

Worte des Glaubens! Aber auch dies sind christliche Worte: „Wir sein pettler. Das ist wahr“ – so Martin Luther auf dem Sterbebett. Auch die Angst der kleinen Theresia von Lisieux in der Schlußphase ihrer Tuberkulose ist ein christliches Wort vom Tode. Und schließlich ist auch dies ein „christliches“ Wort vom Tod: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“

Über allen „Stilfragen“ des Glaubens und des gläubigen Sterbens steht das Wort des Apostels: „Wer will uns trennen von der Liebe Christi?“ (Röm 8, 25). Der „Erstling der Entschlafenen“ ist uns gut für die Geborgenheit in der Liebe des Gottes der Lebenden. Daraufhin können wir sterben. Und daraufhin können wir leben.

IM SPIEGEL DER ZEIT

Mystik als Lerngebiet der Meditation

Die Rolle des Verstehens, die Erfahrung der Dunkelheit, das Geschenk der Gnade

Es ist Mode geworden, eine „mystische“ Einheit über alle Weltreligionen hinweg zu konstruieren; nur in den Niederungen von Lehren und Bekenntnissen gäbe es Unterschiede; in den Hochgebirgen der Mystik aber seien alle Religionen der Erde eins. So heißt es in der eben erschienenen Auflage des Bertholet'schen Wörterbuchs der Religionen: „Mystik ist die Aufhebung des religiösen Ich-Du-Verhältnisses . . . d. h. Aufgehen des Menschen in Gott oder am Göttlichen, ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt . . . (Mystik) redet die Sprache aller Religionen, aber keine Religion ist ihr wesentlich“¹.

Die Rolle des Verstehens

In der gleichen Tendenz liegt es, daß auch die Meditation als Weg zur (Gottes)-Erfahrung und als ihr Vollzug die Verschiedenheit aller Religionen und Theologien überwinden soll. Nur ein Dogmatismus oder Konfessionalismus verstelle den Zugang zu dieser Erfahrung. Man müsse „schmecken“, was Meditation sei, nicht aber Theorien über sie aufstellen. Zum Beweis wird die Zuckerparabel erzählt (ich hörte sie von drei verschiedenen „Meistern“): „Erkläre einem, der noch

¹ Vorliegender, eher historischer Einordnung der Meditationsbemühungen unserer Zeit wird ein Dialog mit dem Meditationsanliegen Karlfried Grafs von Dürckheim von Fr. Wulf folgen. Wenn nicht anders angegeben, sind die Belege dieses Aufsatzes zu finden in *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg 1974, und im Herder-Taschenbuch *Herausgefordert zur Meditation*, das im Frühjahr 1977 erscheinen wird.

nie Zucker geschmeckt hat, was zuckersüß sei; er wird es nicht verstehen. Lege ihm ein Stück Zucker auf die Zunge; und er weiß sofort Bescheid.“ Erfahrung gegen Wissen!

Das klingt überzeugend; aber nur kurze Zeit. Dann erinnert man sich (wie es mir geschah) an eine Weinprobe in einem Moseldorf. Es gibt zwar Menschen, die gießen sich Wein auf die Zunge und behaupten zu wissen, wie er schmeckt. Sie nennt man Säufer. Die wahren Kostenden aber praktizieren so etwas wie „sapientia“, schmeckende Einsicht, wissendes Verkosten. Sie tauschen einander Eindrücke aus, sie vergleichen Jahrgänge und Lagen, sie lassen den Wein im Gaumen ruhen, sie nehmen Kultur und Umwelt hinein in das Kosten, sie erstellen eine Wissenschaft vom Wein, um ihn noch besser zu schmecken. Und so wird das Saufen zum Schmecken, das Trinken zum Kosten.

