
Thomas Merton

Mönch und Kontemplativer

John Eudes Bamberger / Piffard, NY¹

Thomas Merton starb am 10. Dezember 1968, also vor über vierzig Jahren. Er wurde am 31. Januar 1915 in Prades (Pyrénées-Orientales) geboren. Merton starb auf einer Vortragsreise in Bangkok durch einen Stromschlag. Seither haben sich viele mündlich und vor allem schriftlich zur Bedeutung seines Lebens geäußert. Diese Fülle von Publikationen bietet ein breites Spektrum von Meinungen über Mertons Beitrag zum Leben seiner Zeit. Er beeinflusste nicht nur klösterliche und religiöse Kreise, sondern auch verschiedene Bereiche menschlichen und ganz allgemeinen Interesses: Politik, Kunst, Literatur und Soziales. Dennoch war es, wie er selbst mit Nachdruck betonte, die Kontemplation, an der ihm vor allem lag und auf die er sich konzentrierte. Viele kompetente Zeitgenossen gaben ihre Einschätzung zu Charakter und Persönlichkeit dieses Menschen, der über eine ungewöhnliche Mischung von Interessen und Gaben verfügte.

1 Schriftsteller und Freund

Einer von ihnen war der französische Benediktinergelehrte *Jean Leclercq*, ein vielseitig gebildeter und scharfsichtiger Mann, der Merton in Freundschaft verbunden war. Beide standen während der letzten achtzehn Jahre von Mertons Leben in regelmäßiger Korrespondenz. Sie begegneten einander auch persönlich, nämlich in Mertons *Abtei Gethsemani* sowie ganz am Ende, unmittelbar vor dem Tod des amerikanischen Mönchs, in Bangkok bei einer internationalen Konferenz. Wie er Merton verstand, formulierte Jean Leclercq in seiner äußerst erhellenen Einleitung zu *Contemplation in a World of Action*, einem der posthum veröffentlichten Werke Mertons: „In ihm steckten nicht zwei Menschen – denn wenige Persönlichkeiten waren so eins mit sich wie er, jedoch zwei Sphären von Aktivität: diejenige des Schriftstellers – die er mit sich selbst herabsetzender Ironie als ‚being an author‘ bezeichnete – und diejenige des engen Freundes. Er verstand es genial, dem Leser das Gefühl zu geben, dass er ihm ganz nahe sei, ja sich sogar mit ihm identifiziere. Das war das ganze Geheimnis seiner Anziehungskraft.“²

¹ Der Beitrag erschien im Orig. unter dem Titel *Thomas Merton: Monk and Contemplative*, in: *Cistercian Studies Quarterly* 43 (2008), 391–408.

² J. Leclercq, *Einleitung* zu Th. Merton, *Contemplation in a World of Action*. New York 1973, 9. Dieses Buch erschien dt. unter dem Titel *Im Einklang mit sich und der Welt*, Zürich 1976; die Einführung Leclercqs ist darin ersetzt durch eine des Übersetzers Georg Tepe (Anm. d. Übers.).

Als eines von vielen Beispielen dafür erzählt Leclercq von seiner Begegnung mit einem jungen Mann in England, der durch die Lektüre des *Bergs der Sieben Stufen*³ Christ geworden war. Leclercq hatte ihn gefragt: „Warum hat dieses Buch Sie derart bewegt?“ und zur Antwort erhalten: „Ich hatte das Gefühl, diese Geschichte sei meine Geschichte: Ich ging Thomas Mertons Weg mit und kam genau ans gleiche Ziel wie er.“⁴ Unzählige Leser bezeugen, dass Merton tatsächlich auf diese Weise gelesen wurde. Dass Pater Louis, als den wir ihn in unserem Kloster kannten, sich dieses Zugs seines Schreibens durchaus bewusst war, verrät seine eigene Einleitung zur japanischen Übersetzung des *Bergs der Sieben Stufen*: „Daher, verehrter Leser, möchte ich nicht als Autor zu Ihnen sprechen, nicht als Geschichtenerzähler, nicht als Philosoph und auch nicht nur als Freund: Ich versuche, Sie gewissermaßen als Ihr eigenes Selbst anzusprechen. Wer kann sagen, was das bedeuten könnte? Ich weiß es selbst nicht. Aber wenn Sie hinhören, werden Ihnen Dinge gesagt, die vielleicht gar nicht in diesem Buch stehen. Und das wird dann nicht an mir liegen, sondern an Einem, der in uns beiden lebt und spricht.“⁵

2 Intensive Gebetserfahrungen

Dass Merton auch mit besonderen Gebetsgnaden beschenkt war, zeigt sich deutlich in seinen Schriften, nicht nur, wenn er ausdrücklich auf das Thema »Gebet« zu sprechen kommt und es im Einzelnen erörtert, sondern noch eindrucksvoller in der Art, wie er das Leben erfährt und seine Wahrnehmung von Alltagsereignissen beschreibt. Beides prägte seine Begegnungen mit anderen und mit der Welt, in der er sich bewegte. *Raymond Bailey* hat nach einer eingehenden Auseinandersetzung mit Mertons Schriften bemerkt, dass „Thomas Merton einer jener seltenen Menschen war, die in sich fast gleich stark ausgeprägt die vier Elemente der Religion umfassen: das institutionelle, intellektuelle, soziale und mystische. Es war das mystische Element, was die anderen zusammenhielt, aber die anderen waren es, die dem mystischen seine Form und Sichtbarkeit gaben und es gewissermaßen für andere bewahrten.“⁶

Merton bezeugt seine Gebetserfahrung weithin nur indirekt, wahrt also die für viele Mystiker charakteristische Zurückhaltung. Gelegentlich allerdings spielt er auf tiefere und länger anhaltende innere Erfahrungen an, die sein Mönchsleben prägten. Und zuweilen kommt er in seinen Briefen und Tagebüchern sowie

³ Th. Merton, *The Seven Storey Mountain*. New York 1948; dt. *Der Berg der Sieben Stufen*. Übers. von H. Grossrieder. Zürich 1950.

⁴ J. Leclercq, *Einleitung* (Anm.2), 9.

⁵ Th. Merton, *Honorable Reader: Reflections on My Work*. Hrsg. von R.E. Daggy. New York 1989, 67.

⁶ R. Bailey, *Thomas Merton on Mysticism*. New York 1975, 12.

auch in Werken wie *Seeds of Contemplation*⁷ direkter auf die tiefere kontemplative Erfahrung zu sprechen. Nach einigen längeren Gesprächen mit P. Louis erklärte ihn der *Dalai Lama* zum *Geshe*, d.h. zum Meister der Kontemplation. Mit seinem typischen Humor erläuterte Merton, damit habe dieser ihm sozusagen den Ehrendoktor in Spiritualität verliehen.

