

Mystiken des Ostens und christliche Spiritualität

Von Jan Hendrik Walgrave

Als ich letzthin eine katholische Buchhandlung betrat, erblickte ich, auf einem besonderen Tisch zur Schau gestellt, eine große Anzahl von Büchern, die sich mit den mystischen Religionen des Ostens befassen: Textausgaben, Handbücher, Monographien, Einführungen. Nach Werken christlicher Theologie mußte ich jedoch zunächst suchen. Darin liegt ein Zeichen unserer Zeit, das man zu deuten hat, um daraus gewisse geschichtliche und praktische Schlußfolgerungen zu ziehen.

Ich erinnerte mich daran, daß schon 1947 ein großer holländischer Schriftsteller, Simon Vestdijk, in seinem Buch »De toekomst der religie« (»Die Zukunft der Religion«) die Meinung geäußert hatte, die christliche Religion sei als eine metaphysische Religion dem Untergang geweiht, und eine mystische Religion nach Art des Buddhismus habe eine gewisse Chance, die westliche Welt zu erobern.¹ Es wäre aufschlußreich, diese Auffassung im Licht des säkularistischen Geistes, der sich seither entwickelt hat, von neuem zu prüfen. Unter »metaphysischer Religion« verstand Vestdijk die Verehrung eines metaphysischen, übernatürlichen Wesens, d. h. eines transzendenten Gottes, dem der Mensch sämtliche Vollkommenheiten zuerkennt, die Gegenstand seiner eigenen tiefen Sehnsüchte sind. Infolgedessen verneigt er sich vor ihm und erwartet von ihm sein Heil. Das ist die Idee Feuerbachs. Indem der Mensch sich einen Gott schafft, entfremdet er sich von dem, was er selbst ist. Eine mystische Religion wie der Buddhismus hingegen läßt, so Vestdijk, keine Projektion und Entfremdung zu; in ihr versucht der Mensch sein wahres Wesen in sich selbst und durch sich selbst zu verwirklichen. Man kann sich also fragen, ob nicht unsere säkularisierte Welt, die von Gott unabhängig sein will und mit einem transzendenten Gott nichts mehr anzufangen weiß, nicht eine religiöse Leere geschaffen hat, die durch eine atheistische Mystik gefüllt werden könnte.

Auf den ersten Blick hin fühlt man sich eher geneigt, diese Frage mit Nein zu beantworten. Das tiefe Streben unserer säkularisierten Welt und das der Mystiker des Ostens scheinen doch in diametralem Gegensatz zueinander zu stehen. Der westliche Mensch, der sich von Gott frei gemacht hat, versteht seine Vollkommenheit, sein Heil als eine kollektive Zukunft, die in der Geschichte und durch die der Geschichte innewohnenden Kräfte zu verwirklichen ist. Wir müssen die physische und gesellschaftliche Welt verändern,

¹ In der »Tijdschrift voor Filosofie« XI (1949), S. 63-72, habe ich eine kritische Analyse dieses Buches vorgenommen.

indem wir technische Mittel, die uns eine ganz extravertierte, der äußeren Welt zugewandte exakte Wissenschaft verschafft, zweckmäßig anwenden. Somit handelt es sich um ein kollektives, geschichtliches Heil, das durch die rigorose Anwendung einer Erfahrungswissenschaft herbeizuführen ist. Der Buddhismus hingegen lehrt, wenigstens in seiner Urform, ein solitäres Suchen nach dem Heil. Man erreicht dieses Heil, indem man jegliche Bindung an die äußere, geschichtliche Welt radikal aufgibt, und auf dem Weg über eine Meditation, eine innere Konzentration, die zur Erleuchtung führen soll, das heißt, zur Aufgabe aller irdischen Illusionen. Somit geht es um ein individuelles, ungeschichtliches Heil, das durch die Ausübung gewisser introvertierter Techniken zu schaffen ist.²

Es scheint, man könne sich kaum eine radikalere Unverträglichkeit vorstellen. Und doch könnte es der euklidischen Geometrie zum Trotz der Fall sein, daß diese divergierenden Linien schließlich aufeinandertreffen. Sehen wir nicht, wie sich vor unseren Augen diese mystizistische Welle entwickelt, die sich dem Osten zuwendet? Handelt es sich bloß um eine gewisse Pose, um eine vorübergehende Mode? Ich glaube nicht.

Wie soll man sich das dann erklären?

Der westliche Mensch beginnt heute innezuwerden, daß er, indem er sein Leben allzu ausschließlich nach außen verströmen ließ, etwas sehr Wertvolles verloren hat: seine Seele. Besteht nicht darin die eigentliche Entfremdung: der Verlust seiner selbst in der Außenwelt? Da der Mensch Mensch ist, scheint er eines gewissen geistigen Lebens, einer Kultur der Innerlichkeit zu bedürfen, um sein geistiges Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, um seine geistige Gesundheit zu bewahren, um der Verzweiflung zu entrinnen. Der westliche Mensch unserer Zeit leidet an der Angst vor der inneren Leere.

Ich sage nichts Neues, wenn ich behaupte, daß der moderne Mensch inmitten des Luxus, den ihm unsere Konsumgesellschaft anbietet, im allgemeinen – unruhig, angstvoll – von Verzweiflung bedroht, von einem vagen Gefühl, daß die Welt und das Leben absurd sind, bedrückt ist. Geradezu eine kleine Armee von Philosophen und großen Denkern wiederholen es uns beständig und machen uns unablässig darauf aufmerksam. Es handelt sich um den »Zusammenbruch der Grundlagen«, von dem P. Tillich spricht und der die apologetische Achse seiner Theologie bildet.³

2 Von uns aus gesehen ist zweifellos auch heute noch eines der erhellendsten Bücher das von H. de Lubac. *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (Paris 1952). Unter den Hunderten von Darlegungen der buddhistischen Lehre könnte der Leser wegen ihrer Klarheit, Kürze und Genauigkeit z. B. die beiden folgenden wählen: A. Barea. *La mystique Bouddhiste*. In: *La mystique et les mystiques* (Brüssel/Paris 1965), S. 669-729; P. T. Raju, *The Philosophical traditions of India* (London 1971), S. 113-133.

