

weil die Antwort reichlich einseitig ausfiel, versuchten wir ihr ebenfalls kritisch zu begegnen. Wo hört hier das „Alte“ auf und wo beginnt das „Neue“? – Es ist noch gar nicht so lange her – man denke an die sogenannte liturgische Bewegung –, daß eucharistische Haltung in einer einseitig bittenden und flehenden Kirche als modern galt. Man konnte die positiven Aspekte des christlichen Glaubens nicht genug betonen. Auch das ist, wie man sieht, aus verständlichen Gründen wieder fragwürdig geworden. Gibt es eine dritte, eine andere Möglichkeit, vielleicht eine wirklich neue Sprache? – Sie kann wohl nur heißen: Bescheidenheit, im Wissen um die Relativität menschlichen Handelns und Sprechens.

Faszination aus dem Osten

Josef Sudbrack SJ, München

G. Szczesny „hält (in seinem Buch: *Die Antwort der Religionen*) den Menschen für ein Wesen, das nicht aufhören wird, Fragen zu stellen, die nur ein Glaube beantworten kann“¹. Das ist keine Liebeserklärung an die großen Glaubensgemeinschaften der Menschheitsgeschichte. Im Gegenteil! Die „Glaubensfachleute“ der klassischen Religionen werden ironisiert als Besitzer des Schlüssels der Weisheit, als fraglose Verwalter der Wahrheit, als Menschen, die aufgehört haben zu suchen.

Nun, man braucht nicht sehr belesen zu sein, um diese Ironie zu entwaffnen oder ihr doch nachzuweisen, daß sie höchstens auf Randerscheinungen des Christentums zutrifft². Um K. Rahner, einen der apostrophierten „Glaubensfachleute“ zu Wort kommen zu lassen: „Der Inhalt der christlichen Verkündigung besteht in der offengehaltenen Frage nach der absoluten Zukunft und in sonst eigentlich nichts“³. Oder in der Sprache eines evangelischen Theologen: „Der Glauben ist nicht der Lückenbüßer des Denkens; er operiert vielmehr mit Asymmetrien und Erwartungen, mit

¹ eine Umfrage mit 31 Fragen von Gerhard Szczesny bei „Glaubensfachleuten“ der großen Bekennnisgemeinschaften, Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Katholizismus, Protestantismus, Islam, Hamburg-Reinbeck 1971, zur Einführung 5.

² Einige Zeugnisse habe ich gesammelt in *Abwesenheit Gottes*, Einsiedeln 1971.

³ *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, 525.

Fragen und Unsicherheiten. Ohne ihn wäre die Welt logisch perfekt, aber geschichtlich tot⁴.

Echte Fragen (und nicht nur läppische Anfragen) vernimmt man aber nur von dort, wohin man sich engagiert, von woher man Begeisterung und Faszination verspürt. Solche Fragen treffen ins eigene Leben, stören auf und verhelfen (sollen verhelfen!) zur erneuten Selbstbesinnung.

Fragen über Fragen

Solche Fragen aber werden dem Christen immer stärker von den östlichen Religionen gestellt. Für den Nicht-Spezialisten ist es fast unmöglich, sich ein Urteil über diese Welt zu bilden: „Wir haben kein Bezugssystem, das geeignet ist, ihnen (den östlichen Erlebnissen) den rechten Inhalt zu geben“⁵. Aber auch Fr. Heiler hat recht: „Es gibt keine wirklich religiöse Meditationsweise, auch keine kontemplative und ekstatische Erfahrung außerchristlicher Frommer, welche sich nicht auch in der Geschichte der christlichen Mystik . . . in vielen Beispielen fände“⁶. Das macht die Schwierigkeit aus: Gleichheit oder jedenfalls Ähnlichkeit bei offensichtlicher Ungleichheit; Übereinstimmung bei deutlicher Divergenz. Man würde es sich darum zu leicht machen, wollte man einem Bericht wie diesem Lücken und Schiefheiten in der Beurteilung östlicher Religiosität nachweisen. Hat z. B. der Kreis um den O.-W.-Barth-Verlag recht, wo qualifizierte Autoren (wie Graf Dürckheim, E. Herrigel, U. v. Mangoldt, R. Panikkar, E. Benz, Sri Aurobindo, Ph. Kapleau, D. T. Suzuki) die Begegnung zwischen Asien und dem christlichen Abendland pflegen, wenn er in den Boom der fernöstlichen Meditation voll einsteigt? Was bedeutet dies alles für den Christen? Hat Enomiya-Lassalle recht, wenn er den Höhepunkt der Zen-Erleuchtung, das Satori, „grundsätzlich als ein natürliches Geschehen“ betrachtet⁷? Oder muß man von „anonymen“ oder „potentiellen“ Christen sprechen, wie H. Dumoulin es mit M. Schmaus vorzieht⁸? Kann man – weiterhin mit H. Dumoulin⁹ – die Unterscheidung von westlicher und östlicher Welthaltung unter „Dualismus“ und „ganzheitliche Denkweise“, oder unter „abstrakt“ und „konkret“ subsumieren? Oder verwechselt Dumoulin nicht die von J. A. Cuttat beschriebene „einsame Tiefe, einsam in bezug auf Gott, und deshalb einsam in bezug auf den

⁴ H.-D. Bastian, *Theologie der Frage*, München 1969, 235.

⁵ H. Sundén, *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, Berlin 1966, 416.

⁶ *Kontemplation in der christlichen Mystik*, Eranos-Jahrbuch 1, 1933, 274.

⁷ *Zen-Buddhismus*, Köln 1966, 400.

⁸ *Christlicher Dialog mit Asien*, Freiburg 1970, 62. 85. 109.

⁹ Ebd. 18. 21 ff.

