

VERSUCH ZUR GLAUBENSERFAHRUNG IN CHRISTLICHER UND INDISCHER TRADITION

Marcus Schmücker, Wien

I.

Glauben unterscheidet sich von Wissen. Stellt sich Wissen ein, weil eine Erkenntnis auf empirisch überprüfbare Sachverhalte bezogen ist, wird der Glaube aufgehoben. So ist es möglich, einen Glauben zu haben, der früher oder später in genaues Wissen überführt werden kann, wie z.B. in dem Satz: „Ich glaube, dass morgen die Sonne scheint“.

Für den religiösen Glauben ist hingegen dieser Übergang nicht möglich. Ein solcher Glaube kann auch durch die schwächste Form empirisch überprüfbares Wissen nicht ersetzt werden. Ganz im Gegenteil, er widerstreitet jeglicher Überprüfung durch das, woran geglaubt wird, z.B. in jüdisch-christlicher Tradition an Gott. Für den jüdisch-christlichen Glauben ist der Name Gottes Jahwe, „Ich bin da“/„Ich bin der Ich-bin-da“, keine Bezeichnung, die objektiv verifizierbar wäre. Ein solcher Name verweist weder auf ein Ding in der Welt noch verhilft er dazu, sich von Gott ein Sprachbild zu machen. Worte beziehen sich auf etwas, das selbst jeder Beschreibung entzogen ist. Eine solche sprachliche Nicht-Referenz des Gottesnamens zeigt an, dass etwas zwar unbestimmbar, zugleich aber nicht bedeutungslos ist. Trotz dieser Namensverweigerung sowie der Bestreitung jeglicher Erkennbarkeit ist mit dem Namen Gottes eine Anwesenheit ausgedrückt. Der Gläubige verlässt sich auf diese unergründbare Anwesenheit, ist sich ihrer gewiss, wenn auch ohne die Möglichkeit eines empirisch gesicherten Wissens.

Religiöser Glaube ist daher zunächst darin begründet, dass das Geglaubte weder als Objekt noch als Inhalt einer Vorstellung für den Gläubigen gegenwärtig sein kann, zugleich aber in seiner Besonderheit – in Unverfügbarkeit, aber doch gegebener Präsenz – *erfahrbar* ist. Erfahrung von Transzendenz wird – so OBERHAMMER – durch

ihre „Mythisierung“ bzw. durch die „mythisierte Gegenwart“ möglich. „Mythisieren“ lässt sich unter anderem bei OBERHAMMER als ein nicht-referentielles aber dennoch bedeutungsvolles Sprechen von Transzendenz explizieren. Aus einer solchen Erfahrung der Unverfügbarkeit erwächst religiöser Glaube als eine innere Haltung gegenüber der Unmöglichkeit das Geglaupte wie einen empirisch verifizierbaren Sachverhalt zu behandeln. Glaubenserfahrungen sind daher auch Transzendenzenerfahrungen. Ein aus einer solchen Erfahrung erwachsender Glaube setzt voraus, *dass* der Gläubige sich zu dieser unverfügbaren Transzendenz verhalten kann und er drückt aus, dass sich der Gläubige nicht zu „Nichts“ verhält –, dass Gott in „mythisierter Gegenwart“ *anwesend* sein kann. In einem solchen Verhalten zu Gott liegt ein Gegensatz: Gleichwohl Gott kein empirisch verifizierbarer Sachverhalt ist, kann an ihn geglaubt werden, weil er für den Gläubigen *anwesend* ist. Begrifflich reflektiert lässt sich dieses spannungsvolle Verhältnis in folgender Weise wiedergeben: Einerseits muss es eine strikte Differenz geben, die darauf verweist, dass Gott, bzw. das Erfahrene niemals vergegenständlicht oder verbildlicht eingeholt werden kann. Andererseits aber muss eine Erfahrung möglich sein, sodass das Subjekt der Erfahrung und das, was diesem in seiner Erfahrung offenbar wird, trotz strikter Differenz in einer Einheit zusammen gedacht werden können. Wenn OBERHAMMER die Glaubensgewissheit aus dem „Zueinander von Transzendenz und Bei-sich-sein des Subjektes“ erklärt und in der Erfahrung eines Subjektes gründen lässt, dann verweist dies gerade auf die Besonderheit ihrer Relation, die keine gewöhnliche Subjekt-Objekt-Relation darstellt, sondern eine Beziehung ist zwischen unverfügbarer Anwesenheit Gottes und menschlicher Subjektivität. Wie aber kann ein „Zueinander“ von Subjektivität und Transzendenz eintreten, ohne dass die Transzendenz in der Subjektivität eines einzelnen religiösen Subjektes aufgeht oder das Subjekt sich in der Absolutheit der Transzendenz auflöst? Wie lässt sich angesichts der Problematik der Vermittlung ein Glauben rechtfertigen, der seine Gewissheit weder durch ein empirisch verifizierbares Bild Gottes gewinnt noch den Glauben an Gott als ein Phänomen immanenter Einbildung behandelt, sondern in dem beide, Subjekt und Transzendenz, in einer Einheit bei erhaltener Differenz, einander „begegnen“ können?

II.

Ausgehen möchte ich von der einfachen Unterscheidung zwischen einem Glauben, der, um Glauben sein zu können, ein Objekt für sich beansprucht und sich durch dieses Objekt definiert, und einem Glauben, der ohne Gegenständlichkeit auskommt und nur der „mythischen Gegenwart“ der Transzendenz bedarf. Gelingt es, einen solchen mythisch geprägten Glaubensakt in unterschiedlichen religiösen Traditionen herauszuarbeiten, und darauf zu verweisen, dass Transzendenz, die ihre mythische Gegenwart nicht in der Plastizität eines Objekt-Idols verendlicht, in der Erfahrung eines endlichen Subjektes „begegnen“ kann, dann lässt sich auch von religiösen Traditionen Indiens als Glaubenstraditionen sprechen, die auf Glaubenserfahrungen und der sie begleitenden Glaubensgewissheit beruhen.

Den Begriff der Erfahrung, den OBERHAMMER einer Gewissheit verleihenden Glaubenserfahrung zugrunde legt, beschreibt er bereits im vorangehenden Symposiumsband als aus „Begegnung“ erwachsend. Eine solche Erfahrung grenzt er strikt gegen jede Weise eines objekthaften Wirklichkeitsbezuges ab, denn so sagt er:

„Diese „Erfahrung“ ist nicht ein Wissen, das man vom „Jenseits des Seienden“ gewinnt. Die Transzendenz kann nicht als ein Gegenstand menschlichen Wissens vereinnahmt werden. Vielmehr ist „Erfahrung“ hier ein durch die „mythische Gegenwart“ des „Jenseits des Seienden“ vermitteltes Vertraut-werden-mit, ein Sich-Einlassen-auf und Sich-Verhalten-zu, das ich versucht habe, existenziell im Begriff der „Begegnung“ auszudrücken. Die „Erfahrung“ des „Jenseits des Seienden“ ist kein gedanklicher Inhalt, sondern das in der Existenz unmittelbar Berührtsein durch das „Begegnende“, dem das Subjekt in seiner Existenz sich öffnend oder verschließend antworten muss und das eine sinn-erfüllende Dichte des Daseins impliziert, die gerade dadurch, ohne von einem Gefühle getragen zu sein, beglückend ist. Solche „Begegnung“ ereignet sich im täglichen Leben des Menschen durch einen inhaltlich (mythisch) geprägten „Glaubensakt“, der den Lebensvollzug trägt, und, mit wachsender Intensität bis hin zur Mys-

tik, durch das Übersteigen seines Inhaltes auf die Unmittelbarkeit des „Jenseits des Seienden“ in der „Begegnung“ geprägt ist.“¹

Der in diesem Zitat genannte Begriff der „Begegnung“ ist zentral für OBERHAMMERS Sicht der Relation von Transzendenz und Subjekt. Beide sind transzendental vermittelt, indem Transzendenz, das „Jenseits des Seienden“, als Woraufhin eines transzendentalen Ausgriffes des Subjektes bestimmt wird. Doch damit ist ihre Relation, die OBERHAMMER als „Begegnung“ immer wieder neu beschreibt, noch nicht vollständig erklärt. Die jedem bestimmten sich-zu-etwas-Verhalten vorausgehende Offenheit des Subjektes, die allen vergegenständlichenden Bezugnahmen auf seine Welt oder auf Mit-Seiendes vorausgeht, d.h. die immer schon vollzogene Begegnung mit dem „Jenseits des Subjektes“, muss als Offenheit gedeutet werden, die gerade eine objekthafte Bezugnahme des Subjektes auf die Transzendenz verhindert.