3 Die Sammlung von Predigten »The Shaking of the Foundations« (London 1949) ist immer noch der sicherste Weg, um in diesen Aspekt der Theologie Tillichs einzutreten.

Der moderne Mensch ist also auf der Suche nach seiner verlorenen Seele, und da scheinen ihm die Mystiker des Ostens, ohne ihm einen belastenden Gott aufzuerlegen, diese seelische Ergänzung zu bieten, deren er nach Ansicht von Bergson bedarf, um den Gefahren einer allzu ausschließlich technischen Zivilisation zu entrinnen.

Ich frage mich unaufhörlich, ob nicht dieses Donnerrollen, diese Erdstöße, diese Kontestationswogen, an denen unsere entwickelten Länder leiden, sich, vor allem bei der Jugend, ausreichend erklären lassen durch den Konflikt zwischen dem Wissen um die Ungerechtigkeiten auf dieser Welt und dem Erwachen eines Gefühls universaler Brüderschaft. Stellen wir uns einmal vor, die beste der möglichen Welten, die dem Modell der perfekten Sozialisation entspricht, sei eines Tages verwirklicht: »der Glaspalast«, von dem Dostojewski sprach. Wären darin die Menschen von selbst glücklicher, zufriedener, besser? Hätten wir dann den Himmel auf Erden? Ich vernehme die pessimistischen Stimmen gewisser sehr kompetenter Leute, z. B. der Vertreter der Schule der kritischen Soziologie, die mir ins Ohr flüstern, daß dies vielmehr eine Hölle sein könnte. Das war schon die Antwort des großen russischen Romanciers, den wir eben anführten.

Die Erdstöße, die das Gebäude unserer überorganisierten Welt erschüttern, müssen etwas Tieferes, Wesentlicheres zur Ursache haben. Es sieht ganz so aus, als ob der moderne Mensch, da er sich auf der Suche nach einem irdischen Paradies allzuweit auf den Weg der totalen Extraversion hinausgewagt hat – einen Weg, von dem es keine Rückkehr mehr gibt, sagt man uns –, nun angesichts dieser mit seinen eigenen Händen geschaffenen Welt, deren Gefangener er aber jetzt geworden ist, von Furcht erfaßt würde. In ihrem Schwung, kraft der Geschwindigkeit, in die sie geraten ist, treibt diese Welt einer Zukunft entgegen, wo auf dem blauen Himmel schöner Utopien sich gewisse Schatten von Gefahren abzeichnen, die sie sich kaum vorzustellen wagt.⁴

Wohin soll man flüchten? Was für ein Platz bleibt einem noch, um sich vor den von draußen drohenden Gefahren in Deckung zu bringen? Nicht die Welt der Natur. Dieser Durchgang ist verboten. Sie selbst ist durch das unerbittliche Voranschreiten unserer Zivilisation allzusehr bedroht. Vielleicht bleibt einem nur eine innere Welt, die nicht in den Prozeß des materiellen Universums verwickelt ist, eine Welt, die den Menschen des Westens allzu unbekannt ist, eine Welt, die von den allmächtigen wirtschaftlichen Bestrebungen verdrängt worden ist, die man aber vielleicht wieder entdecken und unter der Leitung von Meistern des Ostens erforschen könnte, um darin eine menschliche Behausung zu finden, die vor den Angriffen von außen geschützt

4 In bezug auf diese Situation ist das klarste, schrecklichste und zynischste Buch, das ich kenne, das von Ernst Gellner, *Legitimation of Belief* (Cambridge 1975).

ist. Aldous Huxley, der zuerst »The Brave New World« geschildert hat, auf die er unsere wissenschaftliche Zivilisation zuschreiben sah, und der sich dann davon ab- und den Regionen der Mystik zugewandt hat, ist nur ein Beispiel unter vielen anderen für die mystische Bewegung, die wir miterleben.

Somit legen wir, um damit zu beginnen, eine vorläufige allgemeine Hypothese vor. Das Rennen nach den Mystikern des Ostens erklärt sich dadurch, daß der Mensch des Westens, der mit dem transzendenten Gott nichts mehr anzufangen weiß, von einem doppelten Entsetzen gepackt ist: einerseits vom Schauer über die innere Leere, deren er nach und nach innewird; andererseits von der Enttäuschung, die ihm die Vorahnung der letzten Konsequenzen einer ausschließlich extravertierten technischen Zivilisation einflößt. Er sucht die Leere auszufüllen und sich aus der Reichweite der Gefahren zu bringen, die sein Dasein bedrohen.

Das Versagen des Christentums

Und das Christentum? Wir haben nicht an das Christentum gedacht. Hat es in der eben geschilderten Situation dem Menschen wirklich nichts mehr zu bieten? Ist die große Religion des Westens nicht mehr imstande, die Probleme zu lösen, in die sich der Mensch des Westens verstrickt hat?

Um auf diese Frage zu antworten, muß man sich die Situation klarmachen, in der sich das Christentum in der heutigen Welt befindet. Zu diesem Zweck müßte man zeigen, wie sich das Christentum seit der großen Krise der Renaissance allzusehr zum Komplizen dieser extravertierten Zivilisation gemacht hat, die sich heute am Menschen rächt. Da es an den gleichen Übeln leidet, kann es ihnen schwerlich abhelfen, ohne zunächst sich selbst gründlich davon zu reinigen. Wenn ich dies sage, verspüre ich ein großes Unbehagen, denn ich fühle sehr klar, daß ich, damit ich richtig verstanden werde, daran endlose Unterscheidungen und Nuancen anbringen müßte. Suchen wir uns so einfach wie möglich auszudrücken.