Erfahrung ist nicht gleich Erfahrung. Man renne mit dem Kopf gegen die Wand. Diese Erfahrung braucht keine Differenzierung, keine geistige Durchdringung, keine „sapientia“. Sie ist in allen „Kulturkreisen“ dieselbe. Wer „Meditation“ hier ansiedelt, hat natürlich recht, daß sich jede Diskussion über diese Erfahrung verbietet: „Das Kriterium der Erfahrung muß doch die Erfahrung selbst sein, nicht das, was viele Menschen . . . überhaupt über Erfahrung sagen.“

Wer aber jemals mit dem Herzen (und nicht nur mit stumpfen Sinnen) bei einer Weinprobe dabei war, weiß die Bedeutung des Gespräches und auch des schweigenden Sich-Austauschens zu schätzen. Ein kommunikativer Prozeß kommt in Gang, der die unerleuchtete Diskriminierung des „Wissens-über“ durch ein reines „Erfahren-von“ überwindet. Schmecken und Bescheidwissen kommen zusammen; die Etikettierung mit „irrational“ oder „rational“ paßt nicht mehr für diesen geistigen Austausch.

Vom Stoßen an die Wand zum Kosten des Weins führt eine Wertleiter; und man ahnt, daß an ihrer Spitze Bescheidwissen und Erfahren identisch werden. Man tut der Meditation nichts Gutes an, wenn man sie nicht geistig durchdringt und bespricht, wenn man sie aus dem Dialog von Weltanschauung und Dogmatik heraushält. Auch die Mystik wird verfälscht, wenn sie jenseits von Kultur und Weltanschauung als eine Super-Religion angepriesen wird.

Die unauflösbare Einheit von Weltanschauung und Erfahrung ist für die christliche Mystik evident: Die Zeugnisse reichen vom Johannes-Evangelium (mit seiner harten Ablehnung des Un-Glaubens), über die Kirchenväter (zugleich Mystiker wie Dogmatiker) und die mittelalterlichen Heiligen (Bernhards Eintreten für die Orthodoxie), über die Karmelitin Therese von Avila (die gerade in den tiefsten Erfahrungen das Gespräch mit der kirchlichen Lehre suchte) und Kardinal Bérulle (der sich von einer verschwommenen Mystik zur dogmatischen Erfahrung entwickelte) bis in die heutige Zeit der beiden Französisinnen Noël und Delbrêl.

Die Erfahrung der Dunkelheit

Ein Indiz dieses ständigen Gesprächs mit der christlichen Lehre findet man in der Dunkelheitserfahrung der christlichen Mystik. P. Lassalle schreibt dazu – ohne vielleicht die Tragweite zu erkennen: „Wir dürfen daher annehmen, daß bei

den christlichen Mystikern wie etwa Johannes vom Kreuz – ob bei allen, ist eine andere Frage – eine Reinigung des Geistes erfolgte, die normaler Weise im Zen nicht geschieht: eine passive Reinigung, die ausschließlich durch die Gnade geschieht.“

In irgendeiner Weise findet sich diese „dunkle Nacht des Geistes“ bei allen christlichen Mystikern. I. Hausherr schrieb eine wichtige Studie dazu. Bei Gregor von Nyssa ist es die von Kardinal Daniélou so benannte Epaktasis; bei der großen Therese die Hinwendung zum leidenden Jesus; bei Martin Luther der Gott „sub contrario“, Herrlichkeit im Zeichen des Kreuzes; bei anderen die Prüfung, die sie bis in den Tod begleitete.

Das Christentum kennt sogar eine Leidensmystik – für den buddhistischen Meister ein Skandal! Suzuki, M. Mitchell (Leiterin der buddhistischen Gesellschaft in Cambridge, USA), selbst Sri Aurobindo haben das unmißverständlich ausgedrückt. Dieses Phänomen der christlichen Mystik wird allerdings verfehlt, wenn man meint, die „Lösung laute nicht“: „Annehmen des Leidens, sondern ihm den Boden entziehen, indem man zum wahren Boden des Lebens hinfindet, dort, wo das Leiden dieser Welt keine Wurzel mehr schlagen kann.“²

In der christlichen Leidensmystik ist der Schmerz ein unaufhebbares Moment der Gotteseinung. Man überzeuge sich an der Herz-Jesu-Verehrung, die von einer Popular-Frömmigkeit bis zur hohen Geistigkeit Gertruds von Helfta oder Claude de la Colombières reicht. Und gerade daraus wuchs die „Hoffnung“ (die der Zen-Buddhismus ablehnt, weil alles „jetzt schon“ da ist) und das Engagement gegen das Leiden der Welt, das z. B. in Indien bei christlichen Missionaren, nicht aber bei buddhistischen und hinduistischen Mönchen begegnet.

