

questionnaire: Arch. gen. psychiatr. 6 (1962) 352–362; S. Unger, Mescaline, LSD, psilocybine and personality change: a review: Psychiatry 26 (1963) 111–125; C. Savage, J. Fadiman and R. E. Mogar, The effects of psychedelic therapy on values, personality and behavior: Intern. Journ. Neuropsychist. 2 (1966) 241–254; A. M. Ludwig and J. Levine, The clinical effects of psychedelic agents: Clinical Medicine 73 (1966) 21–24.

<sup>3</sup> Vgl. vor allem: J. Havens, A working paper: memo on the religious implication of the consciousness-changing drugs: Journ. scient. study of religion 3 (1964) 216–243; J. Houston, Psychochemistry and the religious consciousness: Intern. phil. quart. 5 (1965) 397–413; R. E. L. Masters and J. Houston, The varieties of psychedelic experience (New York 1966); W. N. Pahncke und W. A. Richards, Implications of LSD and experimental mysticism: Journ. Rel. Health 6

(1966) 175–208; W. N. Pahncke, LSD and religious experience: R. C. Debold and R. C. Leaf (Anmerkung 1) 60–84.

<sup>4</sup> H. Smith, Do drugs have religious import?: Journ. of Philos 61 (1964) 517–530.

<sup>5</sup> R. Prince, Psychedelics and social integration: Newsletter-Review (of the R. M. Bucke Memorial Society, Montreal) 2 (1967) 1–2.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### DOMINIQUE HENRI SALMAN

geboren am 9. April 1909 in Charleroi, Dominikaner, 1934 zum Priester geweiht. Er ist Titularprofessor an der Abteilung Psychologie der Universität von Montréal und Sachbearbeiter der psychologischen Berichte der «Revue des Sciences Philosophique et Théologiques».

## Jacques-Albert Cuttat Zur christlichen Erfahrung und Spiritualität des Ostens

Unser Buch *Rencontre des Religions*<sup>1</sup> bringt bereits verschiedene Variationen über sein Zentralthema: die «Goldene Regel» bei der vergleichenden Betrachtung der Religionen, nämlich die Feststellung, daß «man desto besser die Religion der anderen von innen her begreifen kann, je mehr man seinen eigenen religiösen Glauben vertieft, und desto besser in die Tiefe seines eigenen Glaubens vordringt, je tiefer man schürft in den Überzeugungen, die anders sind als die eigenen». Dieselbe Goldene Regel haben wir in unserm Werk *Expérience chrétienne et spiritualité orientale* (Christliche Erfahrung und Spiritualität des Ostens) wieder aufgegriffen.<sup>2</sup> In dem Maße, wie wir ihr weiter nachgegangen sind, haben sich uns neue Beispiele gezeigt, welche die *Analogien* und *Kontraste*, die *Ähnlichkeiten* und *Gegensätze* zwischen dem Christentum auf der einen und den spezifisch asiatischen Religionen oder Spiritualitäten (Hinduismus, Buddhismus, Taoismus) auf der anderen Seite veranschaulichen.

### A) Aufbau der synoptischen Übersichtstafel

Diese Beispiele sind in den drei Spalten – zwei kontrastierenden und einer konvergierenden – zusammengefaßt, welche die im Anhang des neuen Buches beigefügte *synoptische Übersichtstafel* bilden. Eine aufmerksame Betrachtung dieser Synopse läßt *zwei Folgesätze* unserer «Goldenen Regel» erkennen: Der erste betrifft das *Wesen* unseres inter-

*religiösen Dialoges* (= I), der zweite bezieht sich auf die *Tiefenstufe*, auf der die Gegenüberstellung der christlichen und asiatischen Spiritualität stattfindet (= II).

### I. Zwei unzulässige Extreme – Exklusivismus und Synkretismus

Im Wesen des *Dialoges* zwischen den Religionen sind zwei Aspekte gegeben – genauer gesagt: Dieser Dialog bewegt sich *in gleichem Abstand von zwei* einander antithetisch gegenüberstehenden *Extremen*, die das fruchtbare Gespräch zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen bedrohen (wenn wir hier das Christentum als Beziehungspunkt nehmen, weil wir hier vor allem zu christlichen Lesern sprechen): dem Extrem (Charybdis) des Synkretismus – in dessen Perspektive alle Religionen grundlegend gleichwertig und auf eine «supra-religiöse» Synthese rein menschlicher Herkunft rückführbar sind –, und dem Extrem des Exklusivismus (Skylia), für den *die eigene* Religion die einzig zulässige ist.

