

IM SPIEGEL DER ZEIT

Christlicher Glaube und nicht-christliche Erfahrungen

Zum Dialog über das Meditieren

Der Anlaß zu diesem Bericht ist ein aktueller. Aber die Frage selbst ist so alt wie das Christentum; denn immer sind es konkrete Menschen, die glauben und glauben möchten. Im folgenden sollen nur einige Anstöße gegeben werden – natürlich aus christlicher Sicht; denn alles andere wäre unredlich und würde den Berichterstatter zum kalten Nicht-Engagement verurteilen.

Worüber man nicht mehr diskutieren sollte

– *Östliche Meditationsmethoden* – auch Zen oder Yoga oder selbst TM – haben vielen Christen wichtige Glaubenshilfen geboten; diese Tatsache ist durch mannigfache Erfahrung belegt¹. Aber sie ist auch schon deshalb unbestreitbar, weil solche Methoden in der christlichen Tradition immer schon ihren Platz hatten; z. B. das Sitzen in der Weise des Zen wurde von Teresa geübt, und Charles de Foucauld lernte es von den Arabern.

Aber ebenso unbestreitbar ist, daß die gleichen Meditationsmethoden Menschen vom Christentum weggeführt haben. Erwähnt sei nur, was Prof. E. Benz Zen-Snobismus nennt oder was in der Zen-Begeisterung der „Hippies“ und „Beatniks“ auflebte.

– *Die buddhistisch-hinduistische Lehre vom „Nichts“* (Nirvana, Adväita – Nicht-Zweiheit) meint keinesfalls dasjenige, was der anarchische europäische Nihilismus oder etwa die Scholastik unter „Nichts“ versteht. Man sollte sie auch nicht von Schopenhauers Buddhismusbegeisterung her angehen, wie es noch kürzlich geschah. Eher könnte Hegels oder Heideggers Philosophie eine Gesprächsbasis bilden. Entsprechendes gilt für viele andere religionsphilosophische Fragen. Man sollte also nur mit Vorsicht metaphysische Begriffe in der Diskussion verwenden.

– *Die oft angeführten christlichen Vermittler* – Meister Eckhart, die Wolke des Nichtwissens, Nikolaus von Kues, Angelus Silesius, Teilhard de Chardin – waren überzeugte (die angeführten auch dogmatisch glaubende) Christen; man darf sie nicht zu „anonymen Buddhisten“ machen. Meister Eckhart versuchte seine Glaubenshaltung mittels neuplatonischer Kategorien darzustellen – ähnlich wie es heute Karl Rahner teilweise mittels der Transzental-Philosophie tut.

Wer mit solchen Zeugen in den Dialog mit nicht-christlicher Erfahrung eintritt, muß zuerst einmal diese Zeugen selbst wahrheitsgemäß zur Kenntnis nehmen.

¹ Karlfried Graf Dürckheim, *Der zielfreie Weg. Der Mensch auf dem initiatischen Weg*, in: *Der zielfreie Weg. Im Kraftfeld initiatischer Therapie*, hrsg. von Karlfried Graf Dürckheim, 1982, 12: „Die Bezeugung der immanenten Transzendenz in einem leistungskräftigen Ich steht im Widerspruch zu jenen fernöstlichen Zielsetzungen, in denen der Sinn des Menschseins sich im Aufgehen im All-Einen erfüllt. Die bedeutsame Ausnahme bildet der Zen-Buddhismus ...“ Solch eine dogmatische Abwertung östlicher Methoden zugunsten einer einzigen kann sich weder auf die Erfahrung noch auf geistesgeschichtliche Zusammenhänge berufen.

Der redliche Umgang mit den Zeugnissen

Als Negativ-Beispiel aus vielen seien einige betrübliche Entstellungen kurz aufgezeigt.

– *Teresa von Avila* wurde gegen das polemische, aber saubere Plädoyer H. U. v. Balthasars angeführt; es ging um den verantwortlichen Umgang mit der Meditation²: „Die Welt steht in Flammen, man will Christus aufs neue verurteilen ... meine Schwestern, jetzt ist keine Zeit, mit Gott über geringfügige Dinge zu verhandeln.“ Doch der darin implizierte Vorwurf der „Lieblosigkeit“ gegen v. Balthasar kehrt sich bei Kenntnisnahme des ganzen Textes um. Teresa „polemisiert“ an besagter Stelle aus Liebe zu Jesus Christus aufs härteste gegen die „Lutheraner“, gegen die „immer stärkere Ausbreitung dieser unheilvollen Sekte“. „Scheint es ja, als wollten ihn (d. i. Jesus) diese Verräter aufs Neue kreuzigen und ihm kein Plätzchen gönnen, wo er sein Haupt hinlegen könnte.“ Wenn man überhaupt den „leichtsinnigen“ Sprung über vier Jahrhunderte machen wollte, dann hätte man diesen Abschnitt Teresas nur zugunsten von v. Balthasar zitieren, aber keinesfalls versuchen dürfen, den nichtsahnenden Leser durch ein verstümmeltes Zitat Teresas voreingenommen zu machen.

