

rāma nicht nur als mystischen Menschen, sondern auch als Propheten anzusprechen. Bei einer Arbeit wie dieser wird man mit Interesse die Bewertung der Aussagen in Indien selbst erwarten dürfen.

Bonn

Hans Waldenfels

Oberhammer, Gerhard: *Transzendenz-erfahrung, Vollzugshorizont des Heils*. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums (= Publications of the De Nobili Research Library, vol. V). Institut für Indologie der Univ. Wien, Sammlung De Nobili/Wien 1978; 253 S.

In Weiterführung des Symposiums über die Offenbarung (vgl. Besprechung in *ZMR* 60 [1976] 309—311) bespricht der neue Band die Transzendenz als den Vollzugshorizont, in dem sich Heil vollzieht. Der Band gliedert sich in zwei große Teile, einen mit indologischen und einen mit theologischen Beiträgen. Diese werden umrahmt von der Problemskizze des Herausgebers am Anfang (7—12) und einer abschließenden, die verschiedenen Beiträge des im Frühjahr 1977 veranstalteten Symposiums verantwortenden Zusammenfassung (237ff.), der Autoren- und Sachregister folgen. In der Zusammenfassung wird darauf hingewiesen, daß zur Vorbereitung der Tagung eine Studie „*Strukturen yogischer Meditation*“ vorgelegt wurde, die O. gesondert als Bd. 322 der Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1977 in Wien veröffentlichte.

Die Frage nach der Transzendenz ist für O. „die Frage nach der Möglichkeit des Menschen, (das) als letzte Sinnerfüllung erhoffte Heil im Lebensvollzug tatsächlich einzuholen“ (15). Transzendenz-erfahrung ist entsprechend „die Erfahrung eines aus der Transzendenz, genauer als der radikalen Annahme der Transzendenz motivierten und damit in absolutem Sinne sinnvollen Aktes des Lebensvollzuges“ (16); hier fällt der Blick auf die Bewältigung des Todes, die Meditation, die Mystik. Wichtig ist für O., daß die Transzendenz-erfahrung, wo sie meditativ vollzogen wird, „in Strukturen der im Glauben mythisch erfahrenen Transzendenz entworfen“ und erst durch einen solchen Entwurf thematisch wird; wo faktisch welthafte Sinngehalte auf dem Weg zu einer „reinen“ Transzendenz-erfahrung ausgeschaltet werden, würde eine solche eine „Nicht-Erfahrung“ sein (9). O. möchte dann zwei Grundformen einer meditativen Transzendenz-erfahrung annehmen: einmal eine solche, in der Transzendenz in ihrer aus dem Glauben entworfenen mythischen Gegenwart implizit erfahren werden kann (z. B. theistische Meditation), sodann eine solche, bei der in der Meditation jede mythisch erfahrene Transzendenz bewußt abgebaut und die Transzendenz dann gleichsam explizit zur Erfahrung werden kann (z. B. im *Samādhi* des Unterdrückungsyoga oder in der advaitischen Meditation), — Typen, die aber beide auch in der Spiritualität des Christentums vorkommen (vgl. ebd.). Mit diesen Vorüberlegungen verankert O. aber zumal auch die indische Meditation in ihre je eigene Spiritualitätsgeschichte und gibt ihr die Bedeutsamkeit ihres Geschichtsbezugs zurück. In einer vorlaufenden Bestimmung des angepeilten Zieles stellt O. fest, daß die Transzendenz insofern als Erfahrung thematisch werden könne, „als Transzendenz ihrem Wesen nach der Subjektivität des Bei-sich-Seins zwar radikal entzogen, als antwortende Offenheit des Woraufhin dem apriorischen Ausgriff des Bei-sich-Seins des Geistes in Ungeschiedenheit dennoch gegenwärtig wäre; ein uner-

gründliches Mysterium, das in der Transzendenzerfahrung als spirituelle Wirklichkeit des Daseins ‚mythisch‘ gegenwärtig ist, in der Aufhebung jeder Gegenständlichkeit der Erfahrung aber als solches, wenn auch unverfügbar, eingeholt werden kann“ (12).