Diese Offenheit ist nicht eine freimütige Geste beim höflichen Empfang von Gästen, sondern für OBERHAMMER grundgelegt in der Subjektivität des Subjektes. Erst an diesem Ort, der weder räumlich noch zeitlich bestimmbar eigentlich ein „Un-Ort“ ist und über den nicht gegenständlich verfügt werden kann, hat sich die „Begegnung“ einer sich in Offenheit gewährenden Transzendenz immer schon ereignet. „Begegnung“ findet in der Mythisierung ihren Ausdruck, ohne dass dabei das Sprechen *über* oder *von* Transzendenz ihrer Offenheit eine sie festlegende Endgültigkeit verleiht.

OBERHAMMER entfaltet daher den Begriff der Offenheit des Subjektes in Worten wie „Preisgabe“, „Betroffenheit“, „erleidende Entblößtheit“, „Nacktheit“, „Unausweichlichkeit“, „Unverfremdetheit“, die die Passivität des Subjektes umschreiben. Damit will er die religiöse Erfahrung in der Begegnung mit der mythischen Gegenwart der Transzendenz als einen unvermittelten aber dennoch ereignishafte n Vollzug menschlicher Existenz bestimmen. Eine solche Erfahrung ist daher auch von einem „konsumierenden Erfahren von Kultformen als emotionell-ästhetische Phänomene des Erlebens“² abzu-

¹ OBERHAMMER 2003: 34.

² OBERHAMMER 2003a: 14.

grenzen, denn sie würde die in der Subjektivität des Subjektes grundlegende Offenheit durch eine Vergegenständlichung übergehen und letztlich nur zu einer pseudo-religiösen Scheinerfahrung führen.

„Begegnung“ bedeutet nicht nur eine relationale Einheit zwischen sich selbst mitteilender Offenheit der Transzendenz und der Offenheit der Subjektivität, sondern sie verweist auch auf die immer anderen Konstellationen ihres neu möglichen Geschehens. Als Bezeichnung für die Relation von Transzendenz und endlichem Subjekt erscheint dieser Terminus deshalb geeignet, weil er auf eine Offenheit wie z.B. die Unabschließbarkeit einer Begegnung oder ihre Unvorhersehbarkeit hindeuten kann. Die Endgültigkeit der Vermittlung bleibt offen, auch wenn die Mythisierung selbst, bzw. die in ihr gegenwärtig gewordene Transzendenz, unrelativierbar ist. Doch die Unabschließbarkeit der Begegnung, d.h. die Möglichkeit immer neuer Ereignisse des „Zueinanders“, lässt wiederum neue Mythisierungen entstehen. Spricht OBERHAMMER daher von einer Einheit zwischen Transzendenz und dem Subjekt, dann ist dies lediglich eine

„Einheit, die weder das Subjekt in seiner Eigenständigkeit aufhebt noch das „Jenseits des Seienden“ in die Gegenständlichkeit immanenter Bewusstseinsphänomene einbindet, in der aber das „Jenseits des Seienden“ das Geöffnetsein des Subjektes, ohne es zu begrenzen, erfüllt und ihm so die Freiheit seiner unverstellt sich mitteilenden Offenheit erschließt.“³

Dennoch stellt sich die Frage, wie es im Falle der Unmöglichkeit einer Vergegenständlichung oder einer vereinnahmenden Haltung gegenüber der Transzendenz, möglich sein soll, ihre Differenz in der Begegnung zu wahren, zugleich aber eine Beziehung des Subjektes „im unmittelbaren Berührtwerden“ durch Transzendenz aufrecht zu erhalten und beide nur im „Zueinander“ einer „Begegnung“ zu denken? Eine Glaubenserfahrung, welche die aus ihr erwachsende Gewissheit nicht durch eine Vergegenständlichung der Transzendenz gewinnt, führt daher zu der Frage, wie es möglich ist, einen Glauben zu haben, der ohne Objektivierung der Referenz auskommt und nicht auf einer Vergegenständlichung beruht?

³ OBERHAMMER 2003: 45

OBERHAMMERS Unterscheidungen in der Zugangsweise zur Transzendenz aufgreifend, einmal als „konsumierendes Erfahren“, zum anderen aber als ereignishafte Erfahrung, d.h. als Glaubenserfahrung in der Begegnung mit der mythischen Gegenwart von Transzendenz, möchte ich daher weiter verfolgen. Denn mit einer solchen Unterscheidung will OBERHAMMER gerade einen Begriff von „Begegnung“ freilegen, in dem Transzendenz und Subjekt zueinander treten können, ohne dass sich ihr Verhältnis nur auf einen formalisierenden Begriff wie dem der absoluten Identität oder der Differenz reduzieren ließe. Wenn Begegnung zwischen Transzendenz, die auf kein Seiendes festgelegt werden kann, und einem Subjekt, dessen transzendentaler Ausgriff ebenfalls auf keinen bestimmten Gegenstand geht, auf „Offenheit“ hindeutet, entzieht sie sich zwar nicht einer sie einholenden theologisch-reflektierenden Begrifflichkeit⁴, sie entzieht sich jedoch einer Reduktion auf einen einzigen begrifflichen Terminus oder weitergehend auf die Sprache einer einzigen Tradition.

Um OBERHAMMERS Unterscheidung im Zugang zur Transzendenz weiter zu verdeutlichen, und um deutlich zu machen, dass Glaubenserfahrung keine Erfahrung von Gegenständen ist, sondern sich am „Un-Ort“ der Offenheit des Subjektes ereignet, möchte ich jedoch nicht von einer theologischen Bestimmung des Glaubens aus-

⁴ JOSEF PIEPER verweist darauf, dass Transzendenzenerfahrung bzw. Glaubenserfahrung, die dann in begrifflich reflektierender theologischer und philosophischer Terminologie eingeholt wird, nicht von blinder Erfahrung geleitet ist, sondern durchaus Erfahrung und Verstehen (in einem anderen Sinne als empirisches Wissen) zusammen gehen müssen, wenn er in seinem Traktat ‚Über den Glauben‘ schreibt (PIEPER 1996: 205): „Auch die offenbarende Rede Gottes, wenn sie überhaupt vom Menschen soll geglaubt werden *können*, muß mindestens insoweit »menschlich« werden, daß der Glaubende von sich aus erfassen vermag, wovon sie spricht. Niemals wird, natürlich, die menschliche Vernunft das Geschehnis ergründen, das hinter dem theologischen Fachwort »Inkarnation« gemeint ist. Wenn Gott, prinzipieller gesagt, ausschließlich als der »absolut Andere« gedacht und wenn jede positive Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre verneint wird, dann ist es unmöglich, die gläubige Hinnahme einer göttlichen Rede, den Offenbarungsglauben also, als eine dem Menschen zumutbare Sache und überhaupt als etwas Sinnvolles begrifflich zu machen.“

gehen, sondern von einer existenziellen Bestimmung, wenn auch aus der Perspektive des analytischen Sozialpsychologen ERICH FROMM, um mich auf diesem Umweg dem Phänomen des Glaubens auch in indischer Tradition nähern zu können.

III.

Warum hat Glauben ursprünglich mit individueller Erfahrung und daraus erwachsender Entscheidung eines Menschen zu tun? Warum folgt er nicht nur einer Institution, die den Glauben bewahrt und lehrt? Warum richtet er sich nicht nach bereits vorgegebenen Glaubensnormen einer religiösen Gesellschaft?