– *Johannes vom Kreuz* wird als Zeuge einer über-konfessionellen mystischen Erfahrung angeführt³: „... der Geliebte lebt im Liebenden und der Liebende im Geliebten ... man kann sagen, jeder ist der andere und beide sind eins ... jeder gibt sich dem anderen und jeder lässt und tauscht sein Selbst mit dem anderen. So lebt jeder im andern und ist der andere und beide sind eins in der Verwandlung der Liebe.“ In der benutzten englischen Übersetzung steht nun folgendes: „When there is union of love, the image of the Beloved is so sketched in the will and drawn so intimately and vividly, that it is true to say that the Beloved lives in the lover and the lover in the Beloved. Love produces such likeness in this transformation of lovers that one can say each is the other and both are one. The reason is, that in the union and transformation of love each gives possession of self to the other and each leaves and exchanges self for the other. Thus each one lives in the other and is the other, and both are one in the transformation of love.“

Das (vollständig wiedergegebene) deutsche Zitat lässt also genau die Unterscheidungskriterien, die vor der oberflächlichen Gleichsetzung der verschiedenen Erfahrungen warnen müßte, aus: „Das Bild des Geliebten ist so in den Willen eingezzeichnet und so innerlich und lebendig abgemalt, daß man wahrhaftig sagen kann (der Geliebte lebt ...)“; „Liebe bringt eine solche Ähnlichkeit in der Umgestaltung der Liebenden hervor, daß man sagen kann (jeder ist der andere ...)“; „in der Einigung und Umgestaltung der Liebe (gibt ein jeder ...)“. Kurz gesagt, Johannes vom Kreuz legt Wert auf das klassische christliche Axiom: vereint mit Gott, nicht im „Wesen“, sondern im „Willen“, in der Liebe.

– Der zen-buddhistische *Koan* wird den biblischen Parabeln und Bildworten paralleli-

² Hans Urs von Balthasar, *Meditation als Verrat*, in: GuL 50, 1977, 260–268; darauf vornehm antwortend: H. Waldenfels, *Nachtgedanken*, in: Christ in der Gegenwart 29, 1977, 422; dazu W. Herbstrith, ebd. 30, 1978, 28; dann wiederum H. U. v. Balthasar, *Katholische Meditation*, in: GuL 51, 1978, 28–39.

³ Willigis Jäger, *Christen gehen den Zen-Weg. Erfahrungsberichte*, in: *munen musō. Ungegenständliche Meditation*, 1978, 442.

siert⁴. Parallel ist bei beiden der Überstieg über einen – wie auch immer zu verstehenden – „gegenständlichen“ Umgang mit der Welt und ihren Erfahrungen. Der Unterschied zwischen dem Koan („Was ist der Schall einer einzigen Hand?“) und dem Bibelwort („Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“) müßte ebenfalls aufgezeigt werden. Philosophisch läßt er sich bei einem Großteil mit dem Unterschied von „äquivok“ und „analog“ fassen: Der Koan will die normale Sinnes- und Geist-Erfahrung zerschlagen, um über die Absurdität die eigentliche Wirklichkeit (genannt „ungegenständlich“) zu erreichen. Die Bibelworte aber zerstören nicht, sondern öffnen zum tieferen Sinn der Sinnes- und Geist-Erfahrung – das „sterbende Weizenkorn“ ist nicht absurd, sondern Sinnbild für Tieferes. Die „Äquivozität“ des Koans würde in strenger Systematik zum Agnostizismus führen: Wir können über die Existenz und das Wesen Gottes nichts wissen und nichts erfahren. Die Analogie des Bibelwortes führt entsprechend zum Theismus: Gottes Geist ist schon im Gegenständlichen sichtbar und erahnbar; aber seine Wirklichkeit ist stets mehr als alles Erfahrene und Ausgesagte. Die „Ungegenständlichkeit“ dieses christlichen Weges ist grundverschieden von der „Ungegenständlichkeit“ des Koans.

Erst wenn man dies sieht, kann es zu einer fruchtbaren Begegnung und zum Dialog kommen.