Auf den ersten Blick könnte man uns bei der Prüfung der beiden ersten Spalten unseres Überblickes für einen Vertreter christlichen Exklusivismus halten, nach Art der ersten Missionare der Kirche unter den östlichen Religionen oder in Lateinamerika. Tatsächlich waren in den Augen der alten christlichen Missiologie die außerchristlichen oder vorchristlichen Religionen Irrtümer, nichts anderes als Abirrungen, dämonische Abwegigkeiten oder Fälschungen. Diese mußten, so glaubte man, ausgerottet werden, damit man ihre Opfer befreien konnte: Kurzum man hielt es für unmöglich, «Christus an(zu)beten», ohne zuvor die nichtchristlichen Überzeugungen «verbrannt» zu haben. Dieser erste Eindruck erweist sich indessen als falsch, sobald man die *zweite Spalte* unserer Synopse (die mittlere) mit der *dritten* vergleicht.

Diese Gegenüberstellung zeigt vielmehr, daß das Fernöstliche nur scheinbar durch den christlichen Standpunkt global ausgeschlossen wird, in Wirklichkeit aber insofern einbezogen werden muß, als die asiatische Spiritualität eine durchaus annehmbare, gültige spirituelle Perspektive in sich schließt. Und diese Perspektive zeichnet sich im gleichen Maße deutlicher ab, in dem sie im Schmelzofen der Gegenüberstellung mit der biblischen Offenbarung gereinigt worden ist. Mit anderen Worten: Die beiden ersten Spalten sind nur scheinbar Ausdrücke eines Exklusivismus. In Wirklichkeit wollen sie nur wirksamer die Gefahr (Charybdis) des Synkretismus bannen; die beiden letzten Spalten dagegen wirken nur deshalb «synkretistisch», weil sie wirkungsvoller die entgegengesetzte Gefahr (Skylla) des Exklusivismus ausschalten wollen.

Von diesen Gegensätzen und Konvergenzen (diesen «kontrastierenden Parallelismen») handelt ein Großteil unseres Buches (Seiten 115–294).

Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß die Gefahr der exklusivistischen Haltung zu Beginn der «großen missionarischen Epoche» vorherrschend war, während das gegenteilige Extrem des Synkretismus vor allem heutzutage droht, um so mehr als westliche (die sogenannte christliche) und die östlichen Zivilisationen einander stärker durchdringen als früher.

Veranschaulichen wir gleich anhand eines dem Anfang unserer Synopse entnommenen Beispiels, auf welche Weise der Gegensatz zwischen den beiden ersten Spalten bereinigt und aufgehoben, das heißt von der dritten Spalte rekapituliert und überholt wird (vgl. 308–309).

Nach der hinduistischen Wedanta, dem klassischen Yoga und deren buddhistischen Entsprechungen kann der höchste und transzendente spirituelle Wert: das Absolute, das Unbedingte oder das *unpersönliche* (oder sozusagen «supra»-persönliche) Unendliche genannt werden, wobei alle drei wesenhaft *nicht näher qualifiziert* (non-qualifiés) sind, da jede Qualifikation als «Gott» durch den Menschen für die asiatische Spiritualität eine Begrenzung (erste Spalte) bedeutet. Die höchste Wirklichkeit des Christentums dagegen ist in hervorragender Weise *persönlich* (ja sogar drei-persönlich: die Trinität), das heißt eine in hervorragender Weise *qualifizierte* Vollkommenheit (zweite Spalte). Ist das ein unüberwindlicher Gegensatz? Das haben die christlichen Exklusivisten gedacht, die einst in Asien als Missionare tätig waren. Wenn wir aber die Dinge näher betrachten, so mag der Gott der Bibel sehr wohl *persönlich* sein, doch ist

