

scher Background ist hierzu erforderlich eine Verbindung von Transzendental- und Existenzialpragmatik, d. h. die Verknüpfung einer Theorie un-endlicher Vernunft im Zeichen von Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit und eine Theorie endlicher Existenz im Zeichen der Unteilbarkeit (des je eigenen Geschicks), der Schuld und der Sterblichkeit.

E. führt das nicht im einzelnen aus, sondern verweist auf eine größere Untersuchung, die er hierüber vorbereitet und die zweifellos schon deshalb von großem Interesse sein dürfte, weil sie die Vermittlung zweier Traditionen zu leisten verspricht, die gegenwärtig zusammenhanglos nebeneinanderstehen: der Tradition existenziellen Denkens und der Tradition neuzeitlichen Vernunftdenkens. Daß diese Vermittlung aber erforderlich ist, ist spätestens seit der Heraufkunft eines neuen Irrationalismus keine Frage. Im übrigen macht es den Reiz von E.s Denken aus, daß die von ihm angestrebte Synthese von Existenzialpragmatik und Transzendentalpragmatik nicht nur eine Kritik von Heideggers quasi-methodischem Solipsismus beinhaltet, sondern auch eine Kritik von Apels quasi-platonischem Intellektualismus. So gesehen spiegelt sich in E.s Denken ein Stück deutscher Nachkriegsphilosophie, die sowohl von Heidegger wie auch von Apel (bzw. Habermas) nachhaltig beeinflußt wurde, ohne daß sie doch bei beiden Denktraditionen einfach stehenbleiben könnte.

H.-L. OLLIG S.J.

TRANSCENDENCE AND THE SACRED. Hrsg. *Alan M. Olson / Leroy S. Rouner* (Boston University Studies in Philosophy and Religion 2). Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1981. XV/230 S.

*Teil 1* dieser interkulturell angelegten Studien zur Religionsphilosophie enthält Überlegungen zur Methode Vergleichender Philosophie, festgemacht am Fragekomplex des Bandes: wie wird Transzendenz, wie das Heilige und wie wird ihre Beziehung in verschiedensten philosophischen Systemen westlicher wie östlich-asiatischer Provenienz gedacht (17–79). *H. Smith* versucht die westliche Philosophie insgesamt als „große Religion“ herauszustellen, derart, daß sie als eine der wesentlichen spirituellen Quellen des Okzidents neben Judentum, Christentum und Islam erscheint. Dazu verbindet er Gedanken der griechischen Philosophie mit ihrem (vermeintlichen) Gegenstück im jñāna-Yoga vedantischer und buddhistischer Prägung. S. nimmt den methodischen Standpunkt ein, daß es nicht um Gedankenimport bzw. -export gehe, sondern um eine hermeneutische Sensibilisierung für das in der eigenen Tradition Vorhandene. Gnostische Gehalte stehen in seiner Analyse naturgemäß im Vordergrund, wie sie sich in den Kategorien Gemeinschaft, das unbedingt Angehende, das Selbst, Theophanie und Intuition als spirituell relevant darstellen. S. erhellt diese Kategorien sehr ansprechend unter der Perspektive einer Integration von begrifflicher Arbeit und meditativer Weisheit (19–39). – *P. Slater* entwirft eine relativistische Methode zum Verstehen des Prozesses des Transzendierens und der Bedeutung des Heiligen in verschiedenen Religionen, eine Methode, in der der Erfahrungsbezug von Aussagen vor das objektivierende Sachverstehen gestellt wird. Transzendenz und das Heilige müssen nach S. prozessual erlebnisbezogen, im Sinne einer Konversion oder Transformation des der Transzendenz oder dem Heiligen begegnenden Menschen gedeutet werden und dies auch im interreligiösen Dialog (40–57). – Dieser Ansatz wird von *E. Wyschograd* zivilisationstheoretisch präzisiert. Ohne Berücksichtigung der Lebens- und Denkbedingungen der jeweiligen Zivilisation, bleibt die Frage nach Transzendenz und dem Heiligen spekulativ leer; allein dieser Bezug bringt den lebensweltlichen Kontext vor Augen, in dem die jeweilige religiöse Praxis und die zu ihr gehörende Philosophie wurzelt. W. macht in diesem Zusammenhang auf die durch die jeweilige Methode vorgegebenen Grenzen des philosophischen Vergleichs aufmerksam – eine Selbstkritik, die überaus gewürdigt werden muß (59–79).