Der dialogische Grund

Dunkle Nacht, Leidensmystik, Herz-Jesu-Verehrung (durchbohrt – mitleidend – mitsühnend) sind aus der christlichen Spiritualität nicht wegzudiskutieren. In ihnen schlägt sich nieder, was Johannes vom Kreuz im Aufstieg zum Berge Karmel beschreibt: „Denn es findet . . . hienieden nun einmal keine Einung der Seele mit Gott statt auf dem Wege des Verstehens oder des geistigen Kostens oder der Phantasie, noch irgendeiner anderen Sinnestätigkeit, sondern einzig und allein mittels des Glaubens im Verstand, mittels der Hoffnung im Gedächtnis, mittels der Liebe im Willen . . . Die Liebe entledigt und entblößt den Willen von jeglicher Neigung und vom Genuß an allem, was nicht Gott ist“ (II, 6, 2ff). Es sind also nicht nur die Theologen oder die Amtsträger, die vor der Auflösung des Glaubens in Erfahrung warnen; es sind die echten Gott-Erfahrungen der Christenheit, die sich gegen alle Versuche stemmen, die Dunkelheit des Glaubens vom Dämmerlicht der Erfahrung und des „geistigen Verkostens“ auflösen zu lassen.

Sich stützend auf Max Scheler hat August Brunner³ die Bedeutung dieses Grundzugs aller christlichen Mystik aufgezeigt. An der Oberfläche gleichen sich die Dun-

² Karlfried Graf Dürckheim, *Meditation des Leidens. Das initiatische Verhältnis zum Leiden*, in: *Meditation, Blätter für weltoffene Christen* 3, 1976, 22.

³ *Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik*, 1972, S. 106 f.

kelheits- und Leere-Erfahrungen der verschiedenen Religionen. In der Naturmystik kann dies auf den Einfluß der Vitalsphäre zurückzuführen sein. „Das Tier hat keine Welt, sondern ist in eine Welt eingespannt. So erklärt es sich, daß in naturmystischen und rauschartigen Zuständen der Abstand weniger ausgeprägt erscheint und das Gefühl der Einheit mit dem Kosmos entsteht.“ Das Gegenteil aber liegt hinter dem „ähnlichen“ Phänomen der dialogischen Mystik. „Schon in der gewöhnlichen Erfahrung kann der Mensch von einem Gegenstand so hingerissen werden, daß er sich selbst nicht bemerkt und nur noch für das Geschaute da ist. Das scheint im erhöhten Maße in der mystischen Versunkenheit der Fall zu sein . . . die Einheit von Personen vollzieht sich in der selbstlosen Liebe.“

Das alles-vergessende Hingerissensein vom und das Ausblicken zum göttlichen Du sind ein Schritt aus dem Selbst hinaus, aber nicht in den Vitalgrund des Selbst zurück. Dieser Schritt über das Selbst hinaus kann beglücken, wird aber auch schmerzen. Letzteres nennt Johannes die „dunkle Nacht des Geistes“. Eindringlich betont er, daß während des Lebens kein Mystiker diese dunkle Seite der Erfahrung jemals völlig abschütteln werde. „Man darf sich also nie in volle(!) Sicherheit wiegen.“

Johannes vom Kreuz hat diese Erfahrung in der Dichte des Heiligen gemacht. Deshalb war für ihn die Loslösung vom Selbst auch so radikal, so schmerzhaft, so bleibend, so sehr eine „dunkle Nacht des Geistes“.

In der Nacht der *Sinne* treffen sich viele Religionen; sie führt von den Außeneindrücken zurück zu Innerlichkeit der Selbsterfahrung. Die Nacht des *Geistes* aber nimmt eine neue Wendung, weg von der Selbsterfahrung, hinein in die Dunkelheit des Glaubens, der das Licht Gottes ist.

