

Anfragen an Graf Dürckheims (1896–1988)

„Initiatische Therapie“

Josef Sudbrack, München

*Der Ton des Seins erklingt immer!
Die Frage ist nur:
Wie weit sind wir als Instrumente so gestimmt,
daß er in uns widertönen kann (II,242).*

Im folgenden wird eine Gratwanderung unternommen. Die Herausgeber dieser Festschrift* waren einverstanden, daß ich mich mit Anfragen, also auch mit einer Art von Kritik, an ihr beteiligen dürfe. Doch nicht so sehr der Versuch, die Erinnerung an einen großen Mann durch kritische Anfragen zu „feiern“, macht die Gratwanderung aus. Es ist doch ein Zeichen von Souveränität, zu akzeptieren, ja, dankbar zu sein, daß ein Andenken gepflegt wird durch Weiterdenken, durch Neuansätze, durch kritisches Hinterfragen.

Daß es eine Gratwanderung wird, wurde mir vielmehr bewußt, als ich zur Vorbereitung auf diesen Beitrag noch einmal die Stimme Graf Dürckheims hörte; auf den Kassetten der Frankfurter Vorträge ist sie bewahrt. Dazu nahm ich auch deren (leider!) korrigierte Drucklegung in „*Weg der Übung – Geschenk der Gnade*“¹ zur Hand. Diese beiden Bände bringen Graf Dürckheims Denken und Üben in einer breiten Themengebung zur Sprache; sie bilden auch das Belegmaterial für folgenden Aufsatz. Dort aber fand ich eine Sprachgebung, die so geschmeidig ist, daß jeder kritische Ansatz ins Beckmesserische auszurutschen droht und schnell mißverstanden wird. Zugleich ist das dort und anderswo Niedergelegte so wichtig, daß man sich weigern möchte, kritische Fragen zu stellen. Auf diesen Bergesgrat also will ich mich begeben.

* Vorliegender Aufsatz wird in der Festschrift zu Karl-Fried Graf Dürckheims 100sten Geburtstag 1996 erscheinen. Die Herausgeber, die einen Beitrag von mir erbeten haben, waren so freundlich, den Vorabdruck in GuL zu erlauben. – In: *Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?* Mainz u.a. 1994 habe ich das Entsprechende unter religionswissenschaftlicher Perspektive entwickelt.

¹ *Weg der Übung – Geschenk der Gnade*. Frankfurter Vorträge. Hrsg. v. Christa Well, Aach: I. mit einem Vorwort von Hugo M. Enomiya Lassalle, 1988; II. mit einem Anhang: Einübung in die Meditation. Im Text wird daraus mit I. oder II. zitiert.

Persönliche Erinnerungen

Ähnliches habe ich in meinen Begegnungen mit Graf Dürckheim erfahren. Zum erstenmal trafen wir uns in Lindau. Mein Vortrag hatte bewußt die Akzente auf meine Meinung über Meditation gesetzt, die Meinung eines katholischen Theologen. Graf Dürckheim schien zufrieden zu sein. Danach saßen wir zusammen. Er fragte mich interessiert nach meinen Erfahrungen; seit 1944 muß ich nämlich als Kriegsverletzter mit einer Oberschenkelprothese durchs Leben gehen. Als ich ihm erzählte, daß meine „Therapie“ einfach hin Schwimmen heiße, meinte er schmunzelnd: „Wer schwimmt, meditiert!“ Das ist mir (vielleicht bin ich zu selbstbezogen) tiefer haften geblieben als vieles anderes. Ich war natürlich auch in Todtmoos-Rütte, wo mir allerdings der elitäre Ton – nicht von ihm, aber von seinen Bewunderern – nicht behagte. Aber persönlich hatte ich dort eine „Erfahrung“, die tiefer griff, als langwierige psychoanalytische Sitzungen es können. Später dann machte ich eine weite Autofahrt mit ihm; bekanntlich schließen solche tête-à-tête-Begegnungen mehr auf als lange Unterredungen. Zwei Tage arbeitete ich auch mit ihm allein zusammen in der Redaktion der Zeitschrift „Geist und Leben“ an einem – wie mir scheint – seiner besten Aufsätze: *Werk der Übung – Geschenk der Gnade*² (nicht nur „Weg“, wie in den Frankfurter Vorträgen). Der Kontakt wurde sparsamer; aber mein Interesse an Todtmoos-Rütte und der „Initiatischen Therapie“ blieb lebendig.

Faszination der Sprache

Mit dem Gesagten bin ich schon bei der ersten Anfrage: Graf Dürckheims Sprache in ihrem Pathos, ihrer Faszination! Natürlich war ich erfreut, in obigen Bänden gleich mehrmals sein frühes Gedicht zu entdecken (z. B. II, 119.243):

Es sind die kleinen Dinge,
die uns brauchen,
denn wir hauchen
alle Lebensringe
in sie ein.

Drum ergreift sie, meine Hände,
voller Liebe,
so als bliebe
ohne euch am Ende
jedes Ding allein.

² *Werk der Übung – Geschenk der Gnade*. Gedanken eines Laien, in: *GuL* 1972, 363–382. Später in einer Aufsatzsammlung wieder abgedruckt.

Ich weiß nicht, ob es auch spätere Poesie von ihm gibt. Aber dies ist die Sprache Rainer Maria Rilkes; und zwar die des Stundenbuchs, von dessen Geistigkeit Rilke sich später ausdrücklich distanzierte.

Graf Dürckheim hat faszinierend gesprochen. Mit Wortgebung und Tonfall konnte er Menschen bezaubern. Die Anthropologin *I.-M. Grevenus*³ allerdings heißt sein Sprechen „den okkulten Jargon der spirituellen Postmoderne“.

Das ist polemisch und ungerecht. Aber sie meint damit z. B. die Beschwörungen, mit denen die Frankfurter Vorträge immer wieder ein „Neues Zeitalter“ ankündigen: „Wir gehen aus der Neuzeit, die das Mittelalter ablöste, in eine Neue Zeit hinein, in deren Mitte der Mensch steht mit seinem tiefsten Erfahren und Erleben“ (I, 316). Es ist „das entscheidende Ereignis unseres ausgehenden 20. Jahrhunderts“ (I, 42), die „Schwelle einer neuen Zeit“ (I, 128); „damit klären sich heute, vielleicht zum erstenmal in der Geschichte der westlichen Menschheit viele Fragen“ (II, 213).