auch er *absolut*, das heißt über jede menschlich denkbare Qualifikation erhaben; auch er ist vollkommen *ungeschaffen*, kurzum: Er ist das *Absolute in Person*. Man sieht, daß dieser Dialog zwischen den Religionen den Christen gerade dazu zwingt, den Gedanken des *Absoluten* und die dazu in Antithese stehende Idee der *Person* gleichzeitig zu vollziehen. Die erste der beiden Ideen zwingt ihn, die zweite jeder Spur von Anthropomorphismus (wie er der Auffassung vieler oberflächlicher Christen entspricht!) zu entkleiden; das rückt die Gottheit in eine unbestimmte Ferne, während die zweite Idee (die Person, die sich dem Mose offenbart und in Christus Mensch wird) uns offenbart, daß dieser *unzugängliche* Gott für uns in Christus zugleich *unserer Seele inniger nah ist als wir selbst*. Wir sehen hier, wie vertiefend für die christliche Kontemplation das Bemühen wirkt, den vorchristlichen Osten «einzubeziehen».

## II. Ein Beispiel der Vertiefung:

### Yoga und die theologalen Tugenden

Und hier ein zweiter Folgesatz der Goldenen Regel für den interreligiösen Dialog: Je mehr man seiner eigenen Religion auf den Grund geht, desto tiefer kann man in die der anderen eindringen – und umgekehrt: Dadurch, daß der Dialog die christliche *Kontemplation* reinigt, verlegt er sie in eine *bedeutend tiefere Schicht der Seele*. Vergleichen wir zum Beispiel die Innerlichkeitsstufe des Yoga und die der drei theologalen Tugenden.

Die Yogasutras lassen sich ebensogut auf den Weg der kontemplativen Einswerdung *der Erkenntnis* (*jnāna-marga* oder *jnāna-yoga*) wie auf die *der Tätigkeit* (*karma-marga* oder *karma-yoga*) anwenden. Sie definieren Yoga als *cittavrittinirodha* = «Unterdrückung der inneren (geistigen, gedanklichen) Schwankungen». Viele westliche Asienenthusiasten glauben mit gutem Recht, daß diese «Ausschaltung der Gedanken» die Aufmerksamkeit in der Zone des durch den «Herz-Geist (le cœur-esprit)» gebildeten Übergedanklichen (supra-mental) zusammenfassen; doch glauben sie, darin eine kontemplative Überlegenheit Asiens über das Christentum zu erkennen.

Sie vergessen dabei die christlichen Mystiker, vor allem ihrer aller «Lehrer»: Johannes vom Kreuz. In seiner Behandlung der ersten der drei theologalen Tugenden sagt der Mystische Lehrer der Kirche, *der Glaube* – eine «gewisse aber dunkle» Tugend (*Aufstieg zum Berg Karmel*, Buch II, Kap.

III) und das «der Vereinigung mit Gott nächste und entsprechende Mittel» (*aaO.*, Kap. IX) – verursache «im begrifflichen Verständnisvermögen eine Leere» (*aaO.*, Kap. VI) und entdecke, was «den Sinnen wie dem Verstand verborgen ist» (*aaO.*, Kap. I und an mehreren anderen Stellen). Man sollte den unbegrifflichen Glauben des Herzens, den wir bei so vielen Christen finden, nicht einfach ablehnen. Ihre Haltung (ihre «Spekulation auf die Baisse») erklärt sich zweifellos daraus, daß diese psychisch-spirituelle «dunkle Nacht» des wirklichen Glaubens so schmerzlich, so peinigend ist, daß allein der Tod fähig scheint, darüber zu trösten. Nun ist aber dieser «Tod in Christo» die Vorbereitung für unsere Auferstehung mit Ihm, indem sie uns zu «*filii in Filio*» macht (vgl. *Exp. chr.* 29).

Doch der Glaube – den Johannes vom Kreuz mit dem Verstand verbindet – ist *auch ein Hinausgreifen über die Konzentration des Yoga*. Denn er ist immer Glaube an Gott, das heißt an *Jemanden, der im Grunde der Nacht verborgen* ist. Dieser Jemand aber hat zwei antithetische Eigenschaften: auf der einen Seite transzendiert er Sinneswahrnehmungen, Vorstellungskraft und Denken, er ist *ohne Form* und nicht zu vergegenständlichen; auf der anderen Seite *umbüllt* und durchdringt er die Aufmerksamkeit und ist ihr in ihrem innersten Grund *gegenwärtig*. Das aber bedeutet, daß die Aufmerksamkeit dann zugleich ohne gedankliche Vorgänge und geistige Bildvorstellungen ist, zugleich aber durch *diesen Pol* der Präsenz überhöht wird, wie durch eine übernatürliche, vollkommen transzendente Anziehungskraft. Und gerade diese Anziehungskraft leert den Glauben von allem begrifflichen Denken, allen bildlichen Vorstellungen oder Empfindungen.