Nächsten“ mit Ganzheit¹⁰, Weltflucht und Absage an die vielfältige Wirklichkeit mit Einheit und Geschlossenheit? Dumoulin selbst hat die „ganzheitliche“ östliche Denkweise einmal folgendermaßen umschrieben: „Alle Religionen suchen irgendwie Erlösung vom Leiblichen“, und dazu einen klassischen buddhistischen Text zitiert: „Zerbrochen ist der Körper, zerstört das Bewußtsein, die Empfindungen sind dahingeschwunden alleamt, zur Ruhe gekommen sind die Bildkräfte, das Erkennen ist untergegangen“¹¹. Darf man sich – wie es beliebt ist – einfach hin auf Erfahrung berufen und die eine gegen die andere stellen? Das Argument der Eigenerfahrung ist immer diktatorisch; es disqualifiziert den Gesprächspartner und schneidet ihm alle Argumentationsmöglichkeiten ab. Überdies scheint mir die Trumpfkarte der Erfahrung längst in die Hand der Drogenapostel übergegangen zu sein. T. Leary, R. Gelpke oder A. D. Boult bringen Drogenerfahrungen, die im Phänomen nicht vom Satori zu unterscheiden sind! Kann man heute noch „die von Religionskriegen verunstaltete, blutbefleckte abendländische Kirchengeschichte“ gegen die „religiöse Friedensmission“ des Buddhismus ausspielen?¹² H. Cox schrieb in seiner *Stadt ohne Gott*¹³: „Nehru regiert ein Land, in dem religiöse Bruderkämpfe mehr Blut gekostet, als irgendwo sonst in der Welt . . .“. Schon 1893 vor dem Weltparlament der Religionen in Chikago, einer der ersten großen Begegnungen der Religionen, verkündete der begeistert empfangene Hindubotschafter: „Keine Religion der Erde verkündet die Würde des Menschen in so erhabenen Tönen wie der Hinduismus, und keine Religion der Erde tritt die Armen und die Niedrigen so mit Füßen wie der Hinduismus“¹⁴. Oder sind Zen und Yoga nur subtilere psychosomatische und gymnastische Übungen, wie z. B. für den Benediktiner J. M. Déchanet? Sollte man aber dann nicht – außer in neurotischen Fällen, die vor den Arzt gehören – zuerst einmal auf das Wandern, das Schwimmen oder auf Gymnastik hinweisen?

Aber es gibt auch andere, warnende Stimmen: Ist es nicht, wie H. U. v. Balthasar schreibt, ein verhängnisvolles „gemeinsames Erbe vom fernen Asien bis zum Neuplatonismus: religiöses Denken unter dem doppelten Vorzeichen des Impersonalen (daher Tendenz zur Identität) und des Weltverhängnisses (daher die Neigung, Schuld mit Endlichkeit gleichzusetzen)“?¹⁵ Sieht J. Ratzinger nicht mit Recht den zentralen Unterschied

¹⁰ *Die geistige Bedeutung Asiens und des Abendlandes füreinander*, München 1961, 18.

¹¹ *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg 1966, 61 f.

¹² Dumoulin, 65.

¹³ Stuttgart 1968, 102.

¹⁴ Dazu mein Buch, *Meditation: Theorie und Praxis*, Würzburg 1971.

¹⁵ *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, 188.

in der christlichen Botschaft der Liebe? „Die ganze positive Religiosität ist (für die asiatische Geisteshaltung) also nur Vorletztes, das Letzte kann nur sein die Negation, das reine Nein als Freiwerden vom Vorletzten und Eingehen in das Letzte.“¹⁶ Wer die negative Spiritualität der christlichen Mystik mit den asiatischen religiösen Bemühungen gleichsetzt, vergißt, daß alle christliche Verneinung auf dem Ärgernis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus beruht, also auf einem unübersteigbaren, positiven und gar geschichtlichen Faktum¹⁷. H. U. v. Balthasar zeigt, daß auf diesem „Objektivismus, der dem katholischen Prinzip (im Gegensatz zur protestantischen Innerlichkeit und zu jeder Form der außerchristlichen Mystik) eigen ist, . . . das Ernstmachen mit der Ekstasis der Liebe aus sich selbst heraus“ beruht. Teilhard de Chardin ist einer der großen Warner vor jeglicher Vermischung: „Unter dieser Gleichförmigkeit der Oberfläche . . . verbirgt sich eine tiefe Gegensätzlichkeit (oder sogar eine grundlegende Irreduzibilität), die aus der Mischung zweier symmetrischer, dabei aber ‚antipodialer‘ Wege . . . entstanden ist.“ De Lubac referiert darüber: „Auf der einen (östlichen) Seite ‚Entspannung und Ausdehnung‘; auf der anderen (westlichen) ‚Anspannung und Zentration‘. Auf der einen Seite ‚Auflösung der Individuen in eine diffuse Unermeßlichkeit‘; auf der anderen Seite ‚Paroxysmus dessen, was in jedem einzelnen Element das am meisten Unmittelbare ist‘“¹⁸. Christliche Mystik aber ist die „höhere und personalisierte Form der Mystik des Westens“. Trotz aller Humanismen war für Teilhard die östliche Mystik „unter ihren verschiedensten Erscheinungsformen letzten Endes immer eine ‚Mystik ohne Liebe‘“. Unverständlich ist, wo H. Dumoulin bei dem Franzosen „eine bestürzende Ähnlichkeit seiner Weltsicht mit den fernöstlichen Denkweisen“ finden kann¹⁹. Der Religionsphänomenologe Gruehn²⁰ hat den Gegensatz von christlichem und buddhistischem Weltbild auch empirisch herausgearbeitet. P. L. Berger, der mit seinem religiösen Bestseller *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der*

¹⁶ Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 368.

¹⁷ Auf keinen Fall stimmt es z. B., daß die Eckhartdeutung des Japaners Shizuteru Ueda „mit erstaunlicher Sicherheit . . . sich in die Erfahrungswelt Eckharts versetzt“ habe (H. Waldenfels in: Hochland 60 [1967] 68); im Gegenteil, es ist überhaupt nicht erstaunlich, daß der japanische Professor über die Ähnlichkeit in Sprache und Metaphysik die dahinterliegende Grundverschiedenheit des Christentums M. Eckharts von der buddhistischen Zen-Meditation übersah. Dazu die grundsätzlichen Überlegungen in *Meditation: Theorie und Praxis*.

¹⁸ Teilhard der Chardins religiöse Welt. Freiburg 1969, 225 f. Weitere Zeugnisse von Teilhard in: *Meditation: Theorie und Praxis*.

¹⁹ Dialog, 30; vgl. die Texte bei A. Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon* II, Freiburg 1971, 226–230.

²⁰ Die Frömmigkeit der Gegenwart, Konstanz 1960, 133 ff.

