

müssen, daß die Hoffnung, von der die erste singt, immer jenseits einer Katastrophe liegt. Täte sie es nicht, könnte man meinen, das Lied wolle Leiden und Tod in verträumter Seligkeit überspringen. Das freilich würde niemandem helfen; denn helfen kann uns nur der, welcher von sich sagt: „Ich habe die Welt besiegt“ (Joh 16, 33).

Verwendete Literatur

- G. Kiefel, *Solange du da bist*. Gladbeck 1975.
B. Strauß, *Die Widmung. Eine Erzählung*. München – Wien 1977.
H. J. Schädlich, *Versuchte Nähe. Prosa*. Reinbek bei Hamburg 1977.
R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 1952.
G. M. Behler, *Die Abschiedsworte des Herrn*. Salzburg 1962.
J. Bodson, *Regards sur l'Évangile de saint Jean*. Paris 1976.
R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Bd. IV*. Freiburg – Basel – Wien 1976.

Einübung der Hoffnung

Über Verheißung und Versuchung des christlichen Meditierens

Josef Sudbrack SJ, München

Das Wort „Meditation“¹ ist zum Modewort geworden. Der Sortimentskatalog des Buchhandels erteilt Auskunft, was alles unter diesem Stichwort läuft. Modewörter aber bringen es mit sich, daß sie schwammig werden, alles sagen wollen und damit nichts mehr sagen.

¹ Der Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines gleichnamigen Vortrags vom 11. 2. 1977 in der Kath. Akademie in Bayern während der Tagung: *Meditation als Weg zum Heil? Zwischen Psychologie und Religion*. Weiterführende und genauere Belege zu den hier angedeuteten Fragen wurden ausgearbeitet in *Faszination aus dem Osten*, GuL 44 (1971), 424–439; *Meditation: Theorie und Praxis*, Würzburg 1971; *Die Geist-Einheit von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung*, in: *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg 1974, 9–55; *Gotteserfahrung in Meditation und Mystik*, Lebendige Seelsorge, 27 (1976) 35–42; *Von der Helle und der Dunkelheit der Gotteserfahrung*, Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen, GuL 50 (1977), 335–349; *Herausgefordert zur Meditation. Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten*, Freiburg 1977; Besprechung von H. M. Lassalle, *Zen-Meditation. Eine Einführung mit dem Protokoll eines Zen-Symposiums*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975, in: Theol. Rev. 72 (1976) 69–72; „*Daß unser Beten Erfahrung werde*“. Aus Anlaß eines Buches, Theol. Rev. 73 (1977) 353–366; *Ende oder Anfang der Meditationsbewegung*, in: *Die Praxis der Theologie*, 1978, 1, 17–27.

I. Die Tradition der christlichen Meditation

Wo die Bedeutungsgestalt zerfließt, wird auch die Sache unklar und zuletzt unwichtig oder beliebig. Das betrübt besonders bei einem Vollzug, der ehemals so klar umrisSEN und so bedeutungsschwer war wie das christliche Meditieren². Weder vom Wort noch von der Sache her meinte es: „In die Mitte des Selbst, ins eigene Innere eingehen“. In der christlichen Tradition besagt es schlicht – zu schlicht für viele von heute –: „Sich gläubig mit der Bibel beschäftigen“. Der Weise aus dem Einleitungsgesang zum Psalmenbuch, der „seine Lust hat an der Tora des Herrn und über dessen Tora nachsinnt Tag und Nacht“ – er ist das Urbild des christlichen Meditierens.

Auf den Jesus der Schrift schauen

Schon früh entdeckte man die Dynamik dieses Meditierens³. Erst spätere Zeiten haben sie zur starren Struktur verfälscht. Das biblische Meditieren erfuhr im Wort der Schrift die Glaubenszusage Jesu. „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“, galt auch hier. So bricht man die Schale der Nuß, um den Kern zu schmecken; so erwandert man sich einen Wald über alle forstwissenschaftliche Kenntnis hinaus; so begegnet man im Kunstwerk, in seinen Farben und Gestalten, seinen Strukturen und Kontrasten der Lebensaussage des Künstlers. Martin Luther faßte es zusammen: In der Schrift suche ich Christus. Im Licht dieses Urbildes der Meditation hatten die Christen den Mut, Gottes Gegenwart auch im Buch der Natur, wie es Bonaventura nannte, zu suchen; und im sakralen Zeichen des Ritus; und im Nächsten; und im Spiegelbild des eigenen Selbst.

Selbstfinden im Finden Jesu Christi

Von dort her aber schlug es oft wie ein Blitz zurück: Du mußt dein Leben ändern. (Ähnlich dichtete auch Rilke vor dem Torso des Apoll.) So traf es Augustinus und Antonius den Einsiedler beim Hören des Schriftwortes. Auch wo kein plötzliches Betroffensein und kein Umschlagerlebnis geschieht, weiß die klassische Meditation, daß es um ein langsames Reifen und Menschwerden geht, daß der Mensch gemeint ist, sein Selbstwerden. Wiederum steht Martin Luther in einer langen Tradition, wenn er das „Quid ad me?“, „Was geht das mich an?“, das große „M“ in die Mitte stellt. In der Begegnung mit dem Jesus der Schrift fand der Meditierende der christlichen Tradition seine Identität. Das galt von den Weisen, die zu

² Dazu der zusammenfassende Überblick von E. v. Severus in GuL (1973) 50–59.

³ H. de Lubac hat dies in seinem vierbändigen Standardwerk beschrieben: *Exégèse médiévale*, Paris 1959–1961.

lesen verstanden; das galt auch von den vielen Gläubigen, die im Bildwerk der Kathedrale, im Wort des Predigers, im Ritus der Messfeier sich ihre Identität schenken ließen.

Für den Christen gehört die Gestalt Jesu zur Selbstwerdung: Jesus als Lehrer; als Quelle der Kraft; als der einzige wahre Meister; als der Spender von Vergebung und Verzeihung; als die Geschichte gewordene Wirklichkeit Gottes. Was C. G. Jung aus psychologischer Einsicht einmal sagte, schlägt sich hier nieder und wird zugleich überboten. C. G. Jung meinte, ein Patient, dem eine echte selbstlose, zum Du gekehrte Haltung und Handlung gelinge, brauche keine Therapie mehr.

In der christlichen Erfahrung ist diese Polarität von Ich-und-Du unrückfährbar. Beide Pole gehören wie in der Ellipse zusammen: Begegnung und Selbstfindung. Beider Bedeutung kann nur gleichzeitig zunehmen. Je mehr an Identität einer erwartet und erfährt – bis zu der übermenschlichen Hoffnung auf eine ewige Identität in leibgeistiger Gestalt –, um so gewichtiger muß der andere Pol werden – bis zum Glaubens-Bekenntnis, daß in Jesus Gott selbst begegnet. Doch das Bild stimmt nur, wenn mitvollzogen wird, daß der eine Pol, das Selbst, ganz und gar hingerichtet ist auf den anderen, der Jesus ist. Selbstwerdung geschieht nach Jesu Wort nur in Selbstvergessenheit; sich so vergessen aber kann nur der, der vom anderen Pol, von Jesus besessen ist. Der Sinn des Lebens wird in der Begegnung mit Jesus Christus gefunden und realisiert; christliches Meditieren möchte den Weg dahin bahnen.