Was ist das für ein Pathos! Doch was ist aus Verheißung der „Neuen Zeit“ geworden! Graf Dürckheim hat sicherlich das „New Age“, was nun wirklich gekommen ist, mit all dem Aberglauben, mit der billigen Esoterik und mit der großspurigen Pseudo-Religiosität und meist auch Pseudo-Wissenschaft abgelehnt. Die Kapitel über das Leid zeigen, daß er als Person immun war gegen das hohle Pathos von „New Age“. Aber gibt es nicht doch Verbindungslien? Welche sind es?

Man muß es wagen, das Reden, auch das eigene Sprechen, abzuhören auf die verführerische Kraft der Sprache. Ein jeder, der öffentlich und besonders auch religiös zu reden hat, sollte wissen: Wortmelodie, Satzrhythmus und Pointierungen verleiten zu Aussagen, die der Kontrolle entgleiten. Gerade in der Auseinandersetzung mit echten und gekünstelten religiösen Texten bin ich regelrecht allergisch geworden gegen hohles Pathos. Liegt nicht ein grundlegender Mangel des sogenannten „New-Age“ am Fehlen der wissenschaftlichen Nüchternheit und kritischen Sachlichkeit? Also im Leichtsinn des Redens über Gott und Welt und alles andere? Hier sieht Grevenus recht.

Bei Graf Dürckheim kann man z. B. auf das durchgehende Spiel mit dem Gegensatz: Ost-West hinweisen. Natürlich kommt darin ein berechtigtes Anliegen gut zum Ausdruck. Aber manchmal „zu gut“. Z.B. „Darum sagt die Weisheit des Ostens (zum westlichen Interesse an den Gesetzlichkeiten dieser Welt): also heben wir das wieder auf, öffnen wir das dritte Auge. Sehen wir die Sonne selbst und werden uns klar: das ist ja alles nur Illusion. Nur Illusion? Da sagt der Westen: Nein, nicht nur Illusion. Das ist die Weise,

³ *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik.* Darmstadt 1920, 220f.

wie für uns als Menschen das göttliche Sein wirklich wird in seiner Mannigfaltigkeit“ (I, 285). Ist das nicht – bei aller richtigen Intention – eine terrible simplification beider Mentalitäten? Aber diese Sprachgebung durchzieht alle Aufsätze.

Dahin gehören auch die ständigen Zitate von Meister „Eck(e)hart“ (das klingt trotz J. Quint nach dem pseudo-germanischen Eckhart der 20er und 30er Jahre). Der große Mystiker soll auf die Frage: „Was hast du getan, um ein heiligmäßiger Mann zu werden?“, „als erstes“ gesagt haben: „Das hat mein Stillesitzen getan“ (I, 120). Wer nur ein wenig mit der Eckhart-Forschung mitgegangen ist, weiß: Das Zitat ist falsch, es widerspricht sogar dem echten Eckhart. Es riecht aber nach Texten wie *Erika Albrechts*⁴ sogenannter Eckhart-Interpretation. Graf Dürckheim hat dazu ein Nachwort geschrieben. Dieser Pseudo-Eckhart steht dem wahren sogar entgegen. Man studiere dazu nur *Alois M. Haas* oder *Kurt Ruh*.

Wer es nicht wagt, sich mit der Sprache Graf Dürckheims auseinanderzusetzen, wird das, was er auch heute und morgen uns zu sagen hat, verfehlens⁵.

Erfahrung gegen Glaube

Inhaltlich möchte ich anhand zweier Textreihen meine Fragen stellen. Ich bin mir bewußt, daß manches von dem, an dem ich Anstoß nehme, vielleicht nur im unterschiedlichen Sprachspielen liegt. Doch nur wenn man es wagt, diese Unterschiede auch durchzuspielen, kommt der Dialog in Gang und das gemeinsame Anliegen in den Blick.

Wie ein roter Faden durchläuft die Entgegensemzung von Glaube und Erfahrung die Beiträge Dürckheims⁶. „Es geht um die Wiederentdeckung der Transzendenz, aber nicht als ein von der Kirche verordneter Glaube, sondern als ein Raum neuer Erfahrung“ (I, 94). Statt der „Religion des Glaubens an etwas ... eine Religion der Erfahrung“ (I, 142). „Nicht mehr Für-wahr-Halten von etwas, sondern ... die Existenz aus einer erfahrbaren anderen Dimension heraus“ (I, 237f). Deshalb statt „Philosophie“ = „Produkt des Den-

⁴ Meister Eckharts *Sieben Grade des schauenden Lebens*. Ein Weg der Gotteserfahrung. Aachen 1987.

⁵ In der zu kurzen Auseinandersetzung mit P. Friedrich Wulf trafen sich beide schon in der Sprache nicht (vgl. *GuL* 49 [1976], 461–468; 50 [1977] 59–68; 458–467; 51 [1978] 226–232). Der Versuch von Chr. Ottemann, Dürckheims Ansatz christlich zu integrieren, ist nicht nur wegen der fehlenden Nüchternheit gegenüber Dürckheims Sprachfaszinierung gescheitert; dazu meine Kritik in *TheolRev* 67 [1991] 334ff.

⁶ Auch P. Lassalle wertet in seinen letzten Schriften den „Glauben“ als nur intellektuelles Für-wahr-Halten und will ihn durch Erfahrungs-Wissen ablösen.

kens“ eine „Philousie“ = „die ins Bewußtsein gehobene Erfahrung“ (I, 256). Graf Dürckheim behauptet sogar, „daß die christliche Kirche eigentlich die einzige der großen Weltkirchen ist, die den Menschen als Gläubigen auf der niedrigen Stufe seines Bewußtseins festhält ... So wird der Mensch, der alles hat, kann und weiß, schließlich derjenige, der vom Wesen her nichts mehr ist“ (II, 9). „Die große Wende unserer Zeit“ besteht doch darin, „daß jene Wirklichkeit, um die herum Religion sich bildet, die für die meisten bislang nur eine Angelegenheit des Glaubens war und eben deshalb nichts mehr bedeutet ..., daß diese Wirklichkeit heute in die Erfahrung tritt und daß eine neue Art von Erfahrungswissen entsteht“ (II, 139).