ERICH FROMM greift diesen Unterschied auf, wenn er den Glauben als eine „innere Haltung“ definiert.⁵ Damit will er zwischen zwei Formen des Glaubens unterscheiden, vor allem aber deutlich machen, dass Glaube individuell geprägt ist und sich nicht durch ein Objekt, an das man glaubt, definieren lässt. Prägt den Glauben ein Objekt in der Weise, dass sich der daran Glaubende in einer Beziehung der Abhängigkeit befindet, dann bietet der Glaube solange eine Gewissheit, bzw. eine Sicherheit wie das Objekt des Glaubens existiert. Schwindet das Objekt, dann löst sich auch der Glaube daran auf. Als „innere Haltung“ ist der Glaube jedoch für FROMM unabhängig; er verweist nicht auf ein Objekt, wird nicht durch eine überindividuelle Autorität definiert, sondern ist ungebunden und spontan, begründet in der Erfahrung eines Menschen, der von ihr und ihrer Interpretation überzeugt ist und aus eigener Einsicht die Gewissheit gewinnt, dass sie Gültigkeit hat, für sein eigenes Leben und für das anderer Menschen. Entscheidend ist, worauf sich die Gewissheit des Glaubens wirklich gründet, wenn nicht auf ein verfügbares Objekt, das empirisch einholbar und einsichtig ist?

Um FROMMs Verständnis des Glaubens als innere Haltung zu verstehen, bedarf es einer kurzen Skizzierung seiner Unterscheidung zwischen den Existenzweisen des „Seins“ und des „Habens“.

Zunächst zur Existenzweise des Habens: Allen Existenzweisen des Habens, die FROMM differenziert, ist gemeinsam, dass sie Exis-

⁵ Vgl. FROMM 1979: 59ff.

tenzweisen sind, bei denen das Objekt des Habens in einer bestimmten Weise besessen wird und durch diesen Besitz, bzw. die Weise, es zu besitzen, der Mensch seine Identität bildet: Ich bin das, was ich habe und konsumiere, und je mehr ich habe, desto mehr bin ich. Egoismus, Selbstsucht, Habgier und Neid sind die Folgen. Denn das Haben erzeugt hier durch ein „Immer mehr haben wollen“ oder ein „Haben müssen“, eine Abhängigkeit von den in Besitz genommenen Objekten. Doch eine solche ausschließlich am Haben orientierte Existenzweise bietet auf Dauer keine Sicherheit, sondern erfüllt mit Angst: Was ich habe, hat mich. Sicherheit durch Haben bedeutet für FROMM daher letztlich Unsicherheit, weil das, was ich habe, ohne dass ich es bin, unbeständig ist:

„Da einem das, was man hat, auf die eine oder andere Weise weggenommen werden kann, muß man außerdem ständig mehr haben wollen, um sein Leben vor dieser Gefahr zu schützen.“⁶

Wie aber differenziert FROMM den Unterschied zwischen dem „ich bin“ und dem „ich habe“? Das, was ich habe, ist etwas, das von mir unterschieden ist und zugleich etwas, das zu mir gehört. Es ist nicht identisch mit mir. Das angeeignete Objekt liegt dazwischen: Es ist kein gleichgültiges von mir Verschiedenes, das mich nicht interessiert, es ist aber auch nicht das Ich selbst, sondern weniger. Ich kann mich damit identifizieren, in dem Sinne, dass ich bin, was ich habe. Doch eine solche Existenzweise des Habens bedeutet, dass wer nichts hat, auch nichts ist. Daher besteht ein weiterer negativ zu bewertender Aspekt dieser Existenzweise darin, dass man nur sein kann, wenn man etwas hat. FROMM nennt diese Existenzweise auch charakterbedingtes Haben:

„Dieser leidenschaftliche Trieb, sich Dinge anzueignen und sie zu behalten, ist nicht angeboren, sondern hat sich durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Bedingungen für die Spezies Mensch entwickelt, sowie wenn er biologisch gegeben wäre.“⁷

⁶ FROMM 1979: 139.

⁷ FROMM 1979: 108

Folgt man diesem „leidenschaftlichen Trieb“ und ist man in seiner ganzen Lebensweise auf ein Haben ausgerichtet, so führt dies zur Entindividualisierung oder doch zumindest zu einer eher instabilen Identität, die ganz auf ein Nehmen oder Vereinnahmen ausgerichtet ist. Der Mensch kann in dieser charakterbedingten Existenzweise des Habens nichts loslassen, weil es in Wirklichkeit nichts gibt, an dem er festhalten könnte, wenn er von dem etwas aufgibt, was er durch Haben erworben hat. Denn gerade seine eigene Identität zerfällt in dem Grad, wie das durch Haben angeeignete Objekt verloren geht oder seinen Wert verliert. FROMM schreibt hier:

„In letzter Konsequenz drückt die Aussage: ‚ich (Subjekt) habe O (Objekt)‘ eine Definition meines Ichs durch meinen Besitz des Objekts aus. Das Subjekt bin nicht *ich selbst*, sondern *ich bin, was ich habe*. Mein Eigentum begründet mich und meine Identität. Der Gedanke, der der Aussage ‚ich bin ich‘ zugrunde liegt, ist: ‚ich bin ich, weil ich x habe‘; x sind dabei alle natürlichen Objekte und Personen, zu denen ich kraft meiner Macht, sie zu beherrschen und mir dauerhaft anzueignen, in Beziehung stehe.“⁸

Es mag paradox klingen: Haben wollen bedeutet in diesem Kontext einen Mangel an Sein; nichts haben wollen, verweist eher

⁸ FROMM 1979: 98. Allerdings differenziert Fromm die Existenzweise des Habens noch weiter. Er unterscheidet zwischen dem possessiven Haben und dem funktionalen Haben (FROMM 1979: 108). Letzteres ist ein Haben der lebensnotwendigen Dinge, das sich durch die Art der Aneignung unterscheidet. Hierbei lässt sich weiter unterscheiden zwischen einem innerlichen und einem äußerlichen Haben. Bei Letzterem kann die Zusammengehörigkeit zwischen Subjekt und Objekt genauso leicht entstehen wie aufgelöst werden, wie beim Kauf und Verkauf. Beim innerlichen Haben findet hingegen eine unverwechselbare Aneignung statt, wie dies z.B. bei der Wahl einer Lebensform geschieht oder wir sagen in gewisser Weise, dass wir einen Körper haben. Hier geht das Haben in das Sein über, denn hier kann mir in gewisser Weise nicht genommen werden, was ich bin/habe. FROMM sagt (FROMM 1979: 108): „Existentielles (funktionales) Haben gerät nicht in Konflikt mit dem Sein, wohl aber charakterbedingtes Haben. Selbst der Gerechte und der Heilige muß, insofern er Mensch ist, im funktionalen Sinn haben wollen – während der Durchschnittsmensch im funktionalen und charakterologischen Sinn haben will.“

auf die Fülle des Seins. Wird man sich aber bewusst, dass das Haben nur etwas ist, das man äußerlich besitzt, und das man daher verlieren kann, so stellt sich schnell die Einsicht ein, dass man nur das im eigentlichen Sinne besitzt, was man verinnerlicht hat, was unverlierbar ist, was man also selbst *ist*. Allerdings ist eine solche Existenzweise nicht durch die bloße Negation des Besitzes zu erreichen, sodass „nichts haben“ für FROMM gleichbedeutend mit Sein wäre; vielmehr ist eine bestimmte distanzierte Haltung gegenüber dem Besitz gemeint und mit der Aufgabe der Existenzweise des Habens, nicht „nichts haben“, sondern ein „nicht haben wollen“.

