

neuen Religionen in Korea und Japan auf die VK bisher noch nicht wahrgenommen haben (231). Seine Zusammenfassung lautet:

„Ich hoffe, durch meinen Beitrag die These anderer Autoren in diesem Buch erhärtet zu haben, daß es sich bei der VK tatsächlich um eine eigenständige neue Religion und nicht um eine christliche Sekte handelt. Sehr viel Verwirrung wird durch semantische Schwierigkeiten ausgelöst. Der Sprachgebrauch der VK unterscheidet sich in vielen Fällen vom konventionellen Sprachgebrauch. Das macht sich besonders dann bemerkbar, wenn Moon von Wissenschaft oder von Christus und Christentum spricht. Im konventionellen Sinn der Worte hat die Vereinigungstheologie weder eine ‚wissenschaftliche‘ Basis, noch ist sie christlich.

Der wichtigste und erstaunlicherweise am häufigsten übersehene religionsgeschichtliche Zusammenhang der VK sind die neuen Religionen in Japan und Korea, wo auch die VK zahlenmäßig am stärksten vertreten ist. Die meisten dieser Religionen betonen die wesentliche Einheit von Religion und Leben und erheben universalen Anspruch nicht nur für ihre Theologie, sondern auch für ihre Kultur. Die VK ist im Westen erfolgreicher und aufsehenerregender als die meisten dieser Religionen, da sie den Anspruch erhebt, nicht etwa die wahre Interpretation des Buddhismus, sondern des Christentums zu besitzen.“ (234)

F. FEIGES Beitrag ist ein sehr theoretischer, vor allem auf VK-Texten basierender Beitrag, der bedauerlicherweise die praktischen Fragen der Familiengründung, der Partnerwahl und -bestimmung, der Rolle der Hochzeit u. ä. ausspart.

Wie eingangs gesagt, wird die Auseinandersetzung mit diesem Band auf zwei Ebenen zu geschehen haben: (1) ist nach dem Informationswert und den Bewertungen hinsichtlich der VK zu fragen, die sich in diesem Buch finden. (2) ist das Unternehmen selbst, die Methode, mit der hier das Anfangsstadium einer Religion angegangen wird, sind aber auch die Gefährdungen, die das Verfahren für die betroffene Religion, die in die Gefahr gerät, zu einer Treibhausblüte zu werden, mit sich bringt, zu bedenken. Ein solches religionswissenschaftlich-soziologisches Unternehmen verdient jedenfalls nicht auf jeden Fall unseren Dank und unsere Anerkennung.

Bonn

Hans Waldenfels

Oberhammer, Gerhard: *Strukturen yogischer Meditation*. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 322; Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 13) Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften/Wien 1977; 244 S.

Yoga ist nach einer Formulierung ERICH FRAUWALLNERS „das Streben, vermittels systematischer Schulung des Körpers und Geistes auf dem Wege innerer Sammlung durch unmittelbares Schauen und Erleben die erlösende Erkenntnis oder die Erlösung selbst zu erlangen“. Vor- oder Frühstufen einer yogaartigen spirituellen Praxis werden erstmalig in spätvedischen Texten faßbar (vgl. dazu ZMR 61 [1977] 88ff.). Im Laufe der weiteren Entwicklung treten im einzelnen unterschiedlich ausgestaltete Yoga-Methoden auf (wie z. B. Unterdrückung der Geistestätigkeit oder der Atmung), und andererseits begegnen als Gegenstand des Schauens bzw. als Inhalt der Yoga-Erkenntnis unterschiedliche bildhafte oder begriffliche Elemente (z. B. der Puruṣa, das Brahman oder ein Gott). Hier setzen die vorliegenden Untersuchungen des Wiener Schülers und Nachfolgers von E. FRAUWALLNER G. OBERHAMMER ein,¹ in denen er anhand von drei

¹ Anlaß für das Entstehen dieser Untersuchungen war ein im Jahre 1977 an der Universität Wien veranstaltetes Symposium unter dem Titel „Transzendenz erfahrung,

Texten unterschiedliche Typen bzw. Strukturen yogischer Meditation herausarbeitet, „um jene geistige Gestalt zu erfassen, die die betreffende Meditation für den Yogin zu einer spirituellen Erfahrung werden ließ“ (S. 5), denn „erst wenn das in der yogischen Meditation Erfahrene . . . in einem inneren Deutungswillen etwa als transzendente Geistseele (*puruṣaḥ.*), als absoluter Seinsgrund (*brahma*) oder als Gott Siva oder Viṣṇu erfahren und somit als innerste Motivation von Yoga und Meditation bejaht wird, . . . wird die yogische Meditation zum spirituellen Phänomen“ (12).

