gelegen, klar zu erfassen, daß Existenz kei­neswegs nur das Verbleiben dieser Differenz als den Grund ihrer immer noch unerfüllten Selbstwerdung erfährt, sondern darüber hinaus die endgültige Überwindung derselben als die ihr zwar noch nicht gegebene, umso mehr aber vollkommen unerlässliche Voraus­setzung ihrer Selbstvollendung. Damit aber erspürt sie ein Sein, bei dem diese Differenz fällt, das also in allem, was es ist, es selbst ist, als ihrer eigenen Selbstwerdung unerlässlich.17 Sie intendiert dieses als ein solches, das die in ihrem Eigen-Sein implizierten ontologischen Möglichkeiten allererst vollendet und erfüllt, mithin als das sie zur Ganzheit hin Heilende, aus ihrem Zwiespalt Erlösende, also das ganz Andere und Heil-ige.'8

6 *W. Weier, Ursprung und psychologistische Deutung der Religion*

Im Vollzug ihrer Entscheidung sieht Existenz sich angewiesen auf einen unbedingt gültigen und absoluten Sinngrund, um die für ihre Eigentlichkeit so grundlegende Wahl von einer Fiktion, einem leeren Wahn oder nur Imaginären auf das grundsätzlichste abheben und unterscheiden zu können. Diesen Sinngrund kann sie aber des­halb weder in sich noch in der Welt finden, weil er einen absoluten Seinsgrund voraussetzt, wie er darin nicht ermittelt werden kann. Denn wegen der Bedingtheit alles weltlichen und menschlichen Seins ist aller darin sich ereignende Sinnausdruck in ständiger Gefahr, ins Sinnlose, Chaotische, Widersinnige oder Absurde umzuschlagen. So sehr also Existenz in der Struktur ihrer Selbstwerdung auf den unbe­dingten Sinn hin angelegt ist'9, so unverzichtbar er ihr ist, kann sie ihn doch nicht in ihrem eigenen Sein grundgelegt finden. Erneut zeigt sich also das Sonderliche des Phänomens, daß existentielle Selbstbe­gründung das ihr so Unabdingbare doch nicht wiederum aus sich selbst begründen kann. Weil dieses der existentiellen Daseinsstruk­tur so unerlässlich ist, muss Existenz für immer die Möglichkeit aus­schließen, daß der unbedingte Sinn ihr einmal verzichtbar sein könn-

**16** Ebd.

**17** Vgl. *Augustinus,* In Ps. 121, 8: „Der Mensch in sich ist nicht [.. 1, so er nicht teilhat an Ihm, der das Es-Selbst ist." Vgl. *E. Przywara,* Christliche Existenz. Leipzig 1934, 24.

**18** Vgl. *K. Hemmerle,* Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomeno­logie des Heiligen. In: ***B.*** *Casper — K. Hemmerle — P. Hünermann,* Besinnung auf das Heilige. Freiburg i. Br. 1966, 9-79, hier 76ff; ***B.*** *Weite,* Auf der Spur des Ewigen. Philos. Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theolo­gie. Freiburg i. Br. 1965, 140; *J. Splett,* Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphi­losophisches Grundwort. Freiburg i. Br. 1971, 191; ***R.*** *Schäffler,* Religion und kriti­sches Bewusstsein. Freiburg i. Br. 1973, 109-254.

**19** Vgl. *P. Tillich,* Religionsphilosophie. In: *ders.,* Gesammelte Werke. Hg. ***R.*** *Al­brecht.* Rd. 1. Stuttgart 1959, 318ff; *Weier,* Strukturen (s. Anm. 3) ei 34-49.

te. Dadurch erhält er für sie den Charakter des „ewig Begehrens­werten"20.

*II. Der religiöse Akt in existentieller und psychologistischer Perspektive 7*

Nun ist folgendes entscheidend: Die soweit dargestellte Exi­stenzwerdung und die ihr mitgegebenen Selbsterfahrungen stellen zwar die entscheidenden Voraussetzungen dar für die Konstitution der religiösen Existenz, können diese selbst aber noch nicht erwirken oder begründen. Man kann sie nur als Mitkonstituentien derselben ansprechen. Aber das für sie fundamentalste Konstituens ist noch nicht benannt. Denn dieses liegt in der existentiellen Grundentschei­dung, in der Existenz „darauf setzt" (Pascal21), daß dasjenige auch in Wahrheit ist, ohne das sie ihr Eigensein nicht vollenden kann, und daß es als das Überweltliche, Unirdische, Akosmische, Unsinnliche, Transzendente, Unvergleichbare, ganz Andere, Heilige, ewig Begeh­renswerte so ist, wie es ihrer Selbstwerdung unverzichtbar ist. Diese Entscheidung stellt insofern ein Wagnis22 dar, als die Tatsache seiner Unverzichtbarkeit noch keinen Beweis für seine Realexistenz dar­stellt. Aber — und darauf ist alles Gewicht zu legen — dieses Wagnis ist deshalb kein blindes oder ein Willkürakt, weil es eben diese existen­tielle Unverzichtbarkeit zum Grunde hat oder — richtiger — zum Grunde nimmt. Existenz hat aber auch, wie zu beachten ist, die Frei­heit, dieses Wagnis nicht einzugehen und sich ihm zu verweigern. Dann geht sie allerdings das noch größere Wagnis ein, darauf zu setzen, daß das in Wahrheit nicht ist, ohne das sie zuletzt nicht sie selbst sein kann. Dann ist ihre Selbstwerdung am Ende immer zum Scheitern verurteilt. Es liegt daher in der Struktur des existentiellen Selbstseins, daß Existenz zum Zeugnis wie zum Bekenntnis für oder gegen die Realexistenz des Göttlichen aufgerufen ist.23

Diese Selbstwerdung der religiösen Existenz bietet einen ausge­zeichneten Hintergrund für die Auseinandersetzung mit der psycho­logistischen Religionskritik.