*Transzendenz*²¹ die heutige Soziologie auf ihre christlichen Füße zu stellen versucht, formuliert scharf: „Jeder Versuch, Christentum und Buddhismus zu mischen, (ist) ein klarer Beweis für die Unkenntnis einer oder beider Religionen. Ich halte sie für geradezu entgegengesetzt.“ Letztlich geht der Buddhismus nämlich am „Paradox des Menschen“ vorbei, wie de Lubac in einem wichtigen Aufsatz²² zeigt. Und Th. W. Adorno variiert das Wort des Religionswissenschaftlers und Zen-Freundes E. Benz über den „Zen-Snobismus“, wenn er den „erstaunlich konsumfähigen Zen-Buddhismus“ unter die „restaurativen Philosophien von lieutztage“ und den „kitschigen Exotismus kunstgewerblicher Weltanschauungen“ einordnet²³.

Christliche Frömmigkeitsgeschichte im Dialog mit dem Osten

Aber die Fragen bleiben; sie werden nur noch dringlicher durch die verschiedenen Stellungnahmen. Das Konzil und die wachsende Begeisterung für östliche Meditationsmethoden weisen uns – wie H. Dumoulin ausführlich zeigt – auf den Weg der Begegnung. Nur muß in dieser Begegnung das Wissen und die Erfahrung des eigenen Auftrags wachsen. Es darf nicht enden in Vergessen und Überbordwerfen des eigenen Erbes. Die Lehrmeisterin Geschichte hat den Weg der Begegnung schon längst gebahnt.

Seit eh und je schon ist man den östlichen Einflüssen auf das Christentum nachgegangen. H. R. Schlette bietet eine Zusammenfassung²⁴: „Augustinus sagt, die Platoniker (und dahinter der Osten) bräuchten nur wenig von dem Ihrigen zu verändern, um Christen werden zu können. Dieses *wenige* bedeutet jedoch nicht weniger als schlechthin *alles* . . . Damit weist das Problem der Metamorphose bzw. der Akkommmodation des ‚Anderen‘ uns im Grunde wieder zurück auf das klare Verständnis des ‚Eigenen‘.“

Über indische Einflüsse auf die jüdische, apokalyptische Literatur zur Zeit des Neuen Testaments, die um die Jahrhundertwende von einigen Forschern proklamiert wurden, lässt sich nur vorsichtig urteilen²⁵. Aber bei der alexandrinischen Schule des 2. und 3. Jahrhunderts (Ammonios Sakkas, Klemens, Origenes) stimmen die Gelehrten überein, daß sich die Fäden über den Neuplatonismus, über Plotinos bis nach Indien spannen.

²¹ Frankfurt 1970, 115.

²² *Le paradoxe de l'homme ignoré des Gents. Memorial Albert Gelin*, 1961, 397–414.

²³ *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 74. Man darf auch einen anderen großen Vertreter des humanen Marxismus zitieren, E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1967, 1342: „Doch vom Unaussprechlichen der Mystik ist (Buddha mit seiner Lehre) schon deshalb verschieden, weil Verzückung vor dem ‚lauteren Nichts‘ bei Plotin, den Sufis, Meister Eckhart ekstatisch ist und Nirwana dagegen die Kühle selbst.“

²⁴ *Indisches bei Plotin*, in *Festschrift Söhngen*, München 1962, 171–192.

²⁵ Vgl. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, 331; 467 ff.

Mit der Legende von Barlaam und Josaphat ist Buddha sogar (als beide zugleich) in den christlichen Heiligenkalender aufgenommen worden.

Aber um die Lehre geht es nicht in erster Linie. Hier ist mit G. Rosenkranz festzuhalten: „Daß er (der Mensch) sich, wie Gott ihm zugute Mensch ward, in der leidvollen Welt seinem Nächsten in Liebe verbinde, anstatt in einer Scheinwelt, deren Überwindung keine Bindung gestattet, auf den Erweis von Freundlichkeit beschränkt zu sein, stellt sie (die christliche Botschaft) ihn unter das Kreuz. Es geht im Gegenüber von Buddhismus und biblischer Botschaft, von Erlösung von der Welt (Buddhismus) und Erlösung mit der Welt (Christentum) niemals um eine ‚Achsenverlagerung‘ o. ä., sondern um eine Wendung von 180 Grad“²⁶.

Primär faszinieren die östlichen Religionen durch ihre Meditationsmethoden und Gebetserfahrungen. Auch in den origenistischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts ging es um Methoden des Gebets, die der östlichen Weisheit überraschend (erschreckend?) ähnlich sind: um die Methode einer Gnosis, die über die Liebe hinausgreift; um die Abgeschiedenheit von äußeren Einflüssen; um die Unsündlichkeit, die der Mensch auf Erden erreichen kann; um die „Erfahrung“ der sinnlichen und geistigen Leere, die als „Nicht-Erfahrung“ den Menschen mit dem All vereint; um das Einswerden mit Gott durch die Rückkehr ins eigene Selbst. „In der göttlichen Einheit, wohinein uns die letzte Gnosis einsenkt, sind alle Gegensätze verschwunden, sind die unterscheidenden Worte ausgelöscht, die Gestalt dieser Welt mit ihren Gegensätzen geht vorüber . . .“, beschreibt es I. Hausherr²⁷; es geht um die leerwerdende, die „nackte“ Wesensschau, wo der Mensch so sehr Gott ähnlich wird (in der Gnade, meinte noch Origenes), daß er bei einem Schüler des Euagrios Pontikos mit Gott verschmilzt.

Auf der Gegenseite gleichsam, im Messalianismus, der noch stärker im Kreuzfeuer der Kirchenväter stand, tauchen ähnliche Phänomene auf: diesmal ist die Weltsicht nicht intellektuell, sondern emotional und aszatisch eingefärbt. Hier werden Geistbesitz und Geisterfahrung zum Kriterium; das „große Gnadengeschenk Gottes“ (das „Charisma maximum“ wie das Satori im Zen) bildet ein durch Aszese und Konzentration herbeigezwungenes²⁸ Erlebnis; der Mensch geht ein in den Stand des Weisen und Sündelosen. Die Werke, das Tun werden abgelegt; der Mensch ist im Grunde jetzt schon bei seinem letzten Ziel. Gregor von Nyssa oder Diadochos von

²⁶ Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., I 1489.

²⁷ *Les leçons d'un contemplatif*, Paris 1960, 160 f.

²⁸ Die mystische Vorstellung von „Gott-Zwingen“ kehrt in überraschend gleichlautenden Anweisungen in Zen-Büchern wie dem Ph. Kapleaus wieder.