Im 1. Teil seiner Untersuchungen (17–56) unternimmt der Verf. es, aus dem ältesten erhaltenen Kommentar zur Sāṃkhyakārikā, der Yuktidīpikā, und insbesondere aus in dieser in Zitatform erhaltenen Fragmenten älterer Sāṃkhya-Werke eine bislang unbekannte Form sāmkyistischer Meditation zu rekonstruieren, die von dem „klassischen“ Yoga verschieden ist. Diese sāmkyistische Meditation ist durch ihre begrifflich-intellektuelle Dimension gekennzeichnet, die sich eng an die theoretischen Lehren des Sāṃkhya-Systems anschließt, wobei sie indes nicht bei einem theoretischen Erkenntnisvollzug bleibt, sondern sich als meditative Aneignung und Einübung dieser Lehren darstellt. Sie zielt letztlich auf die Erkenntnis der Geschiedenheit von Urmaterie (*pradhāna*) und transzendenter Geistseele (*puruṣa*), es scheint in ihr indes im Unterschied zum ebenfalls sāmkyistischen Patañjali-Yoga keine direkte Schau des „Eigenwesens der Geistseele“, keine unmittelbare Erfahrung des Absoluten zu geben.

Der 2. Teil (57–133) behandelt eine bisher ebenfalls noch nicht untersuchte theistische Yoga-Meditation im Mṛgendraṅtantra, einem autoritativen Text der Pāsupata-Tradition und seinem von Nārāyaṇakaṅṭha (wohl um 1000 n. Chr.) verfaßten ältesten Kommentar. Hierbei werden unter bewußtem Absehen von der damit verbundenen historischen Problematik der Tantra-Text und der Kommentar unter „typologischem“ Aspekt als Einheit behandelt. Als eingebettet in den Kontext des Rituals und diesem komplementär gleichwertig werden in der Darstellung eine gegenstandsbezogene und eine gegenstandslose Weise der Meditation herausgearbeitet. Dabei ist die gegenstandsbezogene Meditation formal dadurch gekennzeichnet, daß in ihr ein Betrachtungsgegenstand auf einer bestimmten „Objektstufe“ (*bhūmi*) „angeeignet“ (*svātmikr*), d. h. „ohne die Distanz der Reflexion bejahend angenommen“ (101) wird. Inhaltlich gilt für die gegenstandsbezogene Meditation, daß sie „nirgends das Weltbild der śivaitischen Theologie transzendiert, sondern im Grunde mit diesem zusammenfällt. Sie ist letztlich ‚aneignender‘ Aufstieg der Seele über die hierarchische Stufenordnung der Welten und Mächte bis hin zum Orte Śivas“ (102). Jedoch „Śivas transzendente Natur bleibt der Aneignung immer unzugänglich. Es werden in ihr immer nur die der Vorstellung zugänglichen Gestalten Śivas, die zwar . . . echte, aber doch immer nur weltimmanente Formen des höchsten Herrn sind, angeeignet werden können“ (124). In der gegenstandslosen Meditation hingegen wird nichts „angeeignet“, sondern es wird „bei der vorstellungslosen Meditation grundsätzlich jeder Inhalt, also auch die Subjekt-erfahrung, sofern sie Inhalt des Erkennens ist, ausgeschaltet und gleichsam die reine Erkenntnisdimension vom Bewußtsein ‚ausgeleuchtet‘. Vom begrifflichen Verständnis aus gesehen, müßte man daher sagen, daß in der gegenstandslosen Meditation letztlich nur ein ‚Bewußtsein von nichts‘ verwirklicht sein kann, d. h. eine Bewußtheit, die sich ihrer selbst als durch keinen Gegenstand konditioniert, als frei und unbegrenzt bewußt ist“ (131). Daraus ergibt sich indes nicht, daß der Yogin bei dieser Art der Meditation ins Nichts zu geraten scheint, sondern da sie „immer vorbereitet durch und eingebettet

Vollzugshorizont des Heils“, dem die vorliegenden Untersuchungen als Vorarbeit dienen und über das nunmehr auch eine Arbeitsdokumentation unter dem gleichen Titel, hrsg. von G. OBERHAMMER als vol. 5 der „*Publications of the De Nobili Research Library*“, Wien 1978, erschienen ist.

in die aneignende Betrachtung vollzogen wird“ (131f.), mußte der Yogin „auch die gegenstandslose Meditation im Sinngefüge seines religiösen Glaubens sehen“, und so bedeutet die „Entleerung der Geistigkeit der Seele von jedem sie ‚verstellenden‘ Inhalt . . . das volle In-Erscheinung-Treten-Lassen (*avabhāsanam*) von Sivas eigener Eigenform (*svarūpam*) in ihr“ (132f.).

