

IM SPIEGEL DER ZEIT

„Die Wende zum Initiatischen“ (II)

Teil I siehe Heft 6 (Dezember) 1976

Meditation als Heilslehre

Voraussetzungen eines fruchtbaren Gespräches

Nach dieser Beschreibung des initiatischen Weges zur Erfahrung der überweltlichen Wirklichkeit und nach der säkularen Bedeutung, die ihm Dürckheim für die Wandlung des der Welt verhafteten Menschen in ein höheres, weltunabhängiges, freies Ich beimißt, stellt sich ganz von selbst für den hinhörenden, aber auch kritischen Zeitgenossen die Frage: Was ist daran? Hält der hohe Anspruch einer genaueren Durchleuchtung stand? Gibt es nicht viele und ähnlich klingende Daseins- und Weltanschauungsentwürfe, gerade in unserer Zeit? Und vor allem: Wie verhält sich dieser Weg mit seiner Zielsetzung, seinen Implikationen und seiner Hintergrundproblematik zu den großen Weltreligionen, insbesondere zum Christentum? Diese Fragen drängen sich um so mehr auf, als die östliche Welt – ihre Spiritualität und ihre Meditationsmethoden – seit Jahren in suchenden Kreisen der westlichen Welt, auch im Christentum, eine Faszination ausübt, die es ernst zu nehmen gilt. Die Antwort auf die damit gegebene Herausforderung ist nicht leicht. Sie kann nicht von vornherein und zuerst auf theoretischem Feld oder – im Bereich des Religiösen – von inhaltlichen Glaubensaussagen her erfolgen. Denn Dürckheim beruft sich für die von ihm angestrebte transzendente Selbstverwirklichung, die „überweltlichen“ Charakter hat und das „Heil“ des Menschen in einem umfassenden und letzten religiösen Sinn ausmacht, einzig und allein auf „Erfahrung“. Wer die „initiatische Erfahrung“ nicht gemacht hat und die entsagungsvolle Mühe um sie in der ständigen „Übung“ nicht immer wieder auf sich nimmt, so sagt man, kann darum nicht mitreden und darf sich kein Urteil erlauben.

Man kann das zunächst einmal durchaus annehmen. Ohne meditative Erfahrung und auch ohne eine gewisse Erfahrung in der Tiefenmeditation ist ein Gespräch über die „Seinserfahrung“ in der Auslegung Dürckheims und über den methodischen Weg, sie zu erlangen, nicht recht sinnvoll. Es fehlte sonst an Spürsinn und am Verlangen, gerade auch von einem religiösen Impuls her die Oberflächenschicht des Bewußtseins zu durchdringen, in den Grund des Herzens hinabzusteigen. Andererseits braucht es aber zu einem solchen Gespräch auch wieder nicht der Erfahrungen nach Art der „großen Erleuchtung“ oder der Mystik – sie sind selten –, so daß die Gesprächspartner nach einem Wort Dürckheims „Brüder und Schwestern im Sein“ (50; 102) genannt werden könnten. Sonst bliebe das hier gesuchte Gespräch ohne Spannung und verlöre den Charakter der Diskussion, von Rede und Gegenrede; es wäre von vornherein alles klar, eine Kritik hätte keinen Raum mehr⁶.

⁶ Dazu Dürckheim: Ein kommunikatives Mitteilen der Erfahrung wird für den initiatischen Menschen „nur möglich sein mit Partnern, die über ähnliches Erleben verfügen. Noch ist heute der Dialog auf initiatischer Ebene ein seltenes Geschenk“ (175).

Dazu kommt aber noch folgendes, was die Ausgangsposition einer Stellungnahme „von außen“, d. h. von einem „Nicht-Eingeweihten“ im Sinne des „Initiatischen“ betrifft: Wir haben genügend glaubwürdige und sehr detaillierte Selbstzeugnisse über innere Erfahrungen, die die sinnenhafte Wahrnehmung und die begriffliche, gegenständliche Erkenntnis qualitativ, in eine neue Dimension hinein überschreiten (transzendieren) und die nicht rein psychogener Natur sind⁷. Erfahrungen, in denen „ein ganz Anderes“, ein Umfassendes, Grenzenloses, Unsagbares, Geheimnisvolles und zugleich Unbedingtes, in sich selbst Gegründetes, Absolutes, in die „Leere“ und das „Nichts“ des Bewußtseins einfällt, darin aufgeht, es erfüllt, sich ihm zeigt, ohne nennbar und faßbar zu sein. Wir denken hier vor allem an die Aussagen und Beschreibungen der großen (christlichen und islamischen) Mystiker⁸. Sie sind schon oft von Psychologen und Theologen phänomenologisch und theologisch analysiert und gedeutet worden⁹, sogar mit einer weitgehenden Übereinstimmung hinsichtlich der Unterscheidung von ursprünglich Erfahrenem und nachträglicher Deutung durch die „Mystiker“ selber. Solche Analysen müssen zum Vergleich mit herangezogen werden, um die initiatische „Große Seinserfahrung“ (39) Dürckheims einordnen und beurteilen zu können.

