

Kontemplation – Andacht zur Wirklichkeit

Zu einer aktuellen Thematik

Josef Sudbrack, München

Diese schöne Umschreibung lehnt sich an Thomas Merton an: Kontemplatio als Andacht vor dem Wirklichen, zur Wirklichkeit.¹ Wer aber wie der amerikanische Gottsucher zugleich in Geschichte und Theologie christlicher Frömmigkeit engagiert ist, muß erschrecken, wie sehr man im heutigen Frömmigkeitsdeutsch den Sinn dieses Begriffs christlicher Spiritualität verfälscht. Leute, oft mit theologisch-historischem Fachstudium, pervertieren eine große Tradition und werfen damit einen Reichtum an Weisheit und Methode über Bord.

Vom Gültigsein der Worte

Hier sollte die Weisheit des Konfuzius, wie Jesuitenmissionare hochachtungsvoll den K'ung-tzu (551–479) latinisierten, gehört werden. Seine „Gespräche“, Lun Yü, die neben der Weisheit der Bibel stehen, haben, tiefer als die religiösen Traditionen, das Ethos in China, Japan und Korea geformt.² An zentraler Stelle (XIII, 3), mehr oder weniger deutlich an vielen anderen, antwortet Konfuzius auf die Frage, was ein Herrscher zuerst zu tun habe³: „*Sicherlich die Richtigstellung der Begriffe.*“

Das provoziert die verächtliche Gegenfrage:

„*Darum soll es sich handeln? Da hat der Meister weit gefehlt!*

Warum denn deren Richtigstellung?

Doch K'ung-tzu gibt zurück:

„*Wie roh du bist, Yu!*

Der Edle lässt das, was er nicht versteht, sozusagen beiseite.

Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht,

stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande;

kommen die Werke nicht zustande, so gedeiht Moral und Kunst nicht;

gedeiht Moral und Kunst nicht, so treffen die Strafen nicht,

¹ B. Schellenberger nennt seine Hinführung zur Spiritualität Mertons: „Andacht zur Wirklichkeit“; in der Anthologie: T.M., *Ein Tor zum Himmel ist überall. Zeiten der Stille*. Vorwort des Dalai Lama. Freiburg 1999, 25.

² Vgl. die Artikel in: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*. Bern, München, Wien 1986.

³ Kungfutse, *Gespräche, Lun Yü*. Übers. von R. Wilhelm. Köln 1985, 131.

*treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß setzen.
Der Edle dulde nicht, daß in seinen Worten irgend etwas in Unordnung ist.
Das ist es, worauf alles ankommt.“*

Nur beim ersten Hören verwirrt die anekdotische Knappeit des Weisheitswortes. Doch man überlege, welche Rolle in der christlichen Überlieferung das Wort spielt: Vom Schöpfungsbericht („Und Gott sprach …“) über die Menschwerdung („Und das Wort ward Fleisch …“) bis zur endgültigen Heimholung mit dem Wort: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters …“. Gemeint sind keine Phrasen und Leerformeln, sondern die Struktur und Ordnung der Wirklichkeit, daß oben oben und unten unten ist, daß der Kreis kein Viereck und Wasser keine Erde ist. Die Lyrikerin Hilde Domin greift es für heute auf:

*Dich
und andere
Worte möchte ich mit Glassplittern spicken
wie es Konfuzius befiehlt
der alte Chinese*

*Die Eckenschale
muß
Ecken haben
sagt er
Oder der Staat geht zugrunde*

*Nichts weiter sagt er
ist vonnöten
Nennt
das Runde rund
und das Eckige eckig*

Dies gilt besonders für geistliche Vollzüge, die nicht mit Meßlatte und Waage zu taxieren sind. So traut man seinen Augen nicht, wenn man bei Willigis Jäger⁴ liest:

„Kontemplatio ist das Wort, das im ganzen Mittelalter für das gegenstands-freie Beten verwendet worden ist ... Keinerlei Inhalte werden angenommen, selbst religiöse Bilder, Visionen, innere Ansprachen und fromme Gedanken (werden) zurückgelassen ... Es ist ein Erwachen zu unserem wahren göttlichen Wesen ... Die(se) apophatische Spiritualität ist auf das reine, leere Bewußtsein hin orientiert. Inhalte werden als Hindernis gesehen.“

⁴ W. Jäger, *Suche nach dem Sinn des Lebens. Bewußtseinswandel durch den Weg nach innen*. Petersberg 1991, 77.