Den Bruch erfahren in der Identität

Aber mitten in der Verzahnung von Gott-Finden und Selbstwerden bricht die dritte Dimension der Meditation auf, die Dimension der Hoffnung. Wer seine Identität nicht am Selbstgefühl, sondern an den Verheißungen Gottes mißt, wer im Meditieren über sich hinausschreitet – Ekstase nannte es die Tradition, Enstase ist eine moderne Wortbildung –, wird den Abstand zu dieser Identität erfahren, wird sich als Rückbleibender erleben; er wird auf Hoffnung bauen.

Man muß auf Erfahrungen zurückgreifen, um die Kraft der Hoffnung realisieren zu können. Verständlicherweise sind eigene Erlebnisse zu persönlich, um sie an die Öffentlichkeit zu bringen. Statt dessen mögen drei literarisch zugängliche Beispiele den Sitz im Leben aufzeigen, den die Hoffnung innerhalb der Identitätsfindung, innerhalb der Meditation hat.

Theologen wie Germanisten⁴ sehen in dem gefeierten Lyriker Paul

⁴ Z. B. der Germanist Helmuth de Haas und der Theologe Günter Stachel. Paul Celan, *Gedichte in zwei Bänden*, Frankfurt 1975, II, 107.398.

Celan einen Erfahrenen im Sinne des zen-buddhistischen Satori. Eines seiner kraftvoll knappen Gedichte beschreibt die Erleuchtung:

E I N M A L,
da hörte ich ihn,
da wusch er die Welt,
ungeschn, nachtlang,
wirklich.

Eins und Unendlich
vernichtet,
ichten.

Licht war. Rettung.

Doch in dieser gewaltigen Identitätserfahrung suchte Paul Celan mehr; Wort und Kommunikation waren ihm nicht nur Epiphänomene einer Seinserfahrung, sondern waren ihm – dem Juden – Substanz und letzte Wirklichkeit. Seine Verse wollen Identität in Begegnung, schreien nach einem Gegenüber. Aber seine Lyrik wird dunkler, verzweifelt, zeigt, daß ihm alles aus den Händen gleitet. Kurz vor seinem freiwilligen Tod (1970) bekennt er das Scheitern seines Lebens. Eines seiner erschütternden Gedichte endet folgendermaßen:

Die wildernde Überzeugung
daß dies anders zu sagen sei als
so.

Er ahnt es, aber es mißlingt, daß Wort und Begegnung zur Identität gehören. Wir können die Decke von diesem tragischen Schicksal nicht wegreißen. Aber wir fühlen, daß ein Mensch daran scheiterte, beides zu vereinen: Selbsterfahrung / Identität / Personwerdung und die dynamische Ekstase zu dem anderen hin, im Wort auf die Freiheit des Gegenüberstehenden.

Dieses Scheitern (beide Ideale zur Deckung zu bringen: Selbstfindung und selbstlose Liebe zu einem anderen) hat ein Zen-Mönch als sein Lebensschicksal beschrieben. Matsuo Basho (1644–1694)⁵ wird aufgrund seiner knappen Haiku-Gedichte in einem Atemzug mit Goethe, Shakespeare oder Dante genannt. Er schildert seinen Weg als ein Hinundhergerissenwerden zwischen Selbsterfahrung und Kommunikation, zwischen Rückbindung an eine überzeitliche und überpersonale Innerlichkeit und Heraustreten auf das Du in Freundschaft und Liebe, zwischen Ruhe im überwesentlichen Grund und der Dichterexistenz von Sagen und Sprechen, zwischen Schwei-

⁵ Neben den auch in Deutschland greifbaren Haiku-Anthologien vgl. Makoto Ueda, *Matsuo Basho*, New York, 1970.

gen und Wort. Sein letztes Haiku verdichtet dieses Gespaltensein bis zur Unerträglichkeit:

Unterwegs voll Schmerz –
Meine Träume irren umher
Über das verblühte Moor.

Basho wurde – wie er schreibt – von seinem religiösen Ideal als Zen-Mönch in die Du-lose Einsamkeit geschickt; aber sein dichterischer Genius trieb ihn zum Freund, zum Wort, in die Begegnung. Basho konnte die Einheit von Selbstfindung und Hingegebensein an ein Du nicht finden.

Beide Erfahrungen machen – negativ – den Ort sichtbar, wo in der christlichen Erfahrung die Dimension der Hoffnung erblüht. Gerade weil der christlich Meditierende die Gegenwart so ganz erfährt, spürt er deren Zerrissenheit; aber weil die erahnte und ersehnte Ganzheit in Begegnung und Kommunikation, in Wort und Liebe zu einem anderen – in seiner konkret greifbaren Gestalt – gesucht wird, erlaubt sich die christliche Meditation keinen Sprung aus der Geschichte heraus, sondern erwartet das Ganze innerhalb der Geschichte, innerhalb der Vielfalt menschlicher Personen.

Die Geburt der Hoffnung aus dem Meditieren

Diese Hoffnung der Meditation beschreibt Paulus im Römerbrief. Gerade die ersten acht Kapitel dieses Briefes zeigen, daß „jede Zeile, die Paulus geschrieben hat, . . . aus der Erfahrung“⁶ kommt, aus der „christlichen Erfahrung“. Gegen Schluß dieser Synthese von Betroffenheit und Überdenken bricht Paulus in die Klage über seine Nicht-Identität aus:

O, ich unglücklicher Mensch, wer wird mich aus diesem Todesleib erlösen?

In der so typisch paulinischen Einheit von Glauben und Erfahren, von Theologie und Gebet springt er aus seinem eigenen Ungenügen heraus und ruft:

Dank sei Gott – durch Jesus Christus unseren Herrn!

Der nun folgende Schlußhymnus besingt beides zur gleichen Zeit: Geist- und Identitäts-Erfahrung in der Gegenwart – Hoffnung auf die Zukunft, die aber nicht hinter der Geschichte und jenseits der geschöpflichen Vielfalt, sondern innerhalb der Sehnsucht von allem Geschöpflichen liegt:

Wir haben den Geist empfangen . . . den der Sohnschaft; in ihm rufen wir: Abba, lieber Vater. In ihm seufzen wir zugleich – mit der ganzen Schöpfung – auf Zukunft hin, auf die Erlösung unseres Leibes.

Die paulinischen Erfahrungen schließt beides ein: Die Gegenwart, das An-

⁶ G. Lohfink, *Glaube braucht Erfahrung*, Würzburg 1977, 13.

geld des Geistes, die Identität in Gott; und gerade deshalb das Überschreiten der Gegenwart auf Zukunft; auf eine Hoffnung in der Leiblichkeit, in der Vielfalt der geschöpften Wirklichkeit. Erst wenn es einem wie dissonant im Ohr klingt, was da Widerstrebendes in der Hoffnung der Meditation zusammentrifft: Selbstwerden und Selbstaufgabe; Einheit und Vielfalt; Leiblichkeit und Freiheit von ihrer Last; Geschichte und Fernsein von all ihrer Bedrückung – erst in dieser scheinbaren Dissonanz kann die Harmonie des Schlußakkords erlebt werden: Was als Gegenwartserfüllung im Geist und als Hoffnung auf Zukunft unvereinbar scheint, klingt in die paulinische Harmonie aus von der

Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus unserem Herrn.