Gegensätzliche Positionen

Ein entscheidendes Datum, das uns die vorgenannten Untersuchungen liefern, ist die Erkenntnis, daß auch die unbezweifelbaren, weil plötzlich auftretenden und nicht eigenmächtig (durch psychologisches Training) erzwungenen (und darum auch nicht verfügbaren) transzendenten (weltübersteigenden und transpsychischen) Erfahrungen trotz ihrer Lichtfülle und ihrer unmittelbaren Evidenz, trotz ihrer

⁷ Sehr viele Erfahrungen, auf die die nur bis hierher genannten Eigenschaften zutreffen, sind psychogener Natur; auch sog. „Seinserfahrungen“ aufgrund „initiatischer Übung“ sind davon nicht ausgenommen. Die Kriterien, ob eine innere Erfahrung in Wirklichkeit eine Transzendenzerfahrung ist, liegen nicht in erster Linie in der Erfahrung selbst, d. h. in den sie kennzeichnenden Phänomenen, sondern kommen von außerhalb derselben.

⁸ „Während die *christlichen Mystiker* nicht müde werden, das Unerklärliche zu erklären und von dem Unausprechlichen zu künden, sind die Aussagen über das *Zen-Erlebnis* spärlich. Tagebuchartige Aufzeichnungen, Briefe, Berichte an Seelenführer und dergleichen fehlen. Die Kôan-Geschichten schließen oft mit der schlichten Tatsachenfeststellung: ... und er erlangte die Erleuchtung“ (H. Dumoulin, *Die Zen-Erleuchtung*, in: „Geist und Leben“, 27 [1954] 117; nichtsdestoweniger sind die dort wiedergegebenen Erlebnisberichte aufschlußreich; sie gleichen in vielen ihrer *formalen* Aussagen (Zeit- und Raumlosigkeit, Entgrenzung des Bewußtseins, Licht, Helle, Klarheit, Sicherheit, Unvergleichbarkeit mit den gewöhnlichen, weltbedingten Erkenntnissen und Bewußtseinszuständen) den Beschreibungen der Mystiker, und noch stärker fühlt man sich an die Beschreibungen der „Großen Seinserfahrung“ in Dürckheims Buch erinnert.

⁹ Neuerdings besonders überzeugend und eindrucksvoll von C. Albrecht (Arzt und Psychotherapeut, gest. 1965), der die verschiedenen psychologischen Phasen der Versenkung bis zum völligen Versunkenheitszustand selbst erlebt hat und sie darum objektiver und genauer an seinen Patienten beobachten konnte und zu deuten versucht hat (vgl. „*Psychologie des mystischen Bewußtseins*“, Bremen 1951, Nachdruck Mainz [Grünwald] 1971; „*Das mystische Erkennen*“, Bremen 1958; „*Das mystische Wort. Erleben und Sprechen in Versunkenheit*“, Mainz 1974).

Unabweisbarkeit und ihrer Gewißheit, des Grundes aller Wirklichkeit innewerden, *in sich*, d. h. unabhängig vom Gesamtkontext, den kulturellen und persönlichen Vorgegebenheiten und Überzeugungen eines Lebens, bezüglich ihrer *Deutung* für den Erfahrenden ambivalent zu sein scheinen und darum aus ihnen *allein* keine existentiell entscheidenden Konsequenzen gezogen werden können. Was dem Mystiker das „Sich-Zeigende“, „Sich-Offenbarende“, „das ganz Andere“ und „Umfassende“ ist, und was es für ihn und seine Existenz bedeutet, sagt es direkt, von seinem Phänomen her, nicht; es läßt als solches noch verschiedene Deutungen zu; es bleibt im Verborgenen und im Geheimnis und entzieht sich dem unmittelbaren rationalen Zugriff. Zwar erfährt sich der in das Geheimnis des Sich-Zeigenden Hineingenommene, aufgrund der völligen Neuheit seines Erlebens (der Entgrenzung seines Bewußtseins, eines unmittelbaren Berührtwerdens durch sein Überwältigendes, eines überhellen Lichtes und dennoch einer letzten Freiheit) *mit seinem tiefsten Selbst auf das Unbedingte und in sich Gegründete des umfassenden „ganz Anderen“ verwiesen*. Aber diese Verwiesenheit, die eine Angewiesenheit anzeigt, wird leicht vom Hingerissensein, das als ein Einssein mit dem Sich-Offenbarenden und -Schenkenden empfunden wird, verdeckt¹⁰. Von daher kommt es, daß zwar alle, die eine Transzendenz Erfahrung in ihrer Vollgestalt machten, sich dessen sicher zu sein glaubten, daß sie auf irgendeine Weise an den nicht mehr auf etwas anderes rückführbaren Grund ihres Daseins, ja an das alles Daseiende Begründende und Einende rührten bzw. von ihm angerührt würden, aber in ihrer metaphysischen und folgerichtig auch existentiellen Deutung – je nach ihren Vorstellungen – von jeher weit auseinander gingen. Sowohl eine „monistische“ Deutung (alles Seiende ist eins) als auch eine „pantheistische“ (alles Seiende ist seinem Daseinsgrund nach göttlich oder partizipiert am Göttlichen) wie auch eine „theistische“ (Gott und der Mensch [die Welt] bleiben bei aller gnadenhaften und innigsten Gemeinschaft unendlich voneinander verschieden), sie alle beriefen und berufen sich auf dieselbe Erfahrung.