Für den indologischen Bereich selbst verfolgt O. sein Transzendenzverständnis im sāmkyistischen Yoga, wobei er es als Strukturprinzip seiner Mystik entfaltet (15—28). Nach O. ist dieser Yoga „zunächst und grundsätzlich Heilsweg“, insofern als es in ihm um die der Leidhaftigkeit entzogene menschliche Existenz, das unverstellte In-Erscheinung-Treten der transzendenten Geistnatur des Menschen geht (16). Letzterer Begriff erweist sich dabei als Element zweier verschiedener Sprachspiele, wobei sich zeigt, „daß man im sāmkyistischen Yoga die Notwendigkeit der Transzendenz als Heilsdimension und die Notwendigkeit der metaphysischen Grundlegung des menschlichen Daseins in einem Begriff erfassen zu können glaubte, ohne die beiden Probleme in zwei verschiedenen Sprachsystemen formulieren zu müssen“ (18f.). Insofern als die transzendente Geistseele aber ihrem Wesen nach reine Subjektivität, Spontanität des Bewußtseins ist, führt von dem in der Meditation als Gegenstand Begegnenden kein Zugang zu ihr (vgl. 20); die Geistseele ist vielmehr „das je eigene Geöffnetsein für das Ganze der Wirklichkeit“ (24). Bedenkenswert sind hier die für ein theistisches Verständnis der Mystik gezogenen Folgerungen (26f.). — Die für den indischen Raum gestellte Frage nach dem Transzendenzverständnis und der Transzendenzerfahrung wird weiterverfolgt für den Bereich des vedischen Opfers durch J. C. HEESTERMAN (29—44), bei Śaṅkara durch TILMANN VETTER (45—59), bei Abhinavagupta durch B. BÄUMER (61—79). Diese Überlegungen werden weitergeführt in der Betrachtung der islamischen Transzendenzerfahrung im indischen Kontext und ihrer Beziehung zwischen Sufismus und Bhakti (A. ROEST CROLIUS: 81—96) und zwei Beiträge zum Buddhismus, „Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus“ (L. SCHMITHAUSEN: 97—119) und „Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus“ (E. STEINKELNER: 121—134). Aus SCHMITHAUSENS Beitrag sei hier notiert: a) „Transzendenzerfahrung und heilskonstitutive Erfahrung sind . . . im Buddhismus nicht von vornherein kongruent“ (98). b) Im Urbuddhismus besteht die erlösende Erfahrung in einer inhaltlich klar bestimmten, im Prinzip rationalen Erkenntnis der vier Edlen Wahrheiten; von Schwierigkeiten einer adäquaten Konzeptualisierung und Verbalisierung des urbuddhistischen Erleuchtungserlebnisses kann keine Rede sein (103). c) Nach den Sarvāstivādins war der „Weg der Übung“ zum Teil auch schon vor der erstmaligen Schau der Wahrheiten durch ein auch Nichtbuddhisten mögliches, rein innerweltliches Distanzierungsverfahren gangbar (106). d) Erst bei den Theravādins und in der Yogācāra-Schule wird die erlösende Erfahrung als Transzendenzerfahrung greifbar (vgl. 110 ff.).

Der theologische Teil besteht aus vier Beiträgen, zwei mehr systematisch-spekulativ zu nennenden und zwei mehr historischen. K. RAHNER erläutert in seinem — auch anderweitig noch veröffentlichten — Beitrag „Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht“ (137—149). Dabei bestimmt er in einer ersten These das Verhältnis von Christentum und „mystischer“ Transzendenzerfahrung: Das Christentum kann einerseits nicht zugeben, daß der „Mystiker“ der einzige sei, der den Vollendungsweg geht; andererseits ist Mystik aber stets eine wenigstens mögliche Etappe auf dem Weg zur Vollendung bzw. eine paradigmatische Verdeutlichung dessen, was auf dem christ-