II. Der religiöse Akt in existentieller und psychologistischer Perspektive

Geht Existenz das Wagnis der religiösen Entscheidung ein, so steht sie in sich und zugleich außer sich. Im ekstatischen Aus-sich­hinaus-Stehen in den ihr unverfügbaren und doch unverzichtbaren transzendenten Sinn- und Seinsgrund ihres Selbstseins gibt sie sich

**20** Vgl. *Scholz* (s. Anm. 9) 210.

**21** *B. Pascal,* Pensées (Classique Garnier). Paris 1964, § 233, S. 135: „Examinons donc ce point, et disons: ,Dieu est, ou il n'est pas'. Mais de quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer [. . .]. [. .1 Que gagerez-vous?"

**22** Vgl. *P. Wust,* Ungewissheit und Wagnis — Der Mensch und die Philosophie *(ders.,* Ges. Werke. Hg. W. *Vernekohl.* Bd. 4). Münster 1965, 273-286.

**23** Vgl. *Schäffler* (s. Anm. 18) 137ff. 143ff.

8 *W. Weier, Ursprung und psychologistische Deutung der Religion*

diesem bedingungslos hin.24 Dabei vollzieht sie einen „existentiellen Sprung"25 über ihr eigenes Sein hinaus zu diesem hin und verweilt bei ihm, der ihr nun zum Ziel, Zentrum und Inhalt ihrer Eigentlichkeit wird. Dafür ist ein Zweifaches signifikant: In dem Masse, in dem sie ihr eigenes Sein überschreitet, als vorläufig nimmt und in diesem Sinne aufgibt oder loslässt, kann sie es erst in jenem Urgrund vollen­den und erfüllen. Und dieser ist ihr einerseits innerlicher als ihr eige­nes Sein (Augustinus: interior intimo meo), weil er diesem in seiner Gesamtheit nicht nur unveräusserlich ist, sondern dessen „letztes An­liegen"26 und tiefste Sehnsucht nach seiner eigentlichen Selbstergrün­dung beinhaltet. Er ist ihr aber andererseits zugleich unendlich tran­szendent, sofern sie ihn in dem ganzen Umkreis des ihr gegebenen Seins nicht besitzen kann. Deshalb steht Ek-sistenz im religiösen Akt aus sich hinaus und in ihren Zielgrund hinein und verweilt bei ihm, ohne sich selbst wieder zum letzten Ziel zu werden.

Davon hebt sich auf das deutlichste die Struktur der rein psy­chischen Akte ab. Denn diesen ist es eigen, von einem Wunsch, ei­nem Interesse, einem Verlangen auszugehen, um das diesen Strebun­gen entsprechende Ziel nur um ihrer eigenen Befriedigung willen zu ersuchen. Dabei ist nie dieses Triebziel, sondern ihr eigenes Verlan­gen das Endziel. So zeigen die psychischen Akte in wesentlichem Unterschied zu den existentiellen keine ekstatische, sondern eine in sich geschlossene, kreisförmige Bewegungsstruktur. Innerhalb dieser geschieht es nie, daß die Psyche sich aufgibt, über sich hinaustritt, um in ihren Zielen zu verweilen, sondern sie kehrt immer wieder zu sich selbst zurück, weil sie darin nichts als die blosse Befriedigung der in sie eingeschlossenen und in ihr ganz und gar verbleibenden Wün­sche ersucht. Was sie als unverzichtbar erlebt, ist ihr nicht um der letzten Ergründung ihres Seins, geschweige eines ihr gar nicht er­reichbaren Selbstseins, sondern um der Verwirklichung ihrer Trieb­struktur willen ein solches. Sofern diese innerweltlichen Objekten zugeordnet ist, kann die Psyche das ihr Unverzichtbare jedenfalls im Prinzip auch immer realisiert finden.27 Aber jenes selbstursprüngli­che und freie Darauf-Setzen der Existenz, daß das in Wahrheit sei, was ihrem eigentlichsten Selbst unabdingbar, gleichwohl aber noch nicht gegeben ist, liegt der Psyche ganz und gar fern. Sie stellt in ihrer Struktur ein in sich geschlossenes und im Kreis ihrer Befindlichkeit verbleibendes, dagegen die religiöse Existenz ein ekstatisch-offenes

24 *Buber,* Werke. Bd. 1 (s. Anm. 6) 525ff; *Przywara,* Das Geheimnis Kierkegaards (s. Anm. 6) 58; *J. B. Lotz,* Metaphysische und religiöse Erfahrung. In: Metafisica ed esperienza religiosa. Scritti di *E. Castelli [u. a.J* (Archivio di filosofia). Rom 1956, 79-121, hier 117.

25 Vgl. *Weier,* Überhöhung (s. Anm. 7) 21-46.

26 *Tillich,* Offenbarung (s. Anm. 4) 113ff.

27 Vgl. *Scheler* (s. Anm. 12) 242.

Phänomen dar. Die Psyche will besitzen, sich befriedigen, die reli­giöse Existenz sich drangeben, verschwenden an Eines, das ihr nie zum letzten Besitz wird. Diese sucht nicht zuletzt sich selbst, sondern jenes Numinose, in dem sie sich nur insoweit findet, als sie sich gera­de aufgibt und überschreitet.

*II. Der religiöse Akt in existentieller und psychologistischer Perspektive* 9

Für die psychologistische Religionskritik ist es nun bezeich­nend, kein Gespür und keinen Blick dafür zu haben, dass die Struktur des religiösen Aktes von ganz anderer Art ist als die der psychischen Verhaltensformen und dieser in seiner existentiellen Ursprünglich­keit nicht der psychischen Gesetzlichkeit unterworfen ist. Deshalb projiziert sie den religiösen Akt in die Psyche hinein, um unter dieser falschen Voraussetzung ganz mit Recht zu bemerken, dass er darin ein Kuriosum darstellt. In einem solchen meint sie dann den Ur­sprung der Religion überhaupt erkennen zu können.