Nur gelegentlich spürt man – zwischen den Zeilen – daß der traditionelle „Glaube“ doch etwas anderes sein muß als das von Graf Dürckheim mit Recht kritisierte seelenlose „Für-Wahr-Halten“. So fordert er, daß „Glaube und Erfahrung zusammengehören. Der Glaube ist selbst eine Erfahrung und schließt als Grundverfassung des Gemütes den Menschen für Erfahrung auf“ (I, 173). Er kann sogar einmal – im Sinne der modernen Religionswissenschaft eines *Wilfred Cantwell Smiths*⁷ – unterscheiden zwischen „faith“ (la foi), der Glaube aus Erfahrung und „belief“ (la croyance), der Glaube an die Lehre“ (II, 234).

Ja gewiß, es gab in der (besonders in der katholischen) Kirche ein Insistieren auf dem „Glauben“ als „Für-wahr-Halten“. Doch dies war eingeboren in die größere, selbstverständliche Erfahrungswelt des gelebten Glaubens. Der „Wahrheits“-Glaube war gleichsam der Stadtplan des „Vertrauens“-Glaubens. Daß die „blue-print“ des Glaubens mit der Sache selbst verwechselt wird, kritisiert Graf Dürckheim mit Recht. Aber wo geschieht das wirklich? Vielleicht bei ein paar Theoretikern, die nicht mehr lebendig glauben können. Die katholische wie besonders die evangelische Glaubenswissenschaft distanziert sich ausdrücklich von diesem „blue-print“-Glauben. Der lebendige Glaube der christlichen Beter, der Wallfahrer, der Menschen in Not und in Freude nährt sich aus tieferen Quellen als aus denen, die Graf Dürckheim karikiert. *Erika Lorenz*⁸, die mit ihrer Lebensgeschichte „Vom

⁷ Andreas Grünschloß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie*. W. C. Smiths interreligiöse Hermeneutik, Göttingen 1994. Smith, der für viele Vater der „pluralistischen Religionstheologie“ ist, hat persönlichen Anteil an dieser umfassenden Arbeit. Um so wichtiger sind die kritischen Fragen, die Grünschloß an ihn richtet: Ob mit der all-übergreifenden Superreligion (faith) doch nur eine neue Teil-Religion unter vielen (believes) konstituiert wird? Diese Frage geht auch an Graf Dürckheims Konzeption: Kann man auf rein-rationalem oder rein-empirischem (Erfahrung!) Weg die alles begründende Ur-Religion erreichen? Oder gehört zur religiösen Überzeugung von der Wahrheit der eigenen Weltanschauung nicht das „Glaubens“-Ja? Mit anderen Worten: Das Element des „Glaubens-Ja“ läßt sich durch keine Rationalität, aber auch durch keine Empirie oder Erfahrung aufheben.

⁸ *Wort im Schweigen*. Vom Wesen christlicher Kontemplation. Freiburg u.a. 1993, 90.

*Karma zum Karmel*⁹ ein Zeugnis gibt für eine tiefe Erfahrung im Sinne des „Ostens“, schreibt nach ihrer Begegnung mit der christlichen Mystik dazu: „Ich halte das moderne Ausspielen von ‚Erfahrung‘ als das Konkrete gegenüber dem ‚irrealen‘ und als kindlich belächelten Glauben für einen bedauerlichen Irrtum, der das rein Subjektive dieser Erfahrung demonstriert ... Für den Christen bedeutet Glaube: ‚Sich anvertrauen dem Sinn, der mich und die Welt trägt ... – Jasagen dazu, daß der Sinn, den wir nicht machen, sondern nur empfangen können, uns schon geschenkt ist.‘ Ein solcher Glaube steht im Gegensatz zum ‚Machbarkeitswissen‘, er ist ‚ein Bekenntnis zum Primat des Unsichtbaren als des eigentlichen Wirklichen, das uns trägt und daher ermächtigt, mit gelöster Gelassenheit uns dem Sichtbaren zu stellen‘, so definiert es der Präfekt der Römischen Glaubenskongregation.“ Eine fruchtbare Auseinandersetzung des Anliegens der „Initiatischen Therapie“ Graf Dürckheims mit der christlichen Auffassung vom Glauben darf nur auf dem Boden einer solchen Umschreibung geschehen, wie sie die Hispanistin und Mystikforscherin Erika Lorenz mit dem Theologen und Kardinal Joseph Ratzinger teilt. Sie mag in manchen „Theorien“ vergessen worden sein. Aber jeder Gutwillige findet sie überall dort, wo Christen beten und nicht nur theoretisieren.

Stufen zum „initiatischen“ Menschsein

Das führt zu dem durchgängigen Denk- oder Darstellungsschema, gegenüber dem die Fragen an die Initiatische Therapie prägnant auszuformulieren sind. An vielen Stellen (weit über 15 habe ich mir nach den Frankfurter Vorträgen notiert) wird ein Drei-Stufen-Weg menschlicher Entwicklung beschrieben: Leistung – ethisches Verhalten – Wahrheit des eigenen Seins (I, 226); Ich – Gemeinschaft – absolutes Gewissen (I, 247ff); primäres Ego – Teilhabe an einem anderen, an einer Sache usw. – „Verwurzelung mit einem viel tieferen Wesen, das den Horizont nicht nur meines primären Egos, sondern auch den der Mitmenschen und der Gemeinschaft überschreitet und aus diesem Grunde transzendent, religiös genannt werden kann“ (I, 263ff). Diese drei Stufen können genannt werden: „Ich – Persönlichkeit – Person, durch die das Ganz Andere hindurchtönen kann und sich als das Ganz Andere bewährt im Dienst am Anderen“ (I, 273)¹⁰

⁹ Vom Karma zum Karmel. Erfahrungen auf dem inneren Weg. Freiburg 1989.

¹⁰ Hier wäre ein Vergleich mit dem Person-Begriff wichtig, den der von Graf Dürckheim hochgeschätzte Romano Guardini der Persönlichkeit entgegensezten.