Ein gleiches Hinausgreifen haben wir für die beiden anderen theologalen Tugenden: die *Hoffnung* – die Johannes vom Kreuz mit der Erinnerung koppelt – und die *Caritas* –, die er mit dem Willen in Verbindung bringt –. Wenn wir zusammenfassen wollen, was er von der mystischen Hoffnung sagt, so werden wir sie als eine *Erfahrung der Erwartung* bestimmen (vgl. Übersichtstafel, 317 und 327), die *zwar in diesem Leben nicht erfüllt wird, aber tiefer innerliche Sphären der Seele in Bewegung setzt als das Yoga*, da die Hoffnung einen realiter übernatürlichen, also «*trans-metakosmischen*» Ziel- und Beziehungspunkt hat. Weshalb nimmt Johannes vom Kreuz bei der Hoffnung auf die Erinnerung Bezug? Weil jeder Vorausgriff der Vorstellungskraft auf die Zukunft aus Bildern be-

steht, die aus unseren Erinnerungen geschöpft sind: Unsere ganze Vergangenheit wird auf diese Weise durch die Hoffnung eschatologisch reorientiert. Und was die mystische *Caritas* – die dritte theologale, mit dem Willen verbundene Tugend – anbetrifft, so kann man, was Johannes vom Kreuz darüber sagt, zusammenfassen, indem man sie mit Jacques Maritain als eine «Intussuszeption, in der *der Andere-in-mir mehr Ich wird als Ich-selbst*», definiert (vgl. *Exp. chr.* 319).<sup>3</sup> Eine wedantisch anmutende Formel! Mag es sich dabei um den Anderen (= Gott) oder den anderen (= der Nächste) handeln, die Ausrichtung der christlichen *Caritas* auf das Nicht-Ich zeigt, *wie weit sie über die bhakti* (= Sanskrit: Liebe) *hinausreicht*, die immer am Ende auf das Ich zurückströmt und niemals im Anderen als anderem kulminiert.

Die Menschwerdung gibt der christlichen Liebe Züge, von denen Asien nichts ahnt. Denn in Gott, in den sie sich betrachtend versenkt, begegnet die *Caritas* zugleich der *göttlichen Natur* Christi; diese aber ist *untrennbar von der menschlichen Natur* Jesu. Das bedeutet, daß die christliche Liebe, selbst die mystische, niemals Gott mehr lieben kann als sich selbst, ohne gleichermaßen und immer mehr jeden menschlichen Nächsten zu lieben, so daß dieser «mehr Ich als ich selbst» wird. Ja mehr noch: *Je mehr sie sich in die Abgründe Gottes stürzt, desto mehr steigt die christliche Caritas «immer neu tiefer hinab» zu den Sündern*. Die Sünder? Werden also auch die Sünder «mehr Ich-selbst als ich»? Ja, insofern sie die *unendliche Verzeihung* erlangen, seit Christus gesagt hat, daß der mehr liebt, dem mehr Sünden vergeben sind. Sagen wir jedoch genauer, daß dieses «Neuhinabsteigen» keineswegs ein Zurückkehren ist, sondern vielmehr aus einem liebenden Weiterschreiten nach vorn in die Tiefen Gottes besteht. Rufen wir als Zeugen Thomas von Aquin an: Nachdem er von denen gesprochen hat, die «in der Kontemplation Gottes eine so große Wonne empfinden, daß sie nicht mehr davon lassen wollen, auch nicht um sich im Dienste Gottes dem Heil ihrer Brüder zu widmen», schreibt der Doctor angelicus ausdrücklich: «Doch gibt es andere, die *zu einer solchen Höhe der Liebe* gelangt sind, daß sie selbst diese Kontemplation Gottes, mögen sie dabei auch die *denkbar höchste Wonne verspüren, zurückstellen, um Gott in den Brüdern zu dienen*. Das war die Vollkommenheit eines Apostels Paulus» (*Quaestiones disputatae, De Caritate*, art. 11, resp. 6), eine Vollkommenheit von einer im spirituellen Klima Asiens undenkbar Weite.