Gerade diese Tatsache – ein bemerkenswertes Phänomen – ist nun aber für Dürckheim (und auch für die Zen-Erleuchteten) der Beweis dafür, daß die „Große Seinserfahrung“ bzw. das „Satori“, wie jede Selbsttranszendenz in ihrer äußersten Form, eine letzte, auf nichts mehr rückführbare Urfahrung bedeutet, die sich aus sich selbst heraus erhellt und keiner weiteren Erläuterung „von außen“, sei es psychologischer, philosophischer oder glaubensmäßiger Art, keiner nachträglichen Beurteilung aus nicht-erfahrungsmäßigen Quellen mehr bedarf. Sie ist nach ihm die höchste und allumfassende Erkenntnis – eine unmittelbare und existentielle Erfahrungserkenntnis –, die ein Mensch (in seiner leib-geistigen Ganzheit) haben kann und mit der er beschenkt wird. Es ist für Dürckheim darum ganz legitim, wenn sich in ihr alle Religionen als in etwas ihnen Gemeinsamen und Grundlegendem wiederfinden können. Die Ausdeutung und Namen, die sie im einzelnen dieser Urfahrung geben, philosophisch-weltanschauliche Systeme, Glaubensüberlieferungen und -formulierungen, sind ihr gegenüber sekundär. „So wie die

¹⁰ Vgl. A. Brunner, *Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik*, Würzburg 1972, bes. S. 104 ff., im Anschluß an C. Albrect, *Die Psychologie des mystischen Bewußtseins*, a.a.O.

Buddhanatur kein Privileg des Buddhisten, Atman kein Privileg des Hinduisten, der uns innewohnende Christus kein Privileg des Christen ist, so auch ist die Seinserfahrung und der Weg zu ihr Grundlage *jeder* lebendigen Religiosität“ (141)¹¹.

Dialog mit dem Buddhismus

Der Gedanke hat in unserer Zeit, die in allen Bereichen nach einer tieferen Einheit strebt, in der Weltanschauungen relativiert, dogmatische Positionen als Ideologien betrachtet werden, für viele, gerade nachdenkliche Menschen etwas Faszinierendes: Alle Religionen seien in ihrem Tiefsten, in der Erkenntnis und Verehrung eines höchsten Wesens, in dem alles Daseiende gründet, von dem es herührt und auf das hin es eine eingeborene Neigung verweist, eins. Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat dieser Tendenz in etwa Rechnung getragen, wenn es in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (Art. 2–4) heißt, daß in allen großen Religionen Wahrheitsgehalte zu finden seien, die es von den Christen zu entdecken und anzuerkennen gelte, um sie u. U. in den eigenen Glauben einzubringen und um mit den Menschen anderer religiöser Überzeugungen in einen brüderlichen Dialog zu kommen. Hier bietet sich für die westliche Welt, auch die Christenheit, zur Zeit in ganz besonderer Weise der Buddhismus an, von dem der französische Jesuit Henry de Lubac aufgrund eingehender Studien gesagt hat, er sei „zweifelloso das größte geistliche Ereignis der Menschheitsgeschichte“¹². Die wesentlichen Anknüpfungspunkte für eine Vertiefung des eigenen Glaubens und für einen Dialog hat das Konzil in der eben angeführten „Erklärung“ („Declaratio“) in Artikel 2 klar genannt: „In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe – zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen.“ Befreiung und Erleuchtung: das sind Worte, die heute auf viele eine große Anziehungskraft ausüben.