Die Renaissance ist durch eine sehr tiefe Veränderung in der Geisteshaltung des westlichen Menschen charakterisiert oder, wie man heute sagt, in seinem Selbstverständnis. Diese Art und Weise, wie man sich sieht und versteht, ist humanistisch in einem Sinn, der näher zu erklären ist.⁵ Im Christentum des Altertums und Mittelalters betrachtete und verstand sich der Mensch als ein Wesen, das kraft seiner Menschennatur für Gott da ist. Die einzige Seligkeit, die für ein Wesen wie der Mensch sich denken ließ, war die ewige Vereinigung mit Gott, die in der Kirche durch die Beteiligung an ihrem

5 Ich gebe zu, daß es auch einen christlichen Humanismus gibt, und ich habe ihn seit meinen ersten Veröffentlichungen unablässig in Schutz genommen.

Kult und ihren Sakramenten vorweggenommen wurde. Dieses Selbstverständnis war – das ist klar – tief mystisch. Der aus der Renaissance hervorgegangene moderne Mensch hat von sich nicht mehr diese theozentrische Auffassung. Sein Selbstverständnis ist nun autozentrisch: Der Mensch ist von Natur aus ein Wesen, das für sich selbst da ist. Als Mensch könnte er perfekt und vollkommen glücklich sein auch ohne diese Vereinigung mit Gott, zu der man in Christus kraft seines Todes und seiner Auferstehung gelangt. Kardinal Cajetan sowie sein aristotelischer Mitschüler Pietro Pomponazzi versichern uns dies ausdrücklich. Daraus folgt logisch, daß das ewige Leben, die vergöttlichende Vereinigung mit Gott, die im patristischen und mittelalterlichen Denken des Christentums die einzig mögliche Bestimmung der menschlichen Natur ist, nun in bezug auf diese Natur als überflüssig, als »ewig überschüssig« erscheint. In dem, was wir dem Ursprung und dem tiefen Wesen nach sind, bedürfen wir ihrer nicht. Warum also sollten wir darum besorgt sein? Und so ist es denn auch gekommen. Die Christen haben ihren Glauben an das ewige Leben weiterhin bekannt, doch für den modernen Menschen ist dieser Glaube mehr und mehr ein toter oder beinahe toter Glaube geworden.⁶

Der Logik dieser humanistischen Option entsprechend wendet der westliche Mensch also seine Bemühungen einer inframystischen Bestimmung zu, einer Bestimmung, die er mit seinen eigenen Kräften zu verwirklichen vermag; einer irdischen Bestimmung, für die er selbst die Verantwortung zu übernehmen hat. Gewiß ist anfänglich Gott immer noch da, doch ist es eigentlich nicht mehr ein Gott, zu dem man mit allen Kräften strebt; es ist ein Gott, der uns begleitet und unterstützt. Das Wort »Gnade«, das vorher vor allem das Geschenk der Vergöttlichung bezeichnete, besagt nun in erster Linie eine Hilfe, um unsere Pflichten zu erfüllen. Es ist ein Gott, der uns am Ende des Weges erwartet, um über unsere Taten zu richten, das Böse zu bestrafen und das Gute zu belohnen. Welche Veränderung der Sehweise!

Der Mensch fühlt sich zunächst noch zu schwach, um aus eigenen Kräften eine Bestimmung zu erfüllen, die nun als eine mehr irdische und natürliche Aufgabe angesehen wird; sie hat zwar noch im Hintergrund ein recht vages Jenseits, das aber nach und nach seine inspirierende Kraft verliert.

Von hierher begreift man leicht, wieso und warum der heutige Mensch, nachdem er durch den blendenden Fortschritt der Naturwissenschaft seine

6 Um diese unwahrscheinliche Geschichte besser zu kennen, vergleiche man eine allgemeine Darstellung in den Studien von H. de Lubac. *Surnaturel* (allgemeiner; Paris 1946) und *Augustinisme et théologie moderne* (mehr auf die Neuzeit beschränkt; Paris 1965). Die Geschichte des Problems in der späteren scholastischen Theologie wurde glänzend beschrieben von Juan Alfaro in *Lo Natural y lo Sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomas hasta Cayetano* (Madrid 1952). Wir haben dieses Thema behandelt in unserem Buch »Geloof en theologie in de crisis« (Kasterlee 1966).

