

# IM SPIEGEL DER ZEIT

## Zur Christlichkeit des „Initiatistischen Weges“

Antwort an Graf Dürckheim

Auf meine beiden Beiträge zum Meditationsbuch Graf Dürckheims: „meditieren – wozu und wie. Die Wende zum Initiatistischen“ (<sup>1</sup>1977) in dieser Zeitschrift<sup>1</sup> hat Graf Dürckheim eine Erwiderung geschrieben<sup>2</sup>. Darin sucht er die an ihn und seine Darlegungen gerichteten Fragen zu beantworten, Unterscheidungen anzubringen und dort, wo er sich nicht verstanden glaubt (das ist oft der Fall), seinen „initiatistischen Weg“ genauer zu erläutern. Weil es in diesem Gespräch letzten Endes um den „initiatistischen Weg“ als eine *christliche* Möglichkeit geht<sup>3</sup>, die also die christliche Botschaft zu integrieren und sie sogar in ihrer Wesenstiefe zu erschließen vorgibt, darum dürfen wir uns in unserer Antwort auf Dürckheims Erwiderung auf diesen Punkt beschränken; er selbst hat in seinem Gesprächsbeitrag vom Dezember letzten Jahres in „Geist und Leben“ schon darauf abgestellt.

### Schwierigkeiten einer Verständigung

Einem fruchtbaren, weiterführenden Gespräch in dieser Frage stellt sich eine ganze Reihe von objektiv vorgegebenen Schwierigkeiten entgegen. Eine der größten ist das jeweilige Sprachspiel, das heißt konkret der sehr verschiedene Bedeutungsgehalt der Begriffswelt hüben und drüben; verwirrend kann sich das vor allem in grundlegenden Begriffen auswirken. Graf Dürckheim kommt durch seine jahrelangen, lebensmäßigen Kontakte mit den fernöstlichen Religionen, insbesondere mit dem japanischen Buddhismus, und durch die hier gemachten Erfahrungen aus der Welt und dem Gesichtskreis des Initiatistischen. Auch wenn er diese Erfahrungen nicht nur *westlichem* Denken und Empfinden anzupassen, sondern für das *Christentum* durchlässig zu machen sucht, bleiben doch die initiatistischen Grundaxiome der Welt des Ostens hinsichtlich der Geheimnisse, die hinter dem menschlichen Dasein und hinter der wahrgenommenen Welt im ganzen vorgestellt werden, weithin erhalten. Welches sind diese Axiome? 1. Die weltbedingte und weltverhaftete Existenz des Menschen ist für sich gesehen nur eine Oberflächenexistenz; sie muß darum auf ihr größeres Geheimnis hin geöff-

<sup>1</sup> „Die Wende zum Initiatistischen. Meditation als Heilslehre“ (I. Darstellung; II. Kritische Bemerkungen), 49 (1976) 461–468; 50 (1977) 59–68.

<sup>2</sup> Karlfried Graf Dürckheim: „Vom initiatistischen Weg. Im Gespräch mit P. Friedrich Wulf“, 50 (1977) 458–467. – Die in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich immer auf diesen Artikel.

<sup>3</sup> Prinzipiell steht dieser Weg nach D. allen Menschen offen; er ist nicht an eine bestimmte Religion und im tiefsten überhaupt nicht an Religion gebunden, wenn darunter dogmatische Inhalte, besondere Riten und Kulthandlungen verstanden werden.