Daß diese Gleichsetzung von „Kontemplation“ und „gegenstandsfreiem Beten“⁵ in so vielen christlichen Meditationskreisen rezipiert wird, zeigt, daß echte Anliegen, wenn auch verfälscht, aufgegriffen wurden: Das Anliegen des intuitiv-schauenden (statt diskursiv-zerpflückenden) Betens, das Anliegen des einfachen Daseins vor Gott, wie es der schlichte Bauer dem Pfarrer von Ars sagte: „Er schaut mich an; ich schaue ihn an!“; das Anliegen von Gott im eigenen Herzen, wie es vor kurzem in dieser Zeitschrift⁶ erörtert wurde. Doch mit vorliegender Umschreibung von Kontemplation wird eine differenzierte Erfahrung in plumper Weise auf rationalistische Eindeutigkeit gebracht und damit verfälscht.

Offenheit vor dem Absoluten

Philologisch, historisch und theologisch ist das Wort mit den darin niedergelegten Erfahrungen so gründlich erforscht⁷, daß man an der Aufrichtigkeit dessen zweifeln muß, der es einfach hin gleich gegenstandsloses Beten, Ruhens im inhaltslosen Bewußtsein setzt und behauptet: Dies sei christliche Tradition. Das lateinische „Contemplatio“ hat als Übersetzung des griechischen „Theoria“ eine große Wirkungsgeschichte: „Theoria“ allerdings nicht im modernwissenschaftlichen, „theoretischen“ Sinn von Analyse und Synthese, sondern platonisch-plotinisch als bewunderndes Staunen vor dem Großen, Guten, Wahren, Schönen, letztlich gipfelnd im Staunen vor dem Absoluten. Den vielen Schattierungen nachzugehen ist hier nicht der Platz. Aber wer nicht bewußt die Augen schließt, dem springen die Züge von Kontemplation durch zweitausend Jahre Christentum in die Augen. Es ist vor allem:

- Ein „Verharren, Stehen-bleiben vor ...“ – weil eben das/der „andere“ so erfüllend, so schön, so beglückend oder auch einfach so überraschend ist. Dieses andere kann eine Kerze, eine Landschaft, ein Augenpaar, eine Blume, ein Bild, ein Gedanke, eine Melodie, ein „Du“ usw. sein, ganz sicher auch die eigene Innerlichkeit. „Kontemplieren“ ist: Sich-beschenken-Lassen auch von kleinen Dingen, von kleinen Erfahrungen.

⁵ Am Ursprung steht wohl die Arbeit von W. Johnston, der die christliche Kontemplation undifferenziert der japanischen Zen-Erfahrung gleichsetzte (*Silent Music*, 1974, 55), was über die verbreitete Fehlübersetzung der „Wolke des Nichtwissens“ im deutschen Sprachraum Boden gewann.

⁶ F. Jalics, W. Lambert, A. Lefranc, J. Sudbrack, in: *GuL* 71 (1998).

⁷ Vgl. besonders die 550 großformatigen Spalten über Contemplation im *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire III*. Paris 1953, an dem 23 prominente Fachleute mitgearbeitet haben. Natürlich braucht es heute Ergänzung (besonders im Religionsdialog); aber daran und an anderen Forschungen vorbeizugehen, zeugt von schlimmer Unverfrorenheit.

- Damit nämlich wird des Menschen Ausrichtung auf das Schöne, Gute, Wahre selbst aktiviert; die Liebe in ihm, die Sehnsucht, die in irgendeiner Weise das Ganze, das Endgültige intendiert. Der spätere Kardinal Henri de Lubac hat es sogar als „natürliche Sehnsucht nach dem Geschenk der übernatürlichen Erfüllung“ analysiert und wurde deshalb von seinen Theologen-Kollegen und vom kirchlichen Amt scharf angegriffen.
- Die Erfüllung dieser Kontemplation ist das restlose „Herausspringen“, die „Ek-stase“ aus sich selbst auf den Gott hin, in dem alle Wirklichkeit ihre Vollendung findet. Evagrios Pontikos, dessen Bedeutung für die christliche Mystik immer deutlicher hervortritt, schreibt im 58. Brief⁸:
- „Jetzt habe ich mir zum Ziel gesetzt, meine Zelle nicht zu verlassen. Um die Kontemplation der Seienden und der Heiligen Dreifaltigkeit nämlich geht unser Kampf ... Bei der Kontemplation der Seienden sind die Erörterungen der Schauenden zahlreich. Bei der Kontemplation der Heiligen Dreifaltigkeit aber ist die sie betreffende Einsicht der Erkenntnis nur eine, weil es sich um eine wesenhafte Erkenntnis handelt.“