Nietzsche erklärt, die Religion sei insofern „eine Ausgeburt des Zweifels an der Einheit der Person", als in ihr der Mensch sich in „zwei Sphären auseinanderlege", eine „sehr starke", „erstaunliche", „hinreissende" und „überwältigende", die er als „Gott" auffasse und eine „sehr erbärmliche und schwache", die er „Mensch" nenne.28 Feuerbach hat die Deutung übernommen, daß die Religion eine „Entzweiung des Menschen mit sich selbst"29 sei, weil in ihr der Mensch „sein Wesen als ein anderes Wesen setze"30, um so die eine „Hälfte" seines Wesens zu „verlieren". Was er in sich selbst an „Unendlichem", „Vollkommenem", „Ewigem", „Allmächtigem", „Heiligem", „Positivem" finde, dies alles sei in der Religion so sehr an Gott veräussert, daß er sich selbst nur noch als ein „endliches", „unvollkommenes", „zeitliches", „ohnmächtiges", „sündhaftes" und „negatives" Wesen zurückbehalte.32 Diese Grundanschauungen der Religionskritik Nietzsches und Feuerbachs begehen den Fehler, daß sie jenes Ausser-sich-Sein im In-sich-Sein der religiösen Existenz in der Psyche suchen, die aufgrund der kreisförmigen Geschlossen­heit ihrer heterogenen Struktur in der Tat darin sich spalten und auseinanderbrechen müsste. Würde die Psyche in der Weise des reli­giösen Aktes aus sich heraustreten, so müßte sie sich dabei nicht nur entzweien, sondern einen Teil von sich abtrennen und diesen so ver­lieren. Eine solche Psyche wäre wahrhaftig in ihrer Struktur perver­tiert. Im Unterschied dazu verliert sich aber die religiöse Existenz keineswegs in dem ihr Unveräusserlichen, sondern begründet und vollendet sich allererst in ihrem Selbstsein, und zwar gerade in dem Maße, in dem sie sich selbst übersteigt. Dieses Numinose spaltet sie

28 *F. Nietzsche,* Sämtl. Werke in zwölf Bänden. Bd. 9. Stuttgart 1974, 101.

*" L. Feuerbach,* Das Wesen des Christentums *(ders.,* Sämtl. Werke. Hg. W. *Bolin ­F. Jodl.* Bd. 6). Stuttgart 1903, 41.

3° Ebd. 16. 11 Ebd. 236. 32 Ebd. 238.

nicht von sich ab, setzt es nicht aus sich hinaus, sondern wählt es als den ihr unerlässlichen Grund ihrer eigenen Selbstwerdung. Nietzsche und Feuerbach können zu diesem Zentrum des Phänomens der reli­giösen Existenz nicht vordringen und es in seinem Gehalt retten, weil sie die Religion unter dem Gesichtspunkt rein psychologischer Ge­setzlichkeit betrachten und so in jenen Bereich transponieren, in dem sie nie zu sich selbst kommen und in ihrer Selbstursprünglichkeit geborgen sein kann.

*10 W. Weier, Ursprung und psychologistische Deutung der Religion*

Mit diesem Verständnis konspiriert die Auffassung von Marx, die Religion sei „das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat"". Deshalb sei es die „Aufgabe der Philosophie", die der Religion eigene „Selbstentfremdung" des Menschen zu „entlar­ven".34 Wie Feuerbach glaubte, der Mensch „gebe" in der Religion „seine Person auf', um sie in ein göttliches Wesen hineinzuprojizie­ren", so meint Marx, dass er „in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den Widerschein seiner selbst gefunden habe"". Würde die Psyche die ihr eigenen Strebungen so überschreiten, wie die religiöse Existenz das ihr gege­bene Selbstsein transzendiert, so müsste sie sich tatsächlich ihrer Ei­genart und Struktur entfremden, sich vollkommen verlieren und auf­geben, wie sie es nie vermag. In ihrer Annahme, daß sie in der Religi­on aber doch sehr wohl einen solchen Wesensbruch vollbringe, muss­ten daher Feuerbach und Marx ihre Selbstentfremdung oder Selbst­aufgabe sehen. Dagegen ist das der religiösen Existenz zutiefst Frem­de die letzte Unbegründbarkeit ihrer eigenen Selbstbegründung. In­dem sie sich für die Realexistenz des ihr zwar unvergesslichen, aber noch nicht gegebenen Urgrundes ein-setzt, überwindet sie gerade die originäre Fremdheit ihrer Daseinssituation. Und indem sie sich ihm hingibt, gibt sie die Vorläufigkeit ihres Seins auf, um so allererst ihr Selbstsein zur Entfaltung seiner ontischen Möglichkeiten zu bringen. Was der Struktur der religiösen Existenz gerade wesentlich, für sie grundlegend und entscheidend ist, ist für die Psyche nicht nur voll­kommen unrealisierbar, sondern auch von unüberwindbarer Fremd­heit, weil es ihr eigen ist, von sich auszugehen und immer nur zu sich selbst zurückzukehren.

Entsprechend seiner psychologistischen Deutung der Religion erklärt Feuerbach: „Die Anschauung des menschlichen Wesens als eines anderen, für sich existierenden Wesens ist im. ursprünglichen Begriffe der Religion eine unwillkürliche, kindliche, unbefangene,

*33 K. Marx — F. Engels,* Über Religion. Ost-Berlin 1958, 30.

34 Ebd.

35 *Feuerbach* (s. Anm. 29) 34.

36 *Marx — Engels* (s. Anm. 33) 30.

