

das sie sich setzt und bemißt die zur Verfügung stehende Zeit mehr nach der hinreichenden Unterweisung der Gläubigen als nach dem Vergnügen, sich selbst zu hören. Die Einfachheit liebt es nicht, sich selbst im voraus um eine gute Figur zu sorgen und sucht nicht nach feingedrechselter Rede, die in Beifall ausbrechen läßt. Sie ist vielmehr in Furcht vor dem, was der Gnade den Weg zu den Seelen versperren kann“⁵⁸.

Wie kraftvoll aber die Persönlichkeit des Papstes bei aller Einfachheit war, mag eine Tagebuchaufzeichnung über den hl. Stephanus verdeutlichen, die er im Alter von gut 20 Jahren machte und die gleichsam eine Prophetie über sein Leben darstellt: „Der hl. Stephanus ist der erste, der zeigte, daß er in seiner persönlichen Einstellung die kosmopolitische Idee der neuen Religion intuitiv zu erfassen verstand und dem hebräischen Exklusivismus die ersten Einbußen zufügte, indem er der Wiedergeburt Christi neue Wirkbereiche erschloß und mit kühner Sicherheit den neuen Weg betrat, der der Ausbreitung des Christentums versperrt gewesen war“⁵⁹.

Diese Prophetie erlebte ihre Erfüllung im Pontifikat Angelo Roncallis und in seiner bedeutendsten Tat, dem II. Vatikanischen Konzil.

⁵⁸ Alberigo, 279.

⁵⁹ *Giornale* 105 – 27. 12. 1902 (127).

Die Lehre vom inneren Leben — Der Mönch und Theologe Thomas Merton

Dritter und Schluß-Teil
von „Gelebte und überdachte Suche nach Gotteserfahrung“^{*}

Josef Sudbrack SJ, München

Während seines Lebens als Trappist hat Thomas Merton (1915–1968) ständig über Kontemplation und Gotteserfahrung nachgedacht. Vielleicht sollte man sein ganzes Schrifttum zuerst einmal unter diese große Überschrift stellen und dann erst unterteilen: 1. poetische Werke, die gerade in einer Gesamtausgabe neu erschienen sind, 2. politische Schriften, von denen

* Teil I und II in Heft 1 (1979) dieser Zeitschrift. S. 41–59.

Gordon C. Zahn die wichtigsten gesammelt hat³⁴, und 3. Bücher, Aufsätze, Tonbänder über Kontemplation und Gotteserfahrung.

Aber so gut wie alles, was Merton zu Papier brachte, ist unsystematisch, aus dem Augenblick geboren oder von einer Begegnung angestoßen oder an einer Figur dargestellt oder als Schriftinterpretation entfaltet. Seit 1961 aber hat Merton auch an einer systematischen Lehre über die christliche Kontemplation und die christliche Mystik gearbeitet. Bei seinem Tode lag ein ausführliches Manuskript (120 eng beschriebene und immer wieder korrigierte, umgestellte, erneuerte Schreibmaschinenseiten) auf seinem Schreibtisch: *The Inner Experience. Notes on Contemplation – Die innere Erfahrung, Bemerkungen zur Kontemplation*³⁵. Merton wollte das Manuskript nicht einfach hin der Öffentlichkeit übergeben, sondern nur in die Hände von Menschen gelangen lassen, die damit umgehen können. Einschlägige moderne Schriften aber zitieren breit aus dieser einzigen systematischen Arbeit Mertons über Gotteserfahrung und Mystik. Sie hat die Authentizität der letzten Lebensjahre und deren ständig neuen Bemühungen, dasjenige auszusprechen, was ihr Autor als Mönch lebte und erlebte. Wohl nirgends besser als hier lässt sich greifen, was ihm als Synthese zwischen östlicher und christlicher Spiritualität und als christliche Kontemplation und Mystik vorschwebte.

a. Das Innere Selbst

Die spekulative Mitte des Ansatzes zum Verständnis von Gotteserfahrung bildet die Lehre vom „Inneren Selbst“.

Das Innere Selbst ist so geheimnisvoll wie Gott und entzieht sich – wie Gott – jeder Begrifflichkeit, mit der man es zu umgreifen versucht. Es ist Leben – deshalb kann es nicht wie ein Objekt festgehalten und untersucht werden; es ist eben kein „Ding“. Nichts unter der Sonne gibt es – auch keine Meditationsmethode –, was dieses Innere Selbst erreichen und verfügbar machen könnte. Alles was wir vermögen – mit Welch geistlicher Übung es auch sei –, ist dies: ein wenig von dem Schweigen in uns bereiten, ein wenig von der Demut, der Selbstlosigkeit, der Herzensreinheit und der Abgeschiedenheit, die notwendig sind, wenn dieses Innere Selbst einige scheue, unvorhersehbare Zeichen seiner Anwesenheit setzen soll (5).

³⁴ Gordon C. Zahn (Ed.), *Thomas Merton on Peace*, New York 1971.

³⁵ Die mir vorliegende Xerokopie stammt von einem oftmals überarbeiteten und ergänzten Original; ob es Mertons Letztfassung ist, kann ich nicht sagen. Die von mir übersetzten Zitate werden im folgenden durch die einfache, beim Zitat stehende Seitenzahl (in Klammern) verifiziert.

In der Erfahrung dieses Inneren Selbst kommen nach Merton christliche und buddhistische Mystik überein. Es sei tief verborgen im Menschen, fern aller Manipulation und sogar fern aller meditativen Versuche. Es könne sich nur selbst zeigen; dieses Sich-Zeigen aber sei niemals zu erzwingen.

Der Unterschied zwischen christlicher und buddhistischer Erfahrung liege erst hinter der beschriebenen Gemeinsamkeit:

Im Christentum aber ist das Innere Selbst nur eine Stufe, um für Gott sensibel zu werden. Für uns besteht ein unendlicher, metaphysischer Abgrund zwischen Gottes Sein und dem Sein unseres Inneren Selbst . . . Wir müssen wissen, daß der Spiegel etwas anderes ist als das Bild, das sich in ihm spiegelt (79).

Merton betont dazu ausdrücklich:

Der Unterschied beruht auf dem theologischen Glauben (8).

In der Erfahrung hingegen decken sich – wie es bei Merton scheint – christliche und nicht-christliche Erfahrung.

Überall besteht die Möglichkeit, daß dasjenige, was der östliche Mystiker als Selbst beschreibt, mit dem identisch ist, was der christliche Mystiker Gott nennen möchte; wir werden nämlich sehen, daß in der mystischen Einheit Gott und die Seele in einer einzigen geistlichen Erfahrung gleichsam ununterscheidbar vereint sind – obgleich beide metaphysisch unterschieden bleiben (9).

