

Die Meditation und das Tun des Christen

Josef Sudbrack SJ, München

Der Drang nach Ruhe, nach Feier, nach Stille, nach Besinnung, nach Selbstfindung ist längst nicht mehr zu übersehen. Noch vor kaum vergangenen Jahren dagegen drohte auch bei engagierten Christen, selbst Theologen, politischer Einsatz und Gewalt – bis zur Revolution – zum maßgebenden Orientierungspunkt zu werden. Was sich im Gegensatz dazu heute Luft verschafft, ist sicher ein „Zeichen der Zeit“ (vgl. Mt 12, 38–42). Man muß weit in der Geschichte zurückblättern, um ein ähnlich starkes Verlangen nach Sammlung und Selbstbesinnung zu finden: bis in die Zeit der französischen Mystik des siebzehnten Jahrhunderts, als das Gespräch über die eingegossene Beschauung der Großen Terese oder den „amour pur“, die „reine Liebe“, Fénelons Vorzugsthema der Pariser Salons war; oder in die Zeit des hochmittelalterlichen Umbruchs, als sich die esoterische Mystik Meister Eckharts mit einer vielgestaltigen, naiven, aber intensiven Volksfrömmigkeit verband.

Diesen und auch den noch weiter zurückliegenden Bewegungen drohte allerdings stets die Gefahr der elitären Isolierung; der Ausgliederung aus dem Ganzen, der sektenhaften Absonderung. Verständlicherweise! Jeder neu und unmittelbar erfahrene Wert strahlt so viel Überzeugungskraft aus, daß alles andere in Vergessenheit fällt. Aber erst dort, wo sich eine solche „neue“ Erfahrung in den größeren Rahmen eingliedern, die Werte der Vergangenheit aufgreifen und die vielschichtigen Anliegen der Gegenwart einbeziehen konnte, wo aus der Versuchung zur Elite ein Dienst am Ganzen wurde, wurde die Erfahrung selbst zu einem bleibenden Gewinn. Einem Benedikt von Nursia, einem Franz von Assisi oder einem Ignatius von Loyola gelang eine solche Eingliederung der „neuen“ Erfahrung in den größeren Rahmen.

Auch die heutige meditative Begeisterung muß auf die Ganzheit des christlichen Lebens befragt werden. Es ist die Frage nach dem katholischen „und“. Gefragt werden muß z. B. nach dem Verhältnis von „meditativer“ Erfahrung und Rationalität. Ein Meister Eckhart wird von vielen als Prototyp einer überraationalen, gegenstands- und bildlosen Erfahrung hingestellt. Aber wenn er von Wortlosigkeit, von Überschreiten des Denkens in den Abgrund Gottes, von Finden der Gottheit hinter dem Gott der Theologen predigt, so ist das – wie einige der besten Forscher gezeigt haben – keine Mystik, keine isolierte Erfahrung, sondern Denken und

Theologie. Meister Eckhart wollte rational begreifen, was es um Glauben ist, und er besaß theologische Bildung, spekulative Kraft und schöpferische Wortgewalt, dies auch auszusprechen. Rationalität und Meditation waren bei ihm untrennbar eines.

Gefragt werden muß nach dem Stellenwert des Dialogs in der Meditation. Für die christliche Mystik, die aus der Begegnung mit Gott, aus dem Du-sagen zu ihm, lebt, gehört beides so selbstverständlich zusammen, daß man oft vergaß, es auszusprechen. Gefragt werden muß nach dem Zueinander von Meditation und Gesellschaft. Wenn es überhaupt ein Kriterium gibt, das man an fremde Erfahrungen anlegen darf, dann ist es das der tätigen Nächstenliebe; soziale Verantwortung heißt das heute. Auch an die subtilste Innerlichkeit und die reifste Persönlichkeit stellt das Evangelium die einzig entscheidende Frage nach dem, „was du dem geringsten meiner Brüder getan hast“.

Gefragt werden muß nach Meditation und Eschatologie oder – mit E. Bloch gesagt – nach Meditation und dem Prinzip Hoffnung. Während in vielen meditativen Bemühungen unserer Tage die Unruhe zur Zukunft und die Erwartung des Neuen zugunsten eines Ausruhens im „Jetzt“ (Hooykaas/Schierbeeck, *Zazen*) ausgeschaltet werden, ist diese eschatologische Hoffnung gerade der Kern der christlichen Meditationserfahrung; man kann es in der Lehre von den vier Ebenen des Schriftverständnisses, einer Lehre – wie H. de Lubac zeigt – der Meditation, nachlesen.

Mit all diesen Fragen wird eine Vorstellung von Meditation, die vorrangig auf Selbstfindung schaut, die nur den einzelnen Menschen oder eine meditierende elitäre Gruppe für sich betrifft, aufgebrochen und ausgeweitet. Anderes, ein „Nicht-Ich“, ein „Nicht-Selbst“, eine Zukunft, eine Erwartung, eine Aufgabe werden einbezogen; die Erfahrung der Meditation umfaßt größere Räume, wird im christlichen Sinn ganzmenschlich.

Auch die Frage nach der Aktion stellt die Meditation in größere Bezüge. Nach dem plötzlichen Umschwung der innerkirchlichen wie außerkirchlichen Mentalität, vom politischen Einsatz zum Rückzug aus der Zeit, von aktiver Zukunftsgestaltung zur innerlichen Bewußtseinserweiterung, ist sie besonders dringend. Gefragt wird auch hier nach dem „und“ zwischen Meditation und Tätigkeit, Kontemplation und Aktion, Besinnung und Einsatz.

Geschichtliche und aktuelle Erinnerung

a) Mit der beginnenden philosophischen Reflexion, mit Platon, Aristoteles und – wie Georg Picht zeigt – schon früher mit Xenophanes und Anaxagoras taucht die Frage nach Theorie und Praxis auf und läßt dem Abendland

niemals wieder Ruhe. Mit Leichtigkeit kann die gesamte westliche Philosophie- und Geistesgeschichte unter das Stichwort *Actio* und *Contemplatio* oder auch *Praxis* und *Meditation* gebracht werden. Professor Lobkowicz hat dies philosophiegeschichtlich dargestellt und Urs v. Balthasars Untersuchung über die christliche Geschichte von *Actio* und *Contemplatio* ist sein vielleicht wichtigstes Buch. Eine geheime Sehnsucht nach Ruhe, nach Abgeschlossenheit, nach Einsamkeit, nach *Meditation* charakterisiert fast alle großen Gestalten des Westens. Aber zugleich spürten sie den Stachel zur Tätigkeit – zur „Politik“, wie es bei Platon-Aristoteles heißt, zum Dienst am Menschen, wie es christlich lautet. Paulus hat dies im Philipperbrief klassisch formuliert: Bei Jesus sein ist das Beste, aber bei euch im Irdischen zu bleiben, ist nötiger.