wenigstens im Prinzip vorhandene Allmacht gegenüber der Natur entdeckt hat, zum Gefühl gelangt ist, daß er im Grunde nicht einmal mehr einer göttlichen Hilfe bedarf. Alles, die Geschichte wie die Natur, spielt sich ganz so ab, als ob es Gott nicht gäbe. Man kann ganz gut ohne einen solchen Gott auskommen oder ihn mit dem Mysterium des Ursprungs und der kosmischen Macht identifizieren, der man wohlweislich kein allzu persönliches Antlitz gibt! Es handelt sich mehr um ein göttliches Prinzip, das im Kosmos und im Menschen tätig ist, an das man aber keine Gebete mehr zu richten braucht. Somit befinden wir uns in der radikalen säkularistischen Theologie mit ihren Sprüchen vom Tode Gottes und der Heraufkunft des Menschen. Der Mensch erreicht heute das Vernunftsalter. Er gelangt zu dieser vollen Reife, die es ihm ermöglicht, sein Schicksal ganz in die eigenen Hände zu nehmen, ohne irgendeine Fremdbestimmung zuzulassen. Es sind Theologen, die uns das sagen. Ich sage nicht »die Theologie«, sondern denke an gewisse einflußreiche Theologen, die zwar Gott nicht leugnen, das herkömmliche Dogma nicht direkt angreifen, aber alle diese Dinge in Klammer setzen. Sie gelten nicht mehr als wesentlich, doch können sie noch als symbolische Darstellungen oder Mythen dienen, die dazu gut sind, Stoff für die Phantasie zu liefern und den Willen im Hinblick auf das Wesentliche – die Nächstenliebe oder die Liebe zur Menschheit – zu stärken. So wird die christliche Glaubenslehre auf das Gebot einer tätigen Liebe verkürzt, die sich vom Beispiel Christi, des großen Revolutionärs (»il capovolgitore«, wie schon Papini ihn nannte), inspirieren läßt und sich ganz in den Dienst dieser großen Hinbewegung auf eine bessere Welt stellt, worin sämtliche Ungerechtigkeiten behoben sein werden und für die der Marxismus selbst in den Augen von Christen als die exemplarische Ausdrucksgestalt gilt. Der Glaube besteht im eschatologischen Anstreben einer rein menschlichen besseren Welt; die Hoffnung besteht im Vertrauen auf das schließliche Gelingen dieses Unternehmens; die Liebe in der Kraft, die uns drängt, es zu verwirklichen. Der Inspirator dazu ist der Christus der Geschichte. Und die Theologie besteht in einer Gesellschaftskritik.

Um ein bezeichnendes Beispiel vorzulegen: Vor einigen Jahren konvertierte ein Professor von Cambridge, R. B. Braithwaite, der Verfasser eines vielberedeten Buches über die Methode der exakten Wissenschaften, zum Christentum. Die ganze Universität lief hin, um seiner Taufe beizuwohnen. Er erklärte, was er unter Christentum verstehe. Das Christentum sei nicht und fordere keineswegs die Annahme einer religiösen Lehre von einem transzendenten Gott. Es bestehe wesentlich in einem sittlichen Willen: im Entschluß zu einem »agapeistic way of life«, zu einem von der Agape, von der Nächstenliebe, geprägten Lebensstil. Die Berichte des Evangeliums und die Lehren der Kirche seien nur »stories«, Erzählungen, über die man mit Gewinn meditieren könne, um den sittlichen Grundentscheid in sich zu

bestärken. Das ist nur ein sehr klares Beispiel unter Dutzenden, die ich anführen könnte.⁷

Daraus läßt sich also schließen, daß die wissenschaftliche und technologische Extraversion der westlichen Zivilisation von einer theologischen Reflexion begleitet wurde, die sich mit ihr solidarisierte und sie zu rechtfertigen und ihr eine tiefere Inspiration zu geben versuchte. Es liegt auf der Hand, daß das Christentum, soweit es sich zum Komplizen dieser einseitigen Extraversion gemacht hat, in sich nicht die notwendigen Kräfte aufweist, um die innere Leere, die der Mensch von heute zu verspüren beginnt, zu füllen.

Wir schließen den zweiten Teil unserer Darlegung mit zwei Schlußbemerkungen ab. Erstens liegt es mir fern, die Theologie zu schelten, die unter der Bezeichnung politische Theologie oder Befreiungstheologie oder Theologie der irdischen Hoffnung auftritt. Ich bin der Ansicht, daß eine kraftvolle Kritik der Ungerechtigkeiten unserer Gesellschaft und eine geballte und organisierte Aktion, um hienieden eine bessere Welt zu schaffen, eine der dringlichsten Aufgaben des christlichen Denkens und Handelns von heute ist. Was ich tadle, ist das offensichtliche Vergessen des Primats des Geistigen, die Blindheit gegenüber der Evidenz, daß selbst das Gelingen des irdischen Unternehmens ein Kraftschöpfen aus den tiefen mystischen Wurzeln voraussetzt und erheischt, aus denen das echte Christentum hervorgegangen ist.

Zweitens will ich nicht insinuierten, daß die christliche Theologie als ganze für den säkularistischen Geist verantwortlich sei, den ich eingeklagt habe. Im allgemeinen widersetzt sich die christliche Theologie der säkularistischen Strömung kraftvoll. Diese Strömung übt mehr einen diffusen, sehr anonymen und stillen, doch sehr weiten Einfluß auf die Geisteshaltung des christlichen Volkes aus. Sie fügt dem Herzen der westlichen Religion eine gefährliche, tiefe Wunde zu. Das Denken der großen Berufstheologen, der protestantischen so gut wie der katholischen, ist nicht so sehr von Säkularismus angesteckt. Jedoch besteht ein gewisser Bruch zwischen dieser Theologie und dem christlichen Volk, ein Kommunikationsmangel. Vor allem die mittlere Zone, die Zone zwischen der Theologie und dem christlichen Volk, scheint mir geistlich und intellektuell durch das liberale säkularistische Denken aus der Bahn gebracht, das heute die christliche Welt aufwühlt.

7 R. B. Braithwaite, *An Empiristic's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge 1955). Man könnte noch Bücher anführen, die wenigstens eine gewisse Religiosität zu retten suchen, die zwar sehr vage ist, aber doch nicht auf sittliches Verhalten verkürzt ist: T. R. Miles, *Religion and the scientific Outlook* (London 1959); J. H. Randall jun., *The Role of Knowledge in Western Religion* (Boston 1958) usw.