*Teil 2* befaßt sich mit Aussagen über Transzendenz und das Heilige im Brahmanismus, Buddhismus und in der Gnosis (80–158). *I. Arapura* nähert sich dem hinduistischen und buddhistischen Verständnis der Letztwirklichkeit bewußtseinszustandsorientiert an. Sowohl Hinduismus als auch Buddhismus gehen im allgemeinen (leider läßt sich A. nicht auf konkrete Gemeinschaften oder herausragende Vertreter ein) von der

im Wachbewußtseinszustand gemachten Erfahrung des Abgrund aus, der sich zwischen der Immanenz des Hier und Jetzt und der Transzendenz oder dem Heiligen auf-tut. Sie lehren, daß dieser Abgrund nur überwunden werden kann durch die Entfaltung des Bewußtseins zu einem höchsten Zustand vollkommener Integration. Jedoch unterscheiden sich Hinduismus und Buddhismus hinsichtlich der Letztwirklichkeit, die in diesem höchsten Zustand realisiert wird: für den Hinduismus ist es das „transzendente Brahman“ für den Buddhismus die „transzendente Leere“. A. argumentiert mit apologetischem Interesse für das Brahman als Letztwirklichkeit und analogisiert es mit dem platonischen Verständnis des „logos“ (83–99). – R. Thurman umreißt das Verständnis von Transzendenz und dem Heiligen im Mahāyāna Buddhismus des Mittleren Pfades. Er stellt den Diamant, der Klarheit und Differenziertheit ausstrahlt, und die Lotosblüte, die für konkrete Unmittelbarkeit steht, als Metaphern für Transzendenz und das Heilige in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Keine metaphysische Anstrengung, sondern allein die Erfahrung von Mitgefühl kann beide lebendige Wirklichkeit werden lassen (100–114). – R. Lee expliziert den Standpunkt des japanischen Kamakura Buddhismus: ein streng nicht-dualistisches Konzept, demgemäß Transzendenz und das Heilige zwei Manifestationsweisen ein und derselben Wirklichkeit sind, die sich aufgrund verschiedener sozialer und psychologischer Gegebenheiten und Notwendigkeiten in den Differenzierungs- und Integrationsprozessen des Lebens herausbilden. L. rekonstruiert deshalb die Art und Weise wie sich die Begriffe „Transzendenz“ und „das Heilige“ innerhalb des Kamakura Buddhismus gewandelt haben historisch und soziologisch. Er zeigt dabei wie außerphilosophische und außertheologische Einflüsse, die von den vergleichenden Wissenschaften oft unbemerkt bleiben, den Verständniswandel bestimmen (115–135). – P. Perkins arbeitet über Selbst-Transzendenz und das Numinose in der Gnosis. Sie stellt heraus, daß die gnostische Bewegung schließlich Opfer der eigenen Vorgehensweise wurde, die Ursprünglichkeit des Seins mit Metaphern zu verschleiern (138–158).

Teil 3 besteht aus Essays, die den Willen, den Geist und die Tat als Modi des Transzendierens im Lichte westlicher Philosophien vorstellen. L. S. Rouner konzentriert sich auf die Dynamik der persönlichen Erfahrung als Mittel, um festgefahrene Ansichten und religiöse Vollzüge im Transzendenzverständnis des orthodoxen Protestantismus zu überwinden (161–175). – J. N. Findlay beschreibt eindrucksvoll seinen eigenen Weg über familiäre Beeinflussungen, Theosophie, Idealismus, den kritischen Einfluß von Russell und Wittgenstein zu seiner derzeitigen Position, die durch Brentano, Meinong und Husserl geprägt worden ist. Erfahrung und geistige Anerkennung von Absolutem und Transzendenz wird paradigmatisch vermittelt durch Manifestationen des Absoluten in Gestalten wie Buddha, Sokrates oder Jesus und schlagen sich in Werttheorien nieder (176–192). – H. G. Gadamer befaßt sich mit der religiösen Dimension bei Heidegger, die sich zeigt, nachdem Sprach- und Begriffsarbeit als letztlich der Transzendenz und dem Heiligen unangemessen durchschaut ist. G. hebt die Gemeinsamkeiten zwischen Heidegger und Luther hervor, hinsichtlich der Implikationen eines deus absconditus. Nach Heidegger sind Transzendenz und das Heilige antizipatorisch zu verstehen und nicht als ursprüngliche Gegebenheiten (193–207). – Das Buch schließt mit Ausführungen von F. G. Lawrence zur „Transzendenz als Unterbrechung“ ab. Eine an der politischen Theologie von J. B. Metz orientierte Bestimmung des Mysteriums, im Sinne orthopraktischer Eingriffe in die individuelle und kollektive Lebensgeschichte und Lebenswelt, die eine Transformation des Ichs zu konkreter sozialer Aktion, zu Dienst in Demut bewirken.

Das Buch deckt insgesamt die wesentlichen Möglichkeiten geschichtsbewußter und zeitgemäßer Probleme wie Stellungnahmen zum Komplex Transzendenz und das Heilige ab. Besonders hervorzuheben ist das Methodenbewußtsein, das alle Arbeiten bestimmt: es gilt nicht, Religion zu erklären, sondern sie im reflektiert erlebten Mitvollzug zu finden.

F. T. GOTTWALD