*II. Der religiöse Akt in existentieller und psychologistischer Perspektive 11*

d. h. eine solche, welche ebenso unmittelbar Gott vom Menschen unterscheidet, wie sie ihn wieder mit dem Menschen identifiziert."37 Damit soll gesagt sein, dass der religiöse Akt gespalten sei in zwei sich ausschließende und einander widersprechende Akte, den der Abtren­nung Gottes vom Menschen und den der Identifikation Gottes mit ihm. Zu dieser Anschauung mußte Feuerbach kommen, weil er nicht sah, wie die für die Konstitution der religiösen Existenz grundlegen­den Akte ganz anders zu beschreiben sind. Derjenige Akt, den Feuer­bach als eine Abtrennung Gottes vom menschlichen Wesen deutet, besteht in Wahrheit in der existentiellen Selbsterfahrung, dass das dem eigentlichsten Selbstsein Unerlässliche diesem gleichwohl noch nicht verfügbar ist. Und derjenige Akt, den Feuerbach als Identifika­tion begreift, liegt in der Selbsterfahrung der religiösen Existenz be­gründet, daß das ihr noch nicht Gegebene, Verfügbare ihr gleich­wohl unveräußerlich ist. In der existentiellen Selbsterfahrung schliessen sich nun beide Akte keineswegs aus, sondern stellen im Grunde zwei Erfahrungsformen ein und derselben Grundsituation des Da­seins dar, die sich nicht nur gegenseitig ergänzen, sondern intimst miteinander konspirieren, sich auseinander verstehen und ineinan­der zu sich selbst finden. Sofern die Psyche rein aus sich kein Selbst­sein verwirklichen kann, können ihr diese allein der existentiellen Selbstwerdung vorbehaltenen Erfahrungen nie erlebbar werden. Werden diese, wie Feuerbach es tut, in ihre Aktstruktur transpo­niert, so müssen sie darin deshalb zu sich ausschließenden Gegensät­zen werden, weil dieser die der existentiellen Selbsterfahrung eigene Doppelbödigkeit und Zweidimensionalität immer unvollziehbar ist und fremd bleiben muß. Denn in letzterer wird ja dasselbe, welches in einer Erfahrungsebene als noch nicht gegeben vernommen wird, in einer zweiten gerade als der Strukturentfaltung der Existenz unab­dingbar erspürt." Wenn nun die religiöse Existenz das Wagnis ein­geht, darauf zu bauen, daß dieses auch in Wahrheit ist, so ist diese Entscheidung alles andere als eine „unwillkürliche, kindliche, unbe­fangene", sondern setzt gerade in höchstem Maße voraus, daß Exi­stenz aus uranfänglicher Freiheit und Spontaneität ihre Wahl trifft und aus urphänomenaler Ursprünglichkeit sich selbst verwirklicht. Feuerbach verfehlt den Aktcharakter dieser Entscheidung, wenn er meint, der Mensch „stelle sich in seinen Göttern das als seiend vor, was er selbst nicht ist, aber zu sein wünscht"". Denn dabei handelt es sich ganz und gar nicht um ein „Vorstellen", wie es der Psyche eigen­tümlich ist, sondern um die freie und selbstursprüngliche Urtat der

**37** *Feuerbach (s.* Anm. 29) 32.

**38** Vgl. *Weier,* Strukturen (s. Anm. 3) § 44.

*L. Feuerbach,* Vorlesungen über das Wesen der Religion *(ders..* Sämtl. Werke. Fig. W. *Bolin — F. Jod!.* Bd. 8). Stuttgart 1908, 250.

allein in einem absoluten Sinn- und Seinsgrund finden kann. Setzt nun die religiöse Existenz darauf, dass dieser auch in Wahrheit ist und so ist, wie er ihrer tiefsten Selbstwerdung immer unveräusserlich bleibt, so kann sie aus ihm eine tiefe Erfüllung erfahren, die wegen ihres ontologischen Charakters mit allen rein psychischen Glücksge­fühlen grundsätzlich unvergleichbar ist. Diese Beglückung geht der religiösen Entscheidung nicht voraus, sondern umgekehrt aus ihr hervor, weshalb solche Erfahrung existentieller Erfülltheit nicht die Religion erzeugt, sondern sie zur Voraussetzung hat, ihr erst nachfolgt. Und sofern das Beglückende dem eigentlichsten Selbst so un­verzichtbar ist, ist es ihm gerade nicht fremd, sondern so innerlich und vertraut, daß es sich erst in ihm geborgen weiß. Die dafür konsti­tutive Entscheidung der religiösen Existenz kann gerade nicht, wie Nietzsche meint, durch den „naiven, zurückgebildeten und leiden­den Typus", sondern allein durch die ihr Eigensein in tiefster Selbst­ergründung und höchster Freiheit verwirklichende Existenz geleistet werden.

16 *W. Weier, Ursprung und psychologistische Deutung der Religion*

Feuerbach glaubt, in der Religion stelle sich der Mensch all seine auf Glückseligkeit gerichteten Wünsche und Triebe, die er in sich selbst als noch nicht verwirklicht, aber doch zutiefst ersehnt erfahre, als in einem göttlichen Wesen realisiert vor, das mithin nichts anderes als ein reines Wunschgebilde sei. Feuerbach erklärt: „Der Mensch glaubt Göttern auch, weil er den Trieb hat, glücklich zu sein. Er glaubt an ein seliges Wesen, nicht nur, weil er eine Vorstel­lung von Seligkeit hat, sondern weil er selbst selig sein will; er glaubt an ein vollkommenes Wesen, weil er selbst vollkommen zu sein wünscht; er glaubt an ein unsterbliches Wesen, weil er selbst nicht zu sterben wünscht."6' Mit dieser Interpretation kann Feuerbach nie­mals das Phänomen retten, dass es nicht Wünsche sind, die Existenz in der wesenhaften Unvollendbarkeit ihrer Eigentlichkeit aus ihrem reinen Selbst-Sein erfährt, sondern seinshafte Verfasstheiten. Des­halb kann es Feuerbach auch nicht verständlich sein, wie die religiöse Existenz keineswegs reinen Wunschgebilden folgt, indem sie aus frei­heitlicher Selbstursprünglichkeit in ihrer Entscheidung diese ontolo­gischen Grundgegebenheiten zu ihrem Grunde nimmt. Und deshalb verschliesst sich ihm auch das Phänomen, daß der religiösen Erfah­rung im Gegensatz zu allem rein psychischen Glückstreben das deut­liche Bewusstsein eigen ist von der grundsätzlichen Unvergleichbar­keit ihres Intentionalobjekts im Hinblick auf alle innerweltlichen Ge­gebenheiten und Möglichkeiten. Vor allem aber kann Feuerbach un­ter seiner rein psychologistischen Perspektive nicht erkennen, wie Existenz dabei in einer ontologischen Notwendigkeit zur Entschei-

61 *Feuerbach.* Vorlesungen (s. Anm. 39) 250.

dung steht, die keineswegs aus blossen Wünschen erklärbar ist, und wie es in dieser Entscheidung nicht um Wunschbefriedigung, son­dern um die letzte Ergründung des eigentlichen Selbstseins geht.