Die Erfahrung der Ununterschiedenheit bilde den Kern der Mystik. Ge- wiß, der Glaube wisse mehr, wisse um die metaphysische Unterschiedenheit. Doch die Erfahrung erlebe Gott und das Selbst als Einheit. Das Leben in dieser Einheit sei Leben in der Gotteserfahrung, sei der Höhepunkt der Mystik.

Weil unser Innerstes „Ich“ das vollkommene Bild von Gott ist, deshalb findet es, sobald es zu sich erwacht, in sich die Gegenwart dessen, den es abbildet. In einem Paradoxon, das alle menschliche Ausdruckskraft übersteigt, scheinen Gott und die Seele nur ein einziges „Ich“ zu bilden. Durch göttliche Gnade sind sie so eins, als seien sie eine einzige Person. Sie atmen und leben und handeln als etwas einziges. „Keiner von beiden“ steht dem anderen als Objekt gegenüber (12).

b. Kontemplation und Gotteserfahrung

Aufbauend auf dieser Metaphysik des Inneren Selbst bemüht sich Merton nun, das typisch Christliche herauszustellen. Das wichtigste Stichwort dazu ist das von der Liebe.

Das Wachwerden des Inneren Selbst ist allein ein Werk der Liebe; Liebe aber kann nur da sein, wo ein „anderer“ geliebt wird (16).

Damit weist Merton zur Nächstenliebe; ohne sie gibt es keine wahre Gottesliebe und keine christliche Erfahrung des inneren Selbst. Andere Haltungen sind ebenfalls entscheidend für wahre Gotteserfahrung: Freiheit, Demut, Einsamkeit, Entscheidung.

Merton findet von daher harte Worte gegen modische Ersatz-Religionen, die im Gewand des Buddhismus einhergehen. Dort werde nicht das „Innere Selbst“, sondern nur eine psychologische Identität erstrebt. Er nennt dies

die ebenso dumme wie unwissende Betörung durch fernöstliche Kulte, die heutzutage in gewissen Kreisen modisch wird . . . Allzu oft hat es sich unglücklicherweise bestätigt, daß diese Art von Ekstase eine gewisse Befriedigung verschafft und eine Art von pseudo-geistlicher Katharsis (Reinigung) oder zumindest eine Entspannung hervorbringt. Und eben das wird für den modernen Menschen mehr und mehr zu einem „Ersatz“ echter religiöser Erfüllung, einem Ersatz für moralisches Engagement und für echte Kontemplation. Die allen Menschen als Ebenbildern Gottes innenwohnende Sehnsucht, ihr Innerstes Selbst zu entdecken, wird mehr und mehr und auf breiter Basis pervertiert und durch eine reine Parodie des religiösen Geheimnisses befriedigt, durch die Pflege eines Kollektiv-Schattens vom wahren „Selbst“ . . . Das aber scheint in genauer Sprechweise dasjenige zu sein, was das Neue Testament den Antichristen nennt (23).

Dagegen stellt Merton aus seiner eigenen oft schmerzlichen Erfahrung und im Wissen um die wahre christliche Tradition ein anderes Ideal:

Entscheidend für die Kontemplation sind nicht Erfüllung und Ruhe, sondern Sensibilität, Leben, Kreativität und Freiheit. Kontemplation ist doch die höchste und wesentlichste geistige Aktivität des Menschen, die schöpferischste und dynamischste Bejahung seiner Kindschaft vor Gott (24).

Wer mit Merton ins Gespräch kommen will, muß sich also hüten, ihn mit jenen modischen Vertretern eines Pseudo-Buddhismus zu verwechseln, die in den westlichen Ländern ihr Geschäft machen. Merton als Gesprächspartner steht auf einer anderen Ebene. Er stellt sich bewußt ins Christentum und kann für sein Denken viele Autoritäten zu Hilfe nehmen. So zitiert er Maximus Confessor:

Gott möchte jederzeit Mensch werden in denen, die dessen würdig sind (29).

Er kann von dorther die Kontemplation beschreiben als eine tiefe Teilhabe am lebendigen Christus, ein geistliches Partizipieren an der Einheit zwischen Gott und Mensch, die wir die hypostatische Union (d. i. Christus) nennen (30 f.).

Merton lehrt keine leichte und leichtfertige Kontemplation. Er hat sich selbst den Weg der Gotteserfahrung ganz und gar nicht leicht gemacht. Er weiß, daß es ohne Buße und Reue keine Gotteserfahrung gibt:

Was wir brauchen, ist die Gabe Gottes, die uns fähig macht, in uns selbst eben nicht uns selbst, sondern Ihn zu finden. Und dann wird unser eigenes Nicht-Sein zur Fülle Gottes. Das ist nur möglich, wo der Mensch durch Reue und Demut frei geworden ist. Dazu braucht es kein Talent, keine reine Schau, sondern sorgenden Schmerz, der sich ausgießt in Liebe und Vertrauen (39).

Nicht die Erfahrung, sondern die Demut macht die wahre Begegnung mit Gott aus. Erst auf dem Hintergrund von Demut und Reue wird auch der Grundoptimismus Mertons verständlich, daß nämlich der Mensch in der Mitte seines Selbst einen guten Kern habe, den Merton das Innere Selbst nennt, und den zu entdecken und freizulegen (oder sich freilegen zu lassen) das Bestreben von Meditation und Kontemplation sei.

Das erste und grundlegende Problem unseres geistlichen Lebens besteht also darin, daß wir dieses verborgene und dunkle Selbst annehmen und nicht mit all dem Bösen identifizieren, das auch in uns lebt. Wir müssen klug werden, um die böse Saat unseres Tuns von dem guten Grund der Seele unterscheiden zu können; und wir müssen diesen Grund so pflegen, daß neues Leben in uns auf ihm erblühen kann – über alles Wissen und alle bewußten Kontrollen hinaus (40 f.).

Es geht hierbei um die entscheidende Frage von Natur und Gnade, von dem also, was der Mensch mitbringt in die Gotteserfahrung, und dem, was ihm dort „geschenkt“ wird oder was er dort „findet“. Was kann der Mensch aus sich heraus und in sich selbst in aller Demut und Reue vorfinden? Was ist ihm Geschenk? Heißt christliche Demut und Reue nur, daß man die Schutthalde der Schuld beiseite schiebt und das verborgene Pflänzlein der Unschuld wachsen läßt? Oder heißt christliche Demut und Reue, daß man bis ins „Innerste Selbst“ ein Empfänger ist, der die Unschuld aus der Hand Gottes entgegennimmt?