Photike hatten die größte Mühe, aus diesen Ideen das christliche Anliegen herauszuschälen.

Dazwischen – so könnte man sagen – schwingen die Gebetsmethoden, die später als Hesychasmus systematisiert und gelehrt wurden: also methodisches Leerwerden von Sinnen- und Geistesvorstellungen; rhythmisierendes Beten; körperliche Konzentrationsübungen wie die „Nabelschau“; und als einigendes Band der Rückzug aus der Geschäftigkeit der Welt. Hausherr schreibt: „Der ganze Komplex des christlichen Einsiedlerlebens – von einer nur äußerlichen Flucht vor den Menschen bis zur hohen mystischen Ausschaltung der Gedanken.“

Überall in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte, wo diese Methoden in den Vordergrund traten, zeigten sich auch die Randgefahren des intellektuellen All-Eins-Werdens mit dem Absoluten oder des emotionalen Erlebnisses, das die Messalianer suchten. Das war zur Zeit Meister Eckharts so; mit ihm zusammen in Paris lebte z. B. Marguerite Porete; ihr „Mirouer des simples ames“ („Spiegel der einfachen Seelen“) besteht – auf volkstümlichem Niveau – aus Gedanken, die man auch bei Eckhart findet. Gottfried von Fontaines gab dem Buch die kirchliche Bestätigung; aber 1310 wird Marguerite als Ketzerin auf dem Scheiterhaufen hingerichtet. Neben ihrer „evagrianischen“ Mystik findet sich in den Nonnengeschichten des Spätmittelalters vieles, was man messalianisch deuten muß. Als Ignatius von Loyola immer wieder durch die Inquisition verhört wurde, witterte man sicherlich nicht zu Unrecht Ideen, die offen zum „Messalianismus“ waren. In der „querelle mystique“ (H. Bremond) des 17. und 18. Jahrhunderts, der großen Zeit französischer Spiritualität, findet man wiederum all die Fragen, die A. Guillaumont in den originistischen Streitigkeiten bei Euagrios Pontikos beschrieben hat. Für unsere Zeit ist es wahrhaftig nicht schwer, die Parallelen weiter zu ziehen.

Gerade diese Parallelen warnen uns aber vor schnellem Aburteilen. Wieviel Großes wäre der Kirche verlorengegangen, hätte sie sich gegen die neuplatonischen (und dahinterstehend – zweifellos – östlichen) Einflüsse gesperrt! Und wieviel Großes ist dem Christentum tatsächlich verlorengegangen, weil z. B. der originistische Überlieferungsstrom in Mißkredit geriet; weil ein Meister Eckhart nach seiner Verurteilung beinahe aus der Geschichte ausgeradiert wurde (Kartäusermönche waren es, die sein Erbe tradierten!). Nicht darum also kann es in der Konfrontation mit dem Osten gehen; nicht um ein schnelles Nein, aber auch nicht um ein schnelles Ja; nicht um Händeschütteln, aber auch nicht um Mauerbau.

Es geht nicht einmal um fertige Antworten. Man sollte lieber sagen, es geht um die ständige Bereicherung des eigenen Christentums, um Fragen und in ihnen um Einsichten, Erkenntnisse und Erfahrungen, die jede edte

Begegnung mit sich bringt. Nicht danach, ob dieses oder jenes falsch oder richtig ist, sollte man fragen, sondern danach, was dies für das eigene Christentum besagt. Aber das erfordert vom Christen ein Wissen um den eigenen Glauben und – mehr noch – die Erfahrung, daß dieser Glaube Sicherheit und Kraft für das eigene Leben gibt. Man könnte auch sagen: Eine Begegnung der Christen mit der östlichen Geistigkeit erfordert die Meditation des eigenen Glaubens; je tiefer die Fragen eindringen, je offener der Dialog werden soll, desto mehr müssen sie auf einem meditierten und gelebten Glauben aufruhen.

„Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit“ (Mircea Eliade)

Aber wie gesagt: Es ist schwer, in die Welt des Ostens einzudringen und sich nicht auf modischen Neben- oder ideologischen Irr-wegen zu verlaufen. Wer sich einmal in das Überangebot der Literatur vertieft hat, weiß: ein Buch gelesen zu haben, heißt die meisten anderen auch schon kennen. Eine Ausnahme, nach dem Urteil der Fachleute *die* alles überragende Ausnahme bildet der rumänisch-amerikanische Religionsforscher Eliade²⁹. Mir ist nichts bekannt, was nur annähernd mit seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit und seiner spirituellen Tiefe vergleichbar ist.

Das Buch ist dem Gönner, Maharajah Sir Manindra Chandra Nandi von Kassimbazar, und dem Guru, Surendranath Dasgupta, gewidmet. Wie selten treffen Erfahrung und umfassendes Wissen zusammen. Über siebenhundert Arbeiten weist die Bibliographie aus. Sie reicht von indischen und japanischen Texten bis zu christlichen Parallelen (z. B. nach Arbeiten von Festugière OP und Hausherr SJ) und psychologischen Interpretationen (besonders C. G. Jung).

Das Thema „yoga“ führt nach Indien; dorthin blicken der japanische Zen ebenso wie die islamische Mystik als auf ihr Vaterland. Selbst in den griechischen Legenden begegnet Sokrates einem indischen Weisen, „der ihm durch seine Kenntnis göttlicher Dinge weit überlegen war“³⁰; selbst dort gelten die „Propheten des Orients“ als unerreichbar in ihrer Weisheit über Gott. „Das Wort *yoga* bezeichnet allgemein jede Askesetechnik, jede Methode der Meditation“ (12). Den vielfältigen Verästelungen, dem Verhältnis zum Brahmanismus der Veden (Eliade zeigt die „Verinnerlichung des Ritus“) und der Upanishaden (die im Gegensatz zur yogischen Askese und meditativen Technik „auf der Linie der Metaphysik und der Kontemplation liegen“), den geschichtlichen Etappen (Sieg des *yoga* im Jahrtausend um Christi Geburt; Hinwendung zum Konkreten im indischen

²⁹ *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*, Zürich 1960.

³⁰ Hengel, 468.