Durch das Christentum wird diese Wende zum anderen noch einmal schärfer herausgestellt. Man hat ihm deshalb oft genug den Vorwurf des Ethizismus gemacht. Das Brandmal der Moralpredigt haftet an der christlichen Verkündigung. Aber ehe man sich dagegen wehrt und auf den dahinterstehenden „dialogischen“ Zug verweist oder die Innerlichkeit und existentielle Verantwortung aufdeckt; ehe man sich von moralistischen Predigten und Verlautbarungen distanziert, sollte man sich darauf besinnen, daß im Christentum nun tatsächlich Moral und Ethik an erster Stelle stehen – allerdings eine Ethik, die mit Augustinus weiß, daß „Gott in unserem Tun *seine* Werke krönt“. Tugend – wiederum eines der verlästerten Worte! – ist für die christliche Lebenslehre nicht nur ein Mittel zur Erreichung höherer Geistigkeit; so nämlich entziffern auch sympathisierende und erfahrene Europäer die hinduistische oder buddhistische Weisheit; und in vieler, nicht in jeder Hinsicht werden sie recht haben. Tugend und tugendhaftes Tun sind – so mißverständlich die Worte auch klingen – für einen Christen letztes Ziel, Selbstzweck. Die Forderung der selbstlosen Liebe ist – recht verstanden – der Höhepunkt, der von keinem noch so „meditativen“ Wert überboten werden kann.

Das wird noch zu verdeutlichen sein. Hier geht es um eine Bestandsaufnahme. Die Waage zwischen *Meditation* und *Aktion*, zwischen *Theorie* und *Praxis* schwankte auch im Christentum, bekam aber selbst bei den Liebhabern der Einsamkeit niemals ein endgültiges Übergewicht hin zur Ruhe, zum Abstand von der „unsauberen“ irdischen Tätigkeit. Der Trend dazu war dort allerdings stark; an der Exegese der Martha-Maria-Perikope bei Lukas ist er abzulesen. Viele – es waren nicht die schlechtesten – sehnten sich danach, die eifrigen Besorgungen der Martha in Küche und Haushalt, in der *Okonomia* dieser Zeit, endlich aufgeben zu dürfen, um mit Maria von Bethanien zu Füßen des Herrn zu sitzen. Aber alle wußten, daß Mühsal und Tätigkeit in dieser Welt bleibende Aufgaben seien.

Auf zwei Beispiele, die idealtypisch für die christliche Haltung sein sollen, sei hingewiesen. Meister Eckhart, zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts, gilt als Höhepunkt geistlicher Versenkung. Ein Höhepunkt wiederum seiner Lehre ist zweifellos die Interpretation der Martha-Maria-Perikope. Die exegetische Seite interessiert hier nicht; ebensowenig die philosophiegeschichtliche Herkunft der Eckhartschen Hermeneutik. Der Thüringer Meister spricht in seiner Predigt den Verdacht gegen die meditative Erfahrung aus, „daß sie, die liebe Maria, irgendwie mehr um des wohligen Gefühls als um des geistigen Gewinns willen dagesessen habe“. Dagegen stellt er Martha als christliches Vorbild hin. „Nun aber wollen“, so lautet der Schluß der Predigt, „gewisse Leute es gar so weit bringen, daß sie der Werke ledig werden. Ich aber sage: das kann nicht sein!“ Meister Eckhart polemisiert gegen meditative Tendenzen seiner Zeit, die seiner eigenen Lehre fast aufs Haar ähnlich sahen. Er verweist gegen sie auf das große christliche Zeugnis, auf Jesus Christus. Neben allen Heiligen, von denen er weiß, daß sie gerade als Heilige anfangen zu „wirken“, ist ihm die Person Jesu Garant dafür, daß nicht Selbstfindung und Selbstbesinnung, sondern das „Wirken“, das Tun höchstes christliches Ideal auf Erden sei. „Von Anbeginn“, schreibt Meister Eckhart, „da Gott Mensch und der Mensch Gott ward, fing er an, für unsere Seligkeit zu wirken bis an das Ende, da er starb am Kreuz . . . Daß wir ihm wahrhaft nachfolgen in der Übung wahrer Tugend, dazu helfe uns Gott.“

Es geht uns nicht um die offensichtlichen Ungereimtheiten in Meister Eckharts Schriftauslegung; es geht uns um die Balance zwischen Meditation und Aktion, die er in dieser waghalsigen Exegese zu finden suchte. Ausgeglichener, weil näher am Leben, sucht die große Kontemplative der Neuzeit, Therese von Lisieux, diese Balance. Sie steht vor der gleichen Lukas-Perikope und fragt sich, kurz vor ihrem Tode, warum der Herr, der doch selbst sein Leben der Tätigkeit widmete, die Tätigkeit Marthas getadelt habe: „Nicht die Arbeiten Marthas sind es“, schreibt sie, „die Jesus tadelte: diesen Arbeiten hat sich seine göttliche Mutter ihr ganzes Leben lang demütig unterzogen, da sie die Mahlzeiten der Hl. Familie zubereiten mußte. Einzig die Unrast (inquiétude) seiner eifrigen Gastgeberin wollte Jesus zurechtweisen . . .“. Die Negation: Unrast, und die entsprechende Position: Vertrauen, geben einen Hinweis auf die größere Einheit von Meditation und Aktion.

b) Aber vorher sei noch ein Blick auf die östlichen Quellen geworfen. Man ist sich darüber einig, daß die Bhagavad-gita (Lied des Erhabenen) der schönste und tiefste Text des Hinduismus sei; Ghandi nannte sie seine Mutter und zog sie allen übrigen religiösen Büchern vor. Wilhelm von

Humboldt hielt sie für „das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhafte philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben“.

Die Bhagavadgita ist ein Gespräch über das meditative indische Weltbild vor dem Kampf zwischen Arjuna, dem rechtmäßigen Thronaspiranten, und seinem Wagenlenker Kṛiṣṇa, dessen Göttlichkeit sich im Lauf der Gespräche enthüllt. Kṛiṣṇa möchte dem Königssohn Mut und Gelassenheit für die Entscheidungsschlacht einflößen. Ganz eng kommen meditative Versenkung und kriegerischer Mut zusammen. Für unser heutiges christliches Verständnis sogar zu eng: es geht doch um Krieg, um Töten! Nicht von ungefähr hat der Nazi-Theologe J. W. Hauer die „indo-arische Metaphysik“ von „Kampf und Tat“ in der Bhagavadgita gefeiert.