Diese Synthese, gleichgültig ob sie als Anfang oder als Ziel der Meditation dasteht, ist und bleibt Sinn des christlichen Meditierens: aus und in der Begegnung mit Jesus den eigenen Wesengrund realisieren; aus und in dieser dialogischen Selbstwerdung das Ungenügen erfahren, das zur Hoffnung aufbricht. Keines der drei Elemente läßt sich herausbrechen: Gott in Jesus Christus – der Mensch in Betroffenheit und Selbstwerdung – die hoffende Erwartung des Ganzen. Das Gefüge der drei Elemente wird aber nur realisiert, wo in den Blick kommt, daß der letzte Sinn des menschlichen Lebens dem Menschen gegenübersteht, als ein Jemand, der ihn umgreift und erfüllt, der ihn erst zu dem macht, der er sein möchte, ohne ihn zu versenken in ein Urmeer der Einheit, als ein Jemand, der nicht im kategorialen Bereich Dingen und Gegenständen gleichzuordnen ist, sondern der den Menschen in seiner Wesensmitte trifft, und eben gerade deshalb als ein Jemand, der dem Menschen frei entgegenkommt und ihn freimacht.

Das sind christliche Wahrheiten, die an dieser Stelle nicht zu entfalten sind. Wichtig ist aber hier, daß dies alles im christlichen Meditieren vollzogen wird, und daß deshalb ein Meditieren nicht christlich genannt werden sollte, aus dem nicht die Hoffnung aufbricht und das nicht die Begegnung mit diesem unendlichen Jemand, der Gott ist, als Ziel-Grund seiner Erfahrung realisiert.

II. Die Krise der christlichen Meditation

Wie konnte es nun kommen, daß ein so reicher und auch humaner Vollzug wie das christliche Meditieren in Vergessenheit geriet? Der Aufbruch der Meditationsbewegung mit all den guten und unguten Praxen legt doch einen erschreckenden Ausfall innerhalb der christlichen Meditation bloß. Mit zwei kurz skizzierten Antworten darauf soll ein Verständnis geweckt werden, wo Chance und Gefahr, wo Verheißung und Versuchung des christlichen Meditierens von heute liegen.

Auseinanderbrechen von Erfahren und Denken

Es gibt ein Langzeit-Versagen des Christentums in Sachen Meditation. Schon das Hochmittelalter nahm der Spiritualität die Schrift aus den Händen und übergab sie einer juristisch agierenden Bürokratie und einer aristotelisch argumentierenden Theologie⁷. Darin zeichnete sich eine Korrosion am Glaubensgebäude des Christentums ab, die den Zusammenklang von Erfahren und Denken, von Spiritualität und Dogma, von Vollzug und Wahrheit, von Bild und Denken, von Leben und Schrift gefährte. Inquisitorische Abwehrhaltung – lange vor der Reformation – tat ein übriges. Im Spanien der Teresa von Avila war es den Frauenklöstern verboten, eine Gesamtübersetzung der Heiligen Schrift zu besitzen. Spiritualität und Meditation mußten sich ihre Erfahrung auf anderen Wegen suchen.

Die Richtung des Meditierens wurde langsam umgebogen von der Begegnungserfahrung hinein in die Eigenerfahrung. Rationalistische Tendenzen vertieften den Graben zwischen Schrift und Erfahrung, zwischen Dogma und Leben. Der Kartesianismus trennt den Körper vom Geist, das Sichtbare vom Unsichtbaren⁸. Damit wurden das Wort der Schrift und auch die sichtbare Gestalt des Menschen und der Welt in die mindere Kategorie des Dinglichen eingeordnet. Das idealistische Denken entfremdete weiter. Jetzt wird das transzendentale Subjekt in seiner Selbsterfahrung maßgebend, und der Rest der Welt fällt unter die Kategorie des „Gegenständlichen“. Die modernen Meditationsbemühungen argumentieren weit hin mit der Unterscheidung von Subjekt – Objekt, wollen deren Spaltung überwinden; sie insistieren auf dem Gegensatz von „gegenständlich“ und „ungegenständlich“⁹, merken dabei aber nicht, daß sie auf der Linie des kartesianisch-idealistischen Rationalismus liegen. Von dorther kann das Grundanliegen der christlichen Meditation nicht in den Blick kommen.

⁷ Klassisch für diese Frage wurde der Aufsatz von F. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines* NouvRevTheol 72 (1950) 372–389 (engl. in *Life of the spirit* 5, 1950/51).

⁸ Es ist kein Zufall, daß Descartes (1596–1650) mehrere seiner abstrakten, vom „reinen Geist“ (wie er glaubte) geleiteten Arbeiten *Meditationes* nannte.

⁹ Zu Beginn des 19. Jhts. verschiebt sich die philosophische Terminologie von Subjekt – Objekt; im transzentalen Denkansatz wird der Gegensatz „gegenständlich – ungegenständlich“ herausgestellt. Während Thomas von Aquin Gott eine „res“, einen Gegenstand, d. h. eine „Realität“ nennt, ist für Karl Marx sogar die entfremdete Arbeit eine „gegenständliche Arbeit“, also eine, die der Wahrheit nicht mehr entspricht. Hier ist der in der modernen Theologie immer lauter werdende Zweifel zu bedenken, ob eine rein „transzental“ arbeitende Dogmatik das Ganze des christlichen Glaubens einholen kann.

Überwindung des Ich-Du-Dualismus?

Ein europäischer Zen-Konvertit, der in Deutschland großen Einfluß gewann, soll den springenden Punkt zeigen. François Viallet († 1977) formuliert das Anliegen¹⁰ mit den Worten eines Zen-Meisters:

Der Zen-Mensch sieht keinen Unterschied in der Begegnung mit Dingen, Ereignissen, dem Du, der Gesellschaft usw.

All dies sei „gegenständlich“ und hindere die Meditation, die große Erfahrung. Auf dieser Basis fragt Viallet – diesmal sind es seine eigenen Worte – weiter:

Ob auch im Christentum die Überwindung des Dualismus von Ich und Du in eine höhere Einheit zumindest im Keim vorhanden ist?

Und nach einigen isolierten und auch falsch verstandenen Bibelzitaten wie dem von der Einheit Jesu mit dem Vater meint er:

Wenn wir solche Worte nicht als persönliche Machtansprüche eines einzelnen megalomanen Menschen deuten, eines „Gott-Menschen“ . . ., sondern als Erlebnis tiefsten kosmischen Einheitsgefühls, so scheint mir eine Annäherung an das Za-Zen-Erlebnis und damit an den Buddhismus nicht unmöglich zu sein.

In einem späteren Buch¹¹ zeigt er noch deutlicher, daß die Ich-Du-Polarität das Grundhindernis für die Satori-Erleuchtung sei. Er verlangt z. B. von Teilhard de Chardin, daß dieser den Punkt Omega der Liebesgemeinschaft verlasse und zurückschreite zum Punkt Minus-Omega der apersonalen, unterschiedslosen Leere-Einheit.