Es waren auch die entscheidenden Punkte, die Thomas Merton, den weltbekannten amerikanischen Trappistenmönch, anlockten, sich näher mit dem Buddhismus einzulassen. Seine Gespräche mit D. T. Suzuki hatten in ihm, dem Kontemplativen, die Hoffnung geweckt, bei den asiatischen Mönchen jene Tiefenerfahrung zu finden, die dem Christentum verlorengegangen zu sein schien. So nahm er eine Einladung nach Asien wahr, um im Kontakt mit buddhistischen Mön-

¹¹ „Der Inder nennt es Samadhi, das von verschiedener Tiefe sein kann, Augenblicke der Präsenz eines überweltlichen Seins, ein völliges Hineingekommensein in das Geheimnis einer erlösenden Kraft. Der Gläubige mag hier von einer den Menschen ergreifenden „praesentia Dei“ sprechen. *Entscheidend ist, was faktisch erfahren wird* (Heraushebung vom Vf. dieses Beitrages). Dieses Erlebnis ist selten, ein Geschenk der Gnade, und der Übende sollte ... um die Bedingungen bemüht sein, „unter denen es erfahren werden kann“ (188).

¹² In: „*Aspects du Bouddhisme*“ I, Paris 1955, S. 8 (zitiert nach H. U. von Balthasar: *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, S. 39).

chen deren uralte meditative Überlieferung und Praxis, insbesondere die Zen-Übung besser kennenzulernen und selbst weiter zu vertiefen. Was ihn in den letzten Wochen seines Lebens geradezu leidenschaftlich bewegte, war die Vorstellung einer Integration vom universalen Anspruch des historisch einmaligen Christusereignisses, das im Auferstandenen für immer Bestand hat und das Heil des Menschen, das Leben im Dreifaltigen Gott, begründet, und dem ebenso universalen Anspruch der „Großen Erleuchtung“, die den Durchbruch zur All-Einheit des Seins ermöglichen soll. Nach den wenigen Aufzeichnungen, die wir von Merton in seinem „Asientagebuch“ haben, bleibt es offen, ob bei diesem Experiment, das ihn zutiefst aufwühlte, mehr der Buddhismus ins Christentum heimgeholt oder mehr das Christentum zeitweise in Gefahr stand, vom Buddhismus aufge-sogen zu werden¹³. Der tragische Unfalltod Mertons hat darüber einen Schleier gelegt. Das Experiment ist so oder so nicht aufgegangen. Denn eines steht ohne Zweifel fest: Christuseinung und Buddhanatur waren für Merton zu keiner Zeit nur Namen für dieselbe Sache.

Fragen an Dürckheim über die „Seinserfahrung“

Und damit stehen wir wieder bei der Frage, die wir an Dürckheim zu stellen haben: Erhellte wirklich die „(Große) Seinserfahrung“ (das Zentrum seiner Lebenslehre) sich hinreichend aus sich selbst, entgegen den oben angeführten Analysen mystischer Erfahrungen oder – ganz allgemein – von Transzendenzerfahrungen im Versunkenheitszustand? Gibt sie allein schon die grundlegende Antwort darauf, „was“ oder „wer“ sich dem Erfahrenden zeigt? Was Dürckheim dazu sagt, bleibt alles im Vieldeutigen (wie er selbst weiß: 98), sowohl Namen (sind es mehr?) wie „das überweltliche, göttliche Sein“ als auch „das überpersönlich-personale (göttliche) Du“. Gewiß läßt sich das unsagbare Geheimnis des Göttlichen nicht ohne Mißverständnisse auf rationale Begriffe bringen; aber ohne Analogien zu menschlichen Begriffen (um mehr kann es hier nicht gehen) gibt es keine Verständigung, und vom Unsagbaren allein kann der Mensch nicht existieren, bliebe alles hinsichtlich seiner letzten Lebensfragen in der Schwebel. So muß Dürckheims Urerfahrung des all-einen Seins die Antwort schuldig bleiben auf die elementaren Daseinsfragen: woher der Mensch kommt, wer er ist, welchen Sinn das unsagbare Leid in der Welt hat (das doch nicht nur als Chance für einen Sprung auf eine höhere Stufe des initiatischen Lebens erklärt werden kann (89); was ist damit dem kollektiven Leid, dem Elend ganzer Völker gedient?), welche Zukunft der Mensch über den Tod hinaus hat (hat er überhaupt eine solche?). Was sollen die noch so beglückenden Erfahrungen von Licht und Freiheit und Geborgenheit