Ähnliche Zeugnisse finden sich auch im Buddhismus. Die bekannteste bildliche Darstellung des Satori im Zen-Buddhismus besteht aus zehn Ochsenbildern (die Zahl variiert). Der Ochse symbolisiert das Ur-Wesen, den Buddha-Geist des Menschen; er ist verlorengegangen; der Hirt sucht ihn, zähmt ihn, führt ihn heim und fällt mit dem Ochsen, dem Buddha-Geist, in die Selbstvergessenheit eines reinen Kreisbogens. Doch am Schluß stehen ähnliche Bilder wie zu Beginn. In ruhiger Fröhlichkeit tut der Hirt seine Arbeit und verhilft sogar anderen zur gleichen fröhlichen Gelassenheit. Die meditative Selbstfindung endet in einer heiteren, selbstverständlichen Tätigkeit des Alltags.

Es ist nicht genau der christliche Geist, der sich in diesen Zeugnissen ausspricht. Aber zu erkennen ist doch, daß die Polarität: Meditation und Aktion, Versenkung und Tätigkeit, keine christliche oder abendländische Erfindung ist – sie gibt einer Menschheitsfrage Ausdruck. Man kann so oder so zu der aufgeworfenen Frage stehen; sie über Bord zu werfen oder nach einem Pol hin aufzulösen, würde der menschlichen Problematik nicht gerecht. Die Frage darf nur lauten, wo die Einheit von Innerlichkeit und Tätigkeit zu finden sei.

Einheit von Meditation und Tun in der dialogischen Situation

Im Westen wie im Osten gab und gibt es genügend Bestrebungen, die das menschliche Tun auf einer niedrigeren Seinsstufe ansetzen und die reine Ruhe als höchstes Ideal feiern; „Tätigkeit“ hänge mit der Materie zusammen und bilde ein Makel, eine Befleckung für die höhere Geistnatur. Zu ihr hin, aus der Materie, aus der Tätigkeit hinaus, müsse der Mensch streben. Die Versuchung dieser elitären Geistigkeit droht auch der christlichen Spiritualität; manches geheimnisumwitterte und bedeutungsschwere Reden von der Meditation zeugt davon. Aber es gehört vielleicht – wie H. U. von

Balthasar schreibt – zum Wesen einer jeden Bemühung um volles christliches Leben, daß irgendwann einmal die Tendenz sichtbar wird, das Tun zugunsten der Versenkung auf eine niedrigere Ebene zu verbannen.

Die umgekehrte Tendenz ist typisch für unsere Tage. Der Mensch wird auf Aktivität programmiert; sein Wesen sei nicht Sammlung, Zu-sich-kommen, sondern Ausgang aus sich, Tätigkeit, Einsatz, Produktion. Auch hier liegt ein berechtigtes Anliegen. Es geht um den Menschen als „homo faber“, als „schaffendes Wesen“, wie er nicht erst seit dem Marxismus definiert wird. Im Anschluß an die Studentenunruhen von 1968 wurde innerhalb der christlichen Kirchen dieses Anliegen als Programm der politischen Theologie modern. Man erkannte, daß Frömmigkeit etwas mit Engagement für die Gesellschaft zu tun habe; daß wirtschaftliche und soziale Gegebenheiten, daß politische Gesetzmäßigkeiten und gesellschaftliche Dynamik aus der Theologie nicht ausgeklammert werden dürfen. All das, wenn man es nachträglich und von distanzierter Warte her betrachtet, sollte christliche Selbstverständlichkeit sein.

Beide Tendenzen haben Positives wie Negatives. Was aus dem Menschen wird, der sich nur von der Arbeit, von der Tätigkeit, vom Tun her begreift, erfahren wir tagtäglich zur Genüge. Er wird eingeordnet in den Zweck-Mittel-Zusammenhang von Leistung und Erfolg und hört auf, ein freier Mensch zu sein; der Pendelschlag von der Politischen Theologie zur meditativen Besinnung brachte eine notwendige Korrektur zum Tragen. Doch auch wo das Pendel einseitig nach dieser anderen Seite ausschlägt, steht es nicht besser um den Menschen. Wenn man Tätigkeit, soziales Engagement und all das auf die Oberfläche des Menschen verlagert und sein Innerstes davon „unversehrt“ belassen will, gerät der Mensch ebenso in Versklavung und verliert sein eigenes Wesen. Leiblichkeit und damit das schöpferische Tun sind nicht nur ein Teil des Menschen, sondern er selbst.

Es kann sich nicht um ein „Entweder-Oder“ handeln. Aufgabe ist, die tiefere Einheit von Meditation und Aktion zu finden, um von dorthin sowohl eine rein äußerliche Auffassung des menschlichen Tuns zu korrigieren, wie auch eine Vorstellung von Meditation zu erweitern, die sich nur an Selbstfindung, „Identisch“-werden, an Ruhe und Loslassen aller Aktivität orientiert.

a) Es gibt einen Lebensbereich, in dem sich die Einheit von Selbstfindung und nach außen gerichteter Tätigkeit deutlich manifestiert: das künstlerische Tun. Was geschieht z. B., wenn der Bildschnitzer – oft mit einigem Schweißvergießen – seine Madonna aus Holz herausarbeitet? oder wenn der Maler mit vielen Pinselstrichen das Bild entstehen läßt? oder wenn der Organist auf der Orgel ein Thema frei improvisiert?

Meditieren diese Künstler oder arbeiten sie? Ist es Besinnung oder Tätigkeit? Man mag das Feld der Meditation noch so eingezogen und innerlich darstellen, niemand zweifelt daran, daß der Violinspieler meditiert und daß seine Meditation genau im Bogenstrich und im Vibrato auf den Saiten der Geige liegt. Nicht erst nachher, wenn er sich ausruht in der verklungenen Musik und sie vielleicht geistig rekonstruiert; auch nicht nur vorher, wenn er sich zur Musik hin sammelt – sei es durch geistiges Abschalten, sei es durch intensive Konzentration –, sondern im Tun seiner Hände meditiert der Geiger.

Eine Meditation tut sich auf, die von der Tätigkeit nach außen nicht zu trennen ist. Die Frage, was zuerst sei und was darauf folge, Tun oder Besinnung, ist müßig und verkennt die Eigenart der künstlerischen Tätigkeit. Ja, man wird nicht einmal sagen dürfen, daß das nach außen gerichtete Tun nur ein Mittel der eigenen Selbstfindung sei. Es ist diese Selbstfindung selbst!