B) Spontane Mystik, außerchristliche religiöse Mystik, übernatürliche Mystik

Wie wir im ersten Teil näher ausgeführt haben, sind die hinduistische, buddhistische und die taoistische Kontemplation von eminent *mystischer* Struktur. Da die Hindus und Buddhisten allein mehr als ein Drittel der Menschheit ausmachen, täuschen die Christen sich, welche die Mystik als eine «besondere Berufung» betrachten, die nur einigen wenigen vorbehalten ist. Die Mystik ist eine *Erfahrung der Teilnahme am Göttlichen* (*expérience fruitive du divin*) und damit etwas «Normales», wobei «normal» nicht unbedingt die Bedeutung von häufig oder leicht zu erreichen haben muß, sondern die Bedeutung von «etwas, das zur menschlichen Berufung als solcher gehört», im Gegensatz zu «geistlichem Luxus». Die weiteste Bedeutung des Begriffes «Mystik» läßt sich folgendermaßen definieren: *zur Einung tendierende Annäherung an etwas, das in unvergleichlicher Weise das empirische Ich übertrifft* (vgl. *Exp. chr.*, 56). Eine an Folgerungen schwere Definition.

Es versteht sich von selbst, daß es in jedem Menschen jenseits des gewöhnlichen Wachbewußtseins eine *über-bewußte* Sphäre gibt. Jeder Mensch ist also fähig, einen *mystischen Ruf* zu empfangen. Doch kann er auf diesen Ruf sehr unterschiedlich antworten. Wir haben die möglichen Antworten oder Reaktionen auf folgende fünf Typen reduziert:

1. *Reine und einfache Rückkehr zur profanen Egozentrik*. Das ist auch großen Mystikern in ihrer Jugend widerfahren (vgl. Symeon der Neue Theologe, der sich im übrigen seiner Untreue aus Vergeblichkeit anklagt).

Häufiger als wir denken, erahnen wir diese leider schnell vergessenen großen Augenblicke, in denen der empirische Gegensatz zwischen Vorher und Nachher, zwischen Außen und Innen aufgehoben scheint. Wir denken hier an spirituelle (also *über- und nicht unter-bewußte*) Zustände, die man als «erratisch» bezeichnen könnte, weil sie nicht bewußt ausgerichtet und gelenkt werden (im Unterschied zu den folgenden Typen 2–5). Sie sind auf den Seiten 44–56 unseres Buches *Exp. chr.* näher dargestellt. Wir wollen hier nur einige charakteristische Züge der spontanen, natürlichen oder profanen Mystik darlegen und gleichsam in Parthese die zitierten Autoren namentlich beifügen.

«Sobald das ständige und für gewöhnlich verborgene Wesen der Dinge frei wird, erwacht auch unser wahres Ich, das, bisweilen seit langem, ge-

storben schien...» (*M. Proust*). Der Mensch «verspürt» so stark den in ihm liegenden unsterblichen Kern, daß «der Tod dabei nur noch eine fast lächerliche Unmöglichkeit ist» und «der Verlust der Persönlichkeit (wenn ein solcher Verlust eintritt) nicht als Erlöschen, sondern als das einzig wahre Leben erscheint» (*Tennyson*). Diese leuchtenden Intuitionen des «ewigen Jetzt» sind «natürlicher als die Natur» (*Richard Jefferson*). Eine unbedeutende Einzelheit (die berühmte Tasse Tee in *Du côté de chez Swann*) kann einen solchen Zustand der Überhelligkeit auslösen, einen «unbekannten» Zustand, «der keinen logischen Beweis erbracht hat, aber eine Evidenz seiner Glückseligkeit und seiner Wirklichkeit, vor der die anderen verblasen... etwas, das ist, als habe man die Anker gelöst, in einer großen Tiefe... und ich höre das dumpfe Geräusch der durchmessenen Strecken» (*M. Proust*). «Die Vergiftung (bei *William James* durch das Einatmen von Lachgas, vgl. das Meskalin bei *Aldous Huxley*) sollte in seinen Augen nur die Gelegenheit dazu sein. Der *Seelenzustand* war gegeben..., und er wartete nur auf ein Zeichen zum Auslösen... Er hätte geistig beschworen werden können... aber ebensogut auch auf materielle Weise, durch die Hemmung dessen, was ihn hemmte, durch die *Beseitigung eines Hindernisses*, und das war die *ganz und gar negative* Wirkung des «Giftstoffes» (*H. Bergson*).» Nennen wir den Zustand des Menschen, in dem Anregungen wirksam sind, *deren übernatürliche Quelle er nicht kennt*, «jenseits der Natur (transnaturel)». (Er wird) *beunruhigt durch ein menschlich unstillbares Sehnen*, von der Gnade gedrängt, bis in seine Fehler und Verirrungen hinein» (*M. Blondel*).