Die Kontemplation der geschaffenen Vielfalt mündet in der Kontemplation des einen, dreifältigen Urgrundes.

Gabriel Bunge, der Erforscher dieser Spiritualität, beschreibt die Seins-Gestalt der christlichen Kontemplation mit Worten des Evagrios⁹ sogar als „göttlichen Intellekt“, „ein Intellekt, der von allen Regungen zur Ruhe gekommen und mit dem Licht der Hl. Dreifaltigkeit bekleidet ist und der vom Vater die Erfüllung des Verlangens erbittet, das unersättlich ist ... (Wahrlich) ein des Staunens und des Lobpreises überaus würdiges Wunder.“

Es geht also keineswegs um „gegenstandsloses Ruhen im eigenen Bewußtsein“, sondern um dieses Erfülltsein vom Licht des Absoluten; das diskursive Analysieren hört auf und der Kontemplative ruht im „Anderen“; von ihm wird er im Höhepunkt der Erfahrung so „ek-statisch“ hingerissen, daß er in diesem einen Licht sich und die Welt „vergißt“, daß vor dem „todo“ (alles) dieses Lichtes ihm mit Johannes vom Kreuz und auch mit Meister Eckhart alles andere zum „nada“ (nichts) wird. In diesem Prozeß des Verzücktwerdens vom Licht des Absoluten kann die Selbsterfahrung als „Entautomatisierung“, als Freiwerden von aller Gegenständlichkeit eine gewichtige Rolle spielen (vgl. im DictSpir zu Gregor v. Nyssa, Hugo v. Balma); aber eben nicht als Identifikation mit dem Absoluten, sondern als restlose Offenheit zu ihm, in der alles andere vergessen ist; eine Offenheit, die bis in den Ursprung der Persönlichkeit reicht, dorthin, wo das Ich aus Gottes Hand entspringt.

⁸ Briefe aus der Wüste. Eingel., übers. u. hrsg. von G. Bunge. Trier 1986, 276 f.

⁹ Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrios Pontikos. Köln 1987, 108 f.

Auflösung des Ich im modernen Buddhismus

Nähe wie auch Seinsunterschied zu dem, was als „gegenstandsloses Beten“ beschrieben wird, sind offensichtlich¹⁰: Dort wird von einem neuen Paradigma gesprochen (48.62.173f). Wir dürfen uns nicht mehr verstehen als „Wesen, die eine spirituelle Erfahrung machen“, sondern sind das eine und einzige spirituelle, göttliche Wesen, das „eine menschliche Erfahrung“ macht. Christlich gesagt: „Wir sind göttliches Leben, das diese menschliche Erfahrung macht. Wie in Jesus ist dieses göttliche Prinzip in jedem von uns Mensch geworden. Das Universum ist nichts anderes als ein Bewußtseinsfeld, das sich immer wieder materialisiert.“ Statt mit Küng, Drewermann, Boff, Fox, Sölle (55f) Kleinigkeiten zu bereinigen, brauche es eine „Transformation“ des Christentums.

„Der Sinn des Menschseins kann nicht in der personalen Struktur liegen, sondern in der Erfahrung und Identifikation mit dem Leben selber, das diese Strukturen hervorbringt. Das ist die überwältigende und nicht mitteilbare Erfahrung der Mystik des Ostens und des Westens. Es gibt nichts als Bewußtsein. Alle Einzelformen sind nur Kreationen und ‚Ausschmückungen‘ dieses Bewußtseins. Kosmos und Mensch sind Bewußtseinsenergie, die sich in verschiedenen Objekten und so auch im Menschen offenbart.“ (93 f.)