net werden. 2. Diese Öffnung gelingt nur im Sich-Einlassen des Menschen auf seine Tiefe, in einer radikalen Entleerung von allem sinnhaft oder geistig Gegenständlichen, im Warten auf und in der Bereitschaft für das sich zeigende überweltliche Sein und Leben. 3. Durch die Erfahrung dieses Überweltlichen und die damit verbundene Wandlung des Menschen werden die Bewußtseinsschranken zwischen dem All-Einen, dem Göttlichen aufgehoben, ohne daß der einzelne aufhörte, er selber zu sein; kommt er doch gerade in der Erfahrung der Identität mit dem Göttlichen zur höchsten Selbstverwirklichung. – Sowohl die initiatischen Lehren wie auch die Initiationsriten waren und sind in den verschiedenen Kulturkreisen verschieden. Aber es gibt doch Axiome, die überall wiederkehren. Das zeigt eine neuere Arbeit von Julius Evola, auf die Dürckheim selbst in seinem anfangs genannten Meditationsbuch (Anm. 1) aufmerksam macht<sup>4</sup>. Dort begegnet man auch an vielen Stellen dem begrifflichen Instrumentarium, dessen sich D. bedient. Da dieses Instrumentarium im Umkreis eines initiatisch-gnostischen Denkens immer wieder auch Lehren impliziert, die kaum mit dem Christentum vereinbar sind oder ihm sogar entgegenstehen, ist unsere Frage, ob es D. gelungen ist, seine östlichen Erfahrungen und Techniken in die christliche Botschaft so zu integrieren, daß diese unverkürzt erhalten bleibt, legitim und notwendig.

#### Das Verhältnis von „Glaube“ und „Erfahrung“

Das Entscheidende in der Frage nach der möglichen Christlichkeit des „initiatischen Weges“ Graf Dürckheims scheint mir in der Bestimmung des Verhältnisses von „Glaube“ und „Erfahrung“ zu liegen. Nach D. „stehen Glaube und Erfahrung seit jeher in einem gewissen Widerspruch zueinander“ (459). Zwar scheint D. von der strengen initiatischen Überlieferung, nach der, laut Evola, „naiver Glaube und Gnosis . . . Dogmenniveau einerseits und metaphysischer Bereich andererseits . . . *gegensätzliche* Begriffe“ sind<sup>5</sup>, etwas abzurücken. Denn er unterscheidet zwischen dem Durchschnittsglauben der meisten Christen, der auch nach ihm „blinder“ Glaube ist (Dogmenglaube ohne Erfahrung) und einem „lebendigen“, „echten“ Glauben, der „von Erfahrungen genährt“ wird (459). Aber das Primäre und Entscheidende ist doch auch für ihn die „Erfahrung“, die „Seinserfahrung“, die initiatischen Rang hat und eine höhere Seinsqualität verleiht. Von daher kann er sagen, daß „lebendiger Glaube in einer besonderen Erfahrung des Überweltlichen *gründet*“ (459). Aber damit werden „Glaube“ als Glaube an die Inhalte der christlichen Religion (der christlichen Botschaft), die Dürckheim sehr schnell mit der „Theologie“ oder noch lieber mit dem „in sich geschlossenen System der christlichen Theologie“ zusammenbringt, und „Erfahrung“ (nach ihm

<sup>4</sup> In: Antaios (Klett Verlag Stuttgart), Bd. VI (1965), 184–208.

<sup>5</sup> A. a. O. 190. Für Evola trifft der hier angezeigte Gegensatz für die aus dem Semitischen kommenden Religionen, auch und insbesondere für das Christentum, in exemplarischer Weise zu (ebd.). – Zum Verständnis dieser Gegensatzpaare aus der Sicht des Initiatischen: Die Seinserfahrung im Sinn höherer, gnostischer Erkenntnis bedeutet immer zugleich eine Zustandsänderung, den Übergang von einer Seinsweise zur anderen, ist ein ontologischer, metaphysischer Vorgang (vgl. Evola, 187).

die unmittelbare, unvermittelte „Gotteserfahrung“ = Seinserfahrung im Grunde) immer noch als zwei Vollzüge betrachtet, die erst aufgrund der Ausstrahlungskraft der Erfahrung in einen inneren Bezug zueinander gebracht werden. Den Gewinn von dieser Zuordnung hat nach D. zweifelsohne der „Glaube“, dessen Inhalte nun verinnerlicht werden können, nicht aber die Erfahrung, die dessen nicht bedarf, weil sie sich in sich selbst bezeugt und nicht mehr weiter hinterfragt werden kann. Dem können wir aber nicht mehr folgen, insofern hier – wie sehr oft bei v. D. – eine Alternative konstruiert wird, die jedenfalls dem katholischen Glaubensverständnis nicht entspricht.