¹³ Über dieses abenteuerliche Experiment siehe das in Kürze erscheinende Buch von E. Ott, *Thomas Merton. Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung* (Echter-Verlag, Würzburg 1977. Reihe: „Geist und Leben“; vor allem die Kapitel „Die Faszination Asiens“; „Der Mensch auf der Grenze“; „Einheit im Grunde“; „Der universale Mensch“). Dort wird auch die Fragwürdigkeit, ja die Tragik eines solchen Versuches aus den Grunddaten der spezifisch christlichen Botschaft mit großer persönlicher Anteilnahme herausgestellt.

eines Menschen, der auf dem initianischen Weg zum Eins-sein mit der überweltlichen, göttlichen Wirklichkeit gekommen ist, wenn er nicht weiß, was das Ganze soll, „jenseits von Woher und Wohin“ (47). Dürckheim weist zwar alle nicht unmittelbar der ursprünglichen Erfahrung entstammenden philosophischen und theologischen, also auf denkerischer Analyse oder auf religiösem Glauben beruhenden Daseinsentwürfe entschieden als zweitrangig zurück (94–96). Aber tatsächlich kommt auch er ohne eine schon vorgegebene Welt- und Lebensanschauung nicht aus. Das zeigt eine genauere Sinn-Analyse der „Wende zum Initianischen“.

Klarstellungen und kritische Äußerungen

Das Ziel initiatischer Übung und Meditation ist nach Dürckheim der „neue Mensch“, das tiefere Selbst, die vollkommene Selbstverwirklichung „im Wesen“, im Einswerden mit dem all-einen, überweltlichen, göttlichen Sein, mit dem „Großen Leben“ (27, 79), und als Voraussetzung dazu die Verwandlung zur Auszeugung der je individuellen Gestalt, des transzendenten „Inbildes“. „Mich [als das weltbedingte, von vielen Kräften und Impulsen gesteuerte Wesen] durchlässig zu machen für mich [als das in mir wesenhaft angelegte individuelle Inbild] wird zur zentralen Aufgabe, . . . zum maßgebenden Inhalt meines Lebens . . . Die Antwort auf das Wozu lautet also: Transparenz für die im Wesen immanente Transzendenz“ (43). Danach liegt das Hauptaugenmerk im Initiationsvorgang nicht auf dem überweltlichen Sein, auf dem Absoluten und Göttlichen *als solchem* – dieses bleibt ja sozusagen im nicht-personalen Hintergrund, im Geheimen und Verborgenen –, sondern auf der Transparentwerdung, dem Durchbruch des Welt-Ich zum göttlichen Sein und auf dem individuellen Auf-gehen des Göttlichen im „Ich bin“ des transzendenten *Selbst*. Sehnsucht, Liebe, Glaube, Vertrauen und andere streng personale Verhaltensweisen haben darum in der initiatischen Erfahrung keinen eigentlich dialogischen Charakter, sondern vollziehen sich im Seinskreislauf der je neuen Selbstverwirklichung, der je profilierten Auszeugung des individuellen „Inbildes“. Denn das „Du“, das „Personale“ des göttlichen Seins entbehren im Verständnis Dürckheims ganz eindeutig des dem Personalen wesentlichen Momentes des *Subjekthaften*, des Zentrums der Entscheidung, der Freiheit. Da das überweltliche, göttliche Sein dem Menschen eingeboren ist, sind es letztlich nicht zwei, die sich in der Transzendenz Erfahrung begegnen, sondern der das Sein „erspürende“, „fühlende“, erfahrende Mensch begegnet in der Tiefe *dem ihm eingeborenen göttlichen Leben*, erkennt im „Großen Leben“ *sein eigenes Antlitz* wieder.

Nimmt man nun noch die persönliche Daseinsstimmung, die Lebensanschauung und das Temperament des Autors hinzu, die sich an vielen Stellen seines Buches aussprechen, dann glaubt man besser zu verstehen, warum er gerade zu dieser und keiner anderen Ausdeutung der „Großen Seinserfahrung“ gekommen ist. Es ist eine durch und durch optimistische, daseinsbejahende Grundstimmung, die ihn trägt. In ihrer Mitte schäumt das wogende Leben mit seinen Geheimnissen, die es zu entdecken gilt. Er spricht es oft genug aus. „Des Seins in seiner Fülle wird der Mensch sich zu allererst in seiner Lust am Leben (‘Ich lebe gern‘, Meister Eckehart) bewußt, vor allem dort, wo er es ganz unreflektiert als saftige Wurzelkraft und als