Das kontemplative Gebet war Merton zwar sehr wichtig, aber ihm war klar, dass eine derartige Erfahrung im Dienst des Einsseins mit Gott steht und nicht ein Ziel an sich ist. Da er sich umfassend mit der Literatur der Mystik und mit der Kirchengeschichte vertraut gemacht hatte, war er sich zudem bewusst, dass zahlreiche Menschen sich von inneren Erfahrungen, die sie falsch interpretierten, hatten fehlleiten lassen und sich deshalb der Kirche entfremdet hatten. Er stellte ausdrücklich und mit aller Klarheit fest, dass der katholische Glaube und der Gehorsam gegenüber der Autorität höher stehe als die Erfahrung; sollte es zum Konflikt zwischen Kontemplation und Gehorsam gegenüber der Kirche kommen, „werde ich mich immer für die Treue zur Kirche entscheiden“. Sechs Jahre nach Mertons Tod bemerkte P. Aelred Graham, Mertons Originalität sei „im Innersten von einem Gespür für Orthodoxie“ beherrscht gewesen.⁸ Sie habe nicht auf dem Gebiet der Ideen gelegen, sondern eher in der „Einzigartigkeit seiner Person und in seinem Vermögen, alte und universale Wahrheiten zur Synthese bringen und aktualisieren zu können.“⁹

3 Prophetische Sendung

Wollen wir Mertons Gebetsleben und seine Lehre der Kontemplation richtig einordnen, so müssen wir beides als Glaubensäußerung im Rahmen einer Tradition verstehen, von der sich Merton bewusst und vorsätzlich prägen ließ. P. Louis erhob keinen Anspruch, ein bemerkenswerter Gelehrter zu sein. Das einzige Buch, in dem er das geistliche Leben in einem ziemlich wissenschaftlich-formellen Stil vorstellte, *The Ascent to Truth*,¹⁰ stufte er bei einer rückblickenden Bewertung seiner Bücher als weniger geglückt ein. Er versuchte sich nie mehr auf diese eher akademische Art. Ihm war klar geworden, dass sein ureigenes Element der informellere, literarische Ansatz sei, also eher die Art der frühen Kirchenväter als die der späteren Scholastiker. Dennoch war er sehr belesen und hat sich etliche Jahre lang intensiv mit den wichtigsten Zeugen des katholischen Glaubens und des Gebets beschäftigt. Jean Leclercq erfasste und benannte

⁷ Th. Merton, *Seeds of Contemplation*. New York 1949; dt. *Verheißen der Stille*. Übers. von M. Larßen. Luzern, Stuttgart 1951.

⁸ Vgl. R. Bailey, *Thomas Merton* (Anm. 6), 12.

⁹ Vgl. *ebd.*

¹⁰ Th. Merton, *The Ascent to Truth*. New York 1951; dt. *Der Aufstieg zur Wahrheit*. Übers. von H. Grossrieder. Zürich 1952.

diese traditionelle Dimension, die Mertons Schreiben und Lehren so stark auszeichnete, recht treffend. Er schrieb, Merton habe ein starkes Sendungsbewusstsein gehabt: „Wenn Merton der Überzeugung war, er habe eine Sendung, dann deshalb, weil er wusste, dass er eine Botschaft hatte. Eine Botschaft ist nicht unbedingt eine gelehrte Vorlesung ... Schließlich ging es ihm nicht um abstraktes Wissen, zeitlose Wissenschaft, einen Kurs, den man immer und immer wieder unverändert Jahr um Jahr halten konnte ... Eine Botschaft ist daher etwas Prophetisches, Bewegliches, Voranstürmendes, ja Fliegendes – der heilige Bernhard gebrauchte dafür das Wort *praevolare* –, um die Hoffnungen des Menschen zu erfüllen.“¹¹

Von seiner Frühzeit im Kloster an bereitete er sich gründlich darauf vor, seiner Sendung zu entsprechen. Leclercq vermerkt, dass „er nie die historischen oder theologischen Aspekte beiseite ließ: Er war in der Kirche und ihrer Tradition verwurzelt.“ Und er fügt hinzu: „Die ersten Jahre seines Mönchslebens nutzte er für ein intensives Durchforsten der Geschichte ... Er las und studierte eine möglichst große Zahl von Zeugnissen des geistlichen Lebens und versuchte sie zu verstehen. Er war selbst durch sie geprägt worden und glaubte, dass er berufen sei, diese Einsichten lehrend weiterzugeben. Er wusste, dass er eine Sendung hatte ... Sein Studium der Geschichte war seine Vorbereitung auf die Gegenwart.“¹²

4 Dynamische Tradition

Leclercqs Einsichten sind auch heute noch gültig. Er spürte sehr genau das ganz besonders persönliche Element in P. Louis' Schriften. In seiner Einführung bemerkt er: „Was Mertons Botschaft ursprünglich zeitgemäß machte und sie immer noch zeitgemäß sein lässt, ist ein Element, das man als ihre Dynamik bezeichnen könnte.“¹³ Mertons zahlreiche Aufsätze zeigen, wie er die der Allgemeinheit verborgenen Kräfte wahrnahm, welche auf die ständig sich verändernde Gegenwart einwirkten. Er sah auch deren wahrscheinliche Folgen voraus, und zwar schon lange, bevor die entsprechenden Trends den meisten klar wurden. Zwei augenfällige Beispiele waren seine Voraussage der Rassenunruhen lange, ehe sie ausbrachen, und seine Kritik am Vietnamkrieg bereits im Frühstadium dieses militärischen Unternehmens der USA.

Merton witterte auch früher als andere die Energien, derer es bedurfte, um dem Mönchsleben eine neue Gestalt und Organisation zu geben, damit es seiner kontemplativen Tradition treu bleiben konnte. Er war sich klarsichtig der Kon-

¹¹ Vgl. J. Leclercq, *Einleitung* (Anm. 2), 11.

¹² Vgl. aaO., 9.

¹³ AaO., 12.

tinuität bewusst, die die gesunde monastische Tradition innerhalb des kirchlichen Lebens bot. Im heutigen Sprachgebrauch wird unter „Tradition“ etwas ziemlich starr Konservatives verstanden. Aber mit dieser Vorstellung verkürzt und mindert man ungebührlich das, was in Wirklichkeit echte Tradition ist. Denn zwar bleibt echte Tradition sich selbst treu, aber sie ist zugleich kreativ und dynamisch und dabei nur in dem Sinn konservativ, dass sie ihr lebendiges Anliegen bewahrt. Dem Wortsinn nach bedeutet *traditio* „das, was weitergegeben wird“. Im katholischen Sprachgebrauch beruht dieser Begriff auf der Aussage des Johannesevangeliums (19,30), Jesus habe im Augenblick seines Todes am Kreuz „seinen Geist weitergegeben“ (*tradidit spiritum*). Letztlich ist also Tradition der Heilige Geist selbst, den Jesus seiner Kirche weitergegeben hat. Daher ist „Tradition“ nicht nur ein statisches Kompendium von Lehren, die man nicht ändern darf, sondern der lebendige Heilige Geist, der weiterhin alle diejenigen führt und erleuchtet, die im Glauben das übernommen haben, was Jesus ihnen weitergegeben hat. Merton verstand „Tradition“ zweifellos in diesem dynamischen Sinn, und das wurde die bewegende Kraft seiner politischen, kulturellen und kontemplativen Botschaft. Merton verstand und lebte Tradition weithin auf die gleiche Weise, mit der Mozart in die traditionellen musikalischen Formen eintauchte und dadurch die Freiheit gewann, diese Strukturen mit frischem Inhalt zu füllen, der bis heute voller Leben und Tiefe bleibt.