Wer Blinde beobachtet, wie sie mit ihren Händen Kunst erleben, wie sie ein menschliches Gesicht abtasten, um es zu erkennen und zu begreifen, versteht diese Einheit. Hier geht es um Meditation, um Selbstfindung, um Innerlichkeit, die ganz und gar im Auf-und-Abgleiten der Finger, im Tun zu Hause ist. Eine Auffassung von Meditation, die sich an Ruhe orientiert, die Aktivität und schöpferische Fühlungnahme mit der Außenwelt als niedrigere Stufe gegenüber dem Meditativen ansieht, versagt vor diesen humanen Äußerungen. Eine Meditation, die solches Tun nicht als ihren integralen Bestandteil anerkennt, entpuppt sich als falsch und als inhuman.

Man kann die Phänomenologie des meditativen Tuns um weitere Züge vermehren. Man kann z. B. auf die kindliche „Meditation“ hinweisen. Die Kinderpsychologie hat nämlich wichtige Erkenntnisse über den Menschen gebracht. Wo anders als im Spiel meditiert ein Kind, in der Hingabe an eine Beschäftigung, die es Gefahren und Freuden der Umwelt vergessen macht. Oder es meditiert im Hören des Märchens, im Zuschauen beim Puppenspiel . . . Wie einseitig es sein kann, Kinder durch Ich-Versenkung zum Selbst zu führen, weiß jeder Erzieher. Man züchtet Bühnenstare oder lebensfremde Menschen. Es gibt keine bessere Methode, zum Menschsein, zum Selbststand zu führen, als durch Beschäftigung, durch Spielen, durch Umgang mit der Welt, mit ihren Sachen und mit ihren Menschen. Ein Stück von diesem Kindsein sollte in jeder Meditation aufscheinen.

Man kann auf den Tanz oder auf den Sport in dem weiten Sinne hinweisen, in dem auch Gymnastik oder der Spaziergang im Wald dazu gehört; selbst der Leistungssport, in dem ein Mensch seine körperliche Einsatzfähigkeit bis zum letzten erprobt, kann „meditativ“ sein. Es ist echte Selbstfindung, was in der körperlichen Anspannung, in der gesammelten

Aufmerksamkeit, im zielstrebigem Einsatz, in der beruhigten Ermattung am Ziel vielleicht besser als in vielen anderen Übungen sich findet.

Nach Menschentyp wird es verschieden sein, wo einer zu sich selbst kommt – oder sagen wir es richtiger –, wo er sich selbst verwirklicht. Veranlagung, Erziehung, Umwelteinfluß, Alter und alles andere spielt dabei eine Rolle. Die künstlerische Tätigkeit als meditative Selbstverwirklichung wird nur wenigen gelingen. Aber im Hören und Sehen, in der Begegnung mit der Kunst oder der Natur – was mehr ist als reine Passivität – sollte ein gesunder Mensch sein Selbst in der Art verwirklichen, die man – vom Osten kommend – gern als Meditation beschreibt.

Ausgehend von dieser Phänomenologie ist zu verstehen, wieso auch die intellektuelle Tätigkeit „meditativ“ werden kann, statt leer und im negativen Sinn rein verstandlich zu sein. Je mehr das Denken und Schauen in den ganzheitlichen Vollzug des Menschseins einbezogen werden, desto richtiger und runder meditiert der Mensch. Wo man im Gegensatz zur „Rationalität“ die „Irrationalität“ meditativer Übungen betont, darf dies nur eine Vorstufe für eine ganzheitliche Selbstfindung sein, wie sie in der künstlerischen Tätigkeit ihr Vorbild hat.

b) Doch auch mit diesem „Selbstfinden“ in der Aktivität nach außen, im Tun, ist erst eine Vorstufe für den dichtesten Vollzug der Einheit von Meditation und Tätigkeit erreicht, die dialogische Situation. Mit ihr wird der Ort sichtbar, an dem sich manche Diskussion um das Wesen der Meditation als oberflächlich entlarvt. In der dialogischen Situation wird dem menschlichen Leistungsdrang eine Grenze gesetzt und zugleich geöffnet, an der sich Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit des Tuns entscheidet.

Martin Buber beschreibt diese Situation: „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an anderes Es. Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht ab. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.“

Die von der heutigen meditativen Bewegung propagierte Suche nach Unendlichkeit, nach Bewußtseinserweiterung, nach dem Eintauchen in ein Sein, das so breit ist wie das Nichts, nach All-eins-Fühlen mit der Welt findet in dieser Ich-Du-Beziehung ganz und gar ihre Erfüllung; und zugleich findet sie mehr, findet sie einen Bezugspunkt, findet sie ein Gegenüberstehen, ein Du: „Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas, Du grenzt nicht ab.“ Die Unterscheidung in objektgebundene, gegenständliche und in objektlose, ungegenständliche Meditation versagt vor dieser Ich-Du-Beziehung, die beides und zugleich mehr als beides ist. Selbstsuche, Innerlichkeit, Bewußtseinserweiterung, Eintauchen in gegenstandslose

Wachheit, die in der östlichen Meditation gefunden wird, findet ihre tiefste Bestätigung. Nicht umsonst hat J.-A. Cuttat die „wechselseitige Innerlichkeit“ des Christentums der asiatischen „einsamen Innerlichkeit“ nicht nur beigeordnet; er zeigt, wie in der Erfahrung des Du, in der christlichen Liebe die östliche Spiritualität eingeholt und überstiegen wird.

Es gibt viele Vorstufen zu dieser Ich-Du-Beziehung. Was eben aufgezählt wurde an meditativer Tätigkeit, gehört dahin; man muß – sicherlich als Christ – auch Sinnsuche und Sinnerfahrung unter dem größeren Vorzeichen der Du-Suche und Du-Erfahrung sehen; man wird auch – wiederum als Christ! – die Tiefenerfahrung von Yoga und Zen, wo sie zur vollen Menschlichkeit führen, unter dieser Rücksicht verstehen und aufgreifen.

Aber um all das geht es nicht in erster Linie. Zu zeigen, oder besser – denn Beweise sind nicht möglich, es geht um Erfahrung! – aufzuweisen ist, wie in der Du-Beziehung meditative Selbstfindung und Tätigkeit des Menschen zusammentreffen, einen Bezugspunkt zu finden, der über aller Isolierung steht; zu verstehen ist, daß in der Du-Beziehung alles, was eine bestimmte Auffassung von Meditation als Selbstfindung will, bewahrt bleibt und zugleich eine neue Richtung, Intentionalität, bekommt: Meditation des anderen, Meditation des Du!