Das ist die Philosophie eines modernen Buddhismus: Der Mensch muß sein kleines, personales, zeitliches, endliches Ich aufgeben, sich im allumfassenden, Raum und Zeit übersteigenden göttlichen Selbst auflösen. „Das Ich, das uns zu Menschen macht, ist gleichzeitig die Eingrenzung, die uns an der Erfahrung unserer wahren göttlichen Identität hindert.“ (53) Es aufzugeben ist schwer, kann zum „Horror“ werden: „Wer aushält und sich der Leerheit überlassen kann, dem wird sich der Horror verwandeln. Der Mensch erfährt sich mit dem Universum als eins. Er erfährt sich als das Universum. Aber in dieser Erfahrung ist kein Ich mehr“; (180) weder im Menschen noch in Gott.

Die Konsequenzen, die sich aus diesem Aufgeben der personalen Würde (besonders der Leidenden und Vergessenen) ergeben, zwingen G. Fuchs¹¹ zum Ausruf: „empörend und unerträglich“ – als sei der Mensch nur „Durchlauferhitzer für das allumfassende gottweltliche All-Eins“, nur „Kanonenfutter“ eines allgemeinen „göttlichen“ Bewusstseins. Fuchs stellt dagegen mit dem Blick auf das Kreuz Jesu die zentral-christliche Frage: „Was wäre ein

¹⁰ W. Jäger, *Suche nach der Wahrheit. Wege – Hoffnungen – Lösungen*. Petersberg ²1999. Ich zitiere im Text nach diesem Buch, ohne jeweils kleine Auslassungen etc. kenntlich zu machen.

¹¹ *Vom Mehrwert des Christlichen*, in: *Christ in der Gegenwart* 23. 7. 2000; Heft 30. Im Anschluss an eine wenig geglückte Debatte (Heft 19.20.22), die in Heft 38 leider noch einmal fortgesetzt wird. Das Themenheft (Kontemplation): *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien*, 77, 2000, berührt den Fragekreis nur allgemein, abgesehen von B. Fraling: *Mystik – jenseits von Gott und Welt?* Zu einem Buch von W. Jäger, 57–64, ein wenig veränderter Abdruck aus *GuL72*, 1999, 225–228.

Gott, der nicht mit-leiden und lieben könnte?“, der nur „Bewusstseinsfeld“ ist? Dabei legt auch er den Finger auf die plumpe Terminologie Jägers, die sogar Beziehung und Begegnung als „dualistisch“ verunglimpt. Man sollte hierzu einen der wachsten und kenntnisreichsten, heiß diskutierten Kultur-Philosophen der Gegenwart erwähnen, P. Sloterdijk¹². Aufgrund scharfsinniger Analyse der Zeit mit einer Fülle von anthropologischen und anderen Belegen zeigt er: Der Mensch existiert immer schon und immer nur „dyadisch“ (Fuchs nennt es „dual“); das heißt: im Gegenüber und eingeborgen in einer „Kugelexistenz“ („Späre“). Damit wendet er sich scharf gegen die Monotonie einer Einheitsideologie („uniformistisches All-Eins“ nach Fuchs) bei manchen, sich modern gebenden Philosophen und Psychologen.

Umgang mit den Quellen

Diese Ideologie eines modernen Buddhismus findet man in imponierender Weise bei Ken Wilber. Doch im Unterschied zu W. Jäger bewegt Wilber sich auf dem Boden seiner Wissenschaft und seiner Weltanschauung. Hier aber stellt ein ausgebildeter Theologe ohne Rücksicht auf Wissenschaft und Forschung historische Tatsachen willkürlich auf den Kopf. Auch G. Fuchs kritisiert die „zu schmale Basis“ – eine bewusst fehl-gedeutete Basis? – an Wissen und historisch-sachlicher Reflexion, auf der Jäger seine Konstruktionen aufbaut. Für den Begriff Kontemplation ist es, wie gezeigt, nur zu evident. Auf Tritt und Schritt begegnet ähnliches. So wird oftmals Angelus Silesius mit Texten zitiert, die Gott und Mensch zu identifizieren scheinen. Doch was der Dichter in seiner Erinnerungs-Vorrede betont, wird unterschlagen: „Und ist hiermit einmal für allemal zu wissen, daß deß Urhebers Meinung nirgends sey, daß die Menschliche Seele ihre Geschaffenheit solle oder könne verlehren und durch die Vergöttlung in Gott oder sein ungeschaffenes Wesen verwandelt werden: welches in alle Ewigkeit nicht seyn kann.“ Man muß also die Verse des Dichters anders deuten; etwa so, wie es die Islamistin Annemarie Schimmel selbst für den Sufi-Märtyrer Al-Halladsch tut, der für sein Wort „Ich bin absolute Wahrheit“ grausam hingerichtet wurde. Schimmel zeigt: Al-Halladsch meinte keine Seins-Identität, sondern die Identifikation mit der Liebes-Ekstase; in den hier kritisierten Texten aber werden gerade Sufi-Worte en masse als Seins-Identität mißdeutet. Ein Gesang des Johannes vom Kreuz: „Mein Geliebter, die Bergriesen, die nie berührten Täler, waldumschwollen“, soll ausdrücken¹³:

¹² *Sphären I, Mikrosphärologie*. Frankfurt 1998; Sloterdijk beginnt mit einer Philosophie des Herzens, angelehnt an die christliche Mystik, und endet mit einer „Theologischen Vorschule zur Theorie des gemeinsamen Innen“. Der II. Band zeigt allerdings ein etwas anderes Gesicht.

¹³ W. Jäger, *Kontemplatives Beten*. Münsterschwarzach 1985, 23. und öfters.

„Die Welt hat in sich keinen Bestand. Es gibt nichts außer Gott.“ Doch gerade an diesen Versen zeigt der Religions-Psychologe H. Sundén¹⁴, daß sie nur aus der theistischen und biblischen „Rolle“ des Autors heraus verstanden werden dürfen.

Zur Humoreske oder zum Betrug wird dieses Fehl-Zitieren, wenn z.B. die Autorität des großen Dionysios in Anspruch genommen, aber nicht einmal bemerkt wird, daß die „Zitate“ nicht von ihm stammen, sondern sogenannte „Meditationen“ sind, die ein Moderner auf der gegenüberliegenden Seite zu den (schlecht übersetzten) Original-Zitaten niedergelegt hat.

Fast zu jedem der „Zitate“ läßt sich ein ähnlicher, unsauberer Umgang W. Jägers mit seinen eigenen theologischen Quellen zeigen; etwas, was man bei Ken Wilber nicht findet, was aber ein waches Mißtrauen gegenüber auch den anderen Äußerungen erwecken muß, die im Zusammenhang mit solchen eklatanten (bewußten, unbewußten?) Irrtümern stehen.

Christliche Kontemplation

Wenige Persönlichkeiten haben sich so intensiv, unter Zustimmung von allen Seiten (bis zum Dalai Lama) mit diesem Fragekomplex beschäftigt und dabei sowohl spirituelles Engagement als auch breites Wissen eingebracht, wie der Trappistenmönch Thomas Merton.¹⁵ Nach seinem tragischen Tod 1968 fand sich auf seinem Schreibtisch ein oftmals durchgearbeitetes Manuskript: *Innere Erfahrung. Anmerkungen zur Kontemplation*.¹⁶ Darin beschreibt er die Erfahrung des gegenstandsfreien, inhaltslosen Ruhens im eigenen Bewußtsein als „Erwachen des Innern Selbst“ – daß der Mensch in sich selbst ruht und nicht vom Auf-und-Ab der Stimmungen hin-und-her-gerissen werde. Aufgrund langjähriger Zen-Praxis und Freundschaft mit Zen-Weisen wie Daisez T. Suzuki zeigt Merton sich mit Methode und Erfahrung dieses gegenstandslosen Ruhens im Selbst vertraut. Doch dem christlichen Mönch liegt die eigene Tradition am Herzen:

¹⁴ *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Berlin 1966, 177 ff; 185: „Das mystische Einheitserlebnis ist also wohlvereinbar mit der theistischen Tradition ... Juan de la Cruz bemüht sich auf alle Weise um Treue gegenüber der christlichen Tradition.“

¹⁵ M. Mott, *The Seven Mountains of T. M.* Boston 1984, der die Einseitigkeit der auf Deutsch greifbaren Biographie von M. Furlong korrigiert.