5 Entschiedenes Mönchsein

Merton lebte aus der Tradition so, dass er sie von innen her schaute und sein Blick von der Gnade des Heiligen Geistes geschärft wurde. Wenn ihm zunehmend daran lag, das Verhältnis des Mönchtums zur Gesellschaft, zu den fernöstlichen Religionen und den verschiedenen Weltkulturen zu klären, tat er das aus der Sicht des vom kontemplativen Gebet lebendig und frisch gehaltenen Glaubens. Bald nach seinem Tod erschien fast ohne redaktionelle Bearbeitung *Contemplation in a World of Action*,¹⁴ „Kontemplation in einer Welt voller Aktion“, ein Titel, der diese Sichtweise gut zum Ausdruck bringt. Die Überschriften der enthaltenen Aufsätze zeigen den Umfang und die religiöse Natur seiner Interessen gegen Ende seines Lebens sowie die kontemplative Sichtweise, mit der er die Welt während dieser Phase wahrnahm. Er behandelt Themen wie den modernen Atheismus, den Ökumenismus, die Erneuerung des Mönchslebens und den Dialog, die Stufe der höchsten Integration des Einzelnen, das Einsiedlerleben, Einsamkeit, Gebet und zum Schluss bis in konkrete Einzelheiten das Leben der Kontemplation.

¹⁴ Vgl. Anm. 2.

In diesem sein Buch abschließenden Aufsatz über das reine Gebet kommt Merton auf ein Thema zurück, das seinen Gedanken und Anliegen nie fern war, das er aber jetzt, gegen Ende seiner Suche, aus tieferer, erfahrenerer Sicht angehen konnte. Er bekennt sich entschieden und klar zu seinem Entschluss, das Mönchsleben gewählt zu haben. Die Mehrheit der Menschen versuche, Gott im Familienleben zu dienen, und engagiere sich in der Erziehung ihrer Kinder; viele widmeten sich auch dem Apostolat in seinen vielfältigen Ausdrucksweisen. Alle diese Aktivitäten mögen als Wege zur Heiligung durchaus normal und gut sein, schreibt er, „aber für uns gibt es eben diesen geheimnisvollen Ruf zu einem Leben unmittelbarer Verbundenheit, Vertrauen, Führung, Formung und Reinigung mit, auf und durch Gott in Schweigen, Gebet, Einsamkeit, Loslösung und in Freiheit . . . Wir verzichten auf andere Formen der Freiheit, um *diese* Art von Freiheit zu finden.“¹⁵

Mit diesen Ausführungen wandte sich P. Louis an eine klösterliche Leserschaft, aber er war fest davon überzeugt, dass das kontemplative Gebet nicht das exklusive Privileg irgendeiner Gruppierung in der Kirche sei; alle Gläubigen seien kraft des Umstands, dass sie durch ihre Taufe die Gabe des Heiligen Geistes besäßen, zu dieser tieferen Form der Kontemplation eingeladen. Er schätzte auch und übernahm von ganzem Herzen die Lehre des *II. Vatikanischen Konzils*, dass Nicht-Christen grundsätzlich zu einer kontemplativen Erfahrung Gottes fähig seien, auch wenn ihnen die besonderen Hilfen fehlten, die die Kirche dazu biete. Der katholischen Tradition zufolge sei keinem Menschen der Zugang zu Gott verwehrt, der seine Güte allen zuwende, die ihrem Gewissen folgten in Antwort auf die Gnade, die er ihnen schenke. So hoch P. Louis seine eigenen Gaben des innerlichen, kontemplativen Gebets einschätzte, bewahrte er sich doch eine ausgewogene Sicht davon, wie der Mensch sich auf Gott einlassen könne. Jesus hatte gelehrt: „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen“, und vor den Konsequenzen dieser Tatsache hatte Merton tiefen Respekt. Selbst wenn jemand dazu berufen sein möchte, die mönchische Lebensweise zu wählen, könne seine oder ihre Gebetsweise nahezu ohne alle mystische Erfahrung oder die Gabe des eingegossenen Gebets bleiben. Das kontemplative Leben als von der Kirche anerkannte Institution bestehe in einem bestimmten Lebensstil, aber wahrscheinlich sei die Mehrheit derer, die ihn führten, Menschen, „deren ganzes Leben auf eine Art einfachen aktiven Dienstes, auf eine einfache Form der Anbetung ohne Gedanken an mystisches Gebet im engeren Sinne ausgerichtet ist. Das ist eine eigene, durchaus echte Form von Berufung. Sie möchte . . . ganz bewusst ein ruhiges, wohlgeordnetes Leben im Kloster führen, das ganz auf Liturgie, Gottesdienst, Handarbeit, auf den schlichten Dienst an der Gemeinschaft und auf die brüderliche Liebe ausgerichtet ist.“¹⁶

¹⁵ Vgl. Th. Merton, *Im Einklang mit sich und der Welt* (Anm. 2), 231f.

¹⁶ Vgl. aaO., 238.

6 Kontemplation und reiner Glaube

Später im Text entwickelt P. Louis diese Beobachtung ausführlich und schafft damit eine Brücke, diese weniger augenfällige Form des kontemplativen Lebens auch Menschen zugänglich zu machen, die in der säkularen Welt leben. Seine Beschreibung der Wesenszüge des tieferen Gebets mitten in einfacheren Tätigkeiten ermutigt alle, die mit solchen Aufgaben beschäftigt oder dank Wiederholung und praktischer Erfahrung nicht mehr völlig von ihnen beansprucht sind, zur Wahrnehmung, dass derartige unvermeidliche Pflichten kein Hindernis für das richtig verstandene kontemplative Gebet sein müssen. Zunächst nennt er die Merkmale eines Menschen, der sich wahrhaftig nach dem Weg des persönlicheren, tieferen Gebets sehnt: Das Leben Marias, d.h. das kontemplative Leben, könne als „ein einsames Aufmerken, als Prozeß innerer Reinigung, innerer Verfügbarkeit, Offenheit und Bereitschaft, von Gott angesprochen zu werden, als eine innere Empfindsamkeit, ein inneres Gewahren umschrieben werden. Alles das pflegen wir im Gebet. Jemand, der zu dieser Art von Kontemplation berufen ist, wird ganz von selbst mehr Zeit suchen, um allein zu sein, einfach still auf Gott zu hören, einfach still vor ihm dazusein.“¹⁷

Anschließend bietet er hilfreiche Beobachtungen ganz konkreter, praktischer Art, die den Betreffenden helfen können, ihren Zustand und ihre Umstände zu verstehen und dadurch leichter in Frieden mit ihnen leben zu können: „Verkehrt wird es da, wo die Leute meinen, dieses einfache Gebet könne nicht auch dann weitergehen, wenn sie mit irgendeiner Arbeit beschäftigt sind. Der Zustand der Aufmerksamkeit für Gott kann aber durchaus mit einer einfachen Art von Tätigkeit verbunden werden. Die Tatsache, daß man sich während der Arbeit nicht immer bewußt ist, auf Gott zu achten, ist vielleicht sogar besser, ... vorausgesetzt, daß daraus keine Inanspruchnahme durch etwas anderes folgt. (...) Was dieses Aufmerken auf Gott eigentlich meint, ist nicht einfach ein besonderer psychologischer Zustand oder eine besondere Art von Sammlung oder Konzentration, sondern es ist ein Teil – ein kleiner oder großer, bedeutender oder geringfügiger – der Erfahrung der Liebe mitten im Alltag.“¹⁸

Zu lernen, dass der Kontakt mit Gott auf einer innerlicheren, tieferen Ebene sich womöglich bis zu einem Punkt als unbefriedigend und frustrierend erweist, an dem man das Gefühl hat, es röhre sich überhaupt nichts, ist eine Bedingung für das Einswerden mit dem transzendenten Gott. Diese Lektion ist sehr schwierig, denn dazu gehört eine reinere Hingabe an den nackten Glauben, und zwar ohne Versicherung, die sich aus einer tröstenden Wahrnehmung ergäbe, dass in den eigenen Tiefen unter dem Einfluss des Heiligen Geistes etwas vor sich

¹⁷ Vgl. aaO., 240.