lösende Wärme erfährt. Der élan vital, der alles Lebendige beseelt, hat im Menschen den Charakter eines unbewußten Ja zum Leben . . . Zum großen Exerzitium gehört es, das Ja aus seiner Unbewußtheit herauszuheben und seiner transzendenten Bedeutung innezuwerden. Nur so werden die Sinne zum Tor in die Tiefe, geht ihnen das Leben wirklich auf“ (33 f.). Darauf folgt ein Hymnus auf die „funkelnde Fülle des Daseins“. In den Abschnitten über „das Numinose in den Sinnen“ (32), über Sexualität und Erotik (73), über die „initiatistische Übung der Sinne“ (198) werden alle Poren des Leibes und des Geistes geöffnet, um den ganzen Menschen durchlässig zu machen für das Erspüren, das Fühlen und schließlich die Erfahrung des wesenhaften, alles Lebendige verbindenden und einenden Seins. Bei solcher emphatischer Betonung der Ganzheit und Einheit von Leib und Geist scheint es sicher zu sein – und die Erfahrung bestätigt es –, daß viele von denen, die in der initiatischen Übung das wesenhafte Sein zu erspüren und zu fühlen glauben, sich eher in einem Zustand erhöhter Emotionalität ekstatischen oder kosmischen Charakters befinden; und daß auch dort, wo ein Zustand als transzendente Seinserfahrung empfunden und gedeutet wird – selbst wenn er es wirklich wäre –, nur ein unmittelbares und ungegenständliches Innwerden der eigenen leib-geistigen Ganzheit vorliegt, ein ungewöhnlich hoher Grad des Selbstseins, des Bei-sich-Seins, das als Einheit, als große Ruhe und Geborgenheit, als Angst- und Sorglosigkeit erlebt wird¹⁴.

Aus solcher Sicht, aus der naturhaft einfühlenden Hingabe an das Wunder alles Lebendigen, erhärtet sich auch die These, daß die transzendente „Seinserfahrung“ Dürckheims, die als Erfüllung der initiatischen Übung angesehen wird, einschließlich der „Großen Erleuchtung“, so sehr sie als unmittelbar offenbarendes Geschehen empfunden wird, in ihrem Inhalt – rein von sich aus – mehrdeutig bleibt und für den Erfahrenden nur durch eine Voreinstellung weltanschaulicher oder streng glaubensmäßiger Art gedeutet wird, wobei die Voreinstellung und die Erfahrung sich gegenseitig durchdringen und beeinflussen (befruchten). So wenig gern Dürckheim das auch hören mag: Seine „Wende zum Initiatischen“ ist nicht nur in Erfahrung begründet; es liegt ihr ebenso eine sehr ausgeprägte Metaphysik zugrunde, eine westlich modifizierte Form der monistischen oder pantheistischen Form des Mahâyâna-Buddhismus. „Treffend sagt Rudolf Otto mit Bezug auf das Zen: ‚Keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identifiziertes Wesen erhält‘“¹⁵. Das bestätigt von neuem auch Dürckheim: In seinen initiatischen Vorübungen (in der Lockerung des Leibes, in der inneren Entspannung), ja im ganzen zweiten Teil seines Buches, der über das „Wie“ des initiatischen Meditierens handelt, ist das „Wozu“, also das Ziel der Meditation (die metaphysischen Implikationen), immer schon präsent und wird bewußtgemacht. Erst so wird für ihn und den Meditierenden die Transzendenzerfahrung als Erfahrung des geheimnisvollen, überweltlichen, all-einen Seins, das in der Tiefe des Menschen anwesend sein soll, eindeutig.

¹⁴ Näheres darüber in den oben genannten Studien von C. Albrecht und A. Brunner.

¹⁵ H. Dumoulin, a.a.O. 127.

„Initiatische Wende“ und christlicher Glaube

Wenn wir zum Schluß dieser Bemerkungen zu Dürckheims „initiatischer Übung“ und ihrem Ziel, der „Seinserfahrung“ mit dem Impuls zur „Verwandlung“ des Menschen, noch einmal ausdrücklich vom christlichen Glauben aus Stellung nehmen – zwischendurch geschah es schon öfter –, dann halten wir uns, wie auch bisher, streng an das geschriebene Wort, wie es in Dürckheims Buch vor uns liegt. Die Art und Weise, wie diese Übung in der Praxis – sei es in Todtmoos-Rütte oder anderswo – aussieht, sich therapeutisch und weltanschaulich auswirkt, bleibt hier außer Betracht. Ebenso lassen wir an dieser Stelle die Versuche aus dem Spiel, die Zen-Meditation oder die „initiatische Übung“ von eindeutig christlichen Positionen aus zu vertreten und in Kursen durchzuführen (mag man nun von „christlichem Zen“ oder von Meditationen [Exerzitien] „im Stile des Zen“ sprechen), in der Überzeugung, man könne die „Techniken“ des Za-Zen oder der initiatischen Übung von ihrem „Inhalt“ trennen. Was wir unter diesen Voraussetzungen hier allein noch zu hinterfragen versuchen, ist Dürckheims Meditationsweg als „Heilslehre“, weil wir glauben, gerade dieser Punkt mache es dem Christen schwer, wenn nicht unmöglich, dem Buch zuzustimmen, obwohl es wertvolle Anregungen vermittelt und obwohl der Autor sich sehr bemüht hat, Christen einen Zugang zu seinem Weg zu ermöglichen.

