

ist. Endlich noch darin, daß wir in größerer Gefahr sind, den Engel mit dem allseitig schneidenden Flammenschwert am Paradieseseingang zu umgehen und so den heilsgeschichtlichen Weg nicht zu vollenden.

Dennoch: die Liebe, diese „Revolution im Gottesbegriff“, verbindet uns über die Wandlung der Jahrhunderte hinweg mit der „Wolke“, wenn heute auch die Abwesenheit dieses liebenden Gottes vielleicht noch deutlicher geworden ist. Diese Liebe aber *ist* in Jesus Christus „erschienen“. In ihm kommt „das Umfassende“ an als die Liebe Gottes, die zur Nachfolge ruft auf den Weg des Gekreuzigten und Auferstandenen, den Weg der Liebe unter den Bedingungen dieser unserer Weltzeit.

Meditative Erfahrung – zum anderen hin

Stufen und Schritte

Josef Sudbrack SJ, München

Meditation ist unser aller Anliegen. Der eine mag dieses Wort dafür gebrauchen, der andere jenes; und viele wissen keine Benennung, besitzen keine Übung oder Technik, benutzen keine Vorlage und keine Hilfe – und meditieren doch besser als wir anderen. An Worten sollte man sich nicht stoßen. Das Anliegen in den Worten ist wichtiger.

Vorbemerkung über den Wortgebrauch

Und doch sind Worte nicht überflüssig und nichtssagend. Deshalb möge eine Wort-Überlegung den ersten Schritt in die Erfahrung vorbereiten.

Man hat z. B. Meditation mit „Weg nach innen“ übersetzt. Das widerspricht der Bedeutung des Wortes „meditari“. Aber ist nicht auch der Sinn des Wortes, wie es uns heute klingt, breiter als nur „Weg nach innen“? Vor mir steht eine bunte Fotografie der berühmten spät-gotischen Statue: Jesus mit seinem Lieblingsjünger Johannes, der den Kopf in den Schoß des Meisters neigt. Das ist christliche Meditation! Aber es ist nicht einfach ein „Weg nach innen“, es ist ein Weg zwischen den beiden, vom Herrn zu seinem Jünger, und von Johannes zu Jesus. Es ist eine „ekstatische“ Medi-

tation. Der Jünger „geht aus sich heraus“, verlegt die Mitte seines Selbst in das Herz seines Meisters; es ist eher eine „Meditation nach außen“.

Das große benediktinische zwölfte Jahrhundert hat diese gerichtete Meditation „intentional“ genannt. Der Dynamismus Augustins: „unruhig bin ich . . .“ blieb kennzeichnend für alle meditative Bemühung. Darin liegt kein Voluntarismus, sondern das Verlangen nach der Heimat in Gott. Auch die „Wolke des Nichtwissens“ benutzt das gleiche Wort, um den „Pfeil des Herzens“ zu beschreiben. Die spätgotische Figurengruppe ist besinnlicher, „innerlicher“, als dieses energische, fast harte Buch mit seiner fordernden Meditation; aber die Richtung aller Zeugnisse ist dieselbe: Hin zum andern, hin zu Gott.

Solche und andere Phänomene führten C. G. Jung dazu, daß er die Religiosität des Westens „extravertiert“, und die Haltung des Ostens „introvertiert“ nannte. Die Einsicht ist gültig; aber der christliche Gehalt ist durch solche, vom Raum her genommene Unterscheidungen noch nicht ausgeschöpft. Auch „nach-innen, nach-außen“ kann mißverstanden werden. Die christlichen Erfahrungszeugnisse müssen personal verstanden werden: „Meditation zum andern hin“ – und das ist mehr als eine „Meditation nach innen“, die vom Wort und von manchen Übungen her gleichgültig gegen den Richtungssinn bleibt; und es ist mehr als eine „Meditation nach außen“, die ein geometrisches Symbol an die Stelle der Du-Erfahrung setzt. Max Schelers „intentionales Fühlen“ könnte weiterhelfen.

Eine solche „Meditation zum andern“ ist auch jenseits von Unterscheidungen wie zwischen „objekt-gerichtet“ und „objekt-los“. G. Scherer zeigt in seinem Büchlein über „*Reflexion, Meditation, Gebet*“ (Essen 1973), daß eine „inhaltlose“, „objektlose“ Meditation dort, wo sie voll-human wird, mit innerer Notwendigkeit in das Bittgebet an den freien, personalen Gott einmündet. Das mag mit vielem, was man über Meditation hört, nicht übereinstimmen, aber es ist ein Zeichen des christlich-Meditierenden. Ob man der ganzen Erfahrung den Namen Meditation geben soll oder nur der vorbereitenden Selbstbesinnung, ist ein Streit um Worte, der unwichtig wird, sobald das Gemeinte verstanden ist.

Auch Unterscheidungen zwischen dem meditativen „Sein“ und dem deshalb weniger meditativen „Tun“ werden hinfällig. Die „Meditation zum andern“ umfaßt eine so intensive Aktivität, daß sie zum Ruhe-Erlebnis werden kann. Und ihre Ruhe ist so überströmend, daß kein Tun des Menschen ganzheitlicher und personaler ist als diese ruhende Aktivität.

Obleich Worte immer nur die Türen zur Sache sind, muß man über sie nachdenken; falsche Worte können verstellen, verführen, vernichten. Aber im Bereich der Meditation bleibt der Schritt zur Erfahrung der entscheidende. Und dorthin möchten auch unsere folgenden Stufen führen.