Wege zum Gespräch

– *Miteinander sprechen wollen* ist die Voraussetzung zum gegenseitigen Verstehen. Dazu gehört Erfahrung und Austausch von Erfahrung. Wer der Gegenseite ohne weiteres Kopflastigkeit und Rationalität vorwirft, nur weil sie theologisch argumentiert, wer ihr damit also die Erfahrung abspricht, benimmt sich wie ein Diktator, dessen Eigenwille nicht mehr diskutiert werden darf, dessen Eigenerfahrung über jeglicher Argumentation steht. Die Kirche hat früher ihre Gesprächspartner oft genug nicht ernstgenommen. Jetzt scheinen viele „Erfahrungs“-Gruppen dieses traurige Erbe anzutreten.

Den Theologen selbst gilt umgekehrt: Argumentieren ohne Erfahrung ist leer, ist substanzlos. Allerdings ist es Aufgabe der Theologie, nicht nur die eigene, persönliche Erfahrung, sondern die der Christenheit – angefangen bei den Jüngern Jesu – ins Spiel zu bringen. Für sie wäre es ebenso unverantwortlich, das Moment der Erfahrung zu übersehen, wie wegen der eigenen Erfahrungswelt die in der christlichen Tradition aufgehobene Erfahrung über Bord zu werfen.

Ständiges Reden von Erfahrung ist noch kein Zeugnis für echte Erfahrung. Nach den großen Erfahrungszeugen aller Religionen ist es eher ein negatives Zeichen. Deshalb

⁴ Johannes B. Lotz, *Kurze Anleitung zum Meditieren*, 1973, 193–252; das dort Aufgezeigte kann hilfreich sein; aber die ausgebliebene Zitation auch nur eines einzigen der wichtigen zen-buddhistischen Koans hätte den Unterschied zur biblischen Parabel oder zu den Bildworten des Neuen Testaments deutlich gemacht. Vgl. Y. Hoffmann, *The Sound of the one Hand. 281 Zen Koans with answers*, 1975; Ryozo Ogura, *Zen Koans. The largest collection in English with new commentary by The Venerable Gyomay M. Kubose*, 1973; Isshō Miura, Ruth Fuller Sasaki, *The Zen Koan*, 1965; Genro, *Die hundert Zen-Koans der „Eisernen Flöte“*, kommentiert von den Zen-Meistern Genro, Fugai und Nyogen Senzaki, 1973; Nicht weiter als Lotz führt auch Kakichi Kadawaki, *Zen und die Bibel. Ein Erfahrungsbericht aus Japan*, 1980. Vgl. GuL 56, 1983, 160.

seien christliche Zeugen angefragt: Teresa von Avila stellte sich bewußt den Beichtvätern und der Kirche; Johannes vom Kreuz reflektierte theologisch; Ignatius von Loyola hatte den Papstgehorsam als Prüfstein; Eckhart bekannte öffentlich seine Treue zur Kirche und zur Tradition; Teilhard de Chardin war in seinem fast kindlich-christlichen Glauben wohl größer als in seinen Welt-visionen; Angelus Silesius verteidigte den Katholizismus sogar in polemischer Weise.

Das Ausspielen von Erfahrung gegen Theologie, von Schweigen gegen Wort, von Stille gegen Gespräch tötet den Dialog. Es braucht beides. Philosophie, Religionsphänomenologie und Psychologie haben überdies zur Genüge gezeigt, daß jede Erfahrung wort- und kultur-geprägt ist; am meisten wohl diejenige, die sich dieser Prägung entziehen möchte.

– *Die Erfahrung selbst*, um die es in den Gesprächen geht, zeigt sich in verschiedenen Formen. Im christlichen Raum stimmt man weitgehend darin überein, daß Drogen oder Biofeedback-Praktiken nicht in Betracht kommen. Aber man sollte zugeben, daß es auch dort Erfahrungen gibt, die den in der Mystik beschriebenen bis zur Identität ähnlich sehen. Und man sollte auch zugeben, daß die nicht christlich beeinflußte Literatur hier meist keinen Unterschied sieht. Harvey Cox hat in „Licht aus Asien“ in einer auch aus christlicher Sicht annehmbaren Weise das Peyote-Essen der Indianer auf diese Ebene gehoben.

Erfahrungen – gleich welcher Art – müssen befragt werden. In der christlichen Theologie ist das kaum bestritten. Es gibt eine sich theistisch gebende Mystik (die zu Gott „Du“ sagt), die dennoch pantheistisch ist (wie der Zeushymnus des Kleanthes); und es gibt eine pantheistisch sprechende Mystik, die unbestreitbar theistisch ist und in der Begegnung, nicht der Verschmelzung mit Gott gipfelt (wie es Massignon beim sufischen Märtyrer Al-Halladsch nachgewiesen hat).