### Glaube und Offenbarung

*Glaube* im christlichen Sinn heißt *an* Gott glauben, *dem* Gott glauben, *auf* Gott bauen und sich ihm in hoffendem Vertrauen und einem sich verfügen-lassenden Gehorsam anheimgeben. Glaube ist also um einiges mehr als ein „Fürwahrhalten dessen, was die Kirche (als Hüterin und Auslegerin der Glaubensinhalte) lehrt“ (466), wiewohl durchaus zugestanden werden muß, daß seit dem Konzil von Trient im Katholischen (als Gegenwehr gegen den einseitigen Vertrauensglauben der Reformationskirchen) der Glaube zu sehr als ein Verstandesakt gesehen wurde. *Offenbarung* hinwiederum ist die freie, gnadenhaft geschenkte *Kundgabe Gottes seiner selbst* an den Menschen und seiner Nähe zu ihnen, so daß Er unverwechselbar als der Absolute und Unbedingte erkannt (erfahren) werden kann, und zugleich die *Selbstausslegung Gottes*, seines Wesens, Denkens und Handelns, seines Gerichts und seiner Verheißungen, *in der Geschichte*, wobei als Offenbarungsgeschichte im heilstheologischen Sinn die Geschichte des besonderen Gottesbundes von Abraham bis Christus gilt; Christus ist das Ende und die Vollendung dieser in der Geschichte, d. h. also ereignishaft geschehenen Selbstausslegung Gottes.

Glaube und Offenbarung gehören untrennbar zusammen; sie sind wesentlich einander zugeordnet. Das bedeutet im Hinblick auf v. Dürckheims initiatischen Weg, daß einerseits der „Glaube“ (und zwar schon der Glaube in sich, wenn er christlicher Glaube sein will) nicht ohne „Erfahrung“ sein darf – die Glaubenserfahrung gehört heute mehr denn je zu den Kernstücken christlicher Verkündigung und Spiritualität – und daß andererseits die „Erfahrung“, die Gotteserfahrung des Glaubenden, nicht von ihrem „geschichtlichen Ursprung“, den Gott selbst gesetzt hat und der im durchhaltenden Christusgeheimnis der Kirche (sichtbar und greifbar im Kult, in den Sakramenten und in der Versammlung, der Gemeinschaft der Glaubenden) jeder Zeit und jeder geschichtlichen Epoche wirksam gegenwärtig bleibt, losgelöst werden darf.

Mißt man an diesem entscheidenden Kriterium des Offenbarungsglaubens einmal die Art und Weise, wie v. Dürckheim im Licht der initiatischen Erfahrung, Erleuchtung und Verwandlung die christliche Botschaft und ihre Mysterien interpretiert – wir beziehen uns hier vor allem auf seine Erwiderung vom Dezember letzten Jahres in „Geist und Leben“ –, dann kann man nur zu dem Urteil kommen, daß diese in gefährlicher Weise umgedeutet, ja – aufs Ganze gesehen – in