¹⁸ Vgl. aaO., 240f.

gehe. Merton fasst seinen Begriff vom Wesen der institutionellen Form des kontemplativen Lebens kurz und knapp; er könne für jeden Christen Gültigkeit haben: „Was gemeinhin kontemplatives Leben genannt wird, ist in Wirklichkeit ein Leben, das in allem so geordnet ist, daß man leichter und einfacher und natürlicher im Bewußtsein der unmittelbaren Abhängigkeit von Gott leben kann – in dem Sinn, daß wir uns nahezu jeden Augenblick dessen bewußt sind, wie sehr wir auf ihn angewiesen sind und von ihm unmittelbar alles empfangen und als reines Geschenk erhalten. Wir erfahren und verkosten in diesen Geschenken in unserem Herzen die Liebe und Güte, die ganz persönliche Aufmerksamkeit, die Gott für uns hat, der sich uns erbarmungsvoll zuneigt.“¹⁹

7 Suche nach dem wahren Selbst

Kurz vor seinem Tod im Jahr 1968 schenkte Merton Dan Walsh, einem seiner ehemaligen Lehrer an der Columbia University, zum ersten Jahrestag seiner Priesterweihe ein Manuskript. Er sagte dazu, er habe dieses Werk, dem er den Titel *The Inner Experience* gab, zwar bereits vor etlicher Zeit (nämlich 1959) verfasst, es unlängst jedoch überarbeitet und glaube, dass es jetzt zur Veröffentlichung reif sei. Es wurde 1983/84 Kapitel für Kapitel in der Ordenszeitschrift *Cistercian Studies Quarterly* und schließlich 2003 als Buch veröffentlicht.²⁰ Dieses Werk dürfte Mertons wichtigste Erörterung zum kontemplativen Gebet sein, zumal es seine letzte zu diesem Thema war, das für ihn von vorherrschendem Interesse blieb. Hier trägt er seine Gedanken über die Hauptthemen zusammen, die das tiefere Gebetsleben betreffen: Das erste dieser Themen, das Merton in größerer Ausführlichkeit behandelt, befasst sich mit dem wahren Selbst, ein Stichwort, zu dem er sich in seinem letzten Lebensjahrzehnt wiederholt geäußert hatte. Er erklärt: „Kontemplation ist ein übernatürliches Lieben und Erkennen Gottes ... und schenkt diesem einen direkten und erfahrungsmäßigen Kontakt mit Ihm ... Die Kontemplation selbst ist eine Entwicklung und Vervollkommnung der reinen Liebe.“

Und Merton behauptet kühn: „Einzig auf die Liebe kommt es an.“ Die Disposition, die durch dieses eingegossene Gebet geschaffen wird, so erläutert er weiter, sei die Kraft einer verborgenen Liebe, die die Seele noch nicht verstehen könne. Er behauptet ferner, sobald man einmal eine derartige Erfahrung gemacht habe, verwandle diese das ganze Leben. Mit dieser Aussage führt Merton den Aspekt jener Dynamik ein, die dem gesamten Leben eine spezifische Zielrichtung gebe: Die Liebe – Gottes Liebe zu seinen Kindern und die liebende Ant-

¹⁹ AaO., 242f.

²⁰ Vgl. Th. Merton, *The Inner Experience*. Hrsg. und eingel. von W.H. Shannon. San Francisco 2003.

wort des Menschen, der das Einswerden mit ihm sucht – setze einen Prozess der Umwandlung in Gang.

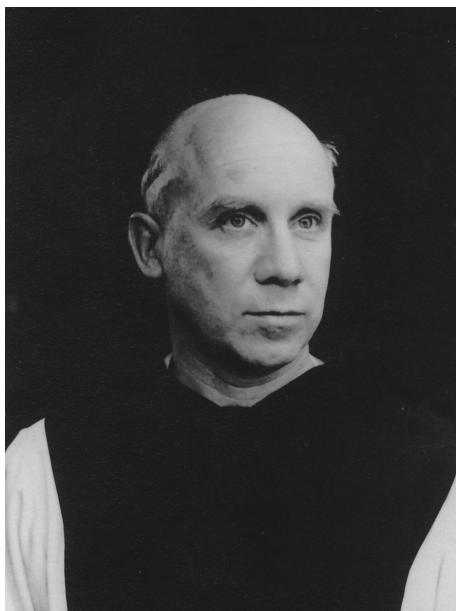
Wie Leclercq gezeigt hat, hatte sich Merton intensiv ins Studium der frühen Väter und der ersten Generationen der Zisterzienser vertieft, namentlich *Bernhards von Clairvaux* und *Wilhelms von Saint-Thierry*. Von ihnen hatte er die bereits bei Paulus zu findende Lehre übernommen, dass sich im Menschen, der vom Heiligen Geist erleuchtet wird, die in ihm angelegten Kräfte entfalten. Der heilige Bernhard hatte ihm die Einsicht erschlossen, dass die Liebe die Antriebskräfte verleiht, die den Wandlungsprozess der Seelenkräfte in Gang bringen.

Um Mertons Entwicklung in seinen späteren Jahren, die sich durch ein verblüffendes Reiferwerden auszeichnen,²¹ richtig erfassen und einschätzen zu können, ist die Kenntnis der zisterziensischen Tradition unerlässlich. Was manche Kritiker als Inkonsequenz oder liberale Einstellung ansahen, die in eine Abschwächung seiner zisterziensischen Berufung, in eine Untreue ihr gegenüber, ja sogar in die Kompromittierung seines katholischen Glaubens geführt habe, ist im Gegenteil eine kreative Treue zu den Traditionen der frühen Zisterzienser und den Lehren des heiligen Paulus. Wollen wir Mertons Entwicklung gerecht werden, müssen wir uns die einschlägigen Lehren besonders von Paulus, Bernhard und Wilhelm genauer ansehen, die sein Denken und seine Praxis tief geprägt haben. Besonders wenn wir Mertons lebensnah und zeitgemäß dargestellte Auffassung vom Liebesprimat der zisterziensischen Spiritualität verstehen wollen, müssen wir zuerst einmal einen einigermaßen klaren Begriff davon haben, was die Zisterzienserväter selbst zu diesem Thema zu sagen hatten und – was nicht weniger wichtig ist – warum sie darüber so ausführlich schrieben.