Die Hauptschwierigkeit, die der gläubige Christ der Grundidee Dürckheims von einem initiatischen Dasein gegenüber hat und die auch kaum durch eine noch so wohlwollende Interpretation ausgeräumt werden kann, ist das gänzliche Fehlen des dem Christentum wesentlichen geschichtlichen Moments, das seine Mitte und seinen Höhepunkt im Christusereignis hat. Nach Dürckheim müßten der geschichtliche Ursprung des Christentums, die geschichtlich ergangene Offenbarung in Christus, die geschichtlichen Lehrüberlieferungen (Glaubensformeln), die Kirche als eine geschichtliche Größe, alles, was zur hiesigen Welt mit ihrer Begrenztheit, Unzulänglichkeit und Leidverhaftetheit gehört, um einer tieferen Religiosität willen in das überweltliche und überzeitliche Dasein überschritten werden, was durch den initiatischen Weg ermöglicht werde. Sei Christus selbst diesen Weg nicht schon gegangen? Sei er nicht nach dem Zeugnis der Heiligen Schriften und nach dem Glauben der Christen schon ein für allemal in das göttliche Sein eingegangen? Und habe er nicht durch sein Wirken und seinen Tod allen, die an ihn glauben, ermöglicht, schon jetzt von der geschichtlichen „Weltbedingtheit“ mit ihren Zwängen und Leiden, von den eigenen Begierden und der kaum überwindbaren Ichverhaftung erlöst zu werden, „in ihm“ und „aus ihm“ (84) zu leben, um als Erleuchtete dann ihrerseits wieder an der Umgestaltung der Welt und an der Erlösung der Menschen mitzuhelfen?

Hier nun hat der entscheidende Einspruch zu erfolgen: Der Christus, „in dem“ und „aus dem“ der Christ als Getaufter und Glaubender lebt, mit dem er im Geist, durch Vermittlung des Geistes Gottes, auf Geistesweise Gemeinschaft hat, ist identisch mit dem Christus, der gekreuzigt wurde und den Tod erlitten hat. Christus ist nach seinem Tod nicht als „Lebensprinzip“ in das Meer des göttlichen Seins eingegangen, aus dem er einst, in einer geschichtlichen Stunde, aufgetaucht war.

Er ist darum für den Glaubenden, auch gerade für den, der ihm vielleicht schon öfter in mystischer Erfahrung vereint war und der aus dieser Erfahrung beten konnte: „Du aber warst mir noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes“¹⁶, niemals „ein [unpersonales] Prinzip [im grenzenlosen, absoluten „göttlichen“ Sein], in welchem er niemals nicht erlöst war und dessen sich bewußt zu werden, seine eigentliche Bestimmung ist“, wie Dürckheim gemeint hat¹⁷, sondern bleibt für ihn in Ewigkeit derjenige, der ihn von Schuld und Sünde erlöst hat und ihm eben so begegnet, als Liebender, er ganz persönlich. Und auch der „kosmische“, den ganzen Kosmos durchdringende, allgegenwärtige Christus, der die Erlösten sich in *einem* Leib zur Einheit verbunden hat, bleibt nach christlichem Glauben jedem einzelnen, der ihn sucht und sich seiner Gegenwart in der Tiefe der Erfahrung bewußt wird, ein je einmaliges, personales Gegenüber. Von daher ist nach christlichem Glauben eine allen Religionen gemeinsame transzendente Seinserfahrung – selbst wenn sie eine anonyme Gotteserfahrung wäre – keineswegs die höchste. Eine dieser Höchsterfahrungen ist viel eher die Christus-erfahrung, die die Gotteserfahrung vermittelt und ermöglicht (wenn überhaupt die „Erfahrung“ im Christentum ein Höchstwert genannt werden kann, der doch über alle Erfahrung hinaus einzig dem Glauben und der Liebe zukommt). Aber auch hier bedarf es nach dem Zeugnis der großen christlichen Erfahrenen im Geist noch einmal einer „Unterscheidung der Geister“, ob solche Erfahrung von Gott kommt oder im eigenen Ich ihren Ursprung hat, und die Kriterien dafür liegen nicht in der Erfahrung selbst, sondern außerhalb derselben: in der Übereinstimmung mit dem Glauben der Kirche, der Gemeinschaft der Glaubenden sowie in der lebendigen Nachfolge Christi.