ihrer Substanz ausgehöhlt zu werden drohen<sup>6</sup>. Einige Beispiele dafür: Graf Dürckheim spricht in seinem Beitrag öfter von Christus. Wer ist er? Derjenige, der „als Erster Gott als seiner geschichtlichen Person innewohnend erfuhr und sichtbar werden ließ. (Darum kann sich Christus auch Gottes Sohn nennen.) In Christus schlägt das göttliche Sein erstmalig und in einzigartiger Weise die Augen des personalen Bewußtseins auf. In diesem Ereignis mündet eine lange Geschichte des Menschwerdens, und von ihm geht die neue Geschichte des Menschen aus“ (467). Deutlicher ist offenbar nicht auszudrücken, was für den durch Seinsföhlung und -erfahrung verwandelten Eingeweihten sich über Gott aussagen läßt (kommt das göttliche Sein im initiatisch geweckten Menschen zu sich selbst?) und wer für ihn Christus ist (derjenige, in dem die lange Geschichte des *Menschwerdens* ihren einzigartigen Höhepunkt erreicht; ist das nur ein geschichtlicher Prozeß?), ein „*primus inter pares*“ (der Erste unter Gleichen), wie v. Balthasar mit Recht die Aussage v. Dürckheims interpretiert<sup>7</sup>. Von daher ist auch die „Nachfolge Christi“ zu verstehen, von der immer wieder gesprochen wird (462, 466, 467): „Was in Christus zum ersten Mal, in einer „weltgeschichtlichen Wende“ (warum eigentlich?), geschehen ist – daß einer nämlich aus der initiatischen Erfahrung heraus zur vollen Persönlichkeit erwachte und Gott bezeugte –, sollen und können auch wir ihm nachtun. Die Mühen (das Kreuz) dieser Nachfolge sind darin zu sehen, daß der Christ „die drei Grundnöte des Menschen: des Todes, des Absurden und der totalen Einsamkeit“ wie Christus annimmt. Wer dies nicht tut, weil er „den Sprung in sein Wesen (nicht) wagt“, wer sich nicht von seinem Welt-Ich Schritt für Schritt löst, wer sich nicht initiatisch übt, der wird schuldig (die einzige Weise der „Schuld“, die v. Dürckheim kennt). „Erlösung“ heißt in diesem Zusammenhang Erweckung zum Bewußtwerden des Wesens-Ich oder Befreiung vom Welt-Ich zum personalen Selbst<sup>8</sup>.

Graf D. würde gegen solche und ähnliche Infragestellungen der „Christlichkeit“ seines initiatischen Weges sagen, sie alle seien theoretischer oder genauer: theologischer Natur. Religion als Dogma aber berühre seine Aussagen nicht, weil er aus einer Erfahrung spreche, die unabhängig von aller Theorie in sich stehe und als solche ihren eigenen Offenbarungscharakter habe. Nun haben wir zwar schon gesagt, daß der christliche Glaube die Loslösung einer existentiellen Betroffenheit durch eine numinose Erfahrung von einer göttlichen Offenbarung geschichtlich-ereignishaften Charakters nicht gestattet. Um aber noch einsichtiger zu machen, daß und warum ein initiatisches und ein christliches Denken nicht so ohne weiteres miteinander vereinbar sind, soll auf einen Kronzeugen Dürckheims

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Aufsatz von Hans Urs von Balthasar „*Katholische Meditation*“, in: *Geist und Leben* 51 (1978) 29–34, wo aus souveräner Kenntnis der christlichen spirituellen Überlieferung und in gedrängter Kürze Wesentliches zu den hier anstehenden Fragen gesagt wird.

<sup>7</sup> Ebd. 23.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Evola (a. a. O. 190 f), der auf diesen Unterschied aufmerksam macht und der begründet, warum in der initiatischen Welt an die Stelle des „Erlösungsgedankens“ der „Erweckungsgedanke“ getreten sei; bisweilen, so sagt er, werde sowohl im „Initiatischen“ wie im „Religiösen“ der gleiche Ausdruck „Erlösung“ gebraucht, aber in grundverschiedener Bedeutung, was sich im Gebrauch sehr störend bemerkbar machen könne.

für die Christlichkeit seines initiatischen Weges und der auf ihm gemachten Erfahrung bzw. der auf ihm erlebten Verwandlung eingegangen werden. Es ist Meister Eckhart. Vielleicht führt er uns im Gespräch ein Stück weiter.

Meister Eckhart ein Zeuge für die Christlichkeit des „initiatischen Weges“?