Sie bieten in der Tat nur Hilfen. Ein jeder muß die Erfahrung selbst machen. Es liegt eine große Gefahr in der anwachsenden Flut von Meditationsbüchern, die völlig ausgeführte, gleichsam vorgekaute Meditationen bieten. Sie verurteilen den Leser zur ständigen Unreife. Wir sind zwar alle nur Schüler im Meditieren – aber deshalb, weil wir alle auch Meister darin sind; nur manche unter uns haben es vergessen.

Es sind nur Stufen, die wir beschreiten. Das Ziel könnte Liebe heißen, oder unendliches Du, oder Gott und Jesus. Es ist meist nur angedeutet; denn auch das ist eine Erfahrung christlicher Meditation: Viele, die die letzte Stufe zu genau zu beschreiben suchten, haben sie nivelliert, haben Gotteserfahrung mit Selbsterleben gleichgesetzt oder in verstandliche Akrobatik aufgelöst. Weder Erfahrung noch Erkennen können Gott einfangen. Deshalb ist Sprechen über Gotteserfahrung immer ein Freigeben für den, der auf dem Wege ist. Wir können nur Stufen zeigen und Schritte lehren.

I. Ertasten der Wirklichkeit

Vor kurzer Zeit erlebte ich in knappem Zeitraum verschiedenemale die Tasterfahrung blinder Menschen. Im Film sah ich ihnen zu, wie sie Statuen und Möbel „ertasteten“. Ich saß neben einem blinden Mädchen, das seinen Freund mit den Fingerspitzen „besah“; und ich wußte, sie fühlte nicht nur seine Haut, sondern „ertastete“ ihn als Person. Das sind Meditationen, deren Tiefe uns Sehenden verschlossen ist.

Aber wir können uns um ähnliche Erfahrungen bemühen: Wir sitzen im Garten vor einer Blumenhecke, schließen die gierenden, alles verschlingen wollenden Augen und ertasten die Blume. Zuerst sind wir über die Plumpheit der Finger entsetzt. Sie zerdrücken alles Zarte und zerquetschen das Leben. Vielleicht fühlt einer auch den selbstischen Drang, den Samt der Blütenblätter und die grüne Frische des Stengels als Schmuck im Gebäude des eigenen Erlebens aufzustellen – anstatt aus sich selbst herauszugehen, herauszufühlen, herauszutasten – anstatt die Blume in ihrer eigenen Schönheit zu bewundern.

Solche Erlebnisse können Stufen zur Meditation werden. Man kann ähnliche Erfahrungen an Steinen machen. Teilhard de Chardin liebte ihre Tasterfahrung. Oder man lasse trockenen Sand durch die Finger laufen. Wasser ist eine andere Tür zu dieser Urfahrung; ob man sich Regen auf die Haut tropfen läßt oder mit der Hand in den Bach hineingreift. Von den Indianern wird erzählt, daß sie das Leben des Holzes erspürten; und wenn sie in Bäumen oder Tieren selbständige göttliche Wesen erkannten,

dann sollten wir von den „Hoch“-Religionen (wer hat eigentlich dieses arrogante Wort erfunden?) uns hüten, Idolatrie oder Magie darin zu sehen. Diese Menschen wußten, fühlten, kosteten, tasteten das Leben, das uns in der Natur entgegentritt.

Zwei Gefühlsrichtungen, oftmals noch in einer ursprünglichen Einheit, verbergen sich in der Tasterfahrung. Mund und Zunge symbolisieren die Bewegung zum Selbst hin: man nimmt ein, man kaut, man schluckt. Aber die Hand (die offene, nicht die greifende) und die Fingerspitzen? Sie scheinen strahlen zu wollen vom eigenen Selbst auf das andere hin.

Diese Richtung von sich weg sollte das Ertasten der Blume bestimmen. Diese Blume ist auch ein Stück vom Leben der Natur; ein einziger Strom durchpult mein eigenes biologisches Dasein und das Leben der Blume. Ich kann in diesen Strom hineintauchen und die Einheit des Kosmos erfahren.

Aber die Blume ist mehr noch schön in sich. Ich ertaste sie, die Blume, und nicht mich, mein Erleben; ich freue mich an ihr und nicht an meiner Erfahrung; ich erspüre ihre runde Schönheit, ihre in sich ruhende Vollkommenheit. Dort liegt der Unterschied in der Naturerfahrung des buddhistischen Mönches und des Heiligen von Assisi. Der erste erspürt in der Lotusblume das kosmische Gesetz des Alls. Franziskus aber hat sich in diese eine Blume hinein „ver“-sehen; der Wolf wurde ihm zum Kame-rad und die Fische lobten mit ihm Gott. Franziskus erfuhr in ihnen nicht das All-Strömen, sondern er sah alle einzeln für sich an; diese Blume und dieses Reh sind schön, weil sie diese Blume und dieses Reh sind. Kein raunendes Fühlen – weder im Kosmos noch in meiner Innerlichkeit – kann diese einzelne Schönheit auflösen. Sie ist mehr und schöner als die kosmische Harmonie. Die Schüler des Franziskus setzten sich dafür ein: Individuum est ineffabile. Das Einzelding und der Einzelmensch gehen in keine Begriffskategorie ein und auch in keine Erlebnis-Schablone oder Gefühls-erhebung. Das Einzelding und der Einzelmensch sind wunderbar, weil Gott sie in ihrer Einzelheit gewollt und geliebt hat. Dieser Schöpfergott ist mehr und nicht weniger als die alledurchziehende Buddhanatur.