Hier ist nicht zu befinden über außerchristliche Erfahrung. Tragisch aber ist, daß breite Kreise der christlichen Meditationsbewegung das eigene Erbe einer solchen verengten und verengenden Erfahrung opfern. Die biblische Fülle von Wort, Symbol, Bild, Ereignis, Verantwortung, Entscheidung, Begegnung, Kreativität, Geschichte mit ihrem Kern, dem „personalen Gegenüber Gottes in Jesus Christus“, wird einer kategorialen Gleichmacherei geopfert, die dies alles unter „Gegenständlichkeit“ einordnet und sich ins Subjekt kehrt. Der Lexikon-Artikel eines prominenten katholischen Autors läßt verstehen, warum Hans Urs von Balthasar die Frage stellte: „Meditation als Verrat“. Ich zitiere:

Die Meditation (ist) in erster Linie passiv . . . Es wird nichts von außen herangebracht. An die Stelle der Subjekt-Objekt-Spannung tritt mehr oder weniger die Vereinigung . . . Es findet eine Herauslösung aus der Außenwelt, eine Entleerung und Vereinheitlichung

¹⁰ *Zen, Weg zum Andern*, Weilheim, 1972, 152 f; Viallet spricht nicht selbst, sondern er zitiert einen japanischen Meister, Koshō Uchiyama Rōshi, *Modern Civilization and Zen*, Tokio 1967.

¹¹ *Einladung zum Zen*, Olten 1975.

des Bewußtseins statt . . . Viele Fragen der Sittenlehre sieht man heute anders als in der Vergangenheit . . . Glaubenslehren werden heute . . . in Frage gestellt . . . Eine klare Antwort . . . ist vorläufig nicht zu erwarten. Der Christ muß daher seine Sicherheit in der eigenen Erfahrung des Glaubens . . . finden¹².

Glaubenssicherheit, die früher im Wort, im Hören, im freien Du, im Gegenüber Gottes gefunden und meditiert wurde, wird durch gegenstandslose Sicherheit in sich selbst abgelöst. Aber hat diese radikale Umkehr der Richtung, diese Absage an das Sich-Ausrecken-nach- und das Hören-auf-Gott wohl je erfahren, daß die „Ich-Du-Spannung“ keine dingliche „Subjekt-Objekt-Spaltung“ bedeutet, sondern der Gipfel aller Erfahrungen ist?

Sicherlich trägt eine einseitig lehrhafte kirchliche Verkündigung mit Schuld an der tragischen Verkehrung der Erfahrung. Aber statt sich zu den Ursprüngen zurückzuwenden, zieht man die falschen Bahnen weiter aus. Man setzt eine – antiquierte! – Psychologie der Selbstfindung absolut, während die heutige Psychologie immer mehr zur Ur-Gegebenheit der Ich-Du-Bewegung zurückfindet. Mit dem Plädoyer für eine „ungegenständliche Meditation“ verewigt man den kartesianischen Rationalismus und den idealistischen Entwurf eines sich selbst genügenden transzendentalen Subjekts, wo alles andere in die Kategorie des Gegenständlichen hineingehört.

Die biblische Erfahrung der „Ich-Du-Spannung“, von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Gott, die eine neuere Untersuchung über die Erfahrung des Johannes vom Kreuz schlichtweg und mutig „erotisch“¹³ nennt, wächst auf einem anderen Grund und erwächst auch aus einer anderen humanen Tiefe. Aus Nostalgie flüchtet man zu fremden Erfahrungen, die man ungeprüft übernimmt. Doch auch hier täte eine nüchterne Bestands-

¹² P. Makibi – Hugo Enomiya-Lassalle, in: *Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie, Sorge um den Menschen*, Wien – Freiburg – Basel – Göttingen, 1975, 694–697; der Artikel distanziert sich von einer Methode, wo der „Gegenstand . . . von außen herangebracht wird“. Er verweist auf einen (nicht angeführten) Rat des Missionsdecrets des II. Vatikanischen Konzils: „Die religiösen Genossenschaften . . . sollen sorgfältig überlegen, wie die Tradition des aszetischen und beschaulichen Lebens, deren Keime manchmal alten Kulturen schon vor der Verkündigung des Evangeliums von Gott eingesenkt wurden, in ein christliches Ordensleben aufgenommen werden können“ und interpretiert ihn folgendermaßen: „Zu der Frage, ob die (östlichen Meditationsmethoden) auch für Christen zu empfehlen sind, hat das II. Vaticanum . . . klar und positiv Stellung bezogen.“ Er beendet den aufschlußreichen Lexikonartikel mit einer Zukunftsvision: „Eine neue Dimension hat schon seit geraumer Zeit begonnen, in unser Bewußtsein einzubrechen . . . Zweifellos steht der Mensch im Begriff, in eine neue Stufe seiner Entwicklung einzutreten . . .“.

¹³ Marilyn May Mallory, *Christian Mysticism: Transcending Techniques. A Theological Reflection on the Empirical Testing of the Teaching of St. John of the Cross*, Assem-Amsterdam, 1977.

aufnahme not. Der österreichische Zen-Buddhist Fritz Hungerleider ordnet ebenso wie Yasutani Roshi, ein Schüler des berühmten Havada Roshi, die „christliche Kontemplationsbemühung“ in die dritt-unterste Art der Zen-Erfahrung, in das Gedô-Zen ein¹⁴. Wie für Viallet, bildet für beide der „Ich-Du-Dualismus“, die „Gegenwart – Zukunftsspanne“ die Barriere vor der vollen Seinserfahrung.

Die Überzeugungssicherheit dieser buddhistischen Meister, die christliche Erfahrung in ihr eigenes Weltbild einordnen, ist aber Voraussetzung eines wahren Gesprächs. Über humane Grundfragen wie die der Meditation kann und darf man nur aus eigener Überzeugung und eigener Erfahrung sprechen. Mit der Scheu vor dem eigenen Bekenntnis und der persönlichen Stellungnahme offenbart man nicht nur eine Geringschätzung des eigenen, sondern auch eine des fremden Bekenntnisses. Denn dem ernsten Gesprächspartner geht es nicht um Austausch von Höflichkeiten, sondern um den Sinn des Lebens.

Der Christ sollte sich zur Mitte der eigenen meditativen Erfahrung bekennen. Die christliche Tradition hat in überwältigender Einstimmigkeit vorgelegt – und es ist heute aktueller denn je –, daß die letzte, aufgipfelnde Sinn-Erfahrung des Menschen kein Versinken in gestaltloser Ur-Einheit, sondern liebende Begegnung ist. Meditation sollte dahin führen.

Überwindung der Entfremdung des modernen Menschen

Der Vorwurf an die christliche Verkündigung, daß sie diese Lebens-*Lehre* dem Menschen von heute nicht genügend als Lebens-*Erfahrung* nahebringt, darf nicht von der allgemeineren Diagnose der Zeit gelöst werden, daß die Menschheit in die Entfremdung zwischen Natur und Zivilisation hineintreibt.

In vergangener Welterfahrung lebte der Mensch von Geburt an in einem Raum, der erfüllt war mit meditativen, sinntragenden, persönlichkeitsaufbauenden Bezügen. Von selbst wurde er über die Tatsachenwelt der manipulierbaren, verzweckten Gegenstände hinausgetragen in Tiefenwirklichkeiten. Ob es ihn bedrohte oder beglückte, der Mensch erahnte und erspürte Wirklichkeiten, denen nicht technisch-zupackend, sondern nur meditativ-erfahrend und im Vollzug realisierend zu begegnen ist.