Eckhartsche Mystik ist für Graf Dürckheim Seinserfahrung im initiatischen Sinn, einzigartig in der mystischen Tradition des (katholischen) Christentums<sup>9</sup>. Er nennt Eckhart darum den „Großmeister und Lehrer des Durchbruches (zum Wesen)“<sup>10</sup>. Vom unmittelbaren Wortlaut der Aussagen Eckharts her scheint das durchaus verständlich. Spricht nicht auch der deutsche Mystiker von der Anwesenheit des göttlichen Seins im Menschen und in allen Dingen, von der Gleichheit, ja Einheit zwischen Gott und Mensch? Kann nach ihm nicht jeder andere auch sagen, was Christus von sich gesagt hat, daß er (in seinem Seelengrund) Gottes Sohn sei und ihm alles gehöre, was Gott sein eigen nenne? Ist nicht auch das Grundgeheimnis seiner Lehre vom Menschen die immanente Transzendenz?<sup>11</sup> Kennt er überhaupt ein anderes Thema als das der Gottesgeburt in der Seele, in ewiger und immer neuer, je heutiger Zeugung, in alle Kreaturen umfassender und doch je einmaliger, individueller Weise, so daß der Reichtum des unendlichen göttlichen Seins vom Menschen jeden Tag neu empfangen und nie ausgeschöpft werden kann? Ist die Forderung nach radikaler „Entbildung“ des Menschen in Gott hinein, wie Eckhart sie ständig erhebt, das Entsagen der Vielfalt des „Dies“ und „Das“ zugunsten des Einen nicht das gleiche, wozu die „bild“- und „weise-lose“ initiatische Meditation anleiten will?

Eine Antwort darauf ist nicht so einfach. Selbst die Fachgelehrten klagen über die Schwerverständlichkeit von Eckharts dialektisch extrem formulierter und oft widersprüchlicher Redeweise<sup>12</sup>. Dies einmal vorausgesetzt, muß es dann allerdings verwundern, wenn D., der sich sicher nicht zu den Fachgelehrten der Eckhart-Forschung zählt, kühn behauptet: „Von der Seinserfahrung her ist keine seiner verurteilten Thesen unverständlich, sondern einfach Spiegelung *erfahrener*

<sup>9</sup> Auch Evola scheint ihm darin beizupflichten, a. a. O. 191; schon in einer früheren Veröffentlichung (*Erhebung wider die moderne Welt*, Stuttgart-Berlin 1935, 112) hatte er so gesprochen.

<sup>10</sup> Im Vorwort zu E. Albrecht, *Im ewigen Jetzt*, Freiburg <sup>2</sup>1977, 5.

<sup>11</sup> „Transzendenz im Eckhartschen Sinn meint die sich selber transzendierende, im Reichtum des Geschaffenen sich selber je neu bezeugende und als Quellgrund erwirkende Fülle des göttlichen Seins . . . Gegenüber dieser göttlichen Transzendenz auf das Geschöpf hin gibt es von seiten des Geschöpfs nur die Wehrlosigkeit der Identifikation, der Gleichheit, der Einheit“ (A. Haas, *Transzendenzenerfahrung in der Sicht Meister Eckharts*, in: *Freiburger Ztschr. f. Philosophie u. Theologie*, 25 [1978], Heft 1–2, S. 58).

<sup>12</sup> Vgl. Jos. Koch (†), der Herausgeber der lat. Werke Eckharts der Deutschen Forschungsgemeinschaft, in: *Die Kirche in der Zeitenwende*, 3 (1938) 277. Ähnlich Jos. Quint, der Herausgeber der deutschen Werke der Forschungsgemeinschaft, in: *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*. München 1955, 22. – Zur Eckhart-Forschung dieses Jahrhunderts siehe Toni Schaller, *Die Meister-Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart*, in: *Freiburger Ztschr. für Philosophie und Theologie* 15 [1968] 262–316; 403–426; 16 [1969] 22–37).