*IV. Das Zielobjekt der psychischen und religiösen Intentionen 17*

Treffend bemerkt Paul Tillich: „Der Glaube als Zustand des Ergriffenseins von dem, was unbedingt angeht, fordert den ganzen Menschen und lässt sich nicht auf die Subjektivität bloßen Fühlens beschränken. Ein solcher Glaube [. . .] fordert Hingabe an das, was unbedingt angeht. Er kann sich nicht damit abfinden, als unverbind­liches Fühlen in einen abgelegenen Winkel gestellt zu werden."62

IV. Das Zielobjekt der psychischen und religiösen Intentionen

Der Andersartigkeit der psychischen und existentiell-religiösen Erfahrungen entspricht die grundsätzliche Verschiedenheit ihres Zielobjekts. Wie gezeigt, sehen Hegel, Feuerbach, Lenin und Freud den Zielgrund der Religion in einem Erschreckenden, Furchterre­genden, Beängstigenden, das die Psyche in tiefe Bedrängnis und Not führt und vor dem sie innerlich zusammenfährt. Dieses die Psyche Erschreckende unterscheidet sich aber ganz wesentlich von dem „Tremendum" der religiösen Erfahrung. Denn dieses wird darin, wie R. Otto eindrucksvoll gezeigt hat63, zugleich als das schlechthinnige und unendliche „Fascinosum" erspürt. Dem existentiellen Erschau­dern vor dem Abgrund der eigenen Unergründetheit und dem Nichts mitgegeben ist die ontologische Erfahrung des Hingerissenseins zum absoluten Sinn- und Seinsgrund, des Angezogenseins von ihm.64 Während die Psyche vor dem sie Erschreckenden nur fliehen kann, erfährt Existenz im Tremendum zugleich das sie unendlich Anzie­hende, Anlockende, Erfüllende. Wegen dieser ihm eigenen „Kon­trastharmonie"65 hebt sich das Zielobjekt der religiösen Erfahrung scharf ab von dem des psychischen Erschreckens. Hier ist einer zwei­fachen Perspektive zu entsprechen: Das existentielle Erschaudern ist aus-gerichtet auf eine ontologische Grundgegebenheit, während die rein psychische Furcht oder Angst ein in sich kreisendes Erleben darstellt. Und das existentielle Erzittern vor der Nichtigkeit des eige­nen Seins intendiert das dieses zutiefst Ergründende und dem Nichts Entreißende als das es unendlich erfüllende Fascinosum, eben des­halb aber zugleich als das es unendlich überschreitende Tremendum. Dagegen fährt die psychische Bangigkeit vor dem sie Beängstigenden

62 *Tillich,* Offenbarung (s. Anm. 4) 138.

63 *R. Otto,* Das Heilige. über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Stuttgart 1924, 13. 15. 17. Allerdings fragt R. Otto nicht auf den existentiell-ontologischen Ursprung dieser religiösen Erfahrung zurück, son­dern bleibt bei ihrem rein psychischen Ausdruck stehen.

64 Vgl. *Weier,* Strukturen (s. Anm. 3) § 23.

65 *Otto* (s. Anm. 63) 38.

in ihr eigenes Erleben zurück, verschliesst sich in dieses ganz, ohne sich dem Objekt ihrer Angst zugleich öffnen, ihm hingeben zu kön­nen oder gar zu ihm hingerissen zu sein. In diesem existentiellen Erzittern gehen im Unterschied zu aller psychischen Furcht feierliche Ergriffenheit und innerstes Erschauern Hand in Hand", gehören hier innigst zusammen und steigern sich gegenseitig, weil das Exi­stenz zutiefst Vollendende zugleich das sie unendlich übersteigende ist.

**18** *W. Weier, Ursprung und psychologistische Deutung der Religion*

Dem psychischen Erschrecken ist es eigen, das Furchterregende als fremdartig, bedrohlich und in diesem Sinne fern zu erleben. So war es ganz konsequent, dass besonders Nietzsche und Marx auf­grund ihrer psychologistischen Perspektive im Zielobjekt der Religi­on nur das Fremdartige und in ihr eine Selbstentfremdung des Men­schen sahen. Dagegen ist hervorzuheben, dass Existenz das ihrem Selbstsein Ferne, für es ganz Andere, weil diesem Unverfügbare zu­gleich und in einem als das ihm ganz Nahe und Vertraute, weil die­sem Unverzichtbare erfährt. Je mehr sie des ganz ungeheuerlichen Ausmaßes dessen inne wird, was ihrem eigentlichsten Sein noch nicht gegeben und daher unendlich fern ist, um so mehr erspürt sie ihre ontische Angewiesenheit auf es, um es darin als das ganz Nahe zu erleben.'' Und je mehr sie diese Nähe erfährt, um so tiefer wird ihr die Erfahrung von seiner Unverfügbarkeit und Ferne. Im Unter­schied zu diesem existentiellen Erspüren kann die Psyche Nähe und Ferne ihrer Zielobjekte immer nur als sich ausschließende Gegensät­ze erleben. Weil sie nicht aus sich herauszutreten vermag, bleibt das ihr Ferne ihr immer nur fremd und andersartig, das Nahe immer nur vertraut und verfügbar.