FROMMs Verständnis des Glaubens in diesem Zusammenhang: Im Sinne des Habens kommt der Glaube nicht aus der eigenen Überzeugung, sondern man unterwirft sich einer Autorität, indem man den glücklichen Besitzern des rechten Glaubens „ohne sich“ folgt. Doch, so FROMM:

„In der Existenzweise des Habens ist der Glaube eine Krücke für alle jene, die Gewißheit wünschen, die einen Sinn im Leben finden wollen, ohne den Mut zu haben, selbst danach zu suchen.“⁹

Im Gegensatz dazu ist der Glaube in der Existenzweise des Seins kein Glaube an bestimmte Ideen, vielmehr ist er für FROMM

„eine innere Orientierung, eine *Einstellung*. Es wäre besser zu sagen, man *sei* im Glauben, als man *habe* Glauben.“¹⁰

Auf den Unterschied zwischen einer entindividualisierten und einer individuellen Haltung, die den Glauben prägt und gerade nicht über ein Objekt definiert wird, geht FROMM immer wieder ein, z.B. wenn er schreibt:

„Weil ungewöhnlich, ist es auch etwas schwieriger, sich Glaube nicht als Glaube an etwas vorzustellen, sondern als eine innere Haltung, deren besonderer Gegenstand nur von sekundärer Bedeutung ist. Vielleicht erleichtert es das Verständnis, wenn man erinnert, dass der Ter-

⁹ FROMM 1976: 59.

¹⁰ FROMM 1976: 61.

minus „Glaube“, wie er im Alten Testament gebraucht wird, *emunah* = „Standhaftigkeit“ bedeutet.“¹¹

So führt die eingangs gestellte Frage nach der Glaubenserfahrung und nach den Bedingungen der sie eintreten lassenden „Begegnung“ auf die Differenzierung zwischen dem, was ich bin, und dem, was ich durch „mein Haben“ bin. Für die Frage nach der Glaubenserfahrung ist damit noch einmal deutlich gemacht, dass man sich der Transzendenz gegenüber nicht in der Existenzweise des Habens verhalten kann. Gott ist unverfügbar, aber doch präsent. Dies bedeutet nun aber, dass für eine Glaubenserfahrung alles ausgeschlossen werden muss, was ich *haben* kann, und zwar im Sinne der oben genannten äußerlichen Aneignung sowie der Angst des Verlustes. Um Gewissheit im Glauben zu erlangen, muss der Gläubige sich bewusst werden, was ihm innerlich unverlierbar zueigen ist, so dass nur das in Gewissheit „besessen“ werden kann, was er letztlich selbst unverwechselbar *ist*. Glaubensgewissheit betrifft daher nur einen selbst, nicht aber das, was man besitzt.

Wendet man FROMMS Ausführungen im Kontext der Religionshermeneutik an, dann kann man sagen, dass es erst unter diesen von FROMM genannten Bedingungen möglich ist, Transzendenz und Subjekt einander „begegnend“ zu nennen und eine religiöse Tradition unter dem Blickwinkel einer Glaubenserfahrung, in der sich eine solche „Begegnung“ ausdrücken kann, zu sehen.

Die hier skizzierte Perspektive auf den Begriff des Glaubens verweist zunächst nicht auf die Frage, ob der Glaube „wahr“ oder „falsch“ ist und ob durch die Verifizierbarkeit des Glaubensobjektes auch die Wahrheit des Glaubens legitimiert sein könnte, oder ob die Wahrheit des Glaubens deshalb garantiert ist, weil man an das glaubt, was eine religiöse Institution für wahr hält. Vielmehr lässt sich mit FROMM im religiösen Kontext darauf verweisen, dass Glaube eine grundlegende Existenzweise des Subjektes ist, die sich dadurch bestimmen lässt, dass Transzendenz gerade nicht als ein verfügbares, zu habendes Objekt in den Daseinsvollzug des Subjektes einbezogen wird, sondern viel eher die umgekehrte Bewegung erfordert: Sagt man –, wie FROMM es bezeichnen würde, dass jemand im

¹¹ FROMM 2002: 2.

Glauben *sei*, so ist damit eher eine Glaubenshaltung gemeint, die sich in religionshermeneutischer Terminologie als unverstellte Offenheit bezeichnen lässt, weil sich das Subjekt durch keine Aneignung von Objekten mehr verdeckt halten kann, und sich durch das Schwinden seiner Verfügungsmöglichkeiten so etwas wie eine Beschränkung oder eine Endlichkeit des Subjektes zeigt.

Bemerkenswert ist, wie FROMM selbst sein Konzept der beiden Existenzweisen auf religiöse Texte angewendet hat. Dies soll kurz an seiner umfangreichen Rezeption der Schriften Meister ECKHARTs vorgeführt werden. Deutlich soll werden, wie die Kritik an der Habensstruktur und deren Überwindung auf den „Un-Ort“ verweist, an dem die Offenheit des Subjektes und die Offenheit einer sich selbst gewährenden Transzendenz einander begegnen können.

IV.

Dass „wahrer“ Glaube nur möglich ist, wenn er sich nicht über ein Objekt definiert oder über etwas, das allgemein geglaubt wird, sondern im individuellen Verzicht auf ein Nicht-Haben-Wollen eines materiellen oder geistigen Besitzes, der im religiösen Kontext als Verzicht auf Vergegenständlichung von Transzendenz und als Existenzvollzug im Sinne einer geistigen/inneren Askese seinen Ausdruck findet, lässt sich für FROMM besonders an MEISTER ECKHARTs radikaler Gottesvorstellung verdeutlichen. FROMM greift ECKHARTs Gottesvorstellungen als Beleg für seine Kritik an der Haben-Struktur der Existenz auf und fasst sie als eine Bestätigung seiner eigenen Untersuchungsergebnisse.¹²

Der Existenzweise des Habens steht eine „Seinsweise der enteigneten Existenz“¹³ gegenüber, für ECKHART die „Armut im Geis-

¹² FROMMs langjährige und intensive Beschäftigung mit den Predigten MEISTER ECKHARTs und der Einfluss dieses Theologen auf FROMMs Sozialpsychologie ist ausführlich dargestellt und aufgearbeitet in FREDERKING 1994.

¹³ Vgl. zu diesem Begriff MIETH 1972: 16. Bei ihm heißt es z.B. „Der Christ ist derjenige, der sich aufgrund seines Glaubens selbst hinsichtlich einer als Eigentum und Selbstverwirklichung begriffenen Existenz expropriert.“

te“. Im Kontext von OBERHAMMERS religionshermeneutischer Diktion lässt sich diese Seinsweise auch als eine Bezeichnung für die Offenheit des Subjektes deuten, ohne die es niemals der Transzendenz begegnen könnte und ohne die es keine Glaubenserfahrung –, keinen mythisch geprägten Glaubensakt gäbe. Denn für eine Glaubenserfahrung ist erst derjenige Mensch empfänglich, der in seinem Daseinsvollzug auf kein welthaft Seiendes festgelegt ist. Wenn er sich dem „Jenseits des Seienden“ öffnet, kann er dies nicht in „idolatrischer“ Weise tun. „Offenheit des Subjektes“, gedacht als eine Grundbestimmung von Subjektivität, verwirklicht sich nicht in gegenständlicher Erkenntnis Gottes, durch welche dann auch der Glauben an ihn bewiesen werden könnte, sondern eine solche Bestimmung verweist auf eine Erfahrung, die kein „Wissen von“ ist, da alles, was man über Gott zu wissen meint, „Begegnung“ nur verstellen würde.

Gerade anhand von FROMMs Rekurs auf Meister ECKHART, der ihm zur Explikation der beiden Existenzweisen dient, kann noch einmal darauf hingewiesen werden, dass es darauf ankommt, nicht den Begriff des Subjektes aufzulösen, sondern eine bestimmte Weise des Subjektseins zu kritisieren, eines Subjektseins, das sich auf eine vergegenständlichende Haltung gründet und sich in vereinnahmender Haltung auf seine Wirklichkeit bezieht. Seinen theoretischen Ansatz findet FROMM in vielen Passagen des Werkes MEISTER ECKHARTS bestätigt, besonders aber in der von ihm immer wieder zitierten Armutspredigt „Beati pauperes spiritu“.¹⁴ ECKHART unterscheidet hier zwischen äußerer, innerer, materieller und geistiger Armut. Seine für unseren Kontext wesentliche Definition innerer Armut lautet: „Das ist ein armer Mensch, der nichts will und nichts weiß und nichts hat.“ (Qu 303,26-27, DW II 488,5-6). Dass ein Mensch erst dann „arm“ ist, wenn er nichts mehr „will“, drückt ECKHART in diesen Worten aus:

„Solange ihr den Willen habt, den Willen Gottes zu erfüllen, und Verlangen habt nach der Ewigkeit und nach Gott, solange seid ihr nicht richtig arm.“ (Qu 304,30-32, DW II 491,9-492,1).

