

Besprechungen

Cuttat, Jacques Albert: *Asiatische Gottheit – christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären*. Mit Vorwort v. O. Lacombe. (Sammlung Horizonte N. F. 4) 8° (264 S.) Einsiedeln 1971, Johannes. 30.– DM/sfr.

Das Buch stellt die deutsche Übersetzung des 1965 im französischen Sammelband „La Mystique et les mystiques“ erschienenen Beitrags von Cuttat „Expérience chrétienne et spiritualité orientale“ dar, der bereits in der Kritik des genannten Bandes gebührende Aufmerksamkeit fand. Ziel der Darstellung ist nicht die Darstellung der Überlegenheit des Christentums, sondern „nahezulegen, daß es in den besagten asiatischen Traditionen keine spirituellen Inhalte (ja Höchstwerte) gibt, die nicht im Christentum ebenfalls vorhanden, d. h. qualitativ identisch enthalten sind“ (14). Diese These ist kühn und wird im Kreise der Vertreter der beiden verglichenen Hochreligionen, Hinduismus und Buddhismus, nicht auf ungeteilten Beifall stoßen. Gerade darum wäre es wünschenswert, daß Cuttats Ausführungen in östliche Sprachen, etwa das Japanische oder das Chinesische, übersetzt würden, damit eine echte Auseinandersetzung stattfinden kann. Der inzwischen in unseren Kreisen hier und dort hörbar werdende Beifall besagt wenig und übersieht nicht selten sogar die eigentlichen Aussagen C.s.

Zitiert wird vor allem der 1. Teil des Buches „Der spirituelle Gegensatz als Voraussetzung des Gesprächs zwischen den beiden ‚Hemisphären‘“. Als Grundhaltung setzt C. die sog. „interreligiöse Epoché“ voraus, d. h. die Urteilsenthaltung gegenüber den zu beobachtenden Phänomenen, wobei jedoch die Klammer sofort dann wieder geöffnet werden soll, „sobald das eigene Antlitz, das Wesen (*eidōs*) der anderen Religion oder Spiritualität so objektiv als möglich ins Licht gerückt ist“ (18). Den bei C. gewohnten Hang zu eigenständigen Begriffsbildungen findet man auch in diesem Buch. So versteht er unter *Spiritualität* „methodisch vollzogene, kontrollierbare geistige Schritte und Haltungen des ganzen Menschen, die seine Einung mit der höchsten Wirklichkeit zum Ziele haben“ (19). Diese Definition, die C. durch keinen Verweis absichert, halte ich persönlich für zu eng (vgl. etwa zur christlichen Spiritualität den Art. v. J. Sudbrack in: SM 4, 674–691; entsprechend wäre aber auch im Blick auf die östliche Spiritualität der Gesichtspunkt der Methodik und Kontrolle als konstitutiver Faktor zu überprüfen). So wie C. die Spiritualität versteht, soll sie weder einem religiösen Exklusivismus (Gefahr der Abendländer) noch einem Synkretismus (Gefahr der Asiaten) Raum bieten. Wenn aber „die asiatische und die monotheistische Spiritualität sich weder ganz ausschließen noch in beziehungsloser Parallelität nebeneinander herlaufen dürfen, dann erhebt sich die Frage, welche *innere Beziehung* diese beiden spirituellen Pole der Menschheit miteinander verbindet“ (22). C. ist – das kann nicht stark genug betont werden – von einer Komplementarität überzeugt, die dann jedoch kein einfaches Nebeneinander, sondern ein hierarchisches Unter- bzw. Übereinander bildet (22 f.).

Als Ausgangspunkt des Vergleichs wählt C. eine Analyse des Yoga-Sûtras Patanjalis, dessen acht Stufen er mit entsprechenden Haltungen des Christentums vergleicht. In der Tugendlehre, wie sie in den ersten beiden Stufen beschrieben wird, stellt C. einen dreifachen Kontrast fest: 1. „Im Yoga nehmen die ethischen Haltungen die untersten Grade des asketischen Aufstieges ein“ (24). Mit Recht weist C. auf die eigentümliche Stellung der Ethik hin, die gerade in unseren Tagen im Bereich östlicher Religiosität zugestandenermaßen nach weiterer Klärung ruft. 2. ... „fällt bei den *yama*-Haltungen die *negative* Formulierung auf: Nichtschädigen, Nichtlügen, Nichtstehlen, Enthaltensamkeit, Begierdelosigkeit.“ (25) Dieser Hinweis über-

