

**Cuttat, Jacques Albert:** *Asiatische Gottheit — christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären (= Horizonte, N. R., 3).* Johannes Verlag/Einsiedeln o. J.; 264 S.

Der bekannte Verfasser, der bereits durch sein 1957 erschienenenes Buch *La rencontre des religions* (deutsch schon 1956 im Johannes Verlag Einsiedeln: *Begegnung der Religionen*) einen viel beachteten Beitrag zum Verhältnis christlicher zu asiatisch-indischer Spiritualität geleistet und seine Konzeption unter anderem in einem Vortrag: *Die geistige Bedeutung Asiens und des Abendlandes füreinander* (Münchener Universitätsreden, Neue Folge Heft 30, Max Hueber Verlag München 1961) entfaltet hat, legt nun in einer ausführlichen Studie, die zuerst 1965 in französischer Sprache herauskam, abermals seine Sicht der Beziehungen zwischen Christentum und „Asien“ vor. Es geht ihm nicht nur um einen Vergleich der Ansichten über „Gottheit“ und „Gott“, vielmehr um eine eindringende Analyse der Differenz „östlicher“ und „westlicher“ Spiritualität überhaupt (19). Wiederum besticht an CUTTAT seine intime Kenntnis indischer Religiosität, Mystik und Weltauslegung. Seine Grundthese, die er unter wechselnden Perspektiven zu bewähren sucht, läßt sich — in unvermeidbar vereinfachender Wiedergabe, wie sie in einer Rezension entschuldbar sein mag — auf folgende Weise beschreiben: Das Christentum darf sich gegenüber „Asien“ weder „exklusiv“ noch „synkretistisch“ verhalten (vgl. 20—23), vielmehr hat es die Aufgabe, eine „einholende Aufnahme“ (vgl. 22f, 46f, 83—88, 211—223, 254—261) zu vollziehen, d. h. eine behutsam korrigierende Anverwandlung, in der das Asiatische, soweit möglich, in das Christliche einbezogen und dadurch „vollendet“ (23) wird; nur das Christliche ist in der Lage, sich das Asiatische, dieses vollendend, einzufügen, eine „einholende Aufnahme“ in umgekehrter Richtung ist weder strukturell und spirituell möglich (vgl. 46) noch vom christlichen Glauben her zu legitimieren.

Es kann hier nur in Stichworten angegeben werden, wie CUTTAT diese seine These im einzelnen entwickelt. Er setzt zunächst den „Yoga als Archetyp der asiatischen Spiritualität“ dem „christlichen Heiligungsweg als Archetyp der monotheistischen Spiritualität“ (24, vgl. 24—47) modellhaft entgegen. Auf dieser Grundlage werden sodann die apersonale und die transpersonale Deutung des Unendlichen, das Überpersonal-Absolute und der dreipersönliche Gott (62—73); die kosmische Manifestation und die biblische *creatio* (74—88); *Avatara* und Menschwerdung (89—96); die unterschiedlichen Auffassungen über das „Ziel“ (121f) und vor allem über den mystischen „Weg“ (123—209) einander gegenübergestellt. Im Anhang wird in Form einer „synoptischen Tabelle“ eine Übersicht geboten; die in drei Kolonnen aufgeführten kurzen Charakterisierungen zur „östlichen Spiritualität“, der „christlichen Erfahrung“ und der jeweils für möglich erachteten „einholenden Aufnahme“ bzw. der „Rekapitulation durch Überstieg in Christus“ erleichtern den Vergleich und verdeutlichen den von CUTTAT vorgeschlagenen Modus der Rezeption (vgl. 227—253 bzw. 261).

Als vorzügliches Beispiel einer „einholenden Aufnahme“ nennt CUTTAT „die augustinische Synthese“ (216—223), denn AUGUSTINUS vollzog die korrigierend-aufnehmende Anverwandlung des (plotinischen) Neuplatonismus. Gerade wenn man die strukturellen Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten zwischen (Neu-)Platonismus und wichtigen Strömungen des „Indischen“ anzuerkennen bereit ist, gewinnt die augustinische Synthese an exemplarischer Bedeutung, und zwar nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht. Doch CUTTAT sieht,

auf das Fehlen der Einbeziehung des Kosmischen bei AUGUSTINUS hinweisend, die verbleibende Aufgabe gegenüber dem Osten nicht ohne erhebliche Skepsis: „Nach menschlichem Ermessen sind die Aussichten dürftig. Stolz darauf, das koloniale Joch abgeschüttelt zu haben, scheint der Osten heute noch weniger denn je für die Botschaft des Kreuzes geöffnet, entschlossener, dem missionarischen Proselytismus den Weg zu versperren. Aber die Schau und die Wege Gottes sind nicht die unseren“ (223).

