

## Christliche Spiritualität und nichtchristliche Spiritualitäten

Die erste Blüte der «vergleichenden Mystik» fiel in die Zeit des Modernistenstreites. Aus diesem Grunde blieb sie den Vertretern der Orthodoxie sowohl auf protestantischer wie auf römisch-katholischer Seite verdächtig. Hingegen versetzte sie viele «Liberales» in eine Begeisterung, die sich bisweilen zu den abstrusen Ideen verstieg, wie die Theosophie aller Zeiten sie vertritt.

Übrigens ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß mystische Phänomene verschiedener «metaphysischer Traditionen» des Ostens und des Westens manche auffallende Ähnlichkeiten aufweisen können (vgl. die traditionalistische Lehre von René Guénon). Die Erklärung dafür liegt zum Teil darin, daß die repräsentativsten Zweige der großen mystischen Überlieferungen aus gemeinsamen Wurzeln hervorgingen. Zudem kann, was sich nicht auf historische Affinitäten zurückführen läßt, zum Teil durch sogenannte «Anthropismen» erklärt werden, das heißt durch das Spiel von Anlagefaktoren, die allen Menschen aller Zeiten und Zonen gemeinsam sind.

Was den ersten Erklärungsgrund betrifft, so hat die Erforschung der Ursprünge der hellenistischen und der antiken indischen Mystik mehrere Fachmänner zu der Annahme geführt, daß sie einen gemeinsamen Ursprung aufweisen in einem gewissen Typus von Schamanismus (Dodd, M. Eliade), dessen archaische Formen in den kulturellen Überlieferungen Nord- und Zentralasiens als eine Art «lebendigen Fossils» relativ gut erhalten geblieben seien. Aus dieser gemeinsamen Wurzel sei nach Osten hin die Form von Aszese hervorgegangen, die wir unter dem Namen Yoga kennen, während von ihrem nach Westen ausgehenden Zweig die orphisch-pythagoreische Bewegung ausgelöst wurde,

die sich im Lauf ihrer Entwicklung in den Neupythagoreismus, die Gnosis, den Neuplatonismus und die christliche östliche Mystik verzweigt habe.

Sowohl im Orient wie im Okzident bestehen enge Beziehungen zwischen einer metaphysisch-religiösen Mystik, einer dialektischen Opposition zwischen Monismus und Dualismus und der Übermittlung «experimenteller» Praktiken in einer Art psychosomatischer «hohen Schule» mit dem Ziele, innere Zustände herbeizuführen, die von den gewöhnlichen Eindrücken der Sinneserkenntnisse «befreit» sind. Diese Beziehungen lassen sich aber auch noch anders erklären als durch historische Zusammenhänge. Es ließe sich darin ein «Anthropismus» erblicken, das heißt die zwangsläufig sich ergebende Folgerung aus einer spekulativen Reflexion, die von einem «unitiven» Erlebnis ausgeht.

Eine bessere historische und phänomenologische Kenntnis der Erscheinungsformen der orientalischen Mystik einerseits, eine Vertiefung der westlichen philosophischen Anthropologie im Sinne des «Existentiellen» andererseits würden es ermöglichen, die verschiedenen Typen von Mystik besser voneinander zu unterscheiden. Doch wird die Methode noch weiterhin aufs stärkste von der Entwicklung der nachkantianischen Problematik und ihrer Auswirkung auf das Glaubens- und Offenbarungsproblem bestimmt.

In dieser Sicht leuchtet es ohne weiteres ein, was für ein Gewicht das Studium der mystischen Phänomene bei den Apologeten des Spiritualismus erhält. Wir stehen in einer Epoche, die das Wort «Metaphysik», dessen sich die Vertreter einer zweideutigen Theosophie bemächtigt haben, in einem chimärischen Sinn als all das auffaßt, was sich einer empirischen Untersuchung entzieht. Der Vergleich

zwischen den Spiritualitäten erhält also seine Bedeutung aus der heute brennendsten philosophischen Frage: «Erfahrung und Metaphysik».

Die Erforschung dieser Zusammenhänge zwischen mystischen Phänomenen hat mehrere katholische Autoren (O. Lacombe, L. Gardet) im Gefolge des Thomismus Maritains dazu geführt, die von den vergleichenden Forschern der ersten Stunde gestellte Frage von neuem zur Sprache zu bringen. Sie haben versucht, die offensichtlichen Ähnlichkeiten zu erklären, aber dabei zu vermeiden, den konfusen Auffassungen der Pioniere zu verfallen.