2. Die *Ausrichtung* des quasi-mystischen Anrufes auf den Bereich, den *Kierkegaard* «ästhetisch-intellektuell» nennt (künstlerisch, literarisch, wissenschaftlich, philosophisch). Hier wären namentlich Schlegel, Hölderlin, Schelling, Novalis, Eckstein, Lammenais, Schleiermacher und Feuerbach zu nennen.

3. Investierung des mystischen «Potentials» in zwischenmenschliche Beziehungen (Liebe, Freundschaft, Gemeinschaftsideologien, usw.). Die Seiten 49–52 von *Exp. chr.* sind den *modernen Subversionen der latenten mystisch-mythischen Antriebe* gewidmet (vgl. 45–60 und 130ff.).

Die bisher genannten «spontanen Reaktionen» (1–3) sind in den meisten Fällen in nicht bewußter Weise mystisch oder «instinktiv» erfolgende Antworten auf einen mystischen Anruf. Es folgen die beiden letzten Formen, die im Unterschied dazu bewußt als mystisch gelebt und erlebt werden.

4. Mystische Antworten im Bereich des Religiös-Heiligen (*sacré*), das heißt aus religiösen Erfahrungen im nichtbiblischen Raum erwachsend, etwa der hinduistischen, buddhistischen oder taoistischen Religion, die, wie wir sahen, auf das sogenannte «Über»-persönliche (*supra-personnel*) zielen. Die christlichen Autoren bezeichnen sie häufig als «natürlich», um sie damit der übernatürlichen, das heißt biblischen Mystik gegenüberzustellen. Wir möchten den Begriff «natürlich» den drei oben genannten, im eigentlichen Sinne «profanen», «spontanen» Antworten vorbehalten und für entsprechende Erfahrungen im Raum nicht-biblischer Religionen das Attribut des *sacrum* (*sacré*), des Religiös-Heiligen, verwenden.<sup>4</sup> Eine solche Qualifikation kennzeichnet treffender ihr hohes, wenn auch nicht bis in das Übernatürliche hineinreichendes spirituelles Niveau. *Sacrum* bedeutet Transparenz des Kosmos für den Metakosmos. So kann das *Universum sacrum* sein; heilig (*sanctus*) dagegen kann nur eine Person sein, namentlich Gott, so wie er sich in der Bibel offenbart (vgl. *Exp. chr.* 131). Allerdings kann sich in der Auffassung der asiatischen Spiritualität auch das *Sacrum* personal darstellen (zum Beispiel im «bhaktischen» Vischnuismus); seine «kosmische Dimension» ist jedoch so stark, daß es vom christlichen Standpunkt aus unpersönlich oder vorpersönlich bleibt. So kann auch das wedantische Selbst (das absolute «Ich-bin»), allein auf der Linie des *sacrum* (*sacré*) oder des außerchristlichen Numinosen stehend, kein absolutes Du werden.

5. *Einfügung* des – voll und ganz als Anruf erlebten – mystischen Anfangsimpulses in den *übernatürlichen Bereich der Glaubenserfahrung*, das heißt: *Einbeziehung des Sacrum* (*sacré*) *in das Sanctum*, das Heilige. Die eigene Linie des *Sacrum* (*sacré*) ist hier durch die «vertikale» Interferenz des Übernatürlichen im *strengen Sinne*, das heißt des absoluten Du, das Christus allein in totaler Form *inkarniert*, unterbrochen. In Christus teilt Gott sich in herrscherlicher und ungeschuldeter Weise seinem Geschöpf mit. Diese Erfahrung des Numinosen oder des *Sacrum* (*sacré*) kann sich entweder in sich selbst (im Selbst) verschließen oder aus sich heraustreten («s'extasier») in Richtung auf das unendliche Du, von den letzten Tiefen der *Enstase* (Resorption im Selbst) aus.