Man muß diese aus-sich-heraus-gehenden Erfahrungen einüben. Man kann mit der Blume beginnen. Man kann weitergehen zu einem Tier, dessen Wärme man erfühlt – es ist nicht meine Wärme! Man kann einen Kunstgegenstand ertasten – das Kreuz an der Wand, mit geschlossenen Augen. Und dann sollte man es wagen, einen Menschen mit der Hand, den Fingern zu begegnen.

In der Gabe des Heilens gab die Pfingstbewegung dem Ertasten der Hände eine wichtige Rolle. Eines der Mitglieder bringt sein Anliegen vor. Die andern treten heran und legen ihm ihre Hände in gemeinsamem

Gebet auf. Man murmelt aus der eigenen Spontaneität heraus die Bitte zu Gott, und verweist Gottes Kraft auf diesen Einzelnen.

Dieses Berühren ist weder magisch noch physikalisch; es ist menschlich. Ich denke, daß jeder es einmal erleben durfte. Kindheitserinnerungen – als wir krank waren und die Mutter am Bett saß – sind oft bessere Schlüssel zu dieser Welt des Vertrauens als die krampfhaften Gesten des Erwachsenen. Die Pfingstgruppen bringen eine Grunderfahrung in Erinnerung. Der Sympathiestrom der betenden Gruppe geht über die Hände hinaus zu dem, dem die Fürbitte gilt. Und dieser andere spürt, daß seine Freunde vor Gott für ihn eintreten.

Wenn diese Handauflegung, oder der Kuß, oder die Umarmung keine Meditation sind, was überhaupt sollte Meditation sein?

Bezogenheit

Jeder meditative Weg, auch der der Berührung, kann mißbraucht werden. Aber die Klippen der Du-bezogenen Meditation sind weniger gefährlich als die der beziehungslosen. Mit biblischen Worten gesagt: Weil du viel geliebt hast, wird dir viel vergeben. Aber es steht nicht dort: Weil du viel Identität gewonnen hast, wird dir viel vergeben.

In einem Zenbuch, das in französischer und englischer Sprache einen großen Erfolg hatte, heißt es anders: „Eine Mutter, die ihr Kind verloren hat, leidet nicht – wie sie meint –, weil ihr Kind tot ist. In Verbindung mit dem Tod ihres Kindes empfindet sie Schmerz, weil sie glaubt, daß das (letzte) Prinzip sie verlassen habe; sie leidet, weil das Ereignis in ihr die Tiefenerfahrung von Nicht-Sein freigesetzt hat.“ Diese „Liebe“ geht nicht auf das Kind, sondern besteht in der Erfahrung eines metaphysischen Prinzips im Selbst der Mutter. Nicht-Existenz und Existenz stehen sich dort gegenüber. Beim Tod des Kindes kommt Nicht-Existenz ins Gefühl; bei Glückserfahrungen das Prinzip „Existenz“. Dem Autor zeigt dieser Wechsel an, daß die Mutter noch nicht die wirkliche Erleuchtung erreicht hat. Diese liegt noch hinter den beiden Prinzipien verborgen; und dort öffnet sich der letzte Seinsgrund jenseits von Freude und Schmerz, von Existenz und Nicht-Existenz, von Gut und Böse.

Der Autor hat dasjenige, was östliche Meditationsmethoden an Hilfen geben, verabsolutiert; und damit ist die Zenerfahrung nicht übermenschlich, sondern unmenschlich geworden. Wer nicht mehr trauern kann, hat seine Seele verloren. Menschliches Trauern aber greift am tiefsten dort, wo es aus der Beziehung zum anderen Menschen entspringt. Bernhard von Clairvaux hat in einer seiner schönsten Predigten einen Kampf ausgefochten mit dem vermeintlich christlichen Prinzip: „Du darfst

nicht trauern, weil der Tote bei Gott ist.“ Aber sein christliches Herz half ihm zur Trauer über den Toten, wie auch Christus getrauert hat.

Warum sollte man diese Welt der Beziehung – und *deshalb* des Schmerzes, und *deshalb* der Freude – nicht in die Meditation hineinnehmen? Ja, man muß es tun. Während des letzten Jahres war das Busfahren in Amerika eine meiner zeitraubendsten Beschäftigungen. Dort sitzen und Gesichter anschauen, Weiße, Schwarze, Gelbe, Rote . . . Man könnte sie zwar alle normieren, ihnen die Haare abschneiden und eine Uniformmütze aufsetzen. Das wäre die Gleichheit. Und die entsprechende Meditation würde den einen Menschen in allen Menschen entdecken.

Der andere Weg ist richtiger. Schau die einzelnen Gesichter an: freue dich über die Vielfalt und die Schönheit – nicht *des* (allgemeinen), sondern *dieses* menschlichen Gesichtes. Dein Beten wird Gott danken, daß er jeden von uns liebt. Christus ist für den einzelnen Menschen gestorben. Und nur weil die Summe aller einzelnen die Menschheit ausmacht, deshalb ist er auch für alle gestorben. Das ist die Lehre der Bibel. Die „Theologie des Restes“ – von der Gruppe der jüdischen Treuen bis zum einen Menschen Jesus – zeigt es; oder auch die schlichte Parabel vom verlorenen Schaf: Gott liebt den einzelnen (mich und dich). Wir sind das eine Menschengeschlecht nicht durch ein Einheitsprinzip, sondern durch den einzelnen Menschen Jesus.