¹⁴ Besonders in FROMM 1976: 78-85.

Wille verweist hier immer noch auf das Haben-Wollen, das auf Begierde und besitzmäßige Aneignung gerichtet ist. Erst die Ausschaltung eines solchen Willens, hält auch das Begehren auf.¹⁵ Für ECKHART ist daher der Mensch, der noch an etwas festhält, das ihn dazu ermächtigt, über etwas zu verfügen, keine Stätte Gottes, in der er Gott „begegnen“ könnte. Erst ein Mensch, der nichts hat, ist derjenige, der seine Ich-Bindung, für ECKHART seine „Eigenschaft“ überwunden hat.

Gott haben zu wollen, ihn verfügbar zu glauben, indem man sich ein Bild von ihm macht, an dem man festhalten kann, verhindert die Glaubenserfahrung. Die Aufgabe jeglicher Habensstruktur, die Ausblendung jeglicher Subjekt-Objekt Relation, ECKHARTs Intension, auch noch den Begriff von Unterschiedenheit zu vermeiden, damit sich Seelengrund und Gottesgrund „begegnen“ können, bedeutet weder den Unterschied zwischen Transzendenz und Subjekt einzuebene, noch bedeutet es ein religiöses Subjekt in der Transzendenz oder die Transzendenz im Subjekt aufzulösen.

ECKHARTs paradoxe Schlussfolgerung lautet deshalb: Das Lassen Gottes, das Nicht-Haben-Wollen Gottes, ist erst die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung Gottes. Die von ECKHART in der Armutspredigt genannte äußerste Form der Armut – die dritte Form der Armut – radikalisiert diesen Gedanken noch dahingehend, dass selbst der Gedanke an Gott aufgegeben werden muss, um das „Lassen Gottes“ nicht noch besitzen zu können. Erst dann ist es möglich, dass das Subjekt als reine unverstellte Offenheit der „Ort“ der Begegnung sein kann. Ein solcher „Ort“ der Begegnung ist für ECKHART der Seelengrund; zugleich ist der Seelengrund auch der Ort für die Gottesgeburt. Die Gottlosigkeit des Abgeschiedenen ist also die Voraussetzung für die Realisation der *Einheit*, bzw. der „Begegnung“ mit Transzendenz. Nachdem ECKHART die Armut noch einmal beschrieben hat in den Worten: „Der Mensch solle aller Dinge und aller Wer-

¹⁵ FROMM 1976: 80 interpretiert: „Wenn Eckhart davon spricht, dass man keinen Willen haben soll, so meint er damit nicht, dass man schwach sein sollte. Er redet von jener Art von Willen, der identisch ist mit der Begierde, von der man getrieben wird – die also recht betrachtet kein Wille ist. ... Der Mensch, der nichts will, ist der Mensch, der keine Begierde nach etwas hat.“

ke, innerer wie äußerer, so ledig sein, dass er eine eigene Stätte Gottes sein könne, darin Gott wirken könne“, fährt er, um die „innere Armut im Geiste“ noch radikaler zu fassen, und um jeglichen reflexiven Rekurs durch eine Ich-hafte Versicherung zu unterlaufen, in folgender Weise fort:

(Qu 307,5-308,7) „Jetzt aber sagen wir anders. Ist es so, dass der Mensch aller Dinge ledig steht, aller Kreaturen und seiner selbst und Gottes, steht es aber noch so mit ihm, dass Gott in ihm eine Stätte zum Wirken findet, so sagen wir: Solange es das noch in dem Menschen gibt, ist der Mensch (noch) nicht arm in der eigentlichsten Armut. Denn Gott strebt für sein Wirken nicht danach, dass der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne; sondern das (nur) ist Armut im Geiste, wenn der Mensch so ledig Gottes und aller seiner Werke steht, dass Gott dafern er in der Seele wirken wolle, jeweils selbst die Stätte sei, darin er wirken will, - und dies täte er gewiss gern. ... So denn sagen wir, dass der Mensch so arm dastehen müsse, dass er keine Stätte sei noch habe, darin Gott Wirken könne. Wo der Mensch (noch) Stätte (in sich) behält, da behält er noch Unterschiedenheit. Darum bitte ich Gott, dass er mich Gottes quitt mache [...].“

Für ECKHART würde ein Erkennen/ein Wissen nur das auf ein Objektziel gerichtete Wirken einer Seelenkraft darstellen, eine innerseelische *actio*, die nur auf ein Haben hinauslaufen würde. Erst der Mensch ist der vollkommen Abgeschiedene, der nicht einmal mehr eine Stätte für Gottes Wirken genannt werden kann. Die „Seinsweise einer enteigneten Existenz“¹⁶ macht daher einen Begriff von Subjek-

¹⁶ Vgl. dazu MIETH (1972:120) im Kontext: „Dieses Mehr an Sinner-schließung und Motivation, das der Glaube erbringt, ist nichts anderes als das, was wir als Offenheit und Unverfügbarkeit des Menschen kennen gelernt haben, als Entschränkung des Menschen aus seiner eigenen Beschränktheit. Der Glaube erbringt Aufklärung der Vernunft über ihre Unvernunft, wenn sie sich selbst zu besitzen vermeint und so ihrer Beschränktheit unterwürfig wird [...] Solchen Ertrag kann der Glaube nicht haben, wenn er mit religiösem Besitz, religiösem Wollen und religiösem Wissen verwechselt wird, wenn er als Sonderform der Besitzstruktur des vorfindlichen Daseins auftritt, statt als Durchbruch durch sie. Und das ist der ganze Sinn der

tivität offenbar, der unverstellt und durch keine Gegenständlichkeit vermittelt in der Begegnung mit Transzendenz gedacht werden kann. Erst ein solcher „Un-Ort“ ist der Ort der Gottesgeburt.

In religionshermeneutischer Beschreibung: Ein Subjekt holt erst dann in einer Mythisierung seine Offenheit ein, wenn es seinen Selbstverfügungsanspruch, seine Selbstermächtigung aufgegeben hat. Die damit geforderte Dezentrierung des Subjektes als Preisgabe seiner eigenen Endlichkeit, bedeutet die reine Offenheit der Transzendenz „mythisch“ gegenwärtig werden zu lassen; sie bedeutet indes keine vollständige Aufgabe eines Begriffes von Subjektivität. Denn die hier in diesem Zueinander von Endlichkeit und Offenheit der Transzendenz sich ereignende Glaubenserfahrung bzw. Transzendenzerfahrung ohne Subjektivität, für ECKHART ohne Seelengrund¹⁷, zu denken, ist sinnlos. Dezentrierung bedeutet daher nicht ein Schwinden seiner selbst, sondern Preisgabe jeder Selbstverfügung. Dezentrierung ist daher eine die Offenheit für das „Jenseits des Seienden“ herbeiführende Bedingung. Als solche führt sie zum Erscheinen dieses Anderen am Orte des Eigenen.¹⁸ Ohne ein solches Eigenes ließe sich nicht von der mythischen Gegenwart der Transzendenz sprechen, in ECKHARTS Mythisierung: von der Gottesgeburt. Die notwendige Voraussetzung von Subjektivität soll daher noch kurz weiterverfolgt werden, denn sie ist auch in OBERHAMMERS transzendentaler Religionshermeneutik zentral.