Mystische Lehren des Ostens

Wir haben den Gedanken geäußert, daß der westliche Mensch von einem zweifachen Schrecken befallen ist, der durch die gänzliche Lebensverströmung nach außen verursacht wird: Einerseits graut es ihm vor der inneren Leere, andererseits beunruhigt er sich über die düsteren Aussichten, die sich ihm auftun infolge der Dialektik, die durch seinen Willen zur Macht über die materielle Welt ausgelöst worden ist. Dies könnte gewisse Strebungen nach Innerlichkeit erklären. Das war der erste Schritt unseres Deutungsversuches. Die christliche Religion erscheint unfähig, diesem Bedürfnis zu entsprechen, weil sie sich mit der Extraversionsbewegung, die unseren Zivilisationsentwurf charakterisiert, allzusehr solidarisiert hat. Die Ausarbeitung dieses Gedankens stellt den zweiten Schritt unserer Deutung dar.

Um die durch den zunehmenden Einfluß der Mystiken des Ostens geschaffene Situation zu beurteilen, müssen wir nun versuchen, etwas von ihrer Natur zu verstehen. In mehreren seiner Werke legt R. C. Zaehner, Professor in Oxford, eine bequeme Unterscheidung vor: die zwischen prophetischen und sapientialen Religionen. In seiner Einleitung zu »Concise Encyclopedia of Living Faiths«⁸ charakterisiert er sie wie folgt: »Der ersten (prophetischen) Religion geht es darum, die Initiativen Gottes gegenüber seinem erwählten Volk zu schildern, wobei beide als objektive Wirklichkeiten betrachtet werden; die andere hingegen hat, wenigstens in ihren Urphasen, kein Wissen um einen Gott, der eine äußere Wirklichkeit wäre; sie legt kein Gewicht auf die Geschichte, erblickt im Menschenleben keinen Plan. Vielmehr behauptet sie, daß das Heil darin besteht, aus einem unerträglichen Dasein sich in einen Daseinszustand zu flüchten, der unbedingt ist, außerhalb von Raum und Zeit liegt und worin das Leiden und die trügerischen Freuden, die bloß eine Maskierung des Leidens sind, ein Ende haben« (15). »Der erste Typus behauptet, eine direkte Offenbarung des einzigen wahren Gottes an den Menschen zu sein« (17). »Im zweiten ist selbst dem Bedürfnis nach einer Offenbarung ein Ende gemacht« (18). »Dem ersten zufolge lebt der Mensch nur ein einziges Mal, und es ist seine gebieterische Pflicht, den Willen Gottes zu tun, der sich ihm offenbart und ihm seinen Willen zu erkennen gibt; den anderen zufolge hingegen ist der Mensch in einem endlosen Reinkarnationskreislauf gefangen, für den Gott (falls er existiert) oder die Natur verantwortlich ist; sein Interesse sowie sein Heil bestehen darin, dieser grauenhaften absurden Kreisbewegung ein Ende zu machen. Im einen Typus stehen Gott und der Mensch einander gegenüber als Meister und Knecht; für den anderen gibt es entweder keinen Gott oder, falls es einen gibt, ist der Unterschied zwischen ihm und der menschlichen Seele unwesentlich« (18).

8 London 1959.

Diese Beschreibung der sapientialen Religion hat nur einen annähernden allgemeinen Wert. Die konkreten Religionen, die durch diesen gemeinsamen Nenner bezeichnet werden, sind sehr unterschiedlich. Es gibt solche, die, wie z. B. die indische Bhakti-Religion oder gewisse Formen des späteren Buddhismus, eindeutig monotheistisch sind. Doch von den beiden Religionen, die auf die westliche Welt einen besonders starken Einfluß auszuüben scheinen, ist die eine (der Yoga), obwohl in einem gewissen Sinn monotheistisch, dies nicht vom Wesen her, und die andere (der Zen-Buddhismus) ist eindeutig atheistisch. Versuchen wir, die allgemeinen Wesenszüge zu skizzieren.

Gewisse Yoga-Übungen, die Leibesübungen (*hatha-yoga*) sind im Westen sehr bekannt und werden viel geübt. Es handelt sich dabei um unbewegliche Körperhaltungen und um Methoden, das Atmen zu kontrollieren. Sie sind für den Raja-Yoga, den königlichen Yoga, nur Vorübungen. Der Yogasutra oder der Yoga-Katechismus von Patanj weist nur in ein paar Worten darauf hin.⁹ Das Hauptbestreben richtet sich auf die innere Konzentration (Schließen wir die Fenster und Fensterläden zu der Außenwelt hin!), auf die Kontemplation oder Meditation (*dharma*), die im *samadhi* endet, d. h. in einem zunächst bewußten, sodann unterbewußten Zustand, worin der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt völlig beseitigt ist.¹⁰

Es ist nicht schwer, die Philosophie zu erfassen, die dieser Art von Übungen zugrunde liegt. Das wahre Ich, die *purusha* oder die Person, die kraft ihrer Natur ewig und von der *prakriti*, d. h. der Materie, unabhängig ist, befindet sich hienieden in einem tief unglücklichen Zustand, da sie in dieser ihr fremden Materie gefangen ist. Infolge dieses Verflochtenseins ist die unsterbliche Seele ihrem eigenen Wesen entfremdet. Statt in einer ununterbrochenen Betrachtung sich ihrer selbst zu erfreuen, wird ihre Aufmerksamkeit zu der Erscheinungswelt des beständigen Wandels abgelenkt, deren Einfluß in ihr das unbeständige schmerzliche Spiel der Leidenschaften entfacht. Die Praxis des Yoga besteht also darin, daß man sich von dieser grauenhaften Verflochtenheit in die Materie befreit und den ursprünglichen, natürlichen Zustand einer ganz unabhängigen, in sich und für sich bestehenden Seinsweise wiederherstellt.