Es kann nicht bestritten werden, daß auch dieses neue Buch von CUTTAT zu den subtilsten und ernstesten Versuchen gehört, die Unterschiede der „beiden Hemisphären“ freizulegen und alsdann vom Christlichen her eine Synthese zu entwerfen. Soweit diesem Ansatz die Bemühung zugrundeliegt, eine schwerwiegende, nach wie vor gegebene und durchaus über den Bereich des Spirituellen hinaus bedeutsame und wirksame Differenz umfassender zu verstehen und zu würdigen, teile ich die Intentionen des Verfassers, nicht zuletzt aus dem Interesse an der Erkenntnis wahrer und gemeinsamer Humanität sowie auch an der Frage, ob und inwiefern wahre Humanität „christliche“ Züge oder wenigstens Grundzüge aufweist. (Man vergleiche das alte *anima naturaliter christiana* mit Karl RAHNERS Theorie der *anonymen Christlichkeit*.) Deshalb darf aber, bei allem Respekt vor dem Entwurf CUTTATS, die Kritik nicht verschwiegen werden; sie geht nicht aus Arroganz hervor, sondern aus der begründeten Überzeugung, daß in CUTTATS Interpretation wesentliche Gesichtspunkte außer Betracht bleiben. Da eine „hinreichende“ Auseinandersetzung mit CUTTAT weit in die Erörterung der gegenwärtigen religiösen, theologischen und kirchlichen Situation (und „Krise“) hineinführen würde, muß ich mich auf einige Hinweise beschränken und auch auf die nähere Begründung meiner Bedenken verzichten. Doch diese Begründungen sind in Fülle zu finden in all jenen grundlegenden theologischen Arbeiten, in denen insbesondere (aber keineswegs erst) seit den sechziger Jahren immense theologische, exegetisch-historische und spirituelle Anstrengungen unternommen wurden, um die Essenz des Christlich-Verbindlichen für die Zukunft zu retten. Ohne polemisieren zu wollen, bin ich gehalten, kritisch anzumerken, daß CUTTAT diese neueren theologischen Forschungen und Reflexionen nicht aufgenommen hat. Dies bedeutet jedoch, daß er sich fundamentalen Problemen nicht oder nicht entschieden genug stellt, die sich m. E. mit folgenden Fragen anzeigen lassen:

Hat nicht das exegetisch fundierte Verständnis dessen, was Jesus wollte, eine Spiritualität erschlossen, die weniger subtil, weniger mystisch, weniger „elitär“ und deshalb praktischer, realistischer, für die „Armen“ heilbringender ist? Muß deshalb nicht ein Vergleich der „beiden Hemisphären“ auf christlicher Seite an einer anderen Figur von Theologie und Mystik orientiert sein, als dies bei CUTTAT der Fall ist? Wären nicht vielleicht die „Aussichten“ weniger „dürftig“, wenn die Sache Jesu anders dargeboten würde als in einer inzwischen problematisch gewordenen historischen Auslegung derselben? Kann man überhaupt von „dem“ christlichen Heiligungsweg sprechen und diesen noch dazu als „Archetyp“ der *monotheistischen* Spiritualität — also offenbar auch der jüdischen und islamischen — herausstellen? Ist es, gemessen an der Botschaft Jesu, verantwortlich, gegen „Asien“ den Vorwurf der „geistigen Blindheit gegenüber Christus“ (180) und des — wenn auch „unerkannten“ — Hochmuts zu erheben? Des weiteren: Ist es nicht ein Gebot der Hermeneutik, die kategorialen Unterschiede zwischen „asiatischer Gottheit“ und „christlichem Gott“ aus einer zu pointierten Gegenüberstellung herauszuführen zu der Anerkennung einer