Immer empfindet sie das sie Erschreckende nicht nur als sich veräusserlich, sondern sie sehnt sich auch danach, dass es von ihr genommen, sie von ihm frei werde. Daß dieses aber zugleich zum Zielgrund ihrer Selbstverwirklichung werde und sie sich gar für seine Realexistenz ein-setzt und verschwendet, ist mit dem Charakter des ihre Furcht Erregenden absolut unvereinbar. Sie hat keine Bindung

**66** Vgl. unter dem genannten Vorbehalt: ebd. 8f.

67 Vgl. *F. Rotier— R. Weier,* Nähe Gottes und „Gottfremde". Mystische Erfahrungen der hl. Mechthild von Magdeburg. Aschaffenburg 1980; *E. Przywara,* Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem (Der kath. Gedanke 17). Köln 1926, 59f: *„In* der Ur-Spannung des Geschöpfwesens [. . .] weitet sich der ahnende Blick in das Rätsel-Geheimnis des über-geschöpflichen Gottes. Und so ist denn all unser Wandern in Ihm und zu Ihm selber eine Spannung unsagbarer Nähe und unsag­barer Ferne. [. . Er ist das unendliche Licht, das immer ferner wird, je mehr wir nahe kommen. [. . .] Sein seliges Inne-Sein ist die Erfahrung Seines unendlichen über-Seins. [. . I Und zuletzt ist die unauflösliche Spannung von Nähe und Ferne zu Ihm nur die innerste Offenbarung seines Ür-Geheimnisses selbst, darin Er *in* uns und *über* uns ist, uns näher als wir uns selbst, daß wir Ihn als *die* Nähe erlieben, und wieder uns ferner als alles Ferne, daß wir Ihn als *die* Ferne schauernd verehren. Gott in uns *und* Gott über uns."

an das Objekt ihrer Furcht oder Angst, geschweige dass sie das Rück­verwiesensein auf ein solches als ein ihrer Entfaltung unabkömmli­ches und daher notwendiges erfahren könnte. Dagegen ist es für die Selbsterfahrung der religiösen Existenz signifikant, die Bindung an das sie unendlich überschreitende Tremendum insofern als eine not­wendige zu erfahren, als sie nur in ihm ihren einzigen und letzten Halt, den alleinigen Urgrund ihres Seins finden kann. Und deshalb setzt sie in vollkommener Freiheit darauf, daß es auch in Wahrheit ist.

*IV. Das Zielobjekt der psychischen und religiösen Intentionen* 19

Das Zielobjekt jener neurotischen Angst, auf die Freud die Re­ligion zurückführen will, ist immer das Unberechenbare, etwas Blin­des und Ungeheuerliches, wie es besonders den unergründlichen Zu­fällen der Geschichte, des Lebens und seiner Schicksalsmächte zu­kommt. Dagegen richtet sich die religiöse Existenz gerade auf den ihrer Selbstwerdung unerlässlichen unbedingten Sinn. Die ihr eigene Gottesfurcht ist nicht Angst vor einem Blinden, Unberechenbaren, Sinnlosen, sondern stellt nichts anderes dar als die existentielle Ver­ehrung der absoluten Werthaftigkeit dieses Ursinnes und die darin schwingende, in ihrer Bedingtheit und Endlichkeit gründende Sorge, ihm in der Verwirklichung ihres Eigenseins nicht gerecht werden zu können. Feuerbach verkennt die Eigenart dieser religiösen Ehr­furcht, wenn er meint: „Selbst unsere deutsche Ehrfurcht — der Aus­druck der höchsten, der religiösen Verehrung — ist, wie schon das Wort sagt, aus Ehre und Furcht zusammengesetzt"68, wobei er diese Furcht mit der „vor schreckenerregenden Wirkungen der Natur"69 gleichsetzt. Denn das existentielle Erschaudern vor der absoluten Sinnhaftigkeit des ewig Begehrenswerten zielt auf etwas wesentlich anderes als das psychische Sichfürchten vor dem Unberechenbaren. Der diesem eigene Grundzug totaler Blindheit ist mit dem der Sinnhaftigkeit des Numinosen, wie sie der religiösen Existenz unverzicht­bar ist, ganz und gar unvereinbar.

Das Zielobjekt des rein psychischen Glücksstrebens, aus dem Feuerbach und Marx die Religion herleiten, besteht — jedenfalls im Prinzip — immer in einem empirischen, d. h. innerweltlich erfahrba­ren Objekt. Ob sich dieses Glücksverlangen auf Liebe, Anerkennung und Ansehen, Besitztümer und Macht, Lebensfülle, Kraft, Gesund­heit, Erfolg und dergleichen richtet, immer kann es durch innerwelt­liche Gegebenheiten erfüllt und gesättigt werden. Nun geschieht dies nur in begrenztem Maße, so dass immer ein Rest des psychischen Glücksverlangens unbefriedigt bleibt. Besonders Marx meint nun, das Zielobjekt der Religion sei identisch mit dem dieses unbefriedig­ten Glücksstrebens. Denn die Religion wurzele in der Unzufrieden-

*" Feuerbach,* Vorlesungen (s. Anm. 39) 31. 69 Ebd. 32.