Im Unterschied zu seinem Vorfahren, dem er entspringt, dem *Sankhya* (man spricht oft von *Sankhya-yoga*), ist dieser Yoga in einem gewissen Sinn monotheistisch. Er anerkennt insbesondere die Existenz einer *purusha*, einer Person, einer bevorrechtigten ewigen Seele, die den Fall in die Materie nie erlebt hat. Das Heil besteht jedoch nicht notwendigerweise in einer Gemein-

9 »eine gerade Sitzstellung, eine Kontrolle des Atmens . . .« (Yogasutra. II 29).

10 Der Yoga-sutra selbst kennt zwei Formen des Heils: eine solitäre und eine andere, die durch die Hingabe an den Herrn zustande kommt: »Oder man erreicht die Beherrschung (aller Regungen der inneren Welt) in der Hingabe an den Herrn« (I 23).

schaft, einer persönlichen Beziehung mit dieser göttlichen Seele, sondern darin, daß man sich seiner selbst erfreut.

Man kann unmöglich einen wenn auch noch so kurzen Überblick über sämtliche Hauptmystiken des Ostens vorlegen. Die Erwägung gewisser Formen des Hinduismus wäre sehr aufschlußreich. Doch im Hinblick auf das Ziel, das wir in diesem Aufsatz verfolgen, halte ich mich vor allem beim Zen-Buddhismus auf. *Zen* ist die japanische Transkription des chinesischen *Ch'an*, das seinerseits vom Sanskritwort *dhyāna* herkommt, das Betrachtung besagen will. Man begibt sich in die Schule des Zen, weil man sich unglücklich, verzweifelt fühlt. Die Ursache dieser Verzweiflung ist nach einer allgemeinen These des Buddhismus nichts anderes als die partikularisierte Existenz selbst. Unser gewöhnliches Bewußtsein ist in die Grenzen eines kleinen Ich eingeschlossen und wird von den Sorgen eines kurzlebigen Daseins im Schatten des Todes bestimmt. Gewisse Meditationsformen und weitere, manchmal sehr bizarre Übungen sollen zu einer radikalen Bekehrung führen, die nach den einen langsam heranreift, nach den anderen unerwartet plötzlich eintrifft. Diese Bekehrung besteht darin, daß das Bewußtsein, das zunächst auf den beschränkten Horizont des partikulären kleinen Ich begrenzt ist, sich zu den Dimensionen des absoluten, universalen Ganzen ausweitet. Das Klein-Ich, das Subjekt der willentlichen Handlungen, ist bloß eine Illusion. Wenn diese Illusion behoben ist, gehen die Handlungen des Menschen nicht mehr aus seinem partikulären Willen hervor, sondern aus der spontanen Inspiration von diesem Ganzen her, das sein tiefes Ich, sein echtes Wesen ist und mit dem er sich nun identisch weiß. Das ist die endgültige Erleuchtung, die innere Befreiung vom Verhaftetsein an das zum Tod verurteilte illusorische partikuläre Ich. Eine Eigenart des Zen besteht darin, daß er keine besondere, z. B. monastische Lebensweise verlangt. Man widmet sich den gewöhnlichen Pflichten des Lebens, aber dieses Leben entströmt nunmehr einer tieferen, universalen Quelle, welche die Ängste und Sorgen des isolierten Daseins ausschließt. Der Zen läßt sich also mit einem tätigen Dasein in einer säkularisierten Welt ganz gut vereinbaren.¹¹

Merken wir uns im Hinblick auf unsere Schlußreflexionen zwei Dinge: Dem Yoga zufolge besteht das Heil nicht wesentlich in einer mystischen Vereinigung mit einem persönlichen Gott; dem Zen zufolge besteht das Heil in einem Überschritt; nicht über die eigene Person hinaus zu einer anderen Person, sondern diesseits der Person einer Inspirationsquelle entgegen, die mit dem Ganzen, mit einem namenlosen Absolutum, identisch ist.

11 Die bekanntesten und kompetentesten Werke sind die von D. T. Suzuki. Zu einem tieferen Verständnis vgl. D. T. Suzuki / E. Fromm / R. de Martino. *Zen buddhism & Psychoanalysis* (New York 1960). Über die Geschichte und den Einfluß des Zen haben wir eines der besten Werke in dem Buch der Leydener Professoren F. Vos / E. Zürcher, *Spel zonder snaren* (Deventer 1964).

Die Situation und die Chancen der christlichen Mystik

Wie muß man abschließend die Situation der christlichen Religion im Licht der eben angestellten Erwägungen beurteilen, und unter welchen Bedingungen könnte sie den Bedürfnissen, dem Drang und Verlangen nach Innerlichkeit, die sich in unserer Zivilisation äußern, entsprechen?

In seinem monumentalen Werk »The Mystical Element of Religion« unterscheidet Baron F. R. von Hügel, einer der tiefsten und originellsten Denker des Anfangs unseres Jahrhunderts, drei Elemente, die für jede Religion wesentlich sind: das erste ist äußerlich, institutionell und macht sich mit Autorität geltend; das zweite ist rational und philosophisch; das dritte ist das mystische Element.¹²

Diese Dreizahl von Elementen ist nicht nur ein Sachverhalt, den man im Geschichtsstudium feststellt. Sie ist eine Struktur, die mit der Natur der Religion selbst zusammenhängt, wenn man diese in ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit besieht. Eine lebendige Religion ist unmöglich ohne die gleichzeitige ausgewogene Ausübung dieser drei wesentlichen Funktionen.

Nun aber spielen innerhalb der Religion die drei Elemente nicht von selbst und von Natur aus harmonisch zusammen.