zeugt insofern nicht, als ja die christliche Ethik eben doch bis heute weithin nicht allein von den beiden positiven Geboten des NT, sondern von den überwiegend negativen Formulierungen des AT-Dekalogs bestimmt ist. Hier wie auch anderswo arbeitet C. mit einem nicht näher diskutierten systematischen Apriori, das genauer Überprüfung in der Praxis nicht voll standhält. 3. ist nach C. der Grundzug der Tugendlehre im Yoga-Sûtra die Selbstbeherrschung, während bei der Umgestaltung in Christus der sittliche Höchstwert die Hingabe an den Willen Gottes ist (25). So richtig die Bemerkung ist, so sehr muß aber auch hier gefragt werden, ob es richtig ist, untere Stufen des Yoga mit Höchstwerten im Christentum zu vergleichen, m. a. W., ob hier nicht Ungleiches verglichen worden ist. – Hinsichtlich der Stufen 3–5, die die Körperhaltungen, die Atmung und die „Einziehung“ der Sinne betreffen, bemerkt C., daß sie die „defugale“ Bewegung verstärken, die zur Rückgängigmachung des Weltprozesses führt (29). Diese findet dann ihre Vollendung in den letzten drei Stufen des Yoga, deren letzte – „*samâdhi*“ – C. als „totale Einfaltung, Entrückung nach Innen oder ‚Enstase‘“ anspricht (30). Hier aber fragt es sich, ob nicht am Ende trotz der Beziehung zu O. Lacombe die Übersetzung zur Interpretation wird. Man vergleiche dazu nur die Ausführungen anderer Indologen, etwa J. Gonda oder H. Zimmer.

Die Linie der „bis zur radikalen Einfaltung gesteigerten Konzentration“ (31) verfolgt C. über Nâgârjuna zum Zen- und Amida-Buddhismus. Nach ihm besteht die Originalität des Zen-Buddhismus darin, „daß er die ‚rücksteigende, aufwärtsgerichtete Dialektik‘ *Nâgârjunas*, seine ‚Weder-Noch‘-Mystik... auf die alltäglichsten Situationen anwendet. Es wäre jedoch ein Irrtum, wollte man aus dieser – in Asien einzig dastehenden – Zuwendung des Zen zum Alltäglichen und Konkreten auf eine realere innere Beziehung zum Objekt oder zum Anderen als solchem schließen.“ (34) Die Formulierungen sind zunächst vorsichtig, führen aber dann doch zu einem sehr apodiktischen Urteil. Es ist aber nicht zu übersehen, daß C. sich dem Zen mit Hilfe von Verweisen auf die Literatur und auf dem Wege über die Reflexion auf den Vollzug der Übung nähert. Die berühmte Frage, ob und in welchem Maße die Reflexion mit Hilfe von Theorien und Hypothesen den Blick auf den Vollzug tatsächlich verstellt und daher evtl. auch verfehlt, stellt sich auch hier.

Bedenkenswert ist sicherlich die Tatsache, daß die Besinnung auf die konkreten Gegenstände der Einübung zeigt, daß praktisch niemals das menschliche Du „und vor allem nicht Gott als absolute Person“ (42) unter ihnen ist und daß, wenn der Mensch auftritt, er ein Er oder Sie ist und damit der eshaften Sphäre angehört. Die Frage nach dem Wesen menschlicher Personalität und Eigentümlichkeit bedarf weiterer Diskussion. Doch darf auch hier nicht einseitig Personalität unter der Rücksicht der Individualität und Inkommunikabilität erörtert werden, sondern die Relationalität muß in die Diskussion miteinbezogen werden. Für die Theorie betont C. m. E. zu Recht, daß Yoga *personblind*, nicht jedoch *personfeindlich* ist (43). Ob aber dann der Gegensatz von „einsamer“ und „wechselseitiger“ Innerlichkeit richtig gesetzt ist (37 ff.)? C. selbst macht auf ein merkwürdiges Phänomen aufmerksam, daß nämlich der Yogi „*theoretisch* absoluter *Monist* und *faktisch* absoluter *Dualist*“ ist (37). Theorie und Praxis gehen hier eben doch offensichtlich zweierlei Wege, die man beide kennen sollte. Ob aber nicht viel zu lange theoretisiert worden ist in beiden Welten, zunächst getrennt und heute gegeneinander, und wir unerseits inzwischen blind geworden sind für eine unvermittelte und unbefangene Beobachtung der Praxis? Der Gedanke, daß die Kehrseite der sog. „einsamen Innerlichkeit“ das betonte Erlebnis der „All-Einheit“ ist, tritt im 1. Teil des Werkes auffallend in den Hintergrund.

Wir haben uns bewußt intensiver mit dem kürzeren Eingangsteil befaßt, weil er den Hintergrund des viel ausführlicheren 2. Teils „Die christliche Aufnahme-fähigkeit: Bedingung der Konvergenz“ darstellt. So wertvoll auch diese Ausführungen sind – die Ausgangsposition muß stimmen, wenn die Folgerungen stimmen sollen. Zur Lektüre des 2. Teils sollte im übrigen darauf hingewiesen werden, daß man ihn auf mehrfache Weise angehen kann. Man kann etwa mit der „Synoptischen Tabelle“ im Anhang des Buches beginnen und die dort gebotenen Gegenüberstellungen von östlicher Spiritualität und christlicher Erfahrung *im Kontrast* und von christlicher Erfahrung und einholender Aufnahme im Sinne einer Reka-

pitulation durch Überstieg in Christus *in ihrer Konvergenz* bedenken und dann zu den entsprechenden Punkten die Ausführungen des 2. Teils als Kommentar lesen. Man kann auch je nach dem vordringlichen Interesse die drei ersten Hauptpunkte – A. Die spirituellen Gegebenheiten (die Frage nach den Höchstwerten, nach Kosmogonie, Theophanie, und Anthropologie), B. Die ursprüngliche Zielrichtung, C. der Weg – vertauschen und jeden Hauptpunkt für sich als Einstiegsmöglichkeit in Erwägung ziehen. Wo immer man einsteigt, wird man recht bald auf die grundlegende Strukturunterscheidungen stoßen und von C. in die oft auch dem Christen unbekannteren Konvergenzmöglichkeiten eingewiesen werden.