Um diese Höhe des Menschseins geht es der „initiatischen Therapie“, um das, was Graf Dürckheim „immanente Transzendenz“ nennt: der Mensch müsse durchlässig, „transparent“ werden für das Göttliche, das Numinose, das Transzendentale, müsse es in seinem Dasein „bezeugen“. Hierzu führt insbesondere die Meditation im Stil des Zen; um sie herum legen sich die übrigen Übungen. Sie alle können die entscheidende initiatische Erfahrung nicht herbeizwingen. Sie können sie nur vorbereiten, bilden daher ein Art Aszese, die Graf Dürckheim mit hohem Pathos definiert (auf der Kassette noch Thomas von Aquin zuweisend und seinen Hörern mehrmals einschärfend) als „zuchtvoller Dienst an einer Verfassung, in der die Fülle des Seins auffrischen kann“ (II, 41). An anderen Stellen spricht er sogar – sehr „unmodern“, aber laut hörbar – von „Disziplin“ (I, 264f; vgl. das Stichwortverzeichnis, II, 387).

So weit, so gut! Aber mich stört und dagegen möchte ich protestieren, daß das Phänomen der Liebe der zweiten Stufe zugeordnet wird. „Hier hat Liebe nicht den possessiven Sinn (wie auf der ersten Stufe noch) ... ist nicht nur Ausdruck einer unbewußten Gemeinschaft, sondern meint wirklich das Da-seinkönnen für den anderen als den anderen“ (I, 214). Doch diese Stufe ist zu überschreiten hin zur Höhe des Menschseins: „Da geht es nicht um den anderen als den anderen, sei es Ding, sei es Mensch oder Gemeinschaft, sondern – früher hätte man einfach gesagt: um Gott“ (I, 215).

Auf der zweiten Stufe noch kann „der Träger des Sinnes ... das liebende Du (sein), das sich erst in dem Maße in mir auswirken kann, als ich mich zurückstelle mit meinem Ich, als ich mich ganz hingabe – um eines Werkes, einer Idee willen, um der Liebe willen, um des anderen willen ... Gibt es denn darüber hinaus noch etwas? Ja! Unsere Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch plötzlich noch etwas anderes weiß ... (Es ist die) dritte Ebene des absoluten Gewissens. Dieses absolute Gewissen zwingt den Menschen unter Umständen, im Gegensatz zu handeln zu einer Gemeinschaft, in der er steht, aus einer ... Erfahrung heraus, die ihn in eine bestimmten Richtung ruft und zwingt“ (I, 248).

Liegt hierin nicht eine schlimme Verkennung von „Liebe“? Sie wird doch zurückgestuft auf die Ebene des altruistischen Dienens, letztlich auf die Ebene, die „gegenständlich“ genannt wird und auf der viele „Objekte“ aufgezählt werden: Werke, Ideen, Gemeinschaft und eben auch der geliebte „Andere“. Darüber müsse der Mensch hinausgelangen, um sein Menschsein voll zu erfüllen.

Gewiß, anderswo situiert Graf Dürckheim die Liebe auf der dritten und höchsten Ebene des Menschseins. Aber ist das, was er dann beschreibt, noch „Liebe“? Auf der ersten Ebene war es „die Liebe des Habenwollens, des Nicht-Loslassen-Könnens ... Einswerden in diesem Sinne ist Besitzlieben.“

Auf der zweiten Ebene heißt Liebe „für den anderen da sein ... Man (liebt) den Menschen um des anderen willen.“ Aber auf der Ebene des Voll-Menschseins sprechen die Liebenden „eben jenes Wesen an in der Verborgenheit der Seelen“, ... „das, wenn es offenbar wird, nur dann bleibt, was es ist, wenn das Offenbarwerden nicht bedeutet, daß es eingefangen wird in die Kategorien, die Verhaltensweisen, in die Handlungsformen unseres raum-zeitlich bedingten Lebens und gegenständlichen Bewußtseins“ (II, 184f). Mit anderen Worten: wenn der andere nicht mehr der andere ist, nicht mehr als ein „Du“ vor dem Liebenden steht, sondern durchsichtig geworden ist für etwas Höheres, aufgehoben in das Wesen, das beiden gemeinsam ist.

Solange der andere noch der andere ist, bleibt die Liebe in der niederen, kategorialen, gegenständlichen Weise stecken. Erst auf der Ebene der „immanenten Transzendenz“ erschließe sich das Wort: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ und offenbare seine „innere Bedeutung“, nämlich: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst. Begegne dir selbst im anderen“ (II, 221). „Wo das Wort Liebe ausgesprochen wird, ist eigentlich immer folgende Situation da: wir sind im Getrenntsein von einem anderen, mit dem wir uns im Grunde aber Eins fühlen und nun den Impuls erfahren, Eins zu werden ... Aber kaum ist das Eins da, so lebt die lebendige Eins eigentlich von der Gefährdung durch die Zwei. Diese Gegensätzlichkeit und Einheit als fortgesetzte Anreizung ... ist ... eine der Grundsituationen, in denen wir immer wieder das Ganz Andere erfahren können ... Hier ist das Gesetz des Liebens als ein Einswerden und Sichwiederfinden in sich selbst und im anderen“ (II, 226f).

Ist das noch Liebe? Das, was die Menschen erfahren und erstreben? Das, was im Neuen Testament „Liebe“ heißt? Besagt nicht Liebe¹¹: den anderen in seiner Andersheit bejahren, schätzen, ihm vertrauen, sich ihm in Gegenseitigkeit öffnen! Diese Art von Liebe aber wird bei Graf Dürckheim zur Gefährdung der Identitätsliebe und kann höchstens zu einem Mittel werden, um zur Erfahrung der Wesenseinheit des Seins oder Gottes zu gelangen. Dort aber ist die Zweiheit, die „Andersheit“ aufgehoben. Nur gelingt es den Menschen (leider!) nicht, ganz und gar dort zu sein und die trennende Absondierung des Gegenüberstehens – nach Dürckheim: die Erbsünde (I, 258; II, 231) – zu überwinden. Selbst das Gebot „Du sollst Vater und Mutter ehren“ ist in Frage zu stellen; oder zumindest muß es ausbalanciert werden durch das Gegenteil, durch „Vater und Mutter verlassen.“ Denn es „ist nichts notwendiger für den Menschen, der zu sich selbst kommen will, als sich davon zu trennen“ (II, 93f).

¹¹ Wie auf Romano Guardini wäre auf Max Schelers Analysen der Liebe zu verweisen.