Immer wieder thematisiert OBERHAMMER die These, dass sich „Begegnung“ mit Transzendenz in der Transzendentalität des *Subjektes* ereignet, ohne dass Transzendenz zu einem kategorialen Erkenntnisinhalt wird. Dabei fällt auf, dass der Begriff des Subjektes in den letzten Abhandlungen OBERHAMMERS sehr viel häufiger ausgesprochen wird. Dies gilt auch für die Bestimmung der Relation von Subjekt und Transzendenz. Aus ihrer Begegnung in der Transzen-

Armutspredigt Meister Eckharts [...]. Der Glaube entwirft die »Utopie der enteigneten Existenz«.

¹⁷ Zur Deutung des Seelengrundes als Bedingung der Möglichkeit allen Denkens, Sprechens und Handelns, vgl. WENDEL 2002:174ff.

¹⁸ Vgl. dazu LARGIER 1995: 379ff.; LARGIER 1998.

dentalität des Subjektes erklärt OBERHAMMER das Phänomen der Glaubensgewissheit.¹⁹

V.

Was kann die Transzendentalität des Subjektes in diesem Zusammenhang als Ort der Offenheit des Subjektes und als Ort der „Begegnung“ weiter bedeuten? Eine solche Transzendentalität möchte ich als Subjektivität²⁰ bezeichnen und darunter das verstehen, was ein Subjekt immer schon mitbringt oder vorausgesetzt haben muss, wenn es sich seiner es umgebenden alltäglichen Wirklichkeit zuwendet. Subjektivität ist die Grundlage jeder Art des Bezuges, sei es zu sich selbst, sei es zur objektiven Welt, sei es zum Mitmenschen, oder zur Transzendenz. Sie steht daher auch jenseits eines Subjekt-Objekt Gegensatzes. Denn ich kann von ihr nicht so reden wie von einem Gegenstand. Subjektivität ist nicht zu *haben*. Ich kann nicht von ihr als *dem* Ich sprechen, denn um „Ich“ sagen zu können, muss sie bereits gegeben sein. Wenn ich „Ich“ sage, oder wenn ich auf mich reflektiere, muss ich immer schon Subjektivität als gegeben in Anspruch genommen haben. Mit ihr ist also etwas gemeint, dass die Fähigkeit eines jeden einzelnen Subjektes ausdrückt, dass es „ich“ sagen kann. Wer „Ich“ sagt, wer sich durch die Verwendung dieses

¹⁹ So erklärt OBERHAMMER (2003b: 25), dass „Transzendenz als sich selbstmitteilende Offenheit als Tiefe der eigenen Subjektivität diesem [Subjekt] immer schon unmittelbar gegeben und im Innersten seiner selbst vertraut [ist], auch wenn es diese Tiefe nie ausloten kann.“ Und weiter heißt es: „Als solche Tiefe kann und braucht sie dem Subjekt nicht durch einen expliziten Akt der Erkenntnis *a posteriori* vermittelt werden, damit es ihrer inne wird und um sie weiß.“

²⁰ Zur Verwendung des Begriffes Subjektivität folge ich SCHNÄDELBACH 2004:198-219. Der in diesem Zusammenhang entscheidende Passus lautet (212f.): „Es ist somit ein Irrtum zu glauben, man könne über Subjekt und Objekt und ihre Beziehung so reden wie über alle anderen Gegenstände in der Welt; in Wahrheit ist das Subjekt eine selbst anderer gegenständliche Bedingung von Gegenständlichkeit überhaupt, das heißt dafür, daß wir es in der Erkenntnis mit Objekten zu tun haben. Dann aber liegt es nahe, vom Subjekt der Erkenntnis nicht länger in gegenständlicher Weise zu reden, sondern lieber von *Subjektivität*.“

Wortes zu sich selbst verhält, reflektiert nicht, sondern hat vor aller Reflexivität seine Subjektivität vorausgesetzt, hat nicht eine Perspektive eingenommen, die die Perspektive eines reinen Denkens ist, sondern eine Perspektive, die ausschließlich die seinige ist und daher von niemand anderen in dieser gleichen Weise eingenommen werden kann.

Subjektivität, bei KANT in diesem Sinne formuliert als transzendente Apperzeption, als „Ich denke“²¹, ist also nur das, was jeder einzelne vorausgesetzt haben muss, wenn er beginnt, etwas zu denken oder zu sprechen. Als voraussetzende Subjektivität lässt sie sich daher explizieren als in einer *untrennbaren* Einheit mit dem Gedachten, Geglaubten, Gesagten bestehend. Aber auf der anderen Seite ist das „Ich denke“ nicht verfügbar, denn es ist verschieden von allen Gegenständen, von allen Inhalten meines Denkens, meines Sprechens, meiner Erfahrung usw.

Doch um weiter zur Schnittstelle von Subjekt und Transzendenz vorzudringen, möchte ich zur Frage kommen, wie ließe sich verstehen, dass Transzendenz – sich selbst mitteilende Offenheit – als Tiefe der eigenen Subjektivität dem Subjekt immer schon gegeben und diesem im Innersten seiner selbst vertraut ist? Ein solches unhintergehbare, voraussetzendes Faktum des „Ich denke“ zeichnet dem Menschen eine Grenze vor. Dass ich durch meine Subjektivität an eine bestimmte Perspektive gebunden bin, die uneinnehmbar ist –, ich also niemals „Ich“ so verwenden kann wie mein Gegenüber oder genau dieselbe Perspektive des anderen einnehmen kann, ist die Grenze, die mir meine Subjektivität vorzeichnet. Es gibt also eine Kontingenzerfahrung am Orte des Subjektes, die mich in eine Offenheit, in Betroffenheit und in das Bewusstsein einer Bedingtheit führt, zu der ich mich in unterschiedlichster Weise verhalten kann. Diese Gewissheit letzter Ungewissheit bringt das Subjekt nicht in die Unabhängigkeit einer sich selbst genügenden Autonomie, sondern zu der Einsicht, dass es von sich nicht ausschließlich als *dem* Ich spre-

²¹ Vgl. dazu den entscheidenden Passus in der *Kritik der reinen Vernunft*, B 403f. „Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet.“

chen kann. Was den Menschen in die Begegnung mit Transzendenz führt, beginnt mit der Einsicht in den Unverfügbarkeitscharakter der eigenen Subjektivität und diese Begegnung ist eine Einsicht in die eigene Endlichkeit. Die „mythische Gegenwart“ sich in Offenheit gewährender Transzendenz weist daher auch auf ein Subjekt zurück, das sich seiner eigene Endlichkeit bewusst werden kann und dies in seinem Glaubensakt auch zum Ausdruck bringt.

Dem oft gezogenen Vergleich ECKHARTS zu asiatischen Traditionen soll am Beispiel der advaitischen Tradition nachgegangen werden.²² Auch hier muss es eine Haltung geben, die schließlich auch als eine Glaubenserfahrung ausgewiesen werden kann. Doch bildet gerade diese Tradition für die Interpretation einer Glaubenserfahrung eine besondere Herausforderung, weil die Dimension der Begegnung von immer schon anwesender Transzendenz und Subjektivität des Subjektes sich einer Sprache entzieht, die ihr Zueinander auf die Eindeutigkeit eines kategorisierenden Begriffes beschränken will.

VI.

Auch die Traditionen Indiens sind mit dem, woran geglaubt wird, mit der Fragestellung konfrontiert, welche Haltung des Menschen gegeben ist, wenn sich das Heilsziel jeder Gegenständlichkeit entzieht und nur als in „mythischer Gegenwart“ anwesend gedacht werden kann. Die mit ŚAÑKARA verbundene Tradition des Vedānta lehrt als tragendes Prinzip das ausschließlich eine (*eka*), reingeistige (*cinmātra*), wahrhaftseiende (*sat*), aus sich selbst leuchtende (*svayamprakāśa*) und aus sich selbst erwiesene (*svataḥsiddha*) Brahman.