Einen ersten Zug hat Martin Buber klar hervorgehoben: Die Erfahrung der Grenzenlosigkeit, besser gesagt, Unbegrenztheit und Einheit: „Du grenzt nicht ab!“ In der Du-Beziehung ist dies aber keine verschwimmende Leere, sondern erfüllte Gegenwart und dichte Anwesenheit. Was in buddhistischen und ebenso in vielen christlichen Berichten an Unendlichkeitserfahrung angedeutet wird, der meditative Reichtum, den die Droge als Bewußtseinserweiterung herbeizwingen will, die Fülle und Dichte und Grenzenlosigkeit eines künstlerischen Erlebnisses – all das findet seinen Sinn und Höhepunkt in der Du-Begegnung; nur daß jetzt die Erlebnisgestalt nicht zerfließt, sondern im gegenüberstehenden Du, im „et-wer“ gesammelt ist.

Auch der zweite Zug, der dem „Meditativen“ zugesprochen wird, die Selbstwerdung, ereignet sich in der Ich-Du-Beziehung, besser gesagt, wird in ihr geschenkt; und zwar dichter und wirklicher als anderswo. Man schämt sich, darauf hinweisen zu müssen. Die Psychologie zeigt, daß Entfremdung und Entleerung des Menschen letztlich auf dem Fehlen dieser Du-Beziehung beruhen. Gewiß muß manche Therapie einen anderen Weg gehen; sie läßt zuerst den Menschen wieder zum Ich, zum Selbst werden, um ihn dadurch liebefähiger zu machen. Aber das sind Umwege und ärztliche Bemühungen um kranke Menschen. Der natürliche Weg verläuft

anders, verläuft vom Du zum Ich; von der Du-Begegnung zur Selbstwerdung und nicht umgekehrt.

Meditation, auch und gerade wenn sie sich unter das Vorzeichen der Selbstwerdung gestellt hat, darf nie vergessen, daß eine du-lose Meditation Gefahr läuft, inhuman, unmenschlich zu werden. Der elitäre Trend mancher dieser Bewegungen ist ein Hinweis dafür. Martin Buber weigert sich deshalb sogar, die von ihm beschriebene Wirklichkeit des Ich-Du-Verhältnisses Erfahrung zu nennen. Schon im Reden von „Erfahrung“ liege ein egozentrischer, oder wenn man es anders hören will, ein „selbstischer“ Klang. Buber spricht von „Beziehung“. Aber für denjenigen, der diese „Beziehung“ kennt, ist evident, daß „Erfahrung“ damit nicht gelegt, sondern auf ihre eigentliche personale Ebene erhoben wird.

Entsprechend verhält es sich mit der Aktivität innerhalb der Du-Beziehung. Aktivität hat hier ihren Platz, aber nicht die Aktivität des Leisten- und Beherrschen-Wollens. Die christliche Mystik weiß, daß die Begegnung mit Gott durch keine noch so konzentrierte Aktivität und durch keine noch so ausgeklügelte Methode herbeizuzwingen ist. Urs von Balthasar warnt ebenso vor dem Leistungsprinzip des westlichen Rationalismus (Scholastik) wie dem des östlichen Methodologismus (Yoga, Zen).

Und dennoch ist die Ich-Du-Begegnung randvoll von Tätigkeit, von Aktivität, oder wie man es nennen will. Man darf mit Recht von einer „Übung“ der Liebe sprechen; die Schrift macht die Liebe sogar zum „Gebot“, zu einem Befehl. Man kann, wie wir es versuchten, über künstlerische Vollzüge das Verständnis dafür vorbereiten, daß Begegnung, daß Liebe, daß die Ich-Du-Beziehung nicht nur etwas mit Tätigkeit zu tun hat, sondern ganz und gar Tätigkeit ist.

Das menschliche Sprechen – besonders, wie die Sprachwissenschaftler zeigen, das der europäischen Sprachen – hat es schwer, solche Erfahrungen ins Wort zu bringen. Allzu schnell läßt es sich von der modernen Hektik täuschen und mißt alle Tätigkeit an Leistung und Erfolg. Aber mit der Alternative: technisch-produktive Tätigkeit oder Nichtstun geht der Blick für die Totalität verloren. Hier gilt Ähnliches wie von der Alternative logizistische Rationalität oder affektive Irrationalität; die Mitte des Menschen wird verfehlt. Der Mensch findet erst dort sein eigenes Wesen, wo er diese Einheit von Tun und Ruhe, von Rationalität und Affektivität findet. Die Idealgestalt dieser „Selbstfindung“ aber liegt in der Ich-Du-Beziehung, in der – wie es M. Buber nennt – Kategorie des Zwischen; in einer Bewegung also, die vom Ich, vom Selbst wegführt zum Du. Von dort her sollte man auch das Kriterium für all das nehmen, was unter dem Namen „Meditation“ läuft. Meditation sollte – wiederum in ihrer „Idealgestalt“ – du-bezogen, sollte intentional sein, sollte auf den anderen gehen.

c) Mit Martin Buber ist auf ein weiteres hinzuweisen, auf das Wort, auf das menschliche Sprechen. Im Wort nämlich hat die beschriebene Einheit von Aktivität und Meditation, von Tätigkeit und Ruhe ihren vorzüglichen Ort; im Wort ist der sprechende Mensch von vornherein von sich selbst weg auf den anderen Menschen, den hörenden oder sprechenden hingewandt. Zugleich kommt ein anderer Zug der Einheit deutlicher in den Blick: das Empfangen, das Geschenkt-bekommen, das „Hören“ und auch „Sehen“.

Die Sprache bildet das umfassende Werkzeug, mit dem der Mensch die Welt beherrscht und umgestaltet. Die abstrakte mathematische Formel hat ebenso ihr Fundament im menschlichen Sprechen wie die komplizierte Maschine, die ohne menschliches Zutun zu funktionieren scheint. Im Artikulieren der Wirklichkeit, in der sprachlichen Kommunikation zwischen Menschen, in der gestaltenden Objektivierung des eigenen Inneren durch das Wort wird der Mensch zum Menschen.

Mit Recht findet man deshalb im Nachdenken über die Sprache die alles umfassende Grundwissenschaft. Vor dem Wort darf es keine Flucht ins Schweigen geben; das wäre kommunikationsfeindlich, leiblos, und damit inhuman und auch unmöglich; denn der Mensch kann nicht vor sich selbst fliehen; alles Schweigen darf nur einsammelnde Besinnung auf ein umfassenderes Wort sein. Der Atomphysiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker hat noch vor kurzem gezeigt, wie auch alle Bemühungen, das vermeintlich ungenaue menschliche Sprechen aus der exakten Wissenschaft auszuschalten, an ihre Grenzen stoßen, und diese heißen immer wieder: Sprache und Wort.