Im letzten und umfangreichsten Teil (134–230) werden die in den Yoga-sūtras (YS) überlieferten Meditationsstrukturen untersucht, wobei zur Interpretation der Kommentar des Vyāsa und der Subkommentar des Śāṅkara herangezogen werden.

Anders als die zuvor behandelten Texte sind die YS weit über fachwissenschaftliche Kreise hinaus bekannt. Auch zu ihrer Erforschung liegen indes bislang nur Ansätze vor. P. DEUSSEN² und W. HAUER³ beurteilen die YS als einen aus mehreren Einzelstücken unterschiedlicher Herkunft zusammengesetzten Text,⁴ wobei sie in der Abgrenzung der Einzeltexte voneinander etwas abweichen. OBERHAMMER unterscheidet sich von ihrer Auffassung im Ansatz dadurch, daß er zwar auch eine z. T. vielleicht sogar wörtliche Berücksichtigung verschiedener Yogatraditionen annimmt, „ebenso klar ist es aber auch, daß Patañjali ein einheitliches Werk schreiben und nicht eine ‚Edition‘ verschiedener Yogatexte vorlegen wollte. Er hat daher seinem Werk die eigene Vorstellung vom Yoga als Heilsweg zugrunde gelegt und dabei anderen Traditionen yogischer Meditation, die er für authentisch hielt, ihren Platz innerhalb dieser Konzeption angewiesen“ (134). Wenn der Vf. verschiedene Gruppen von Sūtras unterscheidet, „so ist dies nicht in dem Sinne zu verstehen, daß sie jeweils einen bestimmten ‚Text‘ repräsentieren würden, sondern nur so, daß in ihnen der Typus einer bestimmten Meditationsstruktur greifbar wird“ (ibid.). So ergeben sich für ihn im wesentlichen vier Textgruppen, die vier Meditationstypen entsprechen: „1. YS I, 2 und 12–22, wo Patañjali den Samādhi des Unterdrückungsyoga darlegt; 2. YS I, 23–28, wo der theistische Samādhi als Variante des Vorhergehenden erwähnt und angedeutet wird; 3. YS I, 41–50, wo die Meditation vom Typ der Samāpatti behandelt wird; 4. YS II, 54 – III, 7, wo die „meditative Konzentration“ (*saṃyamah.*) und seine Meditationsstruktur erörtert wird“ (134f.). Bezüglich der Abgrenzung der Textgruppen 1 und 2 stimmt seine Beurteilung mit der HAUERS (gegen DEUSSEN) überein.

Die vorstehenden Ausführungen können den reichen Inhalt des Buches allenfalls andeuten. Der Vf. hat sich in ihm mit großer gedanklicher Intensität erstmalig um eine in der wissenschaftlichen Reflexion verstehend nachvollziehende Rekonstruktion von Formen und Inhalten der einzelnen yogischen Meditationstypen bemüht. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei solchen Rekonstruktionen zunächst vieles Hypothese ist und manches angesichts der Quellenlage wohl auch Hypothese bleiben muß, und der Vf. bringt dies auch selbst immer wieder in seinen vorsichtigen Formulierungen („wenn dies richtig ist . . .“ u. ä.) zum Ausdruck. Auch wird man in philologischen Einzelheiten gelegentlich abweichender Meinung sein.⁵ Unzweifelhaft aber hat er mit diesem Buch

² *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Abt. 3, Leipzig² 1914, 508ff.

³ *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart 1958; s. dazu auch die Rez. von P. HACKER, *OLZ* 55, 1960, 521–528.

⁴ Vgl. auch E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg 1953, Bd. 1, 427 m. Anm. 221.