8 Transformation der Liebe

Erst nachdem der heilige Bernhard von der vollen Erfüllung der Liebe gehandelt hatte, wandte er sich der genaueren Untersuchung ihrer Anfänge zu. Darauf machte er selbst aufmerksam, ehe er seine Analyse der Liebe und ihrer verschiedenen Entwicklungsstadien vorstellte, die die Liebenden durchlaufen müssen, um das Ziel zu erreichen, für das sie geschaffen sind. Thomas Merton griff in seinen Schriften und Lehren über die Spiritualität immer und immer wieder genau dieses Thema »Liebe« auf. Er untersuchte die Liebe in ihren Anfängen, ihren Verwandlungen und ihrer vollen Entfaltung, bis sie sich in jenem vollständigen Einssein mit Gott vollendet, das die einzige Erfüllung des Menschen ist. In dieser umfassenden Thematik der Natur, Formen und Funktionen der

²¹ Vgl. R. Bailey, *Thomas Merton* (Anm. 6), 156 u.ö.



Thomas Merton OCR (1915–1968); Foto: Sibylle Akers. © Gethsemani Abbey, Kentucky.

Beschreibung jeder zu echter Liebe führenden Stufe liefern, dann deshalb, weil man umso effizienter alles tun kann, sie zu erreichen, je klarer man dieses Ziel vor Augen hat, und weil man dann auch umso mehr ermutigt wird, sich die erforderliche Mühe zu geben, die Fülle der Liebe zu erlangen. Die gleiche Absicht dürfte Merton motiviert haben, derart ausführlich und bis ins Einzelne gehend dieses Thema in einer Vielzahl seiner Schriften zu behandeln.

Wenn man die verschiedenen Arten und Stufen der Liebe kennt, genügt das an sich natürlich noch überhaupt nicht. Man kann ziemlich gut über das Wesen, die Anforderungen und die Vorzüge der Liebe Bescheid wissen und dennoch innerlich auf ihren Wegen nicht vorankommen. Um eine derartige Kenntnis zu nutzen, muss man die spezifische Art des Handelns in die Praxis umsetzen, die für die jeweilige Stufe der Liebe, auf der man sich bereits befindet, charakteristisch ist. Bernhard erläutert im Anschluss an die klassische Lehre der Antike, dass die Liebe nur eine natürliche Seelengestimmtheit (*affectio naturalis*) von vier sei (die anderen drei sind Angst, Freude und Traurigkeit).²² Die Tatsache, dass der Abt von Clairvaux den Fortschritt und die Erfüllung des Menschen nach Graden der Liebe beschreibt, ist schon für sich eine starke Aussage über den Primat dieser Seelenkraft und ein Hinweis darauf, welch radikale Bedeu-

Liebe erwies er sich als würdiger heutiger Nachfolger der frühen Zisterzienser. Nicht nur Bernhard von Clairvaux schrieb darüber ausführlich, sondern auch Wilhelm von Saint-Thierry und *Aelred von Rievaulx*.

Worum also geht es Bernhard und den anderen Zisterzienserautoren, wenn sie bis in genaue Einzelheiten die Arten und Stufen der Liebe benennen und beschreiben? Sie sagen uns das nicht ausdrücklich, aber allem Anschein nach sind sie der Überzeugung, schon allein die Kenntnis, dass es höhere Stufen der Liebe gebe, sei ein starker Anreiz dazu, im eigenen Leben deren vollkommenere Formen zu verwirklichen. Wenn sie eine ausführliche

²² Vgl. Bernhard von Clairvaux, *De diligendo Deo* VIII, 23. Ed. J. Leclercq et al. Rom 1963 (Sancti Bernardi Opera; Bd. 3), 138,6.

tung er ihr zumisst. Mit dieser Konzentration auf die Liebe folgt er eindeutig der Lehre Jesu und des Johannes und Paulus. Er ist der Überzeugung, je reiner, edler und glühender die Liebe sei, die den Einzelnen motiviere und charakterisiere, desto erfolgreicher sei auch dessen Leben.

Bernhard sieht den Zweck des Mönchslebens, ja jedes Menschenlebens im Wesentlichen darin, einen tief greifenden Wandlungsprozess der Liebe zu durchlaufen, bis diese zur Vollkommenheit gelangt. Das bedeutet, dass Bernhard vom Menschen glaubt, es gehe in seinem Dasein im Wesentlichen um eine dynamische Verwandlung seines tiefsten Inneren. Die Triebkraft dieses Prozesses sei die vorwärts drängende Liebe mit ihrer Sehnsucht nach jenem Zustand, der den Menschen mit Gott vereint. Die Wirkung des spirituellen Lebens sei die radikale Neuschaffung des ganzen Menschen. Spiritueller Fortschritt sei also nicht nur eine Frage des Erlernens neuer Gewohnheiten, des sich Einfügens in einen anderen Lebensstil und des Entwickelns neuer Fertigkeiten. Es gehe um eine Neuschöpfung, um etwas, das das Selbst an seinem höchsten Punkt betreffe, eine Umgestaltung seines tiefsten Wesens und eine Neuausrichtung seiner Energien in dem Augenblick, in dem sie aus seiner verborgensten Mitte aufsteigen. Dies alles sind genau die Punkte, um die es Merton bei seinen Bemühungen ging, einen aktiven Beitrag zur Erneuerung der Ausbildung und des Lebensstils in unserem Orden zu leisten.

Eine solche Sicht des Menschen ist aus dem Neuen Testament abgeleitet: Jesus hatte zu Nikodemus von der Notwendigkeit gesprochen, von oben her neu geboren zu werden, und zwar dank des Einwirkens von Gottes Geist auf den Einzelnen. Er sprach davon, so vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Der heilige Paulus entwickelte eine Theologie, die von dieser dynamischen Sicht der Neugeburt des Menschen in eine neue Sphäre hinein ausgeht, in der Gott die Mitte ist und alles durchdringt. Ihm war klar, dass ein derartiger Prozess auf eine ganz neue Schöpfung hinausläuft, und so bezeichnet er ihn als Verwandlung.²³ Zwar gebraucht er diesen Begriff nur zweimal, nämlich 2 Kor 3,18 und Röm 12,2, aber er ist eindeutig einer der wichtigsten seines spirituellen Vokabulars. Die Verwandlung, wie er sie sich vorstellt, ist ein lebenslanger Prozess, der in der Gestaltwerdung eines Menschen gipfelt, der fähig ist, am Leben Gottes selbst glücklich teilzuhaben: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst. Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern *wandelt* euch und *erneuert* euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist.“ (Röm 12,1–2).

²³ Paulus verwendet dafür das Verb *metamorphóein*.