Ein Blick in die reiche wissenschaftliche Literatur hätte genügt, um die beiden biblischen Aussagen (Ex 20,12; Luk 14,26) recht zu verstehen. Aber Graf Dürckheim verläßt sich hier lieber auf die Brillanz seiner Sprache und seiner Ideen, statt nüchtern Kontakt zu nehmen mit der Sache und den Sachkennern. Man sollte allerdings nicht vorschnell den „Gnosis“-Vorwurf erheben; denn alle große Theologie und Philosophie gerät bei solchen Gedanken in die Gnosis-Gefahr. Man sollte nüchtern – im Sinne der von Graf Dürckheim beschworenen Ost-West-Gegensätzlichkeit – fragen: Fällt hier nicht die christlich-abendländische Überlieferung der ostasiatischen Mentalität zum Opfer? Graf Dürckheim hat mit mir diskutiert, was er auch schreibt: „Das Wort Liebe gibt es (im japanischen Lexikon) nicht. Es gibt die Mutterliebe zu den Kindern. Es gibt die Liebe des Kaisers zu seinen Untertanen. Aber Liebe in diesem personalen Sinne, wie wir es meinen, das ist etwas Christliches. Das ist etwas uns eigenes ... Die Verneigung vor einem Menschen, die wir heute noch oft im Osten, auch in Japan sehen, gilt nicht dem Herrn Soundso, sondern gilt dem Buddha in ihm“ (II, 241). *Heinrich Dumoulin*¹², der Historiker des Zen, beschreibt das Umfeld dieses Ausfalls: „Der Mangel des Personbegriffs wirkt sich besonders verhängnisvoll in der Auffassung von der Liebe aus. H. de Lubac zeigt in seiner theologisch eindringenden Studie über ‚Buddhistische Liebe‘, wie von den drei von den Buddhisten angewandten Termini: Wohlwollen (maitri), Mitleid (karuna) und Geben (dana) keiner die personale Menschenliebe trifft ... Alles, was in der Linie der persönlichen menschlichen Tätigkeit liegt, ist für den Buddhisten im Grunde ‚leer‘ ... Mitleid und Schenken, die aus personaler Liebesgesinnung hervorgehen können und sollen, werden von den Buddhisten unpersönlich aufgefaßt... Das Höchste im Buddhismus ist die unpersönliche Weisheit. Die verschiedenen Äußerungen der Liebe gehören zu den vorläufigen Dingen, denen der Mensch auf dem Erleuchtungsweg begegnet.“

Liebe, Person, Einheit, Begegnung

Noch einmal sei es gesagt: Es geht nicht um Polemik. Es geht zuerst einmal darum, sublime Sprachmuster abzuhorchen auf ihren Seinsbezug. Aber da ist wohl kein Zweifel möglich: Liebe im christlichen Sinn meint den anderen, als den andern; meint ihn als den „Gegenüberstehenden“, also in der – mit Graf Dürckheim gesprochen – „kategorialen, gegenständlichen“ Weise von Raum und Zeit, meint ihn als „Du“. Daß in jeder Liebe die Dimension Gottes berührt wird, weiß auch die Bibel. Aber diese göttliche Dimension

¹² *Östliche Meditation und christliche Mystik*. Freiburg u.a. 1966, 29f.

hebt die erste nicht auf zu einer höheren Ebene, sondern zeigt sich als gleichwertig zu ihr. Wenn Jesus von Gottesliebe und Nächstenliebe spricht, berührt er unsere Fragestellung und weiß: „Ebenso wichtig (wie die Gottesliebe) ist das zweite (die Nächstenliebe)“ (Mt 22,39). Im 1. Johannesbrief (4,16) heißt es: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm.“ Aber das ist kein Auflösen der sogenannten „gegenständlichen“ Liebe zu einem Menschen als einem anderen in die Transzendenz hinein, biblisch in die Liebe Gottes hinein, sondern beides kommt aus einer gemeinsamen Mitte. Nach Johannes ist die „gegenständliche“ Liebe sogar Prüfstein für die Echtheit der Gottesliebe, in der Terminologie Dürckheims (und sicher auch in seiner Intention): Prüfstein für die Echtheit der „initiatischen Erfahrung“, der „immanenten Transzendenz“.

Das Gespräch muß auf diesem Niveau ansetzen, damit es fruchtbar wird. Ich habe dazu keinen besseren „Meister“ gefunden als – den auch von Graf Dürckheim hochverehrten – *Martin Buber*¹³. Ich kann nichts Besseres tun, als ihm das Wort zu geben. Buber berichtet von einer „Bekehrung“, die ihn aus einer pantheistisch – deutschtümelnden „Einheitsideologie“ zur biblischen Weltanschauung geführt hat. Aufgrund dieser wahrhaft „initiatischen“ Erfahrung stellt er zwei Einheitserlebnisse gegenüber: Die Einheitserfahrung des (wichtigen!) Selbstwerdens und die Einheitserfahrung der Begegnung und Liebe, in der jemand sich selbst und seine Umwelt vergißt. Fußend auf dieser, durch sein Leben besiegelten „Initiation“ beschreibt er die mystische Gotteserfahrung; „Jene unaufzuforschliche Art des Beziehungsaktes selbst, darin man Zwei zu Eins werden wähnt ... Ich nehme die Menschen als Gleichnis, die in der Leidenschaft des erfüllten Eros so vom Wunder der Umschlingung verzückt werden, daß ihnen das Wissen um Ich und Du im Gefühl einer Einheit untergeht, die nicht besteht und nicht bestehen kann. Was der Ekstatiker Einung nennt, das ist die verzückende Dynamik der Beziehung; nicht eine in diesem Augenblick der Weltzeit entstandene Einheit, die Ich und Du verschmilzt, sondern die Dynamik der Beziehung selbst ... Alle Versenkungslehre gründet in dem gigantischen Wahn des in sich zurückgebogenen menschlichen Geistes: er geschehe am Menschen. In Wahrheit geschieht er vom Menschen aus zwischen dem Menschen und Dem, was nicht er ist.“

Michael Theunissen¹⁴ hat schon vor Jahren die entsprechende Geisteshaltung mit „Der Andere“ beschrieben; heute müsste man die dort vorgestellten Autoren um Hannah Arendt oder Emmanuel Levinas erweitern. Es bedarf einer poetischen Sprachkraft, um solchen Erfahrungen ein einiger-

¹³ Das Dialogische Prinzip. Heidelberg 1918, 88f, 94; weiter unten wird S. 15.96f zitiert.

