

WILLIAM
JOHNSTON

Spiritualität und Transformation

*Erneuerung aus den Quellen
östlicher und westlicher Mystik*



KÖSEL

Östliche Spiritualität übt heute auf Menschen des Westens eine große Faszination aus. Nicht selten führt dies zur Preisgabe der eigenen Tradition, deren Vielfalt und Tiefe dem Einzelnen oft gar nicht bekannt war. Der damit verbundenen Gefahr der Entwurzelung können wir nur entgehen, wenn wir den Dialog mit den östlichen Religionen suchen – aufgeschlossen, jedoch ohne die eigene Basis zu verlassen.

Dieses Buch bietet hierzu Hilfe und Anleitung, indem es die Berührungspunkte zwischen Christentum und Buddhismus aufzeigt. Aufgrund intimer Kenntnis der buddhistischen Überlieferung sowie vergleichbarer christlicher Quellen, neben biblischen Texten vor allem Schriften der Mystiker Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und Ignatius von Loyola, zeigt der Autor, was insbesondere die mystischen Aspekte beider Religionen gemeinsam haben.

Als bedeutenden Beitrag zur westlichen Spiritualität unseres Jahrhunderts bezieht Johnston – und das ist das Besondere an diesem Buch! – erstmals die transpersonal orientierte Tiefenpsychologie C.G. Jungs als dritten Partner in den Dialog ein. Behandelt werden Fragen, die den spirituell Suchenden von heute besonders interessieren: Selbstverwirklichung, Körper und Atem, Versenkung als innerer Weg. Besonderen Raum gibt Johnston dem zentralen Thema: der allmählichen Transformation der Gefühle, bei der es um Heilung unserer Erinnerung und unserer Beziehungen zu den Menschen und zu Gott geht. Hier finden wir inspirierende Vergleiche nicht

WILLIAM
JOHNSTON

Spiritualität und Transformation

*Erneuerung aus den Quellen
östlicher und westlicher Mystik*

Übersetzung aus dem Amerikanischen
von Susanne Schaup

KÖSEL

Übersetzung aus dem Amerikanischen: Susanne Schaup, München.
Die Originalausgabe erschien unter dem Titel »The Mirror Mind.
Spirituality and Transformation« bei Harper & Row, Publishers, Inc.,
San Francisco.



1988. 1989
(L 2331)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Johnston, William:

Spiritualität und Transformation : Erneuerung
aus d. Quellen östl. u. westl. Mystik / William
Johnston. Übers. aus d. Amerikan. von Susanne
Schaup. - München : Kösel, 1986.

Einheitssacht.: The mirror mind (dt.)

ISBN 3-466-34134-5

Copyright © 1981 by William Johnston

© 1986 für die deutsche Ausgabe by Kösel-Verlag GmbH & Co.,
München.

Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten.

Gesamtherstellung: Kösel, Kempten.

Umschlag: Günther Oberhauser, München, unter Verwendung eines
Fotos von Burkhard Bartel, Simmozheim.

ISBN 3-466-34134-5

Inhalt

Vorwort 7

1 Interreligiöser Dialog 9

Theologischer Hintergrund 10

Der Weg des Dialogs 19

Probleme des Dialogs 27

2 Selbstverwirklichung 39

Im modernen Denken 39

Im Buddhismus 48

In der christlichen Tradition 57

3 Körper und Atem 67

Der Weg des Atems 68

Der Weg des Leibes 79

Der Leib Christi 87

4 Worte und Schweigen 94

Der Weg der Worte 95

Der Weg des Schweigens 99

Die tieferen Worte 103

Körpersprache 110

5 Die heiligen Bücher 112

Der Weg des Lesens 116

Das Zen-Koan 123

Hermeneutik heute 129

Die Auslegung der Bibel 137

6 Die Transformation des Gefühls 140

Der Weg der Affektivität 142

Eros und Agape 151

Der Weg der liebenden Hingabe 158

7 Heilung und Erlösung 166

Der Weg des Heilens der Erinnerung 167

Vom Mutterschoß zum Grab 175

C. G. Jung: Westen und Osten 182

Erlösung 188

8 Liebe: menschlich und göttlich 190

Die sakramentale Dimension 190

Der Weg der Freundschaft 199

Liebe und Tod 210

Epilog 214

Anmerkungen 219

Register 228

Vorwort

Dieses Buch beruht auf acht Vorlesungen, die ich auf Einladung der Universität Oxford im Herbst 1980 zu Ehren des verstorbenen Martin D'Arcy, Master of Campion Hall, gehalten habe. Ich war gebeten worden, über das Thema »Christentum im Dialog mit östlicher Mystik« zu sprechen, und so wählte ich die acht Themen, welche die acht Kapitel dieses Buches ausmachen. In allen geht es um Mystik oder mystische Theologie.

Es war nicht einfach, für das Ganze einen Titel zu finden, und so landete ich schließlich bei *The Mirror Mind* (Der Spiegel-Geist). Der Buddhismus spricht gern vom Geist als einem Spiegel – manchmal einem leeren oder einem, der das Universum reflektiert. Auch die christliche Mystik spricht vom Seelengrund als einem Spiegel, der die Herrlichkeit Gottes und die Schönheit der menschlichen Person widerstrahlt. Wenn Buddhisten und Christen in den Spiegel ihres eigenen Geistes und Herzens blicken, finden sie sich auf wunderbare Weise vereint.

Das erste Kapitel handelt vom buddhistisch-christlichen Dialog, den künftige Generationen sicher als einen Höhepunkt in der Evolution des religiösen Bewußtseins der Menschheit betrachten werden. Darin skizziere ich einen praktischen Weg des Dialogs, der, wie ich hoffe, für Buddhisten und Christen gleichermaßen akzeptabel ist; einen Weg, der uns nicht nur zu mehr Wissen, sondern auch zur Erleuchtung oder Bekehrung führen kann. Die folgenden Kapitel handeln von einer christlichen Spiritualität, die im Dialog mit dem Buddhismus steht und ihr mystisches Leben vertieft.

Ich schreibe durchwegs als Christ und von einem christlichen Standpunkt; auch erhebe ich nicht den Anspruch, mich autoritativ über den Buddhismus äußern zu wollen. Ich glaube mit Augustinus und Anselm von Canterbury, daß man eine Religion

erst dann wirklich verstehen kann, wenn man an sie glaubt. *Crede ut intelligas*: Glaube, um zu verstehen. Nur der gläubige Buddhist kann mit Autorität über den Buddhismus sprechen, so wie nur der gläubige Christ mit Autorität über das Christentum sprechen kann. Im Dialog mit einer anderen Religion muß man sich seiner Grenzen stets bewußt sein, und ich hoffe, daß ich der meinigen bewußt bin.

Viele Menschen haben mich beeinflußt, während ich dieses Buch schrieb. Insbesondere möchte ich Juan Rivera und Rich Devine danken, mit denen ich zahlreiche Probleme besprochen habe und die freundlicherweise mein Manuskript lasen. Ferner bin ich Lin Huei Mei zu großem Dank verpflichtet, der das Manuskript abschrieb und redigierte und die chinesischen Schriftzeichen malte, die im Text vorkommen. Schließlich möchte ich Laureen Grady, Rich Curé und Edward Perez Valera dafür danken, daß sie das Manuskript lasen und wertvolle Vorschläge zu seiner Verbesserung machten.

Sophia University
Tokio

1 Interreligiöser Dialog*

Während des vergangenen Jahrzehnts hat die Menschheit in der Kunst des Dialogs bemerkenswerte Fortschritte gemacht. Nach so viel Krieg und Terrorismus, Gewalt und Mißverständnissen beginnen aufgeklärte Menschen allenthalben einzusehen, daß wir einander zuhören, verstehen, kennen, achten und lieben müssen, wenn wir nicht untergehen wollen. Denn Dialog ist nicht mehr ein Luxus, sondern eine Bedingung unseres Überlebens. Dieser Dialog erstreckt sich auf alle Gebiete des Lebens und der menschlichen Tätigkeit, aber besonders relevant ist er für den Bereich der Religion. Denn es ist kein Geheimnis, daß die Religion, welche die Menschen auf tieferer Ebene vereinigen sollte, oft etwas Trennendes war und sogar zu heiligen und weniger heiligen Kriegen geführt hat. Aus Sorge um diese Situation, und um die Wunden der Vergangenheit zu heilen, kommen Buddhisten und Christen (sowie Gläubige, die sich zu den anderen großen Religionen der Welt bekennen) daher still zusammen, um miteinander zu reden und zu meditieren und Zeugnis abzulegen für eine Welt, die sich nach Frieden sehnt. Dieser Dialog gewinnt immer mehr an Boden. Christliche Gelehrte widmen sich ernsthaft dem Studium buddhistischer Sutras, während Buddhisten sich voll Einsicht über die heiligen Schriften des Christentums äußern. Oberschüler befassen sich mit den Weltreligionen; Studenten interessieren sich für östliche und westliche Meditation; populäre Bücher und Zeitschriften beziehen sich auf die großen Religionen der Menschheit. Das

* Weil ich Schwierigkeiten habe, die universelle Dimension der menschlichen Natur in klarem, rhythmischem Englisch auszudrücken, habe ich den traditionellen Sprachgebrauch des grammatischen Genus in diesem Buch beibehalten. Ich bitte meine Leser, unter *er* jeweils »er oder sie« und unter *Menschheit* alle Menschen beiderlei Geschlechts zu verstehen.

Christentum hat seit der Meiji-Zeit einen enormen Einfluß auf die japanische Literatur genommen, während der Buddhismus sich stark auf die Literatur des Westens ausgewirkt hat. All dies bedeutet, daß auch ahnungslose Menschen, durch die Konfrontation mit dem Schauspiel großer, mächtiger Religionen außerhalb ihrer eigenen, nolens volens in einen interreligiösen Dialog miteinbezogen werden.

Niemand bezweifelt, daß dieser Austausch nicht nur für die großen Religionen selbst, sondern auch für die Welt im allgemeinen von großer Bedeutung sein wird. Er könnte sich als eines der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte unseres konvergierenden Universums erweisen. Davon möchte ich also sprechen und den Schwierigkeiten und Kämpfen mit Offenheit begegnen. Ich werde von meinem eigenen christlichen Standpunkt aus sprechen und es den Buddhisten überlassen, aus der Perspektive ihres religiösen Glaubens zu reden.

Theologischer Hintergrund

I

Wie die meisten Entwicklungen in unserer modernen Welt hat der religiöse Dialog seine Wurzeln in der Vergangenheit. Seit dem sechzehnten Jahrhundert begaben christliche Missionare sich in den Dialog mit Buddhisten in Asien, während in jüngerer Zeit Buddhisten mit Christen in der westlichen Welt ins Gespräch gekommen sind. Doch vielleicht haben wir erst jetzt den Punkt erreicht, wo wir das große Missionsbemühen würdigen können, das am 7. April 1541 begann, als Franz Xavier sich an seinem fünfunddreißigsten Geburtstag von Lissabon nach Goa einschiffte und dann nach Malakka und Japan segelte.

Doch hier muß ich offen sein: Aus unsrer Sicht, am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, haben die christlichen Missionen auf dem Gebiet des Dialogs ihre Sache bemerkenswert schlecht

gemacht. Dies wurde in jüngerer Zeit laut und ausgiebig festgestellt. Waren die Missionare nicht unerbittliche Feinde der nichtchristlichen Religionen? Zerstörten sie nicht die Kultur der Länder, denen sie das Evangelium brachten? Waren sie nicht Imperialisten, die auf den Sklavenschiffen der Kolonisatoren reisten? Waren sie nicht religiöse und kulturelle Konquistadoren?

Solche Vorwürfe sind leider oft zu hören, und ich will nicht bestreiten, daß sie etwas für sich haben. Füllen wir jedoch kein allzu eiliges oder hartes Urteil über die Missionare. Versuchen wir, sie in ihrem Kontext zu verstehen. Sie waren Kinder ihrer Zeit, innerhalb einer europäischen Kultur geboren und aufgewachsen, die unverbesserlich chauvinistisch war und sich als *die* Kultur schlechthin betrachtete, als den Maßstab, nach dem andere Kulturen zu messen waren. Menschen, die dieser Kultur nicht angehörten, waren Barbaren, denen man keinen besseren Dienst erweisen konnte, als sie aus ihrer abgrundtiefen Unwissenheit emporzuheben. Ein ähnliches Denken, so müssen wir zugeben, herrschte im alten Israel, Griechenland, Rom, Indien, China und in den meisten Weltgegenden, wo es hochentwickelte Kulturen gab. In dieser Hinsicht steht Europa nicht einzigartig da. Wie dem auch sei, Theologie wurzelt in der Kultur; sie teilt ihre Glorie und ihre Schwächen. Die Missionare waren in scholastischer Theologie geschult, dem Erbe des Mittelalters, das einer riesigen, soliden Pyramide gleicht, von der man sagen konnte *semper idem*, »immer dasselbe«. Sie war sich fremder Kulturen kaum bewußt und war überzeugt, daß sie von niemandem etwas zu lernen hatte. Die Begriffe Wandlung, Fortschritt, Entwicklung, die uns heute so geläufig sind, gingen dieser großen, nach den Kategorien des Aristoteles systematisierten Struktur fast völlig ab. Wenn Dialog die Bereitschaft bedeutet, sich zu ändern (wie es der Fall ist), dann eignet sich diese Pyramide schlecht für den Dialog. Wenn Dialog heißt, die Wahrheit und Güte anderer zu würdigen, so waren Kinder jenes Zeitalters schlecht gerüstet für solch ein Unternehmen.

Der schwächste Punkt in dieser Theologie war vielleicht ihre

Erkenntnistheorie, insbesondere ihre Ansicht über die Objektivität der Wahrheit. Über manche Scholastiker, die von einer solchen Objektivität fasziniert waren, bemerkt Bernard Lonergan scharfsinnig, daß »sie die Wahrheit offenbar für so objektiv hielten, daß sie auf den Geist verzichten konnten.«¹ Dieser Kommentar trifft zu. Einseitige Betonung von Objektivität kann zu naivem Realismus führen, der die Wahrheit als etwas »dort draußen« betrachtet, das man anschauen kann. »Ich sehe sie; also habe ich recht. Du siehst sie nicht, also hast du unrecht. Und Irrtum hat kein Recht! Außerdem ist die Wahrheit eins. Es kann nicht zwei Wahrheiten geben. Wir können nicht beide recht haben.« Wie einfach!

Damit möchte ich nicht gesagt haben, daß alle Scholastiker einen naiven Realismus dieser extremen und lächerlichen Art verkündeten. Thomas von Aquin, die gigantische Gestalt hinter der Scholastik, gehört sicherlich nicht zu diesen. Dennoch war es eine in der scholastischen Theologie vorherrschende Denkweise, welche die Missionare formte und bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil bestand. Sie machte den Dialog unmöglich. Denn wie kann ich mit einem anderen in ein authentisches Gespräch treten, wenn ich im Grund überzeugt bin, daß er oder sie sich im Irrtum befindet? Wie kann ich aufrichtig mit einem anderen Menschen sprechen, wenn ich glaube, daß die ganze Wahrheit sich auf meiner Seite befindet, während der andere traurig im Schatten des Irrtums sitzt? Weit entfernt, von solchen Personen zu lernen, werde ich nur danach trachten, sie aus ihrer unglücklichen Lage zu befreien. Ich kann nur dann einen aufrichtigen Dialog führen, wenn ich daran glaube, daß der Mensch, mit dem ich spreche, teilhat an Wahrheit und Güte.

Doch wo liegt der Irrtum des naiven Realismus, und wie kann ich dieser Falle entgehen? Dies ist eine entscheidende Frage, die einfach klingt, in Wahrheit aber ziemlich kompliziert ist, denn sie steht im Zentrum der erkenntniskritischen Problematik, mit der sich die besten Philosophen des Westens von Platon bis Kant und von Aristoteles bis Russell beschäftigt haben. Ich möchte hier nur meiner eigenen Überzeugung Ausdruck geben, daß man

einen Mittelkurs ansteuern muß zwischen einem naiven Realismus, der die Objektivität auf Kosten des Subjekts überbetont, und dem extremen Idealismus, der jegliche Objektivität leugnet. Dies ist der Weg des gemäßigten Realismus. Und hierin stimme ich wieder mit Bernard Lonergan überein, daß man diesen gemäßigten Realismus nicht einfach durch den Verstand und durch Nachdenken erreicht, sondern durch Bekehrung oder Erleuchtung. Man muß zu einer existentiellen Erkenntnis dessen kommen, was Wissen bedeutet, und dies ist nur möglich, wenn man den eigenen Erkenntnisprozeß reflektiert, indem man seine inneren Bewußtseinszustände analysiert. »Es ist nicht einfach eine Frage der Zustimmung zu einer Reihe wahrer Sätze. Auf einer tieferen Ebene ist es eine Sache der Bekehrung, einer persönlichen philosophischen Erfahrung, als verlief man eine Welt des Sinnes und erreichte, zunächst verwirrt und orientierungslos, ein Universum des Seins.«² Dann kann ich mir sagen: »Ja, ich kenne die objektive Wirklichkeit, jedoch in schöpferischer Weise, durch Verständnis und Urteil.«³

Es ist leicht einzusehen, welche Auswirkung dies auf die Einstellung eines Christen zum Buddhismus und anderen nichtchristlichen Religionen hat. Ohne diese intellektuelle Bekehrung sind wir unfähig, die Wahrheit in anderen Menschen zu erkennen. Und dann kann der Dialog zu einem Vorwand werden, zu einer seichten, scheinheiligen Angelegenheit. Oder er verläuft einfach im Sande.

Wenn wir andererseits existentiell begreifen, daß Wahrheit sowohl vom Objekt als auch von unserer Denkweise abhängt, dann machen wir eine radikale Wandlung durch. Und eine der Schlußfolgerungen, die uns anziehen, ist die, daß die Wahrheit zwar im Geist Gottes absolut, ewig und unwandelbar, *im Erfassen durch den menschlichen Geist jedoch immer eine Teilwahrheit* ist. Unser Verständnis der ewigen Wahrheit (über Gott, die Menschwerdung und das ewige Leben) ist immer begrenzt und unzulänglich. Dies bedeutet, daß unsere Erkenntnis immer wachsen kann, und daraus folgern wir sogleich, daß die Theologie eine sich entwickelnde Wissenschaft ist. Die große Pyramide stürzt

ein, und wir fassen die Theologie als etwas Offenes, Progressives, Fortdauerndes und Dynamisches ins Auge. Sie gleicht jetzt mehr einem strömenden Fluß als einer festen Pyramide. Es ist wahr, daß Gott ewig und unwandelbar ist, doch unsere Gotteserkenntnis ist immer offen für Entwicklung. Dasselbe gilt für unsere Erkenntnis Christi und seiner Mysterien. So ist die königliche Straße zum Fortschritt durch Dialog eröffnet.

Wenn wir also nur eine Teilwahrheit erfassen, können wir dann nicht die Möglichkeit einräumen, daß auch die nichtchristlichen Religionen eine Teilwahrheit besitzen? Vielleicht Aspekte der Wahrheit, die wir nicht gesehen haben? Ist es nicht möglich, daß sie das Mysterium Gottes und Jesu Christi sogar erhellen? Wenn wir ihnen unseren Teil der Wahrheit darbieten, müssen wir dann nicht die Wahrheit, die sie bereits besitzen, wahrnehmen und darauf aufbauen? Wie leicht einzusehen ist, bereiten eine vernünftige Erkenntnistheorie und eine vernünftige Einstellung zur Wahrheit den Boden für den Dialog. Wir kommen daher rasch zum Schluß, daß wir auf andere Menschen hören müssen, wenn wir in der Wahrheit wachsen wollen.

II

Kehren wir jedoch zu den Missionaren zurück. Ich habe vor allem von dem katholischen Bemühen um Mission gesprochen. Die protestantischen Missionare, die später kamen, hatten andere Probleme, in erster Linie eine extrem fundamentalistische Auffassung der Bibel. Während es im Westen immer verschiedene Schattierungen des Protestantismus gab, hatte die protestantische Theologie in den Missionen die Tendenz, alles außer der Bibel als das Böse anzusehen. Ihr Bild Asiens stammte aus der fundamentalistischen Interpretation der ersten Kapitel des Römerbriefes: Nichtchristen waren *massa damnata*. Mit einem solchen theologischen Standpunkt wird Dialog unmöglich.

Nachdem ich dies gesagt habe, möchte ich trotzdem wiederholen, daß ich über das vorherrschende theologische Klima gespro-

chen habe. Nicht alle Missionare waren naive Realisten oder engstirnige Fundamentalisten. Ihr Hausverstand und ihre innere Erfahrung lehrten sie oft, was Erkenntnis ist. Und ihr Glaube lehrte sie, daß Gott alle Menschen liebt. Das Bemerkenswerte an dem ganzen missionarischen Unternehmen ist ja gerade die Tatsache, daß es so vielen gelang, sich über ihre kulturelle Konditionierung hinwegzusetzen und den neuen Kulturen, denen sie begegneten und die sie lieben lernten, eine tiefe Sympathie entgegenzubringen. Es bedarf bloß der Erwähnung von Namen wie Robert de Nobili in Indien, Mateo Ricci in China, Alessandro Valignano in Japan. Man braucht nur die prachtvollen Briefe der Missionare zu lesen mit ihren lebendigen Schilderungen der Welten, die ihnen begegneten. Erinnern wir uns der großen protestantischen Missionare des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, die hervorragende Orientalisten waren und das *Taoteking*, das *I Ging* und die *Analekten* des Konfuzius und viele buddhistische Klassiker übersetzten. Über die protestantische Mission in Japan schreibt Notto Thelle: »Es ist ein großer Fehler, die Missionare, die nach der Meiji-Restauration nach Japan kamen, als engstirnige Prediger ohne Verständnis für die japanische Kultur und Religion zu betrachten. Die Meiji-Missionare waren vielmehr sorgfältig ausgewählte, intelligente, erfahrene und reife Menschen. Sie näherten sich der japanischen Kultur mit Interesse und Weisheit und wurden Pioniere auf zahlreichen Gebieten der Japanforschung, wie Sprache, Literatur, Geographie, Botanik, Meteorologie, Brauchtum, Philosophie, Ainu-Forschung . . .«⁴

Obwohl es der Wahrheit entspricht, wie Notto Thelle feststellt, daß Buddhisten heftige Attacken gegen Christen führten und Christen mit denselben Mitteln antworteten, gab es doch immer einen Funken authentischen Dialogs. Trotz der Behinderungen durch ihre Schulung und ihre Kultur, trotz der Kontrolle durch Menschen, die nie in Asien gewesen waren, transzendierten die christlichen Missionare dennoch oft die Grenzen ihrer Erziehung und erwiesen sich als Pioniere der Orientalistik und des transkulturellen Denkens.

III

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg brach der westliche kulturelle Chauvinismus zusammen, und der Westen begann, seine eigene Vergangenheit vernehmlich in Frage zu stellen. Unter dem Einfluß der empirischen Methodologie der Naturwissenschaft fing die westliche Kultur an, sich nicht mehr als *die* Kultur, sondern als *eine* unter vielen Kulturen zu sehen. Westliche Jugendliche strömten nach Asien, legten gelbe Mönchsgewänder an, praktizierten Zen und Yoga, lernten Karate und Judo, kalligraphierten mit dem Pinsel und aßen mit chinesischen EBStäbchen. Manche Missionare taten dasselbe. Viele Asiaten reagierten erstaunt und leicht amüsiert. War dies ein Dialog, oder war es ein kultureller Verfall? Positiv ausgedrückt, waren westliche Jugendliche wunderbar offen für andere Kulturen; negativ ausgedrückt, war die westliche Welt desillusioniert, wankend, frustriert und enturzelt.

Manche Theologen fingen jedoch an, die Wahrheit und Güte des Hinduismus und Buddhismus ernsthaft zu untersuchen. Wie die Missionare früherer Zeiten fanden sie oft Perlen und Juwelen, hielten es aber für ihre feierliche Pflicht zu beweisen, daß letzten Endes das Christentum doch die überlegene Religion sei. Und so besteht das berühmte letzte Kapitel in dem Hinweis, daß alles, was in den nichtchristlichen Religionen gut war, sich in der christlichen Offenbarung, so wie die westliche Kirche sie verstand, erfüllte. Typisch für diese Einstellung war Teilhard de Chardin (1881–1955). Zweifellos besaß er tiefeschürfende und bewundernswerte Einsichten in die Religionen Asiens; er machte jedoch stets geltend, daß das Christentum optimistisch, der Buddhismus dagegen pessimistisch sei, daß die christliche Mystik die menschliche Person erhöhe, während der Buddhismus sie zunichte mache, und daß es dem Westen zustehe, die kulturelle Führung zu übernehmen. Für moderne Ohren klingt er chauvinistisch, aber fällen wir kein Urteil über ihn. Teilhard war trotz seiner Futurologie ein Kind seiner Zeit.

Dann kam das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Über

Nacht wurde die katholische Kirche, bislang eine westliche Institution, die ihre Waren in den Osten exportierte, eine Weltgemeinschaft. Asiatische und afrikanische Bischöfe und Theologen versammelten sich in Rom und bestätigten mit ihren europäischen und amerikanischen Glaubensbrüdern, daß der Geist Gottes in allen Völkern und in allen Religionen wirksam ist. Seither erkennen die meisten Theologen nichtchristliche Religionen als »gültige Wege« an. Wenn ich sage, daß eine Religion ein gültiger Weg ist, nehme ich sie einfach so, wie sie ist. Ich sage nicht, daß sie der meinen unterlegen ist; ich sage nicht einmal, daß sie der meinen ebenbürtig ist. Denn es gibt keine Evidenz für die Behauptung, daß alle Religionen ebenbürtig seien. Ist dies nicht eines jener Credos, die verbreitet werden, um die Leute glücklich zu machen? Lassen wir es doch lieber unausgesprochen, und nehmen wir die Menschen, wie sie sind. Nur so können wir einen aufrichtigen und authentischen Dialog führen.

IV

Ich habe davon gesprochen, die *Wahrheit* in anderen Religionen zu erkennen, und das ist ein kognitives Problem. Damit hängt eng die Frage nach dem Erkennen des *Guten* in Menschen anderer Religionen und nach der Achtung ihres Gewissens zusammen. Dies ist ein ethisches Problem. Es lohnt sich, wieder auf die Worte zu hören, mit denen das Zweite Vatikanische Konzil seine berühmte *Erklärung über die Religionsfreiheit* eröffnete:

Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zu Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet.⁵

Damit wird den Christen dringend nahegelegt, das Urteil und Engagement anderer Menschen anzuerkennen, auch wenn dieses

von dem ihrigen abweicht. Dies öffnet klarerweise die Tür für die Achtung vor dem engagierten Buddhisten, Hindu oder Moslem.

Diese Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils hat natürlich ihre Geschichte. Bereits im neunzehnten Jahrhundert sprach John Henry Newman (1801–1890) in prophetischer Weise über den Supremat des Gewissens. Seine Loyalität gegenüber Rom steht außer Zweifel, dennoch war er es, der einen Toast auszubringen vermochte »auf den Papst, jawohl – oder besser, zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst.«⁶ Seine Worte schockierten die frommen Ohren einiger Zeitgenossen, er wurde jedoch schon zu Lebzeiten gerechtfertigt, indem er zum Kardinal erhoben wurde, und ich glaube, daß die Geschichte ihn einst als einen der großen, vielleicht als den größten Theologen des neunzehnten Jahrhunderts betrachten wird.

Für Newman könnte eine Einigung der Christen verschiedener Konfessionen dadurch erzielt werden, daß sie gemeinsam den Supremat des Gewissens anerkennen. »Wenn Anglikaner, Wesleyaner, die verschiedenen protestantischen Sekten in Schottland und andere Konfessionen unter uns vom Gewissen sprechen, dann meinen sie, was wir meinen, nämlich die Stimme Gottes in der Natur und im Herzen des Menschen, im Unterschied zur Stimme der Offenbarung.«⁷ Könnten wir nicht ebenso fragen, ob die Achtung vor dem Gewissen nicht ein Schlüsselfaktor in der Vereinigung von Buddhisten und Christen sei?

All dies deutet auf die Wahrheit hin, daß Christen das Evangelium Jesu zwar verkündigen dürfen (ja, *müssen*), daß sie aber niemals auf irgend jemanden Druck ausüben dürfen und immer die größte Achtung vor der menschlichen Würde und dem Gewissen der angesprochenen Person haben müssen. Außerdem werden sie durch das Zweite Vatikanische Konzil ermahnt, das Gute in den nichtchristlichen Religionen zu respektieren.

»Alles sehr schön«, werden Sie sagen. Ja, antworte ich. Aber es bedarf dazu einer ethischen Bekehrung allerersten Ranges, wenn ich ehrlich das Gute in einem offenbar rivalisierenden Lager anerkennen und dabei an meiner eigenen Religion vollkommen

festhalten soll. Ich muß mich über das Sektierertum erheben, und nicht »mein Gutes«, sondern »das Gute« bestätigen. Ich muß mein Ego in radikaler Weise transzendieren, um *das Gute, wie es in sich selbst ist*, zu bestätigen, nicht das, *was offensichtlich gut für mich ist*. Welche Bekehrung ist von jedem gefordert, der mit einer anderen Religion in den Dialog treten will!

Kurz und gut, wir stehen jetzt an einem Punkt in der Geschichte, wo ein authentischer Dialog möglich ist. Dieser Dialog ist selbst ein Weg zur Erleuchtung oder Bekehrung. Seine Voraussetzung oder seine Folge ist eine intellektuelle Bekehrung, wodurch ich die *Wahrheit* in anderen ehrlich anerkenne. Solche Bekehrungen vollziehen sich nur durch Kampf und Schmerz.

Noch ein letztes Wort. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die junge asiatische Kirche an Weisheit, Statur und Reife gewachsen. Sie übernimmt bereits die Führung im Dialog mit dem Buddhismus. Dieser Dialog ist bereits eine Begegnung zwischen asiatischen Christen und asiatischen Buddhisten. Dies ist von weitreichender Bedeutung für die universelle Kirche der Zukunft.

Der Weg des Dialogs

I

In einem früheren Buch drückte ich die Überzeugung aus, daß jeder buddhistisch-christliche Dialog vor allem auf religiöser Erfahrung, im Idealfall auf Mystik, gründen müsse. Ich sagte außerdem, daß die größte Einigung erzielt werden würde, wenn Buddhisten und Christen zusammen meditieren. Ich glaube, daß dies wahr ist. Die tiefste Einheit ist im reinen, nackten Glauben zu finden, mit dem verglichen theologische Worte und Buchstaben wie eine Kerze neben der Sonne sind.⁸ Davon unbeschadet bleibt die Tatsache bestehen, daß wir letzten Endes Worte gebrauchen müssen. Die Theologie ist nötig. Es

erhebt sich unmittelbar die Frage: *Ist es möglich, daß Buddhisten und Christen eine gemeinsame Theologie haben?* Oder noch direkter: *Haben Buddhisten und Christen einen gemeinsamen Boden?* Diese Frage ist von äußerster Wichtigkeit, wenn wir einen Fortschritt erzielen wollen.

Aber es ist keineswegs einfach, einen gemeinsamen Boden zu finden. Christen können von der Existenz Gottes oder von der Unsterblichkeit der Seele reden, ohne von Buddhisten eine Antwort zu bekommen. Christen können dann einen Schritt weiter gehen und über die Grundprinzipien der Metaphysik sprechen, wie Aristoteles und die Scholastiker sie formulierten: das Prinzip des Widerspruchs, das Prinzip der Kausalität, das Prinzip der Finalität. Doch leider werden diese sogenannten Grundprinzipien der Metaphysik von Buddhisten in Frage gestellt, wie übrigens auch von der modernen Physik. Wo finden wir also einen gemeinsamen Boden?

Hier möchte ich den Vorschlag machen, daß wir einen gemeinsamen Boden finden können, indem wir uns eine grundlegende Theologie erarbeiten, die *nicht auf der Metaphysik, sondern auf der transzendentalen Methode* beruht. Auch wenn Buddhisten und Christen einen verschiedenen Glauben haben, können sie sich dennoch auf eine gemeinsame Methode einigen, die allgemeinmenschlich ist und durch Bekehrung oder Erleuchtung zu Wahrheit und Güte führt. Konkret bedeutet dies Treue gegenüber den transzendentalen Grundsätzen, welche die unerbittlichen Forderungen des menschlichen Geistes beinhalten und den Weg zur menschlichen Authentizität weisen. Von diesen transzendentalen Grundsätzen will ich sprechen, als ein Christ, der sich dem Buddhismus mit Sympathie nähern möchte.⁹

II

Der erste Grundsatz lautet: *Sei aufmerksam*. Praktisch gesprochen, heißt das *zuhören*, ein Vorgang, der Disziplin erfordert. Psychologen sagen uns nämlich, daß wenige von uns wirklich

zuhören. Wir fühlen uns bedroht und unterbrechen den anderen. Oder wir sind von unseren eigenen Ängsten und Sorgen besetzt. Oder wir denken daran, was wir als nächstes sagen wollen! Doch das Zuhören, um das es mir geht, erfordert eine totale Offenheit und Aufmerksamkeit unseren buddhistischen Brüdern und Schwestern gegenüber – gegenüber dem, was sie sagen, was sie wirklich meinen, gegenüber ihrer religiösen Erfahrung, ihrer Kunst, ihrer Tradition, ihrer Geschichte.

Doch wenn Dialog einfach bedeuten würde, dem anderen zuzuhören und von ihm zu lernen, wäre er verhältnismäßig leicht. Die Schwierigkeit entsteht, weil ich, während ich auf den anderen höre, auch mir selbst zuhören muß. Ich muß auf den Heiligen Geist, den *Magister internus*, hören, der zu meinem Herzen spricht, und daher auch auf die Stimmen von Jesus, Paulus, Augustinus, der ganzen christlichen Gemeinschaft. Und weil ich diesen beiden Chören zuhöre, werde ich anfangen, Fragen zu stellen. Unter dem Einfluß des Buddhismus stelle ich den Christen vielleicht Fragen, die noch nie zuvor gestellt wurden. Vielleicht erschließe ich Bewußtseinsbereiche, die vorher schlummerten. Das ist schmerzhaft, sehr schmerzhaft, weil eine Bewußtseinserweiterung nie ohne Schmerzen abgeht.¹⁰

Durch dieses Fragen gelange ich zu einer Einsicht, die den zweiten transzendentalen Grundsatz erfüllt: *Sei intelligent*. Dadurch gelange ich zu einem tieferen Verständnis der Wahrheit.

Doch der Einsichten gibt es viele, und sie konstituieren erst dann Wissen, wenn ich sie sichte und eine Aussage von objektiver Wahrheit mache. Indem ich dies tue, gehorche ich dem dritten transzendentalen Grundsatz: *Sei vernünftig*. Doch auch hier kann ich Spannung und Konflikt empfinden, wenn ich versuche, eine neue Aussage der Wahrheit, die ich vom Buddhismus gelernt habe, mit der Wahrheit in Einklang zu bringen, die ich bereits in meiner christlichen Überlieferung habe. Denn ich betrete ungewohntes Neuland; ich versuche, neue Elemente der Wahrheit in mein Bewußtsein zu integrieren. Dies ist eine einsame Reise, für die ich nicht viel Sympathie von meinen Mitchristen erwarten

kann, die in der etablierten Ordnung verwurzelt sind. Denn sie fühlen sich schwer verunsichert, wenn sie mit Veränderung konfrontiert werden. Das Leiden an der Integration neuer Bewußtseinsdaten ist natürlich etwas, worauf sie gerne verzichten. Der Pionier des Dialogs ist, wie der Prophet, in seinem eigenen Land nicht anerkannt.

Es gibt noch einen weiteren transzendentalen Grundsatz: *Sei verantwortungsbewußt*. In Erfüllung dieses Grundsatzes erkenne ich das Gute in einer anderen Religion. Dies kann den Schock auslösen, der zur Erleuchtung führt. Dies war die Erfahrung von Charles de Foucauld (1858–1916), der eine tiefe Bekehrung mitmachte, als er der mohammedanischen Mystik in Nordafrika begegnete – eine Bekehrung zu seinem eigenen latenten Christentum. Wollte Jesus Christus nicht eine ähnliche Bekehrung bei seinen Zuhörern bewirken, als er ihre Aufmerksamkeit auf die Heiligkeit des guten Samariters, auf den Glauben des römischen Hauptmanns und das Gute in anderen außerhalb seiner Anhängerschar lenkte? Die Vision der Heiligkeit in einer anderen Religion kann zu einer Bekehrung innerhalb der eigenen führen.

Der letzte Grundsatz ist der wichtigste: *Gib dich anheim*. Dies bedeutet, daß ich mich der Wahrheit anheimgeben muß, wo immer ich sie erkenne. Während ich mich also der Wahrheit anheimgebe, die ich im Buddhismus entdeckte, integriere ich sie mit der christlichen Wahrheit, die durch die Taufe die meine ist.

Ich möchte an dieser Stelle einen Augenblick innehalten, um zu sagen, daß ich nicht mit denjenigen übereinstimme, die behaupten, daß ich um des erfolgreichen Dialogs willen meine Bindung an meine eigene Religion vorübergehend aufheben muß. Nichts ist von der Wahrheit weiter entfernt. Auch wenn es möglich wäre, meine Bindung aufzuheben (was ich nicht für möglich halte), sollte ich dies nicht tun, weil es eben diese Bindung ist, die mir die Wahrheit meiner Religion erhellt. Denken wir an den Spruch des Anselm von Canterbury, *Crede ut intelligas: Glaube, damit du verstehst; gib dich anheim, damit du verstehst*. Durch

diese Bindung mit ihrer uneingeschränkten Liebe werden die Glaubenswahrheiten, die dem Ungläubigen unverständlich sind, einsichtig für den Gläubigen. Wenn ich daher meine Bindung aufhebe, verliere ich meine Wurzeln und treibe dahin, ohne etwas geben zu können.

All dies ist wichtig, weil man im Dialog versucht sein kann, die eigene Wahrheit zu kompromittieren oder zu verwässern, in dem trügerischen Glauben, daß man auf diese Weise ökumenisch verfährt. Man kann auch in Versuchung geraten, mit einer anderen Religion zu flirten und sich schließlich weder zu dieser Religion noch zu der eigenen verbindlich zu bekennen. Dies ist ein Irrweg, der aus der Untreue gegenüber dem transzendentalen Grundsatz *Gib dich anheim* kommt.

III

Zuvor habe ich vor allem über die christliche Einstellung zum Buddhismus gesprochen. Aber Dialog ist per definitionem ein wechselseitiger Austausch; er bedeutet auch, daß die Christen sich mitteilen und die Buddhisten zuhören. Daher muß ich fragen: Werden Buddhisten die von mir skizzierte transzendente Methode akzeptieren?

Es liegt auf der Hand, daß nur Buddhisten diese Frage beantworten können. Trotzdem möchte ich versuchen, einige Gründe anzubieten, warum diese Methodik mit dem buddhistischen Glauben in Einklang stehen könnte.

Der erste Grundsatz lautete, *Sei aufmerksam*, und ich brauche kaum hervorzuheben, daß aufmerksames Zuhören tief im Buddhismus verwurzelt ist. Die wohlbekannteste buddhistische *Achtsamkeit* ist ja genau dies. Eine Art, Meditation zu praktizieren, ist die, daß man jedem Geräusch lauscht – dem Strömen des Flusses, dem Wind in den Bäumen, dem Regen auf dem Dach. Man sagt, daß Bodhisattva Kannon die Erleuchtung nur durch Hören erlangte. Der Buddhismus legt außerdem nicht nur großen Wert darauf, auf die äußere Wirklichkeit zu hören, sondern auch nach

innen zu horchen und die Frage zu stellen: Wer hört zu? Wiederum hört der östliche Meister außerordentlich scharf auf seinen Schüler – nicht nur auf dessen Worte, sondern – wichtiger noch – auf seine Körpersprache. Für ihn sprechen die Kehle, die Hände, der Atem und vor allem die Augen. Und er ist sehr, sehr aufmerksam. All dies veranlaßt mich zu glauben, das der erste transzendente Grundsatz, *Sei aufmerksam*, im Buddhismus vorrangig praktiziert wird.

Der zweite Grundsatz lautete, *Sei intelligent*, und ich sprach von der Einsicht, die mit dem Stellen von Fragen kommt. Auch dies ist eine Erfahrungsweise, die im Buddhismus zu finden ist. In seinen Ausführungen über das *Koan* betont D. T. Suzuki die Wichtigkeit des *fragenden Geistes*, wie er ihn nennt. Man muß fragen, fragen, fragen, bis der Durchbruch sich ereignet und der plötzliche Blitz der Erleuchtung kommt. Dies ist eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem Grundsatz *Sei intelligent*.¹¹

Es ergeben sich jedoch Probleme, wenn wir zum dritten transzendentalen Grundsatz kommen: *Sei vernünftig*. Dabei, so erinnern wir uns, objektiviere ich meine Erfahrung und mache eine Aussage dahingehend, daß sich dies oder jenes wirklich so verhält. Dies würde einen Zen-Buddhisten vermutlich veranlassen innezuhalten. Denn bekanntlich wendet sich der Zen-Buddhismus ständig gegen den diskriminierenden Intellekt, gegen Worte und Buchstaben, gegen jede Art der Theorie, gegen Äußerungen der Bestätigung oder Verneinung. Dies wäre also, wie es scheint, eine Hürde für jeden, der diese Methode einem Buddhisten nahelegen möchte.¹²

Ich möchte zunächst feststellen, daß ich der buddhistischen Einstellung die größte Sympathie entgegenbringe. Zen ist zutiefst kontemplativ veranlagt und würdigt die Schönheit des Sonnenuntergangs, die schwebenden Wolken, die Kaskaden eines Wasserfalls, die Erfahrung der Erleuchtung. Und es sieht so aus, als ob objektive Aussagen diese Erfahrungen nicht einfangen, sondern sie sogar herabwürdigen könnten. Daher ziehen die Buddhisten es vor zu schweigen. Oder sie schreiben ein Gedicht oder malen ein Bild oder drücken sich durch die Körpersprache

aus. Wie gesagt, verstehe ich diese Haltung, die derjenigen der christlichen Mystiker nicht unähnlich ist. Die letzteren empfinden, daß Worte und Buchstaben völlig unzulänglich sind, um die Wirklichkeit, die sie erfahren haben, auszudrücken, und so sagen sie lieber nichts.

Es ist jedoch zweierlei zu sagen, daß Worte unzulänglich sind, oder zu sagen, daß sie falsch sind. Auch wenn sie unzulänglich sind, haben sie dennoch einen Wert, und große buddhistische Denker und Gelehrte haben sie verwendet, und verwenden sie immer noch, um Aussagen zu machen und sich über eine tiefgründige Philosophie auszusprechen. Deshalb hoffe ich, daß dieser dritte transzendente Grundsatz für die buddhistische Welt akzeptabel sein möge.

Außerdem gibt es einen dritten Punkt, der zu berücksichtigen ist. Buddhisten lehnen Worte und Buchstaben und objektive Aussagen vor allem deshalb ab, weil solche Objektivierungen den Geruch des Dualismus an sich haben, den die buddhistische Tradition verabscheut, denn dieser Dualismus scheint das Einheitserleben der Erleuchtung zu zerstören. Aber ist das wirklich so? Ist das Urteil wirklich dualistisch? Hier landen wir wieder bei dem kritischen Problem mit seiner ganzen Komplexität. Wenn ich nämlich ein naiver Realist bin, der ein Urteil als eine Aussage über etwas »da draußen« auffaßt, dann sind objektive Aussagen radikal dualistisch. Wenn ich aber der Falle des naiven Realismus entkomme, indem ich meinen Denkprozeß verstehe, wenn ich einen Mittelweg zwischen dem naiven Realismus und dem Kantianischen Idealismus einschlagen kann, dann begreife ich etwas von dem, was »Selbsttranszendierung« heißt. Dann sehe ich, daß ich in dem Urteil eins bin mit dem Objekt und dabei ich selbst bleibe. Als Folge dessen kann ich mit Zuversicht sagen, daß objektive Urteile nicht einfach dualistisch sind.

All dies ist nicht leere Theorie, sondern hat die größte Tragweite. Das populäre Schrifttum über den Buddhismus attackiert immer noch die »Begrifflichkeit« oder zieht gegen den »diskriminierenden Intellekt« vom Leder und behandelt jede Art von Theorie mit Verachtung. Aber das eigentliche Problem besteht darin, daß

diese Autoren keine intellektuelle Bekehrung erlebt haben und nicht wissen, was Wissen ist. Ihren Behauptungen liegt der naive Realismus zugrunde, welcher meint, daß Urteile und Aussagen die Dinge in dualistischer Weise zersplittern.

Meine Schlußfolgerung lautet, daß die Bildung von Urteilen sich durchaus mit der Erfahrung der Erleuchtung verträgt und daß viele Menschen auf einer hohen Stufe der Erleuchtung Urteile bilden und Aussagen machen. Der Vorwurf des Dualismus kann also gegen den dritten transzendentalen Grundsatz, *Sei vernünftig* nicht erhoben werden.

Der vierte Grundsatz, *Sei verantwortungsbewußt*, der uns aufträgt, die Werte und das Engagement anderer anzuerkennen, ist meines Erachtens kein Problem für den Buddhismus, der seit urdenklichen Zeiten eine sehr tolerante Religion gewesen ist.

Der letzte Grundsatz lautet, *Gib dich anheim*. Jeder, der auch nur etwas Kontakt mit praktizierenden Buddhisten gehabt hat, kennt ihre totale Hingabe an den Buddha, an *dharma* und *sangha*. Er kennt den buddhistischen Schwur, alle Leidenschaften zu besiegen und alle Lebewesen zu retten. Er kennt auch die Entschlossenheit des Zen-Mönchs, den »Durchbruch« zu erlangen, auch wenn es ihn das Leben kostet. Und so finden wir im Buddhismus eine unbedingte Hingabe an die Wahrheit zusammen mit dem Glauben, daß die Erlösung durch die große Erkenntnis der Wahrheit, die sogenannte Erleuchtung, zu finden sei.

Hinsichtlich der nichtchristlichen Religionen äußerte das Zweite Vatikanische Konzil einfach und direkt, daß die katholische Kirche nichts zurückweist, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. In dieser Weise war das Konzil für Nichtchristen eine Ermutigung, sich der Güte und Wahrheit zu verpflichten, die sie bereits besitzen. Im Dialog ist es so, daß ebenso wie Christen buddhistische Erkenntnisse in ihren christlichen Standpunkt integrieren, auch Buddhisten die Wahrheit, die sie vom Christentum lernen, integrieren und sich ihr verpflichten werden. Auf diese Weise wird ihre Hingabe zunehmend bereichert.

IV

So möchte ich vorläufig diese Methodik vorschlagen als einen Weg zur beiderseitigen Einheit, Entwicklung und Bereicherung. Ich tue dies mit einem gewissen Maß an Zuversicht, da ich glaube, daß *etwas Entsprechendes sich bereits vollzieht*. Buddhisten und Christen beginnen, einander zuzuhören, zu verstehen, sich gegenseitig zu würdigen und zu lieben. Dabei reflektieren sie sich selbst und prüfen ihren eigenen Standort. Darüber hinaus integrieren Christen, die nicht einmal mit Buddhisten gesprochen haben, buddhistische Ideen in ihr Leben – und dasselbe gilt für Buddhisten und ihre Begegnung mit dem Christentum. Dies trifft insbesondere für buddhistische Länder wie Japan zu, und mit der Zeit wird es auch für den Westen gelten. Doch es liegt mir fern, die Dinge zu idealisieren. Es gibt Hürden und Hindernisse, von denen manche unüberwindlich scheinen. Ich greife im folgenden einige der Hauptprobleme heraus und gestehe offen, daß sie in vielen Fällen keine verstandesmäßige Lösung zulassen.

Probleme des Dialogs

I

Das erste Problem besteht darin, daß sowohl das Christentum als auch der Buddhismus missionarische Religionen sind. Die Christen sind verpflichtet, das Evangelium zu verkünden, den Worten Jesu gehorchend: »Darum geht hin und macht alle Völker zu Jüngern . . .« (Mt. 28,19). Die Buddhisten sind verpflichtet, für die Erlösung aller Lebewesen zu wirken, gehorsam ihrem Schwur: »Es gibt unzählige Lebewesen: ich schwöre, sie alle zu retten.« Während also die Christen das Evangelium immer mutig in die entferntesten Winkel der Erde trugen, verbreiteten die Buddhisten mit der gleichen Tapferkeit das *dharma*. Und in

beiden Fällen glaubten sie daran, daß ihre Lehre der Weg zur Erlösung sei.

Wie läßt sich dies nun mit einem Dialog vereinbaren? Kann es einen Dialog zwischen zwei Religionen geben, die zur Bekehrung verpflichtet sind? Müssen sie nicht notgedrungen in einen Konflikt geraten, der aus dem Dialog etwas Unechtes und eine Heuchelei macht? Oder wenn sie einen Kompromiß machen und miteinander reden, wird dies nicht die grundlegende Lehre beider Religionen verwässern? Würde es nicht bedeuten, daß der feurige christliche Eifer und die glühende buddhistische Entschlossenheit ausbrennen und sterben?

Dies ist in der Tat ein gewaltiges Problem. Lassen Sie mich einige Überlegungen vortragen, die vielleicht den Weg zu einer Lösung zeigen.

Die erste betrifft die Motivation hinter der missionarischen Tätigkeit. Wie bereits gesagt, beruht ein Großteil der Missionstheologie auf einer vom naiven Realismus unterstützten Mentalität, die sich selbst ins Recht setzt und dem anderen unrecht gibt. Dazu kam der verbreitete Glaube, daß die ausdrückliche Kenntnis des Evangeliums für eine Erlösung nötig sei. Ohne diesen Glauben und die Taufe mit Wasser befand ein Nichtgläubiger sich in der Gefahr ewiger Verdammnis. Aus diesem Geist kommt das berühmte Gebet Franz Xaviers über die Hölle, die sich mit den Seelen füllt, die Christus retten wollte. Jeder, der dieses Gebet mit Inbrunst sprach, so dachte man, wäre unweigerlich vom Eifer beseelt, das Evangelium mit größter Geschwindigkeit zu verbreiten. Franz Xavier selbst taufte, bis sein erschöpfter Arm ermattet niedersank.

Diese ganze Theologie wurde neu durchdacht, und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bezweifelt kein ernsthafter Theologe die Güte von Nichtchristen. Dies trifft besonders für Theologen zu, die Nichtchristen wirklich begegnet sind und einen Dialog mit ihnen geführt haben. Sie wissen, daß die Aufgabe der Missionare nicht darin besteht, sie vor der Hölle zu bewahren. Wenn das so ist, worin besteht dann ihre Auf-

gabe? Was ist ihre Motivation? Warum sind sie aufgefordert, das Evangelium zu verbreiten?

Ich persönlich glaube, daß der wahre missionarische Eifer nicht auf der schmerzlichen Angst beruht, daß die Menschen verdammt sind, sondern auf der Liebe zu Christus und zu seiner Botschaft, die man mit anderen Menschen, die man lieben gelernt hat, teilen möchte. Eben weil man diese Menschen liebt, wird man das Gute an ihnen würdigen – und man wird sie nie zwingen oder bedrohen oder Druck auf sie ausüben. Man wird immer die größte Achtung vor ihrer menschlichen Würde und der menschlichen Freiheit bewahren, um so mehr, als man erkennt, daß kein Mensch Glauben schenken kann. »Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen; aber Gott hat das Gedeihen gegeben«, schrieb der Apostel Paulus (1. Kor 3,6). Die Rolle des Missionars besteht darin, zu pflanzen und zu begießen, und den Rest stellt er Gott anheim.