In der Sprache Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers gesagt: Vergangene Generationen besaßen eine Vorgabe an „Religion“ und „religiöser Erfah-

¹⁴ Der liebenswürdige österreichische Buddhist gab die Klassifizierung während einer Wochenendveranstaltung in Lainz, Wien, 1977. Yasutani Roshi, der mit P. Lassalle den gleichen Zen-Lehrer hat, schildert „Die fünf Arten des Zen“ in: Ph. Kapleau, *Die drei Pfeiler des Zen, Lehre – Übung – Erleuchtung*, Zürich – Stuttgart 1969, 75–81: Yasutani Roshis einführende Unterweisungen zur Übung des Zen.

rung“, an meditativer Intuition einer Welt hinter der Nacktheit der Tatsachen. Diese gleichsam angeborene „meditative Erfahrung“ konnte – hypostasiert – die neue Botschaft der Offenbarung gefährden. Aber – in rechter Ordnung – schenkte sie einen Erfahrungsvorraum, ein Weltbewußtsein, auf dem die christliche Erfahrung aufbaute.

Dieses natürliche Fundament wird brüchig. Vieles von dem, was die moderne Zivilisation als Ersatz anbietet: Zukunftsoptimismus, Horizonterweiterung durch Massenmedien, wachsende Bildungsquantität und neue Zivilisationsqualität, erweist sich als schäbig und trügerisch.

Wie für die humane Kultur, ist es auch für die christliche Erfahrung lebensnotwendig, das anthropologische Fundament des religiösen Lebens wiederzugewinnen. Was Natur und Kultur nicht mehr in die Wiege legen, muß der Mensch in eigener Anstrengung sich erringen. Dafür steht das Wort: Meditation. Man mag die Begrifflichkeit bezweifeln, neue Fragen stellen und alte Analysen vertiefen und erweitern. Doch die Grundtatsache bleibt: Das Gespräch über Meditation muß hier beginnen.

Die Schuldfrage – ob die Kirche den Kairos versäumte oder ob die Entwicklung zwangsläufig dahin führte – ist zweitrangig. Erstrangig ist die Schicksalsfrage: Der Mensch braucht Erfahrung an Humanität; der Christ, der heute und morgen glauben will, braucht einen Schatz an religiöser Erfahrung. Immer dringlicher wird, daß er Vollzüge pflegt, durch die sein Glaube Wurzel schlägt in Leben und Erfahrung. Christliche Meditation will dahin führen.

III. Die Struktur der christlichen Meditation

An eben dieser Aufgabe wird aber nun das Grunddilemma christlichen Meditierens sichtbar. Es ist der Gegensatz zwischen methodischem Angehen und Erzwingen oder Offenstehen und Warten auf ein frei gegebenes Geschenk¹⁵.

Methodisch erzwungen oder frei geschenkt

Die Grunderfahrung der Gottesbegegnung als freies Geschenk ist auch einer der Gründe dafür, daß die christliche Tradition es nicht für nötig hielt, die Meditationsmethoden so stark auszuarbeiten wie andere Reli-

¹⁵ Diese Problemstellung ist keinesfalls neu. In den von I. Hausherr SJ dargestellten messianischen Streitigkeiten der Patristik, im mittelalterlichen Nachsinnen über „cogere Deo“ („Gott-zwingen“) und im Ringen um die rechte Auffassung von Gnade während des 17. Jhts. wurden die „Lösungen“ so klar und aus so tiefer Erfahrung begründet aufgewiesen, daß kein Theologe, der sich mit Meditation beschäftigt, daran vorbeigehen dürfte.

gionen, die Transzendenzerfahrung methodisch erwirken möchten. Auf der einen Seite stehen also Meditationstechniken – psychologische und soziologische, fernöstliche, solche mit Drogen und jetzt sogar solche unter elektronischer Ausnützung des Biofeedback¹⁶, – die mit wissenschaftlicher Exaktheit und weltanschaulicher Gewißheit das Heil erreichen wollen. Auf der anderen Seite aber ist es christliche Grundüberzeugung, daß Gott, der Grund und das Ziel des Heils nicht gezwungen und seine Zuwendung nicht erzwungen werden kann. Bei aller Immanenz steht Gott der Welt jenseitig, frei, transzendent gegenüber. Das Grunddilemma der Meditation ist das von menschlicher Anstrengung und göttlicher Freiheit des Schenkens.

Die Protokoll-Notiz eines Zen-Symposiums¹⁷, das wegen des Anlasses, wegen der christlichen Teilnehmer und der Leitung für die augenblickliche bundesdeutsche Situation als repräsentativ gelten kann, mag ins Problem einführen:

Zazen ist ein Weg für alle jene, die bereit sind, einen direkten Weg mit allen Anstrengungen konsequent zu gehen . . . Herkömmlich ersteigt der Christ den Berggipfel in langen Serpentinen und schreitet dabei weit in die Landschaft seiner Lebensmöglichkeiten hinein. Die meisten sterben unterwegs zum Gipfel der Gotteserfahrung und Gott wird sie vollenden. Im Zazen dagegen wird mit geübten Klettergriffen und Verankerungen in der Wand der Gipfel direkt angegangen . . .

Diese Sehnsucht nach dem Gipfel der Gotteserfahrung hat seit jeher die christliche „Kontemplation“ bestimmt: Man wollte erlebnismäßig realisie-

¹⁶ Unter „Biofeedback“ kann hier verstanden werden: Mittels physikalisch-biologischer Methoden bis zum Geistig-Geistlichen vordringen. Alpha-Wellen sind Gehirnströme, die bei Versenkungserfahrungen gemessen werden, die aber eben auch physikalisch produziert werden können. Ich möchte dazu aus einem seriösen Buch zitieren: David Boxerman, Aron Spilken, *Alpha-Wellen. Die Technik der elektronischen Meditation*, Basel 1977, mit sechs Seiten Literaturverweise aus psychologischen und psychiatrischen Fachzeitschriften, 89 f.: „Es ist bereits vermutet worden . . . daß Alpha eine Abkürzung zum Zen-Zustand sei, obwohl die ‚Meister‘ einen oft jahrelangen Weg zurücklegen . . . Hoadley selbst würde kein Alpha-Gerät kaufen, und er wäre über jedermann skeptisch, der den Anspruch erhöbe, hauptsächlich mit Hilfe eines Apparats ernsthaft Zen studieren zu wollen . . . Alpha-Geräte müssen für Hoadley jedoch mit Zen nicht unbedingt in Konflikt geraten . . .“

¹⁷ In: H.-M. E. Lassalle, *Zen-Meditation*, s. o., 151. „Anlaß zu dieser Zusammenkunft gab die Ehrenpromotion des deutschen Jesuiten P. H.-E.-Lassalle . . . Um ihn versammelten sich nun 19 Damen und Herren, unter ihnen Ordensleute und Laien, katholische und evangelische Christen, Fachtheologen und Erfahrene im Zazen, . . . Als Moderator gab Günter Stachel drei Schwerpunkte für die Diskussion“ (105). Das „Gott-Zwingen“ war auch ein Begriff einer Richtung der christlichen Mystik. Man muß dabei – wie auch bei nicht-christlichen Zeugnissen – genau zusehen, was damit gemeint ist. Aber genau diesen feinen Unterschied zwischen dem rechten und falschen Begriff verwischt das Zitat durch die elitäre Gegenüberstellung von Gipfel-Stürmern und Serpentinen-Gehern.

ren, daß Gott da ist, daß Gott den Menschen umfängt, daß der Mensch in Gott sein Heil findet. Nicht auf langen Serpentinens, sondern auf direktem Weg will der Meditierende nach dem Zitat Gott erfahren.