¹⁴ Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965.

maßen passendes Sprachgewand zu geben. Und hier bleibt Martin Buber, der geniale Übersetzer des Alten Testaments, unerreicht. Um des Dialogs willen muß aber auch Prosa gewagt werden. Nach Martin Buber ist nicht das Versinken oder Aufgehen in Einheit, sondern das Sich-Überschreiten in die Beziehung hinein der Gipfel und die Tiefe des Seins. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“ Dieser Überschritt (was „Transzendenz“ im Wortsinn meint) ist der Grund für die biblische Verknüpfung von „Nächstenliebe“ und „Gottesliebe“ (nach Dürckheim: initiatische Erfahrung): in beidem lebt die Transzendenz der Beziehung, das Über-sich-Hinausgehen. In der wahren Gottesmystik kann sie so intensiv werden, daß das Ich und alle Geschöpfe vergessen werden, zu „Nichts“ werden, und nur die Beziehung zu Gott erlebt und als „Einheit“ erfahren wird. Doch das ist die Einheit des Du-Sagens, wie sie Liebende erfahren, aber nicht die Einheit der Ich-Auflösung: „Gott umfaßt das All und ist es nicht; so aber auch umfaßt Gott mein Selbst, und ist es nicht. Um dieses Unbesprechbaren willen kann ich in meiner Sprache wie jegliches in seiner, Du sagen; um dieses willen gibt es Ich und Du, gibt es Zwiesprache, gibt es Sprache, gibt es den Geist, dessen Urakt sie ist, gibt es in Ewigkeit das Wort.“

Auf diesem Niveau muß sich der Dialog von Austausch und Anfragen abspielen. Dann wird man – davon bin ich überzeugt – zwischen ehrlichen Dialogpartnern mehr Übereinklang entdecken, als es bei oberflächlicher Kenntnisnahme scheint. Es ist allerdings eine Forderung, der – wie mir scheint – bisher noch wenig nachgekommen wurde.

Die Basiserfahrung

Doch aller poetische Überschwang und jedes Pathos muß sich messen an der Prosa des Alltags, muß seine Grundlagen nüchtern, sachgebunden überprüfen. Dies zu betonen, wird Graf Dürckheim nicht müde. Deshalb doch betont er so intensiv die „Leibübungen“, das Atmen, die Disziplin usw. Nicht auf Spekulation, sondern auf nachprüfbaren, über-individuellen Erfahrungen muß ein Gespräch aufrufen, damit es zum Dialog werden kann.

In den früheren Beiträgen lehnt Graf Dürckheim die Parallelität der „Initiatischen Therapie“ zum Autogenen Training scharf ab: „Das Autogene Training meint im wesentlichen den Körper im medizinischen Sinne und bezieht sich nicht auf die Gesamtheit des Leibes, der wir sind“ (I, 45 von 1967); anders verstanden würde es zum „Teufelsmittel“ (I, 38). Am Schluß seines Lebens aber – das spricht für die Lernbereitschaft – hat sich seine Stellungnahme geweitet: „Wer Autogenes Training übt, kann darin einfügen das Ganze dessen, was uns hier angeht. Umgekehrt kann man das erlernte

Training auch fruchtbar machen für unsere Übung hier“ (II, 323, Gespräche am Schluß seines Lebens).

Aber der Blick sollte – wie mir scheint – noch mehr und noch tiefgreifender geweitet werden. Das Werk Graf Dürckheims ist von dem Gegensatz durchzogen zwischen dem „Körper im medizinischen Sinn“, „den wir haben“, und dem „Leib“ in seiner „Gesamtheit“, also dem, „der wir sind“ (dazu Index in Bd. II, unter Leib). Die sogenannte „klassische“ Medizin ist mit dem „Körper im medizinischen Sinn“ beschäftigt. Doch seit langem (vgl. die Forschungen *Viktor von Weizsäckers*) ist sie dabei, sich auszuweiten auf ein tieferes Verständnis hin, das stärker dem „Dürckheimschen“ „Leib, der wir sind“, dem Menschen in seiner Ganzheit entspricht. Sie lernt von den sogenannten „Alternativen Heilmethoden“, von ostasiatischen, afrikanischen oder indianischen Traditionen und natürlich auch aus lebendiger Erfahrung immer mehr, daß der Mensch als Ganzheit zu behandeln ist. Sie lernt die inneren Heilkräfte des Menschen und nicht nur die äußeren medizinischen Eingriffe zu schätzen. Sie lernt nicht nur Krankheitsheilung, sondern wichtiger noch Gesundheitspflege zu betreiben. Diese Öffnung der klassischen zur ganzheitlichen Medizin geschieht langsam und vorsichtig. Das hat viele Gründe; einer davon ist sicher auch die Distanz gegenüber den esoterischen Kurpfuschereien und medizinischen Scharlatanerien. Doch die Medizin ist dabei, über ihre eher technischen Methoden zum Ganzheitlichen vorzustoßen.

*Jan Kabat-Zinn*¹⁵, Direktor einer Klinik für Streßabbau am medizinischen Zentrum der University of Massachusetts, leitet seine „Patienten“ in intensiven Kursen zur Meditation im Stil des Yoga an. Er läßt sie z. B. zuerst ganz bewußt eine Rosine schmecken; dann sollen sie „den Atem auf die gleiche Weise „schmecken“. Damit stellt er den „Kontakt zur Gegenwart“ her und läßt zugleich die eigenen Körperfunktionen erkunden. Selbst der Schmerz soll nicht „bekämpft“, sondern als Teil des eigenen Seins wahrgenommen werden. Und so werden die Patienten mit „Disziplin“, wie auch Kabat-Zinn betont, in die Gesamtheit ihrer Leiberfahrung hineingeführt: „Es beginnt damit, daß die Patienten 45 Minuten täglich, sechsmal pro Woche ihr Atmen verfolgen, den Körper erkunden und Yoga machen“. Die Erfolge an Streßabbau und innerer Gesundung kann Kabat-Zinn „medizinisch“ nicht voll erklären; „die moderne Forschung läßt darauf schließen, daß zwischen dem Nervensystem und dem Immunsystem Brücken vorhanden sind.“ Der Erfolg aber bestätigt seine Methoden. Grundsätzlich beruhen sie auf der Einheit von Psyche und Leib, von Geist und Körper, sie lehren, „in Harmonie mit