Mittelalter usw.), dem genaueren Verhältnis zur Zen-Methode usw. kann nicht nachgegangen werden. Nur eines: Im Gegensatz zum Schamanismus ist *yoga* kein „verzweifeltes Bemühen . . . um den ekstatischen Flug“, also um das Hinaustreten aus dem Ich, sondern „das Ziel des klassischen *yoga* bleibt die vollkommene Autonomie, die Enstase“ (das Wort scheint von P. Rousselot SJ geprägt zu sein), das Hineinnehmen der ganzen Wirklichkeit in das größere Selbst (348). Die acht klassischen Stufen, die „Glieder des *yoga*“ (nach *Patañjali*, 56 ff.) halten sich durch alle Abwandlungen durch: 1) *yama*, die Bezählung: nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen usw.; 2) *niyama*, die Disziplinen: sexuelle Enthaltsamkeit, Sauberkeit, Heiterkeit, das Studium der *Yoga*-Metaphysik usw. All dies dient noch der Konzentration. Störungen werden überwunden durch „Einpflanzung des entgegengesetzten Gedankens“. Die dritte Stufe, *āsana*, aber ist schon eigentlicher *Yoga*: die körperliche Haltung (Lotussitz u. ä.): „Das Wesentliche ist, daß das *āsana* dem Körper eine starre Festigkeit gibt und zu gleicher Zeit die physische Anstrengung auf ein Minimum reduziert.“ Darauf folgt das „*prāṇāyāma*“, die Disziplinierung des Atems, also das Beherrschen des Ein- und Ausatmens und das Verharren im Nicht-Atmen. Dies führt zur *pratyāhāra*, zur „Fähigkeit, die Empfindungstätigkeit aus der Gewalt der äußeren Objekte zu befreien“ (78). Die Sinne ruhen, aber sie sind lebendig in sich selbst und ihre psychische Kraft bleibt voll erhalten; das „Erkennen“ spielt sich im eigenen Innenraum ab; er hat in sich selbst, ohne äußeres Objekt, die ganze Wirklichkeit.

In den drei letzten Stufen (*samyama*) wird die physiologische Technik zum „Geistigen“ – oder wie man es auch nennen mag – überschritten. *dhāranā* fixiert das Denken auf einen einzigen Punkt, bringt den psychomentalen Fluß zum Stillstand; der Yogi wird sich „des Bewußtseins bewußt“; dies ist zeitlos, ist der Lotus des Herzens, der Zustand innerer Helle. Eng damit zusammen hängt die nächste Stufe, das *dhyāna*. Ein Text schreibt, es wird erreicht, indem man die Konzentration des *dhāranā* „auf das Zwölffache verlängert“. Die die Zeit übersteigende Konzentration wird zum Zustand. Ein Kommentar zum genannten Text interpretiert: „Kontinuum innerer Anstrengung zur Assimilierung des Gegenstandes der Meditation, frei von jeder anderen Anstrengung und Assimilierung anderer Gegenstände“.

Auf der höchsten Stufe, dem *samādhi*, entsteht „eine reale Koinzidenz zwischen der Erkenntnis des Objektes und dem Objekt der Erkenntnis“ (87). Das ist nach Eliade keine Hypnose oder Vorspiegelung. Der Yogi erreicht tatsächlich eine Wirklichkeitsstufe, wo die Sache, der Begriff, das Wort mit dem Denken zusammenfallen. „Das Denken (ist) von der Anwesenheit des ‚Ich‘ befreit, denn der Erkenntnisakt kommt nicht mehr zu stande; das Denken ist dieses Objekt“ (91). „Das Denken vermischt sich

nun mit diesen infinitesimalen Energiekernen, die das wahre Fundament des physischen Universums bilden“ (92 f.). „Es ist die Enstase totaler Leere ohne sinnlich erfassbaren Gehalt und ohne intellektuelle Struktur . . . Das ‚menschliche‘ Bewußtsein ist aufgehoben, das heißt es funktioniert nicht mehr, da seine konstitutiven Elemente in der Ursubstanz aufgegangen sind . . . Der Yogi (ist) tatsächlich das ganze Sein . . . Was sind die ‚Gottmenschen‘ . . . anders als der ‚geometrische‘ Ort, wo Göttliches und Menschliches, Sein und Nichtsein, Ewigkeit und Tod, Ganzes und Teil zusammenfallen?“ (103 f.).

Der Zen-Buddhismus Japans leitet sich von einer Ausformung dieser Grundkonzeption ab, die A. Conze den „Buddhismus der Weisheit“ genannt hat. Dort spielt die spekulative Meditation eine größere Rolle als die aszetischen Praktiken. Ein typischer Text soll auch dies noch illustrieren: „Und nun, über die Vorstellung der Formen hinausgehend, der Vorstellung der Berührung (Empfindung) ein Ende machend, seinen Geist von den deutlichen Ideen befreien und denkend: ‚Der Raum ist unendlich‘, kommt der bhikkhu an und wohnt er in der Region der Unendlichkeit des Raumes. Indem er nun über die Region der Unendlichkeit des Raumes hinausgeht und denkt: ‚Das Bewußtsein ist unendlich‘, kommt er an und bleibt in der Region der Unendlichkeit des Bewußtseins. Dann, indem er über die Region der Unendlichkeit des Bewußtseins hinausgeht und denkt: ‚Nichts ist‘, kommt er an und bleibt in der Region der Nichtexistenz von irgend etwas. Schließlich, indem er über die Region der Nichtexistenz von irgend etwas hinausgeht, kommt der bhikkhu an und bleibt in einem Geisteszustand, der weder Vorstellung ist noch Fehlen einer Vorstellung . . . Wahrlich, sobald der bhikkhu aus sich selbst diese Ideen gehabt hat, schreitet er von Stufe zu Stufe und so weiter, bis er zu der höchsten Idee gelangt. Und wenn er dort angekommen ist, sagt er sich: ‚Denken ist das Schlechtere, nicht denken ist besser. Wenn ich denke, forme ich. Es kann sein, daß diese Ideen verschwinden und andere entstehen, die grob sind. Deshalb will ich nicht mehr denken, nicht mehr formen.‘ Und er denkt nicht mehr und formt nicht mehr. Und da er nicht mehr denkt und nicht formt, schwinden die Ideen, die er hatte, ohne daß gröbere entstehen. Er hat den Stillstand verwirklicht“ (181 f.).