heit eines innerweltlichen Glücksstrebens, das nun all das, was es im „Diesseits" nicht finde, in ein „Jenseits" projiziere, das mithin nichts anderes sei als die Verlängerung der irdischen Suche nach Glück. Erst wenn daher dieses durch die Religion aufgerichtete Jenseits ver­schwunden sei, werde der Mensch fähig, „die Wahrheit des Diesseits zu etablieren" und darin sein „wirkliches Glück" zu suchen?) In dieser Deutung ist aber das Zielobjekt der religiösen Existenz voll­kommen verfehlt. Denn dieses liegt für sie in jenem Sinn- und Seins­grundi den sie als einen solchen meint, der in der Absolutheit seines Ursprungs wie in der Unbedingtheit seiner Geltung mit allen weltim­manenten Zielen ganz und gar unvergleichbar ist. Vollkommen zu Recht bemerkt Max Scheler: „Die religiösen Akte können irgend­welche Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte darum nicht sein oder ih­nen gleichen, da sie auf ein ganz anderes Wesensreich von Gegen­ständen intentional hinzielen, als es die empirischen Gegenstandsar­ten sind."71 „Die religiösen Akte gehorchen einer Gesetzlichkeit, die [. . .] aus empirischer psychischer Kausalität nicht begriffen werden kann."" Dabei nennt Scheler allerdings noch nicht den entscheiden­den Grund, der darin zu sehen ist, dass Existenz in der Erfahrung der strukturalen Angewiesenheit ihres Aus-sich-Seins auf das Absolute die grundsätzliche Unerfüllbarkeit derselben durch jedes innerweltli­che, weil immer noch bedingte Ziel miterfährt. Und eben deshalb ist die existentielle Sehnsucht nach dem Unbedingten gänzlich unver­gleichbar mit jedem rein psychischen, durch innerweltliche Objekte im Prinzip immer erfüllbaren Glücksstreben. Weil sich also die ei­gentliche Zielrichtung der religiösen Existenz von der dem psychi­schen Glücksstreben eigenen so sehr abhebt und unterscheidet, kann sie niemals als deren blosse Fortsetzung oder Weiterführung verstan­den werden. Im Gegenteil muss die religiöse Existenz darauf achtha­ben, daß sie ihre ganz andersartige Sehnsucht nicht dem rein psychi­schen Glücksverlangen zum Opfer bringt und sich so darin selbst verliert. Nur wer Einsicht in die Eigenart dieser existentiell-ontologi­schen Sehnsucht gewinnt, kann wirkliches Verständnis für die Tatsa­che aufbringen, daß die Religion immer Abstand zu allen Objekten des rein psychischen Glücksstrebens suchte, nicht um diese abzuwer­ten, sondern um ihre wahre .Zielgerichtetheit zu retten. In dem Man­gel an solcher Einsicht liegt zumeist die verständnislose Ablehnung jener Haltung der Askese, des Verzichts und der Enthaltsamkeit ge­genüber innerweltlichen Glücksgütern begründet, in der die religiöse Existenz zur eigentlichen Entfaltung ihrer Intentionalität gelangt. Denn nichts ist für die Selbstwerdung der religiösen Existenz ver-

20 *W. Weier, Ursprung und psychologistische Deutung der Religion*

7° *Marx — Engels* (s. Anm. 33) 30.

71 *Scheler* (s. Anm. 12) 242.

72 Ebd.

nichtender als die Verquickung ihres Intentionalobjekts mit dem der psychischen Wünsche und Triebe. Während die rein psychischen Glückserwartungen ihr Zielobjekt immer den eigenen Wünschen un­terordnen und es so nur als Mittel zum Zweck der eigenen Befriedi­gung angehen, ist es der religiösen Existenz eigen, sich im Innestehen in ihrem Zielgrund aufzugeben, um allein in solcher Selbstaufgabe, die zugleich Hingabe an das Göttliche ist, zu sich selbst finden zu können. Das Beglückende der daraus hervorgehenden Gott-Innig­keit" und Gott-Seligkeit ist daher von ganz anderer Art als das des rein psychischen Glücksverlangens. Während dieses immer durch ein weltliches und daher endliches Objekt gefüllt und geschlossen werden kann, stellt das ekstatische Sehnen der religiösen Existenz nach dem ihr Sein allererst vollendenden Ziel eine so tiefe und weite Offenheit dar, dass kein innerweltliches Objekt tief, groß und weit genug ist, um es ausfüllen zu können. Die Gott-Seligkeit der reli­giösen Existenz wurzelt in ihrer Urentscheidung, geht ihr also nicht voraus, sondern entspringt ihrer Selbstwerdung. Wie gezeigt, ist in der psychologistischen Deutung dieses Verhältnis von Glückselig­keit und Religion umgedreht, verkehrt.

*IV. Das Zielobjekt der psychischen und religiösen Intentionen* 21

ä.

Das Zielobjekt der Furcht wie des Glückverlangens der Psyche hat zumeist impersonalen Charakter. Aber auch, wenn es ein perso­nales Ziel verfolgt, trifft es sich nicht mit der Ausrichtung der reli­giösen Existenz auf ein Sein, das absolutes Selbst-Sein ist. Denn die Psyche bleibt stets empirischen Zielen zugewandt, die im Prinzip in­nerhalb des weltlichen Seins Erfüllung finden können. Darin kann aber kein Sein auftreten, das in absoluter Vollkommenheit es selbst ist. Dagegen intendiert die religiöse Existenz, wie eingangs gezeigt, jene absolute Ur-Existenz, die allein als vollendetstes Selbst-Sein dem immer noch unfertigen menschlichen Eigensein das ihm ent­sprechende und antwortende Gegenüber darbieten kann. Weil Max Stirner in Übereinstimmung mit der psychologistischen Religions­kritik das Zielobjekt der Religion mit dem der Psyche identifiziert, welchem dieser personal-existentielle Charakter abgeht, kann er zu dem falschen Ergebnis kommen: „Man könnte sehr wohl die Persön­lichkeit des entrückten Menschlichen fallen lassen, könnte den .Gott in das Göttliche verwandeln, und man bliebe dennoch religiös."

Mit Nietzsche, Feuerbach und Marx begeht Stirner den Fehler zu glauben, das Zielobjekt der Religion bestehe allein in dem menschlichen Wesen selbst, das in ihr in ein anderes, fremdes Wesen verkehrt, verwandelt sei. Allerdings hat die Psyche letztlich immer nur sich selbst, ihre eigene Befriedigung zu ihrem Zielobjekt. Für sie

**73** *Spann* (s. Anm. 10) 12: „Am Grunde der Religion [...] ist Glaube, Gottinnig­keit."

*74 Stirner (s.* Anm. 57) 249.

22 *W. Weier, Ursprung und psychologistische Deutung der Religion*

muss es daher tatsächlich eine Pervertierung ihrer Eigengesetzlichkeit bedeuten, ihre Erfüllung in einem sie wesentlich überschreitenden Sein zu suchen. Sie kann sich auch nicht in einem absoluten Selbst-Sein ergründen wollen, da sie ja schon kein eigenes realisiert. Alles sie Transzendierende bleibt ihr daher ein Äußerliches, Fremdes. Allein die religiöse Existenz kann im Überschreiten ihres eigenen Seins zu ihrem sonderlichen Zielobjekt gelangen und nur in dem Masse, in dem sie sich diesem hingibt, in ihm zu sich selbst Finden, weil dieses ihr ebenso unverzichtbar wie grundsätzlich unverfügbar ist.