¹⁵ In: Bill Moyer (Hg.), *Die Kunst des Heilens*. Vom Einfluß der Psyche auf die Gesundheit, München 1994, 119–146.

den Dingen zu leben“. Befragt nach dem Verhältnis zur „Religion“ meint Kabat-Zinn: Es hängt von der Begrifflichkeit „Religion“ ab. „Die Religion verbindet Fragmentarisches, unser Ich, mit der Gesamtheit ... In der Meditation geht es einfach darum zu verstehen, was es heißt, ein Mensch zu sein ... Man hat eine Trennung vorgenommen, um die jeweilige Bedeutung genauer definieren zu können, doch die Grenzen verfließen zusehends.“

Zur „Initiatischen Therapie“ wäre, wie mir scheint, in ganz ähnlicher Weise zu fragen, ob ihre unbestreitbaren Früchte nicht schon von einer Ganzheits-Anthropologie her im Sinne Viktor von Weizsäckers oder Kabat-Zinns zu verstehen sind? Und ob dazu nicht die Entsprechungen zwischen Zen, Autogenem Training, Yoga, Eutonie usw. in Sicht kommen? Zu fragen wäre, ob der pathetische Überbau von Religion und von Seins-Metaphysik nötig ist, um ihre Erfolge zu verstehen? Ob nicht vielleicht die nüchterne, „anti-Streß“-Methoden Kabat-Zinns auf einer Ebene mit der Initiatischen Therapie liegen?

In einer unbestechlichen und überaus kundigen Weise stellt *Reinhard Bögle*¹⁶ solche Fragen an den Yoga. Er unterscheidet den „traditionellen Yoga“ vom „religiös motivierten“. Im ersteren und ursprünglichen geht es „um die Verbindung verschiedener Anteile im Menschen, wobei der ganze Mensch mit einem Ochsenkarren verglichen wird, der nur fährt und zu steuern ist, wenn alle Teile zusammenwirken und der Wagenlenker wachsam ist.“ Im religiösen Yoga „geht es um die Verbindung zwischen dem einzelnen Menschen und Gott, alles andere wird unbedeutend.“ Bögle stellt sich auf die Basis des traditionellen Yoga, der eine Schulung und Ausübung des ganzheitlichen Menschseins bedeutet und so „neben den Religionen, wie etwa Wissenschaften und Künste“ stehen muß. Daß sein Buch, obgleich kundig und erfahren wie kein anderes (ich habe es mit ganzen Yoga-Bibliotheken verglichen), so wenig Beachtung gefunden hat, zeigt die fast abergläubische Voreingenommenheit der heutigen Meditations-Szene. Man wagt es nicht, physiologische Fragen an diese Erfahrungen zu stellen, um ihr religiöses Aroma erhalten zu können.

Ähnlich schreibt *Klaus Riesenhuber*¹⁷, der in Japan das meditative Erbe *Hugo M. Enomyia Lassalles* weiterführt, nüchtern-psychologisch zur Zen-Meditation, daß sie „theoriefrei betrachtet“ „in die Tiefen des Selbst oder Geistes (führt), die vor aller Subjekt-Objekt-Trennung liegen“. Daß sie damit aber sich einer religiösen Weiterführung öffne: buddhistisch, daß sich

¹⁶ *Yoga. Ein Weg für dich. Einblick in die Yoga-Lehre.* Zürich 1991, 23.39.

¹⁷ Zum Verständnis ungegenständlicher Meditation. *IKZ/Communio* 15 [1986] 320–331. 320f; im übrigen Heft hat sich der Mitherausgeber von *Communio* Hans Urs von Balthasar hier von distanziert.

das Subjekt, frei geworden von aller „Anhänglichkeit“, in seinem Selbststand auflöse; oder auch christlich – daß sich das Subjekt, frei geworden von aller Anhänglichkeit, Gott öffne.

Die von Arthur J. Deikman¹⁸ so benannte Theorie der „Entautomatisierung“ kann den aufgezeigten Bereich am besten darstellen. Er ist einer der wenigen Autoren, der die empirischen Untersuchungen über entsprechende Erfahrungen (mittels Untersuchung der Gehirnströme usw.) ernst nimmt. Durch intensive Übung (im Stil des Zen, des Yoga, des Autogenen Trainings usw.) kann man eine Bewußtseinstiefe berühren, die noch vor den kulturellen, sprachlichen oder anderen Vorstellungsschemata liegt; die also auch die Ebene der C. G. Jungschen kollektiven Archetypen „unter“-schreitet und dorthin reicht, wo S. Freud vom ozeanischen „Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosen, gleichsam Ozeanischen“ spricht. Bernhard Grom¹⁹ betont mit Recht, daß mit solchen Erfahrungen der „Ich-Entgrenzung“ überaus vorsichtig umgegangen werden muß; sie müssen zuerst von der Psychologie, der Anthropologie her verstanden werden, ehe man in ihnen Paradigmen der Gotteserfahrung, der Mystik sehen darf.

Aber ist eine solche Erfahrung der eigenen „entautomatisierten“ Tiefe schon „Mystik“ im religiösen Sinn der Gotteserfahrung? Oder ist sie nicht zuerst einmal die von Martin Buber als Selbstwerdung, als Identitätsfindung hingestellte Erfahrung (mit all den Gefahren, vor denen eine psychologische Begleitung behüten muß)? In einer zen-buddhistischen Umwelt muß sie zur Erfahrung der eigenen „Buddha“-Natur werden, die ja bedeutet: Losgelöst-Sein von aller Anhänglichkeit. Klaus Riesenhuber zeigt (nicht nur theoretisch, sondern aufgrund intensiver Praxis), daß sie in einer christlichen Umgebung zur Erfahrung der äußersten Offenheit für Gott werden kann, in der alle menschliche Voreingenommenheit abgelegt ist.