Bei einem Mystiker, den Merton hochschätzte und zu dem er sich in Wesensverwandtschaft fühlte, bestimmt gerade dieser Unterschied den letzten Ansatz von Gotteserfahrung. Auch Meister Eckhart findet im Grunde des Menschen etwas „Ungeschaffenes“, also ein „Inneres Selbst“, das in der ungebrochenen Schönheit Gottes steht – so sehr, daß Eckhart hier keinen Unterschied zu Gott mehr machen möchte. Aber dieser „göttliche Grund des Selbst“ ist Bewegung, ist in seinem ganzen Sein ein Herkommen von Gott; er ruht nicht statisch in sich selbst, sondern ist restlos verwiesen über sich selbst hinaus, auf den ewigen Grund Gottes. So schreibt Eckhart im „Buch der göttlichen Tröstung“:

Gott schenkt der Kreatur kein Gut als Besitz,
sondern verleiht es ihr als geborgt.

Deshalb ist die Kreatur nach Eckhart in ihrem Wesen ein ständiges Zurückverwiesen-Sein auf Gott, der nicht nur alles Gut hat, sondern auch ist.

Daraus ergibt sich, daß jede Kreatur, auch die vollkommenste, ihr Sein ständig von Gott empfängt, weil sie selbst nicht beständig, sondern in Dynamik ist; und so ist ihr Sein in ständiger Bewegung und ständigem Erschaffen-Werden³⁶.

So schreibt Eckhart im „Buch der göttlichen Tröstung“. Wenn er also die kühne Behauptung wagt, daß irgendwo der Mensch Gott gleich sei, dann versteht man dies nur recht im Wissen, daß eben dieser innerste gottgleiche Ort im Menschen ein ständiges Herkommen von Gott darstellt, Gott selbst aber in sich ruht.

Ins Erlebnis übersetzt heißt dies: Der Mensch erfährt in sich einen göttlichen Grund – und zugleich darin ein Sich-Übersteigen. Je mehr er seine eigene Göttlichkeit erfährt, desto mehr erfährt er auch seine totale Abhängigkeit von Gott.

Merton scheint – in seiner Erfahrungsbeschreibung, nicht in seiner Glaubenssicherheit – das erstere Moment des In-Sich-Ruhens allein zu sehen. Man muß sich fragen, ob die von ihm angenommene Erlebnisgleichheit zwischen Christentum und Buddhismus nicht gerade das Eigentümliche am Christentum verdeckt. Die christlichen Mystiker wissen nämlich, daß nur *der* diesen von Merton beschriebenen „guten Grund“, das „Innere Selbst“, finden kann, der sich selbst übersteigt auf Gott hin. Sie wissen, daß man diesen „guten Grund“ nur pflegen und behüten kann, wenn man ihn übersteigt und sich von oben als beschenkt erfährt. Das „Gute“ am Menschen ist Gnade, ist Geschenk von Gott her, nicht aber in der Mitte liegender verborgener Besitz.

c. Rückkehr in die Ungeschiedenheit

Bei jeder Auseinandersetzung mit Merton steht man vor der Grundschwierigkeit, daß kaum auszumachen ist, ob er aus einer augenblicklichen Impression heraus schreibt oder ob er die Grundsicht seiner theologischen Erfahrung enthüllt. Merton hat sich ständig entwickelt – weit über die Anfangsjahre im Kloster hinaus, als er sich von der engen Trappistenmentalität losriß. Auch noch nach 1950 gibt es unterschiedliche Äußerungen von ihm über das Verhältnis von Christentum und Buddhismus. In einer Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Psychologen Maslow,

³⁶ Nach J. Koch, *Kleine Schriften* I, Rom 1973, 385.

der zu schnell bei einer Identitätserfahrung stehen blieb, schreibt Merton (die deutsche Übersetzung war sich dieses polemischen Hintergrundes nicht bewußt):

Deshalb ist es für Zen, für Sufismus und für christliche Mystik . . . grundlegend, daß sie das „Ich“, welches Subjekt der transzendenten Erfahrung zu sein scheint, radikal und absolut und damit in der Tat auch das Wesen der Erfahrung als „Erfahrung“ in Frage stellen.

Können wir überhaupt noch von „Bewußtheit“ sprechen, wenn das bewußt-seiende Subjekt nicht mehr fähig ist, sich selbst als etwas getrenntes und einzelnes wahrzunehmen?

Dann aber fährt er fort und zeigt die unaufgebbare Eigenschaft der christlichen Erfahrung auf:

Raptus oder „Hinwegerissen-werden“ – der traditionelle Begriff der christlichen Mystik – beruht nicht auf der Weise des „Weggerissen-seins“, die in die ästhetische oder erotische Erfahrung gehört . . . sondern meint ein ontologisches Weggerissen-Werden „über sich selbst“ (supra se). In der christlichen Tradition findet sich der Brennpunkt dieser Erfahrung nicht im individuellen Selbst, als ein getrenntes, begrenztes und zeithaftes Ego, sondern in Christus, oder im Heiligen Geist „inmitten“ dieses Selbst. Im Zen ist es das Selbst mit einem großgeschriebenen S, also gerade *nicht* das Selbst des „Ich“. Dieses Selbst ist die Leere . . . In der Tradition der christlichen Mystik ist die Identität des Mystikers niemals einfach und schlechthin im reinen empirischen Ego zu finden, . . . sondern es ist die „Person“, die mit Christus identifiziert, die eins mit Christus ist³⁷.

Aber bei allen unterschiedlichen Äußerungen bleibt die Grundlehre Mertons konstant: In der Tiefe des Menschen – eines jeden Menschen – schlummert das Innere Selbst. Man darf es allerdings auf keinen Fall mit dem psychologischen Selbst der Identität verwechseln. Es kann durch keinen Zugriff erreicht werden. Es muß sich selbst enthüllen. Der Mensch kann ihm nur einen Freiraum schaffen.

Nach der mystischen Tradition des Christentums kann niemand das Innere Selbst und Gott finden, solange er in Geschäfte und Wünsche des Äußeren Selbst verwickelt ist . . . Das Eindringen in die Tiefen unseres Seins ist eine Sache des Freiwerdens von dem normalen Fluß der bewußten und halbbewußten Eindrücke und mehr noch des Freiwerdens von den unbewußten Antrieben und Süchten der ungeordneten Leidenschaften(10).

³⁷ *Zen and the Birds of Appetite* (s. Anm. 27) 75.

Solche Äußerungen machen auch verständlich, daß Merton das klösterliche Leben in der Einsamkeit als die Hochform des Christentums angesehen hat. Nur mit Mühe gelingt es ihm, auch das andere christliche Leben als gleichwertig anzuerkennen. Er spricht so häufig und forciert vom Christentum, das außerhalb und innerhalb des Klosters gleichwertig sei, daß damit eines seiner Probleme aufgedeckt scheint. Das zeigt sich deutlich, wenn er im Manuskript über „The Inner Experience“ auf die Kontemplation außerhalb der Klostermauern zu sprechen kommt; da möchte er offensichtlich die ganze Welt zu einem verborgenen Kloster oder einer Ansammlung von Eremitenklausen machen.