Doch bei den großen christlichen Gotterfahrenen wird diese Sehnsucht korrigiert: Je mehr sich einer um Gott müht – so wußten und erfuhren sie –, desto eindeutiger erlebt er die Begegnung mit dem Absoluten als freies Geschenk. Das berühmte Wort des alternden C. G. Jung, daß er an Gott nicht mehr zu glauben brauche, weil er ihn wisse, wäre für sie ein Zeugnis gewesen, daß Gott hier nicht einmal berührt worden ist. Sie hätten zweifelsohne von dämonischer Selbstvergottung gesprochen – so wie C. A. Cuttat, einer der zweifellos besten Kenner, es für die Zen-Erfahrung befürchtet¹⁸.

Die hauchdünne Wand zwischen wahrer und pervertierter Gotteserfahrung wird genau dort durchbrochen, wo einer sich der Sicherheit vor Gott röhmt – sei es die des Wissens, sei es die der Erfahrung. Wer methodisch den Weg zu Gott im Griff zu haben glaubt, geht nicht auf Gott zu, sondern – wie die christliche Tradition oft genug sagt – auf Gottes Gegenspieler.

Die „negative“ Spiritualität des Nicht-Erfahrens

Noch greifbarer wird dieser anti-methodische Zug dort, wo mitten in der Gotteserfahrung aufgeht, daß Gott alle Erfahrung überschreitet, daß Gott dunkel bleibt. Diese „negative Spiritualität“ ist die Lebenswurzel der „negativen Theologie“, die man heute zu schnell bemüht, um mit fernöstlicher Geistigkeit ins Gespräch zu kommen. Man argumentiert mit Hilfe der „negativen Theologie“, also des „Nichtwissens“, für eine „positive Erfahrung“; was dem Verstehen versperrt sei, stehe dem Erfahren offen. Doch vor allem „Nicht-Wissen“ von Gottes übersteigendem Wesen „erfahren“ die christlichen Mystiker die „Nicht-Erfahrung“ von Gottes innerer Wirklichkeit. Die Gottes-Begegnung eines Gregor von Nyssa oder eines Jo-

¹⁸ Der Schweizer Diplomat schrieb eine der besten und allgemein anerkannten (z. B. von H. Dumoulin) Auseinandersetzungen: *Asiatische Gottheit – christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären*, Einsiedeln 1971. Sein Urteil stammt aus eigener Erfahrung; es klingt – ähnlich wie bei R. C. Zaehner – überaus sympathisch in bezug auf die Religiosität des indischen Subkontinents; aber überaus hart gegenüber dem japanischen Zen, 36: „Im Zen aber scheint es, als habe sich die übersteigerte Tiefe eines übermentalalen, mit nichts mehr konfrontierten Selbst gerade das Attribut der Transzendenz Gottes angeeignet.“

Die begriffliche Unterscheidung zwischen Wissen/Erfahren und Nichtwissen/Nichterfahren wird am leichtesten verständlich aus der alten Anthropologie, wo unter Wissen und Weisheit nicht nur rational-analytische Zergliederung, sondern auch intuitive Einsicht und gemüthliche Affektivität verstanden wurde. Die Bejahung des gegenüberstehenden Gottes muß selbst diese anthropologischen „Sicherheiten“ durchstoßen, um Gottes wahre Freiheit finden zu können.

hannes vom Kreuz¹⁹ gipfelt in der Nicht-Erfahrung Gottes, im reinen Glauben. Auch die Grundhaltung der Eckhartschen Abgeschiedenheit ist von der gleichen Dialektik geprägt; seine Abgeschiedenheit meint nach A.-M. Haas eine grundsätzliche Absage an jegliche Methodik der Gotteserfahrung²⁰.

Die christlichen Zeugen lassen diese Dialektik von Ja und Nein stehen und lösen sie auch nicht in irgendwelche Erfahrungen auf. Teresa von Avila bringt diese Spannung von Erfahrung und Nicht-Erfahrung, von Methodik und Nichtmethodik auf wenigen Zeilen zum Ausdruck. Zuerst eifert sie ihre Schwestern an, nach Gottesbegegnung zu streben:

Ihr meine Töchter, werdet nun danach streben, diese Art des Gebets zu erlangen. Und ihr tut recht daran; denn – wie gesagt – die Seele kann nie die Gnaden ganz ermessen, die der Herr ihr erweist . . .

Doch schon im nächsten Satz gibt sie die Lösung aus: Demut, Demut!, und fährt fort:

Wenn ihr diese Tugend habt, so erkennt ihr dies zuerst daran, daß ihr nicht denkt, ihr hättest diese Gnaden und Wonnen des Herrn verdient, und auch nicht meint, ihr könnetet sie je in eurem Leben verdienen. Ihr werdet mich fragen: „Ja, wie soll man sie denn erlangen, wenn man sie nicht erstrebt?“ Darauf antworte ich euch, daß es kein besseres Verlangen gibt, als das, welches ich euch nannte: nämlich nicht danach zu streben²¹.

Man ist perplex über diese unbekümmert vorgetragene Unlogik: Kein beseres Verlangen als nicht zu verlangen; kein wichtigeres Streben als nicht zu streben. Doch genau diese Spannung, die sich logisch nicht auflösen läßt,

¹⁹ Die beliebte Parallelisierung der Mystik des Johannes vom Kreuz mit der Zen-Erfahrung trifft nur die Oberfläche. M. M. Mallory (Anm. 13) zitiert mit Recht J. M. Quiroga, den ersten Biographen des Heiligen, und schreibt dazu (150): „In seiner Grundabsicht möchte Johannes vom Kreuz, wie er es in der Dunklen Nacht 1, 8, 3 ausspricht, diejenigen belehren, die mit meditativen Techniken eine Zeitlang vorangekommen sind . . . Seine Antitechnik (anti-technique) möchte diesen dadurch helfen, daß sie lehrt, nun alle Technik aufzugeben.“

²⁰ Die im west-östlichen Religions-Vergleich leider immer noch alleingültige Art und Weise, Meister Eckhart ohne Rücksicht auf die heutige Forschung (J. Koch, H. Fischer, K. Ruh usw.) zu zitieren und damit fehlzinterpretieren, kann man nur als einen Fundamentalismus rückständigster Art bezeichnen. A. M. Haas schreibt in: *Transzendenzerfahrung in der Auffassung der Deutschen Mystik* (Als Manuskript gedruckt, Kath. Akademie Freiburg, 1977): „In den verschiedenen Fassungen der Transzendenzerfahrung nach Eckhart, Tauler und Seuse ist ein Gemeinsames festzuhalten: zuvorderst die christologische Grundlegung der mystischen Erfahrung . . .; damit gegeben ist eine grundsätzliche Ungeschuldetheit der Transzendenzerfahrung von seiten Gottes.“ Damit unterscheidet sich Eckhart grundsätzlich von dem, was die östlichen Meister durchgängig von ihrer Erfahrung berichten. Ob dahinter sich Gemeinsamkeiten auftun, müßte überaus vorsichtig erfragt werden.