Da sie über keine sicheren Kriterien verfügen, um «natürliche Mystik» und «übernatürliche Mystik» voneinander zu unterscheiden, und aus Angst, durch die Türe der «natürlichen Theologie» könnte der Modernismus Einzug halten, setzen viele protestantische Theologen mit Karl Barth und seinen Schülern allen, sowohl den christlichen wie den nichtchristlichen Formen geistlicher «Methode» ein radikales Nein entgegen. Schon im Begriff eines geistlichen «Itinerars» scheint ihnen irgendwie ein notwendiger – und darum dem Gott der Bibel Hohn sprechender – Zusammenhang zwischen dem Ziel und den Mitteln, zwischen dem Schöpfer und seiner aus dem Nichts hervorgerufenen Schöpfung zu liegen.

Vor diesem polemischen Hintergrund treten die geheimen oder offen zugegebenen Absichten der meisten abendländischen Autoren, die sich mit der östlichen Spiritualität befassen, am klarsten zutage. Ihre apologetische Zielsetzung beeinträchtigt im allgemeinen ihr Bemühen um Verständnis, und das Problem, das ihr Interesse geweckt hat, bleibt trotz ihres Forschungseifers ungelöst. Die Häufung der Arbeiten über dieses Gebiet trug hingegen viel zur Kenntnis der Tatsachen bei, was dazu zwingen wird, manche einseitigen, weil voreingenommenen Urteile (R. Otto, West-östliche Mystik) besser abzuwägen.

Der Theologe kann das dornenvolle Problem des mystischen Phänomens auf bequeme Art loswerden, indem er es als Ergebnis einer psychosomatischen Technik auffaßt, die auf empirischem Wege die Kontrolle über gewisse Strukturen des Nervensystems erlangt hat. In manchen Fällen hat diese Auffassung weitgehend recht, wie dies Experimente gezeigt haben, bei denen von indischen Jogis im Zustande des *samādhi* zugleich ein Elektrokardiogramm und ein Elektroenzephalogramm aufgenommen wurden.

Die Anwendung dieser Techniken würden dann

den Theologen nur vom Standpunkt der Moral aus angehen, gleich wie die Erotik, auf die eine Anthropologie Freudscher Richtung das mystische Phänomen zurückführen will, den klassischen Theologen nur insoweit interessiert, als sie sich im Licht der Offenbarung moralisch beurteilen läßt. Wenn aber auch gewisse Formen der Mystik gut in dieses Schema hineinpassen, so ist dies bei den—thesten Formen der buddhistischen Aszese und Mystik und auch bei weiteren Formen nicht der Fall.

Eine Tatsache insbesondere kann der Aufmerksamkeit des Theologen nicht entgehen. Manche der von der Mystik, insbesondere von der orientalischen Mystik vorgeschlagenen Itinerare propagieren die eine oder andere Form des Übersteigens der irdischen Welt und ihrer Gesetze. Sie bringen dabei ihre Jünger selbst so weit, daß sie den sittlichen Pflichten entfliehen oder sie mißachten. Wie es scheint, liegt gerade in diesem «Jenseits von Gut und Böse» ein großer Anreiz für Eingeweihte, die im übrigen bereit sind, sich in langen, harten aszetischen Übungen auf die ekstatischen Zustände zu bereiten. Manchmal scheinen diese Übungen gerade dazu ausgedacht zu sein, daß sie einen Zustand der «Gleichgültigkeit» herbeiführen, der das sittliche Gewissen lähmt. Nach der weiter oben geäußerten Vermutung könnten die Lehren des abendländischen philosophischen Monismus nur die in rationale Begriffe gefaßte systematische Darstellung von Erlebnissen dieser Art sein. Bei der Zweideutigkeit der apopathischen Ausdrücke läßt sich jedoch auch ein Erlebnis ganz anderer Art annehmen, und in gewissen Fällen bringen kaum mißdeutbare Anzeichen auf den Gedanken, daß es gerade in der Absicht des mystischen Philosophen liegt, das Denken dahin zu orientieren, daß es keinesfalls mehr einer immanentistischen Auffassung des Absoluten (Shankara) verfällt.