Daraus ersieht man, daß christliche Ekstase nur dann total ist, wenn sie zunächst – ein nicht selten sehr lange Zeit in Anspruch nehmender Vorgang – die unbegrenzten Weiten der reinen Innerlichkeit durchforscht hat. Nichts führt tiefer auf den Grund

der Seele hinab, als der unbestimmte Wechsel von Sammlung und Aufbruch (*élan*). Beides ist jedoch unmöglich ohne die Hilfe der ständigen zuvorkommenden, tragenden und vollendenden Gnade. Gelangt man dahin, so nimmt diese «transformierende Einigung» mit Gott nicht allein die *Enstase* des *Sacrum*, sondern auch erst recht die drei erstgenannten Antworten auf und überhört sie.

### C) *Gegenseitige Hilfe*

Die moderne Interpretation der asiatischen und christlichen Spiritualität ist, wie man deutlich erkennt, providentiell. Denn der *christliche* Kontemplative kann sich sehr wohl die Erfahrungen hinduistischer Kontemplation *zunutze machen*, um besser zu verwirklichen, was man «fortgesetzte» oder sogar ständige «Eucharistie» nennen könnte.

Vergleichen wir zum Beispiel den Zustand ununterbrochener radikaler Verinnerlichung des großen Hindu-Kontemplativen Schri Ramana Maharschi (gestorben 1950). Er meint diese Verinnerlichung, wenn er das Bild eines «Tauchers» gebraucht, der vor jenem innersten Punkt, aus dem das «Ich-bin» entspringt, hinabtaucht (vgl. RR, 35). Sein christlicher Zeitgenosse, P. Peyriguère (gestorben im marokkanischen Atlas im Jahre 1959), der vermutlich nichts vom Hinduismus gewußt hat, erklärt in Formulierungen, die den wedantischen auffallend ähnlich sind: «Dann sage ich euch nicht mehr: «Überlaßt euch Christus», ich sage euch: «Verleugnet euch, wißt nicht mehr, daß ihr seid. Wißt nur, daß Christus in euch ist, ... daß er mehr *«ihr» ist, als ihr selbst»* (aaO., 21). Aber im Unterschied zu seinem hinduistischen Bruder geht der Christ, der auf diese Weise die wedantische *Enstase* «einbezieht», über sie hinaus, denn in den schlichtesten Alltagsverrichtungen ist er fähig, sich so zu «christifizieren» (P. Peyriguère verbrachte seine Tage damit, daß er den Berbern half.) Das ist in diesem Leben nur durch Teilhabe in dem gestorbenen und *aufgestandenen* Christus möglich. Je mehr diese «Synthese» gelingt, desto mehr vermittelt sie mitten im Zeitlichen «einen Vorgeschmack des Ewigen».

### D) *Der nichtausgleichbare Unterschied: die Maya und das Böse*

*Unausgleichbar* dagegen ist der *Unterschied* zwischen den beiden Spiritualitäten hinsichtlich des *Bösen*: dessen, was Paulus «das Geheimnis der Bosheit» nennt. Je mehr der asiatische Weise sich der «Befreiung (*mokscha*) in diesem Leben» nähert, desto

mehr entlarvt er das «Böse» als ein kosmisches «Trugbild». Im christlichen Denken ist das Böse vor allem das moralisch Böse, die Beleidigung Gottes, erwachsen aus dem Urhaß gegen Gott, dem freien «Nein» zum Schöpfer, der geheimnisvollen – im Grunde unbegrenzten, «abgründigen» – Weigerung des Menschen, endlicher Gegenstand einer unendlichen Liebe zu sein. Daher fühlt sich auch der Christ, je heiliger (saint) er ist, desto mehr mitverantwortlich für die adamische Neigung, sich dem Blick Gottes zu entziehen. *Mircea Eliade* – der große Kenner des *Yoga* – erwähnt einen «perfekten» Yogi von recht lockeren Sitten. Für diesen ist das Böse im Grunde identisch mit dem «Unglück», dem Leid; für den Christen ist das einzige wahre Unglück das Böse (vgl. *Exp. chr.*, 203 ff und 328–355).