lichen Weg zur Vollendung des Heiles überall geschieht (vgl. 138). Die zweite These erläutert den unaufhebbaren Unterschied zwischen ursprünglicher Transzendenzerfahrung einerseits und der vergegenständlichenden und verbalisierenden Reflexion auf diese andererseits (vgl. 140). (Hier hätte sich eine Stellungnahme zu OBERHAMMERS Grundthese angeboten, die leider hier wie auch in den anderen Beiträgen theologischer Art unterblieben ist.) In der dritten These formuliert R.: „Überall dort, wo ein letzter radikaler Selbstvollzug des Menschen in Geist und Freiheit geschieht und so der Mensch in Endgültigkeit über sich verfügt, darf angenommen werden, daß ein solcher Selbstvollzug, der auch, wenn auch nicht allein, in einer mystischen Transzendenzerfahrung geschehen kann, faktisch auch immer durch das getragen wird und radikalisiert ist, was man in christlicher Theologie Heiliger Geist, übernatürliche Gnade, Selbstmitteilung Gottes nennt, auch wenn diese Gnadengegebenheit als solche selbst in diesem Vorgang nicht reflektiert und thematisiert wird“ (143f.). Schließlich endet er mit einer vierten These der christlichen Selbstentscheidung: „Der christliche Theologe weiß nicht und kann nicht darüber befinden, ob es nicht Erfahrungen gibt, die man einerseits in irgendeinem möglichen Sinn als außerhalb der psychologischen Alltagserfahrung stehend, als in irgendeinem Sinne als ‚mystisch‘ qualifizieren kann oder muß, und die andererseits doch nicht als Erfahrungen übernatürlich-gnadenhafter Mystik im Sinne der dritten These angesprochen werden können“ (146). — E. LANGE, Benediktiner aus Chevotogne, fragt im einzigen französischen Beitrag des Bandes hinsichtlich des Verhältnisses von Transzendenz und Gnosis im 2. Jahrhundert nach den Kriterien der Orthodoxie (151—173). A. M. HAAS prüft angesichts der indischen Gegebenheiten die Transzendenzerfahrung in der Auffassung ECKHARTS, TAULERS und SEUSES (175—205). Eine Weiterführung seiner Gedanken aus dem früheren Symposium bietet schließlich P. SCHOONENBERG in seinen Überlegungen zu „Gott als Person und Gott als das unpersönlich Göttliche. Bhakti und Jhāna“ (207—234). Sch. erweist sich dabei als einer jener wenigen westlichen Theologen, die die Wurzel der asiatischen Personkritik zur Kenntnis genommen und verarbeitet haben: Für Asiaten ist „Person“ eine Kategorie der Einschränkung und Begrenzung, nicht der Entschränkung und Entgrenzung. Sein Mühen um ein non-egotisches Personenverständnis beschließt zwar noch nicht die Diskussion, sondern deutet eher die Richtung an, in die sie gehen muß. Doch kann er für Gott bereits feststellen: 1) Gott ist nicht individuell, doch 2) Gott ist persönlich (229ff.).

Das Studium OBERHAMMERS, das weitergeführt werden soll, verdient im interkulturellen, aber auch im interfakultativen Bereich entsprechende Aufmerksamkeit. Es muß aber erneut der Wunsch geäußert werden, daß die theologischen Gesprächsteilnehmer sich bewußter auf die Vorgaben der Indologen einlassen müßten, und sei es nur fragend. Die Aussageblöcke würden nicht so unvermittelt nebeneinander stehen bleiben.

Bonn

Hans Waldenfels

Sölle, Dorothee u. a.: *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion.* (Sammlung Luchterhand 175). Luchterhand/Darmstadt-Neuwied 1976, 189 S.

Das Bändchen enthält vor allem Papiere des von H. E. BAHR geleiteten Arbeitskreises „*Theologie und Politik*“, die zwischen dem Treffen in Starnberg