Eine Meditation sollte über die grenzenlose Selbsterfahrung hinauswachsen zum andern. In einer solchen Du-bezogenen Meditation wächst die eigene Identität stärker als in jeder anderen Weise des Meditierens. Eine solche Du-bezogene Meditation ist zugleich offen für das Geheimnis des Kreuzes und kann einbringen, was H. Schürmann (Jesu ureigener Tod, 1975) als Mangel der „Meditationsbewegung“ aufzeigt: „nur selten zum Kreuzesdunkel vordringend“.

Nur muß man es üben, die Anfangserfahrungen machen, sie vertiefen, bis dann eine Person eintritt in die Beziehungen. Wenn die Mystiker von der „Berührung“ als dem Gipfel der Gotteserfahrung sprechen, dann lehren sie uns, daß zwischen den körperlichen und den geistlichen Sinnen, zwischen dem Erfühlen der Blume und dem „geistigen Berühren“ des anderen mehr als nur eine äußere Analogie besteht.

August Brunner hat in seinem Mystikbuch auf zwei Gründe einer Fehlinterpretation der Erfahrung des anderen hingewiesen: Wer in menschlicher Liebe oder in der Gotteserfahrung die Bezogenheit in eine unterschiedslose Einheit auflöst, reduziert die Erfahrung entweder auf die „Vitalschicht“ der Person. „Das Vitale tritt der Welt nicht so gegenüber wie der Mensch als Person . . . So erklärt sich, daß in naturmystischen und rauschhaften Zuständen der Abstand weniger ausgeprägt erscheint

und das Gefühl der Einheit mit dem Kosmos entsteht“. Der andere Grund ist, daß ein Mensch so aus sich herausgerissen ist zum andern, „daß er sich selbst nicht mehr bemerkt, und nur noch das Geschaute da ist“. Aber gerade hierin wird die dialogische Spannung dieser Letzt-Erfahrungen bestätigt.

Eine schematisierende Darstellung kann es erläutern. Man kann den andern ins eigene Erleben hineinsaugen: Das wäre wohl nicht mehr als eine Selbstbefriedigung am anderen. Oder der andere kann durchsichtig, transparent werden zu einer größeren Einheit zwischen mir und ihm. Die Bezogenheit war nur Oberfläche, die Einheit liegt in der Tiefe. Das wäre nur eine Neuauflage dieser seltsamen asketischen Mahnung, in einen anderen Menschen, nicht ihn selbst, sondern Christus zu sehen. Wohin das Erlebnis mit dem Zen-Meister gehört, von dem Graf Dürckheim erzählte, daß er ihm nach einem tiefen Gespräch über „Meditation“ ein Freudenmädchen fürs Bett anbot, wage ich nicht zu beurteilen.

Die dritte Möglichkeit ist die richtige: Ich liebe den andern, weil er der andere ist. Nicht weil er mir Identität verschafft – das geschieht auch und tiefer als in reiner Selbstmeditation, aber wird nicht intendiert. Und ich liebe ihn auch nicht, weil er mir tiefere Seinsschichten eröffnet – auch das geschieht; aber der göttliche Geist der Liebe ist gegenwärtig gerade weil beide nur sich anschauen und alles andere vergessen. Die meditative Erfahrung eines andern Menschen steht in sich, und ist deshalb so beglückend.

Nicht jeder, der in einer solchen Beziehung lebt, muß sie zu einer ausdrücklichen Meditation werden lassen. Aber wer schon Meditation pflegt und sie als einen Höchstwert schätzt, sollte sich auf dem Weg zur „Meditation auf den andern hin“ machen. Für einen Christen gilt das Wort: Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten – Darf die christliche Meditation es vergessen?

II. Hören des Wortes

Daß Tasten zur Meditation führen kann, daß der Weg vom Ertasten der Blume bis zum Erfühlen eines Du ein Weg der Erfahrung ist, wird wohl kaum einer mißverstehen.

Der Zugang zum meditativen Hören ist schwieriger. Wir erfühlen die Musik, die uns einwiegt in überpersonale Harmonie. Mein Ich geht unter im Melodiebogen; der Raum wird zum Wogen der Töne, in dem mein eigenes Erleben nur ein Partikelchen, ein kosmisches Stäubchen darstellt im Rausch der Töne. Diese Musik löst die Gerichtetheit der Beziehung auf in ein Meer von Fühlen und Mitschwingen. Der Hörer wird zum Tropfen

in der Sinfonie, und das Gehörte verschmilzt mit Gefühl und Erleben. Richard Wagner ist ein Meister dieser Musik. Aber Johann Sebastian Bach ist anders. Wer in seine Musik eindringt, wird manchmal fragen, ob der Meister nicht doch ein Rationalist war. Bachs Musik fordert geistige Arbeit, fordert Gerichtetheit und nicht Aufgeben der Personalität; und manches seiner großen Stücke stellt eine ethische Forderung an den Hörer. Bachs Musik ist kein Meer von Tönen (trotz Goethe), sondern eine personale Forderung (man vergleiche sein bekanntes Liebeslied „Willst du dein Herz mir schenken“ mit dem Liebestod in Tristan und Isolde). Bachs Musik ist gerichtet – und wer zweifelt daran, daß er – und nicht Wagner – der Meister ist.

Aber alle Erfahrung von Musik bleibt noch schillernd zwischen Auflösung oder Bestärkung der personalen Beziehung. Das macht ihre be- und verzaubernde Kraft aus.

Das Hören des Wortes aber bringt Eindeutigkeit. Nur wird es schwierig, die meditative Eindringlichkeit zu erspüren. Man hat es sich verstellt, weil man das Wort nur als Informationsträger würdigt, als eine Nachricht, die dem Wissen ein Stück zufügt und dann überflüssig ist. Und da Worte nur als Übermittler von Sachwissen erfahren werden, wendet man sich einer wortlosen und gestaltlosen Meditation zu. Solch eine Wortfeindlichkeit ist die andere Seite des rationalistischen Mißverständnisses von Wort und Sprechen. Wo Worte leer werden, wird Leere zur einzigen Form von Meditation.

Der anglikanische Theologe Macquarrie hat schon vor Jahren in der Nachfolge mancher Vorgänger Ähnliches am Unterschied zwischen zenbuddhistischem Koan und Sprüchen Jesu aufgezeigt. Der bekannte Zen-Koan: „Was ist der Schall einer einzelnen Hand“, (nachdem vorher beide Hände zusammenklatschten) führt den Meditierenden vor die schwarze Wand des Wortes. Die Worte des Koan sind und bleiben unsinnig; an ihnen erfährt der Meditierende die Unsinnigkeit unserer Oberflächenwelt. Er muß sie – Wort und Oberflächenwelt – wie eine Glaswand durchbrechen; und dann plötzlich steht er im Licht des Nicht-Wortes, des Nicht-Sinnes, der Nicht-Wirklichkeit, der Nicht-Verschiedenheit. Dort ist die Erleuchtung.

Ganz anders die Sprüche Jesu. „Sein Leben verlieren, um es zu gewinnen“, mag zuerst paradox oder gar widersprüchlich klingen. Doch dann öffnet es sich zur historischen Gestalt Jesu: Zur Realität von Kreuz und Auferstehung. Diese liegt nicht jenseits des Wortes der Verkündigung; sie ist mit dem Wort selbst geschenkt. Und je tiefer ich in die Botschaft eindringe, desto überquellender wird ihr Sinn: Die Pflanze, die stirbt, um in ihrem Samen weiter zu leben; Tod und Geburt im Tierreich; und noch

umfassender im Menschenleben. Jeder schöpferische Prozeß hat Teil am „Verlieren, um zu gewinnen“. Wir werden zum Höhepunkt der Erfahrung geführt, wo einer – mit den Worten von A. Brunner – „vom Anderen hingerissen ist, daß er sich selbst nicht mehr bemerkt und nur noch das Geschaute da ist“. Das Hören „zum andern hin“ ist so gerichtet, daß der Hörende sich vergißt, daß er „stirbt“, um im anderen zu „leben“.

Ein solches „Hören des Wortes“ spielt sich in einer Dreiecksbeziehung ab: Zwischen dem, der das Wort spricht, und dem, was das Wort meint, und dem anderen, der das Wort hört. In jedem Pol liegt Sinn, liegt meditative Erfahrung. Ein Dialog (Tri-log) entsteht zwischen den dreien; jeder wird von jedem befruchtet. Wer an das Wort eines Freundes oder an die Botschaft der Bibel über Jesus mit den rationalistischen Vorstellungen von Wissensvermittlung und Wissensbereicherung herangeht, wird die meditative Tiefe und das dia- (tri-)logische Eindringen in sie verfehlen. Im wahren Wort ist mehr; das Geheimnis der Persönlichkeit des Sprechenden drückt sich in ihm aus; oder der Wert einer Erfahrung, die kaltes Wissen übersteigt; oder die Tiefe einer Begegnung, die nicht Auskünfte anhäuft, sondern Verstehen weckt. Wem das Wort mehr ist als nur Gerede, der wird sein Leben im Beziehungsnetz der drei Partner erfahren.

Er wird im Wort den Sprechenden verstehen, und dessen Erfahrung wird ihn selbst zur Tiefe führen; der beschriebene morgendliche Wald wird seine Ruhe auf ihn, den Hörer, überströmen lassen. Oder er dringt zuerst ein in die beschriebene Welt und von dort wird ein Verständnis für den Freund aufblühen, der diesen Wald erlebt hat; und daran wächst die eigene Ruhe. Je mehr an Eigenerfahrung einer in das meditative Eindringen ins Wort einbringt, desto reicher werden die Beziehungen. Die drei Pole – der Sprecher, und das was er sagt, und der Hörer – stehen in stetem Austausch; das Netz der Beziehungen wird enger, fängt immer mehr vom Gehalt des Wortes ein; alles was als Reichtum der Meditation gepriesen, ereignet sich in dem, der zu hören versteht.

Anfangs wird es vielleicht nur ein Oberflächenspiel sein zwischen Sprecher und Hörer und Gesagtem. Aber ein großes Wort führt tiefer, bringt das Selbst ins Spiel. Und irgendwann ist man davon getroffen, daß es bei „Leben verlieren, um es zu gewinnen“, nicht nur um etwas geht, das *auch* mit mir zu tun hat, sondern daß ich selbst es bin, der mit diesem Herrenwort ausgesagt ist.

Der Sprecher, der Hörer und der Inhalt des Wortes haben sich so genähert, daß sie eins werden. Doch diese Meditationserfahrung ist gegenläufig zu dem auflösenden Einheitsprozeß, der anderswo als Erfüllung gepriesen wird. Man kommt sich näher, erfährt die Gemeinsamkeit – doch nicht im Aufgeben der Eigenpersönlichkeit, sondern als deren Bekräfti-

gung. Dichter-Dichtung-Leser treffen sich im Wort; aber es ist keine Nivelierung oder gar Auflösung, sondern ein Erwecken der Eigenpersönlichkeit.

Im Gespräch der Religionen erprobt sich diese Meditation des Hörens. Manche Versuche arbeiten an der Oberfläche der Information von Worten oder von Erfahrungen. Übereinstimmungen in Lehre oder Ritus oder Erfahrung werden als Gleichheit gewertet. Man wird taub für den Reichtum der Verschiedenheiten. Die alte Auffassung: wir haben das Richtige und ihr das Falsche, ist von der neuen gar nicht so sehr verschieden: wir beide haben gleiche Lehren-Riten-Erfahrungen, also sind wir gleich! So verkennt man die eigene wie die fremde Gotteserfahrung.

Meditatives Hören führt einen andern Weg. Die Begegnung der Religionen geschieht nicht in der Schale, sondern im Kern der eigenen Persönlichkeit. Der Christ muß die Botschaft der anderen Weltanschauungen „hören“ – das heißt zuerst einmal ins eigene Selbst von Lehre und Erfahrung eindringen. Je tiefer das Wort des anderen in die eigene Erfahrung führt, desto näher kommt man sich. Dort, und nicht an der Oberfläche der austauschbaren Worte und Erfahrungen liegt der Ort der Begegnung.

Um ihn zu finden, muß einer lernen zu hören; und muß er lernen, daß Hören nicht nur ein Ansammeln von Auskünften bedeutet, sondern tiefer führt: daß Hören Meditation ist.

III. Anerkennen der Freiheit

Am schwierigsten, aber auch am wichtigsten ist es, die meditative Erfahrung dort zu verlebendigen, wo es um Freiheit geht, Freiheit, die – ausgerechnet nach der jüdischen Kommunistin Rosa Luxemburg – „zuerst die des anderen ist“.

Aber ich denke (und hoffe), daß auch hier ein jeder auf Erfahrungen zurückgreifen kann. Vielleicht geschah es beim Betrachten eines Gesichtes – im Fotoalbum oder in Realität. Es gibt ja viele Bildmeditationen in dieser Art. Was geschieht dort? Ruht man sich aus in der Nettigkeit und dem Liebreiz eines Kinderkopfes? Dann bleibt man an der Oberfläche hängen. Macht man das Gesicht transparent zur überpersönlichen Schönheit? Dann ist der Mensch zum Mittel geworden für eine „über-gegenständliche“ Erfahrung, und der Verdacht besteht, daß der eine den anderen zur Bestätigung seines Selbst benutzt. Der richtige Weg ist ein anderer: Einfach vor dem Gesicht stehen bleiben, es anschauen, es anerkennen, und dann tiefer und tiefer ins Geheimnis dieser entgegenleuchtenden Freiheit eindringen. Es geschieht das, was Gregor von Nyssa – nach K. Rahner und J. Daniélou der Vater der Mystik – als irdische und himmlische Erfahrung Gottes be-

schreibt. Nach ihm bedeutet Gotteserfahrung kein Anschauen, sondern ein Eindringen. Jeder Schritt des Erlebens schenkt neue Erfahrung und eröffnet neue unbekannte Dimensionen und weckt die freudige Erwartung für die weitere Erfahrung von Gott. Der neue Schritt in Gottes Geheimnis hinein geschieht in der Kraft dieser Erfahrung und schenkt zugleich neue Perspektiven für das weitere, tiefere Geheimnis Gottes. Ewigkeit des Himmels ist nach Gregor von Nyssa (und anderen Kirchenvätern) nichts anderes als dieses ständige Hineinschreiten in das Mysterium Gottes. Erfahrung ist Dynamik und nicht Statik, „Pfeil des Herzens“ und nicht „stillen Punkt“.

Die Erfahrungen vom Mysterium Gottes führen in Gottes Freiheit. Mysterium meint nicht Rätsel und Dunkel, sondern meint einen Selbststand, der niemals von einem anderen umgriffen werden kann, aber diesen tiefer und tiefer in sich einläßt. Mysterium meint eine Offenheit, die weder zum Stillstand zwingt – weil es Dunkel ist –, noch zum Ausschöpfen verleitet – weil einer auf den Grund kommen will. Mysterium ist Tiefe, die deshalb beglückt, weil sie unauslotbar ist.

Auch das ist Freiheit; sie ist nicht aufzulösen in Einsichten und Wissen; sie ist frei. Aber zugleich ist sie kein abweisendes Dunkel. Der Liebe gelingt das Wagnis, sie zu verstehen, anstatt nur verständnislos sie anzuerkennen. Freiheit und Mysterium gehören zusammen; wo sie sich durchdringen, wächst Meditation.

Hier finden sich Orte, wo einer „Meditation“ einüben kann. Man kann schon in den Dingen der Natur Spuren dieser Freiheit finden und meditieren. Man kann den Duft einer Blume in sich einsaugen, ihn als Instrument fürs eigene Wohlbefinden benutzen. Das ist berechtigt – aber es steht auf der Linie der Benutzbarkeit aller Dinge dieser Welt. Warum nicht auch die Rosenblüten in ein Ikebana-Arrangement hineinstecken, um damit den Wohnraum zu schmücken? Eine höchst subtile, doch im letzten künstliche Begegnung mit der Natur.

Besser wäre es, die Rose stehen zu lassen; besser ist es, aus dem Wohnraum – dem physikalischen und dem des Selbst – hinauszugehen, um etwas vom „Sich-Vergessen der Liebe“ an dieser Blume einzuüben und zu erfahren. Dieses Zugehen auf die Rose, wie sie ist, ist schon Meditation, aber noch keine der Freiheit; doch die meditative Begegnung mit der Gestalt der Rose, ihrem eigenen Duft, ihrer eigenen Schönheit, öffnet einen Vorraum dazu. Wir brauchen diese Vorräume.

Die Erfahrung der Blume kann allerdings zur Alltäglichkeit werden, zur Routine und zur Gewöhnung. Mit der Freiheit eines Menschen steht es anders. Wo sie zur Mitte-Erfahrung des Lebens wird, da geschieht Endgültiges und Absolutes. Ein Mensch kann diese Erfahrung in ihrer Voll-

endung nur einmal durchleben, und dieses „Einmal“ ist kein Zeitabschnitt, sondern eine in die Zukunft reichende Haltung.

Weniger zentral und alltäglicher gehört diese „Meditation der anderen Freiheit“ in jedes Leben hinein. Tagaus, tagein begegnen wir großen und kleinen Freiheiten. Man ist verschiedener Meinung oder hat einen anderen Lebensstil. Viele erfahren es als Bedrohung der eigenen Freiheit. Sie haben nur zwei Auswege: den Rückzug in Einsamkeit und Interesselosigkeit; oder den Kampf gegen das andere. Arthur Köstler hat in seinem berühmten Indien- und Japanbuch das japanische Zen vielleicht zu einseitig in diese Richtungen hingedeutet. Aber es bleibt auffällig, daß Aktivität aus der Zen-Haltung heraus nicht zu Tanz, sondern zu Bogenschießen, Fechten und Ringkampf wurde.

Die andere Haltung ist die Freude an der Freiheit und der Andersartigkeit des andern – die Meditation der Freiheit: Verschiedenheit nicht als Bedrohung, sondern als Beglückung, nicht als Verarmung (der andere hat mehr als ich), sondern als Bereicherung.

Die berühmte Figurengruppe von Jesus und Johannes, auf die wir hingen, macht zwei Züge dieser Freiheitserfahrung offenbar.

Vertrauen: Johannes gibt sich hin, läßt sich los, verlegt seine Mitte in den andern, in seinen Meister. Vielleicht erfährt jemand schon am Rückgang in die eigene Tiefe den Beginn dieses Vertrauens. Aber der Gipfel ist dort, wo sich das Mysterium des Seinsvertrauens offenbart als Vertrauen in ein Du. Meditation sollte auf der Suche nach solchen Erfahrungen sein, wo das Erleben der Freiheit des anderen nicht die Wand der Abweisung, sondern die Brücke des Vertrauens aufbaut. Darin werden die religiösen Erfahrungen von Gottes Du vorbereitet, wo ein Mensch sein eigenes Geheimnis von Freiheit und Vertrauen nicht auflöst sondern bewahrt findet.

Annahme: Das ist die Richtung vom Herrn zu seinem Jünger. Die Figurengruppe zeigt die Annahme des Johannes als eines schwachen, liebesbedürftigen Menschen. Viele Gelegenheiten im menschlichen Leben führen in ähnliche Situationen. Auch im Gespräch der Religionen geht es nicht um eine Annahme des anderen, weil eben doch alle Religionen in der mystischen Höhe gleich sind. Wo man sich unter Beiseitelassen der Unterschiede auf einer neutralen Ebene trifft, hat man die Mitte der eigenen und der fremden Weltanschauung verraten. Annahme des anderen ist nur dort ehrlich, wo der andere angenommen ist, weil er anders ist, weil er den Wert verkörpert, den die Philosophie als Freiheit umschreibt. Und diese Freiheit, die nicht umgreift, sondern nur annimmt, ist unendlich viel wertvoller als das Aufheben des Unterschiedes. Nur Meditation kann mich dahin führen.

Meditation der Freiheit erlebt das Anderssein des andern als Bereicherung und Erfüllung. Das eigene Ich ist vom oftmals verschütteten Grund

aus auf diesen Anderen angelegt. Das erwähnte Zen-Buch ist blind gegenüber dieser Erfahrungswirklichkeit. Freiheit heißt für es Selbstrealisation; und jedes fremde Sein bringt dem „Ego“-Selbst Feindschaft und Gefährdung. Begegnung mit einem anderen ist danach Unfreiheit, weil sie nämlich in die Erfahrung führt, daß das Ich nicht alles ist. Erst wenn ein Zustand – das Satori – erreicht ist, wo es nichts anderes mehr gibt, keine Dinge und keine Personen, ist das Subjekt frei, weil identisch geworden mit der Totalität des Seins. Suzuki beschreibt dies: „Freiheit ist eine unsinnige Idee . . . Der Mensch ist nur frei, wenn er unpersönlich ist. Er ist frei, wenn er sich selbst verleugnet und im Ganzen aufgeht“. Die christliche (und humane) Freiheit und Selbstverleugnung sprechen sich anders aus.