Die eigentliche Aufgabe des Mönchs ist „die Arbeit am Herzen“, im Zentrum seines Wesens, wo er dem lebendigen Gott begegnet und die Gnaden empfängt, die er Tag um Tag für das große Werk seiner Heiligung (*deification*) braucht. Die hervorstechenden Züge der Spiritualität Bernhards sind glühende Begeisterung und Hingabe sowie Sehnsucht nach einem höheren Leben des reinen Gebets, das von jenen asketischen Praktiken gefördert wird, die immer fester Bestandteil kontemplativer Gebetsformen waren. Zudem hatte er aus den Evangelien und vom heiligen Paulus gelernt, dass man eine tief greifende Neuordnung, eine Umwandlung seines ganzen Selbst durchmachen muss, um zu dem zu gelangen, was uns verheißen ist, und zur Erfüllung unserer Sehnsucht nach dem wahrhaft glücklichen Leben. Dieses Bewusstsein drückt er in seinen Predigten über das Hohelied so aus: „Wir haben diese Herrlichkeit gesehen, ‚die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vaters‘ (Joh 1,14). Dabei ist uns die überaus gütige und wahrhaft väterliche Seite dieser Herrlichkeit erschienen. Diese Herrlichkeit erdrückt mich nicht, obwohl ich mich mit allen meinen Kräften intensiv auf sie ausrichte; eher möchte ich ganz von ihr geprägt werden. Denn ‚wir schauen mit enthülltem Antlitz und werden von Klarheit zu Klarheit in dasselbe Bild verwandelt, sozusagen vom Geist des Herrn‘ (2 Kor 3,18 *Vulg.*). Indem wir ihm gleichförmig werden, werden wir verwandelt. Es sei aber fern, dass jemand sich anmaße, Gott gleichförmig werden zu wollen in der Herrlichkeit seiner Majestät statt in der Bescheidenheit seines Willens.“²⁴

Bernhards guter Freund Wilhelm von Saint-Thierry entwickelte ebenfalls eine sehr dynamische Spiritualität, bei der das Ziel des kontemplativen Lebens eine wirkliche Neuformung des ganzen Menschen ist. Er gebrauchte ein etwas anderes Vokabular, aber es ging ihm im Wesentlichen um die gleiche Wahrheit: „Wenn wir in Gott Zuflucht nehmen, führt das zu keiner Veränderung in ihm oder seiner Natur; aber *wir* werden verändert, denn wir, die wir schlechter waren, werden besser. So wird also er, wenn er anfängt, unser Vater zu sein, nicht verändert; vielmehr werden wir neu geschaffen und zu Söhnen Gottes, und zwar durch seine Gnade, mit der er uns die Macht gegeben hat, Söhne Gottes zu werden. Und wenn wir zu Söhnen Gottes gemacht werden, wird unser Wesen wirklich zum Besseren verwandelt.“²⁵

Aus unseren Zisterzienservätern ließen sich beliebig viele weitere Stellen anführen, die ihre dynamische Auffassung der Tradition belegen, dass der Zweck unserer Lebensweise die radikale Verwandlung unseres inneren Seins und nicht nur die Anpassung an die Subkultur des Klosters sei. Es gibt noch weitere Texte, die dieses Thema unter anderen Aspekten behandeln, etwa demjenigen der Ver-

²⁴ Bernhard von Clairvaux, *Super Cantica Canticorum* 62,5. Ed. J. Leclercq et al. Rom 1958 (Sancti Bernardi Opera; Bd. 2), 158, 15–22.

²⁵ Wilhelm von Saint-Thierry, *Aenigma fidei*, in: Migne PL 180, 424B.

göttlichung (*divinization*), also des höchsten Ausdrucks der Verwandlung, wie z.B. im bekannten Ausspruch des heiligen Bernhard: „So ergriffen werden, heißt vergöttlicht werden (*sic affici deificari est*).“²⁶ Aelred, Isaak von Stella und andere Zisterzienser haben uns Texte hinterlassen, die die gleiche Überzeugung offenbaren: Zweck unseres Lebens ist das radikale Engagement unseres ganzen Seins, unter dem Einfluss des Heiligen Geistes an unserem inneren Menschen zu arbeiten, bis wir Christus, unserem Herrn und Erlöser, gleichförmig werden.²⁷

9 Wiederherstellung der »imago Dei«

Bei seiner Lektüre der Zisterzienserväter kam Merton rasch zur Erkenntnis, dass die dynamische Mitte ihres Begriffs vom Mönchsleben dieser Prozess der radikalen Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen ist. Der Mensch ist nach dem Muster der verborgenen, geheimnisvollen Natur Gottes selbst geschaffen. Merton ging auf, dass er die grundlegende Bedeutung dieses dynamischen Konzepts für das Mönchsleben wiederentdeckt hatte, von seinem Geist erfasst worden war und nach seinen strengen asketischen Ansprüchen lebte. Schon bald kam er zur Überzeugung, er sei dazu berufen, dieses Konzept neu zu formulieren. Das tat er, indem er diesen Prozess so beschrieb, wie er ihn in seinem eigenen Mönchsleben erfahren hatte. Damit konnte er ihn anderen Mönchen und überhaupt anderen Menschen in der lebendigen Sprache unserer heutigen Zeit erschließen. Mit der Arbeit daran begann er bereits vor seiner Priesterweihe. Durch die Veröffentlichung von *Seeds of Contemplation*²⁸ im Jahr 1949 wurde er zum bekanntesten und viel gelesenen Vermittler dieses Prozesses. Wiederholt betonte er die Notwendigkeit, diejenigen Praktiken zu erhalten und zu stärken, die der Tradition nach wesentlich waren für das Ziel, durch Verwandlung Christus wieder ähnlich zu werden. Nur eines von vielen Beispielen sei hier angeführt: In seinem Tagebucheintrag vom 6. September 1948 schildert er sein Gefühl der Ruhelosigkeit und den inneren Konflikt, die sich weithin aus der zunehmenden Bekanntheit ergaben, die ihm seine unlängst veröffentlichte Autobiografie eingebracht hatte. Seine Gedanken über diese Situation stellten den Versuch dar, das persönliche Verständnis seiner Mönchsberufung zu klären: „Eine Regel zum Sinn meines Daseins zu machen, genügt nicht. Einen Orden, eine spirituelle Tradition zum Zentrum meines Lebens zu machen, genügt nicht. Die Kontemplation genügt nicht: an sich ist sie als Ideal ungenügend.

26 Bernhard von Clairvaux, *De diligendo Deo* X, 28 (Anm. 22), 143,15.

27 Vgl. M.-A. Fracheboud, Art. *Divinisation IV A 3: Cisterciens*, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 3 (1957), 1405-1412.

28 Vgl. Anm. 7.

Mich selbst Christus hingeben – verwandelt, ganz einfach und arm –, das sind einige wesentliche Dinge, die ich brauche.“²⁹

Das war das Programm, das er sich bereits als junger Mönch während seines Studiums für die Priesterweihe vorgenommen hatte. Wenige Jahre danach erhielt er bereits das Amt des *magister spiritus*, das darin bestand, der ziemlich großen Gruppe von Mönchsstudenten seines Klosters als Lehrer und geistlicher Begleiter zur Verfügung zu stehen. Er las auch weiterhin ein breites Spektrum von Büchern und nahm am regulären klösterlichen Tageslauf teil, aber dank dieser pastoralen Aufgabe erweiterte und vertiefte er sein Verständnis dieses spirituellen Wandlungsprozesses immer mehr. Seine wachsenden Einsichten führten dazu, dass er sein Frühwerk überarbeitete. Dabei vervollständigte er eher seinen früheren Begriff vom Vorgang dieser Verwandlung, als dass er ihn korrigierte. Er gab dieser neuen, erweiterten Ausgabe den Titel *New Seeds of Contemplation*,³⁰ denn die Ergänzungen hatten den Grundzug des Buchs dahingehend verändert, dass sie aufzeigten, wie Kontemplation und der Prozess der Verwandlung grundsätzlich allen Menschen guten Willens zugänglich seien, während die frühere Ausgabe noch vorwiegend für Mönche und Ordensleute geschrieben war.

Merton äußerte sich sein Leben lang immer wieder neu zum kontemplativen Gebet und zur Verwandlung, die namentlich die griechischen Kirchenväter als *theōsis*, „Vergöttlichung“ oder „Heiligung“ (*deification*), bezeichneten. Aber die Grundlinien von *New Seeds of Contemplation* bestanden in Ansichten, die im Wesentlichen bis zum Ende seines Lebens Mertons Erfahrung und Überzeugung entsprachen. So enthält diese Überarbeitung, die auch noch über vierzig Jahre nach ihrer Publikation im Handel ist, die Substanz seines Beitrags zur Erneuerung unseres zisterziensischen Erbes im Licht der Zeichen unserer heutigen Zeit. Halten wir uns also hier an die gleiche Vorgehensweise wie Merton und kehren zu den gleichen Themen zurück, um sie jedoch in einen weiteren Kontext zu stellen und sie aus etwas höherer und folglich umfassenderer Sicht in Augenschein zu nehmen. Besonders dadurch, dass er die Bedeutung der Liebe für die Kontemplation betonte und die Notwendigkeit aufzeigte, zur reinen Liebe zu gelangen, machte Merton deutlich, dass diese Gabe nicht nur hochintelligenten und kultivierten Menschen vorbehalten ist. Schließlich ist Liebe weiter verbreitet als Intelligenz: „Die einzige wahre Freude auf Erden ist die, dem Gefängnis unseres eigenen falschen Selbst zu entrinnen und durch die Liebe ins Einswerden mit dem Leben einzutreten, das im Wesen jedes Geschöpfs und im Kern unserer eigenen Seele wohnt und singt. In Seiner Liebe besitzen wir alle Dinge und erfreuen uns ihres Genusses, finden Ihn in ihnen allen.“³¹

29 P. Hart/J. Montaldo (Hrsg.), *The Intimate Merton*. San Francisco 1999, 59.

30 Th. Merton, *New Seeds of Contemplation*. New York 1961; dt. *Verheißenungen der Stille*, 5., erw. Auflage. Übers. von M. Larsen/P.F. Portmann. Luzern, Stuttgart 1963. Unter dem Titel *Christliche Kontemplation* neu übers. von B. Schellenberger. München 2010.

31 P. Hart/J. Montaldo (Hrsg.), *The Intimate Merton* (Anm. 29), 34.

Merton untersucht, was das Wirken der Liebe hauptsächlich behindert, nämlich das falsche Selbst, und skizziert es, indem er seine Natur und die Eigenarten seines Agierens beschreibt: „Jeder von uns wird von einem illusorischen Ich verschattet: einem ‚falschen Selbst‘. Das ist der Mensch, der ich von mir aus sein möchte, der aber nicht existieren kann, weil Gott von ihm überhaupt nichts weiß. Dass Gott überhaupt nichts von einem wissen sollte, ist nun doch ein zu hoher Anspruch auf Privatsphäre. Mein falsches, privates Selbst möchte außerhalb der Reichweite von Gottes Willen und Liebe existieren – also außerhalb der Realität und außerhalb des Lebens. Ein solches Selbst kann aber nichts anderes sein als eine Illusion.“³²

Das ist eine von vielen Stellen, an denen Merton diese problematische Instanz beschreibt, die sich jedem, der um spirituellen Fortschritt bemüht ist, immer wieder in den Weg stellt. An anderer Stelle schreibt er über den Zustand der Unähnlichkeit, den dieses hartnäckige Selbst herbeiführt, weil es uns davon abhält, zu unserer eigenen Mitte zu kommen und folglich zu dem Ort, an dem Gott am freiesten mit uns in Kommunikation ist. Er gebraucht dabei nicht den Begriff »falsches Selbst«, spricht jedoch indirekt von dessen aktiver Rolle bei den entsprechenden Auswirkungen: „Wenn dieses innerste ‚Ich‘ erwacht, findet es in sich die Gegenwart dessen, dessen Bild es ist ... Diese Behauptung wird jedem ziemlich unglaublich vorkommen, dem voll und ganz aufgegangen ist, wie sehr wir im ‚Exil‘ von Gott sind, wie entfremdet diesem innersten Selbst, und wie wir blind im ‚Land der Unebenbildlichkeit‘ umhertappen.“³³

10 Mystische Verwandlung

Der Begriff »Verwandlung«, den ich zu Beginn dieses Aufsatzes im Zusammenhang mit dem Reifen in der Liebe eingeführt habe, ist, wenn auch oft implizit, ganz grundlegend in der Lehre des heiligen Bernhard und anderer Zisterzienserväter. Bei Merton, der seine ungeheure Bedeutung erfasste, wird diese höchst dynamische Sicht des Mönchslebens explizit und rückt in die Bildmitte, ja ins Rampenlicht. Von wie zentraler Bedeutung er ist, belegt schon sein viel gelobtes Gedicht *Elegy for the Monastery Barn* von 1957. Den Anstoß dazu gab ein Brand in Gethsemani, bei dem die große Scheune voller Heu eines Abends nach der Vesper abbrannte. (Es sei hier erwähnt, dass ich bei diesem Feuer dabei war und danach Merton, der ins brennende Gebäude vorgestossen war, an seiner verbrannten Hand behandelte, weil ich der Krankenwärter war.) Das eigentliche Thema seines Gedichts ist aber die mystische Verwandlung, worauf Michael Hig-

³² Th. Merton, *New Seeds of Contemplation* (Anm. 30), 25.

³³ Vgl. aaO., 34; ausführlicher darüber Ders., *The Inner Experience* (Anm. 20), Kap. 1 u. 13.

gins hingewiesen hat.³⁴ Das ganze Gedicht ist von einmaligem Charme und Esprit. Ich zitiere nur die für unser Thema einschlägigen Zeilen:

*Wer kannte ihre Einsamkeit?
Wer hörte den Frieden unten an den Treppen,
Während Flammen flüsternd zwischen den Balken rannten?
Wer spürte das Schweigen, dort,
Die lange, stille Galerie
Rein und ergeben, wartend auf das Feuer.
Sieh! Alle sind sie zurückgekommen, wollen ihr Schlusswort sprechen:
Fünfzig unsichtbare Rinder, die vergang'nen Jahre
Nehmen ihre feierlichen Plätze ein, eines ums andre.
Das ist der kurze Moment ihrer Bestimmung.
Hier ist ihr Sinn gefunden. Hier ist ihr Ende.*

*Gewaschen in der Flamme wie in einem Sakrament
Sind die leuchtend glühn'den Wände heilig
In ihrer erst-letzten Freudenstunde.*

*Fliegt aus vom Inneren der Scheune! Fliegt aus vom Schweigen
Dieser vom Feuer geheiligen Kreatur!
Niemand steh' im Innern, auf den Herrn zu schauen!
Niemand wart' im Innern und sehe den Heiligen
Der sitzt in Gegenwart der Katastrophe
Und dieser Scheune Seinen gütigen Untergang zudenkt!³⁵*

Michael Higgins bemerkt dazu: „Das Feuer stellt die ‚erst-letzte Freudenstunde‘ dar, den Gipfelpunkt der Sehnsucht des Mystikers nach Transzendenz; das vollkommene Bild des geeinten Zustands. (...) Aber dieser Tod durch Feuer, diese selig machende Verwandlung, ist nicht gratis. Jahre des Schweigens und der Einsamkeit, der spirituellen Ausdauer und des mönchischen Gehorsams gingen ihr voraus.“³⁶ Merton verwendete dasselbe Bild vom Feuer als Symbol für die Ver-

³⁴ Vgl. M. Higgins, *Heretic Blood: The Spiritual Geography of Thomas Merton*. Toronto 1998, 138–142.