Damit sind wir beim Letzten: Was heißt in diesem Zusammenhang Nachfolge Christi? Die Gesinnung Christi zu haben (Phil 2, 5) und das zu tun, was Christus in seinem irdischen Leben getan hat. Obwohl er ganz im Hiesigen beheimatet war, ein Mensch wie wir, in allem uns gleich – doch fern von Sünde (Hebr 4, 15), lebte er aufgrund seines göttlichen Ursprungs doch auch schon ganz jenseitig, von Gott her (wie es auch allen Glaubenden durch ihn ermöglicht wurde). Wer aber waren seine „Brüder und Schwestern“ (Mk 3, 35)? Die „Brüder und Schwestern im Sein“ nach Dürckheim (50, 102)? Die „Erleuchteten“, die „Auserwählten“, weil Erfahrenen, mit denen allein ein Austausch sinnvoll ist (175)? Wohl kaum. Er neigte sich vielmehr mit Vorzug den „Einfältigen“, den „Unwissenden“, den „Armen im Geist“ (was besagt, daß im Christentum keineswegs der mystische Weg den ersten und noch viel weniger den unersetzlichen Rang einnimmt), ja den öffentlichen Sündern und den Ausgestoßenen aus der Gesellschaft zu, aß und trank mit ihnen und hatte mit ihnen Gemeinschaft, liebende Gemeinschaft (nicht nur im Sinne von Werken der Nächstenliebe!), nicht nur obwohl, sondern weil er schon ein „Jenseitiger“, ein – darf man das hier sagen – „initiatischer“ Mensch war. Ein Argernis für diejenigen, die sich zum engen Kreis der Auserwählten, der „Erleuchteten“ zählten. – Hier liegen die eigentlichen Schwierigkeiten, die der gläu-

¹⁶ Augustinus, *Bekenntnisse*, III, 6 u. ö. in anderen seiner Schriften.

¹⁷ So Dürckheim in dem zu Beginn dieser Diskussion (Anm. 1) zitierten Beitrag (in: „Geist und Leben“, 45 [1972], S. 367).

bige Christ dem von Dürckheim intendierten initiatischen Dasein gegenüber hat. Bei allem Verlangen nach Vertiefung, nach Selbstwerdung, nach sogen. „Seinserfahrung“, die zugleich als vollkommene Selbstwerdung erhofft wird, bleibt eine Reserve, ein unüberschreitbarer Graben. Vielleicht könnte Dürckheim selbst diesen Graben überbrücken helfen, wenn er auf der Linie eines Lebens „in Christus“, in der „Christuserfahrung“ weiterginge, in der der christliche Glaube die wahre „Erleuchtung“ erblickt.

Epilog

War dies nun eine Diskussion, ein Gespräch? Wir hoffen es. Im Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola steht ein beherzigenswertes Wort: „Damit sowohl derjenige, der die geistlichen Übungen gibt, wie der, der sie empfängt, einander jeweils mehr helfen und fördern, haben sie vorauszusetzen, daß jeder Christ mehr bereit sein muß, eine Aussage des Nächsten zu retten als sie zu verdammen“ (nr. 22). Wir haben versucht, es zu befolgen: Anknüpfungspunkte aufzudecken, wo solche zu finden waren, Grenzen abzustecken, wo es um der Klarheit willen notwendig erschien, und zu widersprechen, wo es der Wahrheit dienen sollte.

Friedrich Wulf SJ

EINÜBUNG UND WEISUNG

Meditationen zu Szenen aus dem Leben des Mose (II)*

Bereitschaft, Verantwortung mitzugeben

Mose hörte die Leute weinen, eine Sippe wie die andere, jeder weinte am Eingang seines Zeltes. Da entbrannte der Zorn des Herrn; Mose aber war verstimmt und sagte zum Herrn: Warum hast du deinen Knecht so schlecht behandelt, und warum habe ich nicht dein Wohlwollen gefunden, daß du mir die Last mit diesem ganzen Volk auferlegst? Habe denn ich dieses ganze Volk in meinem Schoß getragen, oder habe ich es geboren, daß du zu mir sagen kannst: Nimm es auf deine Arme, wie der Wärter den Säugling, und trag es in das Land, das ich seinen Vätern mit einem Eid zugesichert habe? Woher soll ich für dieses ganze Volk Fleisch nehmen? Sie weinen vor mir und sagen zu mir: Gib uns Fleisch zu essen! Ich kann dieses ganze Volk nicht allein tragen, es ist mir zu schwer. Wenn du mich so behandelst, dann bring mich lieber gleich um, wenn ich überhaupt dein Wohlwollen

* Die 1. Folge dieser Meditationen erschien im Heft 5, 1976.