¹⁶ In acht Artikeln der *Cistercian Studies* Bd. 18 u. 19, 1983/4 von Fr. Patrick Hart veröffentlicht. Teilübersetzung von mir: *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*. Hrsg. von G. Ruhbach u. J. Sudbrack. München 1989, 500–509; daraus die Zitate. In meinem Besitz befindet sich eine Fotokopie des von Merton selbst intensiv durchgearbeiteten Manuskripts.

„Auch die christliche Mystik kennt, wie andere mystische Traditionen, die Suche nach dem Inneren Selbst. Doch die christliche Einschätzung des Selbst ist wesentlich vom Zen-Buddhismus unterschieden.“

„Im Zen scheint es bedeutungslos zu sein, hinter das Innere Selbst zu gelangen. Im Christentum ist das Innere Selbst nur Stufe zum Gewißwerden von Gott. Der Mensch ist Bild Gottes; sein Inneres Selbst gleicht einem Spiegel, in dem nicht Gott sich selbst, sondern wir Gott sehen können. Wenn wir in uns einkehren, finden wir unser wahres Selbst; und wenn wir hinter das ‚Innere Ich‘ gehen, befinden wir uns auf dem Weg zur unendlichen Dunkelheit, in der wir dem ‚Ich-bin‘ des Allmächtigen begegnen. Wir wissen von dem unendlichen, metaphysischen Abgrund zwischen Gottes Sein und dem Sein der Seele, zwischen dem ‚Ich‘ des Allmächtigen und unserem inneren ‚Ich‘. Paradoxerweise existiert unser innerstes Sein in Gott und Gott wohnt in ihm – und zugleich muß man zwischen der Erfahrung des eigenen inneren Seins und der Erfahrung unterscheiden, in der Gott selbst sich uns in und durch unser Innerstes Selbst zeigt. Wir müssen wissen, daß der Spiegel unterschieden ist vom Bild ... Solche subtilen Erfahrungen können nicht mit Metaphern zugedeckt werden. Taulers Wort vom ‚Grund‘ ist hilfreich, weil es die Vorstellung von etwas nahelegt, das für unser Sein Fundament bedeutet – wie ein Fels, auf dem alles andere aufruht. Aber dieser geistliche ‚Fels‘ hört dann auf, Fels zu sein, und wird durchsichtig, ganz und gar Licht. Es ist, als ob er beides wäre: Fels und Luft, Erdboeden und Atmosphäre.“

Die Gottesmystik der Kontemplation

Weil diese Gotteskontemplation den Urgrund der Wirklichkeit spiegelt, übersteigt sie die Logik von Sprache und Denken bis zum Paradox von: zugleich Grund und Atmosphäre, Fels und Licht. Merton will – in aller oft bewiesenen Offenheit zur nicht-christlichen Mystik – seine Erfahrung auf dem Hintergrund der christlichen Tradition verstehen. Deshalb beruft er sich in diesem seinem „Testament“ auf eine „Wolke“ christlicher Zeugen und greift ständig die Diskussion der Mystik-Experten auf. Stets bleibt das Übersteigen des „inneren Selbst“ mit all seiner Erfahrung Strukturprinzip der Gotteserfahrung. So schreibt er:

„Der hl. Johannes vom Kreuz bringt dieses Freisein von anderem unter den Gesamttitle des ‚Glaubens‘. Glauben ist nach ihm tatsächlich eine ‚dunkle Nacht‘, in der wir Gott begegnen.“

Dazu zitiert er den Kirchenlehrer der Mystik selbst:

„Dieses liebevolle, dunkle Erkennen, unter welchem wir uns den Glauben zu denken haben, dient in diesem Leben der göttlichen Vereinigung, so wie das

Licht der Glorie im jenseitigen Leben das Mittel zur klaren Anschauung Gottes ist.“

Aber da es um die Ursprungssituation der Endlichkeit der Welt aus der Unendlichkeit der Schöpfermacht geht, bleibt es ein ständiger Kampf mit der Sprache, die hier gemeinte Erfahrung ins rationale Wort zu bringen. Deshalb greift Johannes vom Kreuz bewußt zur Poesie¹⁷, in der er seine Erfahrung richtiger ausgesprochen weiß als in den nachfolgenden, theologischen Erörterungen. Auch Thomas Merton sollte zuerst als „Dichter“ gewürdigt werden, ehe man seiner kontemplativen Erfahrung nachgeht.