Meditation ist Metaphysik

Der westliche und ich denke jeder moderne Mensch vermutet hinter solchen Beschreibungen zuerst einmal Träume, hypnotische oder taschenspielerische Kunststücke oder schlichtweg Irrtum und Betrug. Doch wer sich ernsthaft mit irgendeiner Form des Buddhismus oder des Yoga beschäftigt, kommt zur Einsicht, daß mehr vorliegt. Sinnhaft wahrnehmbare Tat-

sachen belegen die Edtheit der geistigen Erfahrung. Es ist z. B. historisch belegt, daß Yogis den Atem oder die Herztätigkeit willentlich verzögern, wie es sonst nur an der Schwelle des Todes vorkommt; Herzensschau, Reisen durch fremde Welten im Trancezustand, magische Hitze, Immunität gegen Schmerz, Abbrechen des psychomentalen Flusses, Eindringen in die Welt des Un- und Unterbewußten oder Beherrschung der sexuellen Reflexe werden glaubhaft berichtet.

Allerdings sind – ebenso wie im Zen-Buddhismus³¹ – die äußereren Phänomene für den echten Yogi nur eine Versuchung, sich von dem eigentlichen Ziel (wenn man überhaupt von „Ziel“ sprechen darf) abbringen zu lassen. Eliade nennt das Ziel Freiheit, aber nicht im Sinne der westlichen, persönlichen Freiheit, sondern als Freiwerden von allem Nacheinander, Nebeneinander, von allem Betroffensein und von allem Engagement. „Wenn der ‚Befreite‘ handelt, so nicht in dem Bewußtsein des ‚ich handle‘, sondern des ‚man handelt‘; mit anderen Worten, er zieht nicht mehr das Selbst in einen psychosomatischen Prozeß hinein“ (40). Dieser Freie „hat nichts zu befürchten, denn sein Tun hat keine Konsequenzen für ihn selber und insofern keine Grenzen mehr“.

„Je mehr der Mensch leidet, je stärker er also mit dem Kosmos verbunden ist, desto mehr steigt in ihm die Sehnsucht nach Befreiung“ (19). Wo er leidet, entwickelt er noch Eigendasein, sein „Selbstbewußtsein“ (31). Individuum sein heißt doch im Leid stehen . . . Die Befreiung geschieht, wenn „man ignoriert, daß es Leiden ist“ (42). „Zu sagen ‚ich leide‘, ‚ich will‘, ‚ich hasse‘, ‚ich erkenne‘, und zu denken, daß dieses ‚ich‘ sich auf den Geist bezieht, heißt in Illusionen leben“ (35). „Aber die Lösung des sāmkhya wirft den Menschen aus der Menschlichkeit hinaus, denn sie ist nur durch Zerstörung der menschlichen Persönlichkeit zu verwirklichen. Die von Patañjali vorgeschlagenen Yoga-Praktiken verfolgen dasselbe Ziel“ (42). „Alles ist Schmerz, alles ist ephemер“, nur Oberfläche, sagte Buddha (19); deshalb muß alles verlassen werden; und so gelangt man zur Freiheit auch vom „Ich“. Auch „die Hoffnung verlängert und vergrößert das Elend des Menschen; glücklich ist allein, wer alle Hoffnung verloren hat“ (37).

Was hinter diesen Erfahrungen an Realität steht, darf den Übenden nicht kümmern. Die östlichen Meister weigern sich, darüber zu sprechen; denn man würde „gleichsam einen Schirm aufrichten zwischen dem Menschen und der absoluten Realität“ (172), die erfahrene Einheit würde

³¹ Ph. Kapleau, *Die Drei Pfeiler des Zen, Lehre – Übung – Erleuchtung*, Zürich, 1969, 71 f.; über dieses, wie mir scheint wichtigste Buch über den japanischen Zen habe ich in: *Meditation: Theorie und Praxis* a. a. O. berichtet.

durch ihr Aussprechen zurückgeworfen in die leidvolle Welt. Nur die Erfahrung selbst, oder etwas noch Tieferes, Unaussprechliches trägt.

Auf diesen Höhepunkt, „wo wir begreifen, daß das Selbst frei, ewig und untätig ist, ... (wo) alles, was uns widerfährt, Schmerzen, Gefühle, Wollungen, Gedanken, nicht mehr zu uns“ gehören (36), zielen die Methoden. Auch „der Hathayoga (also der buddhistische Weg, der auf körperliche Praktiken Wert legt) kann und darf nicht mit einer Gymnastik verwechselt werden“ (238). Noch deutlicher wehrt der Zen-Meister Ph. Kapleau sich gegen jede westliche Vereinnahmung des japanischen Zen. Er spricht vom „Pseudo-zen . . . , das kaum mehr als ein den Verstand kitzelnder Zeitvertreib für Intellektuelle und ein Spielzeug für ‚Beatniks‘ ist“ (19). Im wahren, geübten Zen aber, so berichtet er nach dem Kommentar des Meisters Yasutani Rôshi, sind alle Meinungen hinderlich: „Wenn sie philosophische Begriffe oder religiöse Glaubensanschauungen, Ideen oder Theorien irgendwelcher Art hegen, so sind sie ein Gespenst, denn sie werden unausweichlich davon festgehalten“ (121). „Ideologien, Glaubensanschauungen, Meinungen und Standpunkte werfen jene Schatten, die uns das Licht der Wahrheit verdunkeln“ (60).

Die Methoden wollen eben von Anfang an – wie einige herablassende Urteile Kapleaus über das Christentum zeigen – Selbstzweck sein, wollen den Menschen „aus der Knechtschaft aller und jeglicher Gedankenformen, Visionen, Dinge und Vorstellungen befrei(en), wie heilig und erhaben sie auch sein mögen, und in einen Zustand vollkommener Leere versetz(en), aus dem allein heraus er eines Tages seines eigenen wahren Wesens oder des Wesens des Weltalls innewerden kann“. Denn Zazen (die Methode) ist mehr „als ein Mittel, Erleuchtung zu erlangen. Es ist vielmehr selbst schon die Vergegenwärtigung des uns innewohnenden wahren Wesens“ (80). Die Methode ist schon das Ziel. Oder wie es Eliade beschreibt: Die Methode führt zur Befreiung des „Denkens von der Anwesenheit des ‚Ich‘“ (91). Die normalen „psychischen Tatsachen“ erweisen sich „vom metaphysischen Standpunkt aus als falsch“, die „Persönlichkeit“ wird aufgegeben (43 f.). Die Meditationsmethode ist schon Wirklichkeitsdeutung, ist schon Metaphysik; und „die Metaphysik wird Soteriologie“ (21). Die Meditation ist Selbstbefreiung; aber als Befreiung vom Selbst auch Befreiung von der Welt mit ihren Sorgen und Anliegen, Befreiung von dem, was das christliche Abendland als Höchstes erkannte, von der Person.