Manche der hilfreichen Meditationsmethoden unserer Tage haben eine untergründige Tendenz zu dieser Art von „Freiheits-erfahrung“. Wie gesagt, es gibt keine Meditationsmethode ohne Gefahr. Es geht nur um das gesunde Gleichgewicht der Methoden. In ihm müßte die „Meditation zum anderen hin“ eine ausschlaggebende Rolle spielen. Wo aber die Meditation beginnt, christlich zu werden, da sollte die Meditation zum andern hin den Höhepunkt bilden. Nur so kann Gott, der Andere, für mich zur Erfahrung werden.

Schlußüberlegung

Wir kommen aus einer Zeit, da man glaubte, Erfahrung übersehen zu können. Im aufklärerischen Verstand waren Erfahrung und Emotion Primitiv-Zustände, die der Aufarbeitung durch Wissenschaft bedurften. Mit dem Fortschritt der Menschheit werde sich ihr ungeklärter Bereich immer mehr verengen; was primitiven Leuten wie Erfahrung dünke, werde bald von Technik und Methode beherrscht werden. Das wissenschaftliche Ziel war ein Zustand, der sich auf keine Erfahrung, sondern nur noch auf analytische Einsichten stützte.

Die christlichen Bemühungen um Gebet und Meditation waren nicht frei von solchen Tendenzen. Noch die liturgischen „Vereinfachungen“ der letzten Jahre haben Züge von diesen aufklärerischen Tendenzen. Solange das christliche Leben in einem selbstverständlichen Raum von Erfahrung stand, konnte man sich ungefährdet solcher bedienen.

Die Selbstverständlichkeit des christlichen Erfahrungsraums ist heute zusammengebrochen: wir leben und werden leben im Raum einer nicht-christlichen Welt. Aber zugleich hat sich auch dieser Raum der rationalistischen Säkularisation als unmenschlich und als brüchig erwiesen.

Und so schwenkt man zur anderen Seite: Erfahrung ohne Reflexion, Meditation ohne Gestalt, Erleben ohne und gegen verstandliche Einsichten.

Nur Zeitblinde und Fanatiker können sich mit dieser Dichotomie zufrieden geben: Dort die Welt des Rationalen, die man Technik und Politik überläßt; hier die Welt der Erfahrung, die man sorgfältig gegen die Vernunft abschirmt. Uns allen sollte die Synthese am Herzen liegen.

Aber liegt nicht eine, oder gar *die* Synthese dort, wo „Erfahrung“ sich zum andern öffnet? Dort entsteht Gespräch – nicht um zu widerlegen, sondern um zu verstehen. Dort blüht Begegnung auf – nicht um zu verschmelzen, sondern um sich mit Einsicht und Verständnis gegenseitig zu befruchten. Dort wird die Erfahrung reicher – nicht im eigenen Selbst, sondern in der Ekstase, zum andern hin.

Eine solche „Meditation“ ist nicht mehr denkbar in antiintellektueller Haltung. Sie muß hören, verstehen, prüfen – aber eben nicht um aufklärerisch die Erfahrung wegzuleugnen, sondern um den meditativen Wert dessen zu erfahren, was mit dem Wort „der Andere“ umschrieben ist.

In seiner aufschlußreichen Auseinandersetzung mit der christlichen Mystik, *Die Graue Eminenz*, hat Aldous Huxley diesen Zusammenhang zwischen Person-Verstehen und dem Bemühen um Gestalt- und Inhalt-Meditation sehr klar gesehen: „Die Kontemplation von Personen und ihren Eigenschaften bedingt ein großes Maß analytischen Denkens und einen unaufhörlichen Gebrauch der Einbildungskraft“. Er kritisiert Bérulle, der „eine Person und persönliche Eigenschaften“ „zum Gegenstand seiner Liebe und Kontemplation ... wählt“ und deshalb „unübersteigliche Schranken zwischen sich und den höheren Zuständen der Einigung“ errichtet. Das ist der christlichen Erfüllung entgegengesetzt.

Christliche Erfahrung – ob in der neuplatonischen Sprache Meister Eckharts oder in der personalen Welt Bernhards von Clairvaux oder in den Bildern Mechthilds von Magdeburg oder in der Dunkelheit Johannes' vom Kreuz – weiß die Begegnung mit Gott als Kern aller wahren Mystik; und diese Begegnung geschieht mit dem Andern – in mir, über mir, neben mir, vor mir. Und hier muß in jedermann das Erstaunen wach werden, wie tief doch die Erfahrungstheologie der Patristik und des Mittelalters reichte, da man die biblischen Erfahrungen von Gott nicht weiterentwickelte zu einem Monaden-Gott, der um sich selbst kreist (das war die Versuchung des Arianismus und des Neuplatonismus), sondern erkannte, daß auch die Mitte Gottes Beziehung ist „Sein und Erfahrung zum anderen hin“: vom Vater zum Sohn und zum Geist.

Es ist christlicher Glaube, daß diese patristische Einsicht eine Gabe des Geistes war und ist. Dieser Geist ist ein Geist der Beziehung, der im „Sein zum andern hin“ lebt. Und deshalb sind die bescheidenen Vorübungen der „Meditation zum andern hin“ vielleicht doch mehr als nur Vorübungen. Vielleicht wird in ihnen der Geist wach, der belebt mit Gottes Leben.