Das Ideal wäre ein Missionar, der Christus so sehr liebt, daß er seinen Namen verbreiten und die frohe Botschaft des Evangeliums anderen verkündigen möchte. Mit Paulus ruft er aus: »Denn dazu drängt uns die Liebe Christi . . .« (2. Kor 5,14). Mit Paulus ruft er: » . . . denn ich muß es tun. Und wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte!« (1. Kor 9,16), als wollte er sagen: »Ich kann nichts anderes tun; ich kann nicht umhin, die frohe Botschaft zu verbreiten.« Mit Paulus kann er Jesaja zitieren: »Wie lieblich sind die Füße derer, die die gute Botschaft verkündigen!« (Röm 10,15). Mit Paulus kann er in der Nacht eine Erscheinung sehen: ein Mann aus Mazedonien stand da und bat ihn: »Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!« (Apg 16,9). Und so verkündet er das Wort mit der Kraft und Begeisterung des Apostels Paulus.

Kurz gesagt, ein wahrer Missionar muß ein Mystiker sein – er muß Jesus Christus, sein Wort und die Menschen lieben. Ich meine, daß sich Ähnliches von dem Buddhisten sagen läßt, der das *dharma* verbreitet. Es steht mir nicht zu, die buddhistische Missionstheologie zu erläutern (dies muß einem buddhistischen Denker überlassen bleiben), aber vielleicht kann ich meinen

Glauben ausdrücken, daß der authentische Buddhist mehr dem Buddha und dem *dharma* verpflichtet ist als der Furcht, daß die Menschen verloren seien, wenn sie sich nicht zur buddhistischen Lehre bekennen.

Ich meine, wenn wir unsere Motivation läutern und sie mehr auf Liebe gründen, verlieren wir nichts von unserem Eifer. Denn wer wollte leugnen, daß die Liebe mehr ausrichtet als die Angst? Außerdem (und dies ist hier relevant) werden wir uns gegenseitig nicht verletzen. Aus meiner eigenen Erfahrung kann ich sagen, daß ich mich freue, Buddhisten von ihrer Erleuchtung sprechen zu hören. Ich freue mich zu hören, wie sie das *dharma* erläutern, vorausgesetzt, daß sie es mir nicht *aufdrängen*. Ebenso habe ich festgestellt, daß Buddhisten gerne von Christus hören, von der Begegnung zwischen Paulus und Jesus auf der Straße nach Damaskus, über unsere christliche Erfahrung – vorausgesetzt, daß kein Versuch gemacht wird, sie ihnen aufzudrängen oder Druck auf sie auszuüben, daß sie einen Glauben akzeptieren, den sie nicht annehmen können.

Dialog muß also keine Verminderung des missionarischen Eifers bedeuten. Sowohl Christen als auch Buddhisten können (und sollen) die Freiheit haben, laut und deutlich über die Botschaft oder die Person, die sie lieben, zu sprechen. Sie werden so lange nicht zusammenstoßen, als Christen und Buddhisten geistig und moralisch bekehrt sind. Denn dann werden sie die Wahrheit und Güte im anderen bereitwillig anerkennen.

Doch hier möchte ich ehrlicher- und realistischerweise innehalten und sagen, daß nur wenige, Christen oder Buddhisten, vollkommen bekehrt sind. Wir alle haben etwas in uns, was dunkel und unbekehrt ist, und deshalb meine ich, daß es immer Rivalität und Spannung geben wird. Doch sogar das kann uns zu einer sich immer mehr vertiefenden Bekehrung des Geistes und Herzens und zu einer wachsenden Freundschaft anspornen. Ich glaube, daß der Dialog ein wichtiger Aspekt missionarischer Tätigkeit in der Zukunft sein wird. Ohne Druck irgendeiner Art werden Christen und Buddhisten mit Freiheit einander und allen

Menschen, die ihnen begegnen, das Evangelium und das *dharma* lehren können.

II

Damit im Zusammenhang steht ein zweites Problem, nämlich das des »Triumphalismus«. Wird ein Mensch, der von der Wahrheit seiner Religion überzeugt ist, sich nicht über andere erhaben fühlen, als wäre er »heiliger« als sie? Und gilt dies nicht besonders für Juden und Christen, die den Anspruch erheben, das auserwählte Volk zu sein, die von »göttlicher Berufung« sprechen? Wie kann man einen Dialog unter dem Vorzeichen der Gleichheit führen, wenn man für sich beansprucht, von Gott auserwählt zu sein?

In einem interessanten Artikel in *The Ecumenist* spricht Rabbi Gunther Plaut von der heutigen jüdischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der göttlichen Berufung Israels.¹³ Er stellt sich darin den ökumenischen Schwierigkeiten einer solchen Haltung und berichtet von verschiedenen Versuchen, sie zu modifizieren oder unter den Teppich zu kehren, und gelangt zu dem Schluß, daß die Juden diese zentrale Lehre ihrer heiligen Schriften nicht wirklich leugnen können. Ich glaube, daß für Christen dasselbe gilt. Auch sie erleben sich angerufen von den Worten Jahwes: »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!« (Jes 43, 1). Mit Paulus glauben sie, sie seien »erwählt vor der Schöpfung der Welt« (Eph 1,4). Ich meine, daß weder Juden noch Christen in dieser Doktrin einen Kompromiß machen sollten. Denn bei tiefer Verinnerlichung führt sie nicht zum Triumphalismus, sondern zur Demut, und zwar aus zwei Gründen.

Der erste besteht darin, daß wir keinen objektiven Beweis für unser Auserwähltsein haben. Es ist eine Frage des Glaubens – wir glauben es, weil wir glauben –, und in diesem Sinn ist es sehr subjektiv. Wenn wir uns dieser Art von Wahrheit rühmen, rühmen wir uns unserer Schwachheit, und im Paulinischen Sinne sind wir in Wirklichkeit Narren. Von Triumphalismus ist das weit entfernt.

Zweitens steht uns die Haltung von Menschen zu, die wissen, daß sie die unwürdigen Empfänger eines kostbaren Schatzes sind. Juden und Christen wissen, daß Israel um keiner Verdienste willen erwählt wurde, sondern nur aus Gottes Liebe: »Nicht hat euch der Herr angenommen und euch erwählt, weil ihr größer wäret als alle Völker – denn du bist das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil er euch geliebt hat und damit er seinen Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat . . .« (5. Mose 7,7.8). Die Demut dieser Worte klingt an in dem Ausspruch des Petrus: »Herr, geh weg von mir! Ich bin ein sündiger Mensch« (Lk 5,8). Große Gnade führt zu einem Gefühl der Unwürdigkeit, die das genaue Gegenteil des Triumphalismus ist.

Zu diesem Punkt bietet der japanische Karmeliter Ichiro Okumura einen interessanten Kommentar. Er führt im japanischen Fernsehen ein Gespräch mit dem bekannten Zen-Meister Sogen Omori, und letzterer bemerkte, daß die Christen, die sich für Zen interessieren, das Vertrauen zu ihrer eigenen Religion offenbar verloren haben. Pater Okumura antwortete, indem er zwischen einem gewissen Vertrauen, das man verlieren, und einer *Überzeugung*, die man sich bewahren soll, unterschied:

Wenn »Vertrauen« entsprechend den chinesischen Ideographen die wörtliche Bedeutung von Glauben an sich selbst hat, dann sollte es nicht die Haltung religiöser Menschen sein, aufgrund des »Selbst« zu handeln, das eines solchen Vertrauens unwürdig ist. Wenn Religion letztlich die Erkenntnis der eigenen Leere, Torheit und Armut und daher ein Vertrauen auf Gott ist, dem einzig Vertrauenswürdigsten, dann ist ein solches »Vertrauen« ganz unvereinbar mit wahrer Religion. Wenn unglückseligerweise viele religiöse Führer und Gläubige ein starkes und unerschütterliches »Vertrauen« zu ihrer Religion haben, ist dies dann nicht eine Art von »Vertrauen«, das man aufgeben sollte, ein ungesundes, übermäßiges Vertrauen? *Es sollte statt dessen eine »Überzeugung« sein, die man nie verlieren kann* – ein unerschütterlicher Glaube an die religiösen Wahrheiten, denen wir uns unterordnen. »Vertrauen« in der Religion kommt nicht aus dem »Selbst«, sondern es ist der Glaube an Gott, dem wir uns völlig hingeben.¹⁴

Pater Okumura stellt weiterhin fest, daß Triumphalismus kein Vorrecht des Christentums ist, sondern überall vorkommt. »Die-

ser Hochmut ist nicht nur auf die Christenheit beschränkt, sondern läßt sich auch im Hinduismus und im Buddhismus finden, in Religionen also, die sich angeblich durch Toleranz anderer Religionen auszeichnen. Es ist leider fast unmöglich für menschliche Wesen, sich von ihrem Ego völlig zu befreien.«¹⁵

Dies ist ein sehr einsichtiger Kommentar. Er zeigt, wie wir alle in Versuchung stehen, dem Triumphalismus zu verfallen. Es ist für uns alle eine Versuchung, uns für besser als andere zu halten. Es ist das alte Problem des Stolzes. Denken wir jedoch daran, daß dies die Versuchung von Anfängern ist. Wahrhaft Erleuchtete, ob Christen oder Buddhisten, erweisen anderen schlicht und demütig Ehrfurcht. » . . . in Demut achte einer den andern höher als sich selbst«, schrieb Paulus (Phil 2,3). Sein Ratschlag ist Juden, Christen und jedermann in gleichem Maß hilfreich.

III

Das dritte und hauptsächlichste Problem ist ein christologisches und berührt die Person Jesu Christi selbst. Wer war Jesus Christus? »Für wen halten die Leute den Menschensohn?« (Mt 16,13). Dieses große Mysterium ist der Kern des Christentums und zugleich der Kern der Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen. Um das Problem deutlich zu machen: Der Christ ist dem Glauben verpflichtet, daß Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist und daß niemand zum Vater kommt als durch ihn (Joh 14,6). Er ist dem Glauben verpflichtet, daß Jesus der Vermittler der Gnade für alle Menschen ist, denn es ist »kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12). Es ist schwer einzusehen, wie es in diesem Punkt einen Kompromiß geben könnte.

Es liegt auf der Hand, daß Buddhisten Jesus Christus nicht in dieser Weise akzeptieren, denn hier sind wir im Herzen des christlichen Glaubens. Doch in einem Dialog ist es nicht möglich, noch ist es notwendig, daß wir in allen Punkten übereinstim-

men. Ich möchte im folgenden Erwägungen darlegen, die einem gegenseitigen Verständnis vielleicht förderlich sind.

Die erste hat damit zu tun, daß wir mit Buddhisten zu größerer Einheit gelangen, wenn wir von einer objektiven zu einer subjektiven Ordnung übergehen. Wir tun dies konkret, indem wir zwischen Jesus Christus als *Vermittler von Gnade* und Jesus Christus als *Vermittler von Sinn* unterscheiden. Ich glaube, daß Jesus-Christus für die ganze Menschheit ein Vermittler von Gnade ist, aber für Buddhisten und andere Menschen, die nicht an ihn glauben, ist er nicht der Vermittler von Sinn. Sie finden Sinn in ihren eigenen Symbolen – im Buddha, im *dharmā* oder was immer. Kurzum, wir können sagen, daß Christus dem Christen und der Buddha dem Buddhisten *Sinn* vermittelt. Ich glaube, daß wir uns darauf alle einigen können.

Wiederum können Buddhisten und Christen sich auf der Ebene des Glaubens vereinen – insbesondere auf der Ebene des reinen, nackten, mystischen Glaubens. Darüber habe ich andernorts geschrieben und brauche mich hier nicht zu wiederholen. Ich möchte nur sagen, daß wir uns zwar auf der subjektiven Ebene vereinigen können, wenn wir jedoch zur objektiven Ordnung übergehen und Fragen stellen wie »Glaube an was?« und »Glaube an wen?«, gehen wir getrennte Wege und müssen einfach das Gewissen des anderen anerkennen. Für Christen ist dies wiederum eine Frage der Christologie. Lassen Sie mich noch einmal Ichiro Okumura zitieren.

Pater Okumura beruft sich auf die chinesische Philosophie. Das religiöse Gewissen des Menschen, das überall das gleiche ist, ist das *Yin*; Christus ist das *Yang*. Menschen aller Religionen sind im *Yin* vereint, doch Christus, das *Yang*, »ist die einzigartige, absolute, historische Wirklichkeit, und daher kann das Christentum keiner anderen Religion gleichgesetzt werden. Mit anderen Worten, die Absolutheit und Einzigartigkeit des Christentums springt in die Augen.«¹⁶ Seine Schlußfolgerung ist diese:

Das Wesentliche des Christentums ist in *Christus selbst* zu finden. Es findet sich nicht im religiösen Charakter von Christen. Christus selbst hat etwas, das im Begriff der sogenannten Religion nicht enthalten ist.

Man sagt, daß Religion die Beziehung zwischen Gott und Mensch sei. Diese religiöse Beziehung ist als die größte historische Tatsache im Mysterium der Menschwerdung Christi offenbart, weil Christus die Wirklichkeit ist, in der Gott Mensch wird. Christus ist nicht Religion, das heißt, die höchste *Lehre* des menschlichen Lebens. Er ist nicht eine *Lehre*, sondern eine »Wirklichkeit«. Das historische Urfaktum, das sich vor zweitausend Jahren zutrug, wird im Christentum und in der Kirche zu einer endlosen historisch-religiösen Wirklichkeit. In diesem Sinn ist das Christentum eine metareligiöse, metaräumliche, metachronologische, historische göttlich-menschliche Realität.¹⁷

Dies ist die mutige Aussage der christlichen Position, die, wie ich meine, gemacht werden muß. Ich glaube jedoch, daß sie entwickelt werden kann, indem wir zwischen dem auferstandenen Christus, den Teilhard de Chardin den »kosmischen Christus« nennt, und dem historischen Jesus, der am Meer von Galiläa wandelte und den Berg bestieg, um zu beten, unterscheiden. Dieser letztere Jesus war wie Paulus ein Hebräer – er sprach als Jude, dachte als Jude und handelte als Jude. Aber der Auferstandene, der dennoch derselbe Jesus ist, gehört allen Kulturen und Völkern. Dies bedeutet, daß alle Kulturen ihn für sich beanspruchen dürfen und daß alle Religionen uns etwas darüber sagen können, wer er ist. Dieser Glaube an das transkulturelle Wesen des auferstandenen Jesus ist bereits in der Kunst und Plastik zahlreicher Nationen und Rassen aufgetaucht, doch seine theologische Formulierung ist noch längst nicht vollständig. Es läßt sich nur sagen, daß die Christologie im Begriff steht, sich weiterzuentwickeln, und daß der Buddhismus durchaus imstande sein kann, das Mysterium des auferstandenen Jesus zu erhellen.

In Anbetracht dessen haben manche Theologen Nichtchristen »anonyme Christen« genannt – Männer und Frauen, die der Gnade Jesu Christi teilhaftig sind, ohne daß sie es wissen. Dieser Ansatz ist geistreich und folgerichtig, und als ein Versuch, das alte Problem der Erlösung von Nichtchristen zu lösen, mag er einige Gültigkeit besitzen. Für den Dialog jedoch ist er keine Hilfe. Welcher Christ würde sich denn gerne einen anonymen Buddhisten nennen lassen? Sollten wir nicht mehr Einfühlungs-

vermögen für diejenigen haben, mit denen wir in Dialog treten? Ich wäre dafür, daß wir Abstand davon nehmen, Logik bis zum äußersten zu treiben, und lernen, mit dem Paradox und der Spannung zu leben. Einerseits ist Christus der Erlöser aller Menschen; andererseits gibt es viele heiligmäßige Menschen, die nichts von Christus wissen. Wenn wir den Versuch aufgeben, auf dieses verwirrende Problem eine logische Antwort zu finden, dann finden wir vielleicht eine intuitive Antwort wie die Lösung eines Zen-Koans. Und dann werden wir wirklich verstehen und frohlocken, denn dann verstehen wir etwas von Erleuchtung.

IV

Ein letztes Problem läßt sich folgendermaßen umschreiben: Ist es möglich, gleichzeitig Buddhist und Christ zu sein? Diese Frage ist um so bedeutungsvoller, als manche Christen jetzt mit großem Eifer Zen praktizieren und die Schätze des Buddhismus in das christliche Leben einbringen möchten.

Ich glaube persönlich, daß der Buddhismus und das Christentum sich gegenseitig zwar viel Gutes zu bieten haben, daß beide Religionen aber ihre eigene Identität besitzen und daß eine Verschmelzung beider zum gegenwärtigen Zeitpunkt in der Geschichte nicht möglich ist.¹⁸

Das Wesen der buddhistischen Überzeugung ist in der dreifachen Anrufung zusammengefaßt, die ihren Widerhall in der ganzen buddhistischen Literatur und im buddhistischen Leben hat:

Ich setze mein Vertrauen auf den Buddha

Ich setze mein Vertrauen auf *dharma*

Ich setze mein Vertrauen auf *sangha*

Hier ist der Buddha das wahre Selbst; *dharma* ist die große Sammlung buddhistischer Lehren, und *sangha* ist die buddhistische Gemeinschaft. Indem sie sich völlig diesem dreifa-

chen Kleinod hingeben, glauben die Buddhisten Befreiung und Erlösung zu finden.

Die Christen haben andererseits ihr eigenes dreifaches Kleinod:

Ich setze mein Vertrauen auf Jesus

Ich setze mein Vertrauen auf das Evangelium

Ich setze mein Vertrauen auf die Kirche

Und durch ihre vollkommene Hingabe hoffen Christen auf die Erlösung und das ewige Leben.

Nun ist Jesus offensichtlich nicht der Buddha, das Evangelium ist nicht *dharma*, und die Kirche ist nicht *sangha*. Obwohl der Christ die größte Hochachtung vor den Schätzen des Buddhismus hat, und obwohl er glaubt, daß er tiefe Lehren daraus ziehen kann, glaubt er, daß die Erlösung durch den Glauben an Jesus Christus kommt. In ähnlicher Weise mag der Buddhist eine große Achtung vor Jesus und dem Evangelium haben, aber er glaubt, daß die Erlösung durch Hingabe an seine eigenen Schätze zu erlangen ist. Christen und Buddhisten können einander also lieben, und ihr höchstes Ziel jenseits der Wolke des Nichtwissens mag dasselbe sein, aber ihre konkrete Glaubensverpflichtung ist verschieden. Es ist wahr, daß manche Christen einen Grad der Erleuchtung erlangt haben, der als solcher von einem buddhistischen Meister anerkannt wird; aber der echte Christ mißt dieser Erfahrung einen anderen Wert bei als der Buddhist. Er glaubt, daß ihm die Erlösung nicht durch die buddhistische Erleuchtung zuteil wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus.¹⁹

V

Wohin der Dialog führt, wissen wir nicht, aber ich möchte die Vermutung riskieren, daß er zu einer Revolution innerhalb der christlichen Spiritualität führen wird. Wir sind jetzt schon Zeugen einer neuen christlichen Meditationsbewegung. Die Erkenntnis setzt sich bereits durch, daß man nicht nur mit dem

Geist, sondern auch mit dem Körper und dem Atem beten kann. Schon jetzt entdecken Christen, die mit Buddhisten einen Dialog führen, daß vorher brachliegende Ebenen des Bewußtseins sich der Gegenwart Gottes öffnen. Schon jetzt wird sichtbar, daß die christliche Mystik noch in den Kinderschuhen steckt und daß die Mystik der Zukunft alles überstrahlen wird, was es in der Vergangenheit je gab. Wir erleben gegenwärtig einen großen Bewußtseinssprung nach vorwärts, der maßgeblich sein wird für die religiöse Erfahrung der Zukunft.

2 Selbstverwirklichung

Der moderne Mensch interessiert sich sehr für seine innere Welt, sein tiefstes Selbst, seine persönliche Identität. Er will sich selbst *erkennen*, und so fragt er: »Wer bin ich? Woher komme ich? Wo sind meine Wurzeln? Was ist der Kern meines Wesens?« Er möchte sich selbst *verwirklichen*, und so fragt er: »Wie kann ich mein wahres Selbst werden? Wie kann ich wirklich menschlich sein? Wie kann ich authentisch sein?«

Natürlich erstreckt die doppelte Suche nach Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung sich über ein ganzes Leben. Es ist eine Suche voll Gefahren, voll Konflikt und Leiden, aber sie lohnt sich. Ja, unser tiefster Instinkt sagt uns, daß es das einzige ist, was sich lohnt. Uns selbst zu verwirklichen, darin besteht die große Erleuchtung, das große Ziel.¹

Im modernen Denken

I

Auf der Suche nach Selbsterkenntnis entwickelt sich gegenwärtig in aller Stille eine bestimmte Methodik, die ein tiefes Nachdenken über das Selbst erfordert. In der Psychologie denkt man sofort an Carl Rogers, der uns auffordert, unsere Gefühle zu reflektieren, die positiven wie die negativen. Wir sollen unsere Freude und unsere Angst, unsere Zärtlichkeit und unseren Zorn, unsere Hoffnung und unsere Frustration, unsere Fröhlichkeit und unsere Depression, unser Vertrauen und unsere Schuldgefühle, unser sexuelles Begehren und unsere sexuellen Ängste reflektieren und wahrnehmen. Wenn ich über diese Gefühle nachdenke,

lerne ich sie zu erkennen, sie zu unterscheiden, sie mir »anzueignen« und zu »besitzen«. Jetzt objektiviere ich sie, spreche über sie, akzeptiere sie, kontrolliere sie und führe ein Leben, das immer integrierter, immer reicher, immer menschlicher wird. Und all dies vollzieht sich im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen, denn in der Beziehung zu anderen lerne ich mich kennen und lerne mich zu verwirklichen.

Eine ähnliche Methodik läßt sich auf meine Handlungen der Erkenntnis und der Liebe anwenden. Auch hier kann ich über das Selbst reflektieren und zu einer objektiven Erkenntnis kommen, was wissen und lieben heißt. Dies ist der Ansatz von Bernard Lonergan, der in seinem großartigen Buch *Insight* schreibt:

Die ersten acht Kapitel . . . sind eine Reihe von Fingerübungen, die den Leser einladen, in sich selbst und für sich zu entdecken, was geschieht, wenn er versteht. Mein Ziel ist, Menschen zu helfen, die Erfahrung des Verstehens in sich zu machen, sich der Erfahrung zuzuwenden, sie zu benennen, zu identifizieren und sie zu erkennen, wenn sie stattfindet. Mein Ziel ist wohl parallel zu dem von Carl Rogers zu sehen, der seine Klienten dazu bringen möchte, sich den Gefühlen zuzuwenden, die sie erleben, denen sie sich aber nicht zuwenden, die sie nicht unterscheiden, benennen, identifizieren, erkennen.²

Kurz gesagt, Lonergan fordert die Menschen auf zu entdecken, wer sie sind, um ihnen zu helfen, das zu sein, was sie sind. Dieses Ideal und seine Darstellung mögen zunächst langweilig klingen – eine geziemende Beschäftigung für kahlköpfige Gelehrte und bärtige Philosophen –, doch dem ist nicht so. Das Verständnis des eigenen Verstehens ist sogar noch aufregender als das Nachdenken über Gefühle von Rogers. Es bringt die tiefe und befreiende intellektuelle Bekehrung mit sich, von der ich im ersten Kapitel gesprochen habe. Sie kann eine umwerfende Erleuchtung sein.

Carl Rogers und Bernard Lonergan sprechen hauptsächlich vom Bewußten (obgleich hier die Trennungslinie zwischen bewußt und unbewußt verschwimmt), doch die Entdeckung des Unbewußten mit seinen vielen Räumen ist ebenso wichtig. Die Welt hat sich rapide weiterentwickelt seit dem Durchbruch Freuds und

Jungs zu den unterschwelligem Seelenbereichen, und der gewöhnliche Mensch wird ständig aufgefordert, in die Tiefen seines Bewußtseins mit seinen unterdrückten Ängsten und seinem verschütteten Schmerz zu blicken. Und wenn wir Jung folgen, sollen wir sogar einen noch tieferen Blick in das kollektive Unbewußte, in die Welt der Archetypen mit ihrer bestrikenden Schönheit und dem erschreckenden Bösen werfen. Die Methode besteht wiederum in der Selbstreflexion, und zwar reflektiert man seine Träume oder Tagträume. Man kann die Inhalte des Unbewußten auch über die christliche Kontemplation oder die sogenannte »östliche« Meditation reflektieren. Denn in einer solchen Meditation steigen Dinge aus dem Unbewußten ins Bewußtsein und erscheinen vor den Augen der Seele. Man kann all dies mit Hilfe eines Psychologen objektivieren oder indem man ein Tagebuch führt oder sogar mittels einer künstlerischen Tätigkeit wie Malen oder Kalligraphieren. All dies ist therapeutisch. Jung war Arzt und sah darin einen Prozeß, wodurch die Kluft zwischen dem Bewußten und Unbewußten geheilt wird. Durch Reflexion wird unser Unbewußtes allmählich bewußt, und wir lernen, es zu verstehen und zu akzeptieren. Wir lernen, es uns zu eigen zu machen; wir werden in zunehmendem Maß menschlich und heil. Zusätzlich zur Reflexion unserer Gefühle, unseres Erkenntnisvermögens und unseres Unbewußten können wir unsere religiöse Erfahrung reflektieren. Dazu ermutigte Ignatius von Loyola (1491–1556), der in dieser Hinsicht seiner Zeit voraus war, weil er die Menschen dazu anhielt, das Geschehen während ihres Betens und ihres Lebens mit Gott zu reflektieren. Er möchte, daß sie ihrer Tröstungen und ihrer Verlassenheit, des Lichts und Dunkels, des Friedens und des Aufruhrs, der sanften Regungen der Gnade und der beunruhigenden Regungen des Bösen bewußt werden. »Wir müssen sehr achtgeben auf den Verlauf der Gedanken«, schreibt er; »sind der Anfang, die Mitte und das Ende ganz und gar gut und auf ganz Gutes ausgerichtet, so ist dies ein Kennzeichen des guten Engels.«³ Welch erstaunliche innere Wachsamkeit Ignatius fordert, als wollte er sagen:

»Beobachte deine Gedanken! Beobachte deine Gefühle! Reflektiere dich!«

Wie ich bereits sagte, war Ignatius seiner Zeit voraus. Die selbstbetrachtende Dimension seiner *Geistlichen Übungen* wird erst heute so recht verstanden, da wir ein starkes Anwachsen des Interesses für privat geleitete Exerzitien wahrnehmen, wobei die Rolle des geistlichen Führers darin besteht, dem Exerzierenden zu helfen, sich selbst zu reflektieren, seine religiöse Erfahrung zu objektivieren und darauf zu achten, in welche Richtung er geht.

II

Hinsichtlich der Selbstbetrachtung möchte ich zwei Dinge bemerken. Zum ersten besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen der *Erfahrung* von etwas und seiner *Erkenntnis*. Wir können in unserem Bewußtsein alle möglichen Gefühle erleben, ohne sie zu erkennen. Und dies, sagt Carl Rogers mit Recht, ist eines unserer Grundprobleme. Wir können alle möglichen Dinge wissen, ohne zu wissen, was Wissen ist. Und dies, so sagt Lonergan mit Recht, ist eines unserer Grundprobleme. Unser Unbewußtes kann sich mit beunruhigenden Komplexen oder inspirierenden Regungen füllen, und wir wissen nicht einmal, daß sie vorhanden sind. Und das, sagt Jung mit Recht, ist eines unserer Grundprobleme. Ebenso können wir alle möglichen religiösen Erfahrungen machen und gar nicht in der Lage sein, sie zu erkennen. Dies, so sagt Ignatius mit Recht, ist eines unserer Grundprobleme. Denn insofern wir uns selbst nicht kennen, besitzen wir nicht, machen wir uns nicht »zu eigen«, was in uns ist, und in dem Maße verringert sich unser Menschsein. In diesem Zusammenhang berichtet Abraham Maslow, daß er zu Beginn seines Studiums von Gipfelerfahrungen solche Erlebnisse für etwas Seltenes hielt, im Verlauf seiner Untersuchungen jedoch feststellte, daß die verschiedensten Leute Gipfelerfahrungen haben, ohne sie überhaupt als solche zu erkennen. Ich glaube, daß etwas Ähnliches den beiden Jüngern widerfuhr, die

nach Emmaus gingen. Sie begegneten Jesus auf der Straße, und sie dachten sich nicht viel dabei. Erst später *erwachten* sie (ich nenne das einen Schimmer von Selbsterkenntnis) und erkannten, was in ihrem Herzen war, und riefen aus: »Brannte nicht unser Herz in uns, als er mit uns auf dem Wege redete?« (Lk 24,32).

Ich brauche diesen Punkt jedoch nicht zu strapazieren; ich möchte bloß sagen, daß ich Menschen kennengelernt habe, die behaupten, keinerlei religiöse Erfahrung und auch keinen Glauben zu haben, während sie in Wirklichkeit sich nur selbst zu reflektieren brauchten. Wenn sie es tun, entdecken sie verborgene Schätze in ihrer eigenen Seele.

Zweitens möchte ich feststellen, daß dieser Prozeß der Selbsterkenntnis von großer Freude und von großem Leiden begleitet sein kann. Es ist eine unerhörte Freude, die Wahrheit in sich selbst zu entdecken und zu verstehen. Man kann aber auch in traumatischer Weise mit Problemen konfrontiert werden, die vorher verborgen waren. Es ist nicht immer eine freudvolle Erfahrung, sich der Beziehung zu seinem Vater oder seiner Mutter zu stellen. Es ist nicht immer freudvoll, sich mit seiner sexuellen Identität auseinanderzusetzen. Es ist nicht immer freudvoll, die eigenen Wunden zu sehen. Und noch schmerzhafter ist es, dem düsteren Schatten des Bösen gegenüberzutreten, der über uns schwebt. Wenn wir einen tiefen Glauben an Gott haben und ermutigende Hilfe von anderen Menschen, kann dies eine außerordentlich heilende und befreiende Erfahrung sein. Aber auch dann ist sie schmerzhaft und gefährlich. Und wir bedürfen eines großen Mitgefühls mit uns selbst.

III

Aus all dem Gesagten geht hervor, daß wir nicht als unser Selbst geboren werden, sondern daß wir es erst werden müssen. Dies geschieht nicht in wenigen Tagen, Wochen oder Monaten. Es ist die Arbeit eines ganzen Lebens, und sie erreicht ihren Höhepunkt erst im Tod, der letzten Stufe des Wachstums. Denn wir wissen,

daß ebenso wie der Körper auch die Psyche wächst. Im ersten Lebensabschnitt erreichen wir Wachstum hauptsächlich durch persönliche Bemühung, indem wir nach Zielen und Leistungen streben. Im zweiten Lebensabschnitt werden wir nur wachsen, wenn wir die große Kunst des *wu-wei* oder Nicht-Handelns meistern – wenn wir lernen, Wachstum geschehen zu lassen, damit wir uns zur Fülle unserer Person entwickeln können.

Wachstum geschieht auch nicht automatisch. Einige der Samenkörner, die der Sämann sät, fallen auf steinigem Boden und sterben. Andere fallen abseits und werden zertreten, und wieder andere wachsen nur auf, um von Dornen erstickt zu werden. Wie körperliches Wachstum gehemmt und blockiert werden kann, so ist es auch mit dem Wachstum der Psyche. Das veranlaßt uns, nach den Gesetzen des Wachstums zu fragen – gibt es solche Gesetze und wenn ja, wie können sie formuliert werden?

In meiner Antwort möchte ich mich wieder auf die selbstbetrachtende Methode berufen, von der wir gesprochen haben. Wenn ich mein Wissen, meine Liebe und meine religiöse Erfahrung reflektiere, lerne ich den Prozeß des authentischen Wissens und Lebens verstehen. Außerdem erlebe ich existentiell, daß es in diesem Prozeß bestimmte Grundgesetze gibt, denen ich gehorchen muß, wenn ich als Mensch authentisch sein will. Dies sind die transzendentalen Grundsätze, die mich anhalten, aufmerksam, intelligent, vernünftig, verantwortungsbewußt zu sein und mich anheimzugeben. Dies sind, wie ich meine, unverbrüchliche Gesetze der menschlichen Natur, aber man muß sie im eigenen Inneren entdecken, und dies geschieht durch Analyse der eigenen inneren Zustände in der beschriebenen Weise. Wenn ich diesen Gesetzen gehorche, folge ich dem guten Rat, den Polonius im *Hamlet* seinem Sohn Laertes gibt: »Dies über alles: Sei dir selber treu . . .«

Doch das Befolgen dieser Gesetze ist keine Selbstverständlichkeit. Wir alle haben leider Augenblicke, in denen wir unaufmerksam, dumm, unvernünftig, verantwortungslos und haßerfüllt sind. Wenn diese Momente in unserem Leben den Ton angeben, geht es abwärts mit uns auf dem Weg, der zur Inauthentizität und

zum Selbsthaß führt – nicht zur Selbstverwirklichung, sondern zur Selbstzerstörung. Hier befinden wir uns im Zentrum menschlichen Konflikts.

Wenn ich mich jedoch aufrichtig um Authentizität bemühe, stelle ich fest, daß ich in der Treue zu den transzendentalen Grundsätzen über mich selbst hinauswachse. Ja, *ich finde mich, indem ich mich transzendiere* – indem ich über mich hinausgehe. Ich transzendiere mich intellektuell, wenn ich objektive Aussagen mache und verstehe, was Objektivität ist. Ich transzendiere mich ethisch, wenn ich das Gute und nicht das Angenehme wähle. Ich transzendiere mich im religiösen Sinn, wenn ich mich vollkommen anheimgebe oder wenn ich ohne Vorbehalte liebe. So werde ich mit dem schockierenden Paradox des menschlichen Lebens und des Evangeliums konfrontiert – daß derjenige, der sich verliert, sich selbst findet. *Selbstverwirklichung ist im Transzendieren des Selbst zu finden.*

Dies ist von höchster Bedeutung für eine moderne Welt, in der so viele Menschen in sich selbst gefangen sind – eingesperrt von einem engen, kleinen Ich, das sich weigert zu sterben. »Wie kommt man aus dem Gefängnis heraus?« fragen sie. »Durch Treue gegenüber den transzendentalen Grundsätzen und insbesondere durch die Liebe zu anderen Menschen und das Geliebtwerden von ihnen«, antworte ich. Wenn ich das tue, erkenne ich, daß der andere ein Spiegel ist, in dem ich mich selbst erblicke. Ich entdecke mein wahres Selbst in ihm, in ihr, in ihnen. Und ich bin außerdem der Spiegel, in dem ich sie finde und in dem sie sich selbst finden.

IV

Jung war sich des Dranges des menschlichen Wesens nach Selbstverwirklichung tief bewußt, und er nannte diesen Prozeß, der gewöhnlich in der Lebensmitte einsetzt, wenn die Menschen anfangen, Fragen nach dem Sinn zu stellen, *Individuation*. Aber Jung, der alte Weise, erkannte, daß dieser Prozeß der Individua-

tion sich nur innerhalb eines religiösen Rahmens wirksam vollziehen kann. Daraus erklärt sich seine ständige, zunehmende Beschäftigung mit den Religionen des Westens und Ostens, die ihm die Kritik und Verachtung seiner Zeitgenossen eintrug, die aber heute immer mehr geschätzt wird. Warum wandte Jung sich der Religion zu?

Meiner Meinung nach erkannte er klar, daß ohne ein System von Symbolen oder, um seinen Terminus zu gebrauchen, ohne Mythos keine Selbstverwirklichung zu erreichen ist. Es gibt einen buddhistischen Mythos, einen Hindu-Mythos, einen islamischen Mythos, einen jüdischen und einen christlichen Mythos, und sie alle fördern das Wachstum der Psyche, indem sie den Gläubigen zu den großen Wirklichkeiten und Wahrheiten führen, die in der Tiefe seines Bewußtseins liegen. Dieser Jungschen Begründung der Notwendigkeit von Religion möchte ich noch zwei Sätze hinzufügen.

Erstens, daß jeder, der sich ernsthaft auf die Suche nach dem wahren Selbst begibt, des Glaubens bedarf. Er braucht den Glauben, daß es wirklich ein wahres Selbst gibt (ein Faktum, das die empirische Psychologie nicht verifizieren kann), und daß das Höchste in uns gut ist. Ohne diesen Glauben bleibt immer die Gefahr bestehen, daß man von den Schlangen erwürgt oder von den wilden Bestien verschlungen wird, die auf dem Wege lauern, der zum eigenen Wesenskern führt. Nur die Fackel des Glaubens kann diesen gefährvollen Weg erhellen und uns beschirmen.

Der zweite Satz lautet, daß wir nicht durch unsere eigene Anstrengung zur Selbstverwirklichung gelangen, daß wir dies gar nicht vermögen. Wir bedürfen der Hilfe durch Gnade. Dies ist die Lehre des Reinen-Land-Buddhismus, der auf *tariki* gründet, der Kraft eines anderen. Dies ist auch die Lehre des Christentums, dessen Stifter sagte: »... ohne mich könnt ihr nichts tun« (Joh 15,5). Dies lehren auch einige transpersonale Psychologen, die zwar nicht von Gnade, sondern von den Energien des Universums sprechen, für die man sich immer offen halten soll. Christlich ausgedrückt, ist die Liebe, die uns zur Selbstverwirklichung und Selbsttranszendenz führt, nicht etwas, das wir willentlich

hervorrufen können. Sie ist vielmehr ein Geschenk an die Menschheit von ihrem Urheber. Er ist es, der uns aufruft zu lieben. Indem ich diesem Ruf gehorche, transzendiere ich mich, überschreite mein kleines Ich und finde mein wahres Selbst. In der Antwort auf diese Liebe verliere ich mich, um mich in dem ekstatischen Schrei »Abba, lieber Vater!« wiederzufinden.

V

In allem bereits Gesagten ging es um die Suche des Individuums nach Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung. Aber es ist interessant festzustellen, daß in der modernen Welt dieselben Fragen sowohl individuell als auch kollektiv gestellt werden. Nicht nur: »Wer bin ich?, sondern auch: »Wer sind wir? Wo sind unsere Wurzeln? Wohin gehen wir?« Ja, eine ganze Reihe von Wissenschaften reflektieren uns, unseren Standort im Universum, unsere Beziehung zur Raumzeit, unseren gemeinsamen Ursprung und unsere gemeinsame Bestimmung. So wie es eine Zeit im Zyklus des menschlichen Lebens gibt, wenn wir uns Rechenschaft ablegen über uns als Individuen, indem wir den Blick rückwärts und vorwärts richten, so scheint die Menschheit jetzt an einem Punkt in der Geschichte angelangt zu sein, wo sie die Frage nach ihrem kollektiven Ursprung, ihrer kollektiven Bestimmung und ihrer kollektiven Identität stellt.

Ebenso wie Individuen authentisch oder inauthentisch sein können, so ist es auch mit Gruppen und sogar ganzen Zivilisationen. So wie es mit Individuen aufwärts oder abwärts gehen kann, ebenso wie sie sich verwirklichen oder zerstören können, so können auch ganze Kulturen aufmerksam oder unaufmerksam, intelligent oder dumm, vernünftig oder unvernünftig, verantwortungsvoll oder verantwortungslos, liebe- oder haßerfüllt sein. Ganze Kulturen können sich selbst transzendieren und nach Größe streben, während dieselben Kulturen, in sich gefangen, dahinwelken und sterben können. Dies ist in der Tat ein ernüch-

ternder Gedanke in unserem turbulenten zwanzigsten Jahrhundert.

So wie das Individuum sich erst durch den Tod verwirklicht, so wird die Menschheit nach der Lehre des Christentums ihre Selbstverwirklichung erst am Punkt Omega in der Fülle der Zeit erreichen. Erst dann wird sie mit einer Stimme rufen: »Abba, lieber Vater!«

Im Buddhismus

I

Die Selbstverwirklichung ist der Kern des Buddhismus. So entstand ja die buddhistische Religion, als Shakyamuni unter dem Bodhi-Baum saß und die wunderbare Erleuchtung erlangte, die ihn von den Fesseln von Raum und Zeit befreite. Bei diesem großen Erwachen, das auch eine Selbstverwirklichung war, verkündete der Erleuchtete die vier edlen Wahrheiten und den achtfachen Pfad. Der letztere spricht von acht Wegen zur Erleuchtung, und zwar:

Rechtes Verstehen
Rechtes Denken
Rechte Rede
Rechtes Handeln
Rechtes Leben
Rechtes Bemühen
Rechte Achtsamkeit
Rechte Sammlung

Seit dieser Zeit sind Buddhisten aller Sekten dem Buddha nachgefolgt in dem Streben, auf diesen Wegen zu wandeln, und dies war ihr Weg zur Authentizität, zur Selbstverwirklichung, zur Erleuchtung.

Wir wollen jedoch festhalten, daß Buddhisten, wie Christen, nicht nach Selbstverwirklichung in einem Vakuum streben. Sie haben ihre Liturgie, ihr Ritual, ihre Sutras, ihre Mythen und vor allen Dingen die restlose Hingabe an den Buddha, an *dharma* und *sangha*. Außerdem ist festzuhalten, daß diese Hingabe an den Buddha keine Hingabe an den historischen Shakyamuni ist wie die Hingabe von Christen an Jesus von Nazareth. *Der Buddha bedeutet das wahre Selbst*, von dem die Buddhisten glauben, daß es in ihnen erweckt werde, so wie es im Stifter ihrer Religion, Shakyamuni, im fünften Jahrhundert v. Chr. erweckt wurde.

II

Nun möchte ich ganz kurz auf einige buddhistische Wege der Selbstverwirklichung eingehen.
Im Buddhismus des Reinen Landes findet der Gläubige Erleuchtung, indem er den Namen Amidas gläubig rezitiert. Dies ist jedoch keine plötzliche Erleuchtung, die in diesem Leben erlangt werden kann. Sie besteht vielmehr in der Befreiung von schlechtem *karma* und in der Wiedergeburt im Reinen Land im Augenblick des Todes, denn Amida schwor, daß alle, die gläubig seinen Namen anrufen, gerettet werden. Und so ist der Name Amidas ständig auf den Lippen des Gläubigen: *Namu Amida Butsu* (Ehre und Herrlichkeit dem Buddha Amida).
In anderen Formen des Buddhismus wird das wahre Selbst durch Achtsamkeit gefunden. Man sitzt nur still und wird sich seines Atems und des eigenen Körpers sowie seiner Umgebung bewußt – des Windes, des Regens und des Wasserfalls. Ablenkungen, Ängste und Sorgen mögen einem durch den Sinn gehen, aber man läßt sie einfach kommen und gehen, wobei immer die Frage gestellt wird: »Wer hört zu? Wer ist der Herr dessen, der hört?« In dieser einfachen Weise leuchtet das wahre Selbst voll Freude auf, und es findet eine ungeheure Befreiung von Ängsten statt.
Man kann die Verwirklichung auch durch Meditation über ein Koan erlangen. Auf das Koan werde ich später noch ausführlich

eingehen. An dieser Stelle möchte ich nur so viel sagen, daß das Koan im Zen-Buddhismus eine Geschichte oder ein Problem darstellt, auf das man sich unentwegt besinnt, bis man den Durchbruch zur Erleuchtung und zur Verwirklichung des wahren Selbst erreicht. Das erste und wichtigste Koan in der berühmten, *Mumonkan* benannten Sammlung lautet folgendermaßen:

Ein Mönch fragte einmal Meister Joshu: »Hat ein Hund die Buddha-Natur oder nicht?« Joshu sagte: »Mu!«

Der Prozeß, durch den man das Koan löst und das wahre Selbst erlangt, wird von Mumon lebendig beschrieben:

Dann konzentriere dich mit deinen 360 Knochen und 84000 Poren auf dieses »Mu« und verwandle deinen ganzen Leib in ein großes Suchen. Tag und Nacht arbeite eifrig daran. Versuche keine nihilistischen oder dualistischen Deutungen. Es ist, wie wenn man eine rote, heiße Eisenkugel hastig verschluckt hätte. Du versuchst sie auszuspüren, aber du kannst es nicht.

Lösche dein illusorisches, unterscheidendes Wissen und deine bisher angesammelten Kenntnisse vollkommen aus und arbeite noch härter. Nach einer Weile wird dein Mühen Früchte tragen, werden alle Gegensätze (wie z. B. drinnen und draußen) auf natürliche Weise identifiziert werden. Du wirst dann wie betäubt sein, wie jemand, der einen wunderbaren Traum gehabt hat: Man selbst weiß es nur, in einem selbst. Plötzlich durchbrichst du die Schranke. Du wirst den Himmel in Staunen versetzen und die Erde erschüttern.⁴

Mumon fährt fort und sagt, daß du den Buddha tötest, wenn du ihm begegnest, und daß du die alten Meister tötest, wenn du sie triffst. Du wirst von großer Freude überwältigt werden.

In all dem findet man sein wahres Selbst, wenn man sich mit *mu* identifiziert, indem man *mu* wird. *Mu* ist zwar ein negatives Wort und wird als *nichts* übersetzt, aber die Erfahrung ist eindeutig eine strahlend positive, beglückende und mächtige. Es ist wirklich eine triumphale Entdeckung des wahren Selbst, aber sie muß in den Prozeß des Lebens übersetzt und in alle Handlungen integriert werden.

Das wahre Selbst wird von denjenigen, die Erleuchtung erlangt

haben, überschwenglich beschrieben. Einer von diesen, der Zen-Meister Shibayama, nennt es die »absolute Subjektivität«, die frei ist von der Begrenzung durch Raum und Zeit, Leben und Tod, Subjekt und Objekt, »und obwohl sie in einem Einzelwesen lebt, ist sie nicht auf das Individuum beschränkt.«⁵ Er fährt fort:

Meister Gudo nennt diese absolute Subjektivität »den Jüngling von natürlicher Schönheit«, eine echte Schönheit ohne den Makel von Künstlichkeit. Um die Absolutheit der natürlichen Schönheit des Jünglings zu veranschaulichen, verweist Gudo auf Seishi und Yoki, die als die schönsten Frauen in der Geschichte Chinas bekannt sind, und sagt, daß sogar so seltene chinesische Schönheiten neben dieser Schönheit verblasen.⁶

Ich hörte selbst Meister Zenkei Shibayama über seine eigene Erfahrung der Erleuchtung berichten, und ich erinnere mich der Freude und Begeisterung, mit der er über den Jüngling der natürlichen Schönheit sprach. Obwohl er selbst sehr alt war, schien er eine bestimmte Jugend zu besitzen, die mit chronologischer Zeit nichts zu tun hatte. Anstatt Jugend könnte man sie eher Zeitlosigkeit nennen. Sie war etwas sehr Anziehendes und entsprang zweifellos seiner Entdeckung des wahren Selbst, des Jünglings der natürlichen Schönheit.

In diesem Buche erhebe ich jedoch keinen Anspruch, über die Selbstverwirklichung im Buddhismus mit Autorität zu sprechen (das sei Buddhisten überlassen), sondern es ist meine Absicht, über christliche Spiritualität im Dialog mit dem Buddhismus zu sprechen. Meine Frage lautet, was Christen, die auf dem Boden ihres eigenen Glaubens nach Selbstverwirklichung streben, aus der buddhistischen Praxis lernen können. In Anbetracht der Tatsache, daß einige Zen-Meister frei über die Bibel sprechen, während Christen allmählich neue Dinge über ihren eigenen spirituellen Weg lernen, kann eine solche Frage nunmehr gestellt werden.⁷

III

Unter Berufung auf den Text: »Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen« (Mt 18,3), vergleichen einige Zen-Meister den Geist eines Kindes mit dem *Spiegel-Geist*, von dem Zen unentwegt spricht. So wie der reine, blankgeputzte Spiegel völlig transparent ist, alles unverfälscht empfängt und alle Gegenstände widerspiegelt, als erschienen sie in ihm zum ersten Mal, so ist auch der erleuchtete Geist aufnahmebereit und voll Staunen, als sähe er alles zum ersten Mal.

Dieser Spiegel-Geist wird auch Nicht-Geist genannt (weil er völlig offen und nie auf ein Ding fixiert ist), und man erreicht diesen Nicht-Geist durch die Achtsamkeit, die ich bereits beschrieben habe, oder indem man *mu* wird oder indem man sich mit anderen Koans der großen Sammlungen identifiziert. Zen-Meister würden daher sagen, daß der Spiegel-Geist *mu* ist und daß der Geist des Kindes *mu* ist.

Dies ist sicher eine große Erkenntnis für einen Christen, der die Botschaft hinter den Worten Jesu erfassen möchte. Allzu oft wollen wir Christen die Worte Jesu einfach intellektuell verstehen, ohne sie zu einem Teil unseres Lebens zu machen. Hier ist ein Weg, auf dem man lernen kann, das Evangelium zu *leben*; man kann *mu* werden, man kann der Spiegel, das Kind werden.

Dieser Zen-Interpretation möchte ich lediglich eine Dimension hinzufügen, die spezifisch christlich ist. Wenn Jesus dieses Bild gebraucht, denkt er zweifellos nicht nur an den unbefleckten, aufnahmebereiten und offenen Geist des Kindes, sondern auch an das Kind *in Beziehung zu seinem Vater*. Wenn das Kind um Brot bittet, gibt der Vater ihm nicht einen Stein, sondern gießt in das Gemüt und das Herz des Kindes eine Fülle von Liebe und Erbarmen. So besitzt das Kind in diesem Zusammenhang zwar den Spiegel-Geist, jedoch einen, der völlig offen ist, um Liebe zu empfangen. Wenn ich das Kind werde, erkenne ich existentiell in der Tiefe meines Wesens, daß Gottvater Liebe ist und daß nicht

wir ihn zuerst liebten, sondern daß er uns zuerst liebte. Wenn ich dies erkannt habe, rufe ich: »Abba, lieber Vater!«

Es ist wahrlich etwas Außerordentliches, zum Kind Gottes zu werden. Es ist wahrlich etwas Außerordentliches, ein Spiegel zu sein, der vollkommen offen ist, um Liebe zu empfangen. Denn auf diese Weise kann ich zum Ebenbild des Vaters werden (so wie Jesus ein Ebenbild des Vaters war), und so erkenne ich mein wahres Selbst. Dies ist die Selbstverwirklichung, die mit den Worten des Johannes ausgedrückt werden kann: »Seht, welche große Liebe uns der Vater darin erwiesen hat, daß wir Gottes Kinder heißen – und wir sind es auch!« (1. Joh 3,1)

IV

Eng verbunden mit dem Begriff des Spiegels ist derjenige des ursprünglichen Angesichts. Im Zen ist oft die Rede von dem ursprünglichen Angesicht, bevor noch die Eltern geboren waren, und dabei wird geltend gemacht, daß die Entdeckung des eigenen ursprünglichen Angesichts einer Erleuchtung gleichzusetzen sei. Westlichen Ohren mag das seltsam und sogar absurd klingen, aber diese Denkweise ist im östlichen Denken tief verwurzelt. Sie geht auf den primitiven Yoga zurück, wo wir eine Form der Meditation finden, in der man sich auf die frühe Kindheit, auf den Augenblick der Geburt, den Augenblick der Empfängnis, auf vergangene Leben und den Ursprung aller Dinge zurückbesinnt.

Diese Vorstellung einer Existenz vor der Geburt der Eltern ist der hebräischen Tradition übrigens nicht gänzlich fremd. Hören wir die machtvollen Worte, die der Herr an Jeremia anlässlich seiner Berufung zum Propheten richtete: »Ich kannte dich, ehe ich dich im Mutterleibe bereitete, und sonderte dich aus, ehe du von der Mutter geboren wurdest, und bestellte dich zum Propheten für die Völker« (Jer 1,5).

Als er diese Worte in der Tiefe seines Wesens vernimmt, erfährt Jeremia sein wahres Selbst, wie es seit Ewigkeit im Geist Gottes

existierte. Dies ist das raumlose, zeitlose Selbst wie der Jüngling der natürlichen Schönheit; und dennoch ist es (dies ist die spezifisch hebräische Dimension) ein Selbst, das einmalig geliebt und erwählt wurde.