Die Nicht-Existenz der Nacht des Geistes im Zen-Buddhismus wäre ein vernichtendes Urteil über dergleichen Seins-Erfahrungen. Im Sinne von Johannes vom Kreuz würde eine solche Selbstfindung genau dort aufhören, wo sie sich zur Gottesfindung öffnen sollte. *Corruptio optimi pessima*. Die Verkehrung eines an-sich-Guten ist das schlimmste Übel. Doch, wie noch zu zeigen ist, das (unbewußte) Verdikt Lassalles wird der buddhistischen Erfahrung nicht gerecht.

Das Geschenk der Gnade

Nachterfahrung heißt für Johannes vom Kreuz wie für Gregor von Nyssa, den Vater der Mystik, daß Gottes Wirklichkeit immer vor dem Menschen ist, stets neu als Geschenk erfahren wird, niemals in den Besitz des Menschen eingeht. Der Mystiker bleibt in dieser Nacht; und nur deshalb kann das Licht Gottes stets von neuem, unvorbereitet und unversehens von oben her einbrechen.

Manche nicht-christliche Zeugnisse klingen ähnlich. Andere lehnen dieses Unterwegssein ab: „Zen wartet nicht sieben Lebzeiten hindurch auf Nirvana. Zen verlangt jetzt . . . Zen ist ungeduldig . . . Man muß sich auf sich selbst beziehen und *kann* das.“

H. Benoit, nach W. Massa ein maßgeblicher Interpret östlicher Erfahrung, deutet diese Doppelaussagen von Geschenkt-Erhalten und Erzwingen (oftmals bei ein und demselben Autor) als Widerschein eines mystischen Existentials. Der Mensch gibt Initiative und Spontaneität und Eigenwillen auf, versenkt sich in die kos-

mische Unpersönlichkeit des Seins. Das ist ein Erzwingen – der Mensch vernichtet ja in harter Arbeit die Vielzahl von Sinneseindrücken, von Verstandes- und Willens-Tätigkeit. Das ist zugleich Geschenk – der Mensch erfährt sich ja frei von allen Zwängen, da er ihnen nicht mehr widersteht. „Je mehr die Eindeutigkeit der Determination wächst, um so freier wird von innen heraus das Tun gefühlt.“ Sich gegen diese Determination wehren aber bringt Zwang und Schmerz. Benoit wagt zu schreiben: „Eine Mutter, die ihr Kind verloren hat, leidet nicht, wie sie glaubt, weil ihr Kind tot ist; sie leidet aus Anlaß dieses Todes, weil sie sich von ihrem Prinzip verlassen fühlt, sie leidet, weil dieses Ereignis in ihr die Tiefe der Erfahrung von Nicht-Sein entbunden hat.“ Erst wenn sie das Nicht-Sein des Todes einfach annimmt, statt sich gegen das grausame Schicksal zu stemmen, gelangt sie zur wahren Freiheit. Dort offenbart sich der Gegensatz von Tod und Leben, von Sein und Nicht-Sein, von Erzwingen und Geschenkt-Erhalten als falsch; beides ist in der Tiefe eins: Nirvana.

Es ist die Freiheit des Blumenblattes im Wind, der geschenkte Zufall des Papierschiffchens auf den Wellen. Schlägt sich nicht in mancher christlichen Erfahrung von Gottes Vorsehung und von der Hingabe an seinen Willen Ähnliches nieder? Man vergleiche die Lehre des Jesuiten Caussade: Aufgabe des Eigenswillens, um die wahre Freiheit zu finden! Doch wiederum: Die Oberflächengleichheit der christlichen „indiferencia“ (Ignatius) mit der stoisch-buddhistischen „apatheia“ entpuppt sich in der Tiefe als Grundverschiedenheit.

Therese von Lisieux – auch eine Mystikerin der dunklen Nacht des Geistes bis in den Tod hinein – verdeutlicht ihre Haltung anhand der biblischen Geschichte von Jesus in Bethanien. Martha wird von Jesus getadelt; aber nicht wegen ihres Arbeitens – Maria, die Mutter Jesu, arbeitete auch –, sondern wegen der Unrast ihres Arbeitens. Dagegen stellt die „kleine“ Therese aus der Sicherheit eines großen Glaubens das Vertrauen auf den Vater, das den Gegensatz von Arbeit und Ruhe übersteigt.