Man muß wohl sagen: Wer heutzutage – im Kloster oder in der Welt – ein kontemplatives Leben führen möchte (wobei Kontemplation einfach hin heißt: Leben in der Gotteserfahrung und aus der Gotteserfahrung), muß zweierlei beachten:

(a) Er muß die Konflikte und Frustrationen in diesem Leben soweit wie möglich reduzieren, indem er den Kontakt mit der Welt und ihren weltlichen Machtstrukturen soweit wie möglich verkleinert. Das heißt: er muß die Bedürfnisse von Freude, Komfort, Erholung, Prestige und Erfolg reduzieren und ein Leben von wahrer geistlicher Armut und Entzagung führen.

(b) Er muß lernen, mit den notwendigerweise bleibenden Konflikten zu leben, mit dem Lärm, der Betriebsamkeit, den Menschenmassen, dem Mangel an Zeit, besonders aber mit der ständigen Berührung mit rein weltlicher Mentalität, die uns von allen Seiten und zu allen Zeiten umgibt – in gewissem Maße auch in den Klöstern (67).

Wenn Kontemplation gemessen wird an der inneren Ruhe, an dem Zustand, wo das „Innere Selbst“ zu sich gekommen ist, dann findet man dies eigentlich nur in der Ruhe des Klosters oder eines klosterähnlichen Daseins. Mertons Entwurf der Kontemplation richtet sich zu sehr nach dem Ideal eines Zustandes, wo aller Dualismus der Welt aufgehoben ist. Kreuz und Schmerz stehen nur am Wege dorthin. Das Christentum aber kennt – gerade in seinen Besten! – eine Mystik des Kreuzes und des Leidens; eine Mystik des „Geschieden“-, des „Getrennt“-seins. Mertons Entwurf aber kann man mit dem Bewußtsein eines Kindes vergleichen, wo alles noch eins ist in der Obhut der Mutter, wo noch keine Entscheidung verlangt wird; mit dem Ideal einer Romantik, die Technik und Kultur verachtet und in der das einfache Leben des Naturmenschen neu aufblüht; einer Romantik, wie sie die Poesie besingt, sie mit Wiesen und Wäldern, mit Tieren und Vögeln feiert. Zu seinen Novizen sagte er bezeichnenderweise:

In der Einsamkeit kann der Eremit das Vertrauen haben, daß alle Dinge um ihn herum in jedem Augenblick den Willen Gottes erfüll-

len . . . zusammenklingen im Ausführen von Gottes Absicht. Das aber kann man in einer Umgebung von Menschen nicht annehmen³⁸.

In der Natur fand Merton das, was er in dem seltsamen Spätwerk, *Cables to the Ace*, einer Mischung von Sozialkritik, Poesie und zufälligen Tagebuchnotizen 1, unter Nr. 37 beschreibt:

Das vollkommene Tun ist leer. Wer kann es sehen? Derjenige, der die Form vergißt. Jenseits der Form tritt das ungeformte, das leere Tun mit der eigenen Form hervor. Vollkommene Form ist das Geschehen eines Augenblicks. Seine Vollkommenheit vergeht sofort. Vollkommenheit und Leere gehen zusammen, denn sie sind dasselbe: der Zusammenfall einer Augenblicksform mit dem ewigen Nichts. Form: der Schein des Nichts. Vergiß die Form, und sie wird plötzlich sichtbar, umstrahlt und glänzend im eigenen Licht, das das Nichts ist. Dann aber suche nicht mehr. Laß es geschehen. Laß es kommen und gehen. Was denn? Alles und jedes, das meint: Nichts³⁹.

In Mertons Schau und Deutung der tiefsten menschlichen Erfahrung vermischen sich in eigenartiger, genialer Weise Poetisches und Göttliches, Umfassendes und Geeintes. Der hinduistische Ausdruck des „*Advaïta*“, der Nicht-Dualität, der Ungeschiedenheit gibt wohl wieder, was Merton vor Augen stand, als er von Kontemplation und Gotteserfahrung schrieb. Auch der Unterschied von christlicher Offenbarung und anderen Religionen scheint in dieser Erfahrung, wenn auch nicht im dogmatischen Glauben, zu verschwinden.

d. Dialog mit Merton

Vor jeder Auseinandersetzung mit der Lehre von Kontemplation, wie sie Merton in langen Jahren gelebt hat, steht eine doppelte Voraussetzung. Zuerst einmal ist festzuhalten: Merton hat es sich auch intellektuell nicht leicht gemacht. Hinter seinem Entwurf stehen nicht nur tastende Erfahrungen, sondern auch ein umfassendes Studium – wobei man sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren kann, daß der Trappist eher ein Viel-Leser als ein Gründlich-Leser gewesen ist. Hinter seinem Entwurf steht ein monastisches Leben – mit all den Tiefs und Hochs, über die Außenstehende nur wenig Bescheid wissen. Hinter seinem Entwurf steht aber auch das Gespräch mit wichtigen Repräsentanten christlicher und nicht-christlicher Spiritualität.

Die zweite Voraussetzung heißt: Daß wir Merton in seinen klaren Wörtern ernst nehmen. Für ihn war das Ja zum mönchischen, christlichen Leben

³⁸ Bailey (Anm. 15), 213. 69.

³⁹ *Familiar Liturgies of Misunderstanding*, New York, New Directions Boo, 1967, 27.

das erste; die Deutung aber – mag sie auch noch so überzeugend vorgetragen sein – das zweite, *ein Versuch*, zu verstehen, was er selbst leben wollte. Wer sich mit Merton kritisch (und das ist notwendig) auseinandersetzt, muß auf dieser Basis seines selbstverständlichen Christentums ansetzen.

(1) Gotteserfahrung und nackter Glaube

Merton schreibt der Liturgie und der Kirche eine selbstverständliche Rolle für das geistliche Leben des Christen zu. Doch wenn er deren – zutiefst christliche und monastische – Rolle von der Erfahrungsebene her anschaut, wird beides als nur zweitrangig, Äußerliches, nur im Glauben Festzuhaltes, qualifiziert. Baley schreibt dazu aus der Kenntnis der gedruckten und ungedruckten Quellen:

Das intensive Studium der Theologie und das totale Sich-Versenken in die Frömmigkeit führten Merton zur lebendigen Erfahrung, daß Dogma und liturgischer Ritus etwas anderes seien als Spiritualität. Die Feststellung ist von Interesse, daß in den fünfundzwanzig Bänden der *Collected Essays*, worin sich das meiste seiner veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften der letzten 17 Lebensjahre findet, kaum etwas über Liturgie unter religiöser Perspektive steht, und nichts, was ausdrücklich über das Priestertum handelt, – wobei doch gerade das Priestertum im Zeichen des Jonas noch (Tagebuch von 1941–1949) eine zentrale Rolle spielt. Von den fast 200 Kassetten seiner Konferenzen aus dem Jahr 1962 handelt keine ausdrücklich über das Priestertum und über die Liturgie; das geschieht nur, wenn Merton ein Absprungbrett für die Notwendigkeit der inneren Spiritualität sucht⁴⁰.