²¹ *Die innere Burg*, hrsg. und übersetzt von Fr. Vogelsang, Stuttgart 1966, IV, 2, 8–6 (S. 70); oftmals spricht sie in ihren Schriften in ähnlichen Paradoxen.

ist Grundgesetz der christlichen Meditation: Sich um Gotteserfahrung bemühen und zugleich realisieren, daß jede volle Sinn- und Gottes-Erfahrung ein Geschenk ist. Es ist die Spannung der lukanischen Herrenparabel: Wenn der Knecht alles getan hat, was notwendig ist, bekennt er: Ich bin ein unnützer Knecht. Es ist die Spannung, die sich aus dem ergibt, was man „negative Spiritualität“ nennen sollte. Es ist eine Spannung, die gelebt und erlebt wurde. An uns, die wir um ein Verständnis der christlichen Meditation bemüht sind, liegt es, ihre Struktur zu verstehen. Aristotelische und kartesianische Logik wird gesprengt. Es gibt wohl kein anderes Ordnungsschema als das von Liebe (oder Freiheit), mit dem sich die beschriebene Dialektik von Methode und Anti-Methode begreifen läßt.

Das Verstehensschema der Liebe

Der Liebe widerspricht es nicht, daß sie sich abmüht, sich vorbereitet, sich rüstet – auch mittels Plan und Methode. Liebe setzt alles ein, um die Nähe des anderen zu erspüren. Wie könnte ein Christ, der Gott in Liebe nahe sein will, der sich um den Sinn seines Lebens bemüht, dieses Sich-Bemühen um Gotteserfahrung verachten?

Liebe aber weiß zugleich, daß sie nur im freien, unerzwingbaren Geschenk erfüllt wird; wenn Liebe zur Gewohnheit einrastet, wenn sie in Fesseln gelegt wird, liegt sie im Todeskampf. Und wo sie nicht mehr von der freien Antwort des Gegenübers erwartet, sondern mit Technik und Methode manipuliert wird, ist sie gestorben, ganz gleich, ob es sich um Techniken des Denkens oder des Erfahrens handelt.

Kein anderes Verständnismodell kann die Vollform christlichen Meditierens sichtbar machen – weder das der Selbstwerdung noch das von Einheits- oder farblosem Transzendenz-Erleben. In der Tradition vollzog das christliche Meditieren instinktiv diese (auch reflex bedachte) Struktur, da es sich im ersten Schritt nicht dem eigenen Inneren, sondern der Gestalt Jesu zuwandte, in der Gott sich als personales freies Gegenüber kundgibt, und dann erst zur Identität des Meditierenden führte.

Christliche Meditation ist Entfaltung der Liebe – gewiß, oft nur suchend und ahnend, aber immer von ihrem Gesetz geprägt. Die christliche Meditation wagt es, die Erfahrung von personaler Liebe nicht nur im vergänglichen, zwischenmenschlichen Gegenüber, sondern in der Ganzheit menschlicher Existenz, im Totalsinn des menschlichen Lebens zu suchen. Wir sind Mensch, weil wir geliebt werden – das ist das erste und letzte, was die christliche Meditation zu erfahren strebt; und genau darin liegt die Dialektik, daß alles Erstreben überboten wird vom freien Geschenk. Die christliche Meditation weiß sich zu diesem Unterfangen ermächtigt, weil in Jesus Christus sichtbar wurde, daß der Sinn des Lebens kein Schicksal, kein alles

verschlingendes Seins-Meer, sondern ein begegnendes Du ist. Und das möchte sie: Im Du Gottes, das in Jesus sichtbar ist, den Sinn des menschlichen Daseins erfahren, nämlich Gottes Liebe.

Die Unendlichkeits-Ekstase des Meditierens

Von diesem Verstehensschema her fällt Licht auf manche Frage. Martin Buber hat z. B. darauf aufmerksam gemacht, daß das Reden von „gegenstandsloser“ Meditation, von meditativen Überwinden der Subjekt-Objekt-Spaltung zwei grundverschiedene Erfahrungen verwechseln kann. Es gibt eine Grenzenlosigkeit und Gegenstandslosigkeit der Selbsterfahrung, wo jeder Subjekt-Objekt-Dualismus schwindet. Gezielter Methodik gelingt es, das Bewußtsein in sich selbst ruhen zu lassen. Der Gegenstands-horizont von Wille, Verstand, Phantasie, Sehnsucht bleibt unbesetzt; „Unendlichkeit“ wird erfahren. Ähnlich läßt sich nun auch die Liebeserfahrung beschreiben. Der Mensch ist vom „Du“ so erfüllt, daß alle „Gegenstände“ entfallen; selbst das gegenüberstehende Ich-Bewußtsein wird hinaufgezogen in die Hinwendung zum all-erfüllenden und -umgreifenden Du. Teresa beschreibt diese Erfahrung als

eine Selbstvergessenheit der Seele, die soweit geht, daß es . . . wirklich so scheint, als existiere sie überhaupt nicht mehr. Sie ist so völlig verwandelt, daß sie sich selbst nicht mehr kennt noch sich daran erinnert, daß es für sie einen Himmel oder Leben oder Ehre gibt . . .²²

Doch was phänomenologisch ähnlich erscheint, ist in der Tiefe grundverschieden. Der erfahrene unendliche Horizont, der gleichermaßen als Sein oder Nichts bezeichnet werden kann, beruht entweder auf einem Ausruhen im Selbst oder auf einem Hinweggerissenwerden zum anderen, ist entweder Enstase oder Ekstase.

Konkret durchdringen sich beide Erfahrungen oftmals. In der christlichen Praxis gilt der Weg zum Selbst, der Weg nach Innen sogar als eine wichtige Bereitung der übersteigenden Erfahrung, der Ekstase von „Innen“ nach „Oben“, wie Augustinus schreibt. Zur Differenzierung kennt die christliche Tradition die „Unterscheidung der Geister“²³. Wie wichtig sie

²² Ebd. VI. 3, 2 (S. 200).

²³ In ihr spiegelt sich wider, daß – bei aller Wichtigkeit der „Erfahrung“ – sowohl das vorgegebene und nicht in die Erfahrung eingegangene Gebäude des Offenbarungsglaubens der Kirche wie auch die durchgängige intellektuelle Rechenschaft wesensnotwendig zur vollen Erfahrung gehört. Erst also wenn man Kirche und geistige Reflexion in den Begriff der Erfahrung einbezieht, kann man zu einem Satz wie folgendem stehen: „Das Kriterium der Beurteilung (der Erfahrung) muß doch die Erfahrung selbst sein, nicht das, was viele Menschen auf vielerlei Weise anschließend oder auch überhaupt über die Erfahrung sagen“ (H. Waldenfels, *Meditative Wege des Ostens*, in: *Christ in der Gegenwart* 24 [1972] Heft 26. 27).

auch heute ist, kann die moderne Fehlübersetzung des spätmittelalterlichen Traktats der „Wolke des Nichtwissens“ zeigen. Dort wurde die Dimension des „Oben“ systematisch zum „Innen“ umgefälscht; der „Aufstieg zum Gipfel“ umgebogen zur „Einkehr in die Mitte“. Gerade dieser Traktat, der als Brücke zwischen östlicher und westlicher Meditation angeboten wird, definiert seine Grundhaltung als „intentional“, als „nakid entent unto God“, als nackte Intention auf Gott. Doch genau diese Haltung des gespannten Über-sich-Hinausgehens (Ek-, nicht En-stase) wurde in der betreffenden deutschen Übersetzung konsequent ausgemerzt²⁴.