⁵ So erscheint, um ein Beispiel zu geben, O's Konjektur auf S. 160 m. Anm. 87 *prāg* (sic!) *pratyāyāpatteh* für *prāg apratyāyāpatteh* (bevor sie zur Nichtvorstellung wird) ungerechtfertigt, wie der im Text folgende Vergleich *etad yathā pāvakasya jvalataḥ prakṣīyamānendhanasya śanaiḥ śanair upaśāmyataḥ prāg aṅgārātāpatter* (bevor es zu Holzkohle wird) *juālātmakatā* zeigt. Zu erwägen wäre hiernach allenfalls die Konjektur *apratyāyat(v)āpatteh*, die den Sinn des Ausdrucks indes nicht tangieren würde.

der Yoga-Forschung neue Bahnen eröffnet und das Verständnis des Phänomens yogischer Meditation wesentlich gefördert. Es wäre zu wünschen, daß das Buch, auch wenn es sich grundsätzlich als indologische Arbeit versteht (5), auch über den engeren Kreis der Indologie hinaus bei allen ernsthaft an diesem Phänomen Interessierten gebührende Aufmerksamkeit findet.

Münster

Klaus Rüping

Reps, Paul: *Ohne Worte – ohne Schweigen.* 101 Zen-Geschichten und andere Zen-Texte aus vier Jahrtausenden. O. W. Barth/Bern-München-Wien 1976; 207 S.

Das aus dem von U. OLVEDI aus dem Englischen übersetzte Buch enthält vier Textgruppen, der im 13. Jahrhundert von Muju zusammengestellten Sammlung von Texten, die zusammen mit anderen zu den *101 Zen-Geschichten* zusammengefaßt wurden, dem inzwischen mehrfach auch im Deutschen vorliegenden *Mumonkan*, den *10 Bildern des Ochs* und einer 1955 unter der Überschrift „Centering“, „Auf die Mitte zu“, veröffentlichten Sanskrit-Textgruppe.

Bonn

Hans Waldenfels

Sorge, Helga/Vierzig, Siegfried: *Religion und Ideologie.* Analysen und Materialien für den Unterricht (= Urban-TB 634, T-Reihe). W. Kohlhammer/ Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977; 177 S.

Zwei Anlässe werden für die Entstehung des Buches angegeben: a) die Diskussion über die Zielvorstellungen und Inhalte gesellschaftlicher Entwicklung und b) die Reform der gymnasialen Oberstufe. Die Frage nach den Wertvorstellungen gehört zur aktuellen Thematik der Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit der BRD; die Oberstufenreform mit ihren Kursangeboten erlaubt eine stärkere Berücksichtigung aktueller Problemstellungen. Im Hinblick auf die Fächer Gemeinschaftskunde, Philosophie, Evangelische und Katholische Religionslehre bzw. Ethik möchte das Buch zu den Themenkreisen „Religion und Ideologie“ (I), „Freiheit“ (II) und „Leistung“ (III) Materialien vorlegen. Dieses geschieht zu den genannten Themen parallel in folgender Einteilung: 1. Situationen und Erfahrungen, 2. Informationen zur Sache, 3. Lernintentionen: Unterricht in Religion auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Bedingungen (I) bzw. vorhandene Handlungsalternativen in der Gesellschaft und daraus folgende Lernintentionen (II) bzw. Handlungsalternativen in der „Leistungsgesellschaft“ (III), 4. Richtlinien, Medien, Textsammlungen u. a., 5. Materialien zu den drei Themen. Die an sich zu rechtfertigende Intention muß sich allerdings an der Durchführung auf ihr Gelingen oder Nichtgelingen hin überprüfen lassen. Hier aber müssen zu den „Informationen zur Sache“ erhebliche Ausstellungen hinsichtlich der Informationsauswahl angemeldet werden, die entsprechend in der Materialiensammlung ausfallen. Es fällt auf, daß die Informationen zur katholischen Position entweder völlig fehlen oder nur kritisch ausfallen. Man vergleiche I.2.3. Religion in der Sicht der Theologie, 2.4.1. Kirche und Politik, 2.4.2.1. Die Sexualnormen des Vatikans (!) im Gegensatz zu 2.4.2.3. Ein Versuch zur unideologischen Stellungnahme zur Sexualität: Die Denkschrift der evangelischen Kirche, II. Freiheit mit dem Ausfall des katholischen Freiheitsverständnisses, entsprechend III. Leistung, dort etwa 2.2.1. Leistung im Neuen Testament und im Protestantismus. Das Werk kann in der vorliegenden Form für einen vernünftigen, wahrer Informationen und Urteilsbildung als Vorbereitung zu rechtem Handeln dienendem Unterricht nicht empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels