

bleibt noch Raum, die Rücknahme der Entscheidung anzustreben, wenn neue Einsichten hinzutreten. Man wird in den nächsten Jahren viel Mühe aufwenden müssen, um zur Lösung solcher kirchlichen Konflikte Methoden zu entwickeln, die nicht auf rein sozialpsychologischer Ebene bleiben, sondern die wirklich geistlich sind.

Nicht unerwähnt darf bei all dem bleiben, daß auch das „sentire cum Ecclesia“ letztlich nicht am Kreuz vorbeikommt. Immer wird es Konflikte geben, für die infolge großer sachlicher Schwierigkeiten oder menschlicher Fehler eine Lösung nicht gefunden wird und wo nur die Möglichkeit bleibt, den Konflikt zu „ertragen“. Auch aus dem Verzicht erwächst der Kirche Fruchtbarkeit¹⁰.

Unsere – gewiß sehr fragmentarischen – Betrachtungen haben hoffentlich deutlich gemacht, daß Geistanregung und Kirchlichkeit zusammengehören, daß aber die Realisierung ihres rechten Zueinanders eine je neu zu erfüllende Aufgabe bleibt. Es ist schwer, inhaltlich gefüllte Regeln für die Kirchlichkeit zu formulieren, die für alle Zeiten gelten. Zwar gibt es eine Reihe von bleibenden mehr formalen Strukturen und Maximen. Aber die Verantwortung eines jeden ist aufgerufen, diese formalen Regeln je heute mit Inhalt und Leben zu füllen. Das aber ist wiederum eine Sache des Geistes. Nur eine erneuerte Spiritualität in der ganzen Kirche kann auch zu einer neuen Liebe zur Kirche, zu wahrer Kirchlichkeit inmitten aller Konflikte führen.

Der Trappistenmönch Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Ost und West

Elisabeth Ott, Neresheim

Mertons „Berg der Sieben Stufen“ (1948) war ein Welterfolg, über den englischen Sprachbereich, über den christlichen Leserkreis hinaus. Das Buch schilderte das unruhige Leben des Verfassers: Frankreich, England, Amerika; Kunst, kommunistische Aktivität; Freundschaftskreise, Studium; Konversion zum Katholizismus, Noviziat im

¹⁰ Als Beispiel sei hier auf H. de Lubac hingewiesen, der, als er infolge von Verdächtigungen von seiner Lehrtätigkeit „beurlaubt“ war, eines der schönsten Werke über Kirche und Kirchlichkeit verfaßte: *Die Kirche. Eine Betrachtung*. Einsiedeln 1968.

Trappistenkloster Gethsemani. Father Louis blieb auch in der Einsamkeit ein Sucher. Die religiöse Erfahrung des Ostens faszinierte ihn. Unmittelbar nach seiner Rede auf dem Mönchtum-Kongreß in Bangkok, 1968, erlag er einem tragischen Unglücksfall. Sein Freund, der Journalist Edward Rice, veröffentlichte 1970 eine Biographie: „Der Mann im Maulbeerfeigenbaum“. Dort wird Mertons Weg als ein Weg in den Buddhismus geschildert.

Vorliegender Aufsatz ist ein Kapitel aus einer demnächst im Echter-Verlag erscheinenden Auseinandersetzung mit Mertons Suchen und mit dem Suchen der westlichen Christenheit um Begegnung mit der östlichen Erfahrung: „Der Mensch vor dem Göttlichen. Ein Dialog mit Thomas Merton über Tiefenerfahrung in Ost und West“.

Merton reiste voll Erwartung nach Asien und rechnete sogar damit, vielleicht dort zu sterben. Sein Interesse an der östlichen Religiosität ist zweifach begründet: im ganz Persönlichen wie in der Sorge und dem Engagement für das Überpersönliche. Zur Weltkonferenz der Religionen in Kalkutta Mitte November 1968 notiert Merton die bekannt gewordenen Sätze (die er in seiner Ansprache dann aber doch nicht verwendet): „Ich komme als ein Pilger, der nicht vor allem auf Information aus ist, auf Tatsachen über andere mönchische Traditionen, sondern als einer, der aus den alten Quellen monastischer Vision und Erfahrung trinken will“, dies als Kontemplativer, als Christ, als Mensch des Westens. Ist indische Kontemplation mit ihrer, wie Merton geglaubt zu haben scheint, Aufgipfelung in der Zen-Erfahrung, ein Heilmittel für den christlichen Westen?

Merton hat sich der kontemplativen Welt des Buddhismus nicht aus der weltflüchtigen Eremiten zugewandt. Als er Asien besuchte, war die innere Umwandlung längst geschehen. Es begann schon 1936 während seiner Studentenzeit mit einer Freundschaft. Aber es ist bemerkenswert, daß die erneute Berührung des Trappisten Merton mit dem Osten Hand in Hand geht mit seinem aktiven Einsatz gegen politische und soziale Ungerechtigkeit. Seine grenzenlose kontemplative Offenheit ließ Welt einströmen und forderte den Grimm des Kontemplativen heraus. Sein wachsendes Engagement in der Bürgerrechtsbewegung für den Frieden um die Brüder Berrigan, um Abraham Heschel und um Martin Luther King – es war damals der aktive Protest gegen die Vietnampolitik in den USA – führte ihn zur geistigen Welt Gandhis, zur Frage nach der kontemplativen Gewaltlosigkeit aus indischem Erbe.

1949 war sein Interesse für den Buddhismus wieder neu aufgeflammt. Merton korrespondierte mit einem Hindu und schrieb an Rice, daß „zuletzt nichts in Yoga sei, was nicht auch bei Johannes vom Kreuz zu finden wäre.

Was ihn interessiere, sei, wie ein Hindu es sage“. Damals sprach Merton noch von der Notwendigkeit, „Yoga zu taufen, so wie Aristoteles von Thomas von Aquin getauft worden sei“. Später hieß es: „Es ist sehr gut möglich, Zen entsprechend zu ‚übersetzen‘.“ Mit der Frage „Taufe“ oder „Übersetzung“ ist aber ein entscheidendes Problem gestellt; wohin führt der Prozeß der Begegnung, der Befruchtung und vielleicht sogar der Integration? Führt er uns in das buddhistische „Rad der Wiederkehr“, in das Kreisen jenseits von Raum und Zeit, von Person und Begegnung, oder folgen wir dem „Zeitpfeil“, der auf die Wiederkunft des Herrn in der Zeit und für die Zeit hinstrebt? Ist das Christentum die Vollendung des Buddhismus, oder besteht auch die andere Möglichkeit, das Aufgesaugtwerden von der buddhistischen Leere, wie Rice dies für die Person Mertons dargestellt hat? Ist der Begriff der Person – auch der Personhaftigkeit und Liebe Gottes – ein Letztes oder nur ein Vor-Letztes? Führt der Weltkontakt der Religionen zurück zu einem gestaltlosen Meer des Uranfanges oder vorwärts zu dem Gott, der die Menschheit durch die Entfremdung und Differenzierung hindurch in seine Liebe hineinzieht?

1959 traf Merton Dr. Suzuki. Dieser Zen-Schüler, der zugleich Zen-Meister für den Westen war, hat die Richtung des Zen eindeutig formuliert: „Erleuchtung ist die Erfahrung Gottes, bevor Er sprach ‚Es werde Licht!‘“ Einheit im Zen ist demnach eine Einheit mit dem Göttlichen vor der Scheidung und Differenzierung der Schöpfung, vor der Begabung des Menschen mit Freiheit, vor dem Heraustreten des Göttlichen in die Personalität Gottes. Satori ist die Rückkehr ins erste Paradies, das Paradies des ungeschiedenen Uranfanges. Er aber, Jesus Christus, ist das „Licht der Welt“, das erleuchtete und erleuchtende Bewußtsein des auf das „Reich Gottes“ ausgerichteten Menschen. Mit ihm ist auch der Jünger ein Erleuchteter, ein Erleuchteter der zweiten, der endgültigen Vollendung – des „Neuen Seins“.

In dieser Zeit der Begegnung mit Dr. Suzuki ging es Thomas Merton vor allem darum, das Nationale, das Kulturelle und schließlich auch das „Religiöse“ selbst zu transzendieren. Er wollte „komplex“, ja „paradox“ leben, offen für die ganze Wirklichkeit. Im Zen fand er die gleiche Kraft des Transzendierens wieder. Er wollte auch das ihn beengende, auf eine frühere Stufe fixierende Bild des jungen Thomas Merton zerstören, des Mannes, der „New York verachtet hatte, vor Chicago ausgespuckt und auf Louisville herumgetrampelt, der sich aufgemacht hatte, den Wäldern zu, mit Thoreau in der einen Tasche, Johannes vom Kreuz in der anderen, und der dabei die Bibel bei der Apokalypse aufgeschlagen hielt“. Schon 1950 hatte der Prozeß der Umwertung begonnen. 1967 gibt Merton ein Interview, bei dem er auch von dieser Zeit spricht:

„Ich bewegte mich noch immer in der unreifen Theologie, die ich als Novize gelernt hatte: eine scharfe Trennung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, zwischen Gott und der Welt, dem Heiligen und dem Weltlichen, mit Grenzlinien, von denen man annahm, daß sie einleuchtend seien. Seither habe ich ein wenig Erfahrung gesammelt, wie ich glaube, und ich habe einiges gelesen, ich habe versucht, anderen Menschen bei ihren Problemen zu helfen – das Leben ist nicht so simpel, wie es mir damals im ‚Berg der sieben Stufen‘ erschien“.

Sein Kontakt mit der Welt führte zunächst über das Gespräch, das er „beginnen und weiterführen wollte über so gut wie jedes wichtige Tagesproblem“. J. Th. Baker sagt vom damaligen Merton: „Er war immer empfänglich für neue Ideen, die seine Erkenntnis der Wirklichkeit und des Lebens vermehren könnten“. Aber den Verständnisansatz suchte er in sich selbst: „Wo sollte ich nach der Welt Ausschau halten, wenn nicht zuallererst in mir selbst?“

Thomas Merton war zutiefst davon überzeugt, daß für die Welt von heute Kontakt, Dialog „in allen Bereichen des menschlichen Lebens, von der Politik bis zur Mystik zwischen dem Westen und dem Osten notwendig“ sei.

Er scheint geglaubt und wohl auch erfahren zu haben, daß gerade in der Zen-Meditation eine Einheit von letzter, einsamer Meditation und unbedingter sozialer und weltlicher Kommunikation erreicht sei; vielleicht war es diese, wie er glaubte, Synthese, die ihn immer stärker anzog. Die Größe der erkannten Aufgabe erfordert den totalen Einsatz. „Die gegenwärtige Krise des Menschen ist etwas, für das wir keinen adäquaten historischen Vergleichspunkt haben ... Die Risiken sind außerordentlich ... Der Mensch muß in aktive Kooperation mit Gott treten ...“.

Merton glaubte, daß gerade er als Mönch den Welt-Kontakt aufnehmen müsse, auch mit denen, die keine Mönche, auch mit denen, die keine Christen waren: „Ich bin solange nicht vollständig menschlich, bis ich mich nicht in meinem afrikanischen, asiatischen und indonesischen Bruder gefunden habe, weil dieser den Aspekt des Menschseins besitzt, der mir fehlt“.

Thomas Merton wagte das Gespräch, ohne im voraus zu wissen, ob größere Paradoxie, Komplexität, ob Komplementarität oder Zerreißung das Ergebnis sein würden. Er wagte das totale Gespräch mit dem Zen, weil er in ihm ganzheitliches Dasein, erweitertes Bewußtsein, Radikalität des religiösen Engagements und als Grund von Allem eine „Selbst-Wesensschau“ verwirklicht sah. Merton war immer mehr der Überzeugung, daß Selbsterfahrung die Grundlage aller Erkenntnis und allen rechten Tuns sei; den Willen zu solcher Wahrhaftigkeit vermißte er im Westen weit hin. Er litt stark unter den destruktiven Kräften, die er im westlichen

Menschen unter der Oberfläche eines billigen Optimismus und Humanismus wahrnahm: „Ich kann keinerlei Mut oder Fähigkeit entdecken, wenigstens das kleinste Stück von der ungeheuren Wahrheit über uns selbst zu erfassen . . . Die Rassenfrage kann nicht in Ordnung gebracht werden ohne eine tiefgreifende Verwandlung des Herzens und eine grundlegende Metanoia auf der Seite des weißen Amerika. Es geht nicht um die Frage nach ein wenig mehr gutem Willen oder Edelmut“.

Auch in der Kirche Jesu Christi sah er solche Verkehrung der Wahrheit. Gott sei nicht mehr der „Gott, der die Menschen liebt und sich selbst entäußert, um sich mit den Menschen zu identifizieren“. Die westliche Überbetonung des Individuellen stammte für ihn aus dem gleichen Mangel an „Selbst-Wesensschau“. Deshalb suchte er die „direkte und reine Erfahrung mit der Wirklichkeit in ihrer tiefsten Wurzel“, also auch die Begegnung mit den verdrängten unbewußten und primitiven Schichten der Seele. Illusionen zu entlarven, falschen Optimismus aufzudecken, erschien ihm vorzüglich. In dem Hindumönch Bramachari war Merton schon früh eine ganz andere, freiere Form der Existenz entgegengetreten, unabhängig von Konsumzwang, Geltungstrieb, Illusionen. Solche Wesentlichkeit suchte er nun in Asien.

Identitätsfindung, der Gegensatz von Ich (Ego) und „transzendente Selbst“, von Oberfläche und Tiefe, das sind die Leitwörter der letzten Lebenszeit Mertons. Was er in Asien tiefer zu erfahren hoffte, war eben das „transzendente Selbst“, das „leere Selbst“ hinter dem greifbaren, klar umrissenen und klar geschiedenen Ich. Aber was bedeutete das für ihn, den Christen? Schon in „Zen and the birds of appetite“ sah er im transzendenten Selbst des Christen die in Jesus Christus geborgene und verborgene Identität des Menschen, die von Christus „aktualisierte“ Ebenbild-Gestalt.

Bei seinem Kontakt mit dem Osten geht er von der Hoffnung aus, die zum Teil schon Erfahrung geworden ist, daß sich „eine sehr reale existentielle Ähnlichkeit“, daß sich „große Ähnlichkeiten und Entsprechungen im Bereich der religiösen Erfahrungen“, daß sich „Kontakt in der Tiefe zwischen den kontemplativen und monastischen Traditionen des Westens und den verschiedenartigen Traditionen des Ostens“ werde aufweisen lassen. Er geht nach Asien im Bewußtsein, dort etwas zu gewinnen, vielleicht etwas geben zu können, sicher aber eine Spannung aushalten zu müssen. Er schreibt: „Tatsächlich kann der westliche Kontemplative sagen, daß er sich selbst den Zen-Mönchen des alten Japan viel näher fühlt als den geschäftigen und ungeduldigen Menschen des Westens“.

Merton hatte, wie schon viele vor ihm, geglaubt, daß die mystische Erfahrung eine gemeinsame Erlebnisform alles Religiösen ist, bei der leicht Übereinstimmungen gefunden werden können. Manche seiner Freunde

meinen, er hätte, wenn er am Leben geblieben wäre, vielleicht als Frucht seiner Asienreise ein Buch über die Mystik als einer gemeinsamen Grundlage aller Religionen geschrieben.

Ein Mensch wie Merton begibt sich an das andere Ende des Spannungsbogens, wenn er die Wahrheit erfahren will. Er begab sich nach Asien, zuerst nur geistig, im Studium der Bücher und durch schriftliche, mitunter auch persönliche Kontakte.

In Chuang Tzu, einem chinesischen Philosophen, entdeckt er die gemeinsamen Aspekte der Kontemplativen aller Zeiten und Kulturen, die ihnen gemeinsame Art, die Wirklichkeit zu erfahren. Er öffnete sich dieser östlichen Geistigkeit ohne Vorbehalte, wie es auch seine Absicht war, „den innersten Kern des Zen zu schmecken“. Er sagt, daß Zen „Bewußtsein ist, umstrukturiert, ein trans-kulturelles, trans-religiöses, ein verwandeltes Bewußtsein“. Erleuchtung, so referiert Merton, ist „die Entdeckung deines Ur-Angesichts, bevor du geboren wurdest“, die Entdeckung, daß „du Buddha bist“.

Was davon hat Merton selbst erfahren? Es ist möglich, daß er eine Art Erleuchtungserlebnis in Asien hatte. Die Tibetaner nahmen ihn auf als einen, der „durch“ ist, als inkarnierten Buddha. Hat ein „Mensch in Christus“ aber nicht schon längst „Buddha“ integriert?

Vor seiner Fahrt nach Asien las Merton das „Tibetanische Totenbuch“, das ihn sehr beeindruckte. Bei späteren Kontakten mit tibetanischen Mönchen vertiefte sich der Eindruck, daß diese „eine sehr genaue, subtile und wissenschaftliche Erfahrung des Geistes hatten“.

Rice gibt dazu eine interessante Gegenüberstellung: Einerseits beeindruckten Merton die Tibetaner durch ihre mystischen Erfahrungen, überhaupt durch den hohen Stand ihrer geistigen Entwicklung. Andererseits erinnert Rice aber in diesem Zusammenhang an die Warnungen, die Merton vor nicht langer Zeit geäußert hatte (in „Transcendent Experience“): „Es wird überaus wichtig für uns . . . uns abzulösen von der gängigen Vorstellung . . . wir seien Kandidaten für die Verwirklichung, das Erreichen und die Erfüllung einzigartiger Erfahrungen“. Merton kämpft unerbittlich gegen „alle Arten von geistlicher Selbsttäuschung und Selbstzufriedenheit, die darauf abzielen, das Ich in spiritueller Glorie zu etablieren“; Erfahrung kann eine solche Selbstglorifizierung sein.

Rice berichtet am Schluß seines Buches von einem Medium, das behauptete, Merton habe direkt mit Gautama Buddha gesprochen. Wie dem auch sei: Auch Jesus ist Mose und Elia begegnet, ohne damit seiner eigenen Sendung untreu zu werden. Er stand auf ihren Schultern, er vollendete den von ihnen angefangenen Weg. Mose, Elia waren für Jesus – wie Buddha für Merton? – nicht Ziel.

Rice gibt für Mertons mystische Erfahrung, die er als eine Art von Satori-Erleuchtung darstellt, keine Quelle an. Er spricht von einer Erfahrung, die „Zeit, Raum und Realität transzendierte“. Aber das bedeutet (wenn authentisch) doch nur, daß Merton eine Tiefenerfahrung machte. Warum nicht annehmen, daß er sein Christentum vertiefte?

Auch Mertons Interesse für die Kundalini-Kraft ist kein Beweis für eine Bekehrung zum Buddhismus. Kundalini ist die „Schlangenkraft“, die im Menschen als „kosmisch-göttliche Energie“ bereitliegt und durch Meditation zur Höhe des Überbewußtseins geweckt wird. Erst vor kurzem hat ein Mann vom Rang eines C. F. v. Weizsäcker dieses Phänomen in dem Buch „Biologische Basis religiöser Erfahrung“ ernstgenommen. Die Kundalini-Kraft scheint eine organisch-psychische Kraft zu sein, die auch Europäer erfahren können. Sowenig der Atomphysiker, der die Atomkraft entdeckte, deshalb seinen christlichen Glauben aufgeben mußte, so wenig legt diese Kraft der Kundalini den Erfahrenden auf „buddhistische“ Weltsicht fest. Vielleicht fand Merton in der indischen Beschreibung eine Erklärung für erlebte Phänomene, die er bisher für ganz persönliche Schwierigkeiten gehalten hatte, und nun ahnte er – erleichtert –, daß es sich hier um Menschheitsprobleme handelte, zu denen er als „Forscher“ vorgedrungen war?

In Kalkutta sagte Merton die bemerkenswerten Sätze: „Ohne zu behaupten, daß es eine völlige Einheit aller Religionen auf dem ‚Gipfel‘, auf der transzendenten oder mystischen Ebene gebe – da doch sie alle von verschiedenen dogmatischen Positionen ausgehen, um ‚sich zu treffen‘ auf diesem Gipfel –, ist es doch sicher richtig zu sagen, daß, sogar da, wo unversöhnliche Unterschiede im Dogma . . . bestehen, große Ähnlichkeiten und Analogien im Bereich der religiösen Erfahrung auftreten können. Die Beobachtung ist nicht neu, daß Heilige wie Franziskus und Ramakrishna . . . eine Stufe spiritueller Erfüllung erreicht haben, die zugleich allgemein erkennbar und ‚relevant‘ ist für jeden, der an der religiösen Dimension der Erfahrung interessiert ist . . . Kulturelle und dogmatische Verschiedenheiten müssen bleiben, aber sie entkräften nicht eine sehr reale Qualität existentieller Übereinstimmung“. Ist solche „Ähnlichkeit im Bereich der religiösen Erfahrung“ nur eine noch nicht erreichte oder noch nicht erkannte Gleichheit? Oder weist der Unterschied im Nur-Ähnlichen doch auf den Kern des „unerhört Neuen“ in Christus hin?

Aber wenn Merton hier „Dogma“ sagt, kommt darin kaum noch zum Ausdruck, daß Dogma die Verbalisierung, die Wortung einer größeren Wirklichkeit der Offenbarung ist, eben des „Gipfels“ aller Offenbarung in Christus. Dürfen wir dagegen (wie Merton hier zu tun scheint) den „Gipfel“ sozusagen „unten“ suchen, im gemeinsamen Grund aller Religionen? Dann wären christliches Dogma und Offenbarung in Christus nur eine

mögliche Startposition, eine Form der Interpretation, einer der Wege zu einer allgemein-menschlichen, spirituellen, mystischen Erfahrung. Oder sind die „Gipfel“, zu denen die Religionen gelangen (wenn sie ihre jeweiligen Ansätze zu Ende führen), eben doch verschieden? Verschieden „hoch“ und vor allem: qualitativ verschieden? Geschieht nicht das wahre „Transzendieren“ in ganz verschiedene Räume, in verschiedene „Himmel“?

Merton kann Christentum als „Religion“ relativieren, nicht aber die Christus-Wirklichkeit selbst. Man vermißt hier und an anderen Stellen ein klares Zeugnis für Christus, – ein Bekenntnis, inspiriert von dem Unterscheidung bringenden „Schwert des Geistes“. Vielleicht war Merton in seiner „Komplexität“ gerade am Tangentialpunkt zur „Ambivalenz“ angelangt, dort, wo der Tangenten-Pfeil auf Gottes Liebe hin so eng den buddhistischen Kreislauf der ewigen Wiederkehr berührt, daß er beim nächsten Schritt seine christliche Dynamik verliert. Vielleicht hatte er – in einer kindlichen Selbstverständlichkeit, die viele an ihm liebten – seine eigene Erfahrung mit Christus und sein eigenes Gegründetsein in ihm hineinprojiziert in das, was ihm als östliche Erfahrungen entgegentrat? Er liebte es ja, widersprüchliche Aussagen nebeneinander stehen zu lassen, in „überschäumender Spontaneität“.

Charles Dumont schreibt von Mertons „ununterbrochenem und mitunter widersprüchlichem Enthusiasmus, der verwirrend war“. Andere sprechen von Mertons „dialektischer Annäherung“ bei Lebensfragen, wobei Merton „höchst absolute Behauptungen aufzustellen liebte“ und von einem augenblicklichen Enthusiasmus verführt werden konnte, etwas überzubetonen.

Wir wollen solche „Verwirrung“ nicht unzulässig harmonisieren, sondern einige derartige „Behauptungen“ zur Beurteilung vorlegen. In seinem Buch „Mystics and Zen Masters“ macht Merton eine sehr wichtige Unterscheidung. Er spricht von Laotse und dem Tao und schreibt: „Der einzige Mensch, der gefahrlos Laotse folgen kann, ist der Mensch, der schon auf dem Wege ist, ein Heiliger oder ein Weiser zu sein . . . Taoismus ist . . . eine Philosophie, die sehr gut im Garten Eden funktioniert haben würde, und wenn Adam und Eva sich an das Tao gehalten hätten, hätten wir anderen wenig Schwierigkeiten gehabt, dasselbe zu tun“.

Merton sieht auch im Zen der Rinzai-Schule eine „trinitarische Struktur“. Aber weist „Being, Seeing, Acting“ (Sein, Sehen, Tun) als das in Drei-Einigkeit Vereinte nicht doch auf etwas anderes – einen anderen „Gott“ – als den Gott, der Vater-Sohn-Geist ist? Fehlt im Zen nicht gerade die Dimension des „Wie“, nämlich die Dimension der in Christus erschienenen Liebe?

Anders klingt, was Merton am 31. 10. 1968 in sein Asien-Tagebuch schreibt: „Das Selbst ist nur ein Ort, wo der Tanz des Universums seiner

selbst bewußt wird als vollständig von Anfang bis Ende – und zurückkehrend zu Leere“. Vollständig, weil in sich zurückkehrend – aber eben nicht zugleich vollkommen und vollendet, wie in Christus als Geschenk und Überhöhung angeboten?

Merton weiß vom „Werden wie die Kinder“. „Der Kindes-Geist . . . wird nach der Erfahrung wiedererlangt. Unschuld – zu Erfahrung – zu Unschuld“. Merton zeigt hier wie auch an anderen Stellen die Neigung, „wieder“ als „zurück“ zu interpretieren, d. h. als Kreisbewegung zu sehen.

Wenn Merton schreibt: „Der Hauptunterschied zwischen buddhistischer und christlicher Erfahrung ist, daß die erstere existentiell und ontologisch (seinshaft), die letztere theologisch (lehrhaft) und personal ist“ – kommt da nicht die christliche Erfahrung als nur theologisch zu kurz? Was ist Sein-in-Christus, wenn das Zitat im Asientagebuch zutrifft: „Für den Meister bleibt nichts mehr zu erreichen in irgendeinem Bereich; es gibt nichts über oder jenseits dessen, was er ist. Evolution ist für ihn an ihr Ende gekommen“? Muß eine solche Aussage nicht zurückgenommen werden zum „Unterwegs-sein“ auch des Meisters?

Wenn man sagt, daß Mertons Asienreise eine Station auf seinem Weg zur Selbstverwirklichung war, dann war diese Reise doch vor allem eine Station auf seinem Nachfolge-Weg, ein Teil seines Ringens um die Erkenntnis von Gottes Willen mit ihm, dem Trappistenmönch, dem Kontemplativen und Schriftsteller; zugleich war diese Asienfahrt auch eine Pilgerfahrt und eine Testfahrt im Interesse aller; ein Versuch, stellvertretend „die Zeit zu erfüllen“. Der Kairos Gottes, den Merton zu erfüllen glaubte, als er nach Asien reiste, hieß: Begegnung der Religionen auf der existentiellen Ebene, auf der Ebene lebendiger religiöser Erfahrungen, als Menschen-Bruder und Auch-Mönch; ohne Herablassung vonseiten des Christen. Merton wollte „den Buddhisten ein Buddhist“ werden – „ein so guter Buddhist wie ich kann“. Was aber heißt das? Entsprach die existentielle Erfahrung Mertons in Asien seinen Erwartungen und Hoffnungen? Oder machte sich da ein Faktor X bemerkbar? Das Asientagebuch läßt – so wie es jetzt ist – alles Christliche beiseite; das könnte verwundern. Vielleicht wäre Merton aber, wenn er seine Asiennotizen hätte selbst redigieren können, doch eine Antwort für uns auf die Frage, wie der Christ dem Buddhisten ein Buddhist werden kann, gelungen? Vielleicht sind alle die Aufzeichnungen, die wir in diesem Nachlaß-Buch haben, nur Skizze, die die Mitte aussparen, die aber Merton selbst zu einem wirklichen Gemälde zusammengefügt hätte? Vielleicht! Sicher aber ist es das Große an diesem Leben, daß in letzter Kühnheit alles aufs Spiel gesetzt wurde. Darf dies ein Christ tun? Ein Kontemplativer wie Thomas Merton? Die Fragen kommen immer wieder zurück!

In einem Brief aus Neu-Delhi vom 9. November 1968 schreibt Merton: „Es ist unschätzbar, einen direkten Kontakt zu haben mit Leuten, die tatsächlich einen Teil ihres Lebens damit zugebracht haben, emsig daran zu arbeiten, ihren Geist zu formen und sich von Leidenschaften und Illusionen zu befreien . . . Es sind Leute von Rang und von einer ungewöhnlichen Tiefe . . . Ich bin sicher, daß Gott diese Begegnungen segnen wird, und ich hoffe, daß sie allen zugutekommen werden. Ich wünsche euch . . . einen größeren Glauben: Denn bei meinen Kontakten . . . finde ich auch Trost in meinem eigenen Glauben an Christus und seine innere Gegenwart. Ich hoffe und glaube, daß er gegenwärtig sein kann im Herzen eines jeden von uns“.

Merton war beeindruckt von der Arbeit und dem Christsein der Jesuitenmissionare in China. Er schreibt: „Die Wahrheit der Jesuitenmission in China kann uns nicht helfen, aber sie kann uns inspirieren. Hier sind Männer, die – ihrer Zeit dreihundert Jahre voraus – tief betroffen waren von Kernfragen, die – wie wir jetzt sehen – so wichtig sind, daß die ganze Geschichte der Kirche und der westlichen Zivilisation in ihre Lösung hineingezogen wird“. Später heißt es: „Aber die Geschichte der Jesuitenmission in China ist nicht einfach die Geschichte heroischer Männer und ihrer weisen und kühnen Taten. Es ist die Geschichte des Christus in China: eine Art kurzer Epiphanie (Erscheinung) des Menschensohnes in einem chinesischen Gelehrten“.

Es war für Merton selbstverständlich, daß das „Christliche“ nicht dazu benutzt werden darf, die eigenen, menschlich-natürlichen Traditionen, Gewohnheiten, Vorurteile zur Norm zu erheben, um so das abendländische „Ich“ zum Muster zu machen für das christliche „Selbst“ der Asiaten, für den Christus im Chinesen, Japaner, Inder.

Aber da war noch eine höher gespannte Erwartung, das eigene Leben betreffend: „Ich kehre heim“, so heißt es im Asien-Tagebuch, „in die Heimat, in der ich in diesem Leib noch nie gewesen bin . . . Wir hoben uns vom Boden ab, ich mit christlichen Mantras und einem überwältigenden Schicksalsgefühl, einem Gefühl davon, daß ich endlich auf meinem wahren Wege war nach Jahren des Wartens, der Neugier und der Narrenposen. Ich möchte so gerne zurückkommen und die große Sache geregelt haben. Und ebenso das große Mitleid gefunden haben, mahakaruna“.

Genügte ihm die Liebe Christi nicht mehr, die Liebe, in der er eine Heimat gefunden hatte? Wartete eine neue, andere, richtigere Heimat in Asien auf ihn? Die Heimat der Heimatlosigkeit? Heimatlosigkeit auch von Christus?

David Steindl-Rast schildert seine Begegnung mit Thomas Merton in Kalifornien, kurz vor Mertons Abreise nach Asien – es handelt sich also

um die letzten Äußerungen vor seiner Begegnung mit dem Heimatland des Buddhismus. Mertons Liebe zum Paradoxon kommt zum Vorschein. Er sagt, überschwenglich und fast pantheistisch: „Trinkt dies alles in euch hinein. Alles, die Wälder, das Meer, den Himmel, die Wellen, die Vögel, die Seelöwen. In allem diesem werdet ihr eure Antworten finden. Hier ist es, wo alles zusammenhängt“. Und mit einem umgeformten Bernhard-Zitat: „Der wahre kontemplative Maßstab ist, keinen Maßstab zu haben, nur man selbst zu sein . . .“. Aber Bernhard von Clairvaux sprach von der Liebe, deren einziger Maßstab es ist, keinen Maßstab zu haben. Kann man Liebe mit kontemplativer Erfahrung übersetzen und dann sagen: „Ich sehe keinen Gegensatz zwischen Buddhismus und Christentum. Die Zukunft des Zen ist im Westen. Ich beabsichtige ein so guter Buddhist zu werden, wie ich kann“?

Auf die Frage Steindl-Rasts, ob in dem Gesagten nicht noch ein einschlußweiser Dualismus sei, antwortet Merton: „ . . . Man muß den eigenen Willen und Gottes Willen lange Zeit dualistisch sehen. Man muß lange Zeit die Zweiheit erfahren, bis man einsieht, sie ist nicht da. In dieser Hinsicht bin ich ein Hindu. Ramakrishna hat die Lösung . . . Offenheit ist alles“. Für Merton war demnach der Weg nach Osten ein Weg zu Gott, weil er Christus in sich wußte: „Die große Sache ist nicht zu beten, sondern direkt zu Gott zu gehen . . . Vergeßt euch selbst. Tretet in das Gebet Jesu ein. Laßt ihn in euch beten“. Oder: „Ein Christ wird nicht mehr gerichtet . . . Ich muß beides im Sinn behalten, daß ich nicht verdammt bin, jedoch wert, verdammt zu werden . . . Wie kann ich die christliche Botschaft in ihrer Neuheit leben in diesen letzten Tagen? . . . Ich gehöre ganz Christus . . . Es gibt kein Selbst, das gerechtfertigt werden müßte . . . Alles haben wir in Christus empfangen. Alles, was wir brauchen, ist, die Erfahrung zu machen von dem, was wir schon besitzen“. Aber wiederum: Ist das der Christus des Glaubens, der Christus, der erst „wiederkommen wird“?

Merton war sich der Gefahren seines „Offenseins“ wohl bewußt. So sagt er bei diesem Interview in Kalifornien: „Christus will, daß ich wachse . . . Die wirklich wichtigen Schritte schließen das Risiko völligen Fehlschlags in sich . . . In einer solchen Situation brauchen wir einen Schuß buddhistischer Mentalität“. Wurde die Asienreise Mertons nun vielleicht tatsächlich zu einem solchen „Fehlschlag“? Man muß wagen, die Frage zu stellen. Oder lebte Merton in dieser Zeit vor der Abreise in hochgespannten, überschwenglichen Erwartungen, die er noch nicht durch die Konfrontation mit der totalen Wirklichkeit der Welt des Buddhismus hatte korrigieren oder zurückziehen müssen? Bei aller Vorsicht ist doch zu vermuten, daß ein Rest von blinder Faszination, von unbewußten Projektionen tief verborgener Sehnsüchte und Wirklichkeiten in dieser Erwartung Mertons zum

Ausdruck kam. Ein noch nicht völlig Christus übergebener Teil der Person, eine Erwartung: „wie es bei uns sein müßte“, eine bestimmte Vorstellung vom Mönchtum und von der eigenen Selbstverwirklichung drängten ihn bei aller Offenheit und Weite unbewußt auf ein selbst-bestimmtes Ziel zu. Suchte Merton nicht doch sein eigenes Kontemplationsideal und nicht in restloser, „nackter“ Liebe Gott in Jesus?

Es ist relativ leicht, die kirchliche Theologie mit den theoretischen Äußerungen des Buddhismus zu vergleichen. Es ist schon schwerer, die Äußerungen Christi und der Apostel mit denen Buddhas und seiner Jünger in Beziehung zu setzen – und es ist fast unmöglich, einen „Menschen in Christus“ abzugrenzen von einem „Erleuchteten“ des Ostens. Es wird dies immer schwieriger, seit die gegenseitige Durchdringung oder Befruchtung fortschreitet und die Konturen verwischt, und seitdem wir wissen, daß die Gnade Christi weiter wirksam ist als das ausdrückliche Christusbekenntnis. Unabhängig von aller bewußten Missionierung und unabhängig von den tatsächlich bestehenden Gegensätzen in der Gotteserfahrung missioniert der gegenwärtige Jesus Christus auch einfachhin in den Seinen, durch die Seinen, und über die Seinen hinaus. Infiltration geschieht, Unterwanderung, und der „Geist weht, wo Er will“. Das mahnt zur Vorsicht.

Merton schreibt aus Asien an seinen Abt, er werde sich geduldig bemühen müssen um die Richtung, in der seine Zukunft ihn weise, er bete darum, Gottes Willen zu erkennen. Dies muß auch für die umstrittene Frage seiner Rückkehr nach Gethsemani, seinem Heimatkloster, bedacht werden. Es war eine Frage des Gehorsams gegenüber dem Gott, der ihn an die Grenze gerufen hatte. Insofern konnte zu diesem Zeitpunkt weder Merton selbst noch Mr. Rice um Mertons Zukunft wissen. Es war ja so, daß der Kontemplative Thomas Merton in Asien nach einem für ein Eremitendasein geeigneten Ort Ausschau hielt und zugleich wußte, daß seine Identität bei seinen trappistischen Mitbrüdern lag.

Niemand kann mit Sicherheit die in Gott geborgene Identität seines Nächsten, seine Spiritualität identifizieren. Es besteht immer die Möglichkeit, daß das, was ich zu erkennen glaube, mein eigenes sich im anderen reflektierendes „Ich“ ist, oder daß ich blind bin für das besondere Bild Gottes in diesem Menschen. Das betrifft auch den nach Asien reisenden Merton, sowohl im Hinblick auf seine Erkenntnis der Christen und Buddhisten, als auch was das Erkenntwerden Mertons durch die Christen und Buddhisten angeht. Es gilt auch für das „erleuchtete Selbst“, insofern es sich selbst als erleuchtet zu erkennen versucht. Die großen Heiligen waren ihrer Sache, ihrer Heiligkeit, meist gar nicht so sicher. Sie warfen sich nur mit immer neuer Radikalität in die Arme Gottes mit Christus. Das – so dürfen wir annehmen – hat Merton auch getan. Es blieb wohl immer noch

gültig, was er in „Das Zeichen des Jonas“ geschrieben hatte: „Mein Leben ist ein großes Durcheinander und ein Gewirr von halb bewußten Vorwänden, um sich der Gnade und der Pflicht zu entziehen. Ich habe alles schlecht gemacht. Ich habe große Möglichkeiten vergeudet. Anstatt mich aber vor Verzweiflung krank zu machen, treibt meine Untreue gegen Christus mich dazu, mich um so blinder in die Arme Seiner Barmherzigkeit zu werfen“.

„Tom was very, very Buddhist in this thinking. Completely Buddhist.“ So sagte, nach Rice, ein bengalischer Dichter, der mit Merton zusammengetroffen war. („Tom war überaus buddhistisch in seinem Denken. Völlig buddhistisch.“)

Aber noch einmal: Ist die tiefere Dimension nicht immer in der höheren enthalten? Bleibt nicht die ganz entschieden christliche Haltung lebendig in dem radikalen Versuch, im Buddhismus Christus zu finden? Auch ein Würfel ist, wenn ich nur seine Seiten betrachte, „völlig ebene Fläche“ – und doch ist er Raum und Gestalt. Mertons Hauptanliegen in Asien blieb, Tiefe zu gewinnen und durch kulturelle Schranken hindurchzustoßen. Wie tief drang dabei die Versuchung in ihn ein, auf dem Berge der Verklärung „Hütten bauen“ zu wollen, das „transzendente Selbst“ im Sinne östlichen Meisterseins zu besitzen, anstatt in und mit Christus die geistliche Armut zu lieben?

Thomas Merton wollte in Asien „aus den alten Quellen mönchischer Vision und Erfahrung trinken“. Er wollte „die große Sache regeln“, das „transzendente Selbst“, seine innerste geistliche Identität gewinnen. Er glaubte, daß der Mönch auf dem Weg der Kontemplation „die verlorene Identität wiederfinden kann“. War die Gefahr nicht zu groß? Schon im Jahre 1890 fragte Solowjew: „Verbirgt sich hinter dem . . . Neo-buddhismus nicht eine andere, mächtigere und geheimnisvollere Bewegung . . .?“

Man kann sich mitunter dem Eindruck nicht entziehen, daß Merton unvermutet und zu seiner eigenen Irritation in das Magnetfeld einer unbekannten Kraft, in das Schwerefeld einer unsichtbaren „Masse“ geraten ist, die seinen inneren, auf das Neue Sein in Christus weisenden Kompaß erzittern und schwanken ließ.

Merton ist tot. Wir werden die Fragen nicht beantworten können. Wir können aber an seinem exemplarischen Leben einige Züge ablesen, die uns helfen, die eigenen Fragen zu beantworten.