### E) Zusammenfassung

Unser Buch schließt mit der Frage: Gibt es einen «Weg» oder eine «Methode» der christlichen Kontemplation, der die asiatische Ekstase vollständig einbezieht, dann aber in der heiligmachenden Ekstase vollständig über sie hinausgeht.

Im Zusammenhang mit der berühmten Bekehrung des Augustinus (seiner Befreiung vom Manichäismus und dem der Wedanta so nahestehenden Plotinismus), suchen wir zu zeigen, daß die «augustinische Synthese» die hinduistische und buddhistische Innenwendung voll und ganz überschreitet, daß ihr dafür aber die in der asiatischen Spiritualität stark entwickelte «kosmische Komponente» abgeht. Diese kosmische Dimension wie-

derum tritt bei den griechischen Vätern zutage; man findet sie in der Form des Hesychasmus oder des «Jesusgebetes», einer der großen treibenden Kräfte der Kirche des Ostens «einbezogen» (und überschritten). Doch kann man sich fragen, ob die orthodoxe Spiritualität die Aktualisierung der Gottesliebe in der Nächstenliebe nicht weniger entfaltet hat (vgl. *Exp. chr.*, 297 ff. und 356–365) als der Westen.

Wie es sich damit auch verhalten mag: Die vollendete «Einbeziehung durch Überschreitung» ist nur von Christus verwirklicht worden... und von den Heiligen, in dem Maße, in dem sie dem Gottessohn gleichförmig wurden. Sie reicht über jede Technik und jede Methode hinaus.

<sup>1</sup> RR = La Rencontre des Religions (Paris 1957).

<sup>2</sup> Exp. chr. = Expérience chrétienne et Spiritualité orientale (Paris 1967).

<sup>3</sup> Die gleiche Formel findet sich in dem bemerkenswerten Buch, *Laissez-vous saisir par le Christ* (Paris 1963) 31, von Abbé Peyriguère, auf das wir noch zu sprechen kommen, vgl. Exp. chr. 29.

<sup>4</sup> Hier treffen wir auf die Schwierigkeit der adäquaten Wiedergabe von sacré (sacer, sacrum), saint (sanctus, sanctum) durch das eine deutsche Wort «heilig», ungeachtet ihrer Bedeutungsverschiedenheit. Wir haben, wo möglich, die lateinischen Wörter eingesetzt und uns sonst mit deskriptiven Wendungen beholfen, in Anlehnung an J. Grand'Maison, *Le Monde et le Sacré*, I (Paris 1965).

(Der Übersetzer).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

### JACQUES-ALBERT CUTTAT

geboren am 13. Mai 1909 in Delémont (Schweiz), Katholik. Er studierte an der Universität Bern, an der Sorbonne und an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät von Paris, ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und der Philosophie und Schweizerischer Botschafter in Griechenland.

Bevor von der jüngsten Entwicklung in diesem Dialog die Rede ist, soll ein Wort über den Hintergrund gesprochen werden, vor dem er stattfindet.

### I

Das Christentum traf mit dem Zen zum ersten Mal im 16. Jahrhundert beim Eintreffen der Missionare in Japan zusammen. Die Jesuiten, Männer mit mystischen Gaben und ignatianischer Disziplin, waren nicht allein von der japanischen Kultur allgemein (mit höchster Begeisterung schrieben sie zum Beispiel über die Tee-Zeremonie), sondern auch von den «großen Meditationen» beeindruckt, die in der Tat die letzte Inspiration für vieles darstellten, was in dem neuentdeckten Land wunderbar war. Doch leider vermochte ihre Begeisterung

William Johnston

## Dialog mit dem Zen

Der Dialog zwischen Zen und Christentum ist nur ein kleiner Teil der großen Bewegung zu einem gegenseitigen Verständnis, die langsam die Welt der Religion erfaßt. Doch hat er seine besondere Bedeutung. Denn das Zen steht in einem engen Zusammenhang mit dem, was die Christen geistiges Gebet oder Meditation nennen; und wenn Menschen in dieser Tiefe des seelischen Lebens einen gemeinsamen Grund finden, so kann daraus eine tiefe und dauernde Einigung werden.