Wahrheit“ (464, Unterstreichung von mir). Dem würde so wohl keiner der Fachleute zustimmen. Gewiß, von einem Pantheismus Eckharts spricht heute keiner von ihnen mehr. Wohl aber hat der Fortgang der Forschung immer deutlicher gemacht, wie sehr Eckhart im Bann der (christlichen wie nicht-christlichen) neuplatonischen Überlieferung stand, deren Kerngedanke die Emanation der kreatürlichen Vielfalt aus dem Ureinen ist und die Rückkehr der Vielfalt in das Übereine. Das hat zur Folge, daß in manchen Sätzen Eckharts nicht klar genug die Gottesgeburt im Herzen des Menschen als freie Tat des schenkenden und begnadenden Gottes erscheint, die darum nicht einfach mit der ewigen Geburt des Sohnes aus dem Schoß des Vaters identifiziert werden darf, oder daß man den Eindruck gewinnen kann, als sei mit der Schöpfung der Welt *notwendig* schon die Neuschöpfung durch und in Christus gegeben<sup>13</sup>. Aber unabhängig davon wird man wohl sagen müssen, daß es im Werk Eckharts zunächst um eine *spekulative Darlegung* des gnadenhaften Geheimnisses von Gott und Mensch (anhand von Schrifttexten und im Licht einer platonisierenden Seinslehre) geht, aus der dann die spirituell-asketischen Folgerungen gezogen werden, und nicht in gleichem Maße um mystische Erfahrung, die ihren Ausdruck suchte in einem neuplatonischen Sprachspiel. Auf keinen Fall sieht darum die Forschung die erste und eigentliche Quelle der Eckhartschen Lehre und Spiritualität in einer mystischen Erfahrung, die unterhalb der christlichen Glaubensüberlieferung einen quasi eigenständigen, allen Religionen offenstehenden „Offenbarungs“-Charakter hätte.

Ganz ohne Zweifel wollte Eckhart in der theologischen Überlieferung seines Ordens und der Kirche bleiben und ist auch nur so zu verstehen; das zeigen mehr als seine deutschen die lateinischen Schriften. Wie wenig sein Werk in die Nähe einer initiatisch-gnostischen Welt gebracht werden kann, nach der die Schranken zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du aufgehoben werden müssen, in dem Sinn, daß die „Höchste Identität“ eine „überpersönliche“ Wirklichkeit ist, d. h., daß „das Unbedingte als Urgrund jenseits des persönlich gefaßten Gottes“ liegt, „übergeordnet sowohl dem Sein wie dem Nicht-Sein und jeder spezifisch-religiösen Kategorie“<sup>14</sup>, soll an einem Beispiel aufgewiesen werden.

Einer der Grundbegriffe mittelalterlichen scholastischen Denkens ist der der Seinsanalogie. Er wird auch bei Eckhart in aller Deutlichkeit angetroffen. Danach wird die Ungeschaffenheit des göttlichen Lebens vom Menschen nicht in gleicher Weise ausgesagt wie von Gott. Dieser hat das Sein von sich aus, unbedingt und unbegründet, dem Menschen wird es geschenkt, nicht ein für allemal, sondern in einem immerwährenden, dynamischen Geschehen; man kann das Verhältnis von Gott und Mensch, die gleich (vgl. Gen 1, 26) und eins (Joh 14, 23) sind im selben ungeschaffenen Leben, am prägnantesten beschreiben im Bild des ewigen Schenkens und Beschenktwerdens<sup>15</sup>. Daraus folgt aber zugleich ein we-

<sup>13</sup> DW 1,77; LW 4, 3.

<sup>14</sup> Evola, a. a. O. 191.

<sup>15</sup> Vgl. Jos. Koch, *Zur Analogielehre Meister Eckharts*, in: *Kleine Schriften*, Erster Bd. Rom 1973, 368–397; 385: „Zusammenfassend können wir aber sagen, daß das Sein und alle mit ihm verbundenen Vollkommenheiten dem Geschöpf nicht nur imputiert werden