Was hier mit der Geistigkeit des Brahman gemeint ist, lässt sich so verstehen, dass es als ein ewig bestehendes, geistiges Prinzip, weder zum Gegenstand einer alltäglichen Erkenntnis werden kann noch als ein Gegenstand eines Erkenntnismittels (*pratyakṣa*, *anumāna*, *śabda*) nachzuweisen ist, weil jedes weltliche Erkenntnismittel dieses geistige Prinzip vorausgesetzt haben muss, um angewendet werden zu können; daher muss es vor dem Tätigwerden eines sol-

²² Vgl. hierzu besonders WILKE 1995.

chen Erkenntnismittels „von sich aus gegeben/erwiesen“ (*svayamsiddha*) sein.²³ Von diesem kann, eben weil es immer schon ewig besteht, keine zweite Entität als unterschieden erkannt werden. In diesem Sinne ist auch seine Bezeichnung als „ohne Zweitheit“ (*advaita*) zu verstehen, denn um ein Zweites von ihm unterscheiden zu können, müsste es zu einem Objekt einer weltlichen Erkenntnis gemacht werden können. Jeder wahrnehmbare Unterschied würde als „Unterschied von etwas“ eine Aufspaltung in Subjekt und Objekt voraussetzen. Ein solcher künstlicher (*kalpita*) Unterschied (*bheda*) vom Brahman kommt daher nur unter dem Einfluss des anfangslos gegebenen Nichtwissens (*avidyā*) zustande. Aufgrund dieses Nichtwissens übersieht das Erlösung suchende Lebewesen (*jīva*), dass das geistige Prinzip allen Erkennens nicht selbst noch einmal Gegenstand einer Erkenntnis sein kann, aber es macht es bedingt durch das anfangslos gegebene Nichtwissen irrtümlicher bzw. fälschlicher Weise (*mithyā*) zum Objekt seiner weltlichen Erkenntnis. Dass es jedoch unmöglich ist, dieses geistige Prinzip unter gegenständlichen Bedingungen erkennen zu wollen, hält ŚAṆKARA bereits im ersten Satz seiner Einleitung zum Brahmasūtrabhāṣya (BSūbh) fest. Die hier genannte Differenz zwischen dem geistigen Prinzip und dem, wofür es Grundlage ist, verdeutlicht am Gegensatz von Licht und Finsternis, ist eine viel tiefer liegende Differenz als die gewöhnliche Unterscheidung zwischen weltlichen Objekten. Diese Differenz ist es auch, die verhindert, dass vom transzendenten geistigen Prinzip etwas gegenständlich erkannt werden kann, indem man es z.B. durch eine wechselseitige Übertragung von Eigenschaften erfassen will:

BSūbh 1,9ff.: „Wenn es erwiesen ist, dass eine wechselseitige Beziehung zwischen dem Träger des Objektes [d.h. das geistige Erkennt-

²³ BSūbh p. 585ff.: „Das Selbst aber insofern es Grundlage für die Verwendung der Mittel gültiger Erkenntnis, ist daher ausschließlich vor ihrer Verwendung erwiesen. Und weil es so beschaffen ist, kann man es nicht abstreiten. Denn Abstreiten können wir nur eine Sache, [die von außen] hinzukommt, nicht aber, die unser eigenes Wesen ist. Denn eben derjenige, der es [d.h. das Selbst] abstreitet, eben dessen eigenes Wesen ist es“ (*ātmā tu pramāṇādivyavahārāśrayatvāt prāg eva pramāṇādivyavahārāt sidhyati. na cedrśasya nirākaraṇaṃ sambhavati. āgantukaṃ hi vastu nirākriyate na svarūpam. ya eva hi nirākartā tad eva tasya svarūpam.*)

nisprinzip/das Brahman] und dem Objekt, die [beide] ihrem Wesen nach so entgegengesetzt sind wie Licht und Finsternis, unmöglich ist, dann ist erst recht erwiesen, dass eine wechselseitige Beziehung ihrer Beschaffenheiten nicht möglich ist. Daher [ist es richtig, anzunehmen], dass die Übertragung des Objektes [...] und seiner Beschaffenheiten auf den Träger des Objektes [d.h. das geistige Erkenntnisprinzip], der seinem Wesen nach [rein] geistig ist, [...] und umgekehrt die Übertragung des Trägers des Objektes und dessen Beschaffenheiten auf das Objekt, irrtümlich ist.“²⁴

Schärfer als mit diesen Worten, wird man das geistige Erkenntnisprinzip und das, was es er- oder beleuchtet nicht voneinander trennen können. Doch was bedeutet dies nun für das Verhältnis von Subjektivität und Transzendenz? Was lässt sich anhand der Nichtidentifizierbarkeit des Brahman und der Lehre, dass allein der Ātman gewiss ist, für die Glaubenserfahrung sagen, die keine gegenständliche Erfahrung ist, sich aber durchaus als eine Erlösungserfahrung vor dem skizzierten Hintergrund von Haben und Sein deutlich machen lässt?

Auch eine Erlösungslehre, wie sie der Advaita-Vedānta ŚĀṆKARAS lehrt, muss ein religiöses Subjekt voraussetzen, um dessen Erlösung es geht. Wer sonst sollte erlöst werden? Ein solches Subjekt ist es, das sich auf die Transzendenz einlassen muss, wenn es aus dem Saṃsāra erlöst werden will. Und es kann dies nur im Glauben daran, dass, wenn es jede Weltlichkeit überwindet, seine Erlösung tatsächlich stattfindet. Dabei wird jede empirische Vergewisserung ausgeschlossen bzw. alles, was noch in irgendeiner Weise auf die Welt ausgerichtet sein könnte, wie seine körperlichen Befindlichkeiten oder seine mentalen Tätigkeiten; selbst das, was in diesem Zusammenhang als Subjekt bzw. als körperhaftes individuelles Lebewesen (*jīva*) zu bezeichnen ist, muss transzendiert werden und existiert nicht mehr im Zustand der Erlösung, weil aus advaitischer Sicht eine individuelle Einzelseele, die hier mit dem Subjektsbegriff in Zu-

²⁴ BSūbh 1,9ff.: *viṣayaviṣayaṅṅo tamaḥprakāśaviruddhasvabhāvayor itaretarabhāvānupapattau siddhāyāṃ taddharmāṅṅam api sutarām itaretarabhāvānupapattiḥ, ity ato [...] viṣayiṅṅi cidātmake [...] viṣayasya taddharmāṅṅam cādhyāsaḥ, tadviparyayeṅṅa viṣayaṅṅas taddharmāṅṅam ca viṣaye 'dhyāso mithyeti.*

sammenhang gebracht wird, als immer noch bestehender Rest des Nichtwissens bezeichnet wird. Denn das Subjekt, das hier nur als ein empirisches Subjekt (*jīva*) zu verstehen ist, ist eine Wirkung des Nichtwissens, das anfangslos bestehend, die wahre Natur des Brahman verhüllt; für seine Erlösung muss es gewahr werden, dass ausschließlich das Brahman wirklich ist und sein Selbst, der Ātman, durch keine welthafte Erkenntnis als von diesem Brahman unterschieden erfasst werden kann. Es selbst muss sich als eine Wirkung des Nichtwissens begreifen. Ist jedoch in diesem Bewusstwerdungsprozess das Nichtwissen vollständig geschwunden, dann existiert im eigentlichen Sinne kein Subjekt mehr. Anderenfalls könnte das Brahman in seinem Wesen nicht vollständig offenbar sein.

Verzichtet eine solche Erlösungslehre damit auf einen Begriff von Subjektivität? Dürfte der Glaube an die Gewissheit der Erlösung dann nicht problematisch werden, wenn es nicht zu einer Erfahrung kommt, in der Erfahrender und Erfahrenes nicht mehr im Sinne einer Subjekt-Objekt Unterscheidung voneinander zu trennen sind, sondern vielmehr zueinander in ein Verhältnis treten, das als eine *Einheit* erfahren wird? Erörtert man allein diese wenigen Angaben der Lehre ŚĀṆKARAS im Kontext der vorher explizierten Existenzweisen des Habens und des Seins und fragt man weiter nach den Möglichkeiten einer solchen Glaubenserfahrung, so kann auch im Rahmen einer der bisher entwickelten religionshermeneutischen Deutung darauf hingewiesen werden, dass das Brahman durch keinerlei Vergegenständlichung besessen werden kann, dass es jeder Verfügbarkeit durch ein Haben entzogen ist, und dass man es nicht so erfassen kann, wie man einen Gegenstand erkennt.