Auch Sprache ist beides: Zuerst etwas, das äußerste Aktivität erfordert. Nicht nur der Literat oder der Redner oder das Mitglied einer politischen Konferenz wissen dies. Im Grunde faltet das menschliche Tun nur das auseinander, was zum erstenmal und fundamental dort geschieht, wo jemand die Wirklichkeit artikuliert, ihr eine Gestalt zuerkennt und damit bewußt und handelnd in die Welt eintritt.

Und Sprache ist zugleich empfangende Passivität; der Mensch wird in eine vorgeprägte Sprache hineingeboren; er formt die Worte nicht im eigenen Genie, sondern empfängt sie. Bei großen Meistern des Sprechens läßt sich nicht erkennen, wo die eigene geniale Sprachbegabung einen neuen, unerhörten Beitrag zum Sprechen der Zeit findet, und wo einer nur formuliert und ausspricht, was in der Luft liegt, was eigentlich nur des letzten I-Punktes einer Artikulation bedarf, um aktuelle Sprache zu werden. Der Rang eines Dichters oder Schriftstellers mißt sich daran, daß in ihnen beides zur Einheit wird: die aktive Erfindungsgabe, in der ihnen ein neues Wort, eine neue Aussage gelingt, und das passive Hören-können,

das besinnende Offenstehen auf das, was in der Luft, in den Sorgen und Bemühungen seiner Mitmenschen liegt.

Die Unterscheidung von Aktivität und Passivität, von Tätigkeit und Besinnung wird hinfällig. Wie in der Begegnung, in der Ich-Du-Beziehung, findet sich in der Sprache ein Beziehungspunkt, der diese doch vordergründige Unterscheidung von Meditation und Tätigkeit übersteigt und der ein Kriterium bilden muß für jede echte Meditation und jedes humane Tun.

Zur Verwirklichung der Einheit

Vor der Übersetzung dieser Einsichten in die Wirklichkeit muß vor einseitigen Schlüssen gewarnt werden. Bisher orientierten sich die Überlegungen nämlich an einem Idealbild. Doch weder in der zwischenmenschlichen Begegnung noch in einer wie auch immer verstandenen Meditation gibt es dessen reine Verwirklichung. Überall mischt sich Menschlich-Allzumenschliches ein; und dies mithineinzunehmen in den Vollzug, nicht aber verächtlich abstreifen zu wollen, gehört mit zur Begegnung und auch zur Meditation.

Ein Zweites, Entsprechendes ist zu beachten: Jeder Mensch hat – nach Anlage, Herkunft und Umwelt verschieden – seine persönlichen Neigungen und Ansichten. Er wird deshalb beim Beschreiben und beim Suchen dieses Einheitspunktes von seiner Grundeinstellung herkommen und diese niemals völlig verleugnen. Es wäre verfehlt, wollte man in Belangen, die den Menschen persönlich angehen, jedermann auf die eine und gleiche Norm festlegen. Der Mensch, der die Synthese von Meditation und Aktivität in Reinheit lebt, wird niemals existieren. Die völlige Einheit – und damit z. B. auch die völlige Eindeutigkeit der Begriffe – ist etwas Funktionales, ist ein Ziel, das man vor Augen hat, aber kein Wissen und kein Verhalten, das man beherrscht.

Das Ziel der Einheit aber muß jedem, der Mensch werden will, vor Augen stehen. Doch gerade weil das Ziel sich in der Pluralität der menschlichen Möglichkeiten bricht, wird jemand nur dann auf es zugehen können, wenn er in einen Dialog mit der anderen Sicht eintritt. Es ist leicht, den Osten einer kommunikationslosen Innerlichkeit und den Westen eines unmenschlichen Aktivismus zu zeichnen. Es ist aber schwer, sich um das Gespräch zu bemühen und die eigene Einseitigkeit ständig neu zu überwinden.

Das, und nicht die Normierung auf eine einzige Möglichkeit, entspricht der Wichtigkeit des Anliegens. Wie auf einem Kreisbogen sollten sich die verschiedenen Sichten als Segmente eines einzigen Kreises austauschen,

sollten den eigenen Standort erweitern, sollten die Einheit mit dem Gesprächspartner weder in schwächlicher Aufgabe der eigenen Position suchen noch in billiger Polemik unterminieren. Der Blick auf den gemeinsamen Mittelpunkt, auf das sinngebende Zentrum, auf die Ich-Du-Beziehung, auf das Bubersche „Zwischen“ schafft die Einheit auch „zwischen“ den Positionen.

Daß es einmal gelänge, wie in einem Lehrbuch oder einem gutfunktionierenden Großbetrieb jede Differenz auszuräumen, ist eine Illusion; sie ist gefährlich, weil sie einseitig ist. Was aber gelingen muß und was als Prüfstein für jeden Anwalt der Selbstfindung oder des Menschen als „homo faber“ zu gelten hat, ist der Dialog; man bleibt wach, wo man weiß, es geht um die gemeinsame Mitte, um den Menschen.

a) Wer sein Menschsein mehr in Aktivität nach außen, in Gestaltung der Welt und Dienst am Menschen sucht, muß sich an dem anderen Ideal: der Innerlichkeit, der stillen Zurückgezogenheit korrigieren; und umgekehrt. Einseitigkeit droht beiden; beiden tut es not, sich zur Ureinheit zurückzubewinnen, sich von dort korrigieren zu lassen.

Am Spiel eines Kindes kann man ablesen, wie Tätigkeit in dialogischer Situation, in meditativer Grundhaltung aussehen müßte. Es wäre ein Tun aus dem Vertrauen; in der Gewißheit des Geborgenseins; in der bewußt gewordenen oder unbewußt gebliebenen Ich-Du-Situation; sie hemmt nicht den persönlichen Einsatz, das Engagement der Tätigkeit, sie entbindet sie.

Für den Menschen, der zur eingezogenen, stillen Meditation hinneigt, ist die Du-Bezogenheit das Kriterium. Man muß mit Recht mißtrauisch sein gegen jeden, der eine „Meditation nach innen“ verkündet, dabei das „Du“ vergißt und sich unfähig zeigt zum Dialog. Die Frage an eine Meditation nach innen lautet: Schließt sie den Menschen ab oder öffnet sie ihn? Ist sie auf Einsamkeit angelegt oder bereitet sie vor zur Begegnung?