Übrigens führt im Orient in der Regel das mystische Itinerar obligatorisch durch eine tiefe sittliche Reinigung hindurch. Die Frage ist dann, ob diese Vorbereitung nur eine rein propädeutische Rolle spielt, oder ob sie in einem Sinnzusammenhang mit dem höchsten mystischen Erlebnis steht, auf das sie vorbereitet. Viele Meister der östlichen Spiritualität bestehen zwar sehr auf der unerläßlichen methodischen Anstrengung des Aszeten, beschreiben aber dennoch den Einbruch des mystischen Erlebnisses als «Gnade», als unverdientes Geschenk.

Aus all diesen Gründen hält es sehr schwer, ein Kriterium herauszufinden, das zwischen der natür-

lichen und der übernatürlichen Mystik unterscheiden läßt. Ist es nur möglich, eine Parallele zu ziehen zwischen «natürlichem Erleben» und «übernatürlichem Erleben»? Oder ist nicht vielmehr anzunehmen, daß die Worte «Erlebnis» und «übernatürlich» sich zum vornherein gegenseitig ausschließen? In diesem zweiten Fall würde das Urteil über die mystischen Phänomene auf die Auffassung R. Bultmanns und derer hinauslaufen, die in seinem Gefolge den Ruf nach Entmythologisierung der Bezeichnungen für das Übernatürliche erhoben. Die christliche Taufmystik, die den Neophyten Christus in seinem Sterben und Auferstehen «angeglichen» werden läßt, erscheint im Urteil dieser Schule (die von den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule inspiriert ist) als eines der Beispiele einer mystisch-mythischen Struktur, die sich ebensogut in der Initiation der Schamanen wie in der «sakramentalen» Teilnahme des Gläubigen am Schicksal seines Erlösergottes in den Mysterienreligionen vorfindet.

Gewisse christliche Theologen weisen die östlichen Formen der Mystik auch noch aus anderen Erwägungen zurück, die denen ähnlich, aber nicht gleich sind, die sich aus der Dialektik «Immanenz – Transzendenz» ergeben. Da sie im Primat der Agape und in der Spiritualität der Bergpredigt das «Eigentliche» des Christentums sehen, so verwerfen sie als diesem Geist fremd jegliche Spiritualität, der es nicht um das sittliche Engagement von Person zu Person geht. Der streng kalvinistische Glaube, der dieses christliche «Mehr» radikal ernst zu nehmen sucht, trennt unter Berufung auf den Gegensatz zwischen Eros und Agape den Glauben von jeglicher Art Mystizismus (A. Nygren). In der Tat lassen sich vom evangelischen, christlichen Geist inspirierte Phänomene relativ leicht von solchen unterscheiden, die in der Linie einer gnostischen Tradition neuplatonischer oder wedischer Art liegen. In diese mystizierenden Strömungen müssen der *noûs* oder der *Atmân* in ihre wesensgemäße Reinheit zurückversetzt und dahin gebracht werden, wo sie mit dem Einen oder mit Sakkidânanda, dem unaussprechlichen Grund alles Daseins und aller Glückseligkeit, zusammenfallen. Die Unterscheidung ist jedoch nicht so leicht zu treffen, wenn es sich um Spiritualitätsformen handelt, die auf dem ungestümen, liebenden Verlangen nach Vereinigung mit einem absoluten Wesen gründen, das in der sinnfälligen Form eines Avatars (Krischnaismus) seinen Liebhabern begegnet und es im Namen des Primates der Liebe bewußt ablehnt, mit ihnen im Sinne

der monistischen Schulen einfachhin zu verschmelzen. Oft läßt sich eine frappierende Ähnlichkeit feststellen zwischen diesen Formen «erotischer» Mystik und denen, die sich im christlichen Abendland in einer vom Hohenliedkommentar des Origenes ausgehenden Überlieferungslinie gebildet haben. Und doch ist ein deutlicher Unterschied zu beobachten: die orientalischen Liebesmystiken betonen die unzertrennliche Einheit von Gerechtigkeit und Liebe selten so stark wie ihre christlichen Parallelen.