Glücklicherweise gibt es Zeugen, die sowohl praktisch und theoretisch mit der buddhistisch-hinduistischen Erfahrung vertraut wie auch denkerisch-sprachlich gewandt genug sind, mit diesen Erfahrungen umzugehen. Doch wenn z. B. R. C. Zaehner (Mystik, Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen, 1980; im englischen Original 1970) oder J. A. Cuttar (Asiatische Gottheit – christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären, o. J. [1971]) in den entsprechenden Diskussionen mit ihren zentralen Aussagen nicht ernstgenommen werden, beweist dies zumindest eine schwerwiegende Fahrlässigkeit im Dialog über das Meditieren.

– *Die Frage nach Sinn und Gestalt der Meditation* sollte angegangen werden von der oft belegten Tatsache, daß man wohl von zwei zu unterscheidenden, wenn auch aufeinander bezogenen mystischen Erfahrungen sprechen muß. Schon Ruusbroec gibt dazu präzise Erfahrungshinweise; Franz von Sales zeigt deren theologischen Ort auf und integriert damit eine weite Welt christlicher Erfahrung; in Martin Bubers Leben brachte diese Einsicht seine biographische „Bekehrung“ zur Ich-Du-Philosophie; vor kurzem noch haben der Indologe O. Lacombe und der Islamologe L. Gardet es mit vielen Zeugnissen belegt (L'Experience du soi. Etude de mystique comparée, 1981); Enomiya-Lassalle hat – wenigstens in seinen ersten Schriften – dies phänomenologisch mit der (gewiß ungeschickten) Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik dargestellt. Gültiger ist der von Karl Rahner mehrfach vorgetragene Versuch, eine zweifache Mystik zu unterscheiden: Es gibt eine Erfahrung, die zu Recht den Na-

men „Mystik“ trägt, die das menschliche Selbst in seiner Tiefenschicht oder in seiner Materie-Verbundenheit umgreift. Es ist eine Unendlichkeits-Erfahrung, in der die Begrenztheit auf das „Oberflächen-Ich“ durchstoßen wird zu einem rein zuständlichen Ruhen in sich selbst. Auch diese Erfahrung ereignet sich oftmals wie ein Geschenk, wie ein Durchbruch, wie ein Finden des Ganzen.

Die Gottes-Mystik kann – phänomenologisch – dieser Selbst- und Natur-Mystik täuschen ähnlich sehen; es gibt auch viele Brücken zwischen beiden Erfahrungen; in der Geschichte der christlichen Mystik zeigt sich auch ein Überlappen von einer in die andere. Aber ontologisch und über die Kriterien der „Geistesunterscheidung“ auch empirisch zeigt sich klar der Unterschied. In der Gottesmystik wird Gottes Du erreicht; in der Gottesmystik wird der Bezug auf die Geschichte, der in Jesus Christus seinen absoluten Gipfel erreicht, immer unausweichlicher; in der Gottesmystik zeigt sich das „Geheimnis“ in der Erfahrung nicht nur als ein ruhiges Schweben auf der Unendlichkeit, sondern auch als Leid (bis zum Kreuz des Todes Jesu) und als Nacht (weshalb z. B. Enomiya-Lassalle ausdrücklich bestätigt, daß im Zen-Buddhismus die „dunkle Nacht des Geistes“ des Johannes vom Kreuz *nicht* existiert; die anders lautende Behauptung von W. Johnston klingt demgegenüber apologetisch-theoretisch); in der Gottesmystik wird der Erfahrende, wie es Teresa geschah, hingetrieben zum Gespräch mit der Kirche, mit der Offenbarung.

Es läßt sich noch vieles andere zu dieser von so wichtigen Mystikern und Theologen insinuierten Unterscheidung sagen. Mir scheint, wenn der Dialog nach innerhalb und nach außerhalb beginnen soll – er hat noch kaum recht angefangen –, dann ist hier ein Ansatz, wo es sich lohnt, weiterzufragen und ehrlicher miteinander zu sprechen.

Josef Sudbrack, München

AUS DEM LEBEN DER KIRCHE

Die Friedenskraft der Kirche verstärken

Zum Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden.

Am 27. April haben die deutschen Bischöfe ihr Wort zum Frieden veröffentlicht: *Gerechtigkeit schafft Frieden*. Darin klingt einerseits ein Wort aus der Hl. Schrift an (Jes 32, 17), als Hinweis auf den Rahmen, in den Christen ihre Überzeugungen gestellt sehen. Andererseits stellt die Überschrift ein Programm dar: Die Bischöfe wollen in erster Linie über die Förderung des Friedens in Gerechtigkeit sprechen, nicht über die konventionelle oder gar nukleare Kriegsführung. Damit fügen sie sich in die neuere Entwicklung der kirchlichen Friedensethik ein. Diese widmet ihre Aufmerksamkeit vorrangig den Schritten, die auf dem Weg zu einer Stärkung des Friedens nötig sind, weniger der Frage, wann Anwendung von Gewalt gerechtfertigt ist. Für diese Entwick-