Wer sich mit ernst zu nehmenden östlichen Texten beschäftigt, kann über die Einheit von körperlicher, geistiger Methode und dieser Auflösung der Person nicht im Zweifel sein: „Die soteriologischen Lösungen mögen dem abendländischen Menschen, für welchen die Persönlichkeit trotz allem die Säule jeder Moral und Mystik bleibt, ‚pessimistisch‘ erscheinen. Doch für

Indien ist das Höchste nicht so sehr das Heil der Persönlichkeit als das Erlangen der absoluten Freiheit . . . Aus der Tatsache, daß diese Freiheit in der gegenwärtigen menschlichen Verfassung nicht erworben werden kann und daß die Persönlichkeit das Leiden und das Drama herbeiführt, geht klar hervor, daß die menschliche Verfassung und die ‚Persönlichkeit‘ geopfert werden muß“³².

Oder wie es in einem wichtigen Aufsatz von D. T. Suzuki, dem ersten und auch größten Apostel des Zen für die westliche Welt, über „Kreuzigung und Erleuchtung“ heißt: „Das persönliche Ich wird im Westen stark betont. Im Osten gibt es kein Ich. Das Ich ist nicht-existent, und daher gibt es kein Ich, das man kreuzigen könnte“³³.

„Einsame und wechselseitige Innerlichkeit“ (J.-A. Cuttat)

Der Dialog mit Asien darf nur auf einer solchen grundsätzlichen Basis geführt werden. Niemand betont das mehr als der Dialogpartner. Buddhismus, verharmlost als modische Philosophie, Yoga-Praktik, entschärft zur gymnastischen Übung, oder Zen-Meditation, die indifferent gegen christliche oder nicht-christliche Weltanschauung sein soll, entsprechen auf keinen Fall dem, was die Yogis und die Zen-Meister lehren und leben.

Der Schweizer J.-A. Cuttat gilt – nach christlichem wie buddhistischem Urteil – als einer der wenigen, der sich diesem Dialog gewachsen zeigte. Da sein Hauptwerk, „*Expérience chrétienne et spiritualité orientale*“, in Kürze unter dem Titel „*Asiatische Gottheit – christlicher Gott*“ in deutscher Sprache erscheinen wird, genügen an dieser Stelle einige Hinweise. Denn die Auseinandersetzung, die weder „synkretistisch“ (alles ist das-selbe), noch „exklusivistisch“ (aus dem Dialog wird Apologetik) betrieben werden darf, braucht Erfahrung, braucht Kontakt, braucht Meditation, kann nicht zum Resümee verkürzt werden.

Die wichtigste Erkenntnis des Christen in diesem Dialog sollte sein der „saluaire rappel“, die heilsame Erinnerung (230) an die spirituelle Dimension des menschlichen Lebens. In einer Zeit, wo Technik und Naturwissenschaft, psychologische und soziologische Manipulation den Menschen überschwemmen, ist nichts notwendiger als das. Die moderne Sehnsucht nach Bewußtseinserweiterung durch die Droge klingt zusammen mit jahrtausendealter asiatischer Tradition.

³² Eliade, 33.

³³ *Der westliche und östliche Weg*, Frankfurt 1971, 121. 128: „Daß Christus aufrecht am Kreuz starb, während Buddha liegend verschied – symbolisiert das nicht den fundamentalen Unterschied in mehr als einer Hinsicht zwischen Buddhismus und Christentum?“ Zur Lehre Suzukis vgl. Rzepkowski, H., *Das Menschenbild bei Daisetz Teitaro Suzuki*, St. Augustin 1971.

Aber hier schon trennen sich die Wege wie zwei Kurven, die sich in ihrer engsten Annäherung am kräftigsten abstoßen. Teilhard spricht von „symmetrisch“ und zugleich „antipodal“. Was Kapleau vom Zen-Buddhismus schreibt, bestätigt Cuttat, nämlich „die Tendenz des Zen, im von ihm erfahrenen Zusammenfall der Gegensätze die letzte und zugleich unsere tiefste Realität zu sehen“ (102); im Gegensatz also zu Nikolaus von Kues, einem Verehrer Meister Eckharts, der im Zusammenfall der Gegensätze ein stammelndes Bemühen des Menschen sah, Gottes Wirklichkeit auszudrücken. Im Zen aber fallen „definitiv die Gegensatzpaare: gut und schlecht, wahr und falsch (Sein und Nichtsein, fügt Eliade hinzu) zusammen – im äußersten Gegensatz zur monotheistischen Weltsicht“ des Christentums (102).

In einem Kapitel über „,Bhakti‘, ,Maitrî und Liebe‘: Gegensatz und Übersteigen“ bringt Cuttat die oft gerühmte und noch öfters mißverstandene buddhistische Güte auf die Formel: „In beiden ‚Fahrzeugen‘ (Richtungen) des Buddhismus muß das Ich meines Nächsten, das ebenso unbeständig ist wie mein eigenes, *nicht ebenso sehr*, sondern – wie Lehre und Leben zeigen – *ebenso wenig* geliebt werden wie das eigene Ich“ (228). Ein Beispiel kann es erläutern: „Einen eifrigen Jnâni bedrückte der Tod seiner Frau; er gestand seinem jesuitischen Freund: ‚Ich beneide euch Christen in meinem Schmerz.‘ ‚Warum?‘ ‚Die Seelenwanderung!‘, rief der Hindu. Die Überzeugung, daß seine Frau irgend etwas von einem anderen geworden sei, schien ihm unerträglich. Der Schmerz seiner Liebe hatte ihm das unsterbliche Wesen der Person enthüllt. ‚Jemand lieben heißt ihm sagen: Du wirst nicht sterben‘ (G. Marcel)“ (114).

Von diesem Gegensatz (einsam – wechselseitig), der sich gerade in der letzten „Innerlichkeit“ zeigt, läßt sich alles weitere verstehen. Die asiatische Meditation offenbart eine „echte, hochgeistige Tiefe, aber es ist eine einsame Tiefe, einsam in bezug auf Gott und deshalb einsam in bezug auf den Nächsten“. Für den Christen aber ist das Du des Nächsten und das Du Gottes ein Letztes, das nicht mehr zu überbieten ist.