Die großen religiösen Spiritualitäten gipfeln zu meist in einem nicht mit Worten wiederzugebenden mystischen Erlebnis, was nicht unbedingt heißen will, daß sie miteinander identisch seien. Jede von ihnen muß in ihrem je eigenen religiösen und kulturellen Rahmen erforscht werden. Es ist für die innere Struktur eines nicht in Begriffe zu fassenden Erlebnisses nicht belanglos, daß es in der Verlängerung einer Linie liegt, die auf diesen oder jenen mythischen Stützen der Vorstellungskraft aufruht. Wie alle Kenner der mystischen Lehre des Johannes vom Kreuz betonen, steht das von ihr vorausgesetzte Erleben in engem Zusammenhang mit der Sprache der vom mystischen Dichter ausgewählten Bilder. Auch ist es nicht bedeutungslos, ob das mystische Erlebnis auf diese oder jene asketische Praxis folgt, denn die Natur der Vorbereitung wird sehr wahrscheinlich auch die des mystischen Erlebnisses, in dem sie gipfelt, qualifizieren; und umgekehrt wird jede «Schule» der Spiritualität insbesondere jene Mittel pflegen, von denen sie annimmt, daß sie mit dem Typ des von ihr angestrebten mystischen Erlebens übereinstimmt. Auf dieser Ebene wird also ein Dialog zwischen Spiritualitäten möglich und sehr wahrscheinlich wünschenswert und vielversprechend sein. Man hat das vorteilhafte Ergebnis, das sich davon erhoffen läßt, mit dem glücklichen Ausdruck *cross-fertilization* oder «gegenseitige Befruchtung» (W. King) bezeichnet. Die «archetypischen Bilder» lassen sich mit Nutzen verwenden und müssen verwendet werden, wenn man sich auf den Weg begibt, der durch das Unterlassen jeglicher Aktivität des Denkens und des «egozentrischen» Willens zur Beherrschung der Leidenschaften, zur «Freisetzung» des Spiels der höheren Anlagen, kurz, zum integralen «Erwachsenwerden» des Menschen führt. In diesem Sinne decken sich Mystik und «*paideia*», wie dies als einer der ersten Philon von Alexandrien wahrgenommen hat. Wenn man annimmt, daß jede Kultur nicht nur ihre vertrauten «Dämonen», sondern auch ihre «Schutzengel» hat, wird der Mensch, der sich völlig «re-

alisieren», zu seinem innern «Pleroma» gelangen will – nach einem mythischen Bild, das sowohl in der Großkirche wie in der Gnosis Geltung besaß – «universal» werden müssen, um alle mythischen «Redeweisen» zu verwenden, ohne sich von einer von ihnen beherrschen zu lassen. Die Lehre des Juden Philon, in der sich ein mystizistischer Hellenismus und ein pythagoreischer Judentum kreuzen, bildet einen Vorentwurf zur christlichen Spiritualität, insofern sie ein geistliches Itinerar vorlegt, das nichts Legitimes «zerstört», sondern alles «erfüllt», und dabei doch nicht dem Synkretismus oder dem undifferenzierten Mystizismus verfällt. Sie verdankt diesen einzigartigen Vorzug dem Umstand, daß sie an den Prämissen des monotheistischen Kreationismus, ihrem israelitischen «Erbgut» festhält.

Der Gnostizismus hingegen, der die meisten philonischen Themen übernimmt, hat diesen richtigen traditionellen Faden verloren, indem er wähnt, in der ekstatischen Gnosis den Glauben überbieten und hinter sich lassen zu können, und ihn auf eine bloß propädeutische, mit dem angestrebten Ziel in keinem innern Zusammenhang stehende Funktion reduziert. Mit Origenes findet das gnostische Thema des «Aufstiegs» durch die Sphären der «Mächte» in der Lehre der Kirche den ihr zustehenden Platz. Hier stellt der Glaube die einzige wirksame Triebkraft zum «Überstieg» dar. Dieser Glaube, der die asketisch-mystischen «Vollkommenheiten» ihres «Anspruchs» enthebt, ist allein imstande, im «Gehorsam» zur endgültigen Befreiung jener zu führen, die in ihm die Ordnung der «Gerechtigkeit» und des «Gesetzes» und damit die Ordnung der die Welt beherrschenden «Mächte» übersteigen, indem sie sie erfüllen.