Die Ähnlichkeit mit Benoits Sich-Einfügen in die Naturkausalität, Aufgehen in der Buddha-Natur zeigt sich in der Tiefe als Gegensatz. Statt Determination durch ewige Gesetzmäßigkeit: freie Liebe Gottes zum Menschen; statt Aufgeben von Spontaneität und Eigentum: Konzentration des ganzen Menschen auf die Liebesantwort an Gott.

Bei Benoit vertieft sich die Erfahrung zur Grundidentität von allem; Ergebenheit in den Lauf des Schicksals, weil der Mensch eins ist mit seinem Schicksal. Im Christentum beruht sie auf dem Gegenüberstehen von Gott und Mensch; Ergebenheit in den Willen Gottes, weil Gott den Menschen liebt. Die christlichen Mystiker wußten, daß sie zur Deutung ihrer Erfahrung und damit zur neuen und tieferen Erfahrung das Wort der Offenbarung zu Hilfe nehmen mußten. Sie wußten nämlich, daß diese mystische Erfahrung den Menschen übersteigt und nur von Gott her erhellt werden kann. Deshalb suchten sie das Gespräch mit der christlichen Tradition; deshalb traten sie bewußt in den Kommunikationsstrom hinein, der ihnen im Flußbett der Kirche zugeleitet wurde.

Zwei Gestalten der Selbsterkenntnis

Selbst an der Oberfläche der Erfahrung findet das behutsame Zusehen Züge der Unterscheidung: ob die Leer- oder Einungs-Erfahrung nur das Selbst meine oder es in die Liebe zum Du hin übersteige; ob die Freiheits- und Gnaden-Erfahrung ein personloses Sich-Einfügen in die Naturkausalität oder ein vertrauensvolles Sich-Übergeben in die Freiheit des Partner-Gottes bedeutet. Einen solchen Zug nennt die christliche Tradition „Demut“. In der Lehre von der Geistes-Unterscheidung bildet sie die Grundvoraussetzung für alles weitere. Demut meint Selbsterkenntnis. Selbsterkenntnis gibt es in allen „Mystiken“ der Welt – aber mit verschiedenen Vorzeichen.

Der Selbsterfahrene kann sich „erkennen“ als den Besitzenden; er ist im Zustand der Weisheit, ist ein Meister, der es kann, der es weiß, der es erfahren hat; in einer konsequenten Weiterführung dieser religiösen Traditionen wird gelehrt, daß dieser Selbsterfahrene in der Tiefe sich als göttlich, als Gott bewußt werde.

Der Selbsterfahrene kann sich aber auch erkennen als den Angewiesenen, der Gottes Hilfe braucht, der seine eigene Schwachheit noch tiefer entdeckt. Auf den Gipfeln christlicher Selbsterfahrung haben sich die Mystiker erfahren als Menschen, die im Grunde des Herzens Sünder sind und auf Vergebung hoffen. Je näher bei Gott, desto sichtbarer die eigene Schwachheit – lautet ein alter Mönchsspruch.

Hier und dort geht es um Selbsterfahrung. Aber sie ist völlig verschieden. Es ist kein Zufall, daß die Sünde in der östlichen Mystik (und selbst in manchen christlichen Meditationslehren) verblaßt zu einem Nichtwissen, das durch das Licht der Erleuchtung beseitigt wird. Die christliche Mystik aber besteht geradezu aus dem paradoxen Erleben, daß ein Mensch in seinem tiefen Zu-sich-selbst-Kommen sich noch tiefer als total abhängig von Gott, als den armen Sünder erfährt, der auf Gottes Vergebung wartet. Das ist keine falsche Demut, sondern die ehrliche Selbsterkenntnis des Menschen, der mystisch-meditativ in das überhelle Licht Gottes getreten ist.