Diese Tendenz zur Unausgewogenheit, die das Menschenleben in allen seinen Erscheinungsformen prägt und der das Leben der irdischen Kirche selbst nicht entfliehen kann, ist auf einer tieferen Ebene zu verstehen. Die dynamische Beziehung zwischen den drei Elementen des religiösen Lebens, die wir angedeutet haben, ist nicht eine Beziehung eines spontan zustandekommenden Gleichgewichts, sondern im Gegenteil eine Beziehung der Gegensätzlichkeit und natürlicher Spannungen. Jedes von ihnen hat eine Tendenz, über die beiden anderen zu dominieren und sie der notwendigen Voraussetzungen, um ihre unerläßliche eigene Funktion fruchtbar auszuüben, zu berauben.

Der Fachausdruck, durch den die heutige Philosophie dieses verwunderliche Gesetz der Wirklichkeit mehr und mehr zu bezeichnen sucht, ist der Begriff »Polarität«. In diesem Begriff liegt offensichtlich eine Metapher, die den Phänomenen des Magnetismus und der Elektrizität entnommen ist. Ohne Kontakt zwischen einem negativen und einem positiven Pol gibt es keinen

12 Fr. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*. 2 Bände (London/New York 1923). Die Idee der drei Elemente und ihrer notwendigen Spannung im Leben der Kirche entstammt der vielberedeten Preface to the third Edition der *Via Media* Newmans (1877). Während jedoch Newman das Hirtenamt der Kirche als drittes Element ansieht, erblickt von Hügel es mehr im mystischen Element. Der Unterschied ist nicht sehr groß, weil für Newman die Frömmigkeit und ihre Äußerungen den eigentlichen Gegenstand des Hirtenamtes bildet. Dies läßt natürlich das Problem der Beziehung zwischen der Mystik und dem christlichen Handeln erahnen.

elektrischen Strom. Auf analoge Weise bilden der Kontakt und die Spannung zwischen den gegensätzlichen Elementen oder Tendenzen geradezu das Gesetz jeglichen Lebens, des geistigen so gut wie des materiellen.¹³

Eine sehr summarische Analyse dieses Polaritätsgedankens läßt sich wie folgt wiedergeben:

a) Zunächst besteht eine Einheit, die den gegensätzlichen Tendenzen, worin sich diese Einheit bekundet, vorausliegt. An und für sich, ohne ihre Bekundung in der disharmonischen Vielfalt, würde diese Einheit verborgen, der Erfahrung entzogen bleiben. Diese Einheit ist das Mysterium des Lebens.

b) Diese Einheit bekundet sich, offenbart sich also in einer disharmonischen Vielfalt von Elementen und Tendenzen.

c) Die disharmonische Vielfalt innerhalb der vorausliegenden Einheit ist die Möglichkeitsbedingung der schöpferischen Lebensbewegung. Ohne das Spiel der Gegensätze, ohne die Spannung zwischen den Extremen gibt es kein schöpferisches Leben.

d) Die eine, vorausliegende Macht, die zu ihrer Selbstverwirklichung sich in der disharmonischen Vielfalt bekundet, hat es nicht auf eine Anarchie abgesehen, sondern auf eine auf einer höheren Ebene wiederzufindende Einheit: auf eine kontrapunktische Symphonie, die um so reicher und erhabener ist, je zahlreichere und je stärkere Spannungen sie in sich vereint.

e) Dieses vitale Gleichgewicht erfordert das Funktionieren eines ausbalancierenden Faktors, der in der Natur in dieser unbewußten Weisheit besteht, die man auf der Ebene des tierischen Lebens Instinkt nennt und die auf der Ebene des menschlichen Daseins in der *phronesis*, in der Klugheit in der Ordnung des Handelns besteht und, Newman zufolge, im *illative sense* in der Ordnung der konkreten praktischen Überlegung.

Wenn wir nun einige Augenblicke über die uns zeitlich näherliegende christliche Ära nachdenken wollen, müssen wir im Licht der Idee, die wir im Anschluß an Newman und von Hügel eben entwickelt haben, ein tiefes Ungleichgewicht feststellen, gewiß nicht auf der Ebene der äußeren Organi-

13 Das Polaritätsgesetz als allgemeines Gesetz der Natur und des Lebens ist von den großen Denkern der klassischen Epoche der deutschen Philosophie und Literatur formuliert worden. Goethe hat es in seiner »Farbenlehre« ausgearbeitet und kommt in seinen Gesprächen immer wieder darauf zurück. Die Idee wurde für den großen englischen Dichter-Philosophen, T. Coleridge, einen jüngeren Zeitgenossen Goethes, der stark von Schelling abhing, dermaßen zentral, daß er sich in seinen Hunderten von Anmerkungen dafür eines besonderen Zeichens ☾—☽ bedient, um nicht durch eine allzu häufige Verwendung des Wortes Überdruß entstehen zu lassen. Er veranschaulicht treffend den Ursprung und die Natur der Idee, »indem er in allen elektrischen Phänomenen das Wirken eines ›Gesetzes‹ betrachtet, das durch die ganze Natur hindurch herrscht, d. h. das Gesetz der Polarität oder die Bekundung einer einzigen Macht (*power*) durch gegensätzliche Kräfte (*forces*)«. In: *Treatise of Method*, Ausg. A. D. Snyder, 1936, S. 18. W. Bloch hat die Universalität der Polarität und deren Anwendung in allen Bereichen des wissenschaftlichen Denkens herausgearbeitet. In: *Polarität* (Berlin 1972).

sation – diese erscheint perfekt, ja allzu perfekt –, sondern auf der Ebene der inneren Struktur, in bezug auf den vitalen Elan einer gesunden Polarisation.