In der Bibel ist oft die Rede vom Namen, sei es der Name des Volkes oder der Name Gottes, und bekanntlich gebrauchten die Hebräer das Wort »Name« oft in einem Zusammenhang, in dem moderne Sprachen von einer »Person« oder vom »Selbst« sprechen würden. Indem Jahwe Abraham oder Samuel beim Namen nennt, weckt er in ihnen ihr wahres Selbst. Als Jesus Magdalena beim Namen nannte, erfuhr auch sie das tiefe Selbst, das bis zu diesem Augenblick in ihr geschlummert hatte. »Da sagte Jesus zu ihr: Maria! Sie wandte sich um und sagte zu ihm auf hebräisch: Rabbuni! das heißt: Meister« (Joh 20,16). Und viele christliche Kontemplative berichten von einer ähnlichen Erfahrung. Sie hörten, wie sie in der Tiefe ihres Wesens beim Namen gerufen wurden, und in diesem Augenblick erfuhren sie sich als wahrhaft und einmalig geliebt. Dies ist aber nicht der Name, den ihre Eltern ihnen gegeben hatten, sondern jener andere Name, den sie schon vor ihrer Geburt und vor ihrem Eintritt in den Mutterleib besaßen, der Name, der ihr wahres Wesen ausdrückt, weil er von Ewigkeit an im Geist Gottes existierte.

Beachten wir, daß Magdalena sich *umwandte* und daß Jesus in einem anderen Text sagte: »Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht *umkehrt* . . .« (Mt 18,3). Diese Umkehr ist eine *metanoia*, die *satori* oder der Erleuchtung im Zen sehr nahekommt. Nur durch eine tiefe Erleuchtung konnte Magdalena Jesus erkennen und seine einzigartige Liebe zu ihr erfahren. Nur durch eine solche Umkehr kann man wahrhaftig das Kind oder *mu* oder der Spiegel werden. Und nur durch eine tiefe Erleuchtung kann man diese Bibeltexte existentiell verstehen.

Kehren wir jedoch zu dem ursprünglichen Angesicht zurück. Die Bibel spricht häufig vom Angesicht Gottes, das Moses zu schauen ersehnte, aber er vermochte es nicht. »Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht« (2. Mose 33,20). Wie Moses möchten wir alle das Ange-

sicht Gottes schauen und können mit dem Psalmisten singen: »Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue?« (Ps 42,3). Und Paulus findet diese Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi, das strahlend ist wie das Angesicht Mose, als er vom Berge herabstieg. Und hier erblicken wir das ursprüngliche Angesicht, das Angesicht Gottes – wir schauen es in Jesus und in den Gliedern Jesu und in uns selbst. Dies ist wahrlich eine große Erleuchtung. Manchmal hören wir Leute sagen, daß sie das Angesicht Jesu in einem Freund erblicken, oder daß der Freund das Angesicht Jesu in ihnen erblickt. Ist das nur frommes Gerede? Ich glaube nicht. Ich glaube, es ist eine echte Erleuchtung, und zwar eine im Herzen der christlichen *agape* – das Ideal der christlichen Freundschaft.

V

Ich habe darauf hingewiesen, daß manche christliche Erfahrungen im Lichte der buddhistischen Praxis tiefer verstanden werden können. Ich möchte jedoch nicht den unverzeihlichen Fehler begehen, etwa zu behaupten, daß Buddhisten und Christen »dasselbe sagen«, denn die Unterschiede liegen auf der Hand. Der Hauptunterschied scheint mir der zu sein, daß in der jüdisch-christlichen Tradition sich *das wahre Selbst auf einer Beziehung gründet*. Ich finde mein wahres Selbst, indem ich über dieses Selbst hinausgehe zum anderen. Wenn mein wahres Selbst ein Spiegel ist, spiegelt er nicht mein, sondern ein anderes Gesicht – und dennoch wird dieses andere Gesicht auf bemerkenswerte Weise das meine. Denn welche Vereinigung könnte inniger sein als diejenige des reinen Spiegels und des Gegenstands, den er spiegelt? In der Selbsterkenntnis werde ich eins mit Gott, so wie der Gegenstand eins mit dem Spiegel ist und wie Jesus Christus eins ist mit seinem Vater. Und trotzdem rufe ich (höchstes Paradox) den Gott an, mit dem ich eins bin; ich kann rufen wie Jesus: »Abba, lieber Vater!«

Ich habe vom wahren Selbst als vom Jüngling der natürlichen Schönheit, als Spiegel-Geist, als das ursprüngliche Angesicht gesprochen, und solcher schönen Symbole gäbe es noch viel mehr. Doch ich möchte an dieser Stelle innehalten und daran erinnern, daß sowohl der Buddhismus als auch das Christentum durchaus realistisch sind, denn beide sind sich bewußt, daß die Schönheit nur einen Teil des Bildes ausmacht. In der buddhistischen Meditation, »Achtsamkeit« genannt, wird der Übende angehalten, nicht nur sein Atmen und die schöne Umgebung zu reflektieren, sondern auch die Häßlichkeit in seinem Inneren.

Noch einmal, Mönche, ein Mönch ergibt sich der genauen Betrachtung des Körpers, der mit einer Haut umgeben und voll der verschiedensten Unreinheiten ist, von den Sohlen der Füße aufwärts und vom Scheitel abwärts. Mit diesem Leib sind verbunden das Haupthaar, Körperhaar, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark, Nieren, Herz, Leber, Bindegewebe, Milz, Lungen, Eingeweide, Gekröse, Magen, Exkremente, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenkflüssigkeit, Urin . . . Noch einmal, Mönche, ein Mönch kann einen Körper in verschiedenen Stadien der Verwesung auf einem Friedhof sehen.⁸

Dieselben Mönche sind auch aufgefordert, das Laster und das Verbrechen, den Haß und die Verwirrung, die im menschlichen Geist vorhanden sein können, in die Meditation hineinzunehmen.

All dies kommt etwas schockierend in einem Koan zum Ausdruck, welches lautet: Ein Mönch fragte Unmon: »Was ist Buddha?« Unmon antwortete: »Ein Scheißstock!«⁹

In China wurde statt Toilettenpapier ein Scheißstock verwendet. Unmon, nach der wunderbaren Buddha-Natur befragt, die das wahre Selbst ist, gibt diese schockierende und ikonoklastische Antwort. Was meint er damit?

Er meint, daß wir, mögen unsere Bestrebungen auch noch so edel sein, mit den Worten eines Kommentators »ein Sack voll Dung«

sind. Es genügt auch nicht, dieser Behauptung mit dem Verstand zuzustimmen. Wer das Koan lösen will, muß es leben, erkennen und mit seinem Körper ausagieren, dem Meister demonstrieren, daß er sich mit diesem häßlichen Scheißstock identifiziert hat. So sind wir mit dem großen Paradox des menschlichen Wesens konfrontiert: wir sind gleichzeitig Heilige und Sünder, Engel und Dämonen, schön und häßlich, der Jüngling von natürlicher Schönheit und der vertrocknete Scheißstock. Diese Denkweise findet sich auch beim Apostel Paulus, wenn er ausruft: »Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2. Kor 12,10). Derselbe Paulus erinnert uns daran, daß wir einen wunderbaren Schatz in irdenen Gefäßen tragen (2. Kor 4,7). Derselbe Paulus weiß, daß er eine tiefe Wunde trägt, daß es immer einen Stachel im Fleisch gibt, einen Abgesandten Satans, der ihn plagt, und daß diese Wunde, mögen die Visionen, Offenbarungen und Erleuchtungen noch so groß sein, erst dann ganz heilen wird, wenn er das Angesicht Gottes schaut.

Aber Paulus frohlockt über seine Schwäche. Der Gedanke an seine Schwachheit erfüllt ihn mit Freude, und er triumphiert. Auch die buddhistische Erkenntnis, daß man ein getrockneter Scheißstock ist, ist von großer Freude begleitet. In diesem Koan gibt es kein nagendes Schuldgefühl, sondern eine große Befreiung von der Angst und die überschwengliche Freude, welche die Erkenntnis der Wahrheit immer begleitet.

In der christlichen Tradition

I

Ich habe über die Selbsterkenntnis im modernen Denken und in einem Christentum gesprochen, das im Dialog mit dem Buddhismus steht. Jetzt möchte ich einen Blick auf die spezifisch christliche Tradition werfen. Die heilige Teresa von Avila (1515–1582) spricht in ihrer unver-

gleichlichen, schlichten Art zu ihren Schwestern über die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis.

Nicht wenig Elend und Verwirrung kommen daher, daß wir durch eigene Schuld uns selber nicht verstehen und nicht wissen, wer wir sind. Erschiene es nicht als eine schreckliche Unwissenheit, meine Töchter, wann jemand keine Antwort wüßte auf die Frage, wer er ist, wer seine Eltern sind und aus welchem Lande er stammt?¹⁰

Jeder, der Teresa gelesen hat, weiß, daß sie tiefe Kenntnis ihrer eigenen inneren Burg besaß und den Jüngling von natürlicher Schönheit gesehen hat. Sie schreibt begeistert, wie ihr eingegeben wurde, »unsre Seele als eine Burg zu betrachten, die ganz aus einem Diamant oder einem sehr klaren Kristall besteht und in der es viele Gemächer gibt, gleichwie im Himmel viele Wohnungen sind. Denn . . . die Seele des Gerechten [ist] nichts anderes als ein Paradies, in dem der Herr, wie er selbst sagt, seine Lust hat.«¹¹

Doch Teresa weiß genau, daß diese Schönheit der Psyche sozusagen nicht innewohnt, sondern daß sie vom Meister abgeleitet ist, der darin wohnt, und daß sie eine Spiegelung seiner Schönheit ist. Sie schildert sehr beredt die »Häßlichkeit« einer Seele, in der Gott abwesend ist:

Bevor ich fortfahre, möchte ich euch bitten, euch auszudenken, welchen Anblick diese schöne und strahlende Burg bieten mag, diese orientalische Perle, dieser Baum des Lebens . . . wenn die Seele in eine Todsünde fällt. Es gibt keine unheimlichere Finsternis, und es gibt nichts, was so dunkel, so schwarz wäre, daß sie daneben nicht noch viel finsterer erschiene.¹²

Teresa schreibt immer aus ihrer eigenen Erfahrung (denn sie ist keine spekulative Theologin), doch ihr Gesang ist auch in Harmonie mit dem großen Chor der christlichen Mystiker, von Gregor von Nyssa bis Augustinus und zum heiligen Johannes vom Kreuz. Ja, die Seele ist schön, sie ist von erlesener Schönheit, da sie im Ebenbild Gottes geschaffen wurde; aber getrennt von Gott ist sie nichts. Ich bin eben deshalb gut und schön, weil ich ein Spiegel bin, der die Güte und Schönheit Christi widerspiegelt. Christus wiederum ist ein Spiegel, der die Güte und Schönheit des Vaters widerspiegelt. Denn »er ist das Ebenbild des

unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung« (Kol 1,15).

All dies bedenkt der heilige Johannes vom Kreuz, wenn er am Ende seines großen Gedichts *Der geistliche Gesang* der Braut die ekstatischen Worte an den Bräutigam in den Mund legt:

Laß kosen uns, Geselle,
laß eins im andern
Deine Schönheit finden.¹³

Das Bild ist natürlich das des Spiegels. Die Seele blickt in den Spiegel, welcher der auferstandene Christus ist, sieht seine Schönheit und gleichzeitig ihre eigene Schönheit. Beide sind vereint in einer außerordentlichen Erfahrung der Wonne. In seinem Kommentar sagt der heilige Johannes vom Kreuz, der sich mit der Braut identifiziert, zum Bräutigam, der Christus ist, und ruft:

. . . auf daß ich dir in deiner Schönheit gleiche und du mir in meiner Schönheit gleichst, und auf daß meine Schönheit deine Schönheit und deine Schönheit meine Schönheit sei; weshalb ich in deiner Schönheit du sein werde, und du wirst in deiner Schönheit ich sein, und deshalb werden wir einander in deiner Schönheit erblicken.«¹⁴

Deine Schönheit wird meine Schönheit sein! Welch bemerkenswerte Verwendung der Spiegel-Metapher. Drückt sie nicht die echte Freundschaft und Ebenbürtigkeit zwischen der menschlichen Person und dem auferstandenen Christus aus, den sie liebt? Drückt sie nicht machtvoll die »Vergöttlichung« der menschlichen Person durch den auferstandenen Jesus aus? Hier erleben wir den Höhepunkt der mystischen Selbsterkenntnis im Christentum.

II

Der heilige Johannes vom Kreuz gehört einer bestimmten Tradition an, doch anstatt tief in diese Tradition einzusteigen, die ihn

hervorbrachte, möchte ich auf seine höchste Quelle, das Neue Testament, zurückgreifen. Darin wird immer wieder die Frage gestellt: »Wer bist du?« und »Wie heißt du?« Wie Moses Jahwe fragte, wer er sei, so kamen die Priester und Leviten zu Johannes dem Täufer und fragten ihn: Wer bist du? Und er bekannte und leugnete nicht, und er bekannte: Ich bin nicht der Christus. Und sie fragten ihn: Wer denn? Bist du Elia? Er sagte: Ich bin's nicht. Bist du der Prophet? Und er antwortete: Nein. Da fragten sie ihn: Wer bist du denn? damit wir denen Antwort geben können, die uns gesandt haben. Was sagst du selbst von dir?« (Joh 1, 19–22).

Es liegt ein Ton von Dringlichkeit, beinahe Frustration in ihren Fragen. Johannes antwortet: »Ich bin die Stimme eines Predigers in der Wüste: Ebnet den Weg des Herrn!«, wie der Prophet Jesaja gesagt hat (Joh 1,23).

Die ganze Identität des Johannes besteht darin, daß er der Wegbereiter ist. Er definiert sich selbst *in seiner Beziehung zu Jesus*. Später nennt er sich in demselben Evangelium poetisch den »Freund des Bräutigams« (Joh 3,29). Kann nicht jeder Christ dasselbe sagen? Definiert sich nicht jeder Christ in seiner Beziehung zu Jesus? Sind wir nicht alle Freunde des Bräutigams – und durch diese Freundschaft Kinder des himmlischen Vaters?

Dies gilt in besonderem Maße für den Apostel Paulus, dessen Leben als eine Suche nach dem wahren Selbst betrachtet werden kann, nach dem wahren Paulus, der bei seiner Begegnung mit Jesus auf der Straße nach Damaskus in Erscheinung tritt. »Er aber fragte: Herr, wer bist du?« (Apg 9,5). Als er Jesus findet, findet Paulus sich selbst, oder er beginnt, sich selbst zu finden. Er bricht auf zu einer Reise der Selbsterkenntnis, die sich über den ganzen Zyklus seines Lebens erstreckt.

Aber die Suche Paulus' ist von schmerzhaftem Ringen erfüllt. Er versteht sich selbst nicht, denn er tut nicht das, was er tun will, sondern genau das, was er haßt und beklagt: »Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt« (Röm 7,20). Paulus entdeckt ein zwiefaches Selbst: eines in seinem »Innern« und ein anderes in seinen Gliedern:

»Denn in meinem Innern habe ich Gefallen an Gottes Gesetz; aber in meinen Gliedern sehe ich ein anderes Gesetz, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt . . .« (Röm 7,22–23).

Im Ringen des Paulus geht es darum, das innere Selbst zu finden, aus diesem Innern zu handeln und vom Gesetz des Bösen befreit zu sein. »Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen Leibe?« ruft er aus und gibt sich selbst die Antwort: »Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn!« (Röm 7,24–25.)

So findet Paulus seine Identität und beschreibt sich selbst mit klaren Worten: »Paulus, Knecht Christi Jesu, zum Apostel berufen, ausgesondert, das Evangelium Gottes zu predigen . . .« (Röm 1,1). Und seine Vertrautheit mit Jesus wächst immerfort, so daß er sagen kann, er sehe alles als einen Schaden an wegen des überragenden Wertes, Christus Jesus, seinen Herrn, zu kennen und zu lieben. Sein Ideal ist klar: »Ich möchte ja ihn erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden und so seinem Tode gleichgestaltet werden, damit ich zur Auferstehung von den Toten gelange« (Phil 3,10 bis 11). Paulus läuft Jesus hinterher wie ein Athlet bei den Isthmischen Spielen, doch schließlich stirbt er sich selbst, um Jesus zu leben. Denn Jesus ist nicht außen, sondern er wohnt im Inneren, und Paulus kann ausrufen: »Ich bin mit Christus gekreuzigt. Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir . . .« (Gal 2,20). Doch Paulus' Reise endet nicht mit seiner Vereinigung mit Jesus, sondern sie geht weiter zum Vater unseres Herrn Jesus Christus. Da er durch Jesus sein Sohn ist, kann er Gott seinen Vater nennen. Dasselbe gilt auch für uns, und Paulus sagt uns: »Weil ihr nun Kinder seid, hat Gott den Geist seines Sohns in unsre Herzen gesandt, der ruft: Abba, lieber Vater!« (Gal 4,6.)

So findet Paulus sein wahres Selbst in einer trinitarischen Erfahrung. Eingeworden mit Jesus und erfüllt vom göttlichen Geist, ruft er aus: »Abba, lieber Vater!« Auch wir werden mit Hilfe der Gnade auf diesem Weg Erleuchtung finden.

III

Ich habe von der Identität des johanneischen Täufers und von der des Paulus gesprochen. Können wir auch von der Selbstverwirklichung Jesu sprechen? Ich sagte bereits, daß der Buddhismus auf der Selbstverwirklichung Shakyamunis, des Buddha, beruht. Können wir sagen, daß das Christentum auf der Selbstverwirklichung Jesu gründet?

Ich meine, daß diese Frage bejaht werden kann. Ich glaube, daß das Christentum auf der mystischen Erfahrung Jesu und vor allem auf seiner Erfahrung dessen, wer er ist, gründet. Ich glaube, daß die Basis des Christentums die Erfahrung Jesu von seiner Beziehung zu seinem Vater ist – einer Beziehung, an der diejenigen teilhaben können, die an ihn glauben. Davon unbeschadet bekommt jeder, der sich auf ein Studium des Mystikers Jesus einläßt, es mit einem gewaltigen Problem der Methodik zu tun.

Moderne Exegeten sind sich nämlich darin einig, daß eine kritische Biographie Jesu nicht geschrieben werden kann. Wir besitzen einfach kein Beweismaterial. Die viele Jahrzehnte nach dem Tod Christi verfaßten Evangelien wurden im Lichte der Auferstehung niedergeschrieben und enthalten viele theologische Betrachtungen sowie Deutungen, die eine Frucht der religiösen Erfahrung der frühen christlichen Gemeinde sind. Dies bedeutet, daß der »historische Jesus« wie ein kritischer Biograph diesen Begriff versteht, unseren Augen verborgen ist.

Trotzdem glaube ich, daß es theologisch legitim und nicht unwissenschaftlich ist, die Evangelien so zu nehmen, wie sie vor uns stehen, im Vertrauen darauf, daß sie unter der Führung des heiligen Geistes verfaßt wurden und *wahre Deutungen* des Lebens und der Taten Jesu sind. Ich glaube, daß man durch die andächtige Betrachtung der Evangelienberichte zu einer Kenntnis der Herzens Jesu gelangen kann – des auferstandenen und des irdischen Jesus. Dies ist die Praxis von Christen seit fast zweitausend Jahren, und ich kann nicht glauben, daß diese Christen einer Täuschung unterlagen.¹⁵

Dies ist der Ansatz Karl Rahners, der in einer bedeutenden

Schrift mit dem Titel »Dogmatische Erwägungen über das Wissen und das Selbstbewußtsein Christi« das Argument bringt, daß Jesus als wahrer Mensch echt menschliche Erfahrungen machte und daß die allmähliche Entdeckung seines wahren Selbst ein Teil dieser Erfahrungen war.¹⁶ Um diese Denkweise zu verstehen, müssen wir uns noch einmal die Unterscheidung zwischen der *Kenntnis* einer Sache und einem *Bewußtsein* davon vergegenwärtigen. Vom Erwachen seines Bewußtseins an war Jesus in der Tiefe seines Wesens sich seiner Göttlichkeit *bewußt*, aber nur durch Wachstum und Entwicklung konnte er verstehen, objektivieren und wirklich *wissen*, was vorm verborgen war. Und auf diese Weise machte er die echten Erfahrungen eines Menschen, obwohl er göttlich war. Lukas berichtet: »Und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gunst bei Gott und den Menschen« (Lk 2,52). So können wir sagen, daß er durch den Prozeß des Lebens mit all seiner Freude und seinem Schmerz, durch göttliche Eingebung bei Tage und durch die langen Nächte des Gebets, durch seinen Konflikt mit dem Versucher, durch seine beständige Lektüre der Schriften des Alten Testaments, in deren Spiegel er sich erblickte, zur Selbstverwirklichung heranreife. Weiter läßt sich sagen, daß seine Selbstfindung sich in seinem Tod und seiner Auferstehung vollendete, als er, mit den Worten des Apostels Paulus, eingesetzt wurde »als Sohn Gottes aufgrund der Auferstehung von den Toten« (Röm 1,4). Um sein verklärtes Selbst zu finden, mußte Jesus leiden. »Mußte nicht Christus das alles erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26.)

Doch vor allem im Johannesevangelium, in dem der Glaube an die Auferstehung aus jeder Seite spricht, finden wir einen Jesus, der sich seiner Identität voll bewußt ist. Er ist sich bewußt, daß er der einzige Sohn des himmlischen Vaters ist, daß er von Gott kommt und wieder in Gott eingehen wird, daß er von oben stammt. Dies ist der Jesus, der zuversichtlich sagen kann: »... ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe« (Joh 8,14). Dies ist der Jesus, dem der Evangelist die Worte aus dem 2. Buch Mose in den Mund legt: »Ich bin: ἐγὼ εἰμι. Wenn wir Jesus sagen hören: »Bevor Abraham geboren wurde, bin ich«

(Joh 8,58), oder wenn er die großen Worte »Ich bin« ausspricht – Ich bin das Tor, das Brot, das Licht, der Weg, die Wahrheit, die Auferstehung –, wenn wir dies alles hören, denken wir wieder an den Namen Jahwes: ICH BIN DER ICH BIN. Gott sprach zu Mose: »Ich werde sein, der ich sein werde. Und sprach: So sollst du zu den Israeliten sagen: ›Ich werde sein‹, der hat mich zu euch gesandt« (2. Mose 3,14).

Daher ist das tiefe Selbst Jesu außerhalb Raum und Zeit, da er das ewige Wort des Vaters ist. Und schließlich kann Jesus sagen: »Wer mich sieht, der sieht den Vater« (Joh 14,9). Denn er ist das vollkommene Ebenbild des Vaters, der Spiegel, in dem der Vater sich spiegelt.

Dies ist der Kern der Johanneischen Theologie. Jesus begreift und kennt sich selbst *in Beziehung zu seinem Vater*. Ja, sein ganzes Wesen ist auf diese Beziehung angelegt und nach dem Vater ausgerichtet, so wie der Vater sich auf den Sohn bezieht und auf ihn ausgerichtet ist. Dabei fällt einem unweigerlich die Stelle bei Matthäus ein, die so sehr nach dem Johannesevangelium klingt: »Alles ist mir von meinem Vater übergeben; und niemand erkennt den Sohn als nur der Vater; und niemand erkennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will« (Mt 11,27).

Aber wenn wir die Selbstverwirklichung Jesu, wie die Evangelien sie schildern, begreifen wollen, müssen wir noch einen Schritt weiter gehen und die Frage nach seiner Beziehung zum Menschengeschlecht stellen. Dazu schreibt C. H. Dodd in seinem Kommentar zum Johannesevangelium, die echte Humanität Jesu betonend, folgendes:

Und dennoch, so sagt der Evangelist, war Er bei all dem viel mehr als nur ein Individuum unter vielen! *Er war das wahre Selbst des Menschengeschlechts* und stand in der vollkommenen Einheit mit Gott, zu der andere erst gelangen, wenn sie in Seinen Leib eingehen...¹⁷

Jesus war das wahre Selbst des Menschengeschlechts. Dieser Satz ist von außerordentlicher Tragweite für das mystische Leben. Dieser Gedanke wird in den synoptischen Evangelien

bereits vorweggenommen, in denen Jesus sich mit den Hungrigen, den Durstigen, den Nackten und den Gefangenen identifiziert – »Was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40). Wir erinnern uns, wie Paulus von dem »einen Menschen Jesus Christus« spricht, der seine Gnade den vielen überreich zuteil werden läßt (Röm 5,15). Wir denken an die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß Christus den Menschen sich selbst offenbare, so als sei Christus der große Spiegel, in dem die Menschheit sich gespiegelt sieht.

All dies ist von größter praktischer Bedeutung für Christen, die ihr wahres Selbst suchen; denn das Neue Testament besagt in seinem Kernpunkt, daß diejenigen, die an Jesus glauben, dieselbe Beziehung zum Vater haben können wie Christus. So wie er rief: »Abba, lieber Vater!«, so können auch wir rufen: »Abba, lieber Vater!« So wie er sich mit den Mühseligen und Beladenen identifizierte, so können auch wir uns mit den Mühseligen und Beladenen identifizieren. So wie er starb und wieder auferstand, so werden wir sterben und auferstehen. So wie er in seinem Wesen göttlich war, so sind wir göttlich durch die Gnade. Seine Selbsterkenntnis ist unsere Selbsterkenntnis. Denn er ist der archetypische Mensch.

IV

Kehren wir am Ende dieses Kapitels zu seinem Ausgangspunkt zurück, zu den modernen Menschen, die auf der Suche nach sich selbst in die Tiefe ihres Bewußtseins eindringen. Welche Reise! Während wir die äußeren Schichten des turbulenten Dunkels durchdringen und uns dem Kern unseres Wesens nähern, was finden wir dort? Werden wir einen Spiegel finden? Wenn ja, welches Angesicht spiegelt sich darin? Wird es das Gesicht eines für tot Erklärten sein? Werden wir entdecken, daß Gott, der in der äußeren Welt zu sterben schien, in der inneren Welt des Bewußtseins in dramatischer Weise zum Leben erwacht? Ich

glaube, daß es so ist. Wenn wir den Mut haben und dem Ruf gehorchen, in den Spiegel unserer eigenen Seele zu blicken, werden wir unsere eigene Schönheit und die Schönheit Gottes sehen. Das wird eine große Erleuchtung sein.

3 Körper und Atem

Die östliche Meditation von Yoga bis Zen mißt dem Körper und dem Atem die größte Bedeutung bei. Der Buddhist oder Hindu erreicht die Erleuchtung nicht durch eine rein spirituelle Geistes-tätigkeit, sondern durch eine lange, harte Schulung des Atems, der Körperstellungen und der Diät. Dieses Training schult nicht nur den Geist allein oder den Körper, sondern die Körper-Person, den Geist-und-Körper.

Diese körperliche Dimension sollte auch auf dem christlichen Weg einen wichtigen Platz einnehmen, denn das Ziel dieses Weges ist keineswegs die Vernichtung des Körpers und der Sinne, sondern ihre Verwandlung. Es stimmt zwar, daß bestimmte Strömungen christlicher Spiritualität von der neuplatonischen Ablehnung der Materie beeinflusst (vielleicht darf man sogar sagen, »kontaminiert«) wurden, aber vergessen wir nicht, daß das authentische Christentum einem Jesus folgte, der dem menschlichen Körper, den Blumen auf dem Felde und der ganzen materiellen Welt eine sakramentale Dimension verlieh. »Ist nicht ... der Leib mehr als die Kleidung?«, fragte er (Mt 6,25), als wollte er damit sagen, daß der Körper das wichtigste Geschenk unseres himmlischen Vaters ist. »Schaut die Lilien auf dem Feld an ...«, sagte er (Mt 6,28), als er über die Fürsorge unseres himmlischen Vaters für die Natur sprach. Und beim letzten Abendmahl äußerte er jene erschütternden Worte, die wir das Mysterium des Glaubens nennen: »Das ist mein Leib« (Mt 26,26).

Trotz all dem meinen viele moderne Christen, daß die körperliche Dimension in ihrem Gebet und Gottesdienst allzu kurz gekommen und bedauerlich unterentwickelt ist. So nehmen sie zur Kenntnis, daß der Dialog mit den großen Religionen des Ostens gerade auf diesem Gebiet besonders fruchtbar sein kann.

Manche gehen noch weiter und sagen, daß das Christentum die östlichen Erkenntnisse *braucht*, wenn es eine Meditation lehren will, die gesund und ganzheitlich ist. Auf diese Frage wollen wir nun praktisch eingehen und mit dem Atem beginnen.

Der Weg des Atems

I

Es wäre übertrieben zu sagen, daß die Schulung des Atems ein wesentlicher Teil der spirituellen Reise ist. Für manche Menschen ist das Achten auf den Atem eher eine Ablenkung als eine Hilfe, und diese Leute tun gut daran, ihn zu vergessen. Andererseits stimmt es aber auch, daß für andere, sowohl für Christen als auch für Buddhisten, der ganze spirituelle Weg eine Sache des Atems ist. Sie gehen den »Weg des Atems« und bedürfen der Worte wenig. Außerdem kann man sagen, daß in ganz Ostasien die Schulung des Atems als der natürliche erste Schritt auf dem spirituellen Weg betrachtet wird. Meditieren, ohne atmen zu lernen, wäre so, als wollte man essen, ohne den Gebrauch der Eßstäbchen zu erlernen. Es ginge zwar, aber auf sehr ungeschickte Art und Weise.

Ich möchte daher ein paar Worte über das richtige Atmen sagen und wähle dazu drei Punkte von Dr. Tomio Hirai aus, einem Arzt, der nicht über die esoterischen Formen des Atmens schreibt, die physisch und psychisch gefährlich sein können, sondern über eine einfache Methode, die für Körper und Geist vollkommen sicher und gut ist.¹

Vor allem ist richtiges Atmen langsam. Um das Atmen langsam zu machen, verlängert man einfach die Ausatmung – man läßt den Atem in langen Zügen, langsam und sanft entweichen, wobei man stets durch die Nase atmet. Das sollte ohne Anstrengung oder Gewaltanwendung geschehen, ja, man beobachtet den

Atem einfach oder »folgt« ihm, so daß er ohne Mühe von allein langsamer wird. Normalerweise macht man sechzehn bis achtzehn Atemzüge pro Minute, aber wenn man dem Atem »folgt«, verlangsamt er sich zu zehn oder sogar zu fünf oder sechs Atemzügen pro Minute.

Zweitens ist das richtige Atmen rhythmisch. Gewöhnlich ist unser Atem unregelmäßig, je nach unseren Emotionen und Stimmungsschwankungen, aber man kann den Atem regulieren, indem man sich seiner bewußt wird oder ihm mühelos folgt. In seinem ausgezeichneten kleinen Buch, *Zen-Geist, Anfänger-Geist*, sagt Shunryu Suzuki, daß wir dann, wenn wir Kontrolle über Menschen ausüben wollen, diese weder stören noch vernachlässigen sollen. Wir sollen sie einfach *beobachten*. Dasselbe gilt für den Atem. Wenn wir ihn kontrollieren wollen, um ihn langsam und rhythmisch zu machen, genügt es, ihn zu beobachten, und dann werden wir bald merken, daß wir ihn unter Kontrolle haben.²

Drittens ist die richtige Atmung eine Bauchatmung. Beim Einatmen schwellen die Muskeln des Unterleibs, und man ist sich des *tanden* bewußt, jenes Punktes etwa drei Fingerbreit unter dem Nabel, der nach der traditionellen Denkweise der Chinesen und Japaner der Schwerpunkt des Körpers ist. Bald nimmt man eine große Kraft im Unterleib wahr.

Diese drei Punkte hebt Dr. Hirai hervor. Aber wenn man die Kunst des Atmens meistern will, reicht es nicht aus, Bücher zu lesen; für die Übung gibt es keinen Ersatz. Man muß es *tun*. Ob man mit gekreuzten Beinen still sitzt oder ob man auf einem Autobus oder in der Bahn sitzt, man kann zunächst seinen Atem entdecken und sich der Tatsache, daß man atmet, bewußt sein und dann die Atemzüge zählen. Oder man kann dem Atem folgen und sich vorsagen: »Ich atme ein, ich atme aus.« Dies sollte sanft und ohne Anstrengung geschehen, ohne Gewaltanwendung irgendwelcher Art.

Wenn man regelmäßig übt, entwickelt sich die eigene Methode von innen her. Denn all dies hat eine persönliche Dimension, und letzten Endes muß man seinen eigenen Weg finden. Ein Zen-

Spruch besagt, daß »sogar die Buddhas nur den Weg zeigen können«, und das bedeutet, daß schließlich und endlich niemand dich den Weg lehren kann. Du mußt ihn selbst finden.

II

Die Entdeckung der eigenen, persönlichen Atemweise ist an sich schon eine kleine Erleuchtung. Wie Archimedes ruft man aus: »Heureka! Ich hab's, das lasse ich mir von niemandem ausreden!« Aus diesem Achten auf das langsame, rhythmische Atmen kommt ein großer Frieden und eine Freude, und man kehrt zu verschiedenen Zeiten des Tages gern zum Atem zurück. In diesem Zusammenhang zitiert Anthony de Mello einen östlichen Meister, der seinen Schülern sagt: »Dein Atem ist dein bester Freund. Halte dich an ihn in allen Schwierigkeiten, und du wirst Trost und Führung durch ihn finden.«³ Sehr wahr! Besinnung auf den Atem gibt Kraft und hilft uns, unseren Weg zu erkennen.

Die Freude am Atmen kommt zum Teil von seiner guten Wirkung auf den Körper. Durch die tiefe Bauchatmung wird der Körper gereinigt. Das Ausatmen entfernt Kohlendioxid aus den Lungen, während das Einatmen dem Körper frischen Sauerstoff zuführt. Außerdem sagen Fachleute, daß langsames, tiefes Atmen das Herz entlastet. Noch wichtiger jedoch ist die emotionale und psychische Wirkung. Durch den Atem kommt man in Berührung mit dem Bauch, mit den inneren Organen, mit den eigenen Gefühlen und mit dem Leben. Wie herrlich ist das für den armen modernen Menschen, der gespalten, mit sich uneins und zerrissen ist! Er wird zur Harmonie zurückfinden, wenn er sich auf die Worte Jesu besinnt: »Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung?« (Mt 6,25). Denn einer, der den Weg des Atems geht, erlebt das Leben, erlebt seinen Körper und weiß existentiell, daß die Worte Jesu wahr sind.

Während man atmet, wächst die innere Einswerdung. Zen spricht vom Atmen durch jede Pore, und das ist buchstäblich wahr. Allmählich nimmt man wahr, daß der ganze Körper atmet und

daß der ganze Körper meditiert. »Das Atmen in der Praxis des Zazen kontrolliert die Poren der Haut, die Blutzirkulation und sogar die Tätigkeit der Kapillargefäße. Die Atmung und Körperstellung im Zen kontrollieren die Wahrnehmung der Haut, die wiederum den Frieden des Herzens und des Geistes kontrolliert. Die Ruhe des absoluten Samadhi kommt von der beruhigten Hautwahrnehmung.«⁴

Sodann kann man sich der kosmischen Dimensionen des Körpers, der Einheit des Selbst mit dem ganzen Universum und »des Atems der Universums« bewußt werden. Shunryu Suzuki drückt dies trefflich aus:

Wenn wir Zazen üben, folgt unser Geist immer unserem Atem. Wenn wir einatmen, gelangt die Luft in die innere Welt. Wenn wir ausatmen, geht die Luft hinaus in die äußere Welt. Die innere Welt ist grenzenlos, und auch die äußere Welt ist ohne Grenzen. Wir sagen »innere Welt« oder »Außenwelt«, aber in Wirklichkeit ist es nur eine ganzheitliche Welt. In dieser grenzenlosen Welt ist unsere Kehle wie eine Drehtür. Die Luft kommt herein und geht hinaus wie jemand, der durch eine Drehtür geht.⁵

Aus all dem wird deutlich, daß es eine ganze Spiritualität des Atems oder, wie ich schon sagte, einen »Weg des Atems« gibt. Es ist in der Tat ein Weg der Selbst-Verwirklichung.

Doch an dieser Stelle erhebt sich vielleicht die Frage: »Was hat das alles mit Religion zu tun? Wie kommt man dadurch zu Gott?«

Richtig, die Atemweise, die ich beschrieben habe, wird denjenigen beigebracht, die Karate und Judo, die Teezeremonie und das Blumenstellen praktizieren. Solche Leute meditieren oft, bevor sie mit ihrem Sport oder ihrer Kunst beginnen. In der modernen Welt wird die Kunst des Atems Sängern, Joggern und werdenden Müttern beigebracht und einer Menge von Leuten, die die Erfahrung machen, daß richtiges Atmen ihnen bei der Arbeit oder im Beruf hilft. Wo bleibt also die Religion?

Hier möchte ich eine wichtige Unterscheidung treffen zwischen *Atmen zur Entwicklung des menschlichen Potentials* und *Atmen mit Glauben*. Es ist eben der Glaube, der das Atmen zu einer

religiösen Übung macht, und unter Glauben verstehe ich hier die totale Hingabe an eine höchste Wirklichkeit. Der Zen-Meister ist in stände, zwischen denjenigen zu unterscheiden, die in Meditation sitzen, um ihre menschlichen Kräfte zu entwickeln, und denjenigen, die deshalb üben, weil sie durch restlose Hingabe an *dharma* die Erlösung finden wollen. Ebenso lassen sich diejenigen unterscheiden, die mit vollkommener Hingabe zum Vater durch Jesus üben. Trotzdem ist es richtig, daß die Trennungslinie zwischen säkularer Meditation, wenn mir der Ausdruck gestattet ist, und religiöser Meditation oft verschwimmt. So kann man damit beginnen, um menschliches Potential zu entwickeln, und an irgendeinem Punkt feststellen, daß – uns selbst unbewußt – der Glaube in den Vordergrund gerückt ist.

III

Auf diese Weise wird das Atmen eine Glaubensübung. Manche Menschen atmen schweigend, ohne irgendwelche Worte, und in dieser Stille wird ihnen das große Mysterium gegenwärtig, das ihnen innewohnt und in dem sie wohnen. Andere Leute ziehen ein Wort oder einen Satz vor (es wird manchmal gesagt, daß ein Satz von sieben Silben dem normalen Atemrhythmus besonders gut angepaßt sei), den sie immerfort wiederholen – bis er sich schließlich von selbst wiederholt. In der orthodoxen Kirche heißt es, daß ein Gläubiger, wenn das Jesusgebet in den Rhythmus seines Atems und seines ganzen Körpers eingegangen ist, schließlich den Worten der Bibel gehorcht, daß wir ohne Unterlaß beten sollen. Denn jetzt ist jeder Atemzug, im Wachen oder im Schlaf, ein Akt des Glaubens und ein Akt der Liebe.

Wenn man auf diesem Weg des Glaubens fortfährt, kann man den Gipfel des mystischen Lebens und den Höhepunkt der Erleuchtung erlangen. Es ist jedoch auch möglich, auf Abwege zu geraten, und davon möchte ich kurz sprechen.

Mit Hilfe des Atems ist es möglich, verschiedene Kräfte zu kultivieren. So wird zum Beispiel behauptet, daß man mit

Atemkontrolle einen halben Tag unter Wasser verbringen kann. Das ist noch harmlos, aber es wird gleichermaßen behauptet, daß die Kunst des *ninjutsu* oder des Sich-unsichtbar-Machens auf dem Atem beruhe. Der Atem ist ein Weg zur Erweiterung des Geistes, zur Erschließung von Bewußtseinschichten, die normalerweise in uns schlummern. Eine solche Anwendung des Atems ist im Yoga zu finden. »Indem der Yogi seine Atmung rhythmisiert und progressiv verlangsamt«, schreibt Eliade, »ist er in der Lage, bestimmte, dem Schlaf zugehörige Bewußtseinszustände zu durchdringen«, d. h. er kann sie in völliger Klarheit erleben.«⁶ Eliade unterscheidet sodann vier Bewußtseinsformen: das Wachbewußtsein, das Schlafbewußtsein mit Träumen, das Bewußtsein im traumlosen Schlaf und das kataleptische Bewußtsein oder die Trance. »Mit Hilfe von *pranayama* – d. h. durch zunehmende Verlängerung des Ein- und Ausatmens (das Ziel dieser Übung besteht darin, einen möglichst großen Intervall zwischen den beiden Momenten der Atmung zu setzen) – vermag der Yogi dann alle Formen des Bewußtseins zu durchdringen.«⁷

Durch den Atem kann man auch lernen, den Herzschlag und die Verdauungsfunktionen zu kontrollieren. Wie ich in meinem Buch *Der ruhende Punkt* sagte, weisen Laboruntersuchungen auf das außerordentliche Potential hin, das durch Atmen freigesetzt wird.

All dies ist von großem wissenschaftlichen und menschlichen Interesse, doch die großen religiösen Überlieferungen stimmen darin überein, daß es die größte aller Versuchungen auf dem mystischen Weg ist, nach psychischen Kräften um ihrer selbst willen zu streben, an sie verhaftet zu sein, sich in ihnen zu sonnen und sie anderen gegenüber zur Schau zu stellen. Dies kann zu Eitelkeit führen und einen Absturz verursachen. Zumindest verhindert es den spirituellen Fortschritt. Man muß diese Kräfte klein halten, denn sie sind wie die verführerischen Stimmen der Sirenen, die Odysseus bestriekten und bedrängten und ihm ihre wollüstige Umarmung boten, damit er seine Heimkehr zur weisen Penelope vergäße. Wie Odysseus müssen vielleicht auch wir uns an den Mast binden lassen. Notfalls müssen wir das tun, denn wir

dürfen uns nie auf diese faszinierenden Geschöpfe einlassen, sondern müssen unser Schiff schleunigst zu unserer wahren Heimat, der Vereinigung mit Gott, lenken.

Wenn wir jedoch diese attraktive Gefahr umgehen, wenn wir die außerordentlichen Kräfte nicht beachten und sie nicht erstreben, wie geht unsere Reise dann weiter?

IV

Ich möchte hier daran erinnern, daß der Weg des Glaubens, den wir jetzt beschritten haben, ein Weg der vollkommenen Entsagung ist. Der heilige Johannes vom Kreuz wird nie müde, die Worte Jesu zu wiederholen: »Ebenso kann keiner von euch mein Jünger sein, der nicht alles aufgibt, was er hat« (Lk 14,33). Und »alles« heißt alles. Daher kommt einmal die Zeit, da man den Atem verlassen, den Atem vergessen – ihn überschreiten und in die Nacht des Glaubens und des Nichts eingehen muß. Es ist nicht so, daß wir den Beschluß fassen, in diese Nacht einzugehen, oder daß wir denken, wir könnten es durch unsere eigene Anstrengung. Keineswegs. Wir gehen nur, wenn wir gerufen werden. Aber wenn der Ruf kommt, lassen wir den Atem hinter uns. So wie wir uns von der Versuchung lossagen, durch den Atem außerordentliche psychische Kräfte zu erlangen, so sagen wir uns von der Versuchung los, seine Schönheiten und Freuden zu genießen. Denn die Zeit dafür ist vorbei, und was vorher eine Hilfe war, kann jetzt ein Hindernis sein. Jetzt sind wir aufgefordert, uns auf eine Reise zu begeben, auf der wir weder Gold noch Silber noch Kupfer im Gürtel führen dürfen. Wir dürfen kein überflüssiges Gepäck mitnehmen, nicht einmal unseren Atem.

Ich sagte, daß wir den Atem transzendieren müssen, um in die Nacht einzugehen, aber das heißt nicht, daß wir ihn ablehnen. Wir überschreiten ihn, ohne ihn zurückzuweisen. Wir beginnen auf ganz neue Weise zu atmen. Ich möchte versuchen, dies mit Hilfe eines Vergleichs zu beschreiben.

Es gibt ein Zen-Koan, das folgendermaßen lautet:

Ho fragte Basho: »Gibt es etwas, das alles im Universum transzendiert?«

Basho antwortete: »Ich werde es dir sagen, wenn du alles Wasser aus dem westlichen Fluß mit einem Schluck ausgetrunken hast.«

Ho sagte: »Ich habe bereits alles Wasser aus dem westlichen Fluß mit einem Schluck ausgetrunken.«

Basho erwidert: »Dann habe ich deine Frage bereits beantwortet.«

Eine Studentin von mir dachte darüber nach und verfaßte folgendes Koan über den Atem:

Ho fragte Basho: »Was ist das Atmen des Menschen, das kein Atmen ist?«

Basho antwortete: »Ich werde es dir sagen, wenn du den Geist des Universums in einem Atemzug eingeatmet hast.«

Ho antwortete: »Ich habe bereits den Geist des Universums in einem Atemzug eingeatmet.«

Basho erwiderte: »Dann habe ich deine Frage schon beantwortet.«⁸

Der Atem, der kein Atmen ist! Der Atem, der ein Atemzug ist! Wie läßt sich dieses widersinnige Paradox erklären?

Um dies zu verstehen, müssen wir daran denken, daß es in der Erfahrung der Mystiker nicht nur einen Atem gibt, der kein Atmen ist, sondern auch ein Sehen, das kein Sehen, ein Hören, das kein Hören, ein Riechen, das kein Geruch, ein Fühlen, das kein Gefühl, ein Schmecken, das kein Geschmack ist. Kurz gesagt, eine ganze Skala *innerlicher Sinne* erschließt sich dem, der die tieferen Räume der inneren Burg betritt. Augustinus von Hippo, dem das wohl bewußt war, spricht poetisch und wortmächtig über diese paradoxen innerlichen Sinne, die Gott kennen, aber ihn nicht. Er spricht über seine Gotteserkenntnis und bekräftigt zunächst dramatisch, daß dieses Wissen ein anderes ist, als was die Sinne ihm verschaffen können:

Was aber ist es, woran ich meine Liebe wende, wenn ich Dich liebe? Nicht Körperschönheit, keine vergängliche Zier, nicht des Lichtes gleißender Glanz, der meinem Auge so wohltut, nicht süße Lieder, wie sie tausendfach erklingen, nicht Wohlgeruch von Salben und Gewürzen, nicht Manna noch Honig, nicht leibliches Umfängen reizvoll sich schmiegender Glieder: Nein, nichts davon ist es, dem meine Liebe gehört, wenn meinen Gott ich liebe.

Augustinus macht also ganz deutlich, daß er nichts Körperliches und nicht in körperlicher Weise liebt. Und trotzdem fährt er paradoxerweise fort, daß er *doch* auf sinnenhafte Weise liebt, jedoch mit verklärten Sinnen, denn er liebt einen Gott,

der da ist Licht, Klang und Wohlduft, Nahrung und Umarmung für mein Innerstes; denn hier erglänzt für meine Seele das Licht, das kein Raum zu fassen vermag, schwingen Klänge, denen die Zeit nicht Schweigen gebietet, hier duften Gerüche, die kein Wind verweht, und hier locken Speisen, denen keine Übersättigung schalen Geschmack verleiht, hier, hier haftet getreulich, was kein Überdruß jemals löst. Das ist es, woran meine Liebe sich wendet, wenn ich liebe meinen Gott.⁹

So spricht Augustinus von einem Sehen, das kein Sehen ist, von einem Hören, das kein Hören ist, von einem Riechen, das kein Geruch, von einer Umarmung, die keine Umarmung ist. Wir dürfen hinzufügen (obwohl Augustinus sich nicht darauf bezieht), daß es einen Atem gibt, der kein Atmen ist.

Diese Annäherung an Gott haben Thomas von Aquin und andere Scholastiker in ein System gebracht, indem sie lehrten, daß wir Gott auf dreifachem Wege erkennen können: durch die *via affirmationis*, die *via negationis* und die *via eminentiae*. Das heißt, ich bejahe, daß Gott schön ist; ich verneine, daß er in einem Sinne schön ist, wie wir Schönheit gewöhnlich erleben; ich bejahe, daß er in einem alles überragenden Sinne schön ist. Ich bejahe, daß Gott Licht ist; ich verneine, daß er Licht ist, wie wir das Licht gewöhnlich erleben; ich bejahe, daß er in einem alles überragenden Sinne Licht ist. Das gilt für alle göttlichen Attribute. Daher kann ich bejahen, daß ich am Gipfel des mystischen Lebens atme, zugleich verneinen, daß ich atme, wie ich gewöhnlich das Atmen erlebe, und bejahen, daß es ein Atmen in einem alles überragenden Sinne ist.

V

All dies ist von größter praktischer Bedeutung. Ich wiederhole: der authentische mystische Weg ist nicht ein Weg der Ableh-

nung, sondern der Verwandlung. Der Körper wird verwandelt, das Sehen wird verwandelt, das Hören wird verwandelt, das Riechen wird verwandelt, das Schmecken wird verwandelt, das Atmen wird verwandelt. Diese Verwandlung ist nichts anderes als die Vergeistigung der Materie, und dieser Prozeß wird weitergehen bis hin zur letzten Verwandlung durch den Tod und die Auferstehung. Die dunkle Nacht in der christlich-mystischen Tradition ist auch keine negative Leere, sondern eine Fülle, in der Sinne und Vernunft sich wandeln. Sie scheint nur so dunkel, sagt der heilige Johannes vom Kreuz, weil unsere Augen nicht an sie gewöhnt sind und die Schönheit nicht erkennen können. Erst nach und nach lernen wir das Dunkel zu lieben und zu erkennen, daß es das höchste Licht ist.

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß dies im Einklang mit dem Neuen Testament steht, das nicht von Zerstörung, sondern von einem »neuen Himmel und einer neuen Erde« spricht (Offb 21,1). Es steht im Einklang mit dem Apostel Paulus, der nicht vom reinen Geist, sondern von einem geistlichen Körper spricht: »Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib« (1. Kor 15,44). Paulus berichtet von der großen Verwandlung, die in der Auferstehung stattfindet: »Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesät in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft« (1. Kor 15,43).

Aber kehren wir zum Atem zurück. Auf dem Höhepunkt des mystischen Lebens erfährt Johannes vom Kreuz das Erwachen des Wortes in der Tiefe seines Wesens und ruft aus:

mit würzigem Atemholen
voll sonnenholdem Segen
wie unberührbar zart du mich entzündest!¹⁰

Von diesem Atem, der kein Atmen ist, vermag der Heilige nicht zu sprechen. »Ich begehre nicht von diesem Atem zu sprechen, der für die Seele erfüllt ist von Güte und Herrlichkeit und zarter

Gottesliebe, denn ich weiß, daß ich es nicht vermag, und wollte ich es versuchen, so könnte es weniger scheinen, als es ist.«¹¹ Und dennoch versucht er ihn zu erklären – und er tut dies in einem trinitarischen Kontext, indem er sagt, daß der höchste Atem, auf den jegliches Atmen verweist, der Heilige Geist, der Atem Gottes, ist. Auf dem Höhepunkt des mystischen Lebens atmet der Heilige Geist in mir, und vereint mit Jesus rufe ich aus: »Abba, lieber Vater!« Hier nähert die Transformation sich der Vollendung, einer Vollendung, die erst dann erreicht ist, wenn der Schleier des irdischen Lebens gefallen ist und ich im ewigen Spiegel Gott gegenüberstehe.

VI

Wir sprachen vom Weg des Atems, wie er in der Mystik aller großen Religionen praktiziert wird. Wenn ein Christ sich auf diesen Weg macht, ist es sehr wichtig, daß er wie die Jünger auf der Straße nach Emmaus mit Jesus geht. Das läßt sich praktisch tun, indem man beständig die Evangelien liest oder mit dem Atem eine Form des Jesusgebets verwendet – und darüber hinausgeht, wenn er gerufen wird, und wieder dorthin zurückkehrt wie zu einem Stützpunkt. Außerdem denke ich mir manchmal, daß wir mit der Entwicklung des orientalischen Christentums eine neue Zuwendung zum Atem Jesu erkennen werden. Da wir die Verehrung des Angesichts Jesu, der Wunden Jesu, des Herzens Jesu haben, wäre da nicht die Verehrung des Atems Jesu von tiefer Bedeutung? Dann würde man den Heiligen Geist zusammen mit Jesus atmen. Wir gedenken der Stellen im Johannesevangelium, wo Jesus das Haupt neigte und den Geist aufgab und wo Jesus seine Jünger anblies und sagte: »Nehmt den Heiligen Geist!« (Joh 20,22). Wir denken auch an den Atem Gottes in der Genesis und in der großartigen Passage bei Hese-kiel, wo der Herr den vertrockneten Gebeinen Israels Odem gab und sie zum Leben erweckte. All dies könnte dazu beitragen, den

Weg des Atems im Christentum zu fördern. Dies würde der christlichen Mystik einen mächtigen Impuls geben.

Der Weg des Leibes

I

Wir sprachen vom Atem und sagten, daß die mystische Erfahrung den Atem nicht von sich weist, sondern über ihn hinausgeht in einem »Atem, der kein Atmen ist«. Wir führten weiter aus, daß dieses Prinzip nicht nur für den Atem, sondern für alle Sinne und den Körper selbst gilt. Die mystische Erfahrung ist nichts Geringeres als eine Transformation der gesamten Person in Vorbereitung der endgültigen Verwandlung, die durch den Tod und die Auferstehung stattfindet.

Nachdem wir also vom Atem gesprochen haben, möchte ich jetzt auf den Körper eingehen, der auf dem Weg zur Erleuchtung und zur Selbsterkenntnis ebenfalls von äußerster Wichtigkeit ist. Um dies zu verstehen, brauchen wir uns mit der modernen Psychologie nur der Tatsache zu entsinnen, daß der Körper eine Sprache hat. Das Gesicht spricht, die Augen sprechen, die Kehle spricht, die Glieder sprechen. Wenn ich einen Raum voll Menschen betrete, spricht mein Körper, bevor ich noch ein einziges Wort geäußert habe, und einer, der sich auf die Körpersprache versteht, weiß, was ich sage. Wir alle kennen berühmte Persönlichkeiten, die nicht nur mit ihren Lippen im Fernsehgespräch auftreten, sondern mit ihrem ganzen Körper. Ihre Lippen sprechen aus, was in ihrem Bewußtsein ist, aber ihr Körper offenbart die Geheimnisse des Unbewußten.

Auch in der Meditation spricht der Körper. Er spricht zu mir, er spricht zu anderen, und er spricht zu Gott. Die östliche Meditation beherrscht diese Körpersprache in außerordentlicher Weise. Dies gilt besonders für Hatha-Yoga mit seinen schönen Asanas, deren wichtigste die Lotosstellung ist, die oft die *vollkommene*

Stellung genannt wird. Was sagt diese vollkommene Körperstellung aus? Die buddhistische Tradition erklärt übereinstimmend, daß die Lotosstellung in ihrer richtigen Haltung das wahre Selbst offenbart, das wahre Selbst aussagt. Nicht das kleine Ich, das Subjekt meines Begehrens, sondern das Selbst des Universums in seiner Ewigkeit und Gelassenheit. Idealerweise (so würde der Buddhismus sagen) sollten alle unsere Handlungen das wahre Selbst offenbaren; alle unsere Handlungen sollten dem Mittelpunkt des Universums entspringen. Daher wird in allen Religionen die Körpersprache im Gebet eingesetzt. Die Israeliten beteten oft, indem sie die Hände erhoben, und bei Jesaja finden wir die schrecklichen Worte des Herrn: »Und wenn ihr auch eure Hände ausbreitet, verberge ich doch meine Augen vor euch« (Jes 1,15).

Aber in der Bibel finden wir nicht nur das Erheben der Hände, sondern auch den sakralen Tanz, den David berühmt machte, als er nackt vor der Bundeslade tanzte und sich damit die Verachtung Michals, der Tochter Sauls, zuzog. In den Evangelien begegnen wir einem Jesus, der ein Meister der Körpersprache war. Dieser Jesus wusch die Füße seiner Jünger; er schrieb mit den Fingern auf die Erde, als sie die Ehebrecherin zu ihm brachten; er sprach zur Menge: »Ich bin's!« Da »wichen sie zurück und fielen zu Boden« (Joh 18,6). Dieser Jesus vermochte in den Herzen der Menschen zu lesen, und ich glaube, daß er es konnte, weil er sich auf die Körpersprache verstand.

II

In manchen Formen der östlichen Meditation ist der erste Schritt der, daß man seines Körpers bewußt wird. Man geht sozusagen aus dem Kopf heraus und kehrt zu den Sinnen zurück; man nimmt jeden Körperteil wahr und spürt den Puls des Lebens in seinem ganzen Sein. Wenn man diese Wahrnehmung entwickelt, erkennt man bald, daß der Körper sehr weise ist und uns viele

Dinge mitteilt: wann wir essen und wann wir fasten, wann wir schlafen und wann wir wachen sollen, wann wir sprechen und wann wir schweigen sollen. An früherer Stelle sprach ich von dem Hineinhorchen in die eigenen Gefühle, in den Denkprozeß und die religiöse Erfahrung. Jetzt möchte ich hinzufügen, daß dieser Vorgang des Horchens erst dann vollendet ist, wenn man lernt, auch auf den Körper zu horchen.

In der chinesisch-japanischen Überlieferung ist der wichtigste Körperteil, aus dem alle Kraft und Energie strömt, *tanden*, ein Punkt, der etwa drei Fingerbreit unterhalb des Nabels liegt. *Tanden* wird mit folgenden Schriftzeichen dargestellt:

Das erste Schriftzeichen, das in der chinesischen Medizin einen hohen Stellenwert hat, bedeutet rot bzw. von heller Farbe oder merkurialisch. Es war mit einer Medizin assoziiert, die angeblich Unsterblichkeit verlieh. Das zweite Zeichen bedeutet Feld. Also ist *tanden* das Feld der merkurialischen Kraft. Es wird auch *kikai* genannt, was »Meer von Energie« bedeutet.

In den Kriegskünsten, sowie im Zen, ist es von höchster Bedeutung, mit seinem *tanden* Föhlung zu nehmen. Das kann man mit Hilfe des Atems tun, wie ich ihn am Anfang dieses Kapitels beschrieben habe – mit der *tanden*-Atmung. Man kann es aber auch tun, indem man einfach mit großen, kreisförmigen Bewe-

gungen einen Tisch poliert und dabei die Kraft in dem Punkt unterhalb des Nabels festhält.

Während der Westen sich häufig über die östliche Meditation als »Nabelschau« lustig gemacht hat, maß die chinesisch-japanische Welt diesem Körperteil immer eine sehr hohe symbolische Bedeutung bei. Durch den Nabel ist man in Verbindung mit der Mutter, mit dem eigenen Urangesicht, mit dem Ursprung aller Dinge. Daher überrascht es nicht, daß manche Zen-Meister einen buchstäblich auffordern, von Zeit zu Zeit den eigenen Nabel zu betrachten. Ebenso wenig kann es überraschen, daß so wie der Westen sich über die romantische Rolle des Herzens ergeht, Ostasien mit gleicher Beredsamkeit von der dunklen Kraft von *hara*, des Bauches, spricht. So wie der Kopf den Himmel oder *yang* repräsentiert, so steht der Bauch für die Erde oder *yin*. Er steht außerdem für das Weibliche und das Unbewußte, das die Quelle der Kreativität und der spirituelle Mutterschoß der menschlichen Person ist – ein Schoß, der große und befreiende Erleuchtungserlebnisse, tiefe religiöse Erfahrungen, künstlerische Eingebungen, epochemachende wissenschaftliche Entdeckungen hervorbringt.

Diese Vorstellung fehlt auch nicht gänzlich in der hebräischen Tradition, welche die Eingeweide für den Sitz der Kraft und der Gefühle hält. Und sagt nicht Jesus: »Wer an mich glaubt, aus dessen Innerstem werden Ströme lebendigen Wassers fließen« (Joh 7,38)? Dies ist in der Tat eine starke Aussage über die Schöpferkraft von *tanden*.

III

Mit sich entwickelnder Meditation transzendiert man jedoch *tanden*, so wie man den Atem transzendiert. So wie man schließlich den Atem vergessen muß, so muß man mit der Zeit auch den Körper vergessen. Aber (und damit kehren wir zum Paradox zurück) wie es einen Atem gibt, der kein Atmen ist, so gibt es auch eine Mitte, die keine Mitte ist. Wenn ich sage, daß es keine

Mitte ist, meine ich, daß sie in keinem bestimmten Punkt im Bereich des Nabels oder in irgendeinem anderen Teil des Körpers liegt. Dennoch ist sie von größter Bedeutung, denn sie ist nichts anderes als das wahre Selbst. Zu dieser Mitte müssen wir ständig zurückkehren; wir dürfen nie die Verbindung zu ihr verlieren.

Zur Veranschaulichung dieses Gedankens sei ein Zen-Koan aus dem *Mumonkan* zitiert, das folgendermaßen lautet:

Jeden Tag pflegte Meister Zuigan Shigen sich selbst zuzurufen: »O Meister!« und sich selbst zu antworten: »Ja?« Dann fragte er: »Bist du wach?« und pflegte darauf zu antworten: »Jawohl!« »Laß dich an keinem Tag, zu keiner Zeit, von anderen täuschen.« »Nein, Meister.«¹²

Der Meister, den Zuigan hier anruft, ist die Mitte, das wahre Selbst, die Buddha-Natur, die Tiefe seines Wesens. Eben da muß man immer wachsam sein, und wenn das wahre Selbst erwacht, kann es keine Täuschung geben, weil dieses wahre Selbst, der Jüngling von natürlicher Schönheit, immer Güte und Wahrheit sieht. Und auf diese Weise kehrt man zur Mitte zurück. Man kann sich mit Meister Zuigan die Frage in diesem Koan stellen, oder man kann sich an einen anderen Zen-Spruch halten: »Prüfe den Ort, wo du stehst«. Das bedeutet, daß man innehalten, sich sammeln und mit dem tiefsten Selbst Fühlung nehmen soll.

Was ich aber eigentlich sagen möchte, ist dies, daß dieser Prozeß der Sammlung zwar zunächst mit dem Unterleib assoziiert ist, daß wir dann jedoch über das Körperliche hinaus zu einer raum- und zeitlosen Mitte gehen müssen. Wenn man zu lange im physischen Körper verharrt, kann das den Fortschritt behindern.

IV

Auch die mystische Tradition des Christentums hat dem Mittelpunkt der Seele den höchsten Wert zuerkannt. Dieser Mittelpunkt heißt Seinsgrund, Wesensmitte, *synteresis*, »Seelenfünklein«. Der Verfasser der *Wolke des Nichtwissens* nennt ihn den »souveränen Punkt des Geistes«, und mit Worten, die an Meister Zuigan

erinnern, gibt er den guten Rat: »Halte dich an den souveränen Punkt des Geistes«, als wollte er sagen: »Bleibe in Verbindung mit deinem tiefsten Selbst und deiner Wesensmitte.«

In seinem Buch *Return to the Center* (»Rückkehr zur Mitte«) argumentiert Bede Griffiths überzeugend, daß diese Wesensmitte oder der Kern der menschlichen Persönlichkeit genau der Punkt ist, wo östliche und westliche Spiritualität sich begegnen können, und er stellte seinem Buch ein bemerkenswertes Zitat von William Law (1688–1781) voran:

Es gibt jedoch eine Wurzel oder Tiefe in deinem Inneren, der alle Fähigkeiten entspringen wie Linien von einem Mittelpunkt oder Äste vom Stamm eines Baumes. Diese Tiefe heißt die Mitte, der Fundus oder Grund der Seele. Diese Tiefe ist die Einheit, die Ewigkeit, ich hätte bald gesagt, die Unendlichkeit deiner Seele; denn sie ist so unendlich, daß nichts sie befriedigen, nichts ihr Ruhe geben kann als die Unendlichkeit Gottes.¹³

Das ist gut ausgedrückt, denn die mystische Tradition des Christentums besagt, daß der Mittelpunkt der Seele genau der Punkt ist, wo der Mensch Gott begegnen kann und wo er sein Dasein von Gott empfängt. Die Scholastiker stellten das Problem auf, wie es überhaupt möglich sei, daß das Geschaffene dem Ungeschaffenen begegne, da es zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen keinen Berührungspunkt geben könne. Sie beantworteten ihre Frage, indem sie eine *potentia obedientialis* setzten, das heißt, die Fähigkeit des Menschen, das Göttliche zu empfangen. Diese *potentia obedientialis* erreichte ihre vollkommene Verwirklichung in Jesus, der aufgrund der hypostatischen Union sowohl menschlich als auch göttlich war.

Dank Jesus ist auch unsere *potentia obedientialis* verwirklicht, und wir sind durch die Gegenwart Gottes, mit dem wir vereint sind, in unserer Wesensmitte »vergöttlicht«. Im mystischen Leben ist dies nicht bloße Theorie, sondern eine ungeheuerliche Wirklichkeit, zu der man durch Sammlung und Gebet beständig zurückkehren muß. Deshalb kann der Autor der *Wolke des Nichtwissens* sagen: »Halte dich an den souveränen Punkt des Geistes...« Diese Lehre ist auch ungemein biblisch, denn im

Johannesevangelium spricht Jesus ständig von dem Göttlichen, das uns innewohnt und wie er und der Vater in der Tiefe unseres Wesens gegenwärtig sind. »Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen« (Joh 14,23).

Auch der heilige Johannes vom Kreuz spricht mit Vorliebe von der Mitte, und sein eindringliches kleines Gedicht *Lebendige Liebeslohe* beginnt mit dem mystischen Aufschrei:

O regste Liebeslohe,
die zärtlich mich verwundet
bis in der Seele Kern und tiefstes Leben!¹⁴

In seinem Kommentar erläutert der spanische Mystiker, daß der Mittelpunkt der Seele Gott ist und daß das mystische Leben eine Bewegung hin zu dieser allertiefsten Mitte ist. Aber der Mittelpunkt der Seele ist auch menschlich – er ist der Ort der Begegnung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen.

Der heilige Johannes vom Kreuz nähert sich Zuigan an, wenn er sagt, daß es in der tiefsten Mitte keine Täuschung gibt. Er drückt dies poetisch aus und sagt, daß das Brautbett »unser Blumenbett sei, umgeben von Höhlen mit Löwen...« Löwenhöhlen, so erläutert er, sind ganz sicher und gegen alle anderen Tiere geschützt; und zu dieser Mitte, so fügt er hinzu, »findet nicht nur der Teufel keinen Zutritt, sondern nichts in der Welt, ob hoch oder niedrig, vermag die Seele zu beunruhigen, zu belästigen oder auch nur zu bewegen.«¹⁵

Von dieser Mitte sagt Johannes vom Kreuz, der christlichen Tradition folgend, daß sie ein »Geheimnis« oder »verborgen« sei, das heißt, den Sinnen und dem Verstand unzugänglich. Man kann ihrer nicht innewerden, indem man seine Handlungen reflektiert in der Weise, wie ich es im Kapitel über Selbsterkenntnis besprochen habe. Man wird ihrer nur inne durch mystische Erfahrung, die ein Geschenk und eine Gnade ist. Und der Leser wird sogleich die Parallele zur buddhistischen Lehre erkennen, daß jeder Mensch erleuchtet ist, es aber nicht weiß, und daß

Erleuchtung nicht der Erwerb eines neuen Wissens ist, sondern die Erkenntnis dessen, was immer da war.

Genug über die Mitte; ich werde später noch darauf zurückkommen. Hier genügt der Hinweis, daß diese Mitte keinen physischen Ort in einem bestimmten Körperteil meint, noch daß sie sich in einem Bereich des reinen Geistes befindet. Sie gehört dem verwandelten Leib an. Ich möchte es folgendermaßen ausdrücken: Man könnte sagen, daß ich dann, wenn ich tief in meine Wesensmitte eingehe, das Materielle hinter mir lasse und in einen Bereich des reinen Geistes gelange, wo ich Gott begegne – dies ist jedoch nicht der christliche Ansatz. Oder man könnte sagen, daß ich in die Tiefe meines Wesens bis zu einem Punkt eindringe, wo das Menschliche dem Göttlichen begegnet, und daß dadurch die Materie verwandelt wird – das ist der christliche Ansatz.

V

Noch ein letztes Wort über die Körpersprache. Ich glaube, daß Jesus sich am gewaltigsten durch die Körpersprache ausdrückte, als er ans Kreuz geschlagen wurde. Und dieser selbe gekreuzigte Leib hat zu Millionen von Gläubigen gesprochen, die in Zeiten des Leidens nichts anderes vermochten, als den Blick auf das Kreuz zu richten. Denn der Leib Jesu drückt etwas aus, was sich in der begrifflichen Sprache nicht sagen läßt. Er sagt etwas über das Leiden und über die Liebe aus, etwas, das in keiner anderen Weise ausgedrückt werden kann. Nach Jesus haben Tausende von christlichen Märtyrern auf dieselbe Weise durch ihren Leib gesprochen. Sie sagten es ohne Worte; ihr Blut sprach es aus.

Und wie verhält es sich mit dem auferstandenen Leib Jesu? Hat auch er gesprochen? Und was hat er gesagt?

Der auferstandene Leib Jesu hat die letzte Stufe der Verwandlung erreicht. Er ist nicht auf diesen Ort oder jenen beschränkt. Er war als physischer Leib gesät worden, und er stand vom Tode auf als geistlicher Leib. Er spricht jedoch durch Millionen getreuer menschlicher Körper und durch das materielle Universum, wenn

alle Zungen bekennen, »daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters« (Phil 2,11).

Der Leib Christi

I

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, daß in der mystischen Tradition des Christentums die Verwandlung des menschlichen Körpers immer mit dem Leib Christi assoziiert war. Wie Jesus starb und auferstand, so sterben wir und werden wieder auferstehen. Wie sein Leib verklärt wurde, so wird der unsere verklärt werden. Denn obgleich Jesus göttlich war, ist er auch einer von uns. Er ist, mit den Worten des Paulus, der »Erstling derer, die entschlafen sind« (1. Kor 15,20).

Auf die Frage, wie der verklärte Leib genau beschaffen sei, erwidert Paulus ungeduldig: »Du Narr: Was du säst, wird nicht lebendig, wenn du nicht zuvor stirbst« (1. Kor 15,36). Dann führt er aus, daß es viele verschiedene Arten von Materie und zahlreiche Weisen des Daseins gibt: »... einen Leib haben die Menschen, einen andern das Vieh, einen andern die Vögel und einen andern die Fische. Und es gibt himmlische Körper und irdische Körper... Und einen andern Glanz hat die Sonne, einen andern hat der Mond, einen andern haben die Sterne; denn ein Gestirn unterscheidet sich vom andern durch seinen Glanz« (1. Kor 15,39–41). Damit will Paulus gleichsam sagen: Der Geist Gottes hat unbegrenzte Möglichkeiten. Der auferstandene Leib ist eine weitere Daseinsweise. Aber du törichter Mensch kannst das nicht begreifen. Stelle daher keine törichten Fragen!

Einige Dinge jedoch werden klar. Eines davon ist dies, daß unsere Verwandlung durch die Auferstehung sich nicht plötzlich im Augenblick des Todes vollzieht. Sie beginnt schon hier. Wer an Jesus glaubt, hat (nicht »wird haben«) das ewige Leben, und Jesus wird ihn am Jüngsten Tag auferwecken (Joh 6,54). Sie

beginnt bereits mit der Taufe, der großen *metanoia*, in der wir sterben und zu neuem Leben auferstehen. Denn in Paulus' außergewöhnlichen Worten sind wir in Christus getauft und in seinen Tod getauft.

Die Verwandlung unseres Fleisches in sein Fleisch und unseres Leibes in seinen Leib vollzieht sich jedoch vor allem in der Eucharistie. Dies war die Lehre der christlichen Urgemeinde, die die Worte Jesu im Johannesevangelium: »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken« (Joh 6,54), ganz wörtlich nahm. Fleisch und Blut beziehen sich hier auf den Leib des auferstandenen Jesus, der mit uns sein wird alle Tage bis ans Ende der Welt. In diesen Auferstandenen wird der Gläubige durch das Empfangen des Sakraments verwandelt. Man wird Christus und bleibt gleichzeitig sich selbst; man wird in Christus verwandelt und behält gleichzeitig seinen eigenen Namen. All dies ist ein Unterpfand, ein Vorgeschmack, eine Vorbereitung auf das große Ereignis seiner Wiederkunft: »... ich werde ihn am Jüngsten Tag auferwecken« (Joh 6,54). Dann wird sich nicht nur die Verwandlung des menschlichen Körpers, sondern des gesamten Universums vollenden. Denn dann wird es einen neuen Himmel und eine neue Erde geben (Offb 21,1). Wir befinden uns hier offensichtlich im Bereich der Mystik, wo Worte unzulänglich sind.

Es ist interessant zu hören, was die Kirchenväter über die Verwandlung der menschlichen Person in Christus sagen. Sie treffen eine sorgfältige Unterscheidung: Wenn wir gewöhnliches Brot essen, verwandeln wir es in uns; wenn wir aber das Brot des Lebens essen, welches Christus ist, werden wir in ihn verwandelt. Daher kann der heilige Leo im fünften Jahrhundert schreiben: »Die Teilhabe am Leib und Blut Christi erzeugt in uns keine andere Wirkung, als daß sie uns in dasjenige verwandelt, was wir zu uns nehmen.«¹⁶ Noch bemerkenswerter ist Augustinus, der Jesus sagen läßt: »Ich bin die Speise der Gewaltigen; wachse und du wirst Meiner genießen. Und du wirst Mich nicht in dich verwandeln wie deines Leibes Speise, sondern du wirst verwandelt werden in Mich.«¹⁷ Im Mittelalter war es Thomas von Aquin

(dessen Mystik direkt der Eucharistie entsprang), der mit scholastischer Klarheit sagte: »Derjenige, welcher sich körperliche Nahrung einverleibt, verwandelt sie in sich selbst; diese Wandlung erneuert, was der Organismus ausgeschieden hat, und verleiht ihm das nötige Wachstum. Die eucharistische Nahrung jedoch verwandelt sich nicht in denjenigen, der sie zu sich nimmt, sondern sie verwandelt ihn in sich selbst. Daraus folgt, daß die eigentliche Wirkung des Sakraments auf uns darin besteht, uns so in Christus zu verwandeln, daß wir wahrhaft sprechen können: »Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.«¹⁸

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß dies kein automatischer Vorgang ist wie das Verzehren von gewöhnlicher Speise. Alles beruht auf Glauben und Liebe. »Die Wirksamkeit dieses Sakraments«, schreibt Thomas, »besteht darin, daß sie eine gewisse Verwandlung unserer selbst in Christus durch den Prozeß der Caritas hervorbringt ... es ist eine Eigenschaft der Caritas, den Liebenden in den Gegenstand seiner Liebe zu verwandeln.«

In Anbetracht dieser Dinge können wir verstehen, wie die mystische Bewegung des Mittelalters sich von der Eucharistie nährte. Dies gilt für die Mystiker des Rheinlands – für Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse. Dies gilt auch für die englischen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, einschließlich des Autors der *Wolke des Nichtwissens*. Es gilt für Thomas a Kempis, dessen *Nachfolge Christi* die ehrfürchtige Sehnsucht im Leser erweckt, den Leib und das Blut Christi zu empfangen. Johannes Tauler (1300–1361) spricht für die gesamte mittelalterliche Tradition, wenn er den Gläubigen sagt, daß alle ihre Übungen und Andachten lediglich Vorbereitungen für die Eucharistie seien: »Du magst darüber so tief, so hoch, so innerlich nachdenken, wie du immer willst: alle die Übungen der Frömmigkeit, die der Mensch aus eigener Kraft vorzunehmen vermag, sind nichts dagegen; sie können wohl göttlich sein, aber hier ist Gott selbst; hier wird der verklärte Mensch in Gott verwandelt.«¹⁹ Durch Tauler, den großen dominikanischen Mystiker und Schüler Mei-

ster Eckharts, erhebt die mystische Tradition des Mittelalters ihre Stimme und spricht zur ganzen Welt.

II

Das bisher Gesagte betrifft die Eucharistie als das heilige Mahl zum Gedenken an das letzte Abendmahl. Ab dem zwölften Jahrhundert ging die eucharistische Frömmigkeit jedoch noch einen Schritt weiter, als es Brauch wurde, die heilige Hostie für die Verehrung der Gläubigen im Tabernakel aufzubewahren. Dieser Brauch hatte offenbar seinen Ursprung in gewissen Kontroversen über den Augenblick und das Wesen der wirklichen Gegenwart und in dem großen Verlangen der Menschen, die heilige Hostie zu sehen. Der Bischof von Paris ordnete an, daß in der Messe die Hostie nach der Wandlung für die Anbetung der Gläubigen emporgehalten werden solle. Diese Sitte verbreitete sich rasch in ganz Europa und wurde um 1300 in der römisch-katholischen Kirche allgemein praktiziert. Daraus entstand die Verehrung des Leibes Christi (*corpus Christi*), die Segnung, das Besuchen des heiligen Sakraments und ähnliche Formen der Andacht.

Die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts waren sich des Mißbrauchs dieser Bräuche sehr bewußt, und heute gibt es manche katholische Theologen, die wenig übrig haben für eine eucharistische Verehrung, die den Leib Christi häufig von seinem sakramentalen Zusammenhang im eucharistischen Mahl trennt.

Zugegeben, es hat Mißbräuche gegeben, aber gleichzeitig muß gesagt werden, daß es diese Mißbräuche nicht geben müßte und daß die Bewahrung der Eucharistie im Tabernakel Gebet und Mystik des Katholizismus in einer nicht faßbaren Weise gefördert hat. Denn die Eucharistie ist das Symbol der Gegenwart Christi in unserer Mitte – ein Symbol, das die Realität desjenigen Christus enthält, der sagte: »Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt« (Mt 28,20). Es ist eine Fortführung der alttesta-

mentlichen Vorstellung von der Anwesenheit Jahwes bei seinem Volk und der Herrlichkeit Gottes, die den Tempel erfüllte. So nimmt es nicht wunder, daß Millionen von Christen in der eucharistischen Gegenwart tiefe religiöse Erfahrungen gemacht haben. Die Schönheit dieser Gegenwart wurde von dem anonymen mittelalterlichen Dichter, der das kleine Juwel *Jesu dulcis* schuf, wundersam beschrieben. Und so haben wir die Gegenüberstellung von *Jesu dulcis memoria* und *eius dulcis praesentia*.

Die Empfindung der Gegenwart ist denn auch eines der Hauptmerkmale der christlichen Mystik. Wie viele Christen haben diese Gegenwart, die süßer ist als Honig, genossen, während sie in den Kirchen der ganzen Welt vor dem Tabernakel knieten! Sie schmeckten Jesus (wiederum mit den inneren Sinnen) und blickten in den Spiegel der Eucharistie, wo sie ihre eigene Schönheit und zugleich seine Schönheit sahen. Und diese Vision gab ihnen unaussprechlichen Frieden und Freude.

III

Dies alles klingt vielleicht ein wenig fromm, aber es war von tiefer Bedeutung für keinen Geringeren als Teilhard de Chardin, dessen kosmische Vision auf der Eucharistie beruht. Erinnern wir uns, wie er im Gebet vor der Monstranz die heilige Hostie immer größer und größer werden sah, bis sie die ganze Erde einhüllte. Da begriff Teilhard, daß durch den Leib Christi nicht nur die Menschheit, sondern die ganze Erde »christifiziert« und geheiligt ist. Davon zeugt auch Teilhards Masse des Universums, deren kosmische Dimension des Leibes Christi er tief empfand. Und all dies verband sich ihm mit der spirituellen Kraft der Materie und der Kraft der Eucharistie, die Erde zu vergöttlichen. Gleich wie Jesus göttlich ist, so wird die Menschheit durch seinen Leib vergöttlicht. Dies ist eine Vorstellung, die in den Lehren der Kirchenväter tief verwurzelt ist. Irenäus, Klemens, Athanasius, Gregor von Nyssa, alle sprechen von der »Vergöttlichung« oder

»Deifikation« des Menschen. Augustinus gebraucht ohne Zögern das lateinische Wort *deificari*; Origenes bedient sich des griechischen *Θεοποιείσθαι*; und nach Augustinus begegnet uns ein ständiger Hinweis auf den Ausspruch: »Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch zu Gott werden kann.« Gewiß, die Kirchenväter wußten um die Gefahren eines solchen Sprachgebrauchs und verurteilten die Vorstellung, daß der Mensch ein Teil Gottes oder »wesensgleich mit Gott« sei. Aber es steht in der christlichen Tradition ohne Zweifel fest, daß ebenso, wie Jesus von seinem Wesen her Gottes Sohn ist, wir durch die Gnade Söhne und Töchter Gottes sind. Durch ihn sind wir adoptierte Kinder; wir haben teil am göttlichen Wesen. »Laß uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit dessen, der sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen.«²⁰ Ich erinnere mich, wie ein Buddhist, der der christlichen Eucharistiefeyer beigewohnt hatte, mich nachher fragte, ob wir die volle Tragweite dieser Worte wirklich erfaßten.

IV

Ich habe von der Vergöttlichung des Menschen und von der bemerkenswerten Mystik im Herzen des Christentums gesprochen. Ich glaube, daß all dies wahr ist. Ich glaube, daß Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott werden kann. Wir dürfen uns jedoch von dieser wunderbaren Lehre nicht so in Besitz nehmen lassen, daß wir die Kehrseite des Bildes vergessen. Wir müssen immer eingedenk sein, daß wir, die wir vergöttlicht sind, auch schwach sind, schwache menschliche Geschöpfe. Wir dürfen nie Unmons Scheißstock vergessen, denn das sind wir. Wenn wir diese offensichtliche Tatsache übersehen, blüht uns ein rauhes Erwachen, wenn wir im Schmutz auf die Nase fallen. Etwas Ähnliches geschah wohl dem Apostel Paulus, und um ihn vor dem Hochmut angesichts der Fülle von Offenbarungen zu bewahren, wurde ihm der Stachel im Fleisch gegeben, der Bote Satans, damit er ihn peinigte. Und Paulus erkannte, daß er das

Gute, das er tun wollte, nicht tat, sondern daß er das Böse tat, das er meiden wollte. Wir machen alle dieselbe Erfahrung, besonders wenn unsere Hybris zu groß wird, daß wir unsere Schwachheit vergessen.

V

Daraus ergibt sich eine wichtige Konsequenz, mit der ich schließen möchte.

Was ich über die Eucharistie und die Vergöttlichung der Menschheit gesagt habe, stammt weitgehend aus der katholischen Tradition, und ich frage mich, ob das meinen evangelischen Brüdern und Schwestern zusagen wird. Es läßt sich ja nicht leugnen, daß seit der Reformation und dem religiösen Umbruch des sechzehnten Jahrhunderts Gebet und Frömmigkeit im Katholizismus und im Protestantismus sich unterschiedlich entwickelt haben. Während die protestantische Frömmigkeit sich ganz auf die Bibel stützte, versuchte die katholische Kirche die eucharistische Mystik zu erhalten, und im großen und ganzen, vor allem in den Klöstern und religiösen Gemeinden, ist ihr das auch gelungen.

Doch jetzt treten wir in ein neues religiöses Zeitalter ein, dessen wichtigstes Ereignis die Begegnung zwischen dem Christentum und den großen Religionen des Ostens ist. In diesem Zeitalter ist es unerlässlich, daß die Traditionen der katholischen und der evangelischen Frömmigkeit im Dialog miteinander stehen und ihre Schätze teilen. Gemeinsam müssen wir eine wahrhaft biblische Mystik schaffen, die mit Vertrauen zu den mystischen Überlieferungen des Hinduismus und Buddhismus spricht.

4 Worte und Schweigen

Der weise alte Qoheleth erinnert uns: »Schweigen hat seine Zeit, reden hat seine Zeit« (Pred 3,7). Und dieser gute Rat gilt nicht nur für menschliche Beziehungen, sondern auch für unsere Beziehung zu Gott. Es gibt Zeiten, in denen aus der Tiefe unseres Wesens Worte hervorquellen, und es gibt andere Zeiten, in denen wir schweigen.

Manche Menschen, die im Gebet Worte und Sätze verwenden, sind weniger überzeugt vom Wert des Schweigens. Ihnen sei der Ausspruch eines anderen alten Weisen, Lao-tsu, mitgeteilt, der sagte: »Schweigen ist die große Offenbarung.« Es ist, als wollte er damit sagen, daß wir nicht nur durch Worte, sondern auch durch Schweigen das große Mysterium verstehen lernen, das unser Leben umgibt. Jeder Meditierende, der einfach die Stille des Geistes und Herzens bewahrt, wird sich seines Körpers, seiner Gedanken, seiner Gefühle, seines tiefsten Selbst bewußt – und wenn das Schweigen wirklich in die Tiefe geht, wird man sich einer dunklen Präsenz bewußt, die im Herzen des Universums und im Mittelpunkt des eigenen Seins liegt. In der Tat, das Schweigen ist die große Offenbarung; das kann niemand leugnen.

Ich möchte damit beginnen, daß ich etwas über die Rolle von Worten auf dieser großen Reise zur Erleuchtung sage. Danach möchte ich auf die Spannung zwischen Worten und Schweigen auf derselben Reise zu sprechen kommen.

Der Weg der Worte

I

In einigen der großen Religionen kann man beten, indem man einfach den Namen Gottes wiederholt. Diese Praxis tritt sehr schön im Hinduismus zutage, wo die tausend Namen Gottes von den frommen Gläubigen oft auswendig gelernt und aufgesagt werden. Jeder Name betont ein besonderes Attribut der Gottheit. Anthony de Mello hat diese Praxis für das christliche Gebet adaptiert und schlägt vor, daß man tausend Namen für Jesus erfindet und sie liebevoll im Gebet wiederholt. »Ich schlage vor, daß Sie jetzt tausend Namen für Jesus erfinden. Folgen Sie dem Psalmisten, der sich mit den üblichen Gottesnamen wie Herr, Erlöser, König nicht zufriedengibt, sondern mit der Schöpferkraft, die aus einem Herzen voll Liebe kommt, Namen für Gott erfindet. *Du bist mein Fels, so sagt er, mein Schild, meine Festung, meine Wonne, mein Gesang . . .*«¹ Dies ist ein hervorragender Gebrauch von Worten im Gebet.

Im Hinduismus und im Buddhismus haben wir auch das *mantra*, das in erster Linie ein Laut ist und in einem buddhistischen Standardwörterbuch folgendermaßen definiert wird:

Im Brahmanismus und Hinduismus ursprünglich eine Silbe, ein Wort oder Vers, der einem Seher in der Meditation offenbart wurde. Verkörperung einer Kraft im Laut, die spirituelle und manchmal auch zeitliche Wirkungen hervorbringen kann. Manchmal wird es als Verkörperung einer Gottheit im Laut betrachtet.²

Hier ist bemerkenswert, daß das Mantra »einem Seher in der Meditation offenbart« wird. Man entdeckt es nicht in einem Wörterbuch, sondern es dringt aus den tiefen, unbewußten Schichten der Psyche während der Meditation hervor. Aus diesem Grund ist es etwas Heiliges und Sakrales – eine Verkörperung der Kraft und manchmal einer Gottheit.

In diesem Zusammenhang müssen wir jedoch sorgfältig zwischen einem wirklich religiösen und einem magischen Wort unterscheiden. In einer echten Religion liegt die Kraft des Wortes

nicht im Laut selbst, sondern im Glauben des Gläubigen. In der Magie dagegen liegt die Kraft im Wort selbst – daher kommt es auf die richtige Formel an, auf ihre richtige Aussprache, und diese Formel muß ein dunkles Geheimnis bleiben, da jeder, der sie weiß, automatisch in den Besitz dieser Kraft kommt. Diesen magischen Gebrauch von Worten (sowie die mechanische Rezipitation von Lauten) verwirft Jesus, wenn er sagt: »Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen« (Mt 6,7). Und Jesus fährt fort, daß es nicht auf die Worte, sondern auf den Glauben ankommt: »Denn euer Vater weiß, was ihr nötig habt, bevor ihr ihn bittet« (Mt 6,8). Ich betone dies, weil magische Formeln in bestimmten östlichen Meditationsweisen, die im Westen eingeführt wurden, verwendet werden, und wer eine echte Religion praktizieren will, hat Magie zu vermeiden.

Etwas ganz anderes als Magie ist die Verwendung des Namens im sogenannten Buddhismus des Glaubens. Hier wiederholt man liebevoll und mit großem Vertrauen den Namen Amidas. Der große Shinran (1173–1262) ging so weit zu sagen, daß dann, wenn man im Augenblick des Todes nicht in der Lage wäre, den Namen zu rezitieren, der Glaube an Amida genüge, um sich von schlechtem Karma zu befreien und die Wiedergeburt im Reinen Land zu sichern. So wichtig ist also der Glaube – der Glaube an Amida, der geschworen hat (und dabei ein Wort aussprach, das durch das ganze Universum widerhallt), daß alle, die an ihn glauben, gerettet werden.

Sehr ähnlich wie diese Anrufung des Namens des Buddha ist das berühmte Jesusgebet, das in der östlichen Spiritualität immer einen hohen Stellenwert besaß und sich in jüngerer Zeit rapide in der ganzen christlichen Welt verbreitete. Dieses Gebet besteht in der gläubigen Wiederholung des Namens Jesu. Jeder Name Jesu ist dazu geeignet (es muß nicht unbedingt das Wort »Jesus« sein), und man kann sich entweder selbst eine Formel zurechtlegen oder die Standardformel der orthodoxen Kirche verwenden: »Herr Jesus, Sohn Gottes, sei mir armem Sünder gnädig.« Man lernt Freude zu haben am Namen Jesu und ihn zu lieben. Natürlich

bezeugt auch das Neue Testament die Kraft dieses Namens, wie in der Szene, als Petrus zu dem Gelähmten sagte: »Im Namen Jesu Christi von Nazaret steh auf und geh umher!« (Apg 3,6.) Und später bestätigte Petrus noch einmal die Kraft dieses Glaubens: »Und sein Name hat diesen hier, den ihr seht und kennt, stark gemacht, weil er an ihn glaubte« (Apg 3,16).³

Ein weiteres christliches Wort von höchster Bedeutung ist *Abba*. Dies ist wahrscheinlich das Wort, das über die Lippen Jesu kam, wenn er seinen himmlischen Vater anredete. Er hielt uns an, dasselbe Wort zu verwenden, wenn wir uns dem Gebet zuwenden. In diesem Buch habe ich bereits davon gesprochen, wie Paulus die Einswerdung des Heiligen Geistes mit seinem Geist spürt und ausruft: »Abba, lieber Vater!« Es ist, als entringe sich das Wort *Abba* der Tiefe seines Wesens durch den Heiligen Geist, der für uns eintritt mit unaussprechlichem Seufzen (Röm 8,26).

Ich sprach von den Worten *Jesus* und *Abba*, jedoch manchmal geschieht es, daß ein persönliches Wort sich in stiller Meditation oder ganz unerwartet während des Tages offenbart. Es steigt einfach aus der verborgenen Tiefe empor, und man erkennt es sofort als das eigene, das einem persönlich gehört. Es kann ein Satz aus der Heiligen Schrift sein, wie: »Ich bin's; fürchtet euch nicht« (Joh 6,20), oder auch ein einzelnes Wort. Solche Worte sind archetypisch und bringen einen Aufschrei des tiefsten Selbst zum Ausdruck.

Man kann also Worte im Gebet verwenden, indem man Worte aus der Bibel wiederholt und Freude daran hat, jedes beliebige Wort, das zur Seele spricht. Diese Worte können so verinnerlicht werden, daß sie sich in der Tiefe des Wesens von selbst wiederholen oder manchmal unerwartet auftauchen. Es ist, als gingen sie in den Körper, in das Nervensystem oder in das Blut ein – und dann spricht das ganze Wesen und verwendet diese Worte.

Ein weiterer interessanter Gebrauch von Worten findet sich in der sogenannten *jubilatio*, von der Augustinus und Gregor der Große und andere Kirchenväter schreiben. Es handelt sich um

eine Weise des Sprechens, Singens oder Ausstoßens von Lauten, die keinen begrifflichen Sinn haben und trotzdem außerordentlich sinnvoll sind. Dieser Gebrauch von Worten läßt sich mit dem Jodeln der Senner im Gebirge vergleichen. Das Wort *jubilatio* bedeutet »lautes Schreien« oder »Brüllen«, das Seufzer, Tränen, Gebärden und andere Formen der Körpersprache einschließt. Diese Weise des Betens, die aus der westlichen Kirche fast verschwunden ist, blüht in unseren Tagen wieder unter Menschen auf, die in Zungen reden – in *glossolalia*. Richtig verstanden, ist dies ein Transzendieren des systematischen Denkens und Rationalisierens, ein Eingehen in eine tiefere, intuitivere Schicht der Psyche.

II

In allen diesen Fällen ist das Wort außerordentlich mächtig. In der Form des Bittgebets kann es Berge versetzen. In der Form des gläubigen Gebets kann es uns mit sanftem Frieden erfüllen. In der Form des Segnens kann es anderen Menschen unaussprechlichen Trost schenken. In der Form des Fluchs kann es starke und tapfere Menschen vernichten und auf den Zustand des verdorrten Feigenbaums reduzieren. Das Wort oder Mantra, das unentwegt wiederholt wird, bis es sich dem Geist tief eingepreßt hat, besitzt eine unerhörte, bewegende Kraft: es kann heilen, es kann verklären, es kann verwandeln.

Die alten Israeliten glaubten, daß das Wort ein eigenes substantielles Sein habe; einmal ausgesprochen (wie der große Segen Isaaks), konnte es nie widerrufen werden. Und die östliche Tradition spricht in ähnlicher Weise vom Karma, dem Wort oder Gedanken, der wie ein Kieselstein in den Teich geworfen wird und durch das ganze Universum seine Kreise zieht.⁴ Kein Wunder, daß Jesus uns ermahnt, vorsichtig mit Worten umzugehen: »Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Übel« (Mt 5,37).

Aber Worte wirken auf verschiedenen Ebenen der Psyche, und so

möchte ich jetzt über das Wechselspiel von Worten und Schweigen im mystischen Leben sprechen.

Der Weg des Schweigens

I

Der Weg der Meditation, insbesondere der christlichen Meditation, beginnt gewöhnlich mit Worten. Diese Worte können in der Anweisung bestehen, die wir von einem Lehrer oder aus einem Buch empfangen. Oder man kann in der Meditation selbst Worte aus der Heiligen Schrift verwenden oder auch diejenigen Worte, die spontan aus dem Herzen kommen. Man ruft Gott an im Bittgebet, in der Danksagung oder in der Anbetung. Oder man kann das sogenannte diskursive Gebet des verstandesmäßigen und begrifflichen Denkens verwenden, indem man über die Glaubenswahrheiten oder die Lehre der Bibel nachsinnt, und dann ruft man wieder Gott im Himmel an und bittet um Hilfe oder bringt Dankbarkeit zum Ausdruck.

Doch wenn Gebet und Meditation sich entwickeln, beginnt der ganze Vorgang sich gewöhnlich zu vereinfachen. Man begnügt sich etwa damit, ein einziges Wort, wie das Wort »Jesus«, zu wiederholen. Oder man bevorzugt vielleicht einen Ruf wie »Komm, Heiliger Geist«, und wiederholt diesen leise und still mit dem Atmen oder nach seinem eigenen Rhythmus. Und dann kommt vielleicht die Zeit, in der man vorzieht, gar keine Worte mehr zu gebrauchen, sondern einfach zu *sein*: in der Gegenwart des Mysteriums zu schweigen. In einem solchen Gebetszustand kann man vielleicht gar nicht mehr denken, weil man in eine friedvolle Wortlosigkeit voll Liebe eingetreten ist.

Dann geht man in das mystische Schweigen ein, das *silentium mysticum*, über das die christlichen Mystiker gerne sprechen. Dann betritt man die Wolke des Nichtwissens, in der man Liebe hat, aber kein diskursives Wissen. Man stellt die Wolke des

Vergessens zwischen das Selbst und alle geschaffenen Dinge dieser Welt; man verharrt im Dunkel, in der Leere, in der Stille. Natürlich geht einem die Phantasie durch und macht wilde Sprünge (die heilige Teresa nennt sie den »Hausnarren«), aber man beachtet sie nicht und läßt sie gewähren – um im Wesenskern im Frieden zu bleiben.

Die Mystiker sprechen von einer bestimmten *Bewußtheit*, die man in diesem Schweigen bewahrt, einer bestimmten Aufmerksamkeit für die Gegenwart Gottes, die sich darin befindet oder die es umgibt. Und für sie ist diese »dunkle Empfindung der Gegenwart« eine große Gnade. Die alten Theologen sagen, daß es sich um eine Präsenz durch Liebe handle, und unterscheiden sie damit von der physischen Präsenz oder der Präsenz durch Wissen. Dies ist die *liebende Bewußtheit*.⁵

Man kann diese Bewußtheit lange Zeit, ja, viele Jahre lang, bewahren. Dabei kann es jedoch geschehen, daß diese liebende Bewußtheit verschwindet und man sich des Nichts bewußt wird. Man ist verlassen im Nichts. Dies ist das *nada* der spanischen Mystiker. Nichts, nichts, nichts. Das Empfinden der Gegenwart ist einem Empfinden der Abwesenheit gewichen.

Daher muß man, so wie man das Atmen für eine andere Art des Atmens aufgibt, die liebende Bewußtheit aufgeben zugunsten einer anderen Art von Bewußtheit. Wie es ein Atmen gibt, das kein Atmen ist, so gibt es eine Bewußtheit, die keine Bewußtheit ist, und es gibt einen Weg, der kein Weg ist. Konkret gesagt, geht man ins Gebet oder in die Meditation, nur um im reinen oder nackten Glauben, der für die Seele wie eine Nacht ist, dort zu sein. Ohne Worte oder Vorstellungen, ohne Atem, ja, selbst ohne Bewußtheit, *sitze* ich einfach da. Dies kann eine Wüstenerfahrung, eine sehr schmerzhaft, ja, sogar eine fast unerträgliche Erfahrung sein. Denn man fühlt sich ganz hilflos. In einer solchen Zeit schüttelte die heilige Teresa ungeduldig ihr Stundenglas, das im Mittelalter als Uhr diente, in der Hoffnung, daß der Sand schneller durchrieseln und ihr Gebet beenden würde.

All dies ist Schweigen, manchmal ein bitteres Schweigen. Aber wenn man durchhält, kann es geschehen, daß Worte oder ein Wort aus dem Schweigen auftauchen, dem – mit Erlaubnis der Exegeten – der Text aus der Weisheit Salomos entspricht, wo es heißt: »Denn als alles still war und ruhte und eben Mitternacht war, fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel herab...« (Weish 18,14.15).

Dieses Wort, das aus dem Inneren kommt, ist nicht unbedingt ein ausgesprochenes Wort, obwohl es in manchen Fällen klar ausgesprochen werden kann. Manchmal ist es so etwas wie eine »Regung« (wie der anonyme Verfasser der *Wolke des Nichtwissens* sie nennt) oder eine bedeutungsschwere innere Bewegung. Manchmal ist es nur ein Wort, ein andermal eine Folge von Worten.⁶

So finden wir in der Meditation einen zyklischen Vorgang. Man beginnt mit Worten, die vom Schweigen abgelöst werden; und das Schweigen wiederum bringt Worte hervor, worauf wieder Schweigen entsteht. Ich möchte dies im Sinne von *yin* und *yang*, den bereits genannten Prinzipien der chinesischen Philosophie, beschreiben.

Bekanntlich sind die Begriffe *yin* und *yang* Kette und Schuß der chinesischen Philosophie und so alt, daß niemand Genaueres über ihren Ursprung sagen kann. *Yin* steht für den weiblichen, intuitiven Geist, in unserem Fall für das Schweigen. *Yang* ist andererseits der rationale, männliche Intellekt, der Logos.

Yang, das Männliche, ist die Sonne und wird mit folgendem Schriftzeichen dargestellt:

Dasselbe Zeichen steht für Licht, Himmel und Kopf.
Yin, das Weibliche, ist der Mond und wird durch folgende
Schriftzeichen ausgedrückt:



Dasselbe Zeichen bedeutet Schatten, Erde und Bauch.
Das umfassende Prinzip besagt: So, wie die Sonne zu sinken
beginnt, wenn sie den Zenit erreicht hat, und wie der Mond
abzunehmen beginnt, wenn er sein volles Rund erreicht, so findet
nach dem Prinzip von *enantiodromia*, wenn irgendeine Entwick-
lung sich zum äußersten vollzieht, eine Umkehrung in Richtung
des anderen Extrems statt. Dies wird mit dem berühmten *T'ai-
chi-T'u*, dem Diagramm der Höchsten Wirklichkeit, dargestellt:



Wie ersichtlich, ist der Keim des Lichts in der Dunkelheit und der
Keim der Dunkelheit im Licht enthalten.
Auf die Meditation angewendet, begreifen wir, wie aus der Fülle
oder dem Sättigungsgrad der Worte das Schweigen folgt. Und
aus dem tiefen Schweigen kommen wiederum Worte. Es ist ein
normaler Vorgang, und der Meditierende soll ihn zulassen und
dem Selbst niemals Gewalt antun. Man soll nie Anstrengungen
machen, um Worte loszulassen und in die Leere einzugehen.

Ebensowenig soll man die Leere stören, um Worte zu bilden.
Wecke nicht die Liebe, bevor es an der Zeit ist. Der kontempla-
tive Prozeß soll sich ruhig und still entfalten, in seinem eigenen
Tempo und nach seiner Zeit.
Ich möchte nun noch etwas über diese Worte sagen, die aus dem
wimmelnden Schoß der Leere emporsteigen.

Die tieferen Worte

I

Meinen Bemerkungen sei die Erinnerung daran vorausgeschickt,
daß der heilige Johannes vom Kreuz allen Worten gegenüber
außerordentlich vorsichtig und mißtrauisch war, und zwar aus
zutiefst theologischen Gründen. Er leugnet nicht, daß Worte vom
Heiligen Geist kommen und von großem Wert sein können, aber
er ist sich auch bewußt, daß Gott das Geheimnis aller Geheim-
nisse ist, dessen Unendlichkeit kein Menschenwort begreifen
oder erklären kann. Er ist sich bewußt, daß alle menschlichen
Worte, auch die wahrhaftigen, unvollkommen und unzulänglich
sind. Diejenigen, die meinen, daß ihre menschlichen Worte die
totale Wirklichkeit Gottes enthalten können, sind hoffnungslos
verblendet. Denn Gott kann nur durch den Glauben erkannt
werden, der wie die Nacht der Seele ist. Dessen eingedenk
wollen wir uns nun seiner Auffassung mystischer Worte zuwen-
den, die er in drei Gruppen unterteilt: in *sukzessive*, *formelle* und
substantielle Worte.

Sukzessive Worte mögen wie eine Rückkehr zum alten diskursi-
ven Gebet aussehen, zum gewöhnlichen verstandesmäßigen
Denken und zur Auslegung der Heiligen Schrift. Denn der
Mensch, der einige Zeit in der Leere, im Dunkel, in der stummen
Unfähigkeit zu denken verbracht hat, kann jetzt wieder denken
und den Verstand gebrauchen. Doch er tut es jetzt mit bemer-
kenswerter Klarheit, weil der Geist, wie der heilige Johannes

vom Kreuz sagte, »erleuchtet und geläutert« wurde. Der Geist, normalerweise von Begierde und Angst gefesselt und bedrängt, ist jetzt befreit. Er besitzt nicht nur die Fähigkeit des klaren Denkens, sondern vielleicht sogar der Hellsichtigkeit, der Telepathie, des Lesens von Herzen und anderer Formen außersinnlicher Wahrnehmung. Das ist eine ganz normale Entwicklung. Aber der heilige Johannes vom Kreuz warnt seine Leser, daß die Gefahren der Täuschung auf diesem Gebiet groß sind und daß man immer ein gesundes Mißtrauen den eigenen Intuitionen gegenüber wahren solle.

In tiefer Sammlung können dann auch sukzessive Worte aufsteigen, die anscheinend nicht von einem selbst, sondern von einer anderen Person kommen. Darüber schreibt der heilige Johannes vom Kreuz:

Über den Stoff, den man sich zur Betrachtung vorgenommen hat, eilt der Geist von Gedanken zu Gedanken, bildet Worte und Schlußfolgerungen, die genau der Sache entsprechen, und zwar zwanglos und sicher und über Dinge, die ihm bisher völlig unbekannt waren, daß es ihm vorkommt, nicht von ihm selbst gehe das aus, sondern von jemand anderem, der in seinem Inneren diese Vernunftschlüsse bildet, ihm Antwort gibt und ihn belehrt.⁷

Manche Leute beginnen dann, automatisch zu schreiben, und geben an, daß der Heilige Geist oder die Seele eines Verstorbenen sie führe oder ihnen diktiere, was sie sagen sollen. Aber Johannes vom Kreuz (und darin ist er stellvertretend für die gesamte mystische Tradition des Christentums) bezieht eisern Stellung gegen ein solches Vorgehen. »Ich kannte jemand, der diese sukzessiven Ansprachen hatte. Jedoch unter einigen ganz richtigen und wesentlichen Sätzen, die er sich über das Allerheiligste Altarssakrament bildete, fanden sich auch solche, die knapp an Häresie grenzten.«⁸ Er fährt mit einer Warnung fort, die auf viele Menschen unserer Zeit gemünzt sein könnte:

Ich kann mich nicht genug darüber wundern, was in dieser Hinsicht gerade in unseren Tagen vorkommt. Wenn da eine Seele, deren Betrachten kaum vier Pfennige wert ist, bei der geringsten Sammlung

schon Ansprachen zu verspüren meint, nennt man das alles gleich göttlichen Ursprungs, und, da man davon ganz überzeugt ist, heißt es dann: Gott hat mir dies und das gesagt, Gott hat mir dies geantwortet usw. Und doch ist dem durchaus nicht so, sondern meistens sind solche es selber, die, wie wir bereits sagten, so mit sich redeten.⁹

Natürlich liegt der Ursprung solcher Rede in diesen Menschen. Diese Worte kommen nämlich nicht aus dem Ich, sondern aus dem Selbst, aus dieser ungeheuren, unentdeckten, unwegsamen Welt, die unser totales Sein ausmacht und unserem Ich unbekannt ist.¹⁰

Aber der spanische Heilige geht noch weiter und spricht von der Möglichkeit dämonischen Einwirkens. Wer ein wenig Erfahrung in diesen Dingen hat, weiß, daß dies sehr real ist – daß man in den tieferen Schichten der Psyche dem Teufel begegnen kann. Und oft ist es sehr schwer, die dämonische Präsenz zu entdecken, weil der Böse sich in einen Engel des Lichts verwandelt. Wie dem auch sei, Johannes vom Kreuz zieht den Schluß: »Messen wir ihnen (d. h. den sukzessiven Ansprachen) keinen Wert bei, sondern stellen wir unseren Willen mit allem Nachdruck auf Gott ein.«¹¹

Dann kommen die *formellen* Ansprachen. Diese unterscheiden sich von den sukzessiven Ansprachen dadurch, daß sie plötzlich, zu jeder Zeit des Tages oder der Nacht, und nicht nur in tiefer Sammlung, im Geist aufsteigen können:

Diese formellen Ansprachen sind manchmal sehr scharf geprägt, manchmal wieder nicht. Oft sind sie nur wie Gedanken, durch die dem Geiste etwas mitgeteilt wird, sei es in Form einer Antwort, sei es auf andere Weise. Bald ist es nur ein einziges Wort, bald sind es zwei oder mehr, bald sind es mehrere aufeinanderfolgende Worte, wie bei der ersteren Gattung. Sie währen manchmal auch längere Zeit, indem sie die Seele belehren oder etwas mit ihr verhandeln, stets aber so, daß der Geist dabei untätig ist; denn man hat immer den Eindruck, als höre man jemand mit einem anderen reden.¹²

Obwohl der spanische Mystiker also einräumt, daß der Ursprung dieser Worte sehr wohl der Heilige Geist sein kann (sie können auch der Gabe der Weissagung entspringen), läßt er dennoch

große Vorsicht walten. Sie sollten einer diskreten Person anvertraut werden, und wenn eine solche Person nicht zu finden ist, soll man über diese Worte lieber gar nicht sprechen und ihnen keine Beachtung schenken. An anderer Stelle spricht Johannes vom Kreuz von der Weissagung und unterscheidet zwischen der göttlichen Kommunikation, die wahr ist, und der menschlichen Interpretation, die falsch sein kann. Er spricht unablässig von den vielen guten Menschen in der alten sowie in der neuen Ordnung, die von der Weissagung getäuscht wurden. Und so schließt er: »Darum halte ich meinerseits dafür, daß eine Seele, die nicht all diesen Dingen abhold ist, unvermeidlich in vielen Fällen ein Opfer der Täuschung wird, sei es im Großen oder im Kleinen.«¹³

Das einzige innere Wort, das Johannes vom Kreuz ohne Vorbehalte billigt, ist das *substantielle*. Um dies zu verstehen, müssen wir bedenken, daß er unter Substanz hier den Mittelpunkt der Seele versteht, von dem wir ausführlich gesprochen haben. Das substantielle Wort ist das Wort, das aus dieser tiefen Mitte kommt, wo der Mensch das Göttliche berührt und sich mit ihm vermischt und wo keine Täuschung stattfinden kann. Dies ist der Bereich, in den keine dämonische Kraft vordringen kann; es ist der Bereich, der gewöhnlich vor uns selbst verborgen ist.¹⁴ Und der Heilige tut den bemerkenswerten Ausspruch, daß ein einziges aus diesen verborgenen Tiefen aufgestiegenes Wort mehr Gutes für die Seele wirkt, »als was sie zeit des ganzen Lebens zustande gebracht hat«.¹⁵

Das Hauptmerkmal dieser Worte besteht darin, daß sie in der Seele »eine starke und wesentliche Wirkung« hervorbringen, »... wenn der Herr zur Seele z. B. sagen würde: Sei gut! und sie würde sogleich wesentlich gut. Oder wenn er zu ihr sagte: Liebe mich! und sie würde sofort in sich die wesentliche Liebe, d. h. die wahre Gottesliebe, besitzen und verspüren. Oder wenn er zu einer recht ängstlichen Seele sagte: Fürchte nichts! und sie würde im gleichen Augenblick großen Mut und Frieden empfinden«.¹⁶

Hier kann es keine Täuschung geben. Trotzdem muß ich auf einen beunruhigenden Vorbehalt des Heiligen eingehen. Er rüttelt den Leser auf, wenn er sagt, daß der Teufel nicht imstande sei, diese Rede in der Seele hervorzurufen, »es müßte denn sein, daß sich die

Seele durch einen freien Pakt dem Teufel verschrieben hätte«.¹⁷ Hier stehen wir dem Bösen in großem Maßstab gegenüber. Doch davon abgesehen kann es keine Täuschung geben. Außerdem gibt es Grade der Innerlichkeit und der Substantialität. Man kann weiter und immer weiter in die Substanz der Seele eindringen, wo man Gott begegnet.

II

Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, daß Johannes vom Kreuz ein Radikaler erster Ordnung war. Er gibt sich nur mit der tiefsten, aus dem Wesenskern kommenden Erfahrung zufrieden, während er die eher oberflächlichen Bewegungen der Psyche vom Tisch fegt. Er kann das tun, da er als Kontemplativer für Kontemplative schreibt. Ignatius dagegen ist ein aktiver Mensch, der aktive Personen leitet, und sein Anliegen ist es, die oberflächlicheren Regungen der Psyche zu unterscheiden. Seine *Regeln für die Unterscheidung der Geister* erwähnen zwar Worte nicht ausdrücklich, helfen uns jedoch, die Gültigkeit sukzessiver und formeller Worte zu unterscheiden und darüber zu befinden, ob wir unsere Handlungen auf diese inneren Worte gründen sollen oder nicht. Denn Ignatius analysiert die inneren Regungen mit großer Ausführlichkeit; er legt seinen Finger auf die neurotischen (wenn dieser moderne Terminus gestattet ist) und auf die gesunden, und sagt uns, welche zum Guten und welche zum Bösen, welche zum Leben und welche zum Tod führen, welche von Gott und welche vom Bösen kommen.

Trotzdem ist Ignatius mit Johannes vom Kreuz darin einig, daß es ein Zentrum gibt, in dem keine Täuschung möglich ist, ein Zentrum der radikalen Nähe zu Gott. In diesem Zentrum erfährt man »Tröstung ohne vorausgehende Ursache«. Er schreibt:

Allein Gott unserem Herrn kommt es zu, ohne vorausgehende Ursache der Seele Trost zu geben; denn es ist dem Schöpfer vorbehalten, in sie einzutreten, aus ihr auszugehen, in ihr Bewegungen hervorzurufen, indem er sie ganz zur Liebe Seiner Göttlichen Majestät hinzieht. Ich

sage ohne Ursache, das heißt ohne vorausgehendes Gespür oder vorausgehende Erkenntnis irgendeines Gegenstandes, durch den eine solche Tröstung vermittle der Akte ihres Verstandes und Willens herbeigeführt würde.¹⁸

Auf diese Weise bildet Ignatius sich ein Urteil, ob ein Wort aus der Substanz oder der Mitte der Seele kommt oder nicht. Tröstung ohne vorausgehende Ursache ist ein Zeichen des unmittelbaren Wirkens Gottes. Die *Geistlichen Übungen* führen den Exerzierenden zur Erfahrung einer solchen Tröstung und darüber zu einer Entscheidung, in der es keine Täuschung geben kann. In seiner *Geistlichen Reise* unterscheidet Ignatius überdies zwischen inneren Worten (*loqüela interna*), die aus dem Zentrum kommen, und äußeren Worten (*loqüela externa*), die aus einer oberflächlicheren Schichte der Psyche kommen. Die *loqüela interna* kommen »langsamer, innerlicher, sachte ohne Geräusch oder auffallende Bewegungen, scheinbar von innen her, ohne daß man sie erklären könnte«. ¹⁹ Diese schöne Beschreibung hilft uns, das substantielle Wort zu erkennen, das sanft und leise zu uns kommt, wie ein Wassertropfen in einen Schwamm eindringt.

III

Setzt sich jedoch der zyklische Prozeß, Worte–Schweigen–Worte–Schweigen–Worte–Schweigen, ewig fort? Gibt es eine letzte Wirklichkeit, aus der alle Worte und das Schweigen fließen, so wie *yin* und *yang* aus dem Tao hervorgehen?

Ich glaube, daß es ein letztes Wort gibt, nämlich das Fleisch gewordene WORT, das durch die Taufe und die Eucharistie in der Tiefe unseres Wesens ruht. Johannes vom Kreuz schildert, wie auf dem Höhepunkt des mystischen Lebens das WORT erwacht:

Wie liebevoll und verstohlen
erwachst du in Gehegen,
tief im Gemüt mir, wo du sieghaft gründest . . .²⁰

Hier haben wir das letzte Wort, das aus der Mitte und aus der Substanz der Seele aufsteigt. Es ist das personalisierte WORT; es ist Jesus selbst, den der heilige Johannes vom Kreuz anrufen kann: »Wie sanft und liebevoll ist Dein Erwachen, o Wort, o Gemahl, in der Mitte und Tiefe meiner Seele, der du ihre reine und innerliche Substanz bist, worin heimlich und still, als ihr alleiniger Herr, nur Du wohnst . . .«²¹ Und er fährt fort, in erstaunlicher Ausdrucksweise von diesem Erwachen des WORTES zu sprechen: »Denn dieses Erwachen ist eine Bewegung des Wortes in der Substanz der Seele; es enthält solche Größe, Herrlichkeit und innere Süße, daß es der Seele erscheint, als ob alle Wohlgerüche und duftenden Gewürze und Blumen der Welt sich darin mischten, regten und schüttelten, um ihren süßen Duft zu verströmen, und als ob alle Königreiche und Fürstentümer dieser Erde und alle Kräfte und Tugenden des Himmels sich bewegten . . .«²²

IV

In der zyklischen Bewegung von Worten und Schweigen ist die letzte Wirklichkeit also das WORT. Das Fleisch gewordene Wort erwacht in der Substanz der Seele und ruft: »Abba, lieber Vater!« Dadurch wird die Vergöttlichung der menschlichen Person durch die Gnade Jesu Christi bewirkt. Dadurch erfüllen sich die Worte des Evangeliums: »Allen aber, die ihn aufnahmen und an seinen Namen glaubten, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden« (Joh 1,12). Durch die Taufe und die Eucharistie wird man zum Kind Gottes; durch die mystische Erfahrung erkennt man existentiell, daß dies so ist. Die mystische Erfahrung ist eine profunde Erkenntnis dessen, was wir sind, und der Gnade, der wir bereits teilhaftig sind.

Dies ist alles sehr wahr und schön. Aber auch wenn wir von diesen großen Realitäten sprechen, dürfen wir unsere eigene Schwachheit nicht vergessen. Wir dürfen Unmons getrockneten Scheißstock niemals vergessen. Mit dem Apostel Paulus können

wir nur über unsere Schwachheit frohlocken und erkennen, daß wir nichts sind.

Körpersprache

An früherer Stelle sprach ich über das Mißtrauen des Zen-Buddhismus gegenüber Worten und Buchstaben, und bemerkte, daß Zen die Theorie und das begriffliche Denken radikal ablehnt. Doch dies bedeutet nicht, daß Zen Worte jeder Art ablehnt. Weit davon entfernt, Sprache als solche abzulehnen, hat Zen eine außerordentlich mächtige Körpersprache entwickelt, durch die sich ein Geist einem anderen direkt mitteilen kann. Diese Kommunikation könnte man »intersubjektiv« nennen, und ohne diese wäre es richtig, Zen als quietistisch, negativ und passiv zu bezeichnen. Da ich über diese intersubjektive Sprache bereits andernorts gesprochen habe, will ich es hier nicht ausführlich tun. Ich möchte lediglich ein Zen-Koan zitieren, das die Kraft des Körpers in der Beziehung zwischen Meister und Schüler veranschaulicht.

Der Zen-Meister Gutei hörte auf zu sprechen, nachdem er die große Erleuchtung erlangt hatte. Dennoch leitete er seine Schüler, indem er einfach seinen Finger erhob. Daher wurde dieser Weg der »Ein-Finger-Zen« genannt. Im Tempel war ein junger Diener, und ein Besucher fragte ihn einmal: »Wie lehrt dein Meister Zen?« Der Junge hob darauf in Nachahmung seines Meisters den Finger. In diesem Augenblick erschien Meister Gutei in der Türe, und als er den Jungen sah, lief er zu ihm hin und schnitt seinen Finger mit einem Messer ab. Schreiend vor Schmerz rannte der Junge davon. Darauf rief Gutei ihm nach: »He!« Als der Junge sich umdrehte, erhob Gutei seinen Finger. Da wurde der Junge erleuchtet.

Hier finden wir eine ungemein mächtige Körpersprache! Zuerst ist da der Finger Guteis. Der Meister ist so tief erleuchtet, daß begriffliche Worte nicht mehr ausdrücken können, was er im

Sinn hat. Und so bedient er sich einer anderen Art des Wortes: er wirft seinen ganzen Körper, sein ganzes Selbst in den erhobenen Finger. In dieser Handlung findet eine direkte Kommunikation zwischen seinem Selbst und dem Selbst des Schülers statt – eine direkte Kommunikation, die zur Erleuchtung führt.

Was seine scheinbar grausame Tat betrifft, nämlich daß er den Finger des Jungen abschnitt, so erzählte mir ein Kollege, der dieses Koan mit einem Meister bearbeitet hatte, daß er über seine Identifizierung mit Gutei zum ersten Mal die Worte Jesu verstanden hatte: »Wenn dich deine rechte Hand zum Bösen reizt, so hau sie ab und wirf sie von dir« (Mt 5,30). Denn so wie wir fragen: »Wie konnte ein mitfühlender Zen-Meister nur eine so grausame Tat begehen?«, so könnten wir ebenso fragen: »Wie konnte der barmherzige Jesus etwas so Blutrünstiges sagen?«

Man kann die Worte Jesu nur dann verstehen, wenn man sich mit dem Jesus identifiziert, der das Kreuz auf sich nahm und in diesem Sinne seine eigene rechte Hand abschlug. In dieser blutigen Weise zeigte er sein Mitgefühl mit der ganzen menschlichen Familie und wies den Weg zu der großen Erleuchtung, die die Auferstehung ist.

5 Die heiligen Bücher

Alle großen Religionen haben ihre heiligen Bücher, welche die Gläubigen lieben und in Ehren halten und in denen sie Inspiration, Führung und Erleuchtung finden. Denken wir nun an den Koran im Islam, an die Upanischaden im Hinduismus, an die Sutras im Buddhismus, an die Bibel im Judentum und im Christentum. Das Lesen oder Anhören dieser Bücher war für Millionen von Gläubigen eine mächtige religiöse Erfahrung, ein Weg zur Erleuchtung, ein Weg zur Erlösung. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die heiligen Bücher stets mit ehrfürchtiger Liebe behandelt wurden und im Tempel, in der Synagoge und in der Kirche einen Ehrenplatz innehaben. Sie waren die Inspiration, nicht nur für die herrlichen Liturgien aller Religionen, sondern auch für großartige Musik wie die Händels, für große Dichtung wie die des heiligen Johannes vom Kreuz, für große Malerei und Bildhauerei wie die Michelangelos, für große soziale Bewegungen wie die Mahatma Gandhis.¹

Der Buddhismus besitzt eine große Anzahl von heiligen Schriften, die in vielen Sprachen verfaßt sind – in Pali, Sanskrit, Chinesisch, Tibetisch. Die vollständigste Sammlung, die 1934 in Japan herausgegeben wurde, ist in chinesischer Sprache und besteht aus mehr als dreitausend Schriften in hundert Bänden. Da sie Texte enthält, die von chinesischen und japanischen Heiligen und Gelehrten stammen, kann man sie nicht nur mit der Bibel, sondern auch mit den Werken der Kirchenväter und frühen christlichen Autoren vergleichen. Natürlich kann kein einzelner Mensch alle diese Texte meistern. Jede buddhistische Sekte hat ihre eigenen, speziellen Sutras innerhalb des gesamten Korpus, die sie verehrt und in der Liturgie und in der Andacht verwendet.²

Alle Gläubigen verehren zwar ihre heiligen Schriften, aber Juden

und Christen haben einen besonderen Grund dafür, da sie glauben, daß ihre heiligen Schriften von Gott selbst inspiriert wurden. Diese Lehre von der göttlichen Inspiration wurde im Alten Testament nicht ausdrücklich gelehrt, doch im Laufe der Epochen allmählich im Judentum entwickelt. So hieß es, daß die Thora vor der Erschaffung der Welt schon mit Gott existierte und dann Moses offenbart wurde. Im Christentum wurde die Lehre von der Inspiration, die im Neuen Testament erscheint, so weit getrieben, daß die christliche Gemeinde geltend machte (und dies noch heute tut), Gott selbst sei der Urheber seiner Schriften. Christen glauben außerdem, daß in den Worten der Bibel Christus im gewissen Sinne gegenwärtig ist, daß man Jesus bei der Lektüre der Heiligen Schrift begegnen könne. Ja, die christliche Tradition spricht gleichsam von einer Fleischwerdung des Wortes in der Heiligen Schrift. So wie in Jesus Menschliches und Göttliches eingeworden sind, so sind auch in der Bibel Menschliches und Göttliches eins. Doch ebenso, wie die Einswerdung des Menschlichen und Göttlichen in Jesus ein Mysterium ist, das wir nie verstehen werden, so ist auch die Einheit von Menschlichem und Göttlichem in der Bibel für den menschlichen Verstand unergründlich.

Mit all dem möchte ich jedoch sagen, daß die heiligen Bücher der großen Religionen nicht hauptsächlich deshalb geschrieben wurden, um Informationen weiterzugeben, sondern um den Leser zur Bekehrung und zur Erlösung zu führen. Das Johannesevangelium bringt dies gut zum Ausdruck, wenn sein Verfasser erklärt, daß er alle möglichen Dinge von Jesus hätte erzählen können, »diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben in seinem Namen das Leben habt« (Joh 20,31). Es ist, als wollte er sagen: Ich schreibe dies Buch, um euch zu *metanoia* und zur Erlösung zu führen. Wenn ihr mein Buch lest, werdet ihr nicht nur etwas lernen, sondern eine tiefe Wandlung durchmachen.

So schön und inspirierend die Heilige Schrift auch ist, so brachte sie am Anfang dieses Jahrhunderts die Menschen in große

Verlegenheit. Man meinte, daß diese Bücher gewiß voll von Mythen und Märchen seien, die für den wissenschaftlichen Geist völlig unannehmbar sind. Wie soll man sie lesen? Wie soll man sie verstehen? Und das Problem spitzte sich noch zu, als die Bücher selbst der strengen wissenschaftlichen Forschung unterworfen wurden, die ihre mythische Dimension aufzeigte und daher viele Gläubige schockierte und in Verwirrung brachte.

Dann erhob C. G. Jung seine prophetische Stimme in der Wüste mit dem Ruf, daß der Mythos keineswegs kindischer Unsinn ist, sondern ein wesentlicher Bestandteil des psychischen Lebens des Menschen. Die Menschen brauchen Mythen und Märchen nicht weniger als Brot und Reis. Ohne die großen Symbole in den heiligen Büchern sind die Menschen wie verirrte Kinder; sie haben keinen Sinn und wandern im Dunkel. Jung ging sogar noch weiter und erklärte, daß der westliche Mensch krank, schwerst krank sei, weil er seine Mythen verloren habe. Er legte den Menschen des Westens nahe, nicht als bemitleidenswerte Nachahmer in den Osten zu laufen, um ihren Mythos zu finden, sondern die Schätze wiederzuentdecken, die sie in ihrer eigenen Tradition besitzen. Er wurde von seinen Zeitgenossen kritisiert und sogar lächerlich gemacht, aber jetzt sieht es so aus, als habe er recht behalten.

Die meisten denkenden Menschen erkennen jetzt die Bedeutung von Mythos und Symbol für das menschliche Leben an: Wenn die Wissenschaft *yang* ist, dann ist der Mythos *yin*. Er ist der Bauch. Er beantwortet die tieferen und dunkleren Fragen nach dem Sinn, nach dem Leiden, dem Leben nach dem Tod, nach Gut und Böse, nach Gott. Jung war weit davon entfernt, den Wert der Wissenschaft leugnen zu wollen. Er wußte sehr wohl, daß wir nicht nur Bauch sein können, sondern auch einen Kopf brauchen. Er erkannte jedoch, daß der Mensch, der keinen Rückhalt in einer »Geschichte« hat, in Zeiten des Leidens verzweifelt und frustriert ist, während der Mensch, in dessen Psyche die Geschichte des gekreuzigten Gottes lebt und atmet, im Kreuz einen Sinn findet. Wie der Apostel Paulus wäre er sogar imstande, über das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus zu frohlocken.

Wenn wir also etwas Gemeinsames in allen großen Religionen suchen, so finden wir dies im Mythos. Die Religionen erzählen uns eine Geschichte oder Geschichten, die unser Unbewußtes nähren, die in unseren Archetypen leben, die Antwort geben auf unsere tieferen Fragen und das Rätsel des Lebens deuten.

Dennoch müssen wir einen Augenblick innehalten, wenn wir vom Judentum und vom Christentum als Mythos sprechen, denn diese großen Religionen erheben den Anspruch, daß ihre heiligen Bücher nicht nur Mythos, sondern auch Geschichte sind. Juden und Christen glauben, daß Gott wirklich ein Volk erwählte und durch Abraham, Isaak, Jakob und die Propheten sprach. Dies bedeutet freilich nicht, daß die Bibel im modernen Sinn des Wortes eine kritische Geschichte genannt werden kann. Wir wissen, daß sie Legenden, Lyrik und Dichtung enthält. Andererseits bedeutet es aber, daß die Bibel *Heilsgeschichte* erzählt und daß ihre Worte diese Ereignisse beschreiben und erklären. Dies ist besonders wichtig, wenn wir an Leben, Tod und Auferstehung Jesu denken, das *christliche Ereignis schlechthin*, wie man sagen kann. Jeder Religionshistoriker weiß, daß Tod und Auferstehung ein grundlegender, über die ganze Welt verbreiteter Mythos ist, aber die Christen glauben, daß sich in Jesus Mythos und Geschichte begegnen. Jesus ist das große christliche Symbol, aber er ist nicht nur Symbol – er ist lebendige Wirklichkeit. Christen glauben, daß sie, wenn sie in die Tiefe ihres Wesens blicken, nicht nur das Symbol Jesus finden, sondern den Auferstandenen selbst. Sie glauben, daß die Worte von Paulus: »Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), genau das bedeuten, was sie zum Ausdruck bringen.

Aus diesem Grund müssen wir, wenn wir die jüdisch-christlichen Schriften lesen, nicht nur die symbolische, sondern auch die historische Dimension beachten. Dies ist eine unerhörte Herausforderung. Konkret gesagt, müssen wir den christlichen Mythos lieben und leben und gleichzeitig die wissenschaftlichen Erkenntnisse von Historikern, Archäologen und all denjenigen begrüßen, die von den Ereignissen reden, die sich vor zweitausend Jahren in Palästina zugetragen haben. Wie wir die Mensch-

lichkeit und Göttlichkeit Jesu akzeptieren, so akzeptieren wir die menschliche und göttliche Urheberschaft der Bibel. Aber wenn wir das tun (bekennen wir es offen), führt der Weg uns manchmal in die Wolke des Nichtwissens.

In diesem Kapitel habe ich mir ein klares Ziel gesteckt. Ich möchte untersuchen, wie wir, christliche Männer und Frauen des zwanzigsten Jahrhunderts, mit unseren heiligen Schriften umgehen, wie wir sie lesen sollen, damit sie ihre Aufgabe erfüllen, uns zur Erleuchtung und sogar zum Gipfel des mystischen Lebens zu führen. Zu diesem Zweck werde ich zunächst einen Blick in die Vergangenheit werfen und die Frage stellen, wie Buddhisten und Christen ihre Schriften gelesen haben, und dann möchte ich fragen, wie wir sie heute lesen können, indem wir Nutzen ziehen aus der Erfahrung der Vergangenheit und der Fülle der gelehrten Forschung, die uns in den vergangenen Jahrzehnten bereichert hat.

Der Weg des Lesens

I

Die großen Religionen erkannten, daß Mythos und Symbol nur dann bewegende Kraft besitzen, wenn sie nicht nur im rationalen Bewußtsein, sondern in den tieferen Schichten der Psyche lebendig werden. Und daher haben Lehrer und Gläubige Wege gefunden, um die heiligen Worte in jene dunklen Tiefen und selbst in den Körper zu bringen. Ich möchte zunächst etwas darüber sagen, wie die buddhistische Tradition eben dies getan hat.

Eine der am meisten verehrten Schriften in Ostasien ist das Lotos-Sutra.³ Dieses Sutra, in dem von der vollkommenen Erleuchtung des Buddha und der Möglichkeit der Erleuchtung für alle Menschen die Rede ist, wird in der Tendai- und Nichiren-Sekte des Buddhismus buchstäblich angebetet. Anhänger der Nichiren-Sekte rezitieren die Worte: *Namu-myōhō-rence-kyō* (Ehre sei dem Lotos-Sutra) immer und immer wieder, bis die Formel sich

tief in ihre Psyche und sogar in ihren Körper eingegraben hat. Diese Formel singen sie überdies abends und morgens vor einer heiligen Schriftrolle, die im Hause aufgehängt ist. Die Gläubigen übertragen sie auf ein Stirnband oder eine Schleife, die sie auf ihrem Körper tragen. Und sie glauben, daß die ständige Wiederholung dieser Worte vermittelnde Kraft besitzt, um die Welt zu verwandeln.

Nichiren selbst (1222–1282) verehrte das Lotos-Sutra zutiefst und redete ständig davon und predigte darüber. In einem ein-drucksvollen kurzen Brief, den er schrieb, kurz bevor er auf die Insel Sado ins Exil ging, spricht er davon, daß man das Lotos-Sutra mit dem ganzen Körper lesen müsse. Dieser Brief, als »Kerkerbrief« bekannt, ist an seinen Lieblingsschüler Nichiro gerichtet, der um seines Glaubens willen eingekerkert war. Er lautet folgendermaßen:

Morgen breche ich nach Sado auf. Ich gedenke Deiner mit Mitgefühl, der du in dieser kalten Nacht im Kerker bist. Ehrwürdiger Nichiro, wenn du ein Mann bist, der auch nur einen Teil des Lotos-Sutras mit Körper und Geist erfaßt, wirst Du Deiner Familie, Deinen Verwandten und allen lebenden Wesen Erlösung bringen. Wenn manche Leute das Lotos-Sutra lesen, sprechen sie die Worte mit ihren Lippen, aber sie lesen sie nicht mit dem Geist. Und wenn sie mit dem Geist lesen, dann lesen sie nicht mit dem Körper. Mit Körper und Geist lesen ist das Höchste. Es steht geschrieben: »Engel werden erscheinen und denjenigen dienen, die an das Lotos-Sutra glauben, und obwohl Dharmafeinde versuchen mögen, sie mit Messern, Stöcken oder Gift zu verletzen, werden sie dazu nie in der Lage sein«, und so kann uns nichts Schreckliches widerfahren. Wenn du aus dem Gefängnis entlassen bist, komme bitte sogleich zu mir. Ich habe den Wunsch, Dich zu sehen, so wie Du mich zu sehen wünschst.

Mit demutsvollen Grüßen
Nichiren

Im achten Jahr von Bun'ei (1271)
9. Oktober

Aus diesem Brief gehen unmittelbar eine überströmende Liebe und ein Glaube an das Lotos-Sutra hervor. Beachten wir Nichirens Behauptung, daß die richtige Rezitation dieses Sutras nicht

nur für Nichiro selbst, sondern auch für seine Verwandten und Freunde ein Weg zur Erlösung sei. Beachten wir außerdem, daß er in einer Bemerkung, die an den Psalmisten erinnert, erklärt, daß der Mensch, der gläubig das Lotos-Sutra rezitiert, auf wunderbare Weise vor seinen Feinden geschützt würde. Am interessantesten jedoch ist sein Rat, die Schrift mit dem Körper zu lesen. Es genügt nicht, die Worte nachzusprechen, und nicht einmal, sie intellektuell zu verstehen. Man muß sie mit dem Körper lesen. Was heißt das?

Es ist klar, daß Nichiren gegen jedes menschliche Nachbeten von Worten, Worten, Worten ist. Er wünscht eine vollkommene Hingabe an das Sutra mit Mund und Geist, Knochen und Blut, Atem und Körper. Daher gebraucht er das japanische Wort *shindoku*, das »Körper-Lesen« bedeutet. Wenn man »Ehre dem Lotos-Sutra« rezitiert, muß man es mit dem ganzen Wesen, nicht nur mit den Lippen tun.

Es gibt noch eine andere Art, die heiligen Schriften mit dem Körper zu lesen. Man kann die herrliche Lotos-Stellung einnehmen, den Atem regulieren, den Geist zur Ruhe bringen und die heiligen Worte in das tiefste Selbst, in den Bauch hineinnehmen. Dann sitzt man mit dem Text einfach da. Verstand und Denken sind ausgeschaltet. Man vergegenwärtigt sich die Worte einfach, man verdaut die Worte, man lebt die Worte. Auf diese Weise *erkennt* man die Heilige Schrift, nicht durch verstandesmäßiges Denken, sondern durch Leben.⁴

Oder man kann die Schriften auch tanzen. Oder man kann sie abschreiben wie die großen chinesischen und japanischen Kalligraphen oder die keltischen Mönche, die das *Buch von Kells* schrieben. Dieses Abschreiben ist nicht bloß eine mechanische Übung, sondern eine körperliche religiöse Erfahrung, die zur Erleuchtung führt.

Obwohl der kulturelle Rahmen grundverschieden ist, findet man eine gewisse Unterweisung im Körper-Lesen im 5. Buch Mose, wo den Israeliten aufgetragen wird, die Worte Jahwes immer und immer wieder zu wiederholen, bis diese Worte in die tiefen Höhlen des Bewußtseins dringen. Dies ist der Text:

Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen, und sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst. Und du sollst sie binden zum Zeichen auf deine Hand, und sie sollen dir ein Merkzeichen zwischen deinen Augen sein, und du sollst sie schreiben und auf die Pfosten deines Hauses und an die Tore. (5. Mose 6,6-9.)

Dies ist ein Gebot, die Worte Jahwes nicht nur in den Geist, sondern auch in den Körper, in den Bauch, in die tiefen Schichten der Psyche hineinzunehmen. Der heilige Text muß im jüdischen Volk lebendig werden. Die Worte Jahwes müssen sie durchdringen, während sie sitzen und gehen und sich niederlegen. Die Worte Jahwes müssen ihre Hände, ihre Augen, ihre Türpfosten, ihre Tore durchdringen. Kurzum, die Juden müssen durch und durch getränkt sein von den heiligen Worten.

II

In der christlichen Tradition des Mittelalters gibt es zahlreiche Indizien für dieselbe Auffassung. In den Klöstern sangen die Mönche die Psalmen und die Heilige Schrift. Außerhalb der Klöster sagten die Gläubigen den Rosenkranz her und beteten nicht nur mit ihrem Geist, der über die großen biblischen Mysterien nachsann, sondern auch mit ihren Lippen und ihren Fingern.

Dann gibt es noch die sogenannte *lectio divina*, die für die monastische Frömmigkeit von zentraler Bedeutung war. Dabei nimmt man einen Text der Heiligen Schrift und »kostet« und genießt ihn mit den wunderbaren, zarten inneren Sinnen. Man denkt nicht über den Text nach, man reflektiert ihn nicht – man kostet einfach und schmeckt und läßt den Text in das Wesen sinken, wo er ein Teil des Selbst wird und das innere Leben nährt.

Dieses Herangehen an die Heilige Schrift wurde von Ignatius von Loyola entwickelt, der eine Art Meditation lehrte, die er

»Anwendung der Sinne« nannte. Er lädt uns ein, das Mysterium von Jesus und Maria zu betreten – die Szene zu schauen, den Personen zuzuhören, den Duft zu riechen, die Süße zu schmecken, den Ort, wo die Personen stehen oder sitzen, zu berühren, zu umarmen und zu küssen. Hier gibt es keinen hartherzigen Rationalismus; man nähert sich den heiligen Büchern mit dem Herzen und den Sinnen.

Eine weitere Art, die christliche Bibel zu lesen, ist die des Dialogs mit dem heiligen Text. Interessanterweise hat C. G. Jung etwas Ähnliches mit dem *I Ging* getan. Er personifizierte das Buch, warf eine Münze hoch und stellte seine Frage. Sein Experiment war meines Erachtens nicht eminent erfolgreich, aber es hat etwas zu bedeuten, daß ein so großer Gelehrter auf diese Weise einen Dialog mit einem heiligen Buch führte. Eine andere Art von Zwiesprache hielten Christen, die in Zeiten der Bedrängnis die Bibel um Hilfe baten. Sie suchten Hilfe in ihren Seiten. Und oft erklärten sie, daß der Heilige Geist ihnen kundgetan hatte, was sie tun sollten. Auf diese Weise behandelten sie die Bibel wie ein lebendes Buch.

III

Die jüdisch-christliche Tradition liebt die Vorstellung, heilige Bücher zu schmecken und zu essen, über alles. Vielleicht liegt der Grund darin, daß das sakrale Mahl eine so zentrale Rolle im biblischen Denken spielt. Das Thema des *Verzehens* der Schriftrolle findet sich bei Hesekiel und wird in der Offenbarung wieder aufgenommen. »Und ich nahm das Büchlein aus der Hand des Engels und verschlang's. In meinem Mund war es süß wie Honig, aber als ich's gegessen hatte, lag es mir bitter im Magen« (Offb 10,10).

Ich meine, daß diese Worte eine sehr reale religiöse Erfahrung beschreiben. Wir können die schöne Literatur der Heiligen Schrift schmecken und genießen und finden, daß die Worte süß wie Honig in unserem Munde sind, aber wenn wir sie verdauen,

wenn wir sie leben, wenn wir weissagen und das tun sollen, was sie uns auftragen – dann können sie uns in der Tat überaus bitter im Magen liegen. Dann empfinden wir vielleicht so etwas wie die Wehen einer gebärenden Frau.

Die Vorstellung des Essens der Schriftrolle (so wie man das Brot der Eucharistie ißt) bahnte sich einen Weg in die christliche Liturgie und in die Mystik des Mittelalters, wo wir von zwei Tischen hören: dem Tisch der Eucharistie und dem Tisch der Heiligen Schrift. Thomas a Kempis formuliert ein schönes Gebet:

Darum hast du deinen heiligen Leib mir Schwachen zur Erquickung des Geistes und Leibes gegeben, meinen Füßen hast du dein Wort als Leuchte gesetzt. Ohne diese beiden Hilfen könnte ich nicht leben. Das Wort Gottes ist meiner Seele Licht und dein Sakrament das Brot des Lebens. Sie können auch die zwei Tische genannt werden, die in der Schatzkammer deiner heiligen Kirche bereit stehen. Der eine ist der Tisch des heiligen Altars, auf dem das heilige Brot, d. i. der kostbare Leib Christi, ruht. Der andere ist der Tisch des göttlichen Gesetzes, mit der heiligen Lehre...⁵

Das Zweite Vatikanische Konzil griff dieses Thema auf und erklärte: »Die Kirche hat die heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.«⁶ In vielen christlichen Kirchen findet man sogar bis auf den heutigen Tag die zwei Tische, von denen Thomas a Kempis spricht, den Tisch der Eucharistie und den Tisch des Wortes. Denn dies sind die beiden Quellen des christlichen spirituellen Lebens.

Daher legt sich uns der Schluß nahe, daß auf dieselbe Weise, wie die menschliche Person durch die Eucharistie göttlich und zum Kind Gottes wird, dieser Prozeß der Vergöttlichung durch das Lesen der Heiligen Schrift erfolgen kann. Dies ist die hauptsächlichste Bedeutung der Heiligen Schrift im christlichen Leben.

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß im Buddhismus, im Judentum und im Christentum derjenige, der die heiligen Bücher verstehen will, sich ihnen hingeben muß. Dies führt uns noch einmal zur Lehre von Augustinus und Anselm: *Crede ut intelligas – Glaube, um zu verstehen*. Man glaubt nicht, nachdem man verstanden hat, sondern man erhält Licht, Einsicht und Verständnis durch den Glauben.

Diese Auffassung wird in der christlichen Tradition besonders betont, die immer den Standpunkt vertrat, daß man die Heilige Schrift ohne das innere Licht des Heiligen Geistes nicht verstehen könne. Wenn wir glauben und wenn wir lieben, werden wir des Heiligen Geistes teilhaftig nach den Worten Jesus: »Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten. Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll: den Geist der Wahrheit. . .« (Joh 14,15–17). Ja, es ist der Heilige Geist, der Erleuchtung und Verständnis bringt; ohne den Heiligen Geist gibt es kein Erkennen. Dies wird wiederum von Thomas a Kempis schön zum Ausdruck gebracht.

Sie [die Propheten] können Worte formen, den Geist geben sie nicht. Sie mögen schön reden, aber das Herz entflammen sie nicht, wenn du schweigst. Sie bieten Buchstaben, du eröffnest ihre Bedeutung. Sie künden Geheimnisse, du aber deutest der Zeichen Sinn.⁷

So wie der Heilige Geist der Urheber der Heiligen Schrift ist, so ist derselbe Heilige Geist die Quelle des Lichts und des Verstehens.

Da wir bei den heiligen Büchern sind, möchte ich noch etwas mehr über das Koan sagen, von dem ich so oft gesprochen habe. Können wir Christen im Dialog mit den Zen-Buddhisten und durch das Studium der Koan-Praxis lernen, auf eine neue Weise mit unseren eigenen heiligen Schriften umzugehen?

Zunächst muß ich gestehen, daß ich die Koan-Sammlungen nur widerstrebend heilige Bücher nenne angesichts der Tatsache, daß sie so wenig Frömmigkeit enthalten. Sie sind erdhafte, existentielle, oftmals humorvolle und häufig ikonoklastische Anekdoten, aber sie bergen den buddhistischen Mythos. Sie enthalten eine Reihe wirkmächtiger Symbole. Der Mensch, der die Koans eins nach dem anderen löst (ein Prozeß, der viele Jahre oder Jahrzehnte beansprucht), darf von sich behaupten, daß er sich das Wesentliche des Buddhismus angeeignet, in das Wesen der Dinge geblickt hat und das Leben des Buddha lebt.

Es gibt insgesamt etwa siebzehnhundert Koans, die in zahlreichen Sammlungen enthalten sind, deren bedeutendste *Mumonkan* und *Hekiganroku* heißen.⁸ Beide wurden in China während der Sung-Dynastie (960–1279) zusammengestellt. Jeder, der nach dem Weg der Rinzai-Sekte tief in Zen eindringen will, muß die Koans unter der Führung eines Meisters systematisch durcharbeiten. Manche Koans erzählen wahrhafte Begebenheiten aus dem Leben der scharfsinnigen chinesischen Meister und berichten, was diese sagten und wie sie ihre Schüler behandelten. Andere sind bloße Geschichten, die von manchen Meistern erfunden wurden, um ihre Schüler zur Erleuchtung zu führen.

Man beginnt die Zen-Praxis, indem man in der Lotos-Stellung sitzt und die Atemzüge zählt. Wenn man eine gewisse Fertigkeit darin erreicht hat, den Geist zur Ruhe zu bringen, bekommt man ein Koan, das man in die Tiefe des eigenen Wesens, in den Bauch, hineinnimmt. Dort lebt man damit (nach jüdisch-christlichem Sprachgebrauch würde ich sagen, man »ißt« es, verdaut es) und identifiziert sich mit den Personen oder Dingen, die in der Geschichte vorkommen. Dazu muß man sich von jedem diskursiven, verstandesmäßigen Denken befreien, um das Objekt zu werden. Es darf keine Spaltung geben, keine Kluft zwischen mir

und dem Gegenstand meiner Betrachtung. Mit anderen Worten, ich muß über Subjekt und Objekt hinausgehen; ich muß mich verlieren, ich muß jeden Rest des dualistischen Denkens hinter mir lassen. Auf diese Weise sterbe ich mir selbst und werde eins mit dem Universum.

Das erste Koan, das man empfängt, ist gewöhnlich das *mu*, über das ich bereits gesprochen habe. In gewissem Sinn ist *mu* das erste und das letzte Koan. Man kann immer tiefer in *mu* eindringen und immer tieferen Einblick in *mu* gewinnen. Die anfängliche Einsicht in *mu* wird *kensho* (»Hineinblicken in das Wesen der Dinge«) genannt, aber während man an anderen Koans arbeitet, kann man immer zu *mu* zurückkehren. Ja, jede andere Erleuchtung ist nichts weiter als eine Vertiefung dieser ersten Einsicht, die durch *mu* gewonnen wird.

Ich habe es *mu* genannt, doch die vollständige Fassung des Koans lautet folgendermaßen: »Ein Mönch fragte einmal Meister Joshu: »Hat ein Hund die Buddha-Natur oder nicht?« Joshu sagte: »Mu!«⁹ Wenn man dieses Koan bekommen hat, nimmt man es in den Bauch hinein, man sitzt damit, quält sich ab damit, lebt es und wird es. Dann geht man zum Meister in die private Unterredung, die *dokusan* heißt.

»Was ist *mu*?« fragt der Meister. »Ich bin *mu*«, antworte ich. »Zeig mir *mu*«, verlangt der Meister. »Sie sehen *mu* vor Ihnen«, antworte ich. »Welche Farbe hat *mu*?«, fragt der Meister. »Meine Farbe«, erwidere ich. »Welche Gestalt hat *mu*?«, fragt der Meister. »Meine Gestalt«, antworte ich. Und auf diese Weise demonstriere ich, daß ich wirklich *mu* geworden bin, jenseits von Dualismus und Trennung, jenseits aller Möglichkeit der Täuschung.

Dann folgen andere Koans. So gibt es zum Beispiel den berühmten »Ton der einen klatschenden Hand«, und um dieses Koan zu lösen, muß ich die Hand werden. Ich stoße meine Hand von mir (so wie Gutei seinen Finger hob), und aufgrund meiner Körpersprache kann der Meister den Grad meiner Erleuchtung augenblicklich beurteilen.

Diese Koans können in zusätzliche Fragen oder Befehle einge-

bettet sein. Einer davon wäre: »Halte das Tönen der fernen Glocke an!« Für jemanden, der nur an rationales Denken gewöhnt ist, klingt so etwas absurd, doch die Person, die die Kunst des Identifizierens mit dem Objekt gemeistert hat, wird sogleich ausrufen: »Bong!« Dadurch wird sie zur Glocke und löst das Koan.

Die obengenannten Koans sind noch leicht, aber jetzt möchte ich einige schwere zitieren.¹⁰ Das erste über den Zen-Meister Ba lautet folgendermaßen:

Meister Ba war krank. Der Tempelvorsteher fragte ihn: »Meister Ba, wie steht es heute um Eure ehrwürdige Gesundheit?« Meister Ba erwiderte: »Sonnengesichtiger Buddha, mondgesichtiger Buddha.«¹¹ Um dieses Koan zu lösen, muß man zuerst eine kleine praktische Exegese vornehmen und feststellen, daß der sonnengesichtige Buddha das Leben von einem Tag und einer Nacht bedeutet, während der mondgesichtige Buddha ein Leben von 18000 Jahren bedeutet. Daraus ergibt sich die rationale Antwort. Meister Ba will sagen: »Das Leben von einem Tag oder von 18000 Jahren! Es ist einerlei!« Er bezwang die Angst vor dem Tod; er ist vollkommen befreit; er hat *samsara* und *nirvana* überschritten.

Aber eine intellektuelle Antwort ist im Zen zwecklos. Man soll nicht logisch argumentieren und nicht an den sterbenden Meister Ba denken. Man muß Meister Ba werden. Aus dem Bauch muß man spontan ausschreien: »Sonnengesichtiger Buddha, mondgesichtiger Buddha!« Mit anderen Worten, man muß die Angst vor dem Tod existentiell besiegen durch eine Erfahrung freudiger Befreiung.

Doch es genügt nicht, die Angst vor dem eigenen Tod zu besiegen. Meister Ba erlangte nicht einfach Befreiung von der Angst vor seinem bevorstehenden Ende. Als er sagte, »sonnengesichtiger Buddha, mondgesichtiger Buddha«, war er von Leben-und-Tod als solchem, vom Leben und Tod des Universums und von *samsara* befreit und bereit, in *nirvana* einzugehen. Indem ich Meister Ba werde, erlange auch ich dieselbe befreiende Erleuchtung. Dies kann mit dem Wort *mu* oder mit dem

großen Kreis des Nichts, dem Kernsymbol des Zen, ausgedrückt werden.

Ein weiteres berühmtes Koan handelt von Meister Nansen und einer Katze, und es lautet folgendermaßen:

Die Mönche der östlichen und westlichen Halle stritten über eine Katze. Der Zen-Meister Nansen hielt die Katze am Schwanz hoch und sagte streng: »Mönche, wenn mir einer das rechte Wort sagen kann, will ich die Katze verschonen, sonst töte ich sie.« Niemand antwortete, und da nahm Nansen sein Schwert und hieb die Katze entzwei. Am selben Abend kehrte Nansens Lieblingsschüler Joshu zum Tempel zurück. Die Mönche erzählten ihm die Geschichte, worauf Joshu seine Sandalen auszog, sie auf seinen Kopf legte und hinausging. »Wäre er da gewesen«, bemerkte Nansen, »hätte ich die Katze nicht getötet.«¹²

Auch in diesem Fall löst man das Koan nur durch einen Prozeß der Identifizierung. Man muß die Katze werden. Das heißt, man wird entzweigehauen; man wird getötet; man stirbt. Beachten wir, daß dies ein totaler Tod ist, denn wer sich mit Nansen identifiziert, erkennt, daß der große Meister nicht nur die Katze, sondern auch die Mönche und sich selbst tötet. Was für ein schrecklicher und totaler Tod! Was für ein *mu* des Nichts!

Doch Nansen ist ein großer und barmherziger Meister. Und Zen sagt uns, daß sein tötendes Schwert ein lebenspendendes Schwert ist. Indem er alle tötet, erweckt er sie zum Leben. Die Mönche, die vorher miteinander stritten, werden zur Eintracht wiedergeboren. Joshu agiert das aus, indem er seine Sandalen auf den Kopf legt und den Raum verläßt. Er ist ein Narr. Gewiß, er ist ein Narr, aber er hat den Dualismus von Kopf und Füßen, Hüten und Sandalen, links und rechts, oben und unten überschritten. Als ein vollkommen Befreiter ist er in die tiefsten Höhlen von *mu* vorgedrungen.

II

Aus all dem geht deutlich hervor, daß der Zweck des Koans nicht darin besteht, Informationen zu geben, sondern zur Erleuchtung

und zu einer existentiellen Bekehrung zu führen. Der Schüler gelangt zu dieser Erfahrung, indem er das Koan »mit dem Körper« liest und sich mit ihm identifiziert. Dies ist oft eine schmerzhaft Erfahrung, weil man sterben muß – und Sterben ist niemals leicht –, aber durch die Qual des Todes erwacht man zu neuem Leben.

Aber der Schüler arbeitet das Koan nicht allein durch; er braucht den Meister, der barmherzig und dennoch streng ist, der ein Buddha und zugleich ein getrockneter Scheißstock ist. Zur Beschreibung der Begegnung zwischen Meister und Schüler verwendet die alte Zen-Tradition drei enigmatische Symbole: Der Himmel trifft die Erde wie der Deckel auf die Dose; den Strom der Täuschungen abschneiden; Wellen folgen Wellen. Der Himmel begegnet der Erde wie das *yang* dem *yin* in großer Harmonie und Einigkeit, wie der Deckel auf die Dose paßt. Das Abschneiden des Stromes der Täuschungen meint den scharfen, aufrüttelnden Schrei des Meisters, der das diskursive Denken stoppt. Wellen folgen Wellen bedeutet, daß die Beziehung sich ruhig auf ihr Ziel hinbewegt.

Doch die Grundfrage lautete: Was können Christen vom Koan lernen? Können wir die Bibel lesen oder über sie meditieren, wie die Buddhisten das Koan meditieren? Werden wir auf diese Weise zu einem neuen Verständnis unserer eigenen heiligen Schrift kommen? Werden wir auf diese Weise unsere christliche Erleuchtung und unsere Bindung an das Christentum vertiefen?

Ich meine, daß all diese Fragen bejaht werden können. So wie wir durch die »Anwendung der Sinne« des heiligen Ignatius in die Szene eingehen, so können wir uns nach der Art des Koans mit den Charakteren der Bibel identifizieren. So werden wir eine tiefe Erleuchtung finden. Dafür möchte ich einige Beispiele anführen.

Nehmen wir die Geschichte der Sünde Davids. Erinnern wir uns, wie der Prophet Natan mit dem Finger auf den König wies: »Du bist der Mann« (2. Sam 12,7). Dieser Finger war wirklich das

tötende Schwert. Und David antwortete mit den Worten: »Ich habe gesündigt gegen den Herrn« (2. Sam 12,13). In diesem Augenblick starb er und erstand zu einem neuen Leben. Ein Jude oder Christ, der über diesen Text meditiert, kann sich mit David identifizieren. Er oder sie muß David *werden*, muß sich diesem ungeheuren Tod unterziehen, dieser ungeheuren Bekehrung, die in den demütigen, reuevollen Schrei mündet: »Ich habe gesündigt gegen den Herrn.« Können wir diese Worte nicht alle aussprechen? Können wir uns nicht alle mit David identifizieren? Denn auch wenn wir nicht Uria getötet und sein Weib geraubt haben, haben wir auf andere Weise gesündigt und sind des Verrats fähig wie David. Wenn wir einmal zu der existentiellen Erkenntnis unserer Sündhaftigkeit durch die koanartige Meditation dieser Textstelle gekommen sind, können wir uns der Gnade Gottes anheimstellen, eine echte Bekehrung durchmachen und zu neuem Leben auferstehen. Auch wenn man das Evangelium meditiert, kann man sich mit den verschiedenen Persönlichkeiten, die darin auftauchen, identifizieren. Sicher hat Johannes den Wunsch, daß wir uns mit Thomas identifizieren, der vor Jesus kniete und sagte: »Mein Herr und mein Gott!« (Joh 20,28). Dies ist der Höhepunkt, auf den das ganze Evangelium hinführt: man muß mit Thomas »sterben«, um zu dem neuen Leben des Glaubens aufzuerstehen. Ich glaube, daß man sich in einem christlichen Leben letztlich mit Jesus selbst identifizieren muß. Wie der Buddhismus zu dem Ziel führt, daß man zum Buddha wird, so will die Bibel dahin führen, daß man Jesus wird, das heißt, daß man durch die Gnade ein echtes Kind wird, wie man von Natur aus ein Kind ist. Wir kehren, mit anderen Worten, wieder zu dem Thema der Vergöttlichung der menschlichen Person zurück, der großen christlichen Erleuchtung, die erreicht (oder besser, die gewährt) werden kann, wenn wir durch die Liebe mit Jesus eins werden. Doch wenn wir die Koan-Praxis dem Christentum und der Bibel anpassen, besteht das Hauptproblem darin, geschickte Meister zu finden. Das westliche Christentum hat keine Dynamik einer

spirituellen Richtung entwickelt, in welcher der Meister mit dem Körper spricht und der Schüler die Antwort ausagiert. Hier ist ein Gebiet, auf dem Christen viel zu lernen haben. Und sie werden es lernen. Es gibt im Osten bereits christliche Meister, die von ihrer eigenen Tradition durchdrungen sind, die durch den Körper sprechen und den Grad der Erleuchtung ihrer Schüler nach ihrem Verständnis der Bibel beurteilen. Ich glaube, daß die fernöstliche Kirche von morgen noch mehr solche christlichen Meister hervorbringen wird, die ihre Schüler zu tiefer Erleuchtung und zur Identifizierung mit Jesus führen werden.

Hermeneutik heute

I

Ich habe davon gesprochen, wie man die Heilige Schrift durch Hingabe, durch Glaube und Liebe verstehen kann, und ich sprach von dem christlichen Glauben, daß der Urheber der Bibel Gott selbst ist. Aber die Heilige Schrift hat auch menschliche Autoren, und es ist die menschliche Dimension, die in der Wissenschaft der Hermeneutik jetzt in den Vordergrund gerückt ist. Im vergangenen Jahrhundert entstand die Quellenkritik, die Kritik der Form und der Bearbeitungen der Bibel. Wir haben gelernt, die literarischen Gattungen der verschiedenen heiligen Bücher zu erkennen. Vor allem haben historische Untersuchungen der Vorgeschichte, der Archäologie, der Linguistik, Textkritik usw. die Bibel in einer nie dagewesenen Art beleuchtet. Wissenschaftlich gesprochen, wissen wir jetzt mehr über die Bibel als zu irgendeiner Zeit seit ihrer Niederschrift. Natürlich stellt der Forscher, der wissenschaftlich an die Bibel herangeht, sich die Frage nach dem Gegenstand seiner Untersuchung. Was ist der Gegenstand der Wissenschaft der Hermeneutik (Bibelauslegung)? Auf diese Frage antworteten die Forscher zuerst zuversichtlich, daß sie den »wörtlichen Sinn« suchten.

Das klingt vernünftig, war jedoch unbefriedigend, weil man sich darüber nicht einig war, was »wörtlicher Sinn« bedeutete. Eine Zeitlang sagten die Gelehrten, daß sie »Geist und Absicht des menschlichen Autors gemäß dem Verständnis der Menschen, für die er schrieb«, untersuchten. Doch auch dies war aus zwei Gründen unbefriedigend. Vor allem begrenzte diese Auffassung die Bedeutung des Textes auf eine bestimmte Zeit, einen bestimmten Ort und ein bestimmtes Publikum – ohne besondere Relevanz für spätere Zeiten. Mit anderen Worten, sie schränkte die Universalität der biblischen Botschaft ein. Zweitens, und das ist noch wichtiger, entging ihr die Tatsache (die T. S. Eliot so weise formulierte), daß mehr an einer Dichtung dran ist, als der Dichter selbst weiß. Ja, es ist mehr an der Bibel dran, als die biblischen Autoren wußten. Wie die Literaturkritik aus Shakespeares Dramen wunderbare Schätze gehoben hat (man denke an die psychoanalytische Interpretation von Hamlet), so können die biblischen Kommentatoren aus dem Buch Hiob Schätze an Bedeutung hervorholen, die der Autor nicht bewußt im Sinn hatte. Wie die Dramen Shakespeares nicht nur für Engländer des sechzehnten Jahrhunderts, sondern für Menschen aller Zeiten eine tiefe Bedeutung haben, so haben auch die Bücher der Bibel nicht nur für das Publikum, das sie ansprechen, einen Sinn, sondern für Menschen aller Zeiten.

In jüngerer Zeit beschäftigt man sich daher mehr mit dem Text als mit den Autoren. Was besagen die Worte? Was bedeutet der Text? Das sind die sachgemäßen Fragen, mit denen wir eher den »wörtlichen Sinn« finden.

Doch diese einfachen Fragen führen in eine außerordentliche Komplexität, denn sie konfrontieren uns mit dem verwirrenden Mysterium der menschlichen Erkenntnis. Wir stehen der schrecklichen Frage gegenüber: Was tue ich, wenn ich weiß? Das ist die Frage, die den Philosophen von Platon bis Kant und von Aristoteles bis Russell zu denken gab. Ich bin im ersten Kapitel darauf eingegangen und möchte hier nur wiederholen, daß *alles Wissen schöpferisch ist*. Der äußere Gegenstand ist nicht mehr als die Daten des Bewußtseins. Aus diesen Daten erschaffen wir

unsere Welt der Bedeutungen. Dies gilt für jeden Akt der Erkenntnis und noch viel mehr für künstlerische und literarische Kritik. Das Kunstwerk wird nur lebendig, wenn es einen Geist gibt, der es begreift. Die Partitur wird nur lebendig, wenn es einen Pianisten gibt, der sie aufführt. Hamlet wird nur lebendig, wenn ein versierter Schauspieler die Rolle des Prinzen von Dänemark spielt. Der fähige Pianist und der begabte Schauspieler sind äußerst schöpferische und individualistische Interpreten. In gleicher Weise ist der authentische Bibelinterpret eine äußerst schöpferische Person. Natürlich muß er dem Text treu bleiben (wie der Pianist der Partitur treu bleiben muß), aber er schafft auch etwas Neues. Wie das zugeht, ist schwer zu verstehen, weil es nämlich schwer zu verstehen ist, was Wissen bedeutet. Menschliche Erkenntnis und Schöpferkraft sind in der Tat schwer verständlich. Hier begegnen wir dem Geheimnis des menschlichen Geistes.

Alles, was ich hier gesagt habe, würde der naive Realist radikal verneinen. Er meint, daß die Bibel »da draußen« sei und von dort betrachtet werden könne. Er wird geltend machen, daß es wirklich ein »objektives« Verständnis der Bibel gibt, daß es einen definitiven Kommentar ein für allemal geben könne und daß die Person, die diesen Kommentar kennt, recht hat, und derjenige, der ihn nicht kennt, unrecht hat.¹³ Diese Denkweise würde aber heute kein vernünftiger Philosoph mehr akzeptieren. Wie der Physiker in die subatomare Welt, die er erforscht, involviert ist, so ist der Interpret in den Text involviert, den er auslegt. Ein solch naiver Objektivismus ist ein Traum, der längst ausgeträumt ist.

So ist es reeller, literarische und künstlerische Kritik nicht als eine Interpretation von etwas »da draußen« zu betrachten, sondern als einen Dialog zwischen Leser und Buch, einen Dialog, in dem durch die Dynamik des menschlichen Geistes etwas Neues und Schönes geschaffen wird. Wenn das für jede Art von Literatur zutrifft, gilt es ebenso für die Bibel. Man hält Zwiesprache mit dem Text. Gewiß, um dies auf authentische Weise zu tun, muß man die literarischen Gattungen verstehen und sollte mit

Formkritik vertraut sein, doch liefern diese lediglich die Daten, auf denen man aufbaut, um zu einem schöpferischen Verständnis und Urteil zu gelangen.

In all meinen Ausführungen habe ich die Heilige Schrift als ein menschliches Buch und als einen literarischen Klassiker behandelt. Wer den wörtlichen Sinn sucht, so sagten wir, muß an die Bibel herangehen wie an die Dramen Shakespeares oder die Musik Beethovens oder die Geschichte des Thukydides. Jetzt möchte ich jedoch zu der Tatsache übergehen, daß die Bibel auch ein religiöses Buch ist.

II

Christliche Gelehrte haben selbstredend nicht vergessen, daß die Bibel ein religiöses Buch und daß Gott ihr Urheber ist. Daher machten sie geltend, daß sie noch einen »volleren Sinn« (*sensus plenior*) enthalte, der weit über den wörtlichen Sinn hinausgeht. Dieser vollere Sinn, so sagten sie, lag nicht im bewußten Geist des Autors und vielleicht nicht einmal im Text selbst. Er war jedoch von Gott, dem höchsten Urheber, intendiert. Diese Auffassung klingt vernünftig, bringt allerdings zahlreiche Probleme mit sich. Das wichtigste davon ist, daß dadurch Gott zu einem *deus ex machina* gemacht wird, der von den Wolken herabsteigt und wenig Verbindung mit dem Autor oder dem Text hat. Das ist sicherlich eine peinliche Situation. Mir scheint die folgende Frage die eigentlich zweckdienliche und herausfordernde zu sein: Kann ich diesen volleren Sinn *im Text* finden?

Meine These ist, daß dies möglich ist. Meine These lautet weiter, daß wir zu diesem *sensus plenior* nicht durch Gelehrsamkeit, sondern durch Liebe gelangen. Nicht durch irgendeine Liebe, sondern durch die Liebe, die wir die religiöse nennen, weil sie unbeschränkt ist, weil sie immer und immer weiter geht und weil sie mit totaler Hingabe verbunden ist. Das ist die Liebe, die Nichiren zum Lotos-Sutra hegte; dies ist die Liebe, die Augustinus und Hieronymus für die Bibel empfanden. Sie kann sich in

dem geschilderten körperlichen Lesen ausdrücken, in der Anwendung der Sinne des Ignatius von Loyola, in dem Kosten und Schmecken der Worte, im Verzehren der honigsüßen Schriftrolle oder in der koanartigen Identifizierung mit den Charakteren der Bibel. Ja, alle diese Wege der Meditation sind, recht verstanden, Ausdruck der unbeschränkten Liebe und totalen Hingabe. Sie alle führen zu tiefer Weisheit (jener *sapientia*, von der die christliche Tradition behutsam spricht), und sie alle rufen den Heiligen Geist an, der herabsteigt, um in uns zu wohnen und uns durch sanfte Eingebungen und zarte Regungen zu unterweisen.

Kurz gesagt, es gibt zwei Arten von Wissen: eines, das aus der Gelehrsamkeit und ein anderes, das aus der Liebe kommt. Sie sind keineswegs unvereinbar miteinander, sondern ergänzen sich gegenseitig. Sie passen zusammen, wie Himmel und Erde, wie Deckel und Dose, wie Kopf und Bauch, wie *yin* und *yang* zusammengehören.

Es gibt noch einen anderen wichtigen Punkt. Ich habe von Liebe gesprochen und meine damit nicht nur die Liebe des Individuums, sondern auch die Liebe einer Gemeinschaft. In der ganzen Welt haben Millionen von Christen das Wort Gottes in der Liturgie, in Gebetsgruppen, in Klassenzimmern, in Klöstern liebevoll gelesen oder angehört. Millionen von Christen haben die sakralen Worte im stillen, kontemplativen Gebet geschmeckt und genossen. Diese ganze liebevolle Kontemplation führte zu einer sich fortsetzenden Weisheit und Einsicht in die Geheimnisse des Wortes. Dies war die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils:

... es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.¹⁴

Dies ist eine bemerkenswerte Passage. Sie lehnte deutlich den naiven Realismus ab und bestätigt nachdrücklich den evolutionären Charakter der Bibelexegese. Sie gibt auch einen schönen Hinweis auf das kontemplative Gebet Marias, die voll Staunen die Erinnerung an die großen Ereignisse, die ihr widerfahren waren, kostete und schmeckte: »Maria aber behielt all diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen« (Lk 2,19). Dem Beispiel Marias folgend, schmeckt die christliche Gemeinde die Heilige Schrift und erzeugt ein Wachstum, das sich bis zur *parusia*, der Wiederkunft Christi, fortsetzen wird.

Wir wissen jetzt also, daß die Auslegung der Heiligen Schrift nie beendet sein wird. Wir werden nie einen definitiven Kommentar besitzen. Solange die Menschheit besteht, werden durch die Liebe des Gottesvolkes neue Schätze in der Schrift gefunden werden.

Dies hat eine aufregende Begleiterscheinung für diejenigen von uns, die in Asien leben: nämlich die, daß es dort, wo das Christentum Wurzeln schlägt, eine neue, asiatische Auslegung der Heiligen Schrift geben wird. Diese neue Hermeneutik wird natürlich nicht daran vorbeigehen, was im Westen geleistet wurde, aber sie wird der Kirche neue Erkenntnisse verschaffen; sie wird auf die alten Wahrheiten ein neues Licht werfen. Etwas Ähnliches geschieht tatsächlich schon in Indien und Japan, wo die Kommentatoren der Bibel neue Ausblicke eröffnen, die der Westen nie gesehen hat. Wer könnte sagen, was die Zukunft noch bringt?

III

Nun müssen wir nach der Möglichkeit fragen, wie man eine Methode finden könnte, die diese verschiedenen Annäherungsweisen an die Bibel vereinigt. Ist es möglich, eine Methode zu finden, die die gelehrte und die religiöse Annäherung verbindet?

Ich meine, ja. Ich glaube, daß wir diese verschiedenen Stränge zusammenbringen können, indem wir uns an die transzen-

dentalen Grundsätze halten, die uns auftragen, aufmerksam, intelligent, vernünftig, verantwortlich und liebevoll zu sein. Sei aufmerksam! Daher lernen wir, soviel wir nur können, über den historischen, geographischen und archäologischen Hintergrund der Bibel. Vor allem sind wir aufmerksam gegenüber den Worten des Textes und sensibel für das literarische Genre. All dies bedeutet harte Arbeit. Es bedeutet vielleicht Blut und Tränen, Schweiß und Mühsal, doch wer die Heilige Schrift in ihrer Tiefe verstehen will, kann diese Dinge nicht vernachlässigen. Aus dieser Aufmerksamkeit und Suche kommt Erkenntnis. Hier sind wir schöpferisch und gelangen zu einem *Verständnis* des Textes. Wir werden unsere Erkenntnisse überprüfen und objektive Äußerungen über die wirkliche Aussage des Textes machen. Wir werden uns außerdem ein Urteil über den Wert der Bibel bilden. Auf diese Weise entdecken wir die großen literarischen und künstlerischen Schätze der hebräischen Literatur, so wie ein Shakespeare-Forscher die Wunder der Dramen Shakespeares entdeckt.

Doch wenn wir Glauben haben, werden wir dabei nicht stehenbleiben. Denn wir werden den Text lieben und uns ihm hingeben, und diese Liebe wird uns über den wörtlichen Sinn hinaus zu dem volleren Sinn oder *sensus plenior* führen. Jetzt meditieren wir über die großen Szenen der Heiligen Schrift, indem wir die Worte wiederholen und genießen. Wie Maria werden wir sie voll Staunen in unserem Herzen bewegen. Wir werden die Schriftrolle verschlingen; wir werden uns mit den Charakteren identifizieren. Durch die Liebe werden wir zu einem immer tieferen Verständnis der in dem Text beschriebenen Realitäten gelangen.

In dem Maße, wie unsere Liebe wächst, werden wir von einer spirituellen Leidenschaft erfaßt, einer Liebe zum *Wort*, das uns über Wörter und Sätze in die Wolke des Nichtwissens führt. Jetzt beschäftigen wir uns nicht mehr mit dem Geist des Verfassers, ja, nicht einmal mit den Worten des Textes, sondern mit der großen Wirklichkeit, auf die die Worte verweisen, die große Wirklichkeit, die mit dem diskursiven Intellekt nicht zu verste-

hen ist, die nur durch die Liebe zu erkennen ist, die große Wirklichkeit, die Jahwe selbst ist. Der Buddhismus sagt zu Recht, daß Worte und Buchstaben wie ein Finger sind, der auf den Mond verweist, und wir entdecken, daß dies auch für die Worte der Bibel zutrifft. Sie weisen den Weg zu Gott und sind sozusagen das Sprungbrett zu ihm. Aber wenn ich Gott durch die Liebe erreicht habe, kann ich alle Worte und Buchstaben hinter mir lassen, selbst die Worte und Buchstaben der Bibel.

In dieser Weise ist die kontemplative Lektüre der Bibel ein Weg zur Mystik. Sie ist ein Dialog. Anstatt mit den Dramen Shakespeares, möchte ich diesen Dialog lieber mit dem liebenden Zwiegespräch zwischen Bräutigam und Braut vergleichen. Eben dieses Bild gebraucht das II. Vatikanische Konzil, wenn es heißt: »So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16).«¹⁵

IV

Während mein Dialog mit der Heiligen Schrift sich zu einer leidenschaftlichen Liebe entwickelt, verachte ich keineswegs die wissenschaftlichen Kenntnisse der Gelehrten und spüre ein Verlangen, alles über das Wort, das Fleisch geworden ist, zu erfahren. Ich fange an, Jesus von Nazaret so sehr zu lieben, daß ich den Wunsch fühle, nach Jerusalem zu reisen, um mit eigenen Augen das Land zu sehen, in dem Jesus lebte und lehrte. In diesem Zusammenhang berichtet der heilige Ignatius eine humorvolle Anekdote über sich selbst. Nachdem er Jerusalem eben verlassen hatte, erschrak er darüber, daß er die genaue Richtung vergessen hatte, in welche die Fußabdrücke Jesu am Ölberg zeigten. Er bestach den türkischen Führer mit einem Messer und ging zurück, um die Stelle zu untersuchen. Selbstre-

dend waren diese »Fußabdrücke« nicht authentisch. Mir geht es mit dieser Geschichte darum, daß große mystische Liebe ihn veranlaßte, faktisches Wissen zu suchen.

Die Auslegung der Bibel

I

Alle großen Religionen haben ihre Lehrer, Theologen oder Meister, die tief sinnige und schöpferische Kommentare zu den heiligen Büchern gaben. Der Zen-Meister gibt seine Unterweisung oder *teisho*, indem er einen buddhistischen Text oder ein Koan kommentiert, und oft sind diese *teisho* für nachfolgende Generationen in Büchern aufbewahrt. Ebenso hatte das Christentum seit der Zeit des Origenes, Augustinus und Hieronymus stets seine erleuchteten Kommentatoren.

Und auch unsere Zeit braucht ihre Kommentatoren. Wir brauchen Männer und Frauen, die von der Heiligen Schrift durchdrungen sind und gleichzeitig zeitgenössische Probleme ansprechen. Welche Eigenschaften würden wir an einem großen zeitgenössischen Kommentator also erwarten? Ich möchte von drei Eigenschaften sprechen.

Zunächst, daß der große Kommentator eine Person mit einer bestimmten wissenschaftlichen Kenntnis der Bibel ist. Er ist vertraut mit den literarischen Gattungen, kennt den historischen und geographischen Hintergrund, er ist mit den modernen und alten Bibelstudien vertraut, und daher sind seine Kommentare wissenschaftlich fundiert.

Zweitens ist er ein großer Künstler. Er empfindet die biblische Botschaft tief und hegt eine zärtliche Sympathie für den Text. Er ist schöpferisch. Wie ein großer Pianist die *Nocturnes* von Chopin interpretiert, so interpretiert er die Bibel textgetreu, jedoch mit neuen Erkenntnissen. Und daher sind seine Kommentare inspirierend.

Drittens ist er ein großer Mystiker. Er hat einen tiefen Glauben und eine große Liebe zur Bibel. Er hat jahrelang über den Text meditiert; er hat die Schriftrolle gekostet und verschlungen. Eine leidenschaftlich spirituelle Liebe zur Bibel hat ihn über die Worte des Textes hinausgetragen in ein wortloses Schweigen und ihn in unmittelbare Berührung mit der großen Wirklichkeit gebracht, auf die die Worte verweisen. Dies bedeutet, daß er oft mehr über diese Realitäten weiß als die menschlichen Autoren der Bibel. Er wird mit Wortgewalt über die Genesis sprechen, weil er Jahwe, dem Herrn des Himmels und der Erde, begegnet ist wie Moses und von Angesicht zu Angesicht mit ihm geredet hat, wie ein Mensch mit seinem Freund redet. Er kann sich die Worte Jesu zu eigen machen: »Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wir sagen, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben...« (Joh. 3,11).

Solche Bibelkommentatoren waren die Kirchenväter, Thomas von Aquin, der heilige Johannes vom Kreuz, Meister Eckhart, Johannes Tauler und eine Schar anderer. Die Mystiker zitieren einen biblischen Text nach dem anderen, und die naiven Realisten rümpfen über ihre Exegese die Nase. Besonnenere Leute erkennen jedoch, daß diese Mystiker die Bibel wirklich kannten und daß die Lektüre der großen Klassiker des mystischen Lebens ein Weg zum Verständnis der heiligen Bücher ist.

Können wir jedoch auf einen Kommentator verweisen und sagen, daß er der größte sei? Gibt es einen, der alle anderen überragt?

Ich glaube, daß es einen solchen gibt. Jesus von Nazaret, der in den vier Evangelien erscheint, ist der größte Kommentator der Bibel. Denken wir daran, wie Jesus im Lukasevangelium den beiden Jüngern auf der Straße nach Emmaus alles erläuterte, was im Gesetz Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über ihn geschrieben stand. Denken wir an das gewaltige Porträt Jesu bei Johannes, eines Jesus, der die Heilige Schrift immer wieder gelesen und sich darin gefunden hat. Im Johannesevangelium kreist der große Konflikt zwischen Jesus und seinen Feinden um die Deutung der Schrift, und Jesus hält ihnen die eindrucksvollen Worte entgegen: »Wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr auch mir

glauben; denn er hat von mir geschrieben« (Joh 5,46). Damit sagte Jesus seinen Feinden de facto, daß sie ihn anerkennen würden, wenn sie ihre eigene heilige Schrift kennten: »Ihr forscht in der Schrift; denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist's, die von mir Zeugnis gibt...« (Joh 5,39).

Jesus besaß diese außerordentliche Kenntnis der Schrift, weil er eine einzigartige und außerordentliche Kenntnis der Wirklichkeit hatte, auf die sie verweist. Er allein kannte den Vater: »Niemand hat Gott je gesehen; der einzige Sohn, der Gott ist und der im Schoß des Vaters ist, der hat ihn uns verkündigt« (Joh 1,18). Die Person, die in ihrer Identifizierung mit Jesus den Vater kennt, wird die Heilige Schrift wahrhaftig verstehen und sie den Zeitgenossen wortmächtig auslegen.

6 Die Transformation des Gefühls

Während der vergangenen Jahrzehnte hat die westliche Welt in noch nie dagewesener Weise die Rolle anerkannt, die das Gefühl im menschlichen Leben spielt. Diese Entwicklung hat Sigmund Freud und den Psychoanalytikern viel zu verdanken, die aufgezeigt haben, daß die meisten Menschen weniger vom Verstand als von den unterschwelligem Gefühlen bewegt und motiviert werden, die in der Tiefe des Unbewußten liegen. Diese Erkenntnis brachte große Veränderungen mit sich, unter anderem eine sexuelle Revolution, die den Menschen ihre Sexualität bewußt machte wie nie zuvor. Darauf folgte eine Revolution im Gefühlsleben, die uns unsere Affektivität zu Bewußtsein brachte – unsere Freuden und Ängste, unsere Hoffnungen und Frustrationen, unsere Fröhlichkeit und unsere Depression, unsere Zärtlichkeit und unseren Zorn. Und dann kam das, was ich die mystische Revolution nennen möchte, als vor allem junge Menschen ihre Augen sehnsuchtsvoll nach den Tempeln von Kioto, den Ashrams von Delhi und den unermeßlich hohen Türmen von Shangri-la richteten und die subtile Faszination von Zen, Yoga und dem Lamaismus verspürten. Dann tauchte das Interesse für westliche Mystik und charismatische Erfahrungen wie Zungenreden, Tanzen, Weissagung und Heilen auf. Aus all dem ging sonnenklar hervor, daß die westliche Kultur unter einem Übermaß an *yang* gelitten hatte; sie war zu sehr »verkopft«, zu maskulin. Sie bedurfte einer kräftigen Dosis *yin*, des Bauches, des Femininen.

So trat das Gefühl allmählich in den Vordergrund – mit allen möglichen praktischen Konsequenzen. Jetzt heißt es, daß wir unsere Gefühle akzeptieren, daß wir sie würdigen und ausleben sollen. Man redet nicht mehr von »bloßen Gefühlen« oder »bloßer Emotion«. Uns wird vielmehr gesagt, daß wir unseren

Gefühlen folgen, unsere feminine Seite akzeptieren, auf unsere inneren Regungen hören und unsere Träume aufschreiben sollen. Man warnt uns davor, Gefühle zu unterdrücken und ins Unbewußte zu verdrängen; denn wenn wir das tun, nehmen sie garantiert Rache und explodieren vor unseren Augen oder verursachen eine lästige, psychosomatische Krankheit. Sie können auch als Freßsucht, als Gier nach Macht oder Geld oder als unmäßige Strenge gegen uns selbst und gegen andere zum Ausbruch kommen. Ja, wir wissen heute, daß verdrängte Gefühle sich sehr klug als Tugenden tarnen können. Wir denken vielleicht, daß wir sehr fromme und heiligmäßige Leute sind, während wir in Wirklichkeit frustriert, zornig und zu kurz gekommen sind. Das ist die schöne, aber auch schreckliche Rolle, die das Gefühl im menschlichen Leben spielt. Hat die Entdeckung des Gefühls viel Freude gebracht, so hat sie auch zu viel Leid geführt. Erstens stellen die Menschen jetzt Fragen, die sie nie zuvor gestellt haben – über ihre sexuelle Identität, über ihre Beziehung zu Vater und Mutter, über die verborgenen Motive der großen Entscheidungen ihres Lebens. Die Antwort auf diese Fragen ist oft mit einer tiefen Erschütterung verbunden. Dann taucht wieder das Problem auf, wie man diese krassen emotionalen Bedürfnisse erfüllen kann und mit den entfesselten Gefühlen fertig wird. Es liegt auf der Hand (wie Freud und die Psychoanalytiker zeigten), daß wir Gefühle nicht immer mit Willenskraft bezwingen können, wie man früher meinte. »Ich will« und »Ich will nicht« kann im Bereich des Gefühls kontraproduktiv sein. Das Über-Ich läßt sich mit keiner noch so großen Willenskraft kontrollieren. Dasselbe gilt für die Kontrolle über Alkoholismus, akute Angstzustände oder Homosexualität. Wenn wir allzu große Willensanstrengungen machen, kann es sein, daß wir letzten Endes genau das tun, was wir nicht tun wollten.

Der Weg der Affektivität

I

In all diesen stürmischen Revolutionen wandten die Menschen sich begreiflicherweise an die überlieferte Religion mit den Fragen: Was sagen Buddhismus und Christentum über das Gefühl aus? Lehren sie uns, wie man mit den affektiven Stürmen umgeht, die über uns hereingebrochen sind? Zeigen sie uns den Weg zu dem verfeinerten Gefühlsleben, nach dem wir streben? Führen sie uns zu dem Gipfel menschlicher Affektivität, die wir Mystik nennen?

Viele, die diese Fragen stellten, wurden bitter enttäuscht. Es schien ihnen, daß der Buddhismus sowie das Christentum keineswegs menschliche Gefühle ausbildeten, sondern sie vielmehr verachteten und zuschütteten. Und so empfanden sie zornige Rebellion wie Jugendliche gegen ihre Eltern. Eine solche redliche Empörung ist natürlich nichts Neues. Sie erinnert mich an eine Zen-Geschichte von einer frommen alten Frau, die eine Hütte für einen Mönch baute und ihn jahrelang mit Nahrung versorgte. Eines Tages beschloß sie, ihn auf die Probe zu stellen. Sie schickte ihre hübsche Nichte mit dem Essen zu ihm und trug ihr auf, ihn zu umarmen und ihr zu berichten, wie er reagiert hätte. Das Mädchen gehorchte und umarmte den alten Mann, der sie grob von sich stieß mit den Worten: »In einem verdorrten Baum steigt kein Saft!« Die Nichte erzählte dies der Frau, die sogleich zu der Hütte eilte. »Jahrelang habe ich für ein Stück Holz gesorgt«, schrie sie. Dann vertrieb sie den Mönch und brannte die Hütte nieder.

Die Frau meinte, daß Zen den Mönch entmenschte und zu einem Holzstück gemacht habe, und ein ähnliches Ressentiment haben viele moderne Christen verspürt, wenn sie darüber reflektieren, wie theologische Seminare und Noviziate Zärtlichkeit, Mitgefühl und menschliches Gefühl zerstört haben. Denn Christen erkennen instinktiv, daß dies angesichts der Zärtlichkeit Jesu nicht so sein sollte. Denken wir daran, wie Jesus Maria in Schutz nahm,

als sie seine Füße mit kostbarer Nardë salbte. Dies ist der Jesus, der über Jerusalem weinte, der die Geldverleiher zornig aus dem Tempel verjagte. Dies ist der Jesus, an dessen Brust der Lieblingsjünger zärtlich sein Haupt lehnte. Dies ist der Jesus, der in Gethsemane Blut schwitzte. Welche Tiefe des Gefühls sehen wir im Begründer des Christentums!

Wenn wir also Jesus von Nazaret und der Welt von heute treu sein wollen, müssen wir unsere religiöse Praxis läutern und auf den Stand von heute bringen, so daß sie zu einer affektiven Bekehrung führt. Dank dieser Bekehrung wird das Gefühl aufblühen und gedeihen und im christlichen Leben seinen rechtmäßigen Platz einnehmen. Eine solche Bekehrung ist durchaus möglich, denn recht verstanden führt das christliche Gebet zu einer wunderbaren Läuterung der menschlichen Gefühle, zur Erweckung der inneren Sinne, zu einer Verwandlung und Verklärung der Affektivität und der Sexualität. Dies nenne ich die affektive Bekehrung, und ich möchte nun beschreiben, wie sie stattfindet.

II

Das traditionelle Christentum hat immer die sogenannte »Intimität mit Gott«, die »heilige Vertrautheit mit Gott« oder den »vertrauten Umgang mit Jesus und Maria« befürwortet. Dies ist ein Gebetsstil, in dem man seine Freuden, Ängste und Sorgen dem Herrn ans Herz legt. Man spricht spontan zu Jesus oder Maria oder zu Gottvater über seine Versuchungen, seine Verlassenheit, seine Sorgen und Ängste, seine Sexualität, seine Erfolge und Niederlagen, über seine Träume. In schlichter Weise bringt man sein ganzes Selbst vor den Herrn und spricht zu ihm wie ein liebender Freund, der Mitleid und Verständnis hat. Wenn Gefühle des Zornes oder Ekels im Gemüt und im Herzen aufsteigen, drückt man sie dem Herrn gegenüber frei und ohne Hemmung aus. Man kann zornig vor Gott protestieren: »Warum hast du mir das angetan? Warum hast du das geschehen lassen?« Oder

man kann in spontane Lobpreisung, Danksagung oder Anbetung ausbrechen, wenn man über das Gute und Schöne nachsinnt, das im eigenen Leben und in der Welt geschehen ist. Oder man kann Bittgebete für sich selbst oder die uns Nahestehenden sprechen. In dieser Weise wächst man an Intimität mit Gott und betet in der Art wie der Psalmist oder Hiob oder Jesus selbst.

So war und ist heute noch das Gebet von Millionen katholischer Christen, die in den Kirchen der ganzen Welt vor dem heiligen Sakrament still niederknien oder sitzen und auf Jesus blicken, den schönen Spiegel, in dem sie sich und ihr Leiden gespiegelt sehen. In diesem Gebet ist nichts zu trivial oder zu häßlich, um ausgesprochen zu werden. Keine Gefühle werden in das Unbewußte abgedrängt, wo sie eiern und schwelen und Probleme verursachen. Im Gegenteil, alles wird ans Licht gebracht, und es kommt zu einer wunderbaren Selbstannahme. Natürlich sehe ich häßliche sowie schöne Dinge in meinem Inneren, aber Gott ist barmherzig und liebevoll. Er möchte, daß ich Erbarmen mit mir selbst habe, so wie er sich meiner erbarnt, und daß ich mich selbst liebe, so wie er mich liebt. So kann selbst der Anblick meiner häßlichen Dimension große Freude bringen. Außerdem ist ersichtlich, daß es in diesem Gebet keine Ablenkungen gibt, denn diese sind ja gerade das Rohmaterial und sein Inhalt. Man muß nur bei Gott bleiben. Und dieses Gebet wird sowohl von simplen Anfängern als auch von vollendeten Mystikern praktiziert.

Es gibt freilich auch noch andere Formen des affektiven Gebets. Ich habe bereits darauf hingewiesen, wie manche Leute bei der Lektüre der heiligen Schrift ihre Gefühle und ihre Vorstellungskraft einsetzen, wie sie die heiligen Bücher kosten, schmecken, genießen und verschlingen. Wir haben davon gesprochen, wie man das Jesusgebet mit liebevoller Hingabe wiederholen kann und wie man mit Ignatius die Sinne auf die Szenen des Evangeliums anwenden kann. Ich möchte noch einmal Ignatius zitieren, dessen Methode darin besteht, daß man »die Personen mit dem Blick der Einbildungskraft schauen, ihre Umwelt im einzelnen überlegen und betrachten und aus der Schau einigen Nutzen

ziehen« soll.¹ Nachdem man *gesehen* hat, *hört* man, und der dritte Punkt ist die Aufforderung, »den unendlichen Duft zu *riechen* und die unendliche Süße der Gottheit zu *schmecken*«; und danach soll man den Ort, wo die Personen stehen oder sitzen, *berühren*, *umarmen* und *küssen*.

Hier gibt Ignatius offensichtliche Anleitung zu einer Veredelung der Sinne. Vom Sehen und Hören (wozu auch ein Anfänger imstande ist) führt er zu den mehr innerlichen und feineren Sinnen des Geruchs, des Geschmacks und des Gefühls. An anderer Stelle legt derselbe Ignatius großen Wert auf das Vergießen von Tränen. Interessanterweise gibt es drei Arten von Tränen: Es gibt äußere Tränen, die wir alle in Zeiten von Schmerz und Frustration vergießen; dann gibt es den Tränenstrom, der sich über unser Gesicht ergießt, wenn unser Gemüt und Herz von tiefem Frieden, ja auch von Freude erfüllt sind; und zuletzt gibt es jene anderen Tränen, die überreich und gewaltsam aus den inneren Augen stürzen, auch wenn die äußeren Augen trocken bleiben.²

Wiederum ist die Affektivität der Schlüssel zu Ignatius' Unterscheidungsvermögen. Ignatius will, daß wir uns der tiefen, unterschwelligten Gefühle, die wir gewöhnlich ignorieren, bewußt werden. Ich bezweifle jedoch, daß er sich dem fröhlichen Chor mit dem Ruf: »Traue deinen Instinkten!« angeschlossen hätte. Er besaß ein feineres Verständnis. Er wußte sehr wohl, daß einige spirituelle Instinkte vertrauenswürdig sind und zur Selbsterkenntnis führen, andere hingegen zur Selbstzerstörung. Ja, manche Gefühle, die fromm und heilig scheinen, sind in Wirklichkeit von einem inspiriert, der sich als Engel des Lichts tarnt. Wir müssen unterscheiden. Vor allem müssen wir Ausschau halten nach dieser »Tröstung ohne vorausgehende Ursache«, die aus der Substanz der Seele und dem Kern unseres Wesens emporquillt. Denn dies ist ein unendlich kostbares Gefühl. Wir müssen den Anfang, die Mitte und das Ende der inneren Regungen beobachten, um zu sehen, ob alles zum Guten führt. Wir müssen auf die zarten mystischen Gefühle achten, die in unser Herz dringen, wie ein Wassertropfen auf einen Schwamm fällt. Solche Gefühle müssen wir hegen und pflegen.

III

Der heilige Johannes vom Kreuz, der ein großer Dichter war, spricht überschwenglich vom Rausch des Weines und der Trunkenheit der Liebe. Wenn diese Sprache manche wohlmeinenden Menschen befremdet, mögen Sie daran denken, daß er von den inneren Sinnen spricht, die ihre Wurzeln tief in der menschlichen Psyche haben. Der Heilige Geist, der im Zentrum der Seele wohnt, ist wie ein feuriges Licht, das diese widerspenstigen und ungeordneten Sinne, die aufgrund der Erbsünde dunkel und blind waren, transformiert und verklärt. Jetzt werden sie erneuert, so daß sie dem Geliebten, der im Inneren wohnt, Wärme und Licht geben. Dies sind die Worte des Heiligen:

O Leuchten voll von Brünsten,
dank deren Widerscheine
des Sinns abgründige Höhlen ohne Enden –
nicht länger blind von Dünsten –
in fremder Himmelsreine
dem Liebsten beides, Licht und Wärme spenden!³

Wenn man darüber nachdenkt, daß die Höhle ein Symbol des Unbewußten ist, dann versteht man, daß die Reinigung dieser tiefen Höhlen des Gefühls wirklich in die Tiefe geht.

Doch um diese Wandlung zu begreifen, müssen wir uns das frühere Kapitel vergegenwärtigen, in dem ich von einem Sehen sprach, das kein Sehen, von einem Hören, das kein Hören, von einem Atmen, das kein Atmen ist. Hier handelt es sich um denselben Vorgang. Wie es ein äußeres Gefühl gibt, so gibt es auch ein inneres Gefühl; wie es eine äußere Trunkenheit gibt, so gibt es auch eine innere Trunkenheit; wie es äußere Tränen gibt, so gibt es innere Tränen; wie es einen äußeren Eros gibt, so gibt es einen inneren Eros; wie es eine äußere Sexualität gibt, so gibt es eine innere Sexualität. Aber (und das ist ein wichtiger Punkt) die inneren Sinne gründen nicht auf einer Ablehnung der äußeren. Nein, die äußeren Sinne wurden vertieft, transformiert und verklärt.

Doch diese Wandlung vollzieht sich nicht ohne Kampf oder Leiden. Ja, es scheint ein psychisches Gesetz zu sein, daß eine Periode oder Perioden der Leere und Austrocknung nötig sind vor dem Durchbruch zu einer neuen Gefühlsebene, die wir innerliche oder mystische Affektivität nennen. Ja, das Feld muß brach liegen, bevor die neue Ernte eingebracht werden kann. Die äußeren Sinne müssen fasten, damit die inneren Sinne erwachen können. Das Weizenkorn, das auf die Erde fällt, muß sterben, damit es reiche Früchte trägt.

Und so sprechen die Mystiker über die Erfahrung der Wüste. Dies kann die Form einer langen – manchmal jahrelangen – Periode innerer Finsternis und Dürre annehmen. Doch ich glaube, daß diese Erfahrung häufiger dem *yin-yang*-Zyklus von Licht-Finsternis-Licht-Finsternis-Licht folgt. In jedem Fall kann es stürmische Zeiten der Angst und des Leidens, der sexuellen Bedrängnis, des Zweifels und beinahe der Verzweiflung geben. Es kann Zeiten echter menschlicher Schwäche geben, wenn der Mystiker vornüber in den Schmutz fällt. Es kann auch äußere Leiden geben wie Niederlagen, Zurückweisung oder Krankheit. Aber der weise Lenker ist immer sanft, immer barmherzig, immer ermutigend, weil er weiß, daß diese Zeiten der Finsternis von unschätzbarem Wert sind und daß die Transformation stattfindet.

Dem heiligen Johannes vom Kreuz geht der Mund über, wenn er die Nützlichkeit der dunklen Nacht besingt:

O Nacht, du holdgesinnte,
o Nacht, die holder als das Frührot wachte:
o Nacht, die mich Geminnte
zu dem Geminnten brachte,
die mich Geminnte zum Geminnten machte!⁴

Der Dichter erkennt, daß diese Nacht an die Wurzeln der Persönlichkeit rührt, die unbeeinflusst ist von »Ich will« und »Ich will nicht«. Die dunkle Nacht dringt in noch tiefere Schichten der Psyche ein als die Psychoanalyse. Wie diese heilt sie Ängste,

Neurosen, sexuelle Probleme, Süchte jeder Art. Sie bewirkt eine erstaunliche innere Freiheit.

Die alten Autoren sagten, daß die Stürme unvermeidlich sind. Niemand vermag ohne Kampf zur Tugend zu kommen. Niemand besitzt Mut, der nicht Angst verspürt hat; niemand hat Frieden, der nicht Konflikte kennt; niemand hat Keuschheit, der nicht den zügellosen Sexualtrieb gespürt hat; niemand kann behaupten, daß er liebe, wenn er nicht die Versuchung zu hassen kennt; niemand weiß, was Stärke ist, wenn er nicht schon Schwäche empfunden hat. Vielleicht ist dies ein weiteres Beispiel von *yin* und *yang* – erst wenn man an den Rand der Verzweiflung gerät, kann man zum Gipfel der Hoffnung zurückzuschwingen.

IV

Daher ist die dunkle Nacht ein notwendiger Teil der Verwandlung der Affektivität, und es ist das Anliegen des heiligen Johannes vom Kreuz, die Menschen dorthin zu führen. Er tut dies auf zweierlei Weise.

Die erste geht über die persönliche Anstrengung. Man trachtet um der Liebe Christi willen, allem zu entsagen, was ein Hindernis sein könnte für die keusche und vollkommene Liebe. Es ist jedoch festzuhalten, daß der Heilige in diesem Programm der Askese (das wahrhaft erschreckend ist) nichts von dem verwirft, was Gott geschaffen hat. Er spricht von »nicht gebrauchen«. Wenn ich faste, sage ich nicht, daß Nahrung etwas Schlechtes sei. Ich mache einfach keinen Gebrauch von ihr. In gleicher Weise gibt es ein Fasten der Sinne und des Geistes, das der *Aufstieg zum Berge Karmel* eindrucksvoll schildert.

Der zweite Weg ist *wu-wei* oder das Geschehenlassen der Dinge. Hier überlasse ich es Gott, mich in die dunkle Nacht zu führen. Ich lasse Gott sein Werk verrichten; ich lasse Gott mich lieben; ich behindere nicht den Vorgang, der stattfindet. Mit anderen Worten, ich wehre mich nicht gegen die Nacht, sondern sitze still

in der Dunkelheit. Auch davon gibt es eine eindringliche Beschreibung in *Die dunkle Nacht*.

Bezüglich dieser Zeiten der Finsternis ist jedoch eine Warnung angebracht.

Zunächst die folgende: Sehr häufig kommt es vor, daß gute und fromme Menschen meinen, sie befänden sich in der dunklen Nacht, während sie nur ein früheres Wachstumsstadium durchmachen. Die befinden sich aber nur in der Depression, die sich unweigerlich bei Personen einstellt, die ihre Affektivität unterdrückt haben. Sie dachten, daß sie ihren äußeren Sinnen die Nahrung entziehen und auf das affektive Gebet verzichten sollten, obwohl sie gerade ihre Gefühle hätten beleben und Gott anrufen sollen in ihrer Freude oder Liebe, in ihrem Zorn und ihrer Betrübnis. Das wirkt sich verheerend aus. Es ist eine der Folgen verfrühter und oberflächlicher Lektüre der mystischen Literatur. Man soll, solange man dazu imstande ist, mit den Affekten beten. Man soll die dunkle Nacht erst dann betreten, wenn man zu ihr hingezogen wird.

Ungeschickte Seelenführer (das war das Problem in den alten Noviziaten) haben die asketischen Regeln der dunklen Nacht manchmal zarten Anfängern auferlegt. Sie forderten bloße Novizen dazu auf, das Leiden herbeizuwünschen und Demütigungen auf sich zu nehmen. Auch dies hatte verheerende Folgen. Denn obwohl es wahr ist, daß im mystischen Leben eine Zeit kommt, in der man wie Paulus über das Kreuz unseres Herrn Jesu Christi jubelnd frohlockt, kann diese Zeit nicht erzwungen werden. »Erwecke nicht die Liebe vor ihrer Zeit.« Der heilige Johannes vom Kreuz begeht nie diesen Fehler. Er sagt ausdrücklich, daß er für einige Kontemplative seines eigenen Ordens schreibt; er hatte nicht die Absicht, einen Bestseller zu verfassen.

Aber kehren wir zu den Nächten zurück. Haben sie jemals ein Ende? Ich glaube nicht. In diesem sterblichen Leben wird es immer Licht und Finsternis geben wie *yin* und *yang*. Aber die Mystiker lieben es, den Übergang von der Finsternis ins Licht zu feiern. In ihren Ohren klingen die Worte des Herrn:

Steh auf, meine Freundin, meine Schöne,
und komm her!
Denn siehe, der Winter ist vergangen,
der Regen ist vorbei und dahin.

Hoheslied 2,10.11)

Ja, der Winter ist vergangen. Ich bin geliebt; ich bin auserwählt; ich bin die Schöne, die Liebliche. Dies ist die Zeit der Freude und des Lichts. Und doch ist es in gewissem Sinne nicht das Licht. Es ist nämlich nicht so, daß die Finsternis dem Licht gewichen wäre, sondern daß ich begonnen habe, die Finsternis zu lieben. Die Nacht ist nicht vorbei, aber die *bedrängende Nacht* ist die *heitere Nacht* geworden. Gott war nicht abwesend; er war die ganze Zeit gegenwärtig, aber ich habe ihn nicht erkannt. Während ich vorher blind war, sehe ich jetzt. Anders ausgedrückt: die Mystik ist ein erworbener Geschmack. Zuerst schmeckt sie bitter, aber allmählich lernt man lieben, was vorher Bedrängnis war.

V

Worauf es mir ankommt, ist, daß authentisches christliches Gebet die menschliche Affektivität nicht zerstört, sondern transformiert. Es spiritualisiert die Materie und vergöttlicht die menschliche Person. Erinnern wir uns, daß nicht nur der Geist durch die Gnade Christi vergöttlicht wird, sondern auch der Leib und die Sinne. All dies ist eine Vorbereitung für die Auferstehung, deren Vorbild und Muster der auferstandene Jesus ist. Doch ich möchte mit einer Mahnung zur Vorsicht schließen. Die Transformation der Sinne wird in diesem Leben nie vollendet. Die menschliche Natur ist immer schwach. Neurosen und Ängste, Stürme und Bedrängnisse können bis zum Tod vorhanden sein. Ja, in dem Maße, wie Materie sich vergeistigt und verfeinert, werden die Versuchungen subtiler und gefährlicher. Das menschliche Leben, sagten die alten Autoren, ist ein Kampf. Dies bringt uns zurück zu dem Scheißstock des Unmon, den wir

nie vergessen wollen. »Darum, wer meint, er stehe, mag zusehen, daß er nicht fällt«, sagte Paulus (1. Kor 10,12). Und dies trifft auch für den am weitesten fortgeschrittenen Mystiker zu.

Eros und Agape

I

Aus dem Gesagten geht hervor, daß im christlichen Leben die Transformation der Sinne durch die Liebe herbeigeführt wird – die fortbestehende, unbeschränkte, bedingungslose Liebe, die wir *agape* nennen. Paulus sagt von dieser Liebe, »sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles . . . Die Liebe hört niemals auf« (1. Kor 13,7.8). Dies ist die Liebe, die jede andere übertrifft, weil sie einen dazu bringt, für seine Freunde das Leben zu lassen. Dies ist die Liebe, die das Mittelalter »keusch und vollkommen« nannte, weil sie frei ist von allem selbstsüchtigen Festhaltenwollen. Dies ist die Liebe, die notgedrungen extrem ist. Jede andere Tugend, sagt Thomas von Aquin, Aristoteles folgend, finden wir in der goldenen Mitte, aber wir können nie zu sehr lieben. Die christliche Vollkommenheit besteht in dieser Agape. Zu diesem Schluß kam die mittelalterliche Theologie nach zahlreichen Kontroversen über den Wert der Kontemplation, der Armut, der Keuschheit und der übrigen Tugenden. Spätere Theologen gingen noch einen Schritt weiter mit der These, daß nicht nur die christliche Vollkommenheit, sondern auch die christliche Mystik in der Agape bestehe. Viele von ihnen machten außerdem geltend (und ich stimme damit völlig überein), daß diese mystische Liebe keineswegs die Gabe einiger Privilegierter sei, sondern eine normale Entwicklung des christlichen Lebens. In der Taufe empfängt man den Heiligen Geist und wächst zur Mystik hin durch das Gebet und die Sakramente. Das Problem, das uns heute konfrontiert, ist jedoch das folgende:

Was ist das Wesen dieser von Gott geschenkten Liebe, die wir Agape nennen? Was ist ihre Beziehung zum Gefühlsleben, über das wir vorhin sprachen? Da es klar ist, daß es sich nicht um eine ätherische spirituelle Kraft, sondern um eine tief menschliche Liebe handelt, die sich immer in einem Herzen aus Fleisch und Blut inkarniert, würde man erwarten, daß sie sich im gewöhnlichen Lebensprozeß entwickelt und daß sie wächst. Ich glaube, daß sich das so verhält.

In seinen Ausführungen über die Entwicklung der *anima* (oder des weiblichen Prinzips im Mann) nennt C. G. Jung vier Symbole, die uns hier weiterhelfen: Eva, Helena, Maria und Sophia.⁵ Eva steht für die geschlechtliche Liebe; Helena von Troja für die romantische Liebe; die Jungfrau Maria für die hingebende Liebe; Sophia für die mystische Liebe. Es ist interessant festzustellen, daß Jung zwischen der von Sophia vertretenen religiösen Liebe und der von Helena repräsentierten erotischen Liebe deutlich unterscheidet. Er war der Ansicht, daß der religiöse Instinkt etwas anderes ist als der sexuelle Instinkt, und dies war einer der Punkte, in dem er sich mit Freud überwarf.

In der praktischen Ausarbeitung dieser Symbole dachte er vermutlich an vier Bewußtseinsstufen (denn wie es Stufen des Bewußtseins gibt, so kann es Stufen der Liebe geben), weil er andeutet, daß im gegenwärtigen Stadium der Evolution wenige die Weisheitsstufe der Mystik erreichen. Er wirft das Ganze so hin, provokativ, ohne eine Entwicklung zu zeigen, und daher ist es vielleicht gestattet, daß ich diese Symbole in meiner Weise entwickle.

Mir scheint, daß im christlichen Leben die Sophia von Anfang an gegenwärtig ist – oder, richtiger gesagt, von der Zeit der Taufe an gegenwärtig ist. Es ist die Liebe, die »ausgegossen ist in unsre Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5). Sie kann gleichzeitig mit der geschlechtlichen Liebe, die Eva symbolisiert, sowie mit der romantischen Liebe, die Helena symbolisiert, existieren und diese beleben.

Die Vereinigung von Eva und Sophia finden wir deutlich im Hohenlied, das eloquent sowohl Eros als auch Agape ausdrückt.

Ich brauche hier kaum darauf hinzuweisen, daß dieser herrliche Preisgesang für viele fromme Christen etwas Peinliches war aufgrund seiner offenherzigen Erotik. Sie mögen sich beruhigen. Kann Agape unter bestimmten Umständen sich nicht mit Eros verbinden? Was Agape zu dem macht, was sie ist, sind nicht nur ihre rein spirituellen Eigenschaften, sondern die Tatsache, daß sie bedingungslos, schrankenlos, total und dauerhaft ist. Das ist die Liebe des Hohenliedes. Sicher liegen Totalität und Schrankenlosigkeit in der Aussage, daß »Liebe stark ist wie der Tod«, sowie in den Worten:

Ihre Glut ist feurig und eine Flamme des Herrn,
so daß auch viele Wasser die Liebe nicht auslöschen
und Ströme sie nicht ertränken können.
Wenn einer alles Gut in seinem Hause
um die Liebe geben wollte,
so könnte das alles nicht genügen.

(Hoheslied 8,7)

Diese Worte können sich mit der Lobpreisung der Liebe im ersten Brief des Paulus an die Korinther messen. Sie veranschaulichen mein Argument, daß Agape die Sexualität und Erotik keineswegs tötet oder zerstört, sondern sie verwandelt und verklärt. Dasselbe gilt für das zweite Symbol, das der Helena. Da die Sprache der romantischen Liebe, die sie repräsentiert, ständig bei den Mystikern auftaucht, möchte ich etwas ausführlicher darauf eingehen.

II

Eines der bedeutendsten Ereignisse in der affektiven Entwicklung der westlichen Welt war die Entstehung der sogenannten höfischen Minne, die ganz plötzlich am Ende des elften Jahrhunderts in Südfrankreich aufkam, in Verbindung mit Dichtern, die man Troubadours nannte. C. S. Lewis sagt in einem berühmten Buch, daß diese Dichter »eine Veränderung bewirkten, die

keinen Winkel unserer Ethik, unserer Phantasie, unseres täglichen Lebens unberührt ließ . . . Verglichen mit dieser Revolution ist die Renaissance nur eine leise Bewegung an der Oberfläche der Literatur«. ⁶ Dennoch begegnet C. S. Lewis dieser höfischen Liebe mit einem gewissen Argwohn und beklagt, daß »als ihre Merkmale aufzuzählen sind Demut, Höflichkeit, Ehebruch und die Religion der Liebe«. ⁷ Er äußert die Meinung, daß diese große Bewegung einen Anfang hatte (in der griechisch-römischen Welt war sie unbekannt), und daher würde sie auch ein Ende nehmen.

Während C. S. Lewis zu negativen Überlegungen über die höfische Minne und ihre Entwicklung kam, beschrieben andere zeitgenössische Autoren nicht ohne Melodrama den klaffenden Zwiespalt zwischen Eros und Agape. Eros, so meinten sie, stehe für die dunklen und tödlichen Kräfte des griechischen und römischen Heidentums, während Agape die sanfte Macht der christlichen Liebe vertrete. Der Eros sei die hemmungslos physische, materielle und verführerische Dirne, während Agape die inspirierende, schöne gottgeweihte Frau darstelle. ⁸

Doch dagegen steht die unleugbare Tatsache, daß höfische Minne und Eros einen großen Teil der Dichtung und Kunst der christlichen Welt inspirierte – sie beflügelte Dante, Chaucer, Shakespeare. Sie beeinflusste den heiligen Franz von Assisi, der sich »Troubadour Gottes« nannte. Sie beeinflusste die ganze ritterliche Verehrung der Jungfrau Maria, die im Mittelalter aufblühte und von der auch Ignatius ein Beispiel ist, der nach seiner Bekehrung vor der Marienstatue eine Nacht lang Waffenwache hielt. Selbstverständlich erfüllt die Sprache der höfischen Minne auch die Dichtungen des spanischen Mystikers. Hören wir Johannes vom Kreuz:

Auf meines Busens Blüte,
die unberührt sich wahrte seinem Neigen,
sank schlummernd der Erglühte;
ich streichelte mein Eigen,
und Zedern kühlten uns mit Fächerzweigen. ⁹

Wenn die höfische Liebe wirklich eine antichristliche Invasion aus der sogenannten heidnischen Welt war, wie ist dann ihr Einfluß auf die Dichter und Mystiker zu erklären?

Manche Autoren deuteten an, daß die Mystiker die Sprache der höfischen Minne aus Versehen gebrauchten, ohne ihre Quelle zu kennen, doch dies ist unwahrscheinlich. Ich halte es für wahrscheinlicher, daß sie den Kern von etwas Gutem in der höfischen Minne erkannten. Sie wußten, daß sie getauft und transformiert werden konnte. Wenn Franziskus sich Gottes Troubadour nannte, so glaube ich, daß er damit meinte, er sei bis über die Ohren in Gott verliebt, ähnlich wie der Troubadour bis über die Ohren in seine erwählte Dame verliebt war. Aber die Liebe des Franziskus war transformiert, verklärt und geläutert. Sie wurde übrigens nicht dadurch transformiert, daß sie »spiritueller« wurde, sondern indem sie bedingungslos, schrankenlos und stet wurde und Gott als Gegenstand hatte. In der oben zitierten Strophe spricht Johannes vom Kreuz von Agape in der Sprache des Eros. Auch er weiß, daß Eros verwandelt und verklärt werden und mit der höchsten Agape koexistieren kann.

Es verhält sich nämlich so, daß dieses Reden über den Konflikt zwischen Eros und Agape die Verfälschung eines wichtigen Problems ist. Aus dem bereits Gesagten ist deutlich geworden, daß Agape den Eros nicht verwirft, sondern ihn verwandelt, so wie sie das Sehen, Hören, Fühlen, Atmen und alle Sinne verwandelt. Es stimmt natürlich, daß diese Verwandlung nicht ohne Kampf vonstatten geht, den ich die dunkle Nacht genannt habe. Es wäre jedoch falsch, wollte man Eros und Agape für unversöhnliche Feinde halten.

Daran möchte ich noch eine Überlegung knüpfen. Manche Theologen, die sich zu diesem Thema geäußert haben, griffen die höfische Minne an, weil sie unbiblich ist. C. S. Lewis ist zwar der Ansicht, daß die Quelle der höfischen Minne ungeklärt sei, ist aber felsenfest davon überzeugt, daß sich nichts dergleichen in der Bibel finden lasse. Vielleicht war dies auch die Ansicht C. G. Jungs, der die Gestalt der Eva, der Maria und Sophia der Bibel entnahm, Helena jedoch der *Illias*.

Macht aber der Umstand, daß etwas nicht biblisch ist, es deshalb zu einem Feind des Christentums? Macht die Tatsache, daß etwas unbiblisch ist, es für Christen unannehmbar? Das glaube ich nicht. Denn das Christentum hat sich immer fähig erwiesen, mit der nichtchristlichen Welt in Dialog zu treten, wie es heute mit dem Hinduismus und dem Buddhismus geschieht. Und ich selbst meine, daß die höfische Minne trotz all ihrer Defekte im Grunde ein sehr menschliches Gefühl ist, das in der affektiven Evolution der Menschheit auftreten mußte. Ich bin der Ansicht, wir sollten den großen Dichtern und Mystikern wirklich dankbar sein, die ihre Schönheit erkannten, von den Troubadours lernten und diese Art der Affektivität verwandelten und zur Agape führten.

Auf die Frage, warum die Mystiker sich der Sprache des Eros bedienen, um die Erfahrung von Agape darzustellen, möchte ich drei Gründe nennen. Zum ersten kann mystische Erfahrung nicht mit der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt werden, und daher sagen die Mystiker entweder gar nichts, oder sie nehmen Symbole zu Hilfe. Da sie in dieser Kultur und diesem literarischen Umfeld lebten, war es ganz natürlich, daß sie ihre Symbolik aus der höfischen Minne bezogen. Zweitens ist die Sprache des Eros schrankenlos und bedingungslos – und dies entspricht dem bedingungslosen Wesen der Agape. Es bedarf einer sehr extremen Sprache, um von der verzehrenden Liebe Gottes zu reden, die in der Mystik das Herz erfüllt. Drittens glaube ich, daß ein Element des Eros, eines verwandelten und verklärten Eros, neben der Agape im mystischen Erleben meistens vorhanden ist, da die göttliche Liebe in der menschlichen Psyche nichts zerstört oder vernichtet.

III

Ich habe versucht zu sagen, daß Agape mit Eva und Helena durchaus in Einklang zu bringen ist. In praktischer Hinsicht bedeutet dies, daß ein verheirateter Mensch ein fortgeschrittener

Mystiker sein kann und daß seine oder ihre mystische Liebe in das sexuelle und erotische Leben einfließt und es stärkt, ebenso wie seine oder ihre affektive Liebe zum Familien- und Freundeskreis. Eine solche Macht hat die Agape, daß sie sich Eva und Helena anverwandeln kann.

Unbeschadet davon gibt es andererseits die interessante und wichtige Tatsache, daß die Mehrheit der Mystiker zölibatär war (wie Franziskus, der sich Gottes Troubadour nannte, und Johannes vom Kreuz, dessen erotische Lyrik ich zitiert habe), und ihr Zölibat war ein integraler Bestandteil ihrer Mystik. Wie ist das zu erklären?

Hier müssen wir uns in Erinnerung rufen, daß Sophia sich mit Eva und Helena zwar vereinbaren läßt und sie verwandelt, mit ihnen jedoch nicht identisch ist. Sie besitzt ihr eigenes Dasein. Die Quelle und der Gegenstand dieser Liebe ist Gott, denn sie wurde uns vom Heiligen Geist, der uns geschenkt ist, ins Herz gegossen. In ihrer intensiven mystischen Form erscheint sie ganz plötzlich im menschlichen Leben – als eine Erleuchtung, als ein unmittelbares Geschenk Gottes, als eine Tröstung ohne Grund. Ich möchte es folgendermaßen ausdrücken: Wir hören manchmal, daß Kinder nicht lieben können, wenn sie nicht Liebe in einer existentiellen Weise erfahren haben – von Eltern oder anderen Menschen. Und obwohl ich das für ein nützliches psychologisches Prinzip halte, frage ich mich auch: Ist es nicht möglich, daß Gott seine Liebe unmittelbar mitteilt? Muß Liebe immer durch die Vermittlung von Eltern und anderen Menschen kommen? Kann das ungeliebte Kind nicht eine unmittelbare Erfahrung der Liebe Gottes in mystischer Weise haben? Und kann nicht auch das geliebte Kind diese Erfahrung machen? Ich glaube, daß diese Frage bejaht werden kann. Ich glaube, es kommt öfters vor, daß Kinder (und natürlich auch Erwachsene) eine direkte mystische Erfahrung der Liebe Gottes haben, eine Tröstung ohne Grund. Dann wissen sie, daß sie geliebt sind, und sie empfinden einen ungeheuren Durst, der auf irdische Weise nicht gestillt oder befriedigt werden kann, sondern nur durch den Unendlichen Gott.¹⁰

Und der authentische Zölibatär, der diese schrankenlose Liebe

erfahren hat und weiß, daß Gott ihre Quelle und ihr Gegenstand ist, verwirft Eva und Helena nicht, trifft für sich aber die Entscheidung, über den Ursprung jeglicher Liebe immer hinauszugehen. Diese Entscheidung trifft er als Antwort auf einen Ruf. Natürlich empfindet der zölibatäre Mystiker wie jeder andere Mensch die Anziehung Evas und die Faszination Helenas. Er oder sie wird manchmal hart um Transzendenz ringen müssen, trachtet aber immer danach, sich von der Liebeserfahrung leiten zu lassen, die der heilige Johannes vom Kreuz die »lebendige Liebeslohe« und der Verfasser der *Wolke des Nichtwissens* »die blinde Liebesregung« nennt.

Diese Liebe ist universell, sie geht ins Grenzenlose, sie schließt alle Menschen ein, Freund und Feind, und bringt viel menschliche Freude. Sie birgt immer ein Element der verklärten Eva und der verklärten Helena. In ihr ist auch das zarte Mitgefühl, das das Herz des guten Samariters erfüllte, als er seinen verwundeten Gegner aufhob und in die Herberge brachte. Sie will immer überschreiten, um Gott zu sehen, wie er in sich selbst wirklich ist.

William James schrieb zu Anfang dieses Jahrhunderts, daß die Mystik ein »Gefühl« sei, und kein verstandesmäßiger Impuls. Ich glaube, das ist richtig. Und die menschliche Agape (die zugleich die göttliche Agape ist) ist Gefühl in seiner höchsten Verfeinerung. Sie ist der Höhepunkt in der Vergeistigung der Materie.

Der Weg der liebenden Hingabe

I

Ich sprach von Eva und Helena und möchte jetzt noch von Maria sprechen, die in der Jungschen Symbolik die liebende Hingabe vertritt. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß ich hier nicht von der Rolle der Jungfrau Maria im mystischen Leben spreche (das

ist ein anderes Problem), sondern von der Rolle jenes zarten, verfeinerten religiösen Gefühls, das wir liebende Hingabe nennen und das Jung mit Maria assoziiert. Mir geht es darum festzustellen, daß ebenso, wie zwischen der romantischen Liebe und Agape kein Gegensatz besteht, und wie ein Element der transformierten romantischen Liebe gewöhnlich in der Erfahrung von Agape enthalten ist, es auch keinen Gegensatz zwischen Hingabe und Agape gibt – ja, die liebende Hingabe steht der Agape ungemein nahe. In der Sophia ist die verwandelte Jungfrau Maria ewig gegenwärtig.

Während Hingabe in der Praxis aller großen Religionen eine wesentliche Rolle spielt, tendieren mehr oder weniger weltlich gebildete Leute dazu, die Hingabe geringzuschätzen und als Zeichen der Schwäche zu betrachten. Vielleicht ist das so, weil sie erkennen, daß religiöses Gefühl von religiöser Bindung (und daher auch von wahrer Agape) getrennt sein kann und oft wechselhaft und unbeständig ist. Oder sie sagen, daß religiöses Gefühl zum Aberglauben und zur Hysterie verkommen kann. Oder sie sehen vielleicht, wie überschwengliche Gefühle der Hingabe ein Ersatz für den Glauben sein können. Diese Gefahren bestehen durchaus, aber vergessen wir nicht, daß die andere Gefahr, wenn nämlich Hingabe zugunsten des reinen Geistes aufgegeben wird, noch viel heimtückischer und verheerender ist.

Denn Hingabe ist ein notwendiger Bestandteil des religiösen Bewußtseins. Darauf weist kein Geringerer hin als D. T. Suzuki, der große Zen-Gelehrte. Er spricht über den Buddhismus des Reinen Landes, der, wie er sagt, im Grunde »unbuddhistisch« ist und Jahrhunderte nach dem Tod des Shakyamuni Buddha in Nordindien entstand. Suzuki meint, daß dieser Reine-Land-Buddhismus entstehen mußte, weil es dem primitiven Buddhismus stark an Affektivität mangelte. – »Die Entstehung der Idee des Reinen Landes macht anschaulich, wie bestimmte Aspekte unseres religiösen Bewußtseins sich unwiderstehlich behaupten – jene Aspekte, die in der sogenannten primitiven Lehre des Buddha zu kurz gekommen sind.«¹¹ Er sagt weiter, daß Zen wie

der primitive Buddhismus die zärtliche Hingabe von *nembutsu* braucht, die den Namen Amida anruft. »Zen ist allzu philosophisch (wenn auch nicht im gewöhnlichen Sinn des Wortes) und setzte sich der völligen Verachtung der emotionalen Seite des Lebens aus. Zen schwelgt sozusagen übermäßig in *satori*, und als Folge davon trocknet er die Tränen, die über der Unwissenheit, über dem Elend des Lebens und über der Welt voll Schlechtigkeit vergossen werden müssen. Daher macht Zen keine Hoffnung auf ein Land der Seligkeit und Reinheit, eine Hoffnung, die von den Anhängern von *nembutsu* so stark empfunden wird.«¹²

Ogleich Zen und der Buddhismus des Reinen Landes Rivalen sind, wie Suzuki sagt, brauchen sie einander – ja, vor allem braucht Zen das Reine Land. Dies geht aus der Geschichte des chinesischen Zen hervor, und ich meine, es gilt auch für das heutige Japan. Viele Zen-Meister hegen eine schlichte Liebe zu Amida, und die meisten Zen-Klöster besitzen eine Statue von Kwannon, dem berühmten, barmherzigen Bodhisattva, der sich weigerte, das Reine Land zu betreten, bevor alle fühlenden Wesen gerettet waren. Dr. Suzuki selbst ist ein gutes Beispiel eines Buddhisten, der diese beiden scheinbar verschiedenen Ströme in sich vereinigt hat. Kurz vor seinem Tod im Jahre 1966 war es mir vergönnt, einen Vortrag des Sechsunneunzigjährigen über das Reine Land zu hören, und seine sanfte Hingabe und sein Vertrauen zu Gott machten auf mich einen tiefen Eindruck.

Hier ist nicht der Ort, eingehend über den Buddhismus des Reinen Landes und den großen, demütigen Shinran zu sprechen, der die Shin-Sekte begründete. Ich möchte lediglich bemerken, daß Shinran (1173–1263) seine Anhänger eines lehrte: den Namen Amidas gläubig anzurufen. Wenn sie dies täten, würden sie im Reinen Land wiedergeboren werden. Der Glaube allein ist wichtig – wer Glauben hat, braucht keine Werke, keine geistlichen und asketischen Übungen. Dann braucht man nicht in der Lotos-Stellung zu sitzen oder im Zölibat zu leben. Es erlöst allein der Glaube an Amida.

Suzuki spricht die überraschende Behauptung aus, daß hingen-

bungsvolles Rezitieren von *nembutsu* (*Namu Amida Butsu*) in einen *satori*-Bereich führt, der sich von demjenigen des Zen nicht unterscheidet. Beide Formen des Buddhismus führen zu derselben Selbsterkenntnis. Der Anhänger des Reinen Landes erkennt schließlich, daß Amida sein eigener Geist und daß sein eigener Geist Amida ist. Kurz gesagt, wenn Suzuki recht hat, dann führt der liebende, hingebungsvolle Glaube an Amida zu der Leere und dem Nichts, die das Wahrzeichen von *satori* im Zen sind.

II

Wenn liebende Hingabe im Mittelpunkt der religiösen Praxis des Buddhismus steht, dann gilt dies noch viel mehr für die christliche Lebensweise. Das hat seinen Grund darin, daß im Christentum die Hingabe an Jesus, Gott und Menschen von zentraler Bedeutung ist. Denn eben durch Jesus geht man zum Vater ein, gemäß den Worten, die Jesus in der Synagoge sprach: »Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat« (Joh 12,44). Daher nimmt es nicht wunder, daß der Faden einer tiefen, liebenden Hingabe sich durch die Evangelien zieht, insbesondere durch das Johannesevangelium, das die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern behutsam entwickelt. Hier sehen wir die Freundschaften Jesu. »Jesus aber hatte Marta lieb und ihre Schwester und Lazarus« (Joh 11,5). Und Jesus sprach: »Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen . . .« (Joh 11,11). Besonders wichtig ist natürlich die Freundschaft Jesu mit seinem Lieblingsjünger, der beim Abendmahl an seiner Brust lag.

Daher verwundert es auch nicht, daß seit der frühesten Zeit jeder getaufte Christ sich als den Jünger bezeichnete, den Jesus liebte. Bemerken wir auch, daß das Johannesevangelium nicht von dem Jünger spricht, der Jesus liebte, sondern von einem Jünger, den Jesus liebte. Es ist von größter Bedeutung zu erkennen, daß ich von Jesus geliebt werde, daß ich auserwählt

bin – und daß meine Erwiderung seiner Liebe der zweite Schritt ist. »Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt« (Joh 15,16).

Wie schon gesagt, ist diese liebevolle Freundschaft mit Jesus das zentrale Thema im primitiven Christentum und wurde im zwölften Jahrhundert von Bernhard von Clairvaux, dem überragenden Inspirator mittelalterlicher Frömmigkeit und Hingabe, weiterentwickelt. Dieser Liebe zu Jesus fügte Bernhard eine ebenso zärtliche Hingabe zu Maria, der Mutter Jesu, hinzu. Diese Hingabe, tief verwurzelt im Neuen Testament, wuchs immer mehr an, während das Volk Gottes sich durch die Jahrhunderte bewegte. Diese Hingabe findet sich nicht nur bei Bernhard, sondern auch bei Thomas a Kempis, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Tauler, Seuse, dem Verfasser der *Wolke des Nichtwissens*, Richard und Hugo von St. Victor und einer ganzen Schar mittelalterlicher Mystiker. Wir hören viel über die Ähnlichkeit Meister Eckharts mit der Mystik des Zen, aber von den Predigten voll zärtlicher Hingabe an die Eucharistie und Maria, die Mutter Jesu, wird nur wenig gesprochen. Und der Autor der *Wolke*, der so gerne von der Unerkennbarkeit Gottes spricht, äußert sich beredt über die Liebe Jesu zu Maria Magdalena und ihre Liebe zu ihm. Darin folgt er einer Tradition der Frömmigkeit, die auf Augustinus zurückgeht.

Außerdem gibt es natürlich noch Teresa von Avila. Wie sehr betont sie doch, daß man auf dem Gipfelpunkt des mystischen Lebens beim menschengewordenen Jesus von Nazaret bleiben muß! Ja, sie behauptet kompromißlos, daß man ohne Jesus von Nazaret nicht auf die tiefste Stufe der inneren Burg, die das mystische Leben ist, gelangen könne. Sie bezieht sich auf diejenigen, die über die Menschlichkeit Christi hinweggehen wollten, um tiefere mystische Erfahrungen zu gewinnen, wenn sie schreibt:

Zumindest versichere ich ihnen, daß sie nicht in diese beiden letzten Wohnungen gelangen. Wenn sie nämlich den Führer verlieren, den guten Jesus, so werden sie den Weg nicht finden, und es wäre schon reichlich viel, wenn sie sich in den anderen Wohnungen sicher fühlen

könnte. Denn der Herr selber sagt, er sei der Weg. Und er fährt fort: »Ich bin das Licht; niemand kommt zum Vater denn durch mich, und wer mich sieht, der sieht meinen Vater.« Man wird mir entgegen, diese Worte seien anders zu verstehen. Ich erkenne keinen anderen Sinn. Mit diesem Sinn aber, den meine Seele als die Wahrheit empfindet, bin ich sehr gut gefahren.¹³

Teresa spricht hier eine deutliche Warnung für diejenigen aus, die meinen, daß sie in die tieferen Wohnungen der mystischen Erfahrung gelangen können, indem sie die liebende Hingabe an den auferstandenen Jesus umgehen. Wer das tut, endet in einer Sackgasse, denn Jesus ist der Weg. Jungianisch ausgedrückt, ist Jesus das zentrale Symbol der christlichen Religion; Jesus ist das Zentrum des christlichen Mandala. Jeder Christ, der dieses Symbol beiseite schiebt oder sich ein anderes wählt, wird keinen Fortschritt machen.

Dies ist die liebende Hingabe an die Menschlichkeit Jesu. Ihr konkreter Ausdruck ist das Empfangen der Eucharistie, die Lektüre des Evangeliums, Gebet und vor allem eine tiefere Liebe zu anderen Menschen.

Es ist aber auch wahr (wie Teresa wohl weiß), daß eine Zeit kommen kann, in der man von Gedanken, Bildern und Vorstellungen von Jesus fortgezogen wird. Es wird vielleicht eine Zeit kommen, in der man aufgerufen ist, in die Wolke des Nichtwissens einzugehen, und selbst die heiligsten Gedanken und Bilder in der »Wolke des Vergessens« zu begraben. Jetzt betritt man die bilderlose Leere. Und wo ist Jesus?

Die mystische Tradition des Christentums behauptet einhellig, daß man Jesus verläßt, um einen neuen Weg zu finden. Ja, wir müssen Jesus verlassen, um Jesus zu finden, schreibt Thomas a Kempis. Dies kann heißen, daß man zum Herrn spricht: »Lebwohl. Ich verlasse dich; aber ich weiß, daß du auf andere Weise in mir gegenwärtig bist. Und ich weiß, daß ich dich am Ende meiner Reise in vollem Glanz wiederfinden werde.« Wiederum beschreibt der Autor der *Wolke* diese Erfahrung mit dem Bilde Maria Magdalenas, die Jesu zu Füßen sitzt. Sie ist von seiner Göttlichkeit so gefangen, daß sie seine heilige Menschlichkeit

»vergißt«. Ist dieses Bild nicht eine schöne Verbindung herzlicher Hingabe mit der Dunkelheit der Wolke?

Kehren wir jedoch zu den Jungschen Symbolen zurück. So wie Agape in der Stille und in der Dunkelheit wächst, so gehen Eva und Helena durch einen Prozeß der Wandlung. Und dasselbe läßt sich von der Jungfrau Maria sagen. Wie die verklärte Eva und Helena, so tritt auch die verklärte Maria in blendender Schönheit hervor als die in Sonne gekleidete Frau.

III

Weiter oben in diesem Kapitel sagte ich, daß die christlichen Mystiker zölibatär waren, und erklärte ihr Zölibat im Sinne der Agape, die über Eva und Helena hinausgeht, ohne sie zurückzuweisen. Ich möchte hinzufügen, daß das Zölibat in der christlichen Tradition immer mit einer tiefen und zarten Hingabe an die Jungfrau Maria verbunden war. Ein Grund mag darin liegen, daß die marianische Frömmigkeit uns lehrt, daß es möglich ist, menschlich und stark zu lieben und gleichzeitig über die sexuelle Leidenschaft hinauszugehen. Existentiell hat sie uns etwas ungemein Wichtiges über die menschliche Natur und über uns selbst zu sagen. Dies ist eine Lehre von höchster Bedeutung nicht nur für Zölibatäre, sondern auch für Verheiratete, denn die zölibatäre Liebe ist nicht das Monopol der ehelosen Menschen. Jeder, ob verheiratet oder zölibatär, ist manchmal dazu aufgerufen, tief, zärtlich und radikal zu lieben – auf zölibatäre Weise. Die Hingabe des Christen an Maria ist der Prototyp dieser zölibatären Liebe.

Ich sprach von der Hingabe an Maria, wie sie im Herzen von Millionen Christen lebt. Grignon de Montfort (1673–1716) ging noch einen Schritt weiter mit der Behauptung, daß diese Hingabe den Christen bis zum Gipfel des mystischen Lebens emporheben könne. Ich glaube, daß dies wahr ist, aber ich kann auf die marianische Mystik hier nicht eingehen.

Ich möchte schließen, indem ich nochmals bekräftige, daß das authentische christliche Gebet niemals destruktiv ist. Es ist nicht da, um abzuschaffen, sondern um zu erfüllen. Es transformiert menschliche Gefühle durch einen Prozeß, der in diesem Leben nicht vollendet werden kann und erst durch den Tod und die Auferstehung seine Erfüllung erreicht.

7 Heilung und Erlösung

Alle großen Religionen sind sich darin einig, daß die menschliche Natur im Grunde verwundet ist und dringend der Heilung bedarf. Der Buddhismus spricht von der Wunde der Illusionen und von der Heilung durch die Erleuchtung. Der volkstümliche Buddhismus führt uns die Statuen des heilenden Buddha (*Yakushi Nyorai*) vor Augen, des Herrn der Welt aus reinem Smaragd im Osten, der geschworen hat, Krankheiten zu heilen, und der so dargestellt wird, daß er in seiner barmherzig ausgestreckten Hand Medizin hält. Zu all dem gibt es Parallelen im Christentum. Hier erfahren wir von der Erbsünde und von der Rechtfertigung durch den Glauben im Blut Jesu Christi. In jüngerer Zeit entstand im Christentum eine starke und schöne Hingabe an Jesus den Heiler. So göltig und anziehend diese Hingabe ist, sollen wir immer daran denken, daß die Heilungen Jesu nicht nur Akte der Barmherzigkeit gegenüber den Kranken und Beladenen sind, sondern in einem noch tieferen Sinn Zeichen der endgültigen Heilung, die zu bringen er gekommen war. Diese endgültige Heilung ist die Erlösung, die allerhöchste Heilung.

Die christlichen Mystiker sprechen nicht viel über Heilung, dagegen ausführlich über die Läuterung, die mehr oder weniger dasselbe ist. Denn diese Reinigung ist nicht nur eine Befreiung von »Fehlern«, nicht nur eine ethische Besserung, sondern auch eine Heilung von Neurosen, Ängsten und allen möglichen »Makken«. Sie ist eine Heilung der Sinne und eine Transformation des Körpers. Sie ist auch nicht einfach eine Flickerei, eine Art Reparatur, durch die der bösartige Tumor entfernt wird. Nein, sie ist eine Verklärung und ein Aufbau von etwas wunderbarem Neuen.

Der kontemplative Prozeß, durch den diese Heilung sich vollzieht, gleicht der Mystik der großen Religionen. Daher möchte

ich zuerst von einem Weg der Meditation sprechen, wie er im primitiven Buddhismus gepflegt wird, und sodann ausführlicher auf den entsprechenden christlichen Prozeß eingehen.

Der Weg des Heilens der Erinnerung

I

Im primitiven Buddhismus hören wir von einer Technik des Zurückgehens in der Zeit oder der Erinnerung, indem man sich die Tage, Monate und Jahre vergegenwärtigt, bis zum Wiedererleben der vergangenen Lebensläufe, bis man an den Ursprung aller Dinge gelangt – »so erreicht man den paradoxen Augenblick, hinter dem es keine Zeit gibt, weil noch nichts manifestiert war.«¹ Wie leicht ersichtlich ist, handelt es sich hier um etwas Entsprechendes wie die Entdeckung des ursprünglichen Angeichts im Zen.

Und diese Form der Meditation ist nicht nur eine interessante Angelegenheit. Ihr Ziel ist die Heilung. »Das Durchleben früherer Lebensläufe«, schreibt Mircea Eliade, »ist gleichbedeutend mit ihrem Verständnis und in gewissem Maß mit dem ›Verbrennen‹ seiner ›Sünden‹ – das heißt, der Summe aller Taten, die man unter der Herrschaft der Unwissenheit begangen und von einem Leben zum anderen weitergegeben hat kraft des Gesetzes von *karma*.«² Durch diese Heilung findet man Eingang in *nirvana* und wird auf diese Weise erlöst.

Eine nicht unähnliche Methode, berichtet Eliade, findet sich im Tantrismus. Hier führt der Prozeß zur »Koinzidenz von Zeit und Ewigkeit, von *bhava* und *nirvana*, auf der rein menschlichen Ebene von Männlich und Weiblich – in einem Wort, zur Wiedereroberung der Vollkommenheit, die vor der Schöpfung war.«³ Die Ähnlichkeit mit der Vereinigung von *yin* und *yang* und der Rückkehr zum Tao wird dem Leser sofort in die Augen springen. Dies ist letztlich die Bedeutung von Heilung im Buddhismus. Dies ist die buddhistische Erlösung.

Es liegt außerdem auf der Hand, daß die moderne Psychotherapie darin stark anklingt, insofern sie von der Erinnerung ausgeht und nicht nur die Wunden der Kindheit und das Trauma der Geburt im Mutterleib zu heilen sucht.

II

Wenden wir uns jetzt der Heilung der Erinnerung durch die christliche Kontemplation zu.

Je mehr das kontemplative Leben sich entwickelt, desto einfacher wird es. Man macht weniger Worte; das Schweigen herrscht vor. Innerliche Worte steigen aus den tieferen Bereichen der Psyche und aus der Seelenmitte empor. Dann steigen auch andere Dinge aus dem Unbewußten auf, Dinge, die Heilung brauchen – verdrängte Ängste, Schmerz, alle möglichen Verletzungen. Man sitzt weiterhin in der Gegenwart Gottes in einer Situation, die paradoxerweise zugleich voll Freude und Leid ist. Es ist eine seltsame Mischung aus Frieden und Schmerz.

Dies ist der Beginn der dunklen Nacht der Seele. Jetzt darf ich diese Verwundungen nicht in das Unbewußte abdrängen; ich darf sie nicht verschütten; ich darf vor den Gespenstern, den Drachen und wilden Tieren, die mich anfunkeln und angrinsen, nicht die Flucht ergreifen. Es hilft mir nichts, wenn ich davonlaufe und fernsehe, Golf spiele oder mich in hektische Arbeit stürze. So löblich diese Tätigkeiten an sich auch sein mögen, jetzt ist nicht die Zeit dafür. Jetzt ist es Zeit, still mit Gott auszuharren, auch wenn das ganze Innenleben zum Verzweifeln schmerzt, auch wenn in meinem Inneren die Hölle los ist. Ich muß alles zulassen; ich muß mich dem Teufel stellen. Aber (und das ist wichtig) während ich *beobachte*, wie alle diese Dinge hochkommen, darf ich sie nicht *analysieren* oder mich auf sie *einlassen*. Ich darf mich von den wüsten Gestalten des Unbewußten nicht verführen lassen; ich darf nicht zulassen, daß sie mich in ein trügerisches Zwiegespräch verwickeln. Nein, ich muß mit Gott in der Wolke des Nichtwissens bleiben und sie und mich einfach mit Barmherzigkeit beobachten.

Das ist schmerzhaft, werden Sie sagen. Ja, es ist sehr schmerzhaft. Denn in diesem Prozeß durchlebe ich noch einmal die Vergangenheit mit all ihrem Kummer und Leid. Aber ich gehe durch diese Qual in Anwesenheit Gottes, der mich liebt und mich immer beschützt hat. Darin liegt meine Stärke. Neben dem Beistande, der mir von Gottes Liebe und Gnade zukommt, brauche ich jedoch gewöhnlich auch den Beistand eines lieben Freundes oder eines Psychologen oder Seelenführers – eines Menschen, der zuhört, mich annimmt und mir das, was geschieht, zurückspiegelt. Ich habe Glück, wenn ich einen solchen barmherzigen Spiegel finde, der mich in seine Tiefe einläßt und mir mit Liebe zurückstrahlt, was in meinem Leben geschieht.

Aber Leid und Schmerz brauchen mich nicht zu beunruhigen. Es muß so sein. Zwischen Heilung und Leiden scheint eine unmittelbare Beziehung zu bestehen. Um geheilt zu werden, muß man leiden; man muß es *durchmachen*. Deshalb weist Matthäus, nachdem er von den Heilungen Jesu gesprochen hat, auf Jesaja hin: »... damit erfüllt würde, was durch den Propheten Jesaja gesagt worden ist: »Er hat unsre Schwachheit auf sich genommen, und unsre Krankheit hat er getragen« (Mt 8,17). Ja, Jesus mußte leiden, nicht um seiner, sondern um unsrer Wunden willen.

Durch diesen schmerzhaften Prozeß findet eine Heilung der Erinnerung statt. Die Verletzungen und Schmerzen, die von früher Kindheit an, vom Mutterleib, von unserer Empfängnis her, in der Psyche lauerten, werden an die Oberfläche gehoben und durch die Liebe des Heiligen Geistes im Inneren, in dessen Gegenwart wir schweigend sitzen, geheilt. Obwohl ich persönlich die buddhistische Lehre von den vergangenen Leben und der Befreiung von schlechtem *karma* in diesem wörtlichen Sinn nicht annehmen kann, glaube ich doch zu verstehen, worum es den Buddhisten geht, und darin sehe ich eine wertvolle Erkenntnis. Ich glaube nämlich, daß darin eine Heilung von mehr als nur meinem kleinen Ich mit seiner Erinnerung von bloßen vierzig, fünfzig oder sechzig Jahren stattfindet. Es gibt eine Heilung der

Archetypen, des kollektiven Unbewußten, der Wunden, die ich von meinen Vorfahren empfangen habe. Es gibt eine Heilung der kosmischen Dimension der Psyche; eine Heilung der grundsätzlichen menschlichen Kondition, die wir die Erbsünde nennen. Auch dies kann eine entsetzliche Erfahrung sein. Denn kein wildes Tier auf der ganzen Erde kann sich mit dem archetypischen Bösen vergleichen, das aus der Tiefe des kollektiven Unbewußten aufsteigen kann. Unser großer Trost liegt in der Tatsache, daß tiefer als dieses krasse Böse das Bild Gottes und die Schönheit des eigenen wahren Selbst ist, das mit der Zeit hervorleuchtet wird, wenn das andere Böse sich aufgelöst hat. Aber es braucht wohl nicht erst gesagt zu werden, daß die Erbsünde in diesem Leben niemals gänzlich geheilt wird; wir hören nie auf, der getrocknete Scheißstock des Unmon zu sein.

III

Ich betrachte diese Heilung gerne im Sinne der transzendentalen Grundsätze, von denen schon mehrmals die Rede war. Denn der erste Schritt heißt, *sei aufmerksam*. In der Kontemplation höre ich mir selbst zu, meinem tiefsten und schönsten Zentrum, das Gott birgt. Ich achte aber auch auf den Unrat, der erst aus meinem persönlichen Unbewußten und dann aus meinem kollektiven Unbewußten aufsteigt. Ich stelle mich der Wahrheit über mich, und die Wahrheit macht mich frei. Der zweite Schritt ist, daß ich mich *verstehen* lerne. Die Psychologen stimmen darin überein, daß Verständnis etwas ungeheuer Heilendes ist. Wenn ich verstehen lerne, was in meinem Leben geschehen ist, wenn ich meine Beziehung als Kind zu meinen Eltern und meiner Umgebung verstehen lerne – dann ist damit schon eine gewisse Heilung erreicht. Mit dem dritten Schritt objektiviere ich das Problem, spreche darüber zu einem anderen Menschen und *erkenne es* wirklich. Jetzt sehe ich einen Sinn, und die Logotherapie behauptet mit Recht, daß einer, der einen Sinn erkennt, ungeheuer befreit ist.

An dieser Stelle möchte ich jedoch innehalten und sagen, daß für eine wirksame Heilung nicht alle Probleme so explizit bekannt sein müssen wie in der Psychotherapie. Während wir in stiller Meditation sitzen, findet Heilung (manchmal auf schmerzhaft Weise) statt, ohne daß wir explizit wissen, wovon wir geheilt werden. Wir erkennen, daß eine unterdrückte Wunde vorhanden ist; wir fühlen den inneren Aufruhr und den Schmerz, aber wir können ihn nicht benennen. Wir wissen nicht genau, was er ist, und wir brauchen es auch nicht immer zu wissen, denn er wird ohne unser ausdrückliches Wissen geheilt. So verlief die Heilung, die vor den großen psychoanalytischen Entdeckungen im Leben der christlichen Kontemplativen stattfand. Die Kontemplativen aus alter Zeit berichten, wie sie plötzlich (oder allmählich) ein neues Gefühl von Befreiung, Freude und innere Stärke bekamen. Sie wußten nicht ausdrücklich, daß dies eine Heilung von Kindheitserinnerungen oder infantilen Fixierungen war, aber in vielen Fällen war es genau das. Kehren wir jedoch zum Heilungsprozeß zurück.

Verständnis und Wissen sind zwar sehr wertvoll, für eine Heilung reichen sie jedoch nicht aus. Die große Heilkraft ist die *Liebe*. In unserem Fall ist es die kontemplative Liebe – in unser Herz ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist. Dies ist die Agape, das Herrliche am christlichen Leben. Sie ist das Geschenk Gottes; sie wendet sich an alle Menschen und auch an uns selbst. So wie wir alle Menschen lieben, so lieben wir auch uns selbst. Hier, glaube ich, liegt der Kern des Problems. Die moderne Psychologie macht uns bewußt, daß viele, allzu viele Menschen sich selbst hassen, sich bestrafen, sich geißeln und sich weigern, sich selbst zu verzeihen. Sie sind böse auf sich selbst oder auf ihre Eltern oder ihre Freunde, und sie fühlen sich schuldig wegen ihres Zorns. Wenn sie das alles nur der Liebe Gottes anbefehlen könnten, so daß sie Vergebung finden und sich selbst und anderen vergeben könnten – welche Befreiung von Schuld könnte erreicht werden und welche Freude würde aus ihrem Wesen strömen.

Denn Befreiung von Schuld und Selbstvergebung führen zu

einem wunderbaren Annehmen des eigenen Selbst und zu einer großen Freude. Sogar dann, wenn ich sehe, daß ich bedeckt bin von Wunden, kann ich lachen und mich freuen. Mit Paulus kann ich über diese Schwäche frohlocken, die durchstrahlt ist von der Stärke Christi. Und hier findet die große Heilung statt.

Ich möchte an dieser Stelle eine persönliche Bemerkung einschalten. Früher dachte ich, daß die großen Heiligen des Ostens und des Westens von aller Angst und allem Verhaftetsein befreit wären und daß sie sozusagen angekommen waren. Jetzt erkenne ich, daß das eine Illusion ist. Der größte Heilige oder Weise ist schwach; der größte Heilige oder Weise hat seine Probleme und seine Niederlagen. Seine Größe liegt nicht in seiner höchsten Befreiung, sondern in seinem Wissen um seine Nichtigkeit. Und er darf nie vergessen, daß die Heilung nicht durch seine eigene Anstrengung geschieht, sondern durch die Gnade eines Anderen.

IV

Betrachten wir die Wunden einmal genauer. Sie können, grob gesprochen, in zwei Kategorien eingeteilt werden. In die erste Kategorie fallen die Wunden, die aus unseren Beziehungen zu anderen Menschen entstehen, die bis in die Kindheit und in den Mutterleib zurückgehen. Unter diesen sind die schädlichsten ein verschleppter Zorn oder ein Mangel an Vergebung. Wenn ich (auch nur unbewußt) Zorn nähre, schädige ich mich selbst mehr als die Person, die ich hasse. Daher besteht die Heilung darin, daß ich das Ressentiment hochkommen und sich entfernen lasse und an seine Stelle Liebe, Mitgefühl und Vergebung setze. Oder die Heilung kann auch darin bestehen, daß ich zulasse, wie dieser Zorn sich in einen leidenschaftlichen Drang nach Gerechtigkeit verwandelt. Aber zusammen mit dem Zorn wird es noch andere Frustrationen geben – ungeweinte Tränen, nicht ausgedrückte Angst, ins Unbewußte verdrängte Schocks, halb vergessene Traumata, sexuelle Unterdrückung. Diese können durch die

äußere Situation noch stark intensiviert worden sein – durch eine in einem Polizeistaat verlebte Kindheit, durch eine Situation der Gewalttätigkeit, durch politische Entwurzelung oder Ablehnung. Es ist nicht auszudenken, wie viele psychische Wunden Kindern in der modernen Welt zugefügt werden, und man fragt sich vielleicht: Wie kann das alles geheilt werden? Und doch gibt es das merkwürdige Paradox, daß Menschen, die unter so schrecklichen Begleitumständen aufwachsen, manchmal gesünder sind als die wohlhabenden. Ein Freund von mir, der in Kambodscha mit Flüchtlingen gearbeitet hat, bemerkte einmal: »Ich sah, daß wir, die Helfer, ebenso verwundet waren wie die Flüchtlinge – nur in anderer Weise.«

Dennoch stehen wir, wenn alle diese Wunden konfrontiert und geheilt oder angenommen worden sind, der tiefsten aller Wunden gegenüber, nämlich unserer Beziehung zum Absoluten. Dies ist das Grundproblem des menschlichen Lebens und steht hinter allen anderen Problemen. Der Buddhismus spricht davon auf seine Weise. Er spricht von der großen Illusion, die unser »getrenntes Selbst« ist, und von der destruktiven Isolation, die aus dem Aufbau des Ego kommt. Parallel dazu ist das christliche Problem der Trennung von Gott und das große Bedürfnis nach Versöhnung und Erlösung zu sehen. Konkret gesprochen, kann dieses Problem wiederum die Form eines tiefen Selbsthasses annehmen, durch den ich mich von anderen, von der Totalität der Dinge und von Gott abschneide. Ich sagte bereits, daß die moderne Psychologie die traurige Tatsache ans Licht gebracht hat, daß viele Menschen sich selbst hassen und überzeugt sind, daß sie nicht lebenswert seien. Das hat zur Folge, daß sie nicht nur die Liebe anderer Menschen, sondern auch die Liebe Gottes von sich weisen. Wie Adam und Eva laufen sie in ihrer Scham davon. Was für eine Wunde! Ich glaube, sie kann nur geheilt werden, wenn wir durch die Gnade Christi lernen, unser Herz zu öffnen, um die Liebe, menschliche und göttliche Liebe, zu empfangen. Wenn wir das tun, wird eine Zeit kommen, in der wir entweder schlagartig oder allmählich existentiell erkennen werden, daß wir Vergebung erlangt haben, daß wir von Gott geliebt,

von Ewigkeit an auserwählt, von Jesus Christus erlöst und bei unserem Namen gerufen sind. Dann werden wir mit großer Freude befreit werden. Und erst dann, wenn unsere Beziehung zu Gott ins reine gebracht ist, werden unsere menschlichen Beziehungen geheilt werden.

V

Der Heilung unserer Beziehungen zu anderen Menschen und unserer Beziehung zu Gott entsprechen die beiden Nächte der christlichen Mystiker. Die erste Nacht kreist um Affektivität, Sexualität und die Beziehungen zu anderen. Aber die zweite Nacht kreist um die sogenannten theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Nächstenliebe, durch die wir direkt mit Gott in Beziehung treten. Sie macht alle unsere Sicherheiten zunichte, so daß wir um Gottes willen an Gott glauben, um Gottes willen auf Gott hoffen, um Gottes willen Gott lieben.

Der heilige Johannes vom Kreuz behandelt diese beiden Nächte getrennt und in systematischer Weise. Er schreibt wie ein Mensch in Eile, denn er will auf die erste Nacht keine Zeit verschwenden. Es gibt genügend Bücher über sie. Wesentlich bedeutsamer ist die zweite Nacht, die Nacht des Glaubens, in der die Seele in Gott verwandelt wird. Ja, die Heilung dieser zweiten Nacht ist nichts Geringeres als die Vergöttlichung der menschlichen Person. Erlösung bedeutet genau dies. Gott wurde Mensch, um uns zu erlösen: Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werden kann. Daher kann Paulus sagen, daß das freie Geschenk viel größer ist als die Verletzung, als wollte er damit sagen, daß die Heilung noch viel wunderbarer ist als die Beseitigung der Wunde.

Es gibt noch einen weiteren Punkt. Die spanischen Mystiker sprechen immerfort über eine ganz besondere Wunde, die Wunde der Liebe. Es kommt eine Zeit in ihrer Erfahrung, wenn sie von Gott verwundet werden. Sie dürfen einen Blick auf die göttliche

Schönheit werfen, und dann werden sie von einer Sehnsucht, einem Durst nach Gott verzehrt, der nur durch eine Vision gestillt werden kann. Dann rufen sie aus, daß sie krank sind vor Liebe und zitieren aus dem Hohenlied:

Des Nachts auf meinem Lager
suchte ich, den meine Seele liebt.
Ich suchte; aber ich fand ihn nicht.
Hoheslied (3,1)

Die Lyrik des Johannes vom Kreuz kreist um diese Wunde, die nur durch die Vision vom Geliebten geheilt werden kann. Jeder Geringere als Gott ist nur ein Bote, und in der heiligen Not seiner Sehnsucht ruft er aus: »Laß ab, mir nur zuweilen Botschaften zuzusenden: Was ich erlechze, können sie nicht spenden.«⁴ Und so finden wir eine Sehnsucht nach Tod und Auferstehung. Denn der Mystiker erkennt, daß dies die höchste Heilung ist. Sie wird kommen. Sie wird dann kommen, wenn »Gott wird abweisen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Alte ist vergangen« (Offb 21,4).

Vom Mutterschoß zum Grab

I

Bisher wird deutlich geworden sein, daß sowohl im Buddhismus als auch im Christentum die Heilung der Erinnerung von wesentlicher Bedeutung für den Weg des Heils ist. Welches Geheimnis ist doch die menschliche Erinnerung! Sie ist voll von Schönheit und voll von Abfall. Diese wunderbare menschliche Fähigkeit wurde vom Urbeginn des Bewußtseins an verletzt – von der Zeit der Empfängnis und von dem Augenblick, als wir von sündigen Eltern in eine sündige Welt geboren wurden. Können wir nicht

alle mit dem Psalmisten rufen: »Siehe, ich bin als Sünder geboren, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen« (Ps 51,7)? Und sind wir nicht in einer Welt aufgewachsen, in der Verwundung, Ablehnung und Leiden zum Lebensprozeß gehören? Spricht nicht Paulus von einer Welt, die den Mächten der Finsternis unterworfen ist?

Doch diese selbe Welt wurde von einem liebenden Vater erschaffen und einem liebenden Heiland erlöst. So wie Verwundung zum Lebensprozeß gehört, so gehört auch die Heilung dazu. Wir alle erfahren manchmal die spontane Heilkraft, die dem menschlichen Geist und Körper innewohnt. Wir wissen, daß Wunden und Verletzungen, sowohl spirituelle wie physische, sich selbst heilen. Wir wissen, daß wir unseren Problemen entwachsen – obwohl die Urverletzung, die sogenannte Erbsünde, bis zum Ende vorhanden ist.

Es gibt außerdem die Heilkraft der Meditation, von der ich gesprochen habe. Ich kann vor Gott sitzen oder stehen und meine verwundete Erinnerung der heilenden Liebe ausliefern, die durch das Verdienst Jesu Christi zu uns kommt. Auf diese Weise durchlebe ich wieder die Vergangenheit. Ich erfahre lebendig und existentiell, daß Gott in allem Geschehenen gegenwärtig war. Ich weiß mit Sicherheit, daß alles gut wird. Etwas Ähnliches wird täglich von denen vollzogen, die die sogenannte Gewissensforschung üben. Lange Zeit galt diese »Prüfung« nur als ein Aufspüren von Fehlern, eine schuldbewußte Suche nach Sünden, aber seit jüngerer Zeit sehen wir in ihr eine »Prüfung des Bewußtseins«, in der wir nach dem Wirken Gottes in unserem Bewußtsein Ausschau halten – und dabei der Handlungen gewahr werden, die nicht von Gott sind. Das ist tatsächlich ein heilender Vorgang.

Manchmal kann man erkennen, daß Gott in allem gegenwärtig war, was seit dem Leben im Mutterleib geschah. Ich möchte hierbei erwähnen, daß man auf zweierlei Weise Zugang zum Leben im Mutterleib haben kann. Die erste ist die, daß man sich jene symbolischen Träume ins Gedächtnis ruft, die Aussagen über das pränatale Leben machen. Der andere Weg geht über die

mystische Erfahrung, die jene Bewußtseinsebenen berührt, die gewöhnlich tief verborgen sind. Es ist wirklich interessant, wie viele religiöse und mystische Autoren sich des Lebens im Mutterleib sensibel bewußt sind. Denken wir an das *Bardo Thödol (Das tibetische Buch der Toten)* mit seinen lebendigen Schilderungen, die so wirken, als erinnere sich der Verfasser seines eigenen vorgeburtlichen Lebens. Und beim Psalmisten heißt es:

Denn du hast meine Nieren bereitet
und hast mich gebildet im Mutterleibe.
(Ps 139,13)

Spricht der Psalmist hier von etwas, das er von anderen erfahren hat? Oder von etwas, woran er sich erinnert? Und in einem anderen Psalm hält er Rückschau in der Erinnerung und ruft:

Du hast mich aus meiner Mutter Leibe gezogen;
du liebest mich geborgen sein an der Brust meiner Mutter.
Auf dich bin ich geworfen von Mutterleib an,
du bist mein Gott von meiner Mutter Schoß an.
(Ps 22,10.11)

Sehr erleuchtete Menschen, deren Erinnerungen von Blockaden, Ängsten und Verletzungen geheilt und gereinigt ist, können in panoramaartiger Schau bis zu dem Liebesakt zurückgehen, durch den ihre Eltern ihnen das Leben schenkten. Eine solche Vision ist nicht unähnlich derjenigen, die häufig im Augenblick des Todes eintritt. Wenn sie in einer Weise vom Glauben begleitet wird, daß man in allem Geschehenen das Wirken Gottes wahrnimmt, kann sie ungemein heilend sein.