Die erlösende Erfahrung muss eine Erfahrung sein, die das Brahman weder als einen Gegenstand erfährt, aber doch einen Inhalt hat, also nicht als reines Nichts begegnet. Demzufolge betont ŚĀṆKARA, dass das „Gewahrsein“, dass Brahman und Ātman „eins“ sind, nicht eine Erkenntnis ist, in der sich Gegenstand und Erkenntnis entsprechen. Dies lässt sich auch anhand der folgenden Passage belegen:

„Dank der [wahren] Erkenntnis des Einsseins von Brahman und Ātman tritt das Schwinden des Nichtwissens ein. Diese wahre Erkenntnis des Einsseins von Brahman und Ātman (*brahmātmaikatvavijñā-*

nam) hat [aber] nicht die Form einer Entsprechung (*sampadrūpam*) wie beispielsweise [BĀU 3.1.9]: ‚Das Denken (*manas*) ist in Wahrheit unendlich, unendlich sind alle Götter. Mit diesem [Denken] erwirbt man die unendliche Welt‘.²⁵

Nimmt man jedoch an, dass die Erkenntnis des Einsseins von Ātman und Brahman eine Entsprechungserkenntnis ist, dann

„würde der Wortzusammenhang der Aussagen: ‚Das bist Du‘ [ChU 6.8.7] ‚Ich bin das Brahman‘ [BĀU 1.4.10] [oder] ‚Dieser Ātman ist das Brahman‘ [BĀU 2.5.19] usw., welcher eine Wirklichkeit lehrt, der das Einssein von Brahman und Ātman zukommt, in Frage gestellt sein. Daher hat die wahre Erkenntnis des Einsseins von Brahman und Ātman nicht die Form einer Entsprechung usw.“²⁶

Was Śāṅkara hier als Erkenntnis des Einsseins von Ātman und Brahman beschreibt, wird von seinen Schülern später als unmittelbares Gewahrsein (*anubhūti*) bezeichnet. Unter anderen verwendet Vimuktātman (10. Jh.) diesen Begriff gleich zu Beginn seines Werkes (*Iṣṭasiddhi* 1,1). Dieses Gewahrsein ist für ihn nichts anderes als das Brahman selbst. Er deutet es als eine unmittelbare Erfahrung, in der es weder einen Erfahrenden (*anubhavitr*) noch etwas zu Erfahrendes (*anubhavya*) gibt. Eine solche Erfahrung ist nicht raum-zeitlich definierbar, sondern ewig, unentstanden (*ajā*), nicht durch irgendein Erkenntnismittel zu fassen (*ameyā*), ohne eine raum-zeitliche Limitierung (*anantā*) und hat schließlich die Gestalt höchsten Glücks (*ānandavigrahā*).

Doch wie auch für ECKHART der Seelengrund, damit er Gottes Grund sein kann, als zeit- und raumlos bezeichnet wird und kein Seiendes im Sinne eines substanzhaften Dinges sein darf, worüber etwas kategorial ausgesagt werden kann, so würden sich auch hier die

²⁵ BSūbh 123,2-4: *mithyājñānāpāyāś ca brahmātmaikatvavijñānād bhavati. na cedaṃ brahmātmaikatvavijñānaṃ sampadrūpam, yathānantamaṃ vai mano 'nantā viśvadevā anantam eva sa tena lokaṃ jayatīti* [BĀU 3.1.9].

²⁶ BSūbh 123,7-9: *sampadādirūpe hi brahmātmaikatvavijñāne 'bhyupagamyamāne tattvam asi* [ChU 6.8.7] *ahaṃ brahmāsmi* [BĀU 1.4.10] *ayam ātmā brahma* [BĀU 2.5.19] *ity evam ādīnāṃ vākyānāṃ brahmātmaikatvavastupratipādanaparaḥ padasamanvayaḥ piḍyeta*.

Vertreter dieser Tradition nicht die Mühe machen, auf eine solche Erfahrung hinzuweisen, die ausschließlich das Brahman selbst *ist*, wenn sie nicht in Verbindung zum Menschen gesehen werden kann. Nur ist ein begegnendes Zueinander auch hier nicht in einer Terminologie zu fassen, die von einer Subjekt-Objekt Unterscheidung ausgeht, denn ein Gewahrsein tritt erst ein, wenn alle Unterschiede geschwunden sind. Dennoch gilt der Begriff des Gewahrseins letztlich für jeden, der die Einheit von Ātman und Brahman erfährt. Das Eintreten der unmittelbaren Erfahrung lässt sich daher im Kontext einer Religionshermeneutik als eine Glaubenserfahrung bzw. als eine Erlösungserfahrung interpretieren, in der Offenheit des Subjektes und die sich selbst gewährenden Offenheit der Transzendenz „begegnend“ zueinander treten können.

BIBLIOGRAPHIE

- BSūBh Brahmasūtrabhāṣya, Śāṅkara: *The Brahmasūrabhāṣya*. Text with Foot-Notes & Variants etc. Re-ed. with notes, various readings etc. by NĀRĀYAN RĀM ĀCHĀRYA. Bombay³1948.
- FREDERKING 1994 VOLKER FREDERKING, *Durchbruch vom Haben zum Sein*. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts. Paderborn 1994.
- FROMM 1979 ERICH FROMM, *Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. München 1979.
- FROMM 2002 Ders., Glaube als Charakterzug. In: *Fromm Forum Heft 6*, Tübingen 2002, pp.1-15.
- LARGIER 1995 NIKLAUS LARGIER, Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion. In: CLAUDIA BRINKER u.a. (Hg.), *Contemplata aliis tradere*. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Bern 1995, pp. 371-390.

- LARGIER 1998 Ders., Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie. Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart. In: RETO LUZIUS FETZ, ROLAND HAGENBÜCHLE, PETER SCHULZ (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Berlin, New York 1998, Bd.1, pp. 460-486.
- MEISTER ECKHART (DW) *Die deutschen und lateinischen Werke*. JOSEF QUINT u.a. (Hg.), Stuttgart 1971, Bd. 2.
- MEISTER ECKHART (Qu) *Deutsche Predigten und Traktate*, JOSEF QUINT (Hg.). München 1979.
- MIETH 1972 DIETMAR MIETH, *Christus, das Soziale im Menschen*. Texterschließungen zu Meister Eckhart. Düsseldorf 1972.
- OBERHAMMER 1987 GERHARD OBERHAMMER, *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*. [Publications of the de Nobili Research Library, Occasional Papers 3]. Wien 1987.
- OBERHAMMER 2003 Ders., MARCUS SCHMÜCKER (Hg.), *Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. [SbÖAW 706 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 41]. Wien 2003.
- OBERHAMMER 2003a Ders., Mit-sein, Mythisierung und Transzendenz. Einleitende Gedanken zum Symposium. In: OBERHAMMER 2003: 9-34.
- OBERHAMMER 2003b Ders., *Transzendenzenerfahrung als absolute Begegnung*. [Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers 6]. Wien 2003.
- PIEPER 1996 JOSEF PIEPER, Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat. In: *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik*. Das Menschenbild der Tugendlehre, BERTHOLD WALD (Hg.). Hamburg 1996.
- SCHNÄDELBACH 2004 HERBERT SCHNÄDELBACH, Subjektivität erkenntnistheoretisch oder: Über das Subjekt der Erkenntnis. In: *Analytische und postanalytische Philosophie*. Vorträge und Abhandlungen 4. Frankfurt a.M. 2004.

WENDEL 2002

SASKIA WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung. [ratio fidei 15]*. Regensburg 2002.

WILKE 1995

ANNETTE WILKE, *Ein Sein – Ein Erkennen. Meister Eckharts Christologie und Śaṅkaras Lehre vom Ātman: Zur (Un-)vergleichbarkeit zweier Einheitslehren*. Bern 1995.