•

V. Die Einheit von Religion und Psyche

Es ist also für das Verständnis der Religion und ihres Ur­sprungs von großer Wichtigkeit und Bedeutung, daß die wesentliche Verschiedenheit der psychischen und religiösen Akte, ihrer Erfah­rungen und Zielobjekte nicht aus den Augen verloren wird. Aber Verschiedenheit darf dabei keinesfalls mit Geschiedenheit oder Ge­trenntheit verwechselt werden. Denn so verschieden diese Akte auch sind, konspirieren sie doch auf das intimste miteinander und bilden eine unauflösliche Einheit in der Ganzheit der menschlichen Person.

Deshalb finden zweifellos die existentiell-religiösen Erfahrun­gen auch ihren Niederschlag im andersartigen Medium der Psyche, werden darin mit- und nacherlebt, soweit die Psyche trotz ihrer hete­rogenen Struktur dazu fähig ist. Wenn dabei auch eine vollkommene Transposition nicht gelingt und der Grundfehler psychologistischer Religionskritik gerade darin besteht, sie auf Kosten der Eigenart religiöser Erfahrungen immerfort zu vollziehen, so ist doch nicht zu bestreiten, dass diese auch in der Psyche Ausdruck finden und ihr innerlich gegenwärtig sind. Aber es muss dabei beachtet werden, dass dieser Ausdruck doch mit dem sich Ausdrückenden nie zu vollkom­mener Identität kommt. Analoges ist über das Zielobjekt der psychi­schen und religiösen Akte zu sagen: Durch das der letzteren wird das der erstgenannten überhöht, überformt, gleichsam aufgerissen und so aus anderem Ursprung verwandelt für die auch in der Psyche sich vollziehende Person. Dabei wird das Zielobjekt der Psyche auf das der religiösen Existenz hin entgrenzt, bildet mit ihm eine Einheit, wenn es auch nie mit ihm völlig koinzidiert.

In dieser Einheit können psychische Sehnsüchte, Erwartungen, Interessen durchaus mitschwingen mit den andersartigen der reli­giösen Existenz. So treten beide, Existenz und Psyche, zueinander in ein Verhältnis gegenseitiger Konstitution und Mitbestimmung. Das heißt: Wegen der Einheit der menschlichen Person ist auch die Selbstwerdung der religiösen Existenz darauf angewiesen, eine sol­che Resonanz im psychischen Medium zu finden, die eine Gegen­sätzlichkeit unter beiden ausschließt, wie sie die Einheit der mensch-

lichen Person gefährden oder gar sprengen würde. Es gilt aber auch das Umgekehrte. Wegen eben dieser Einheit kann sich die Psyche nicht gegenüber der Existenz abkapseln, um sich in sich selbst zu verschliessen. Sie ist vielmehr zur Verwirklichung ihrer eigenen Struktur darauf angewiesen und angelegt, aus existentieller Ur­sprünglichkeit über sich selbst hinausgeführt zu werden. Sie kann daher nicht in einem gegensätzlichen, sondern nur in einem offenen Verhältnis zur religiösen Existenz jene Stellung einnehmen, die ihr im Aufbau der menschlichen Person wesensnotwendig zukommt. So verschieden daher das Erschrecken, das Glückstreben und -erleben, die Erfahrung der Bedürftigkeit, das Suchen nach einem letztlich Erfüllenden bei beiden ist, zerbrechen diese Akte, so spannungsreich ihr Verhältnis zueinander auch sein kann, doch nicht die Einheit der Person, sondern schwingen darin ineinander und miteinander. Aller­dings muss gesagt sein, daß die psychischen Interessen ebensowenig für die Religion das Primäre, ihr Ursprung und Ausgangspunkt sind wie umgekehrt die religiösen Intentionen für die Psyche.

*V. Die Einheit von Religion und Psyche* 23

Sofern und soweit nun weder die religiöse Erfahrung noch die religiöse Entscheidung in der Psyche wurzelt, ist die Religion im Ur­sprung ebensowenig betroffen von der je individuellen, einzel­menschlichen Eigenart oder Mentalität wie von der völkischen, so­ziologischen, kulturellen und geschichtlichen Typik der Psyche. Sie stellt ein daraus unableitbares, dadurch nicht zerspaltenes Urphäno­men des Menschseins dar. Weil aber nun dieses Urphänomen im Medium der sehr verschiedenen Eigenarten, Mentalitäten und Ty­pen der Psyche sich ausdrückt und damit eine Einheit bildet, erfährt es darin seine vielfältigen und sich oft ausschließenden Ausprägun­gen, die sich in den verschiedenen Gestalten der Religionen, ihrer Formen und Praktiken auszeugen und niederschlagen. Eine Betrach­tung, Forschung oder Analyse der Religionen darf daher nicht bei einer Beschreibung ihrer Verschiedenheit stehenbleiben, ohne, wie es in der Religionswissenschaft leider immer noch allzu oft geschieht, auf das ihnen allen gemeinsame Urphänomen der religiösen Exi­stenz, ihre Entscheidung, Erfahrung und Zielgerichtetheit zurückzu­fragen. Denn eben darin unterscheiden sich die Religionen nicht.

Indem die psychologistische Deutung der Religion den Blick auf dieses Urphänomen verstellt und zu ihm gar keinen Zugang mehr hat, liefert sie es nicht nur jenen Mechanismen und Gesetzlich­keiten aus, innerhalb derer es immer als Perversion oder Kuriosum erscheinen muss, sondern auch der Zersplitterung in die Pluralität der Religionsformen und -praktiken. Dies hat zur verhängnisvollen Fol­ge, dass jede Frage nach *der* Religion am Ende gegenstandslos wird, weil sie zur Frage nach den letztlich unberechenbaren Verhaltensfor­men der Psyche wird und darin in sich zusammenbricht.