Zum Schluß dieses flüchtigen Überblicks über den Stand der Fragen wollen wir einen Augenblick innehalten, um vom christlichen Standpunkt aus zu erwägen, welche Gefahren zu befürchten, aber auch welche Vorteile zu erhoffen sind aus einem Dialog zwischen christlichen und nichtchristlichen «Fachmännern des geistlichen Lebens». Gewiß besteht die Gefahr, alle religiösen Überlieferungen als in gleicher Weise gültig zu betrachten, insofern sie, wie man annimmt, schließlich auf den einen, gleichen mystischen Höhepunkt hinauslaufen, der alles, was an ihnen einen konfessionellen Charakter trägt, relativiert. Wie es scheint, sind jedoch der römische Katholik und der orientalische Christ gegen diese Krankheit des Synkretismus besser gefeit als die Gläubigen gewisser protestantischer Bekenntnisse,

die infolge sowohl kultureller wie religiöser Gründe sich aus den engen Banden eines gewissen «Fundamentalismus» möglichst bald befreien möchten. Diese protestantische Anfälligkeit für den Virus des Mystizismus tritt insbesondere im Zug zur indischen Mystik zutage, die von Engländern, die in Indien lebten, oder von Indern, die in England erzogen wurden (Aurobindo, Radhakrishnan) in den englisch sprechenden Ländern verbreitet wurde. In dem Buch, worin der holländische, kalvinische Apologet H. Kraemer den christlichen «Glauben» den nichtchristlichen «Religionen» gegenüberstellt, muß denn auch die Gestalt des jetzigen Präsidenten der indischen Republik «den Kopf hinhalten».

Während diese modernen Repräsentanten des gnostischen Geistes alle besonderen religiösen Traditionen in Übereinstimmung zu bringen, aber auch zugunsten eines «metaphysischen» Mystizismus zu relativieren suchen, zeichnet sich eine der entmythologisierenden Kritik geistig verwandte Bewegung ab, die W. King in Form einer Frage glänzend formuliert hat: «Wird ein solcher Wandel den strengen Sinn für die gottmenschliche Jüngerschaft und Gemeinschaft, die in der Vergangenheit der Brunnenquelle der christlichen Frömmigkeit war, bis zur Unkenntlichkeit auflösen und in einen theosophisch-mystischen Typus unpersönlicher Wahrnehmung und Kontemplation aufweichen?»

Wir wollen zwar diese Gefahr langsamer Auflösung des christlichen Personalismus nicht verharmlosen, aber es scheint uns doch, daß die Vorteile, die von einem engen Kontakt mit den nichtchristlichen Mystikern zu erhoffen sind, weit mehr ins Gewicht fallen, wenigstens bei den Christen, deren Glaube nicht mehr in den Kinderschuhen steckt. Wir beschränken uns auf zwei Zitate, die uns genau die beiden Ebenen zu treffen scheinen, auf denen die Begegnung zwischen verschiedenen Spiritualitäten jene «cross-fertilization» hervorbringt, von der weiter oben die Rede war. Das erste Zitat stammt von einem in Indien wirkenden Missionar, P. Neuner, einem ausgezeichneten Kenner der indischen Spiritualität. Er schreibt in bezug auf den Versuch von P. Déchanet, im Westen die Methoden des Hatha-Yoga in den geistlichen Rahmen der christlichen Ascese zu übernehmen: «Diese Versuche basieren auf der korrekten Annahme, daß ein wahres christliches Leben die völlige Weihe des Menschen an Gott bedeutet und folglich auch die Vervollständigung aller Fähigkeiten des Körpers und der Seele im Dienste Gottes verlangt. Ascese ist weder die Unterdrückung des Körpers, noch