Ein Hinweis auf die christliche Art zu meditieren möge genügen; einer der besten Kenner (R. Javelet) mittelalterlicher Spiritualität nannte sie „intentional“. Das meint: diese Art zu meditieren hat eine „Richtung“ – auf einen Baum, auf ein Kunstwerk, auf ein Erlebnis; natürlich nicht um die „Gegenstände“ logisch und tätig zu beherrschen, sondern um auf ihren inneren Grund zu kommen, um ihnen zu begegnen. Diese „Intentionalität“, diese Ausrichtung aber ist, wie wir sahen, im letzten nur verständlich, weil sie weiterzeigt auf ein Du, in dem jegliche Meditation ihre Vollendung findet. Wie bruchlos sich in diese Art der Meditation das Tun des Menschen einordnet – von manueller Arbeit bis zum intellektuellen Studium –, braucht nicht mehr eigens hervorgehoben zu werden.

b) Aber der Hinweis auf das „Du“, von woher eine Meditation der Welt und ihrer Dinge erst recht verstanden werden kann, weist weiter auf eine Frage, die bisher übergangen wurde, auf die Frage nach „Gott“. Doch es war notwendig, erst einmal die Breite des Menschlichen abzutasten; auf ihr muß sich die religiöse Meditation aufbauen, wenn sie sich nicht den Vorwurf gefallen lassen will, es gehe ihr nur um Selbstprojektion und Flucht in ein Reich von Illusionen.

Aber auch beim Versuch, die von Martin Buber beschriebene zwischenmenschliche Beziehung nachzuvollziehen, wird die Frage auftauchen: Stimmt das eigentlich? Stimmt die Grenzenlosigkeit, die Unendlichkeit, die Buber im „Du“ findet?

Ist es nicht eine Selbsttäuschung, die schon im nächsten Augenblick entschleiert wird? Ist die Du-Beziehung nicht genau das Gegenteil von Weite? Nämlich Eingrenzung und Einengung auf ein – zu menschliches – Gegenüber? Wo einem das Glück der Begegnung in der buberschen Grenzenlosigkeit geschenkt wird, fällt es sehr schnell wieder in die Alltagsgewohnheit zusammen!

Noch weiter reichen die Fragen: Bricht im Tod nicht alles zusammen? Wird die Unendlichkeits-Verheißung nicht restlos desavouiert? Gewiß kann man in einer Art von heroischer Selbstbescheidung sich dem Augenblick zuwenden und dort, im Jetzt der Begegnung, stehenbleiben. Oder man kann das Sterben bagatellisieren als ein Eintauchen in die größere Wirklichkeit des Seins. Aber das ist Selbstbetrug! Der Tod, das Ende, das Aufhören hat von Anfang an jeden menschlichen „Beginn“, auch den der Ich-Du-Beziehung, gebrandmarkt und sie zur Endlichkeit eingegrenzt. Wer aber dem Tod seine entsetzliche Härte nehmen will, sei gewarnt. Nimmt er nicht auch der menschlichen Liebe, der Ich-Du-Begegnung ihren absoluten Rang? Stuft er nicht auch sie ein als einen vergänglichen Wellenschlag des Schicksals – ebenso vergänglich wie das kurze, vom Tod beendete menschliche Leben?

Eine Es-Meditation, und besonders ein Entsinken ins Leere entgeht diesen Fragen dadurch, daß sie für unerheblich erklärt werden, daß die Beziehungswelt – inklusive Liebe und Tod – als Oberfläche und Schein betrachtet und die Tiefe der Beziehungslosigkeit meditiert werden. „Entsinkt Liebe“, heißt es in einer Rede Buddhas, „entsinkt auch Lust; entsinkt aber Lust, so entsinkt auch das Leid. Der Wahn vom Leben löst sich auf.“

Aber wer dialogische Meditation sucht, im Du des anderen zum Selbst werden will, hält Ausschau nach der Verheißung von Bestand. Dieser Bestand kann nicht auf der Ebene des Unterpersönlichen zu Hause sein; denn es geht um Liebe, um personale Begegnung. Martin Buber schildert diese Sehnsucht: „Der Du-Sinn des Menschen, dem aus den Beziehungen

zu allem einzelnen Du die Enttäuschung des Eswerdens widerfährt, strebt über sie alle hinaus und doch nicht hinweg seinem ewigen Du zu . . . Der Du-Sinn, der sich nicht ersättigen kann, bis er das unendliche Du findet, hatte es vom Anfang an sich gegenwärtig.“

Wer sich mit Meditation beschäftigt und in ihr das Du – und nicht das Ich oder das Es sucht –, wird auf Gottes Du stoßen; oder sein Meditieren schlägt um in Verzweiflung, Resignation und Weltflucht.

c) Noch deutlicher wird dieser Bezug zum letzten, umgreifenden Du – so schwer es auch in unser alltägliches Denken hineinpassen mag –, wenn die Meditation von ihrem Tätigkeitsaspekt betrachtet wird. Meditatives Tun ist getragen vom Vertrauen an die Sinnhaftigkeit des Tuns. Auch die Zen-Meditation kennt eine Rückkehr in die Tätigkeit des Alltags, ähnlich wie der Herr nicht diejenigen preist, die Ja-Ja sagen, sondern die anderen, die den Willen des Vaters tun. Aber der Unterschied ist nur zu deutlich: Die Arbeit des Zen-Mönchs ist distanzierte Beschäftigung, aus dem Wissen heraus, daß doch alles gleichgültig sei, daß Engagement, Einsatz, Ehrgeiz, Zielstrebigkeit die meditative Gelassenheit der Arbeit nur stören kann.

Die christliche Gelassenheit, die z. B. in der ignatianischen Indifferenz klassischen Ausdruck (Teilhard übersetzt: engagierte Gelassenheit) gewonnen hat, lehrt nirgendwo ein absolutes Abstandnehmen von der Tätigkeit. Wenn vom Tun des Menschen sein ewiges Leben abhängt, dann ist dies Tun wichtiger als alles andere. Die christliche Gelassenheit bettet aber dieses Tun in den Raum der Zuversicht und des Vertrauens ein. Christlich heißt es nicht: Was du tust, tu es gelassen und zufrieden, denn alles Glück ist innerlich; christlich heißt es anders: was du tust, tu in Vertrauen; denn im verantworteten Tun begegnest du Gott, findest du das wahre Sein.

Das Tun des Christen sollte durchdrungen sein vom Vertrauen auf Gottes Du. Dieses Vertrauen macht seine meditative Stärke aus. In der Geschäftigkeit unserer Zeit wird der Mensch allzu schnell zum unpersönlichen Rädchen im Getriebe der Arbeit. Wer darüber hinaus personales Engagement sucht, wer anderen helfen will, wird allzu schnell enttäuscht und fragt: Lohnt sich überhaupt der menschliche Einsatz? Wäre es nicht doch besser und menschlicher, das Notwendige zu tun und sich dem inneren Menschen zuzuwenden?