Auch im moralischen Handeln treffen sich Christen und Buddhisten auf weite Strecken; und wiederum wird genau hier der Gegensatz sichtbar. Moral, sittliches Tun, Gut-sein ist in Yoga wie Zen ein Weg zur Erleuchtung, ein notwendiger Durchgang zu „Unsterblichkeit und Freiheit“. Für das Christentum ist es das Letzte, Unüberbietbare. Die christliche Mystik wußte immer, daß ihre Erlebnisse der Einheit mit Gott nur zweitrangig sind gegenüber dem Handeln nach Gottes Gebot.

Und auch der dritte, von Cuttat aufgezeigte Unterschied liegt auf gleicher Ebene! Asiens spirituelle Ethik will ein „Tun von der Welt weg, ein

„wünschloses Handeln“; biblische Ethik verlangt „ein Tun zur Welt hin, was sie in östlicher Sicht als weltlich erscheinen läßt“.

Gottes Du

Diskussionen, die nur die Oberfläche einer tieferen Erfahrung bilden, lassen sich nicht in Kurzformeln zusammenfassen. Aber das Abschreiten der berichteten und auch der eigenen Erfahrungen zeigt Wege, die um so weiter auseinandergehen, je tiefer man in die christliche und buddhistische Weltansicht eindringt. Das „wenige“, das nach Augustinus trennt, hat Schlette mit Recht als „alles“ gedeutet.

Der Unterscheidungsfaktor aber, der beide Wege auseinanderstreben läßt – bei aller Gemeinsamkeit und bei allen übereinstimmenden Interessen – lautet in klassischer Terminologie: Person. Das menschliche Du gilt als höchste Erfahrung der eigenen Identität; und auch Gott wird als ein solches „Ich“ gedeutet, das dem Menschen als „Du“ gegenübersteht. Man weiß, daß auch solche Worte nur Sinndeutungen sind; man hat unter ihnen oft genug Schiefes und Falsches verstanden; man hat mit ihnen hantiert, als hätte man den Schlüssel zur Welt in der Hand. Die östliche Erfahrung erschüttert in heilsamer Weise unsere westliche und auch christliche Selbstsicherheit. Sie lehrt uns, daß selbst Gottes Du größer und anders ist, als kluge Theologen es sich vorstellen. Sie lehrt uns, daß auch das Gebet zu Gott und zu seinem Sohn nur ein stammelnder Versuch sein kann, etwas ins Wort zu bringen, das Menschenwort übersteigt. (Als Meister Eckhart darüber predigte, prägte er den modern klingenden Terminus: worten!) Sie lehrt uns, daß wir selbst mit den klassischen Gebeten der Kirche nur unterwegs sind auf der Suche nach dem, den wir im Vertrauen auf Jesus Christus: Du Gott! zu nennen wagen. Ein Christentum, das in dieser Mitte seiner Botschaft nicht immer wieder sich anfragen läßt, begeht Verrat an sich selbst.

Aber diese Erfahrungen sollten uns auch auf etwas anderes aufmerksam machen – auf das eigene christliche Erbe. „Im selben ‚Abgrund des Herzens‘, wo der Yogi oder Buddha den Sieg des Geistes über das Fleisch jubelnd feiert . . . , da ruft der hesychastische Mönch noch flehender: ‚Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, eleison me, erbarme dich meiner‘“³⁴. P. Enomiya-Lassalle hat in einem schönen Aufsatz eine *Sehnsucht des Ostens nach Personalismus*³⁵ vorsichtig angedeutet. Wir sollten dieses christliche Erbe nicht leichtsinnig aufs Spiel setzen. Aber die Frage bleibt. Im evangelischen Raum gibt es eine intensive Diskussion um das „Beten“. Es dreht sich – kurz

³⁴ Cuttat, *Christliche und Asiatische Spiritualität*, Hochland 59 (1967) 222.

³⁵ Gibt es in der Mystik eine Solidarität zwischen Ost und West? Kairos 4, 1962, 189–212.

präzisiert – um die Vorstellung von Gott. Ist das biblische „Du“ zu Gott nicht doch nur Mythologie, also für den Menschen unserer Zeit unzumutbar? Wer die Diskussion von H. Gollwitzer mit H. Braun, und ihre Fortsetzung zwischen H. Ott und G. Otto (und zwischen vielen anderen) verfolgt hat, weiß, daß es hier nicht nur um Nebensächlichkeiten geht. Es gibt für das Christentum keine wichtigere Frage.

Lehrt uns aber nicht gerade das Gespräch mit Asien, daß das Christentum aus dieser Zumutung des „Du Gottes“ besteht – oder es hört auf, zu bestehen und wird zu einem der vielen Ableger des Buddhismus? Wenn hier Erfahrung ins Spiel gebracht werden soll, dann hat doch auch die christliche Tradition einiges Gewicht. Wir müssen uns aber gerade deshalb fragen lassen: Was bedeutet unser Du zu Gott? Sind wir nicht viel eher unterwegs dorthin als schon am Ziel? Vielleicht gibt es auch viele Wege dorthin; und vielleicht ist einer der ganz großen Wege der des Buddhismus? Alle christliche Gebetsmethode aber muß sich an diesem Ziel und an dem Auftrag der Schrift messen. Jesus Christus ist derjenige, der aus dem absoluten Vertrauen zur Güte und Freiheit des Vaters lebte; wer diese Mitte aus seinem Leben entfernen will, entfernt den ganzen Jesus Christus. Eine christliche Gebetslehre, die sich nicht hieran mißt, gerät in die Gefahr, zur reinen Methode und zum bloßen Funktionieren zu werden. Sie kommt in den Strudel, der die eigene Person zu verschlingen droht; übrig bleibt dann nur noch die zum Selbstzweck gewordene Methode von Ruhig- und Leer-Werden, die Metaphysik des „mâyâ“, des „Gewebes der kosmischen Illusion“ (Eliade 11).

Im Christentum aber ist Liebe und nicht Leer-Werden das Ziel. Teilhard de Chardin schrieb 1952 erstaunt: „Seltsam die Faszination von einer Haltung, die so schwach von der Liebe Gottes gezeichnet ist“ (Haas 228). Aber Blaise Pascal hat recht: „Die Wahrheit außer der Liebe ist nicht Gott, sie ist ein Götze!“ (Cuttat 367).