Die reflektierende Darstellung seiner Gottes-Kontemplation aber, die er in dem Manuskript „Innere Erfahrung“ unternimmt, gleicht einem Kristall mit vielen spiegelnden Flächen, die jede einen Zug der einen fülligen Erfahrung wiedergibt. In der Gesamtheit seiner Flächen führt der Kristall zur Ahnung dieser Gottes-Erfahrung. Eine einzelne Fläche für sich isoliert aber, wie z.B. die der „gegenstandslosen Bewußtseinsleere“ oder des Einsseins mit dem Absoluten, kann zum Irrtum führen.

Thomas Merton läßt uns, wie ein Künstler, in diesem „Testament“ am Reichtum (den vielen Flächen des einen Kristalls) der einen Gotteserfahrung teilnehmen: Die grundsätzliche Spiegelsituation (des eigenen zum göttlichen Ich); die Offenheit zum größeren Geheimnis; das Erfahrungswissen vom eigenen Nicht-Wissen; deshalb die Bereitschaft zum Dialog und die Offenheit zum Weiter-Lernen; das Eingebettet-Sein in die größere Tradition, die ein selbstloses Sich-Vertiefen in fremde Erfahrungen erfordert, wie es Merton praktiziert hat. Hierbei wird auch die Einheitserfahrung mit dem Göttlichen, die „*Unio Mystica*“ wichtig:

„Weil unser innerstes ‚Ich‘ das vollkommene Bild von Gott ist, findet man, wenn das ‚Ich‘ wach wird, in sich selbst die Gegenwart von dem, dessen Bild es ist. Und – in einem Paradox jenseits aller menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten gesagt – Gott und die Seele scheinen nur ein einziges ‚Ich‘ zu haben. Sie atmen und leben und handeln als ein einziger.“

Doch erst in der Harmonie mit dem ganzen Phänomen, im Kristall des Lebens, bestätigt sich ihre Wahrheit.

Andacht zur Wirklichkeit

Und darin zeigt sich ein weiterer Zug der Kontemplation, für den Thomas Merton vorbildlich ist. Der Welterfolg seiner Schriften – angefangen von der

¹⁷ Seine „Vorrede“ zum „Geistlichen Gesang“ an Ana de Jesus ist ein unerreichtes Zeugnis des Gott-Erfahrenen zum Sprechen über die Gottes-Erfahrung.

Bekehrungsgeschichte im „Berg der sieben Stufen“ – liegt nicht zuletzt an der so kontemplativen Hingabe, mit der er den Wirklichkeiten der Welt begegnete und sie beschrieb. Das oben erwähnte Buch¹⁸ bringt schöne Beispiele für die wahrhaft kontemplative Genialität, mit der Merton den Dingen dieser Welt begegnete: Es gehört zur Entwicklung seiner Spiritualität, daß diese „Wirklichkeiten“ immer mehr Platz in seinem Leben bekommen, ohne daß Einsamkeit und Stille weniger wichtig geworden wären. Als ihm ein Freund eine Kamera schenkte, machte er Natur-Aufnahmen von Baumrinde oder Moos, woraus ein eindrucksvolles Buch entstand. Dichtung – fremde wie eigene – begleiteten alle seine Tage. Auch die Schlußszene seines Lebens, als er sich in eine Krankenschwester verliebte, Kontakte mit ihr suchte, sie in Gedichten anhimmelte – ohne daß er, wofür alles spricht¹⁹, den gesetzlichen Zölibat verletzte –, zeigt einen Menschen mit kontemplativer Offenheit zur Wirklichkeit.

In einem Hymnus, wie man den Text „Hagia Sophia“²⁰, „Heilige Weisheit“ nennen muß, feiert er die Schönheit dieser Welt und lädt ein zu ihrer Kontemplation, zur „Andacht vor der Wirklichkeit, Andacht zur Wirklichkeit“.

„In den Dingen steckt eine unerschöpfliche Süße und Reinheit, ein Schwei gen, das eine Quelle des Tuns und der Freude ist. In wortloser Güte quillt es empor und fließt mir aus den nie gesehenen Wurzeln alles geschaffenen Seins zu. Es heißt mich zärtlich willkommen und begrüßt mich mit unbeschreiblicher Demut. Dies ist sowohl mein eigenes Sein, meine eigene Natur, als auch das Geschenk des Denkens und der Kunstfertigkeit meines Schöpfers in mir selbst. Es spricht zur mir als Hagia Sophia, spricht zu mir als meine Schwester, die Weisheit.“

Und dann läßt er im Licht, in der Atmosphäre dieser „Weisheit“ die Schönheiten unserer geschaffenen Welt aufleuchten.