Allzu viele suchen diesen Ausweg aus dem Dilemma unserer Zeit. Aber es ist nicht der christliche Weg; der verläuft anders: in die Sorge für die Menschen, in die großen und kleinen Pflichten des Alltags hinein; in den ständigen Neubeginn trotz aller Enttäuschung und trotz allem Versagen (die rechten Worte fallen schwer, weil sie sich verbrauchen und von Ideologien verbraucht werden).

Nicht deshalb bekommt das menschliche Tun personale Sinngebung, weil daneben oder als Folgerung aus ihm eine Ich-Du-Beziehung wartet. Wenn es nur das wäre, könnte man das menschliche Tun ins zweite Glied zurückdrängen. Das Christentum weiß mehr über die personale Sinngebung der Tätigkeit. Es weiß, daß wahrer, humaner Einsatz in eigener Sinngebung hinführt auf diese Ich-Du-Beziehung, hinführt zu Gott. Nach der Vision Teilhards de Chardin muß der Mensch nicht aus seinem welt-haften Tun flüchten in die einsame Beziehung zu Gott, sondern sein welt-haftes Tun ist selbst schon Weg zu Gott; er wollte mit der „Federspitze“ seiner schriftstellerischen Tätigkeit meditieren.

Auch im Zwischenmenschlichen läßt es sich ahnen, daß der Gang zum anderen kein Innehalten, sondern Tätigkeit ist, und zwar eine, die aus dem eigenen Ich und Selbst herausführt. Aber hier bleibt manche Frage offen: Ob nicht Übermenschliches gefordert wird? Ob es überhaupt möglich ist? Ob nicht irgendwann eine Enttäuschung alles zusammenfallen läßt?

Gott aber gibt die Zusicherung – Offenbarung heißt sie im christlichen Glauben –, daß unser Tun auf ihn hinführt, wenn es nur menschlich, verantwortungsvoll geschieht.

Meditatives Tun heißt Tätigkeit aus dem Vertrauen, daß dies alles auf Gott läuft. Eine solche Synthese ist nur einem personalen Gott gegenüber denkbar, einem Gott, der die Freiheit meines Tuns nicht in eine letzte Notwendigkeit des Weltgesetzes aufgehen läßt, sondern der mir in meinem menschlichsten, personalsten Tun frei und fragend, antwortend gegenübersteht.

Hier ist der Bezugspunkt aller christlichen Überlegungen über Meditation und Aktion zu suchen: im Glauben an einen Gott, der dem Menschen einen Auftrag zum Tun in dieser Welt gegeben, der das Tun der Nächstenliebe als einziges Kriterium über ein gelungenes oder mißlungenes Leben ansehen wird – und der doch zugleich jedem Menschen erst sein volles menschliches Tun schenkt und die Welt zur Vollendung führen wird; im Glauben an einen Gott, der durch menschliches Bemühen um Meditation und Gebet erreicht wird – und der doch zugleich anders und größer ist als alles, was Menschen jemals erfahren haben.

Von diesem Gott, der durch Meditation wie Aktion erreicht wird und doch zugleich unerreicht, weil frei, weil Person, bleibt, kündet das Evangelium. Weil erst er uns die Einheit von Meditation und Tun endgültig sichtbar macht, läßt sie sich theoretisch nicht völlig einsichtig machen; ihr kann man sich nur durch das Leben, durch das Tun nähern. Dort nämlich sammeln sich die Erfahrungen. Sie sind zu prüfen – immer wieder ins Licht

des christlichen Glaubens zu stellen und von dort her zu verstehen. Hierzu kann ein Aufsatz nur Hinweise, kann eine Lehre nur Richtlinien geben. Aber hoffentlich waren auch diese konkret und praktisch genug, um an der Erfahrung des Tuns überprüft, korrigiert und weitergeführt zu werden zur erneuten Einsicht.

„Zur Zen-Schule des Gasan kam ein Tendai-Student (eine philosophische Richtung des Buddhismus); er wollte Schüler sein. Einige Jahre später bei seiner Abreise warnte ihn Gasan: ‚Wer die Wahrheit spekulativ studiert, tut Nützliches; er sammelt Predigt-Material. Aber denke daran: wenn du nicht ständig meditierst, kann dein Licht ausgehen!‘“

Greift die Mahnung des Herrn bei Johannes dies nicht auf und führt es weiter: „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht“? Auch die „Meditation“ allein ist noch nicht das ganze Licht. Aber wir dürfen das Wort der Bibel fortsetzen: „Wer das Licht der Wahrheit wirklich erkennt, nicht nur zur Kenntnis nimmt, sondern im vollen Sinne ‚meditiert‘, wird die Wahrheit erneut und vertiefend tun.“ Denn – so steht es im Jakobusbrief, und wir sind froh, daß auch er zur Schrift gehört: „Werdet Täter des Wortes und nicht bloß Hörer; sonst betrügt ihr euch selbst.“

Literaturhinweise

- L. Cagnet, *La Spiritualité moderne*, I. L'essor: 1500–1650, Paris 1966.
 H. Fischer, *Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts; La Mystique Rhénane*, Paris 1963, 109–132.
 G. Picht, *Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie*, mit dem Nachtrag: *Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Philosophie der Neuzeit; Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart 1969, 108–140.
 N. Lobkowicz, *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre-Dame 1967.
 H. U. v. Balthasar, *Thomas und die Charismatik; Die deutsche Thomas-Ausgabe XXIII*, Heidelberg–München 1954, 251–464.
 D. A. Csányi, *Optima Pars. Die Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38–42 bei den Kirchenvätern der ersten 4 Jahrhunderte; Studia Monastica* 2, 1960, 5–78.
 D. Mieth, *Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969.
 J. W. Hauer, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst, Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte* (Neubearbeitung), Stuttgart 1958.
 Ph. Kapleau, *Die Drei Pfeiler des Zen, Lehre – Übung – Erleuchtung*, Zürich 1969 (Texte von Yasutani Rōshi und den berühmten Ochsenbildern).
 H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960.
 J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kind*, Zürich 1954 (vgl. *La Représentation du Monde ...*, *Le Langage et la Pensée ...*, *Le Jugement et le Raisonnement ...*, *La Causalité physique chez l'Enfant*).
 M. Buber, *Werke I, Schriften zur Philosophie*, München 1962.
 J. A. Cuttat, *Asiatische Gottheit – Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären*, Einsiedeln 1971.
Zen Flesh, Zen Boner, Compiled by Paul Reps, Penguin Book, Harmondsworth (Anekdoten, darunter auch die zehn Ochsenbilder).