sentlich anderes Verhältnis des Menschen zu Gott, als es v. Dürckheim in der initiatischen Seinserfahrung beschreibt, und zwar in zweifacher Hinsicht: Der sich solchermaßen Beschenkte schreibt sich selbst nichts und Gott alles zu; als geschaffenes Wesen ist er ein pures Nichts, als in Gott ungeschaffenes alles. Sein Blick ist darum einzig und allein auf Gott gerichtet; seiner selbst wird der Beschenkte sich gar nicht eigens bewußt; eine reflexe Selbsterkenntnis kennt er nicht. Solche Haltung beschreibt Eckhart als „Demut“. Gott ist von absolutem Vorrang über alle individuelle Erfahrung hinweg<sup>16</sup>. Wenn man damit das 1978 (Aurum Verlag, Freiburg) neu aufgelegte Büchlein (erstes Erscheinen 1948) Graf Dürckheims: *„Mächtigkeit, Rang und Stufe des Menschen“* vergleicht, dann geht einem der Unterschied zwischen dem christlichen Menschenbild Eckharts und dem initiatischen Menschenbild v. Dürckheims erst ganz auf. Eckhart ist es um Gott zu tun, nicht um die Mächtigkeit des Menschen. Wohl stellt er dessen Würde und Hobeit emphatisch heraus, aber nicht um *ihn* ins Licht zu stellen, sondern einzig und allein Gott. Und noch ein Zweites: Bei aller Gleichheit und Einheit steht nach Eckhart der Mensch Gott auch gegenüber, und zwar von Person zu Person: Er verdankt sich Gott, wie der Sohn dem Vater, er sehnt sich nach seiner Liebe, er spricht mit ihm, betet zu ihm, wenn auch zutiefst im Schweigen. Gott ist es, „der allein von allen und in allen geliebt und gesucht wird . . . er ist es, in dem alles Bittere, Gegensätzliche, Traurige und Nichtseiende süß ist“<sup>17</sup>, obwohl auch für den vollkommen Gott-Geeinten Schmerz und Leid und die Angst vor dem Tod bleiben<sup>18</sup>.

Damit bin ich am Ende meiner Antwort auf Graf Dürckheims Erwiderung auf meine kritische Stellungnahme zu seinem „initiatischen Weg“. Um es noch einmal zu wiederholen: Es ging mir hier weder um die therapeutische Arbeit Graf Dürckheims, der viele Menschen etwas zu verdanken haben, auch nicht um die Übung der Zen-Meditation (Za-Zen) als solche (d. h. soweit in sie nicht von vornherein eine initiatische Weltanschauung hineingelegt wird, was jeweils noch zu hinterfragen wäre), sondern allein um die Christlichkeit seines „initiatischen Weges“, so wie er sie schildert (wobei nach meiner Erfahrung in der Praxis der initiatische Hintergrund meist gar nicht so konturiert zum Vorschein kommt). So hoffe ich denn, daß Graf Dürckheim sich in diesem Gespräch nicht gerade von „Inquisitoren“ angegriffen fühlt<sup>19</sup>, auch wenn um der Klarheit und der Unterscheidung willen die Hintergrundproblematik herausgestellt werden mußte<sup>20</sup>.

Friedrich Wulf SJ

---

(das würde nur ein Als-Ob sein), sondern gegeben werden, aber es ist ein fließendes, flüchtendes Sein, von dem man sagen kann, daß das Geschöpf es hat und immer neu empfängt, so daß das Geschöpf immer von Gott zehrt und doch immer nach ihm hungert“.

<sup>16</sup> A. Haas, a. a. O. 77, Text u. Anm. 73; vgl. Eckhart, *Vom edlen Menschen*, Ed. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, a. a. O. 147 f.

<sup>17</sup> Eckhart, LW 4, 54. <sup>18</sup> Vgl. A. Haas, a. a. O. 57, Anm. 3; 58. Anm. 4.

<sup>19</sup> Im übrigen beurteilt man heute den Initiationsprozeß Eckharts wesentlich ruhiger und objektiver, als es früher meist geschah.

<sup>20</sup> Im nächsten Heft (4, 1978) von „Geist und Leben“ wird ein Bericht von J. Sudbrack über neuere Meditationsliteratur zu Eckhart erscheinen.