letzten, intentionalen Übereinkunft der Hoffnung über das Elend des Jetztigen hinaus (womit man keineswegs der traditionellen Versuchung zu dem an der Oberfläche verbleibenden Synkretismus verfiel)? Muß nicht insbesondere die personale Metaphorik im christlichen Sprechen von Gott (und zum Teil auch im asiatischen) „radikaler“ im Feuer der negativen Theologie und der dechiffrierenden Hermeneutik geläutert werden? Muß schließlich nicht der (vom „Westen“ her inzwischen auch den „Osten“ überziehende) Prozeß der Säkularisierung als ein, biblisch-christlich gesehen, legitimer Vorgang erkannt und angenommen werden, und geht es deswegen nicht im Grunde um die Frage, ob eine spirituelle „Synthese“, falls sie überhaupt möglich sein sollte, nicht viel weniger „spirituell“ und „mystisch“ ausfallen müßte, als es bei einer Konzeption unumgänglich ist, die allzu sehr von der überkommenen Gestalt „asiatischer“ und christlicher Mystik ausgeht?

Ich bin mir dessen bewußt, daß ich mit diesen Fragen und den Positionen, auf die sie verweisen, einen von CUTTAT erheblich abweichenden Standpunkt einnehme; aus eben diesem Grunde aber sind die formulierten Bedenken nicht so auszulegen, als gelte es lediglich, ein Buch „schlecht zu besprechen“, vielmehr wollen sie eine Problematik umreißen, die, wie ich meine, um der Wahrheit willen heute nicht mehr übergangen werden darf. Endlich sei noch vermerkt, daß CUTTAT das Indische in Bezug auf Asien zu sehr als *pars pro toto* in Anspruch nimmt; ich darf dazu nur verweisen auf das Werk von OLAF GRAF: *Tao und Jen*. Sein und Sollen im sunghinesischen Monismus (Wiesbaden 1970) (vgl. meine Besprechung hierzu in *dieser* Zeitschrift 57 [1973] 60—64). Trotz der genannten Fragen stellt aber CUTTATS Buch eine profunde Analyse und Interpretation dar, die innerhalb der Theologie, Religionswissenschaft und auch Philosophie besondere Beachtung verdient, zumal es im „geistigen“ Klima der Gegenwart nur wenige Autoren geben dürfte, die sich überhaupt noch an Probleme dieser Art heranwagen.

Bonn

H. R. Schlette

**Dürckheim, Karlfried Graf:** *Der Ruf nach dem Meister*. Der Meister in uns. O. W. Barth: Weilheim/Obb. 1972; 182 S.

Das neue Buch DÜRCKHEIMS greift eine zentrale Frage der Meditation auf, die zugleich „ein Symptom der Ablösung des Zeitalters der ‚Aufklärung‘ durch eine neue Aufklärung“ (5) darstellt: den Ruf nach dem Meister. Im ersten Teil zeigt Vf., daß die Gestalt des „Meisters“ zu allen Zeiten eine Art Archetyp gebildet hat, insofern er „die Urantwort auf eine Urnot (ist), in die der Mensch auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung gerät“: „Er ist diese Antwort als Weiser des Weges zur Erfüllung der dem Menschen innewohnenden Verheißung“ (11). Diese Not des Menschen entspringt „der Gegensätzlichkeit seines irdischen und himmlischen Ursprungs“ und „der Verlorenheit an die Welt“ (11). Entsprechend ergeben sich die Fragen: „Was ist der Weg? Was ist der Preis? Was ist die ‚Übung‘?“ (13) Die Fragen stellen sich mit verstärkter Eindringlichkeit neu in unseren Tagen in den verschiedensten Schichten der Gesellschaft (21—25), aufgrund der Erfahrung der physischen und sozialen Vernichtung, des Widersinns und der Einsamkeit (27 ff). Wo aber sind die Meister? Vf. weiß um die Schwierigkeit, sie zu finden. Drei Antworten gibt er auf seine Frage: „Was aber tun, wenn es keine Meister gibt?“: 1) „Derjenige, den die Not aus dem Wesen wirklich an die Grenze treibt, findet den Meister!“ (32). — 2) „Es gibt