In der von Riesenhuber herausgestrichenen „Offenheit für Gott“ ist aber schon die Transzendenz der Liebe angelegt; denn diese Offenheit richtet sich in einen Raum gegenüberstehender Freiheit, in einen Raum des „Anderen“, der nicht besser als mit dem Wort „Du“ zu bezeichnen ist. In der Graf Dürckheimschen Schematisierung gesprochen: Das Phänomen der Liebe, bei dem sich ein Mensch auf einen anderen als anderen hinwendet, darf nicht auf eine

¹⁸ Zuerst fand ich seinen Namen in: *Altered States of Consciousness. A Book of Readings* (Ed. Charles T. Tart) New York u.a. 1969: *Deautomatization and the Mystic Experience*, 23–43; jetzt insbesondere: *The Observing Self. Mysticism and Psychotherapy*. Boston 1982; seine empirischen Beobachtungen sind leicht zu trennen von seinen metaphysischen Interpretationen. Die verschiedenen Sammelbände von Steven T. Katz (*Mysticism and Philosophical Analysis, ... Religious Analysis*, usw. New York 1978 ff) geben einen unersetzblichen Überblick über den Diskussionsstand.

¹⁹ *Religionspsychologie*, München u.a. 1992, mit einer vernichtenden Kritik an der Psychologie C. G. Jungs im Anhang.

niedere Stufe des Mensch-seins reduziert werden, sondern konstituiert den Gipfel des Menschseins, zu dem hin wir unterwegs sind.

Gottes „Du“

Es spricht für die Offenheit Graf Dürckheims, daß er in den Gesprächen auf seinem letzten Krankenbett (II, 28) auch diese Offenheit berührt und als Wessensstück der „Initiatischen Therapie“ beschreibt.

Auf die Frage nach dem „persönlichen Gott“ antwortet er: „Für uns Menschen (ist) auch das Göttliche eine Wirklichkeit der Begegnung ... In dieser Begegnung kommen wir nicht daran vorbei, daß Ganz Andere, das uns in irgendeiner Weise berührt, auch als ein Du zu erleben. Ohne ein Du gäbe es keine Begegnung ... Wir können aber auch im Wesen ... dem begegnen, was wir als Ich in der Gestalt eines Du suchen. Dann ist das, dem wir begegnen, nicht mehr nur ein Du, sondern auch ein Eins-Sein, ein Zusammenfallen mit uns selbst. Das umstürzende Erlebnis liegt in der Coinzidenz von Du und Doch-nicht-mehr-Du ... Die Distanz ist aufgehoben, und doch bleibt eine unendliche Distanz ... Im lebendigen Glauben an einen persönlichen Gott ist die Verpflichtung eingewoben, alle Vorstellungen, alle gewordenen Gottesbilder immer wieder einzuschmelzen in die Tiefe jenes Geistes und jener Wahrheit, die jenseits aller Bilder sind“ (II, 381).

Damit aber wird – wie mir scheint – das überschritten, was in der Initiatischen Therapie als „Erfahrung“ dem Glauben entgegengesetzt wurde. Die „bleibende unendliche Distanz“ in aller Gegenwarts- und Einheits-Erfahrung beschreibt genau das, was die Glaubenserfahrung in ihrer Selbstüberschreitung ausmacht; was die christliche Mystik mit ihrer „Dunklen Nacht des Geistes“ sagen will (die nach der unkorrigierten Aussage P. Lassalles im originären Zen nicht zu finden ist); was das ignatianische Leitwort vom „je-größeren-Gott“ erfahrungsmäßig bedeuten muß.

Ich würde das Gesagte anders ausdrücken. Doch ich muß gestehen: Darin liegt eben dasjenige, woran sich der christliche Glaube (nach all den großen Zeugen der Vergangenheit) orientiert: Ein Vertrauen auf Gottes Du, in dem die „unendliche Distanz“ Graf Dürckheims liegt, das also ganz und gar nicht aufgeht in dem, was Graf Dürckheim als „Erfahrung“ gegen „Glaube“ stellt, das kaum besser als mit dem leider abgegriffenen Wort „Liebe“ zu bezeichnen ist²⁰.

²⁰ Vgl. das schöne Buch über „Liebe“. Geschichte eines Begriffs (1974) von H. Kuhn. Die christliche Theologie setzt hier ein und weiß zugleich von Gottes Immanenz in dieser Welt, besonders im Herzen des Menschen, was sie Heiligen Geist nennt; er lebt und wird erfahren als Einer zusammen mit Gottes bleibender „je größerer“ Transzendenz, die in Gott ruht, den sie Vater nennt, und die in Jesus Christus ein menschliches Angesicht angenommen hat.

Man könnte daher das an den Anfang gesetzte Motto christlich formulieren:

*Gott ist in allem zu erfahren
Die Frage ist nur
Wie weit sind wir als Instrumente so gestimmt,
daß wir ihn lieben können.*

Gott lieben aber heißt immer: ihn in seiner Liebe erfahren und diese Liebe weiter schenken an den Mitmenschen.

Nachtrag für diese Zeitschrift. Kurz vor seinem Tod erschien das bezaubernde Buch von Prof. P. Heinrich Dumoulin SJ zur Spiritualität des Buddhismus (vgl. GuL 1995, 395f.). Auf ihn habe ich mich – nach langen Gesprächen – immer wieder in meinen Analysen gestützt. Über die inhaltliche Qualität der Ausführungen des angesehenen und beliebten Gelehrten sind sich die Fachleute innerhalb und außerhalb des Christentums einig. Im Zusammenhang mit den Bemühungen Graf Dürckheims sei ein Vorzug des Buches herausgestellt: Dumoulin versucht vom Künstlerischen, vom lebendigen Brauchtum und von der Volksfrömmigkeit her einen Zugang zu der großen Religion des Fernen Ostens zu bahnen. Ich habe keinen Zweifel daran, daß dies ein legitimer, wenn nicht gar letztlich der einzige legitime Zugang zur Erfahrung Buddhas ist. Wer von der „gelassenen Lebendigkeit“ des Buddhismus (und seines Interpreten) fasziniert ist, darf das selbstverständliche Christentum Dumoulins nicht vergessen. Auf die neugierige Frage während einer Münchener Veranstaltung: Was denn seine Weise des Meditierens sei?, konnte er in überraschender Direktheit antworten: „Ich bete täglich das Brevier!“ Vgl. auch die Beiträge Dumoulins in GuL: Buddhistische Meditation und Christentum (34 [1961] 32–45; Lebenswerte im Buddhismus. Wo Christen von Buddhisten lernen können (47 [1974] 112–126); Fragen an das Christentum aus buddhistischer Sicht (48 [1975] 50–62); Gibt es Verständnisbrücken zwischen christlicher und buddhistischer Spiritualität? (50 [1977] 350–364).