„Alle Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge sind auch in Gott, und darum ist Er zugleich Vater und Mutter. Als Vater steht Er in einsamer Mächtigkeit da, umhüllt von Dunkelheit. Als Mutter durchwirkt Er mit seinem Leuchten alles und taucht alle Seine Geschöpfe in barmherzige Zärtlichkeit und in Licht. Das Alldurchwirkende Leuchten Gottes ist Hagia Sophia ...“

50 Jahre vorher band Teilhard de Chardin in einem ähnlich begeisterten Text, „Hymne an das Ewig Weibliche“²¹, die Kontemplation der Unendlichkeit Gottes zusammen mit der kontemplativen Hingabe an die endlichen Schönheiten dieser unserer Welt.

¹⁸ Ein Tor zum Himmel ist überall. Zeiten der Stille. Freiburg 1999.

¹⁹ Man muß dies im Zusammenhang mit seiner großen Asienreise sehen, auf der er starb, während der er in Verehrung den Vertretern des hinduistischen und buddhistischen Mönchtums begegnete.

²⁰ Ein Tor zum Himmel ist überall, 123–131.

²¹ Mit einem Kommentar von H. de Lubac. Übertragen von H. U. v. Balthasar. Einsiedeln 1968.

Zweifelsohne kannte Merton diesen Text. Und mit Teilhard de Chardin war er davon überzeugt, daß beides untrennbar verknüpft ist: Die kontemplative Liebe zu den Dingen dieser Welt, die ihre unbesiegbare Kraft darin hat, daß ihr Geheimnis gründet im Urgeheimnis Gottes. Die kontemplative, sehnsgütige Liebe zu Gott, die immer neu entflammt wird von der „Hagia Sophia“, dem „Ewig Weiblichen“, das als Gottes Gegenwart in den Dingen dieser Welt, im Menschen, den ich liebe, in meiner eigenen Tiefe zu mir spricht. Schon in „Wahrhaft beten“ schrieb Merton²²:

„Kein Mensch wird dadurch zum Kontemplativen, daß er die wahrnehmbaren Wirklichkeiten einfach ‚auslöscht‘ und allein mit sich im Dunkeln bleibt. Er ist nicht in der ‚Gegenwart des Transzendenten‘, sondern eines Idols: seiner eigenen selbstgefälligen Person. Das ist die Versuchung, die jene befällt, die Bücher über die Mystik lesen, ohne sie zu verstehen. Alle Paradoxe über den kontemplativen Weg können auf ein einziges zurückgeführt werden: ohne Verlangen sein heißt, von einem so großen Verlangen geleitet zu werden, daß es unbegreiflich ist. Die wahre Leere transzendentiert alle Dinge und ist doch in allen enthalten. Wenigstens für den christlichen Kontemplativen ist das Kennzeichen der Leere reine Liebe, reine Freiheit. Es ist Liebe um der Liebe willen.“

Gegen Ende seines Lebens wird diese Beschreibung von Kontemplation dichter²³:

„Die Liebe ist eine Intensivierung des Lebens, eine Erfüllung, eine Fülle, eine Ganzheit des Lebens. Der Mensch transzendentiert sich selbst in der Begegnung, im Antworten und in der Kommunion mit dem Gegenüber. Das ist der eigentliche Sinn, für den wir in die Welt gekommen sind: diese Kommunion, diese Selbst-Transzendenz. Wir werden nie ganz wirklich sein, wenn wir uns nie in die Liebe fallen lassen.“

²² Ebenfalls in der schönen Anthologie: *Ein Tor zum Himmel ist überall*. Man vergleiche dies mit dem Ergebnis einer (Zen)-Kontemplation, wie es der Zen-Priester Daizen (B. A. Victoria) in dem erschreckenden, auf Tatsachen beruhenden Buch: *Zen, Nationalismus und Krieg*, schildert; s. *GuL* 78 (1999), 397 f.

²³ In seinem Testament, *Innere Erfahrung*, s. Anm. 16.