ein bloß negativer Kampf gegen zügellose Leidenschaften, sondern der Versuch, die ganze Struktur unserer psycho-physischen Natur zu beherrschen und sie Gott zum Dienst anzubieten... Der Yoga mit seiner reichen Erfahrung und seiner durchdachten Technik kann hier viel helfen<sup>2</sup>.» Das zweite Zitat ist dem Werk von W. King übernommen. Es betrifft die Begegnung zwischen der buddhistischen Weise, die intersubjektiven Beziehungen im Licht des Prinzips des *anatta* oder des Nicht-ich zu besehen, und der personalistischen Weise, in der das westliche Christentum die Vorschrift der Agape lebt: «Wenn das Christentum seine eigene, wenn wir so sagen wollen, Liebesklugheit im Licht der buddhistischen Weisheit von neuem besehen würde, so bedeutete dies für es eine Überprüfung seines so aggressiven Personalismus, der nach Kräften selbstlos zu sein versucht und dabei doch so sehr befürchtet, seine Eigenpersönlichkeit zu verlieren... Indem es den Kontakt mit seinen eigenen mystischen Tiefen verlor, ließ das Christentum seine Liebe einseitig werden (und darum ist diese nicht mehr richtige Liebe) und büßte den lebendigen Sinn für die göttliche Gegenwart ein, von dem die wahre Tiefe und der wahre Wert auch der christlichen Liebe zum Menschen kommt<sup>3</sup>.»

Wenn es stimmt – und wir zweifeln nicht daran –, daß der Christ von der Begegnung mit den nicht-christlichen Spiritualitäten bis in die Qualität seiner Liebe hinein betroffen wird, braucht es keinen weiteren Beweis mehr: dann ist ihm diese Begegnung so notwendig wie das tägliche Brot.

<sup>1</sup> W. King, *Buddhism and Christianity*, G. Allen & Unwin, London 1962, 173.

<sup>2</sup> *Hinduismus und Christentum*, Ed. J. Neuner, Herder, Wien 1962, 81.

<sup>3</sup> W. King, a.a.O., 101.

#### ALLGEMEINE BIBLIOGRAPHIE

- J. Cuttat, *La rencontre des religions*, Aubier, Paris 1957.  
 E. Cornelis, *Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes*, Les éditions du Cerf, Paris 1965.  
 J. Déchanet, *La voie du silence*, Coll. Voici, Plon.  
 H. Enomiya-Lassalle, *Zen-Weg zur Erleuchtung*, Herder, Wien 1960.

- L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Alsatia, Paris 1953;  
 Thèmes et textes mystiques; Recherche de critères en mystique comparée, Alsatia, Paris 1958.  
 K. Hüttner, *Die Bhakti-Religion in Indien und der christliche Glaube im Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1930.  
 W. King, *Buddhism and Christianity*, G. Allen & Unwin, London 1962.  
 H. Kraemer, *Religion und christlicher Glaube*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.  
 O. Lacombe, *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, Alsatia, Paris 1956.  
 H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, Les éd. du Seuil, Paris 1951;  
 Zmida, Les éd. du Seuil, Paris 1955.  
 J. Monchanin und H. Le Saux, *Ermites du Saccidánanda*, Casterman, Paris 1956.  
 R. Otto, *West-östliche Mystik*, Gotha 1926;  
 Die Gadenreligion Indiens und das Christentum, Gotha 1930.  
 R. Spencer, *Mysticism in World Religion*, Pelican Books, 1963.  
 R. Zaehner, *At Sundry Times*, Faber and Faber, London 1958.  
 XXX, *Hinduismus und Christentum*, Ausg. J. Neuner, Herder, Wien 1962.  
 XXX, *Philosophy and Culture/ East and West*, Ausg. Ch. Moore, Univ. of Hawaii Press, Honolulu 1962.

Übersetzt von August Berz

#### ÉTIENNE MICHEL JEAN MARIE CORNÉLIS

Geboren am 11. April 1915 in Oostakker (Belgien), Dominikaner, zum Priester geweiht am 4. März 1950. An den Universitäten Brüssel und Liège sowie an der Dominikanerhochschule Saulchoir erwarb er sich den Lizentiat in Mathematik, in Geschichte und in orientalischer Literatur, sowie den Dr. theol. Er war Professor für Mathematik an höheren Schulen, Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie am «Studium de la Sarte», Professor für Religionsgeschichte am Institut Supérieur des Sciences Religieuses in Liège und ist Professor für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät Nijmegen. Er schrieb «La libération de l'homme dans les religions non-chrétiennes» 1958, «Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène» 1959 und «La gnose éternelle» 1959, zusammen mit A. Léonard. In folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: *Tijdschrift voor Theologie*, *Supplément de la Vie Spirituelle*, *Het Missiewerk*, *Recherches d. Sciences Philosophiques et Théologiques*, *De vragende Man* u. a., sowie an mehreren großen Sammelwerken.