In diesem Teil wirbt C. für ein offenes Gespräch in beide Richtungen. Er ist allerdings davon überzeugt, daß der Asiate sich schwerer tut, weil er sich dem interreligiösen Gespräch auf Grund seiner „anti-dialogischen“ bzw. „monologischen“ Struktur immer wieder entzieht (52). In diesem Zusammenhang stellt C. die kühne These auf, daß „die Zahl der ihrem Glauben völlig treu gebliebenen christlichen Orientalisten, deren Veröffentlichungen dem spirituellen Osten voll gerecht werden, . . . groß“ ist, während umgekehrt es seines Wissens „kein Werk eines seiner Tradition treu gebliebenen Orientalen (gibt), das das Christentum von innen her so darstellt, wie es in sich selbst ist, d. h. so, daß ein tiefer blickender Christ befriedigt wäre“ (52). Beide Seiten wären aber m. E. eben doch noch zu beweisen!

Dieser Teil zeigt aber sodann, wie viel Arbeit tatsächlich noch vor uns liegt: Häufig werden *christliche* Erfahrung und *mystische* Erfahrung ohne Betonung des *Glaubens* verwischt (55 ff.) (hier wäre allerdings auch der Titel der ursprünglichen Arbeit „Christliche Erfahrung und östliche Spiritualität“ in seiner Gegensätzlichkeit von Erfahrung und Spiritualität zu überprüfen). Verwechselt werden auch oft das Sakrale und das Heilige. C. sagt: „Das *Universum* ist sakral; heilig kann nur eine *Person* sein; und der Höchstwert des Ostens, ob man ihn nun unpersonal oder überpersonal nennt, ist jedenfalls nicht personal im vollen christlichen Sinn des Wortes“ (65). Zur Frage der Personalität aber ist dann zu bemerken: „Der östliche ‚Impersonalismus‘ ist keineswegs antipersonal, nicht einmal eigentlich impersonal, er ist vor-personal“ (71). Da der Orientale aber den personalen Gott der Bibel nicht kennt, „bewahrt die spirituelle Struktur seines Denkens, weit davon entfernt, virtuell oder aktuell ‚gottflüchtig‘ zu sein wie beim abendländischen Agnostiker, ihre natürlich gottförmige und ontologisch theozentrische Orientierung. Seine Seele bleibt also im Prinzip zur transmetakosmischen Person Gottes geöffnet“ (ebd.). Hier wie auch an vielen anderen Stellen des 2. Teils entfernt sich C. von der Position des reinen Theoretikers und bestätigt dann mit seinen Vermittlungsangeboten die Experimente praktischer Begegnung und Vermittlung. – Wiederholt kommt C. auf die Gefahr der „gnostischen Versuchung“ zu sprechen (94 u. ö.). Wichtig ist die wiederholte Abwehr einer voreiligen Verwendung des Stichwortes „Pantheismus“ (so 62 und 110). Der Überprüfung bedürfen die Ausführungen über „Mâyâ“ und das Böse (135 ff.).

Die am Ende etwas willkürlich ausgewählten Hinweise zeigen zusammen mit den Ausführungen über den 1. Teil, daß C. kein leichtes Buch vorgelegt hat. Es verlangt geduldige, mitdenkende Leser, die im Laufe der Lektüre aber selbst da, wo sie Fragezeichen setzen möchten oder gar müssen, reichen Gewinn für das Gespräch mit der östlichen Geistigkeit, die auch unsere westliche Atmosphäre nicht mehr unberührt läßt, davontragen. Diese Art Leser aber möchte man dem Buche in hinreichend großer Zahl wünschen.

Einige störende Druckfehler: S. 62: „Der metyahysische Osten“ statt „metaphysische“; S. 98: „Mengehen“ statt „Menschen“; S. 104: „Ausschauung“ statt „Anschauung“. Vermieden werden sollte der Neologismus „homo-zentrisch“ (77) und „Homozentrismus“ (78) für „anthropo-zentrisch“ und „Anthropozentrismus“. Sehr unglücklich sind auch Wortspiele wie „transmetakosmisch“ (= überjenseitig, eigentlich übernatürlich“ [120]) oder „transmetakosmisch (übernatürlich)“ und „metakosmisch (natürlich)“ (121). Historisch unsachgemäß ist die Behauptung, daß die beiden divergierenden Richtungen des Buddhismus, Zen- und Amida-Buddhismus, einander niemals begegnet sind (33 f.).

H. Waldenfels