³⁵ Th. Merton, *Elegy for the Monastery Barn*, in: *Collected Poems of Thomas Merton*. New York 1977, 288f.: „Who knew her solitude?/ Who heard the peace downstairs/ While flames ran whispering among the rafters?/ Who felt the silence, there,/ The long hushed gallery/ Clean and resigned and waiting for the fire?/ Look! They have all come back to speak their summary:/ Fifty invisible cattle, the past years/ Assume their solemn places one by one./ This is the little minute of their destiny./ Here is their meaning found. Here is their end./ Laved in the flame as in a Sacrament/ The brilliant walls are holy/ In their first-last hour of joy./ Fly from within the barn! Fly from the silence / of this creature sanctified by fire!/ Let no man stay inside to look upon the Lord!/ Let no man wait within and see the Holy/ One sitting in the presence of disaster/ Thinking upon this barn His gentle doom!“ (Übers. B. Schellenberger).

³⁶ Vgl. M. Higgins, *Heretic Blood* (Anm. 34), 139f.

wandlung auch in anderen Gedichten, in denen er versuchte, Inhalte zu vermitteln, von denen er wusste, dass Worte nur auf sie verweisen, sie aber nicht angemessen zum Ausdruck bringen konnten. Ich zitiere aus zwei Gedichten, die etwas von dem Geist einfangen, den die griechischen Väter *theoría physikè*, „Kontemplation Gottes in der Natur“, nannten. Sie führen Mertons überschwängliche Reaktion auf die Einsichten vor Augen, die ihm im Lauf dieses Verwandlungsprozesses geschenkt wurden. Das erste Gedicht mit dem Titel *Freedom as Experience* bietet ein besonders starkes Bild für jene Liebe, die in der Kontemplation von Lichtblitzen verwandelt wird, die etwas von der Liebe der Heiligsten Dreifaltigkeit enthalten:

*Und wenn dann Feuer wie Juwelen keimen
Tief im steinernen Herzen eines Kafferngebirges,
Brennt unsre Schwerkraft, unser neu erschaffnes tiefes Sehnen
in der Mine unsres Lebens wie ein unentdeckter Diamant.³⁷*

Das zweite Gedicht, *The Sowing of Meanings*, ist voller Bilder aus der Natur, die das in den Tiefen der geschaffenen Dinge verborgene Geheimnis der göttlichen Liebe offenbaren. Auch hier ist das Feuer Symbol für diese Neuerschaffung des Menschen. Ein Abschnitt daraus lautet:

*Denn wie ein Körnchen Feuer
Das im Herzen jedes Lebewesens glimmt
Steckt Gott Seine ungeteilte Kraft
Senkt Er sein für Welten zu unermessliches Wort
In Same und Wurzel und Blatt und Blüte,*

*Bis in den verblüffenden Schattenlichtern
Des windigen, bewölkten Aprils
Das religiöse Schweigen des Frühlings überladen wird
Und die Schöpfung den Druck ihres immerwährenden Geheimnisses
Länger auszuhalten zu schrecklich findet.*

*Dann sieh! Wohin wir auch blicken: Felsen und Bäume
Wiesen und Hügel und Ströme und Vögel und Firmament.
Und unsere eigenen Seelen in uns blitzen auf und überschütten uns mit Licht,
Indes die wilde Landschaft, unbekannt, von Menschen unbesucht,
Garben reinen Feuers trägt, das alles verwandelt.*

³⁷ Th. Merton, *Freedom as Experience*, in: Poems (Anm. 35), 187: „And then, as fires like jewels germinate/ Deep in the stone heart of a Kaffir mountain,/ So now our gravity, our new-created desire/ Burns in our life's mine like an undiscovered diamond.“ (Übers. B. Schellenberger).

*... und pflanzt dieses Licht tief hinab in das Herz von Finsternis und Vergessen
Und taucht ihm nach, um Flamme zu entdecken.³⁸*

Schon am Schluss seiner frühen Autobiografie, des *Bergs der Sieben Stufen*, hatte P. Louis von der Verwandlung, die er sich erhoffte, gesagt, sie werde wie eine Feuerprobe sein. Da er zum Zeitpunkt seines Todes durch einen elektrischen Stromschlag mehrere starke Verbrennungen erlitt, mag es nicht zu weit hergeholt sein, diese Bemerkung als Hinweis darauf zu sehen, mit welch prophetischer Einsicht er bereits damals den Sinn seines Lebens und dessen Ende ins Wort zu bringen vermochte: „Ich höre Deine Stimme zu mir sprechen: Ich werde dir geben, was du wünschest. Ich werde dich in die Einsamkeit führen. Ich werde dich auf eine Weise führen, die du unmöglich verstehen kannst, weil ich will, daß es auf dem schnellsten Wege geschehe ... Alles, was du berührst, wird dich brennen, und deine schmerzende Hand wird zucken, bis du dich selbst von allen Dingen zurückgezogen hast. Dann wirst du ganz allein sein. Alles, was man sich wünschen kann, wird dich versengen und dir Zeichen einbrennen, und du wirst schmerzerfüllt fliehen, um allein zu sein ... Du wirst gelobt werden; aber es wird nur sein, als würdest du am Pfahl verbrannt ... Und deine Einsamkeit wird unermeßliche Früchte tragen in den Seelen der Menschen, die du nie sehen wirst auf Erden ... Auf daß du zum Bruder Gottes werdest und den Christus der verbrannten Menschen kennen lernest.“³⁹

Aus dem Englischen übersetzt von Bernardin Schellenberger

38 Vgl. Ders., *The Sowing of Meanings*, in: AaO., 188f.: „For, like a grain of fire/ Smouldering in the heart of every living essence/ God plants His undivided power/ Buries His thought too vast for worlds/ In seed und root and blade and flower,// Until, in the amazing shadowlights/ Of windy, cloudy April, / Surcharging the religious silence of the spring/ Creation finds the pressure of ist everlasting secret/ Too terrible to bear.// Then every way we look, lo! rocks and trees/ Pastures and hills and streams and birds and firmament/ And our own souls within us flash, and shower us with light,/ While the wild countryside, unknown, unvisited of men,/ Bears sheaves of clean, transforming fire.// ... And plants that light far down into the heart of darkness and oblivion/ And plunges after to discover flame.“ (Übers. B. Schellenberger).

39 Vgl. Ders., *Der Berg der Sieben Stufen* (Anm. 3), 441f. Der Übersetzer H. Grossrieder gibt die Schlussworte *learn to know the Christ of the burnt men* interpretierend wieder mit „und den Christus der als Sühnopfer dargebrachten Menschen kennen lernest“; das ist hier im Zitat geändert.