Ließe man es an Respekt fehlen, wenn man zu sagen wagte, daß die Zentrallleitung der Kirche die Wesenselemente der christlichen Religion allzu starr und allzu ausschließlich in ihren Händen und ihren Kongregationen konzentriert hatte? Der Theologe erfreute sich nicht der relativen Denkfreiheit, die für ihn notwendig ist, um in der Kirche seine führende intellektuelle Funktion zu erfüllen. Das Handeln litt unter einem klerikalen Dirigismus, der die Laien zu einer rein gehorchenden Unterkirche verkürzte. Und die Mystik? Sie wurde geduldet, manchmal bejubelt, aber unter einer Wachsamkeit, die nicht immer frei von Mißtrauen war. Sie hat ja stets eine Tendenz zu charismatischer Originalität, die über den deutlich gezogenen Rahmen der Institutionen hinausgeht. Vom Protestantismus im Grunde zurückgewiesen und dem katholischen Klerus, der eine gefügigere devote Mittelmäßigkeit vorzog, irgendwie verdächtig, wurde sie nicht als ein notwendiges Element, als die für den Lebenselan der Kirche unerläßliche innere Quelle betrachtet. Übrigens beraubten die Armseligkeit und Dürre der Theologie sie der Nahrung, welche die heilige Theresia von Ávila noch als für ihr inneres Blühen unerläßlich ansah. Die zwangsläufige Folge dieser Situation war eine mehr aktivistische Kirche, die des mystischen Saftes, der den Tiefen der Seele still entsteigt, und der theologischen Klarheit, die von oben in ein lebendiges, wohlartikuliertes Denken einstrahlt, entbehrend, sich als unfähig erwiesen hat, dem Druck eines säkularistischen Aktivismus zu widerstehen.

Das *aggiornamento*, dessen wir bedürfen, besteht also in erster Linie darin, daß in der Kirche ihre vitalen Polaritäten wiederhergestellt werden, so daß unter gegenseitiger Korrektur jedes Element sich nach seinen eigenen Gesetzen entfalten kann in der relativen Autonomie, deren es bedarf, um seinen Beitrag zur Auferbauung der Kirche leisten zu können. Man muß auf der Ebene der irdischen Wirklichkeit die Kontraste und Gefahren akzeptieren, die sich aus den gegensätzlichen Tendenzen ergeben, in denen sich die vorausliegende Einheit der Kirche bekundet und verwirklicht, die nichts anderes ist als der *Christus totus*. Man muß auch ein grenzenloses Vertrauen auf den Heiligen Geist haben, der die ausbalancierende *phronesis* des kirchlichen Lebens ist. Die Kirche muß lernen und akzeptieren, daß er und nicht sie die wahre leitende Kraft ihres Lebens ist.

Dieser Heilige Geist läßt im weltweiten Baum der Kirche den mystischen Saft aufsteigen, der das Geheimnis ihres Lebens ist und schon die ersten Regungen jedes echten Glaubens sogar in seinen einfachsten Äußerungen beseelt.

Wir haben dem modernen Menschen zu zeigen, daß ihm die christliche Mystik, die Vollentfaltung des Glaubens, in Überfülle und viel befriedigender

das anbietet, was er in den Mystiken des Ostens zu finden hofft: die innere Reinheit (Yoga) und Fülle (Zen) der Person.

Die Reinheit der Person, der *purusha*, besteht ja nicht in absoluter Isolierung, sondern in der vollkommenen Gemeinschaft, worin man nicht mehr für sich, sondern für die anderen, für das Reich der Personen lebt, wovon Christus, der sich für uns gänzlich auf- und hingegeben hat, das Herz ist, das unsere Herzen nährt, indem es uns zu einem einzigen Leib vereint. Das Heil, d. h. die vollkommene Verwirklichung dessen, was man ist, besteht darin, daß man sich hingibt, sich für die anderen opfert und sie so in sein eigenes Leben mit hineinnimmt. Die Ausweitung zur Fülle, deren von einem jeden von uns zu verwirklichendes Ausmaß Christus bestimmt, besteht darin, daß wir in unser Wesen und Leben eine größere Anzahl von Brüdern eintreten lassen, die Jesus selbst durch seine Inkarnation und seine Selbsthingabe gänzlich in seine Person aufnimmt (*Christus totus*).

Nicht mehr für sich selbst, sondern für die anderen zu leben heißt gleichzeitig, nicht mehr durch sich selbst, sondern durch einen anderen, den Heiligen Geist, zu leben. An dieser Stelle begegnen wir dem Zen. Das Ego, die partikularisierte Quelle unserer Gedanken, unserer Sorgen und unserer Entschlüsse, öffnet sich auf eine tiefere Quelle hin, von der es im Zustand einer unglücklichen Existenz getrennt war. So findet das Leben wiederum seine echte Quelle, den Ozean, der alles erfüllt, und der Mensch fühlt sich vom bedrückenden Gefühl seiner Mittelmäßigkeit, seiner Zufälligkeit und Hinfälligkeit befreit. Nach der ansprechenden Lehre des heiligen Thomas entwickelt der Glaube sein mystisches Element durch den Heiligen Geist, der uns durch seine Gaben leitet. Ist er nicht das universale göttliche Zentrum, das im partikulären Zentrum unserer menschlichen Individualität am Werk ist? Ist er nicht unser wahres Zentrum, wie der heilige Johannes vom Kreuz sagt? Ja, er ist in uns die tiefste Quelle, der Ursprung unserer Freiheit; die vergöttlichende Quelle, die, obwohl sie sie umgestaltet, in der menschlichen Quelle unserer Gedanken und Entschlüsse hervorquillt. Je mehr wir uns seiner Leitung überlassen, ohne mit unseren eigenen Augen sehen zu wollen, ohne nach unseren Ansichten urteilen zu wollen, desto mehr handelt die Klugheit, die unsere Taten leitet, auf eine göttliche Weise (*modo divino*) und desto weniger ist sie an unser so enges, Fehlern unterworfenes und von unseren Unvollkommenheiten so fehlgeleitetes menschliches Urteil (*modo humano*) gebunden.