Diese Feststellung trifft sich mit den schon zitierten letzten Äußerungen Mertons, daß er auf der Erfahrungsebene keinen Unterschied mehr sehe zwischen Buddhismus und Christentum; beide „erleben“ das Innere Selbst. Der Unterschied erscheine erst in der Glaubensdeutung der Erfahrung. Der entsprechende Unterton folgenden Zitats ist unüberhörbar, gerade weil es Wert legt auf Nicht-Vermischen der Seinsebene bei Einheit auf der Erfahrungsebene:

Auch wenn die Seele mystisch mit Gott vereint ist, bleibt, nach der christlichen Theologie, ein Unterschied zwischen der Natur der Seele und der Natur Gottes. Ihre vollkommene Einheit ist kein Vermischen der Naturen, sondern eine Einheit von Liebe und Erfahrung⁴¹.

⁴⁰ Bailey (Anm. 15) 222.

⁴¹ Nach James Finley, *Mertons Palace of Nowhere. A search for God through Awarness of the True Self*, Ave Maria Press, Notre Dame, Ind. 1978, 96.

Die Gleichheit mit dem Buddhismus auf der Erfahrungsebene werde erst durch die hinzukommende Theologie auseinandergelegt zur Verschiedenheit: der Christ halte im Glauben an der Dualität fest, der Buddhist behaupte wegen der Erfahrung eine Einheit.

Merton verbannt also das Eigentliche des christlichen Glaubens aus der Erfahrung in die Theologie. Bedeutet das nicht auch: aus der Realität der Erfahrung in die Theorie? Das Spezifikum der Begegnung mit Gott wird nur durch einen Akt des dunklen Glaubens (wie gesagt: ohne Erfahrung) deutlich. Damit tut Merton dasjenige, was er einer scholastizierenden Theologie und rubristizierenden Liturgie vorwirft: Er trennt zwischen der religiösen (christlichen) Erfahrung und dem Glauben an christliche Wahrheit. Deshalb können liturgische Riten und Kirche in seiner Lehre von der Gotteserfahrung keinen Platz einnehmen, höchstens *den*, Hinweis zu sein auf Wichtigeres. Selbst in der Systematik der „Inner Experience“ befindet sich Liturgie nur auf der untersten Stufe der „Kontemplation“ und vor der „Einigung mit Gott in der Aktivität“.

Durch aktive Teilnahme an der Liturgie bereitet sich der Christ vor, in die kirchliche Kontemplation der großen Geheimnisse des Glaubens einzutreten (43, V).

Hinter solchen Sätzen und mehr noch hinter dem Nicht-Gesagten steht die stillschweigende Voraussetzung, daß das christliche *Wissen* von Gott und Kirche nicht in die Kontemplation, d. h. in die Erfahrung hineingehöre, sondern nur Glaubenstatsache sei. Hier liegt ein Schlüssel für die Tatsache, daß es Merton kaum gelungen ist, seine Sehnsucht nach Erfahrung, nach dem Einschwingen in die Harmonie der Natur mit seinem sozialen Engagement zu vereinen. So gelang es ihm auch nicht, die soziale Wirklichkeit der Kirche, die Aktivität der Liturgie einzubringen in die innerste Erfahrung. Vielleicht waren seine naturpoetische Veranlagung ebenso wie sein Kindheitstrauma mit ein Grund dafür, daß für ihn das Aufeinanderzugehen, die Begegnung, das Zusammensein nicht in die Tiefenerfahrung gehörten. Wie anders ließe sich eine kategorische Behauptung verstehen, die aus einem Aufsatz stammt, der den bezeichnenden Titel trägt: *Das Leben, das Einheit schafft*:

Ich möchte keinen Zweifel lassen: das ganze Wesen der Kontemplation besteht darin, daß die Subjekt-Objekt-Trennung verschwindet. Und anderswo, mit einem Hinweis auf den gnostizierenden Malerdichter Blake:

Der Wissende und das Gewußte werden dann identisch. Diese Identifikation von Sein und Einsicht wird auch von dem Hindu gelehrt⁴².

⁴² *The Life that Unifies*, in: Sisters Today, 1970 (42:65), nach Bailey (Anm. 15) 168.

Teresa von Avila hingegen findet, wie die anderen christlichen Mystiker, in der Erfahrungsmitte ihrer Seelenburg keine Identifikation, sondern Begegnung mit dem dreifältigen Gott. Das erst ist die letzte Mitte des Christentums: Nicht nur Erfahrung von Einheit in der Liebe, sondern Erfahrung des Geliebten; nicht nur Erleben des Göttlichen in der Natur oder Poesie, sondern Begegnung mit dem lebendigen, ansprechenden und ansprechbaren Gott.

(2) *Zeugen der Geschichte*

Ein wie entscheidendes Moment der christlichen Kontemplation bei Merton ausgefallen ist, zeigt sich an den drei Kronzeugen, die er in seinem Manuskript aufruft: dem spätmittelalterlichen Traktat von der Wolke des Nichtwissens, dem Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz und Meister Eckhart.

In der Terminologie Mertons gesprochen öffnet sich bei Johannes vom Kreuz das „Innere Selbst“ noch einmal zum Überstieg über sich hinaus. Der Glaube an die Transzendenz, die Jenseitigkeit Gottes, kommt bei dem Spanier nicht von außen, aus einem dogmatischen Satz, hinzu, sondern bildet die Mitte der mystischen Erfahrung – als Nacht oder als Licht. Bei Merton scheint es so, als sei das Dogma von der göttlichen Jenseitigkeit und Dreipersonalität nicht Erfahrung, sondern die theologische Ausdeutung einer Grunderfahrung mittels „Subjekt-Objekt-Begrifflichkeit“. Bei Johannes aber ist Gottes Anders-Sein der Kern der Erfahrung selbst. In der „dunklen Nacht des Geistes“ wird der Mensch von der Erfahrungseinheit des Inneren Selbst losgerissen; der Mensch erfährt sich als völlig entäußert und darf dann Gott als die letzte Beglückung erleben.

Bailey glaubt, daß auch Merton das Grundproblem der Verschiedenheit der Religionen weniger in der Erfahrung als in der Semantik gesehen habe⁴³. Aber für die christliche Erfahrung und den christlichen Sprachgebrauch ist die Terminologie von Ungeschiedenheit oder „Subjekt-Objekt-Dualismus“, die Merton benutzt, ungenügend; das Geheimnis der Ich-Du-Begegnung von Mensch und Gott und – wie das christliche Dogma ahnt – in Gott selbst ist damit nicht zu begreifen.