Wo einer, der sich „erfahren“ nennt, diese Züge der „Demut“ abwirft, darf man daran zweifeln, ob seine Erfahrung das Göttliche berührt hat oder nicht vielmehr in diabolischer Verkehrung beim Selbst stehen geblieben ist. Wo aber mitten in der Tiefenerfahrung eines Menschen diese Grunddemut in irgendeiner Form aufbricht, dürfen wir hoffen, daß der Mensch Gott erfahren hat – lebe er nun in einer christlichen Familie oder in einem hinduistischen Ashram oder in einem buddhistischen Kloster oder in einem Negerkral. Man darf dankbar sein, daß manche östlichen Zeugnisse viel mehr von dieser Grunddemut zeigen, als man bei dem modischen Kult der „Meister“ ahnen kann.

Hier ist eine Maßschnur dafür, ob der Weg der Meditation ins Christentum oder vom Christentum fort führt. Wenn Erfahrungen angepriesen werden, die Sicherheit und Meisterschaft geben und jetzt endlich – nach zweitausend und mehr Jahren – die rechte Lehre und Methode bringen, muß man ein großes Fragezeichen hinter ihre noch so sehr betonte Christlichkeit setzen. Die bleibende

Dunkelheit ist vergessen; das Unterwegssein des Ich zum Du Gottes ist in Identität aufgelöst; Gottes freie Liebe in instrumentale Notwendigkeit verfälscht.

Wenn eine Erfahrung aber in diese Grunddemut hineinführt, beugt sich der Mensch vor dem bleibenden Geheimnis. Weder Wissen noch Erfahrung können es sich aneignen. Nur dem freien, liebenden Ja steht es offen, nicht aber Vorstellungen wie Tiefe, Grund oder Wesen. Alles Licht der Erfahrung bleibt durchzogen von dem blinden Glauben, daß Gott frei und liebend sein Licht schenkt. So schreibt Johannes vom Kreuz: „Die Seele muß nicht bloß in Hinsicht auf die Geschöpfe . . . im Dunkel bleiben, sondern muß auch blind und dunkel bleiben in ihrer Beziehung zu Gott . . . (dann wird sie) auf übernatürliche Weise sehen; jene hingegen, welche sich auf ihr eigenes Licht, wie unbedeutend auch immer, verlassen will, wird um so mehr erblinden“ (II 22, 14).

Nur von innen her wird der Unterschied von Mystik und Meditation in den verschiedenen Weltanschauungen sichtbar. Und nur mit dieser Ehrlichkeit der christlichen Selbsterfahrung lohnt es sich, in das Gespräch mit anderen Religionen und Erfahrungen einzutreten. Und nur aus der Wurzel dieser christlichen Grunddemut kann die beglückende Erfahrung wachsen, daß das Licht des göttlichen Wortes auch anderswo sichtbar geworden ist. Dann aber wird das Sprechen miteinander und das Lernen voneinander zur Vertiefung der eigenen und der fremden christlichen Erfahrung.

Josef Sudbrack SJ

EINÜBUNG UND WEISUNG

Meditationen zu Szenen aus dem Leben des Mose

Mose gehört zu den Gestalten, die den Weg des Glaubens, den Israel gegangen ist, nachhaltig und tiefgehend geprägt haben. (Neben ihm wären vor allem Elija, Jeremia, Deuterocesaja und – in anderer Weise – Abraham zu nennen.) Mose begegnet im Alten Testament als Führer des Volkes aus der Knechtschaft in Ägypten; als Prophet, der die Ereignisse im Licht Gottes deutet; als Mittler des Bundes zwischen Gott und dem Volk; als Ordner des kultischen und völkischen Lebens.

Dabei ist all seine Tätigkeit geprägt von dem Willen, das Volk nicht an sich zu binden, sondern an den, dessen Namen er dem Volk verkündet. Das ist ihm offenbar in erheblichem Ausmaß gelungen. Beweis dafür ist die Tatsache, daß die späteren Propheten Israels seinen Namen nur ganz vereinzelt erwähnen – obwohl sie sich alle aus der Tradition des Bundes verstehen, die auf Mose zurückgeht. Symbolhaft wird dieses Zurücktreten deutlich in der Erzählung vom Tode des Mose und seiner Bestattung: „Und niemand hat sein Grab erfahren bis auf den heutigen Tag“ (Dtn 34, 6).