Das Verstehensmodell von Liebe und Begegnung hilft auch, das Massenangebot an Meditationsmethoden zu sichten. Abstrakte, apriorische Festlegungen sind wohl kaum möglich. Zuviel hängt ab von konkreten Umständen und Menschen. Aber die Grunddynamik, an der sich die Christlichkeit entscheidet, ist eindeutig: Wo eine Meditation sich öffnet, wo sie den Menschen sensibilisiert für Fremderfahrung und Gespräch, wo sie vielleicht sogar das Selbst-Überschreiten, die Ekstase der Gotteserfahrung einleitet, da öffnet sie sich zum Christentum, da wird sogar aus dem vorbereitenden Raum des Meditierens ein Leib der Glaubenserfahrung, in dem das Herz der Gottesbegegnung lebendiger schlagen kann.

Das christliche Gespräch mit fremdartigen Angeboten an Meditation hat hier ein eindeutiges, wenn auch nicht immer leicht anzuwendendes Kriterium: Alle Erfahrung muß sich dem unterordnen, was mit den Worten Liebe, Begegnung, Hingerichtetsein umschrieben wird. Liebe braucht Erfahrung, aber wahre Liebe ist stets mehr als Erfahrung – das ist mit dem Satz Gregors des Großen gemeint, der zu einer Leitschnur der christlichen Meditation wurde:

Die Liebe tritt ein, wo die Einsicht draußen bleibt.

Dabei ist zu beachten, daß in der mittelalterlichen Terminologie mit „Liebe“ der Wissensaspekt gemeint war, während Erfahrung und Wissen zur „Einsicht“ gehörten.

Hoffnung als Feind oder als Hilfe des Meditierens

In aller Identität bleibt also eine Differenz zwischen der Liebe als dem Ja des Willens und der Verstandes- und Erfahrungs-Einsicht. Hier hat die zu Beginn aufgezeigte dritte Dimension der Meditation, die Hoffnung, ihren Ort. Nach so gut wie allen fernöstlichen Zeugnissen gilt Hoffnung als ein Grundfeind des Meditierens. Daisetz T. Suzuki beruft sich dazu auf die zweite Grundwahrheit Buddhas:

²⁴ W. Massa (Hrsg.), Geleitwort von P. Dr. E.-Lassalle, Aus dem Englischen von George Willem, *Die Wolke des Nichtwissens*, Einführung und Text, Mainz 1974.

Verlange nicht nach den zukünftigen Dingen. Beschwere dich nicht mit der Phantasie²⁵.

Ein amerikanischer Zen-Buddhist hat deshalb sein Buch beziehungsreich „Abandon hope“ genannt. Was bei Dante den Eingang zur Hölle zierte: „Ihr, die ihr hier eintretet, laßt alle Hoffnung fahren“, wird bei Stone zum Schlüssel für den Himmel:

Nur, wenn wir die Hoffnung auf die Zukunft aufgeben, können wir das Leben der Gegenwart erfahren... Hoffnung ist die andere Seite der Furcht... Entweder-Oder ist die Wurzel des Leidens, Weder-Noch ist Segen, ist Wahrheit...²⁶

Es geht hier nicht um ein Sich-Absetzen von fremden Meinungen, sondern um Verständnis des christlichen Meditierens. Dies nämlich ist nur möglich im Aufblühen der Hoffnung, des erwartenden, optimistischen Blicks in die Zukunft.

Das Verstehensmodell von Liebe und Begegnung zeigt, daß Hoffnung die Differenz anzeigt und gleichsam ausfüllt zwischen dem willentlichen Ja der Liebe und der Wissens- oder Erfahrungs-Einsicht vom anderen. In humanen zwischenmenschlichen Beziehungen erfahren Liebende in aller Identität den Abstand zueinander. Sie wissen sogar, daß jeder Abstand gepflegt werden muß und nur überbrückt werden darf durch Loslassen des eigenen Erkennens und Fühlens und Vertrauen auf die Freiheit des anderen. Das gleiche erlebt der christliche Gott-Erfahrene mit Gott. Weil er auf Gott nicht nur im Jetzt der Begegnung, sondern auch in die Zukunft der Geschichte hinein vertraut, wird dieses Vertrauen zur Hoffnung. Die Hoffnung aber schlägt sich innerhalb der menschlichen Erfahrung zweifach nieder. *Einmal* ist der Hoffende erfüllt von der Zusage seines Gegenübers, und er soll sich auch bemühen, daß dieses Wort der Zusage ihm zum Erleben wird. Hierhin gehören die „Meditationsmethoden“. *Aber zugleich* muß der Hoffende die Sicherheit und das Manipulieren aufgeben, muß das Vertrauen auf eigene Leistung loslassen, muß ganz und gar auf die freie Zuwendung des anderen bauen: „Was einer sieht, weshalb erhofft er es denn?“ schreibt Paulus. Diese zweite Seite steigert sich in der christlichen Erfahrung bis zu dem hin, was man seit Johannes vom Kreuz die dunkle Nacht des Geistes nennt; und es ist ein unbeabsichtigtes, aber hartes Urteil, wenn P. Lassalle schreibt, daß er dieses Kriterium für wahre Gotteserfah-

²⁵ *Erfülltes Leben aus dem Zen*, Weilheim 1973, 58 f. Wie sehr für diesen immer noch wichtigsten Repräsentanten des Zen-Buddhismus in der Meditation kein Platz für Hoffnung sein kann, geht daraus hervor, daß er gegen Ende seines Lebens diese Erfahrung nicht mehr der Mystik, sondern der strengen wissenschaftlichen Analyse und Beherrschung zuordnete.

²⁶ Justin F. Stone, *The Way of Fulfillment... Abandon Hope*, Albuquerque, 1974, 16–21.

rung im japanischen Zen nicht gefunden habe²⁷. Die bleibende Spannung zwischen Licht und Dunkelheit, zwischen Erfüllung im Jetzt und Verheißung für die Zukunft, zwischen Gegenwart und Erwartung, zwischen methodischem Erreichenkönnen und loslassendem Erwarten ist das Herz des christlichen Meditierens. In dieser Spannung liegt die Kraft, die wie von selbst aus der Meditation zur Aktivität in die Zukunft hineintreibt – doch das ist hier nicht darzustellen.

Vollzogen aber wird die Spannung in der Grundgestalt der Meditation, wenn nämlich der Meditierende sich zur Wirklichkeit Gottes hinwendet, die ihm in Jesus Christus offenbar wird. Diese Beziehungserfahrung umschließt beides: Gegenwartserleben und Übersteigen dieser Erfahrung in Gottes Freiheit hinein. In der menschlichen Affektivität schlägt sich diese Dialektik zwischen Erfahren und Nicht-Erfahren, zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen Methode und Freiheit nieder als Hoffnung. Hoffnung ist nicht nur Unterscheidungsmerkmal, sondern auch innere Dynamik des christlichen Meditierens: Im methodischen Streben nach Erfahrung wird realisiert, daß der Gipfel jenseits aller Methode liegt; in der jetzigen Geisterfahrung wird zugleich das Angeld auf die Zukunft, die Hoffnung, die nicht manipulierbare Freiheit miterfahren. So schreibt Paulus (frei übersetzt):

Wir besitzen die Erstlingsausgabe des Geistes in uns, das Angeld des Zukünftigen – aber gerade deshalb seufzen wir in unserem Inneren auf das volle Offenbarwerden der Sohnschaft, des Angenommenseins vom Vater.

Wir besitzen die Liebe Gottes, die durch den Geist in unsere Herzen ausgegossen ist – aber gerade deshalb wachsen wir in der Hoffnung, die standhaft ausharrt und nicht enttäuscht.

²⁷ Zen-Buddhismus, Köln 1972, 357.