Die „Wolke des Nichtwissens“ drückt das Gleiche aus mit ihrem Bild vom Pfeil der Liebe, der aus der Mitte des Inneren Selbst abgeschossen wird auf den anderen, auf Gott. Kontemplation ist für dieses englische Buch eben kein „Sich-hinein-Bergen ins Innere Selbst“, sondern „eine nackte Intention auf Gott“, ein Überstieg über das Innere Selbst. Auch Meister Eckharts Lehre läßt sich, wie angedeutet wurde, nur verstehen, wenn man den tiefsten Grund der Seele nicht als Ausruhen im Inneren

⁴³ Bailey (Anm. 15) z. B. 210 ff.

Selbst, sondern als ständiges Sich-Öffnen und Empfangen von Gott her versteht.

Und diese Dynamik ist bei den mystischen Autoren des Christentums keine Wahrheit des nackten Glaubens, sondern mystische Erfahrung.

Mit der Entscheidung für die buddhistische und neuplatonische Einheits-Metaphysik und -Sprache verstellt sich – so scheint uns – Merton die volle Würdigung der christlichen Mystik und Kontemplation. Auch in ihr geht es um Einheit; aber es ist eine gerichtete Einheit, eine Einheit der Liebe, in der sich der Partner selbst (in seinem Innersten Selbst) vergißt und sich über sich hinauswendet, und nur noch ihn, den Geliebten, anschaut.

Bei Augustinus trägt Mertons „Inneres Selbst“ den Namen Memoria. Diese Memoria ist eine „Erinnerung“. Das heißt nach Augustinus: Bis in die Mitte hinein weist sie über sich hinaus auf den größeren, übersteigenden Gott. Und wiederum – das ist keine Lehre des nackten Glaubens, die der Erfahrung von außen hinzugefügt wird, sondern innerster Grund der Erfahrung.

Merton gibt sich viel Mühe, um sein Inneres Selbst vom psychologischen Selbst Maslows zu unterscheiden. Die augustinische Memoria aber kann gar nicht in den Verdacht kommen, in psychologischer Selbstfindung verhaftet zu sein, weil sie von Anfang an auf den Überstieg in ihren jenseitigen Grund ausgerichtet ist.

(3) Nostalgie oder Hoffnung

Daß solche Unterscheidungen kein Windmühlengefecht liefern, zeigt sich an Mertons Theologie von der Rückkehr ins Paradies. Sie klingt – ob so gemeint oder nicht – wie eine Regression in den vorpersonalen Zustand, wie eine psychologisch gedeutete Rückkehr in den Schoß der Mutter. Das personale Einander-Anblicken fällt weg. Aus dem Stehen vor dem Geliebten wird ein Sich-Wiegen in der Liebeserfahrung. Die Aufforderung zum ethischen Tun wird zur nostalgischen Schwärmerei einer Naturfrömmigkeit. Eine Art von Natur-Mystik schickt sich an, das Personale aufzusaugen. Die christliche Mystik hingegen ist eschatologisch strukturiert, blickt nach vorne, erwartet Neuschöpfung und nicht Repristinierung der Welt als ursprüngliche Natur.

Die christliche Mystik hat sich auch – nicht zufälligerweise – am Bild des himmlischen Hochzeitsmahls orientiert. Selbst eine Theologie von der Rückkehr ins Paradies ist dort, wo man sie bei den Kirchenvätern findet, ganz eindeutig in die Zukunft ausgerichtet, auf die himmlische Hochzeit. Das Bild der Hochzeit ist – im Gegensatz zum Bild des paradiesischen Zustandes – vollpersonal, dialogisch, ein Zeugnis der Liebe von Ich und Du.

Das Bild der Rückkehr ins Paradies aber kann, für sich allein genommen, allzuleicht verwechselt werden mit dem Slogan „Zurück zur Natur“. Daß Merton – von Natur (Poesie) und Erziehung (Kindheit) – in diese letzte Richtung neigte, wird niemand bestreiten können.

(4) Ästhetik und Mystik

Bei allen Überlegungen stellt sich die Grundfrage: Ob Merton nicht die mystische Erfahrung zu sehr einer psychologisch-ästhetischen Ausgeglichenheit ausgeliefert habe. Es gibt viele Übergangsstellen von einer ästhetischen Selbstfindung zur christlichen Mystik. Vielleicht sogar muß alle große Mystik durch eine Art von Selbstfindung hindurchgehen, um Gott zu begegnen. Doch beide Erfahrungen sind nicht identisch.

Merton hat um das rechte Verhältnis von beiden gerungen. In den Weisungen zum kontemplativen Leben hat er sie nicht verwechselt. Aber die Einsamkeit, die sein schon erwähnter Fotoband, *A Hidden Wholeness*, schildert, bezeugt eher den Frieden der Natur als die Würde Gottes. Einem Betrachter, der in der christlichen Mystik geschult ist, fehlt genau das Stück an Erfahrung, das Johannes vom Kreuz dunkle Nacht und andere Kreuzesmystik nennen.

McInerny gibt in den *Cistercian Studies* eine wichtige Analyse der Poesie Mertons.

Um die verschiedenen Züge seines Lebens besser zu verstehen, ist es, so denke ich, hilfreich, Merton als einen romantischen Rebellen zu betrachten.

Die Natur spielte in seiner Dichtung eine wichtige Rolle; und hier weiterhin der Protest gegen die moderne Industriegesellschaft, vor der er ins Kloster geflohen war.

Der charakteristischste Zug der modernen Zeit, das, was ihre Seele ausmacht, war die Technologie, die er wegen ihrer entmenschlichen Züge verabscheute. Die Stadt war der Brennpunkt der Technologie; also mußte sie vermieden werden. Und oftmals findet sich in seiner Poesie die Stadt als Grundsymbol für alles, was in der modernen Gesellschaft schlecht ist⁴⁴.

In der christlichen Tradition aber war die Stadt – von der Endvision der Apokalypse bis zur Seelen-„Burg“ der Teresa aus der Burgstadt Avila – Symbol der Vollendung.

Es wäre abwegig, ein Symbol gegen das andere, die Stadt aus Menschenhänden gegen die unberührte Natur, auszuspielen. Aber unbestreitbar ist, daß der naturpoetische Zug des Einsiedlers Merton an dem vorübergang,

⁴⁴ Dennis Q. McInerny, *Thomas Merton, The Man and His Work*, Washington 1974, 28–30.

was die menschliche Stadt an positivem Symbolwert zu sagen hat: Stätte der Begegnung zu sein, Stätte des gemeinsamen Wirkens, Stätte der Liebe, die nicht im Gefühl hängen bleibt, sondern auf den anderen, den Geliebten, zugeht.

Das reiche, gottsuchende Leben Mertons hätte sich weiter entwickelt. Vielleicht hätten die beiden auseinanderklaffenden Anliegen seines Lebens: Einsamkeit mit Gott – Kommunikation mit den Menschen, ihren Zusammenhalt besser gefunden. Es ist nämlich der gleiche Gott, der beide vereint, dem man einsam begegnet, mit dem man kommunizieren, in Kommunikation treten kann. Die geschichtliche Gestalt Jesu Christi ist der unüberholbare Testfall dafür, ob die Balance von einsamer Kontemplation und sozialer Aktion nicht gestört ist. Jesus Christus wäre wohl der Weg geworden, der endgültig zur Heilung der Wunden seiner Kindheit geführt hätte.

In seinem Manuskript über die „Inner Experience“ fällt der soziale Aspekt aus der Balance mit dem kontemplativen Suchen heraus. Merton drängt unbewußt in eine elitäre Mönchsspiritualität, die er dann immer wieder und ganz bewußt zurückdrängt zugunsten der einen, für alle gleichen christlichen Spiritualität. Als Christ fragt man sich, ob es überhaupt eine andere Synthese beider Aspekte: persönliche Identität in Einsamkeit und Stille – soziales Engagement in den Sorgen der Zeit, geben kann, als die Jesu Christi. Das Leben des Herrn aber kann mit keinen ästhetischen Vorstellungen begriffen werden; es läßt sich auch nicht auf den Nenner einer Erfahrung des Innersten Selbst bringen; es endet im Gehorsam bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuz – das sprengt jede noch so tief angesetzte Immanenz-Erfahrung.

Asthetik und Kunsterfahrung haben vieles mit mystischem Erleben gemeinsam, aber in der Mitte übersteigt die christliche Mystik alle ästhetische Erfahrung; dort nämlich, wo sie die Erfahrung des Mystikers „verläßt“ und sich dem anderen, dem ganz Anderen, Gott zuwendet. Das aber ist Mystik der Begegnung und Liebe, nicht aber Erfahrung der Auflösung der Subjekt-Objekt-Spaltung.

e. Der Anstoß für Morgen

Thomas Merton oder Brother Louis starb auf der Höhe seines Lebens, im Alter von 53 Jahren; zu einer Zeit also, wo der Mensch versucht, die Erfahrungsschätze seines Lebens einzusammeln und zu ordnen. Es ist letztlich müßig, nach dem zu fragen, was Merton hätte anders machen können oder wie er sich entwickelt hätte.

Richtiger ist es, auf den konkreten Mann zu schauen und zu fragen, was

er uns zu sagen hat. Dabei aber zeigt sich, daß Merton viele Türen nach vorn aufgestoßen hat. Auf einige von ihnen soll zum Abschluß hingewiesen werden.

(1) Marxismus und Buddhismus

Das letzte Zeugnis Mertons, die Rede auf dem internationalen Mönchs-kongreß in Bangkok wenige Stunden vor seinem Tod, wollte eine Synthese der beiden großen Weltanschauungen neben dem Christentum aufzeigen, die Synthese von Marxismus und Buddhismus; beide als breite Lebens-impulse, nicht aber als dogmatische Verhärtung verstanden. Hier stimmt er mit dem großen Religionswissenschaftler R. C. Zaehner, der allerdings Mertons buddhistische Sympathien als kindisch bezeichnete, völlig überein.

Mertons Leben bezeugt sein Suchen in Richtung dieser Synthese. Vielleicht hat er die Polarität beider Impulse zu weit auseinandergeschoben. So ging sein soziales Engagement so weit, daß einige seiner diesbezüglichen Schriften der Zensur zum Opfer fielen. James Finley, ein ehemaliger Novize berichtet, daß er sich „halb scherzend, halb ernsthaft“ darüber beklagte:

Wie kann ich das Buch noch „Saatgut der Zerstörung“ nennen, wenn sie mich zwingen, alle „Zerstörung“ aus ihm zu eliminieren?⁴⁵

Wie extrem weit er sich in die buddhistische Erfahrung einließ, wurde beschrieben.

Aber die gestellte Aufgabe ist christlich; die Synthese von geistlicher Erfahrung und sozialem Engagement, was Hans Urs von Balthasar Mystik und Prophetie genannt hat. Merton versuchte die Spannweite zu leben. Er war sich bewußt, daß einzig das Christentum fähig ist, die Synthese von beidem herzustellen.

(2) Bildung und geistliches Leben

Die Gesamtausgabe seiner Gedichte zeigt eine weitere Tür ins Morgen.

Merton hat nicht nur seinen Orden von den zeitgebundenen, bildungsfeindlichen Bestrebungen des Abtes de Rancé zurückgeführt zur Kultur des Bernhard von Clairvaux. Er hat auch den US-amerikanischen Katholizismus gelehrt, daß Christentum in der Kultur und Bildung von heute leben muß. McInerny meint:

Er wurde oftmals übersetzt; mit internationalem Maßstab gemessen kann sein Ruf mit dem von Karl Barth und Martin Buber verglichen werden. Für Amerika war er eine der bedeutendsten religiösen Figuren des zwanzigsten Jahrhunderts . . . Manchmal glaube ich sogar, daß in der Geistesgeschichte Merton in erster Linie bekannt bleiben

⁴⁵ Finley (Anm. 41) 44.

wird für das, was er in anderen angestoßen hat, wobei die außerdordentliche Qualität seiner eigenen Leistung nicht vermindert werden soll⁴⁶.

Der Mönch Merton lehrt uns, daß ein Ordensleben der Zukunft nicht mehr möglich sein wird ohne den Grad an Bildung, der es zu einem menschenwürdigen Leben in unserer Zeit macht. Nicht Verlassen der Welt und ihrer Kultur ist Aufgabe des Christentums und auch des Ordenslebens, sondern Verchristlichen von Welt und Kultur.

(3) Religion und Psychologie

Merton hat sich bemüht, die nicht-christliche Religiosität in ihrer besten Form kennen zu lernen. Daraus erwuchs seine oft harte, manchmal vielleicht auch ungerechte Absage an psychologische Verflachungen von Meditation und Kontemplation. Er beginnt dort mit seiner Suche nach Gottes Erfahrung, wo andere aufhören und meinen, daß das Sich-Wiegen in angenehmen Gefühlen, daß die Selbstfindung, daß die Ich-Werdung schon das Ziel sei.

Es mag sein, daß Merton hier die Wunde einer unaufgearbeiteten Vergangenheit an sich trug, „a permanent scar on his psyche.“ 1956 gaben einige seiner Freunde im Einverständnis mit seinem Abt seine Schriften einem bekannten Psychiater zur Diagnose. Und es gelang ihnen, Merton auch persönlich mit diesem Arzt in Verbindung zu bringen.

Als die zwei Männer miteinander sprachen, startete der Therapeut eine gnadenlose Attacke gegen Merton. Er sei ein Exhibitionist, der eine Eremitenklause auf dem bevölkertsten Platz New Yorks haben wolle: so ungefähr analysierte der Therapeut den unvorbereiteten Priester. Er traf damit Merton an seiner verwundbarsten Stelle und klagte ihn an, daß er in seine eigenen Worte verliebt sei. Zeugen berichten, daß Merton in Tränen aufgelöst, emotional zerrissen war⁴⁷.

Aber seine Vorsicht vor Psychologisierung der religiösen Erfahrung, die ihn zu einem echten Gesprächspartner mit ostasiatischer Religiosität machte, sitzt tiefer. Als Christ wußte er:

Das Wichtigste im kontemplativen Leben ist nicht Erkenntnis, sondern Liebe⁴⁸.

Und deshalb weisen seine besten Beschreibungen des kontemplativen Gebets über die psychologischen Erfahrungen und auch über die Systematik hinaus, die er in seinem Manuskript, *The Inner Experience*, versuchte:

⁴⁶ McInerny (Anm. 44) 122, 124.

⁴⁷ Bailey (Anm. 15) 101.

⁴⁸ Bailey (Anm. 15) 117, nach *The Ascent to Truth*.

Der springende Punkt des ganz versunkenen Gebets ist die ständige Hingabe an Gott . . . jede Meditation und jeder Gebetsakt darf nur als Vorbereitung und Reinigung verstanden werden, damit wir frei werden für diese nie endende Hingabe. Doch oftmals verschweigt man die furchtbare Angst, die einen vor einer solchen Erwartung überschwemmt. Wenn ich das bin, für was ich mich halte, und wenn Gott der ist, den ich mir vorstelle, dann könnte ich dieses Wagnis vielleicht auf mich nehmen. Aber was, wenn er sich als ein anderer zeigt, als ich ihn mir vorstellte? und was, wenn die Bretterwände, die ich vor meine Vorstellung aufgestellt hatte, in seiner glühenden Gegenwart verbrennen und eine völlig unvorhersagbare Begegnung mit ihm stattfindet?⁴⁹

Wer sich auf die Spuren Mertons begibt, müßte gefeit sein gegen all das Schmale und Seichte, das unter ostasiatischen Vorzeichen als Meditation und Mystik angeboten wird. Er müßte auch gefeit sein gegen die Psychologisierung der Gotteserfahrung.

(4) Demut des Lernen-wollens

Im Gespräch mit dem Buddhismus und auch mit dem Anliegen des Marxismus, aber auch mit der heutigen Kultur brachte Merton die Demut auf, von fremden Erfahrungen zu lernen. Seine Veranlagung schenkte ihm die intuitive Kraft, mit der er sich ganz und gar in eine neue, fremde Mentalität hineinvertiefen konnte. Diese Begabung ist sein einmaliges Geschenk von Gott, das die Menschen seiner Umgebung oft genug verwirrte. Aber der Mut, mit dem er sich in eine fremde Welt hineinstürzte um Christi und der Menschen willen, sollte vorbildlich sein für die Kirche.

Die stete Lernbereitschaft Mertons ist eine seiner großen Lehren für die christliche Spiritualität. Q. McInerny bedauert, daß Merton kaum einmal eine echte Kritik erfahren hat. Dort allerdings, wo er von T. S. Eliot getadelt wurde, war Merton überaus lernbereit⁵⁰. Daß Merton bis zu seinem Lebensende ein Suchender geblieben ist, bedeutet vielleicht das schönste Zeugnis für sein Christentum.

Aus dieser „Demut“ entspringt auch die Vornehmheit des reifen Schrifttums von Merton. Es ist hier nicht mehr notwendig, noch einmal sein Temperament und seine Begeisterungsfähigkeit aufzuzeigen. Aber sie wurden mehr und mehr gehalten durch die Hochachtung, die er anderen Meinungen entgegenbrachte. McInerny schreibt dazu:

Im glücklichen Gegensatz zu dem bitteren, ganz und gar lieblosen

⁴⁹ Finley (Anm. 41) 143, nach *Contemplative Prayer*, 1969.

⁵⁰ McInerny (Anm. 44) 29–44.

Ton, an dem Konservative und Progressive gezeigt haben, wie sie miteinander umgehen, war Mertons Stimme meist gezügelt. Er hatte zwar eine große Fertigkeit, seine Meinung genau darzustellen; aber niemals findet man, daß er verletzende Angriffe gegen Personen startete, wie es kleine Leute in ihrer Verzweiflung oft tun⁵¹.

(5) Die Erfahrungsdimension des Christentums

Die wichtigste Lehre aber, die er der Christenheit von heute zu geben hat, ist der Hinweis auf die Erfahrung. Der christliche Glaube kann nur in die Zukunft hinein bewahrt werden, wenn er in der Erfahrung seiner Christen wurzelt, nicht nur in der Theologie, nicht nur in der Verkündigung, sondern vor allem in der Erfahrung der Christen. Das ist die Grund-Aufgabe der heutigen Spiritualität. Thomas Merton hat hier einen wichtigen Schritt in die Zukunft getan. All das war bei Merton aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus geboren; dort wußte er sich in all seinem Suchen – und auch in seinem Irren – zu Hause. Er wußte sich von Gott ergriffen und lebte deshalb die Unbekümmertheit eines Globetrotters, eines Poeten; er fühlte sich in der Ewigkeit Gottes verankert und konnte deshalb seine Gedichte schreiben und seine Sympathien zum Buddhismus und zum Marxismus pflegen. Hier liegt das letzte, was zu Merton zu sagen ist: Sein Leben war – soweit wir Menschen urteilen dürfen – in der Transzendenz Gottes verankert und bewegte sich auf dem Weg Jesu, in der Nachfolge des Herrn.

So möge das letzte, was über Merton gesagt sein soll, eine Begebenheit aus dem Leben Jesu sein, die aber nach dem Vorbild Mertons in poetischer Weise paraphrasiert wird:

Als sich Jesus auf den Weg machte, frug ihn einer: Guter Meister, was muß ich tun, damit ich das ewige Leben erlange? Jesus antwortete: Niemand ist gut, außer Gott allein. Du kennst die Gebote: Du sollst ein gutes Leben führen, du sollst Gott erfahren, du sollst dein Innerstes Selbst finden. Da blickte der Jüngling auf und sagte: Meister, das alles habe ich getan.

Jesus blickte ihn liebenvoll an und sagte: Eines noch fehlt dir: Geh, verlasse alles, auch deine Liebe zur Einsamkeit, auch dein Ruhen im Innersten Selbst, auch deine mystischen Ambitionen und kontemplativen Erfahrungen; verkaufe alles, und folge mir nach.

Wer Merton liest, spürt, daß all seine Wege – auch seine umstrittenen Wege – unter diesem Anruf standen. Das aber macht seine Größe aus; und das ist sein Grund-Auftrag an die christliche Spiritualität von heute und morgen.

⁵¹ McInerny (Anm. 44) 119.