II

Zum Verständnis des menschlichen Erinnerungsvermögens ist es eine Hilfe, den sogenannten Lebenszyklus zu betrachten, der

viele hervorragende Psychologen unserer Zeit fasziniert hat. Das ist die Reise vom Mutterleib bis zum Grab mit ihren Krisen oder Durchgängen, mit ihren Toden und Auferstehungen. Ihre Betrachtung im Licht des Evangeliums hilft uns zu sehen, wie die menschliche Erinnerung verwundet und geheilt, immer wieder verwundet und geheilt wird, bis sie schließlich durch den Tod befreit wird. Mit Jung möchte ich von vier Krisen sprechen: von der Geburt, der Adoleszenz, der Lebensmitte und dem Tod.

Die erste Krise, die mit dem Hervorgehen aus dem Mutterleib beginnt, erstreckt sich über die ersten sechs oder sieben Lebensjahre. Ihr ging eine Zeit vollkommener Abhängigkeit von der Mutter voraus, in deren liebendem Schoß das Kind gebildet wurde. Dieses Kind kann bereits seine Erschütterungen und Ängste mitgemacht haben, und dann kommt das Trauma der Geburt. Ich brauche hier nicht von der Notwendigkeit zu sprechen, die Nabelschnur zu durchtrennen, über den Abschied von der Mutter, über den radikalen Beginn der Reise zur eigenen Reife. Darüber wurde bereits genug geschrieben.

Die zweite Krise kommt mit der Adoleszenz. Jetzt ist die Zeit gekommen, selbständig zu werden, auf eigenen Füßen zu stehen, nicht mehr als Kind, sondern als Erwachsener zu den Eltern in Beziehung zu treten. Dies ist oft eine Zeit des unvermittelten Bruchs mit der elterlichen Autorität, eine Zeit des Kampfes und des emotionalen Sturms und Drangs. Es ist interessant zu beobachten, wie die großen Religionen, vor allem das Judentum, das Christentum und der Konfuzianismus, den Gläubigen in dieser Krise Hilfestellung geben, indem sie den Wert der reifen Liebe und der Ehrfurcht vor Eltern und Ahnen betonen. Die Psychologie seit Freud hat in erster Linie unterstrichen, daß eine solche Pietät sich nicht ohne weiteres einstellt. Sie ist die Frucht von Kämpfen und Leiden, und manchmal kommt sie zu einem späten Zeitpunkt im Leben, wenn die Eltern bereits gestorben sind. Die Psychologie sagt uns aber auch, daß diese Pietät der Schlüssel zur emotionalen Reife und sogar zur sexuellen Identität ist.

Wie kann diese Beziehung zu den Eltern und Ahnen geheilt werden, wenn sie verwundet ist?

Wir haben eine Menge über das Annehmen der Eltern und das Annehmen von sich selbst gehört, über Vergeben und Vergebenwerden, über das Neuerleben einer verwundeten Beziehung in der Phantasie. Aber das ist nicht genug. Denn unsere Beziehung zu Vater und Mutter beruht auf einem archetypischen Leben, das von der Erbsünde und von den Wunden des Lebens ebenfalls verletzt wurde. Ja, es ist das *Vaterbild* und das *Mutterbild*, die geheilt werden müssen. Ich persönlich glaube, daß im christlichen Leben diese Heilung durch eine pietätvolle Hingabe an Gott als Vater und eine zärtliche Liebe zur Maria als Mutter bewirkt wird. Wenn durch das Erlebnis der Liebe zu Gott und zur Mutter Gottes die Archetypen geheilt sind, wird es möglich, in authentischer und schöner Weise zum irdischen Vater und zur irdischen Mutter in Beziehung zu treten. Dann erkennt man ihre menschlichen Schwächen und Unvollkommenheiten; man versteht die Probleme, mit denen sie zu kämpfen hatten, und ehrt sie wahrhaft als Personen und höchste Wohltäter.

Was ich über Vater und Mutter als Archetypen sage, gilt auch für andere menschliche Archetypen. Gewaschen mit dem Wasser der Taufe, genährt mit dem Leib und Blut Christi, entsühnt durch das Sakrament der Versöhnung, finden gläubige Christen auf dieser tiefen archetypischen Ebene, die dem ganzen menschlichen Gewebe zugrunde liegt, ihre Heilung.

Was ich hier sage, beruht natürlich auf der Jungschen Psychologie, und ich möchte hier bemerken, daß Jung die katholische Hingabe an Maria sehr zusagte. Er war sich bewußt, daß der Mutter-Archetyp in manchen Religionen schrecklich vernachlässigt wurde, und er begrüßte mit Freuden, daß die katholische Kirche die Lehre von der Himmelfahrt Marias definierte. Er erkannte klar die therapeutische Dimension der Marienverehrung und war glücklich über ihre Erhöhung.

III

Gehen wir jetzt zur dritten Krise über, der Lebensmitte. Dies ist, meine ich, in erster Linie eine religiöse Krise. Jung spricht dies in einer bemerkenswerten Passage aus, wo er über Patienten spricht, die über fünfunddreißig sind:

Ich möchte folgende Tatsachen zum Bedenken geben: Seit 30 Jahren habe ich eine Klientel aus allen Kulturländern der Erde. Viele Hunderte von Patienten sind durch meine Hände gegangen; es waren in der Großzahl Protestanten, in der Minderzahl Juden und nicht mehr als fünf bis sechs praktizierende Katholiken. Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht . . .⁵

Die Krise der Lebensmitte ist eine Sinnkrise. Jung war der Meinung, daß die großen Religionen den Sinn vermittelten, nach dem die Menschen in ihrer Lebensmitte lechzen. Wenn es in früheren Krisen um zwischenmenschliche Beziehungen geht (insbesondere um die Beziehung zu den Eltern), dann geht es in der Krise der Lebensmitte um die Beziehung zu Gott. Jetzt erkennt man die Unzulänglichkeit selbst der schönsten menschlichen Beziehung. Man erkennt mit Augustinus, daß unser Herz für Gott gemacht und rastlos ist, bis es in ihm Ruhe findet. In dieser Zeit ruft man vielleicht aus, daß nur noch Gott helfen kann, denn die Hilfe von Menschen ist vergeblich. Die früheren Krisen betreffen die erste Nacht, die Nacht der Sinne; die Krise der Lebensmitte betrifft die zweite Nacht, die Nacht des Glaubens. Hier empfinden wir am ehesten den Widerhall von *lama sabachthani* (Mt 27,46).

Die letzte Krise ist der Tod. Darüber wissen wir nur wenig, doch deutet immer mehr Beweismaterial darauf hin, daß der Tod eine Zeit der potentiellen Erleuchtung werden kann, zu einer Zeit des Wachstums, einer Zeit der Heilung – die Vergangenheit mag panoramaartig vorüberziehen, und man unterwirft sich voll

Freude der Zukunft. In gewisser Hinsicht weisen alle früheren Krisen auf diese hin, denn sie sind alle Erfahrungen von Tod und Auferstehung. Können wir uns aber auf den Tod in einer Weise vorbereiten, daß er wahrhaftig und tief zu einer Heilung wird?

Das *Bardo Thödol* bietet ein Ritual, in dem der Lama neben dem Sterbenden steht und ihm Worte der Warnung und der Tröstung ins Ohr spricht. Der Vorgang erinnert an die mittelalterliche *Ars moriendi*, die Kunst zu sterben, und an die letzten Riten, die in der katholischen Liturgie heute noch vollzogen werden. Das *Bardo Thödol* spricht deutlich davon, daß der Sterbende zwei Möglichkeiten gegenübersteht: entweder dem Eintritt in einen Mutterschoß zur weiteren Läuterung im Drama eines neuen Lebens oder dem Eingang in *nirvana* und damit in die Befreiung vom Kreislauf der Geburt und des Todes. Doch die letzte Befreiung kommt nicht von der persönlichen Anstrengung, sondern von der Gnade Amidas.

Obwohl ich, wie schon erwähnt, die Reinkarnationslehre persönlich nicht annehme, erkenne ich in ihr trotzdem einige wertvolle Einsichten. Die erste ist die, daß wir letztlich nicht durch unsere eigenen Anstrengungen zur Befreiung gelangen, sondern nur durch die Gnade. Die alten christlichen Autoren betonten dies, wenn sie vom »Beharren in der Gnade« sprechen und damit meinen, daß niemand diese letzte Befreiung durch sein Verdienst erlangt. Sie ist ein freiwilliges Geschenk des barmherzigen Gottes.

Zweitens sehe ich in der Reinkarnationslehre mit ihrer Läuterung und Befreiung von schlechtem *karma*, um den Eintritt in *nirvana* zu ermöglichen, eine Parallele zur katholischen Lehre des Fegefeuers. Diese besagt, daß viele oder die meisten Menschen eine Zeit der Läuterung durchmachen müssen, bevor sie endgültig ins ewige Leben eingehen können.

Drittens erkenne ich etwas Wichtiges in dem buddhistischen Glauben, daß man Erlösung nicht innerhalb des Kreislaufs von Leben – Tod – Leben – Tod, *samsara* genannt, findet, denn Erlösung findet außerhalb statt. Konkret gesprochen, können wir mit einem Psychiater in der Zeit zurückgehen; wir können alle

Wunden bis zu unserer Empfängnis wiedererleben. Aber erst dann, wenn wir über unser Leben im Mutterleib hinaus zu unserem Dasein im Geist Gottes geführt werden, können wir Heilung finden. Die Erlösung kommt nicht aus der menschlichen Erinnerung, sondern von außerhalb.

Kurz gesagt, wir werden nur dann geheilt, wenn wir wie Jeremia die an uns gerichteten Worte der Liebe und Auserwählung vernehmen: »Ich kannte dich, ehe ich dich im Mutterleibe bereitete . . .« (Jer 1,5). Ja, bevor ich empfangen war, kannte und liebte mich Gott. »Der Herr . . . hat meines Namens gedacht, als ich noch im Schoß der Mutter war« (Jes 49,1). Dies ist die Stimme, die in das Leben des Christen eingeht, nicht dramatisch, sondern leise und schlicht. Es ist die Stimme, auf die Christen antworten: »Vater unser . . .«

Diese Stimme kann zu verschiedener Zeit im menschlichen Leben zu vernehmen sein. Jeremia hörte sie als Jüngling und protestierte, er sei zu jung, um ihre Weisungen zu befolgen. Doch er hört dieselbe Stimme viele Male während seines Lebens. Und auch wir hören sie viele Male. Aber wie oft oder selten wir sie auch in unserem alltäglichen Leben hören mögen, wir alle hoffen, sie im Augenblick unseres Todes zu vernehmen. Denn dies ist die höchste Zeit des Anklopfens an die Tür. Dies ist die Zeit, wenn wir ausrufen möchten: »Komm, Herr Jesus!« (Offb 22,20).

C. G. Jung: Westen und Osten

I

Jung wußte genau um die kollektive Krankheit und das kollektive Böse der Welt, in der er lebte. Er sah den Aufstieg und Sturz des Nazitums; er sah die Konzentrationslager und die Liquidierung der Juden; er sah die Zerstörung Dresdens; er sah den Holocaust von Hiroschima und Nagasaki. Für ihn war all dieses Böse die

Spiegelung eines menschlichen Unbewußten voll grauenhafter und gewalttätiger Barbarei – einer Barbarei, die in dem entsetzlichen Weltbrand der vierziger Jahre die Erde überzog. Christlich gesprochen, war die Gewalttätigkeit der Welt eine Spiegelung der Erbsünde und der persönlichen Sündhaftigkeit, die Geist und Herz des Menschen verdunkelt.

Jung wußte insbesondere um die Krankheit des westlichen Geistes, und in einer aufschlußreichen Passage schreibt er diese Krankheit zum Teil der gewaltsamen Unterdrückung der Instinkte zu, die mit dem Aufstieg des Christentums Hand in Hand ging:

Wir dürfen unsere geschichtlichen Prämissen nie vergessen: erst vor etwas mehr als tausend Jahren sind wir aus den krudesten Anfängen des Polytheismus in eine hochentwickelte orientalische Religion hineingefallen, welche den imaginativen Geist des Halbwilden auf eine Höhe hob, die dem Grade seiner geistigen Entwicklung nicht entsprach. Um diese Höhe einigermaßen zu halten, war es unvermeidlich, daß die Instinktsphäre weitgehend unterdrückt werden mußte. Das Unterdrückte wird natürlich nicht entwickelt, sondern vegetiert in ursprünglicher Barbarei im Unbewußten weiter.⁶

Diese unterdrückte Barbarei brach in den Jahren 1939 bis 1945 aus und richtete die entsetzliche materielle und spirituelle Verheerung an, deren Zeugen wir waren.

Eng verbunden mit dieser Auffassung ist Jungs Theorie von der Spaltung des westlichen Geistes. Der bewußte Geist des westlichen Menschen, so meinte er, war durch die Wissenschaft, Philosophie und Theologie hoch entwickelt. Große Dinge waren durch das wissenschaftliche Denken geschaffen worden (Jung wäre der letzte gewesen, dies zu leugnen), aber das Unbewußte hinkte nach. Es entwickelte sich nicht in entsprechender Weise. Während der bewußte Geist sich mit grandiosen Ideen und Idealen zum Himmel erhob, blieb das Unbewußte ein Pfuhl der Barbarei. Anders ausgedrückt: das westliche *yang* war voll Schönheit, während das *yin* voll Häßlichkeit war. Der Geist erfuhr eine drastische Spaltung.

Es erhebt sich natürlich die Frage: Wie kann dieses barbarische Unbewußte geheilt werden?

Darauf antwortet Jung, das Unbewußte des menschlichen Menschen sei »noch geladen mit jenen Inhalten, die zuerst noch bewußt werden müssen, bevor man sich von ihnen befreien kann«. ⁷ Darauf zielt die Jungsche Psychologie hauptsächlich ab: »Mache das Unbewußte bewußt. Oder, richtiger gesagt, erlaube dem Unbewußten, bewußt zu werden! Bringe die Dinge ans Licht! Laß die häßlichen Inhalte des Unbewußten hochkommen!« Dies kann durch Psychoanalyse geschehen, indem man seine Träume reflektiert, aber hauptsächlich geschieht es durch die Kunst, innerhalb der Psyche Wachstum stattfinden zu lassen. In diesem Kontext zitiert Jung einen Brief einer seiner Patientinnen:

»Das Stillehalten, Nichtverdrängen, Aufmerksamsein, und, Hand in Hand damit gehend, das Annehmen der Wirklichkeit der Dinge, wie sie sind, und nicht wie ich sie wollte – hat mir seltsame Erkenntnisse, aber auch seltsame Kräfte gebracht . . .

So werde ich nun auch das Spiel des Lebens spielen, indem ich annehme, was mir jeweils der Tag und das Leben bringt, Gutes und Böses, Sonne und Schatten, die ja beständig wechseln, und damit nehme ich auch mein eigenes Wesen mit seinem Positiven und Negativen an, und alles wird lebendiger.« ⁸

Der Leser wird feststellen, daß dies große Ähnlichkeit hat mit dem Nicht-Handeln oder *wu-wei* des Taoismus, mit dem Zen-Weg und dem Prozeß der christlichen Kontemplation. In all diesen Formen der Meditation sitzt man still da und läßt die Dinge geschehen, oder – christlich gesprochen – man läßt Gott handeln und kämpft nicht gegen den Töpfer (Jes 64,7). Jung befürwortet also nichts Geringeres als eine Bewegung zur Kontemplation als die höchste Therapie für die Reinigung des Unbewußten. »Diese Einstellung ist im echtsten Sinne religiös und darum therapeutisch, denn alle Religionen sind Therapien für die Leiden und Störungen der Seele.« ⁹

Ich sagte vorhin, daß der Weg, den Jung empfiehlt, in der christlichen Kontemplation zu finden ist. Das ist richtig. Doch als Jung dies schrieb, war die christliche Kontemplation außerhalb der Konvente und Klöster wenig bekannt. Die Folge war, daß viele geistig Suchenden im Westen, die in der Mystik das exklusive Monopol östlicher Religionen sahen, sich dem Zen, dem Yoga und der tibetischen Mystik zuwandten. Hier, so meinten sie, sei ein Weg, der ihre Wunden heilen und zu der spirituellen Erfahrung führen könnte, die sie ersehnten.

Jung beobachtete diese Hinwendung zum Osten, und sie beunruhigte ihn. Seine eigene Haltung den östlichen Religionen gegenüber war ambivalent. Einerseits pries er enthusiastisch die Errungenschaften des östlichen Geistes; andererseits war er äußerst vorsichtig, was das Praktizieren von Zen und Yoga seitens westlicher Menschen betraf. Erstens sah er es nicht gern, wenn Menschen des Westens ihre eigene Tradition aufgaben. Es liegt ein Ton fast poetischen Zornes in seinem Ruf: »Was nützt uns die Weisheit der *Upanishaden*, was die Einsichten des chinesischen Yoga, wenn wir unsere eigenen Fundamente wie überlebte Trümmer verlassen und uns wie heimatlose Seeräuber an fremden Küsten diebisch niederlassen?« ¹⁰

Außerdem war er der Ansicht, daß die Psyche des westlichen Menschen für die östliche Meditation nicht geeignet sei und diese mißbrauchen würde. »Er wird unfehlbar einen falschen Gebrauch vom Yoga machen, denn seine seelische Disposition ist eine ganz andere als die des östlichen Menschen. Ich sage, wem ich kann: ›Studieren Sie den Yoga. Sie werden unendlich viel daraus lernen, aber wenden Sie ihn nicht an; denn wir Europäer sind nicht so beschaffen, daß wir diese Methoden ohne weiteres anwenden könnten.« ¹¹

Wer Jung sorgfältig liest, merkt jedoch, daß seine Einwände gegen die östliche Meditation für westliche Menschen sich nicht nur auf kulturelle Unterschiede zwischen Osten und Westen gründeten. Es gab noch etwas Wichtigeres. Er erkannte, daß man

die östliche Praxis nicht ohne den östlichen Glauben übernehmen kann. »Die Yogapraxis ist undenkbar und wäre auch unwirk-sam«, schrieb er, »ohne die Yogavorstellungen.«¹² Und mit einem Anflug von Humor fährt er fort:

Und insbesondere möchte ich warnen vor der so oft versuchten Nachah-mung und Anempfindung östlicher Praktiken. Es kommt dabei in der Regel nicht mehr heraus als eine besonders künstliche Verdummung unseres westlichen Verstandes. Ja, wer es fertig brächte, in jeder Hinsicht auf Europa zu verzichten und wirklich auch nichts anderes zu sein als ein Yogin mit allen ethischen und praktischen Konsequenzen, und im Lotussitz auf dem Gazellenfell unter einem staubigen Banyan-baum dahinzuschwinden und seine Tage in namenlosem Nichtsein zu beschließen, einem solchen würde ich es zugestehen müssen, daß er den Yoga auf Indisch verstanden hat. Wer das nicht kann, der soll auch nicht tun, als ob er den Yoga verstünde.¹³

Genau hier liegt das Problem. Jung wußte sehr wohl, daß die östlichen Religionen das Unbewußte benutzen konnten, um außerordentliche Kräfte verschiedenster Art zu entwickeln. Er war vertraut mit *kundalini*; er kannte die als *siddhis* bekannten psychischen Kräfte; er wußte, welch großes menschliches Potent-ial durch die Praxis von Yoga entfesselt werden konnte; und er sah, daß der westliche Mensch diese Kraft auf tragische Weise mißbrauchen würde. Während der Hindu, der seinen traditionel-len Yoga praktiziert, von einem schönen, ihm zugrunde liegen-den Glauben geschützt ist, der Gewaltlosigkeit, Nicht-Stehlen, Wahrheitsliebe, Keuschheit, Mitgefühl und eine ganze Reihe von Tugenden einschließt, würde der westliche Mensch diese ganzen tugendhaften Reden über Bord werfen und die Macht benützen, um die Welt in die Luft zu sprengen, die Luft zu verpesten und sich selbst zu zerstören. »Mehr ›Kontrolle‹, mehr Macht über die Natur in und um uns kann ich als Europäer dem Europäer nicht wünschen.«¹⁴

Wie prophetisch Jung dies alles vorausgesehen hat! Die Men-schen des Westens tun genau das, was er prophezeite, und die Menschen des Ostens machen es ihnen leider nach. Sie trennen die Kraft von dem ihr zugrunde liegenden Glauben. Hoffen wir, daß sie diese psychischen Kräfte nie zur Herstellung von Ultra-waffen verwenden werden.

Jung erkannte klar, daß man einen Glauben, eine Religion, einen Mythos haben muß, um weise und effektiv zu meditieren. So riet er den westlichen Menschen, mit den östlichen Religionen zwar in Dialog zu treten, ihre Wurzeln jedoch in ihrer eigenen Tradi-tion zu finden. »Die Weisheit und die Mystik des Ostens«, so schrieb er, »sollen uns an das erinnern, was wir in unserer Kultur an Ähnlichem besitzen und schon vergessen haben...«¹⁵ Andernorts tat er den berühmten Ausspruch: »Der Westen wird im Laufe der Jahrhunderte seinen eigenen Yoga hervorbringen und zwar auf der durch das Christentum geschaffenen Basis.«¹⁶

Ist es so, daß der Westen seinen eigenen Yoga hervorbringt? Ich möchte die Äußerung gerne qualifizieren, denn die Welt ist weitergegangen, seit Jung diese Worte der Weisheit nieder-schrieb. Das Christentum ist nicht mehr etwas dem Westen Gehöriges, das nach Osten schaut. Es gibt bereits Millionen von indischen Christen auf dem Subkontinent, und einige von ihnen schaffen ihren eigenen Yoga – der nicht westlich, sondern christlich ist. In derselben Weise werden japanische Christen ihren eigenen Zen schaffen, und sie tun es bereits. Auch das westliche Christentum wird, in Treue zu seiner eigenen Vergan-genheit, von den Früchten des fernöstlichen Christentums profi-tieren und eine Neomystik hervorbringen. Dies nehmen wir schon jetzt wahr, und ich halte es für einen der hoffnungsvollsten Aspekte des modernen Christentums.

Erlösung

Kehren wir nun zur heilenden Kraft der Erlösung zurück. Wenn Jung recht hat und wenn wir ihn ernstnehmen wollen, dann müssen wir zulassen, daß die Barbarei an die Oberfläche kommt. Dies bedeutet, daß wir sie ausleben müssen – ohne Verdrängung. Das bedeutet, daß wir die ganze Gewalttätigkeit und Häßlichkeit, Angst und Grausamkeit annehmen und uns mit all dem identifizieren müssen. Was für eine Aussicht! Welches Leiden liegt darin beschlossen! Wenn es schon schrecklich ist, die Wunden, die Verletzungen und das Böse in unserem persönlichen Unbewußten zu akzeptieren, wieviel schrecklicher ist es noch, dem archetypischen Bösen im kollektiven Unbewußten ins Auge zu blicken! Wie entsetzlich, den Schreien der Bedrängten und dem Bösen des Unterdrückers vom Anbeginn des menschlichen Bewußtseins gegenüberzutreten! Wie gräßlich, sich mit all dem zu identifizieren!

Ja, ich glaube mit Jung, daß dies geleistet werden muß. Ich glaube, daß Einer es getan hat. Ich glaube, daß dieser Eine das Leiden und die Sünde der Welt auf sich nahm. Es war jener Mensch, der im Garten Gethsemane Blut schwitzte. »Denn er hat den, der ohne Sünde war, zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit werden, die vor Gott gilt« (2. Kor 5,21). Jesus ist das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt. Indem er dies tat, lotete er in die Tiefe menschlicher Schwachheit, menschlichen Leidens, des menschlichen Bösen. »Eli, Eli, lema sabachtani« (Mt 27,46). »Aber er ist um unsrer Missetat willen verwundet und um unsrer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt« (Jes 53,5).

Jesus ist all diesem Leiden und dem Bösen gegenübergetreten und hat sich damit identifiziert, und durch ihn sind wir gerettet. Die christlichen Mystiker identifizieren sich mit Jesus auf ganz radikale Weise, denn sie rufen mit Paulus: »Nun freue ich mich in den Leiden, die ich erdulde; denn damit ergänze ich in meinem irdischen Leben, was an den Drangsalen Christi noch fehlt, für

seinen Leib, das ist die Gemeinde« (Kol 1,24). Und so können sie sich mit Paulus in ihrem Leiden freuen und über das Kreuz Jesu Christi frohlocken. Ihr großes Ideal ist, seine Leiden zu teilen, ihm gleich zu werden in seinem Tod, damit sie zur Auferstehung von den Toten gelangen mögen (Phil 3,10).

Konkret gesagt, identifizieren sie sich mit Jesus und lassen das Leiden des persönlichen Unbewußten zur Oberfläche kommen – das ist die erste Nacht. Sie lassen auch zu, daß das Leiden des kollektiven Unbewußten an die Oberfläche tritt – das ist die zweite Nacht. In dieser zweiten Nacht identifizieren sie sich mit den Schreien der Armen und der Qual des Menschengeschlechts. Sie sind nicht mehr mit ihrem eigenen kleinen Ich und ihren eigenen kleinen Leiden beschäftigt, sondern sind zu universellen Menschen geworden, die das Leid der Welt auf sich nehmen.

Auf diese Weise stehen sie in der Nachfolge Christi. Sie werden zu Erlösern, wie Jesus der Erlöser war. Wie Jesus von seinem Wesen her göttlich war, so sind sie göttlich durch die Gnade. Wie Jesus über Tod und Leiden siegte, so siegen auch sie über Tod und Leiden. Wie Jesus starb und auferstand, so sterben und auferstehen auch sie. Dank ihrer Vereinigung mit Jesus sind wir geheilt und gerettet.

8 Liebe: menschlich und göttlich

Moderne Menschen interessieren sich stark für zwischenmenschliche Beziehungen, für Freundschaft und Liebe. Wir sind davon überzeugt, daß es keine größere Freude gibt, als einen anderen zu verstehen und selbst verstanden zu werden. Wir wissen, daß es keine größere Ekstase gibt, als zu lieben und geliebt zu werden. Wir erkennen aber auch, daß es ein schreckliches Risiko ist, sich tief auf andere Menschen einzulassen, und dieses Risiko bringt notgedrungen Schmerz und Leiden mit sich. Ja, wenn wir intime Beziehungen wollen, müssen wir den Preis dafür bezahlen. Der Preis ist hoch. Die moderne Literatur und das Leben erinnern uns ständig an die Niederlagen – oberflächlicher Beziehungen, flüchtiger Begegnungen, zerbrochener Ehen, Treulosigkeit in der Freundschaft, Verrat in der Liebe. Das ist ein sehr trauriges Lied, das Anlaß gibt zu nagenden Zweifeln und schmerzhaften Fragen: Sind tiefe menschliche Beziehungen überhaupt möglich? Gibt es eine dauerhafte Hingabe an eine andere Person oder an eine Gemeinschaft? Haben ständige Schwüre einen Sinn? Gibt es menschliche Treue überhaupt? Ist die Ekstase einer dauerhaften Liebesbeziehung mehr als nur der euphorische Traum romantischer Narren?

Die sakramentale Dimension

I

Die Menschen suchen wieder eine Antwort bei den großen Religionen. Denn es ist klar, daß menschliche Beziehungen eine religiöse oder sakramentale Dimension besitzen. Das gilt insbe-

sondere für die Ehe, die in allen Religionen mit einer sakralen Zeremonie umgeben ist. Dasselbe gilt jedoch auch für eine geistige Führung, die idealerweise eine religiöse Begegnung zwischen zwei Menschen ist, die sich in ihrem Wesenskern in einer Atmosphäre der Liebe und des Vertrauens begegnen. Denken wir an den östlichen Meister. Als eine hocheleuchtete Persönlichkeit führt er seinen Schüler zu einer gleichen Erleuchtung. Er ist der transparente Spiegel, in dem der Schüler sein eigenes Selbst erblickt; und oft findet das Erwachen oder die Erkenntnis des wahren Selbst während ihrer kurzen Begegnung statt. Der Meister besitzt eine große Liebe, die so frei ist von allem Verhaftetsein, daß sie ihn manchmal bewegt, seinen Schüler weit fort zu schicken. Der Schüler wiederum ist bereit, für seinen Meister zu sterben. Zwischen ihnen besteht ein seidenes Band, das Zeit und Entfernung nicht zerreißen können: es reißt nie ab. Diese Beziehung beginnt in der Vertikale und kulminiert in der Ebenbürtigkeit; Meister und Schüler stehen einander gegenüber wie zwei Spiegel, die ihre gegenseitige Leere spiegeln.

Ich habe von einem Hindu-Lehrer gehört, der in den Westen ging, um die geistige Führung Jesu im Johannesevangelium zu studieren. Dies ist in der Tat ein faszinierendes Thema. Was für eine tiefe religiöse Erfahrung war es doch, Jesus zu begegnen und ihn zu fragen: »Rabbi – das bedeutet: Meister –, wo ist deine Herberge?« (Joh 1,38). Und aus dieser Meister-Schüler-Beziehung entwickelt sich eine außergewöhnliche Freundschaft: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt...« (Joh 15,15). So offen ist Jesus mit seinen Schülern, daß er ihnen sagen kann, er habe ihnen alles kundgetan, was er von seinem Vater gehört hat. So frei ist Jesus von allem Verhaftetsein, daß er sagen kann, seine Jünger gehören dem Vater: »Sie waren dein, und du hast sie mir gegeben« (Joh 17,6). Was die Schüler angeht, so beteuern sie, daß sie bereit seien, für Jesus zu sterben, obwohl in der Krise ihre menschliche Schwachheit den Sieg davonträgt. Am Ende ist ein gegenseitiges Innewohnen, wobei die Schüler in

Jesus wohnen und Jesus in ihnen, wie die Reben im Weinstock und der Weinstock in den Reben. Es gibt keine Schranken mehr zwischen Jesus und den Seinen. Er ist der Spiegel, in dem sie sich selbst und in dem sie den Vater erblicken.

Zu anderen Zeiten ist die Weisung Jesu eher vorübergehender Natur, wie im Falle der Frau, die im Ehebruch ertappt wurde. Dann gibt es noch die schöne Szene, in der die Frau zu den Füßen Jesu kniet und seine Füße mit ihren Tränen benetzt und mit ihrem Haar trocknet. »Deswegen sage ich dir: Ihre vielen Sünden sind vergeben, denn sie hat viel Liebe erwiesen . . .« (Lk 7,47). Liebe, Vergebung, Heilung in einer persönlichen Begegnung mit dem Herrn!

Ähnliche Erfahrungen wurden immer und immer wieder im katholischen Beichtstuhl gemacht, wo die Menschen geheilt und versöhnt wurden und Vergebung erlangten, oft unter Tränen in der sakralen Begegnung mit einer anderen Person. Oder in der geistlichen Unterweisung ist es oft vorgekommen, daß zwei Menschen plötzlich der Tatsache innewurden, daß zwischen ihnen eine ungeheure Liebe voll der Gegenwart Gottes existiert, eine Liebe jenseits aller Vernunft, denn sie quillt aus den verborgenen Tiefen, die wir den Mittelpunkt der Seele nennen. Diese Liebe umfängt Geist, Herz und Leib mit einer Totalität, daß die Menschen sagen: Wie ist es möglich, so sehr zu lieben? Oder sie rufen mit Jeanne Frances de Chantal: »Unsere Liebe hat keinen Namen in irgendeiner Sprache«, als wollte sie sagen, daß diese Liebe sich so sehr von dem unterscheidet, was sonst Liebe genannt wird, daß sie eines anderen Namens bedarf.

II

Es ist nämlich so, daß es auf dieser Welt eine Art von Liebe gibt, die sowohl menschlich als auch göttlich ist. Dies ist die Liebe, über die es im 5. Buch Mose heißt: »Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft« (5. Mose 6,4). Dies ist die Liebe, von

der Paulus sagt, »sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles. Die Liebe hört niemals auf« (1. Kor 13,7.8). Dies ist die Liebe, die notgedrungen extrem ist, denn sie ist schrankenlos, grenzenlos, bedingungslos. Es ist die Liebe, die durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist, in unser Herz gegossen wird. Sie ist menschlich, weil sie im menschlichen Herzen existiert; sie ist göttlich, weil Gott ihre Quelle und ihr Gegenstand ist.

Diese Liebe ist der Kern, das Wesen und der Mittelpunkt des christlichen Lebens, und wenn sie im menschlichen Herzen zur Entfaltung kommt, wird sie nichts anderes als Mystik. Zuerst ist sie vielleicht nur ein winziger Funken, kaum wahrnehmbar, der uns still in die Wolke des Nichtwissens, in die Liebe zur Einsamkeit und Stille, in die Sehnsucht nach dem Unendlichen hineinzieht. Doch allmählich wird er, wenn man ihn hütet, zu einem rasenden Feuer, der auf schöne Weise die ganze Person erfaßt. Er wird zu dem, was der Verfasser der *Wolke* »eine blinde Liebesregung« nennt, eine Bewegung auf dem Grund oder im Kern des Wesens, die »blind« oder »nackt« ist, weil sie sich nicht in Worte oder Begriffe kleidet. Diese Liebe hat keine menschliche Erklärung – sie ist, wie Ignatius es nannte, eine »Tröstung ohne Grund«. Dies ist die Liebe, die den heiligen Johannes vom Kreuz zu den Worten inspirierte:

O regste Liebeslohe,
die zärtlich mich verwundet
bis in der Seele Kern und tiefsten Leben!¹

Manchmal erstet diese Liebe im Herzen eines Kindes und ist ihm sein ganzes Leben lang eine Leuchte. Ein andermal kommt sie später durch Bekehrung. Sie ist tatsächlich ein Zeichen des unmittelbaren Wirkens Gottes in einer sündigen Welt. Ich sagte zuvor, daß diese Liebe schrankenlos, grenzenlos und bedingungslos ist. Damit meine ich nicht, daß sie vollkommen ist (denn vollkommene Liebe gibt es nicht im schwachen menschlichen Herzen), sondern daß sie immer und immer weiter geht –

und daß Gott ihr Gegenstand ist. Ich möchte jedoch hinzufügen, daß diese Liebe nicht nur auf Gott, sondern auch auf Menschen gerichtet werden kann. Erstens kann sie sich auf den auferstandenen Jesus richten, der zugleich menschlich und göttlich ist. Wie mächtig schlägt sie ihm in der großen Szene (dem Höhepunkt des Johannesevangeliums) entgegen, wo Thomas vor ihm kniet und die Worte ausspricht: »Mein Herr und mein Gott!« (Joh 20,28). Oder als Petrus mit Schmerzen beteuert: »Herr, du weißt alles, du weißt doch, daß ich dich lieb habe« (Joh 21,17). In beiden Fällen ist die Liebe als Agape schrankenlos, grenzenlos, bedingungslos.

Aber – und das ist wichtig – wenn diese Liebe sich auf Jesus richten kann, dann kann sie sich auch auf alle Menschen richten, die seine Glieder sind und von denen er sagte: »Was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40). Welch tiefe Agape wohnte im Herzen des guten Samariters! Lukas betont offensichtlich, daß die Liebe des Samariters grenzenlos war. Er konnte einfach nicht genug des Guten für den unglücklichen Juden tun, der ausgeraubt und geschlagen am Straßenrand lag. Er goß Öl und Wein auf seine Wunden, er band ihn auf sein Pferd, er brachte ihn in die Herberge, er bezahlte mit seinem Geld, er sagte, daß er zurückkommen und noch mehr bezahlen würde. Und so geht es weiter – nichts ist ihm zuviel.

III

Die tiefe, bedingungslose Liebe, die wir Agape nennen, kann sich zuerst auf viele Menschen richten, aber sie mündet in eine einzige, allesumfassende Liebe. Dies ist die Erfahrung vieler Menschen, die einander oder andere sehr tief lieben – und entdecken, daß sie von einer Liebe in Besitz genommen sind, die weit über die eine geliebte Person oder Personen hinaus die ganze Menschheit meint, ihr Haupt, den einen Menschen Jesus Christus und den Vater. Sie drücken diese Erfahrung aus, indem sie sagen,

daß sie Christus im Angesicht eines anderen Menschen sehen oder seine Gegenwart in Gesellschaft anderer erleben.

Hat dies nicht einen engen Bezug zu dem alten philosophischen Problem der »Einheit und Vielheit?« Seit Parmenides wissen die Philosophen, daß je tiefer der Geist in die Wirklichkeit eindringt, er die Entdeckung macht, daß hinter den vielen Dingen letztlich nur das Eine steht. Daher fragten sie: Wie kann es vieles geben und dennoch nur Eines? Parallel dazu fragen die Mystiker: Wie kann es viele Weisen der Liebe geben und dennoch nur eine Liebe? Die theologische Frage ist schmerzlich komplex, die existentielle Antwort entwaffnend einfach.

Das Problem wird in einem bekannten Zen-Koan folgendermaßen gestellt:

Ein Mönch fragte Joshu: »Wenn alle Dinge zu dem Einen zurückkehren, wohin kehrt dann das Eine zurück?«
Joshu antwortete: »Als ich in der Provinz Sei war, fertigte ich ein Gewand, das sieben Pfund wog.«²

Hier haben wir den Kontrast zwischen »allen Dingen« und »einem Ding«. Wer dieses Koan lösen will, muß das Eine werden, das zugleich viele Dinge ist. Für den Buddhisten ist dieses Eine die Buddha-Natur, die auch das wahre Selbst ist. Dieses Koan, möchte ich hinzufügen, ist umgeben von ergänzenden Sprüchen wie: »Wenn eine einzige Blume blüht, ist es überall Frühling«, und: »Ein Tupfen von einer Pflaumenblüte, und die dreitausend Welten duften.« Das erinnert auch an den englischen Dichter, der das Universum in einem Sandkorn erblickte, sowie an den christlichen Glauben, daß Gott, das All, in jedem Splitter der Materie im Universum voll gegenwärtig ist.

Damit möchte ich sagen, daß die Person, die das christliche Leben intensiv lebt, erkennen lernt, daß es zwar viele Personen, aber nur eine Person gibt. Es gibt viele Arten der Liebe, aber nur eine Liebe. Wie Maria, die zu Füßen Jesu saß, erkannte, daß nur Eines nottat, so erkennt auch der Christ, daß Eines nottut. Trotzdem müssen auch die vielen Verrichtungen Marthas getan werden.

Betrachten wir dies aus einem anderen Gesichtswinkel. Wir wissen, daß die Liebe zur Vereinigung strebt und daß wir uns danach sehnen, eins zu sein mit dem, was wir lieben. Die menschliche Liebe drängt uns, mit der Person oder den Personen, die wir lieben, eins zu sein. Die göttliche Liebe drängt uns, mit dem All eins zu sein. Die Lyrik des heiligen Johannes vom Kreuz vibriert von dem schmerzlichen Schrei dessen, der sich nach Vereinigung, nach Schauung sehnt.

Freilich ist das Leiden in der Liebe mitenthalten, denn die Vereinigung, nach der die Liebe sich sehnt, ist in diesem sterblichen Leben nicht zu finden. Wir können nicht total und vollständig eins sein mit einer anderen Person, und wir können auch nicht mit Gott total und vollständig eins sein. Daher die Qual der Mystiker und ihre Sehnsucht nach dem Tode, der allein das Tor zur endgültigen Vereinigung ist. Denken wir an Paulus, der im Brief an die Philipper schreibt: »Ich sehne mich danach, aus der Welt zu scheiden und bei Christus zu sein, was auch viel besser wäre« (Phil 1,23). Und der heilige Johannes vom Kreuz bittet Gott, den Schleier des sterblichen Lebens, der ihn vom Geliebten trennt, hinwegzureißen: »Tilg, daß mein Herz gesundet, dem süßen Treffen tilg die Trennungswunden.«³ Hier ist das Leiden dessen, der Gott leidenschaftlich *liebt*, ihn aber nicht zureichend *erkennen* kann. Mit Begriffen der Scholastik ausgedrückt: Es ist das Leiden eines Menschen, der Gott in seinem Willen besitzt, dessen Vernunft jedoch, vom Glauben verdunkelt, die innere Schau entbehrt.

Und hier befindet sich auch seltsamerweise der vitale und praktische Berührungspunkt zwischen Christentum und Buddhismus. Denn obgleich der Buddhismus nichts über eine Wunde der Liebe aussagt, kreist er gänzlich um Vereinigung, Einheit, Nicht-Dualität, und behauptet, die größte Sünde sei das getrennte Selbst. In der ganzen buddhistischen Meditation geht es genau um diesen Punkt. Aber der Westen hat diese buddhistische Erfahrung leider allzu voreilig »monistisch« genannt, während dieser sogenannte Monismus (hier wird der Dialog äußerst relevant) in Wirklichkeit an eine christliche Wahrheit erinnert, die

man allzu oft verkannt hat. Ich meine die Wahrheit der Einheit aller Dinge und unsre Einheit mit Gott. Ja, mit der Vernunft haben wir das wohl immer gewußt, aber oft, allzu oft, haben wir die praktischen Folgen über das christliche Leben nicht erkannt. Wenn wir das Evangelium wirklich lebten, insbesondere das Johannesevangelium, fänden wir uns überraschenderweise mit den Buddhisten vereint. Auch in diesem Punkt könnte die intime Kenntnis der fernöstlichen buddhistischen Kulturen dem Christentum helfen, sein Selbstverständnis zu erweitern.

IV

Ich möchte jetzt noch ein Wort über die Merkmale der Freundschaft sagen, wobei diese Beziehung zwischen Eheleuten, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Lehrer und Schüler, zwischen ehelosen Personen oder in jeder anderen Kombination solcher Personen bestehen kann.

Das erste Merkmal der Freundschaft ist, daß sie auf Gegenseitigkeit beruht. Darin unterscheidet sie sich von der Liebe des guten Samariters oder jedes anderen, der seine Feinde liebt. Wie Gott wünscht, daß wir seine Liebe erwidern (»Laßt uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt« [1. Joh 4,19]), und wie die Liebe Gottes nicht ganz vollständig ist, bevor sie nicht erwidert wird, so ist auch die menschliche Liebe unvollständig, wenn die Dimension der Gegenseitigkeit fehlt. Doch wenn Liebe so erwidert wird, daß zwei Menschen einander in der Tiefe ihres Wesens lieben, dann kann die Mystik in der empfundenen Gegenwart des auferstandenen Jesus ihren Höhepunkt erreichen.

Um zu diesem Punkt zu gelangen, müssen die Betroffenen jedoch nicht nur selbst lieben, sondern sie müssen auch Liebe annehmen. Wie Jesus vor der Türe steht und anklopft, wartend, daß der andere ihm öffne und ihn zu dem Festmahl hereinbitte, so müssen vielleicht auch Menschen an der Türe stehen und warten. Es ist nicht leicht, einem anderen die Türe zu öffnen. Der Mensch neigt dazu, die Invasion des Geliebten, der draußen steht und

anklopft, abzuwehren. Es gibt eine Neigung im Menschen, die Türe geschlossen zu halten und niemandem, nicht einmal Gott, den Eintritt zu gestatten. So oft haben wir Angst und fühlen uns von dem liebenden Eindringling bedroht. Aber solange wir diese Tür geschlossen halten, können wir mit einem anderen Menschen nie intim sein.

Wenn wir aber die Türe öffnen und den Geliebten eintreten lassen, verwandeln wir uns – in unsere wahre Identität. Wir sind unsrer selbst entleert, um von einem anderen erfüllt zu werden. Dies kann zunächst eine berauschte und beunruhigende Erfahrung sein. Doch am Ende sind wir unserer selbst entleert, damit wir nicht nur vom anderen, sondern auch von Gott erfüllt werden.

Wenn wir die Türe öffnen, gehen wir eine Bindung ein, und dies ist ein weiteres Merkmal der Freundschaft. Die Liebe, die wir vom anderen empfangen, kann nicht in uns schlummern. Sie schnell zum anderen zurück, und aus der Liebe zweier Menschen bildet sich etwas Neues. Jetzt beginnt eine Liebesbeziehung, die vielleicht voll Kampf, Schmerz und Unsicherheit ist – eine Liebesbeziehung, deren Schlüssel die Treue ist. Dies trifft insbesondere auf die Ehe zu, die mit dem Treueschwur bis zum Tode besiegelt wird. Hier ist Treue nur durch Agape möglich, die grenzenlos und schrankenlos ist und niemals endet. Agape ist die Manifestation des Göttlichen im Menschlichen.

Ein weiteres Merkmal der Freundschaft ist die Selbstoffenbarung. Dies meint Jesus, wenn er sagt, daß der Knecht nicht weiß, was sein Meister tut. »Euch aber habe ich Freunde genannt; denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch kundgetan« (Joh 15,15). Diese Selbstoffenbarung vollzieht sich langsam und still zwischen zwei Menschen, die sich einander zuwenden, sich verstehen, sich kennen und einander lieben. Auf diese Weise werde ich zum Spiegel, in dem der andere sich erblickt; und der andere wird zum Spiegel, in dem ich mich erblicke. Aber so etwas braucht Zeit, denn von diesem Spiegel muß viel, sehr viel Staub entfernt werden.

Beim Abendmahl begannen die Jünger endlich, in den transpa-

renten Spiegel zu schauen, der Jesus war, und darin erblickten sie den Vater. »Wer mich sieht, der sieht den Vater . . .« (Joh 14,9). Es kann eine Zeit kommen, wenn Freunde eben diese Worte von Jesus entlehnen. Sie sind selbst Christus geworden, in dem das Bild des Vaters sich spiegelt.

Der Weg der Freundschaft

I

Es ist somit klar, daß Freundschaft ein hoher, christlicher Wert ist. Jesus selbst ist der große Freund. Er war nicht nur ein Freund der zwölf Apostel, sondern auch von Lazarus, Martha und Maria. Seine Liebe war so groß, daß er sein Leben für seine Freunde hingab. Sein Verhältnis zu ihnen war so intim, daß er ihnen auftrag, in ihm zu wohnen, so wie er in ihnen wohnte; und er führte sie hin, daß sie mit ihm im Vater wohnten. Die Freundschaften Jesu endeten auch nicht mit diesem irdischen Leben. In Herrlichkeit auferstanden, ist er der höchste Freund für Millionen von Christen, die ihn in der Eucharistie empfangen und sich ihm in Zeiten des Kammers und in Zeiten der Freude anvertrauen – und die mit ihm zum Vater gehen. Diese Erkenntnis hat Heilige wie Thomas a Kempis dazu inspiriert, mit zärtlicher Hingabe über seine vertraute Freundschaft mit Jesus zu schreiben: »Den muß du lieben und zum Freunde haben, der dich nicht verläßt, wenn alle dich verlassen. Er duldet nicht, daß du letztlich untergehst.«⁴ Mit diesen Worten betont Thomas a Kempis die Treue Jesu. » . . . und wie er die Seinen, die in der Welt waren, geliebt hatte, so liebte er sie bis zur Vollendung« (Joh 13,1). Jesus ermahnte seine Jünger, einander so zu lieben, wie er sie geliebt hatte, und machte damit die Freundschaft zu einem zentralen Wert im christlichen Leben. So war es seit den frühesten Zeiten, mit besonderem Glanz in den Schriften des Bernhard von Clairvaux, Aelred von Rievaulx und anderen Mönchen des

Zisterzienserordens. Sich auf die Heilige Schrift sowie Aristoteles und Cicero berufend, initiierten die großen Zisterzienser eine Theologie der Freundschaft, die leider nie ausreichend entwickelt wurde. Aber wenn auch die Theologie schwach war, so war doch die Freundschaft im Christentum immer ein zentraler Wert. Ich denke an die tiefe Liebe zwischen Ignatius und Xavier – wie Xavier die Briefe seines Freundes auf den Knien, oft unter Tränen, las. Es gibt auch noch die klassischen Freundschaften wie die zwischen Franz von Sales und Jeanne Frances de Chantal.

Im christlichen Leben ist Freundschaft jedoch nicht nur eine Quelle großer Freude, sondern auch ein Weg zur Erleuchtung und Vereinigung. Im folgenden möchte ich auf diesen Aspekt der Freundschaft eingehen.

II

Ich habe bereits gesagt, daß Liebe, menschliche und göttliche, sich nach Vereinigung sehnt – der Vereinigung mit der anderen Person und der Vereinigung mit dem All. Bei Menschen kann die Vereinigung sich auf verschiedenen Ebenen vollziehen, am offensichtlichsten auf der physischen, sexuellen Ebene der Mann-Frau-Beziehung. Dies ist natürlich sehr wichtig, und auf ihr beruht das Überleben des Menschengeschlechts. Doch in einer Liebesbeziehung ist sie keineswegs der Mittelpunkt. Ja, es ist eine Binsenweisheit, daß Männer und Frauen sich physisch vereinigen und trotzdem in Geist und Herzen einander fremd bleiben können. Andererseits können sie sich spirituell vereinigen ohne den physischen Ausdruck der sexuellen Vereinigung. Dies hat einige Psychologen veranlaßt, in der Sexualität eine spirituelle Dimension wahrzunehmen. Sie sagen, daß ein Mann nicht in seinem Körper, sondern in seinem Geist und seinem Herzen am männlichsten ist, so wie eine Frau nicht in ihrem Körper, sondern in ihrer Psyche und Seele am weiblichsten ist. Und die Vereinigung von Mann und Frau, die auf der spirituellen

und psychischen Ebene stattfindet, ist ungeheuer kreativ. Ja, die physische Vereinigung ist ihrem Ideal nach ein körperlicher Ausdruck dieser tiefen Liebe – ein körperlicher Ausdruck, der die Liebe nicht erzeugt, obwohl er im ehelichen Leben die Liebe fördert, heilt und stärkt, die bereits vorhanden ist und sich danach sehnt zu wachsen.

Die große Herausforderung ist also eine Vereinigung von Herz und Geist, durch die Menschen desselben oder entgegengesetzten Geschlechts über den Eintritt in eine tiefe Freundschaft Erleuchtung erlangen, ihr wahres Selbst finden, sich selbst transzendieren und zusammen ausrufen können: »Abba, lieber Vater!« Dies ist in der Tat eine Herausforderung.

Wie Johannes vom Kreuz an seiner Sehnsucht nach Vereinigung mit dem All gelitten hat, so leiden Menschen an ihrer Sehnsucht nach Vereinigung miteinander. Sie leiden, weil es so viele Schranken gibt, die sie trennen – zumeist unsichtbare Schranken, weil sie im Unbewußten vorhanden sind. Ich spreche von Angst, Schuldgefühlen, Zorn, Haß und allen möglichen Blockaden, deren die Menschen sich kaum bewußt sind. Hier treten wir wieder der entsetzlichen Verheerung gegenüber, die im persönlichen und kollektiven Unbewußten von dem angerichtet wurde, was Christen Erbsünde nennen. Die Buddhisten kommen (aufgrund ihrer Meditation) zu einer ähnlichen Erkenntnis, und wie die Christen sind sie der Ansicht, daß die schrecklichste Verwundung die Isolation, die Trennung, die Unfähigkeit zur Kommunikation, der Verlust der Einheit ist. In seiner extremen Form ist das die Hölle, und leider gibt es eine Spur davon in jedem Menschen.

Nach dem Verständnis von C.G. Jung geht dieses Chaos zum Teil auf verletzte Archetypen zurück – auf Figuren, die sich von der Persönlichkeit abgespalten haben und autonom im Unbewußten leben. Am bedeutendsten von ihnen für unsere Betrachtung ist die *anima* im Mann und der *animus* in der Frau. Ein Wort über diese beiden ist hier angebracht.

Wir wissen heute, daß kein Mensch vollkommen männlich oder vollkommen weiblich ist. So wie das komplementäre *yin* und

yang sich durch die gesamte Natur zieht, so gibt es im Mann eine weibliche Dimension entsprechend dem *yin*, sowie eine männliche Seite in der Frau gemäß dem *yang*. Und ebenso wie die chinesische Medizin darauf abzielt, einen Ausgleich von *yin* und *yang* im menschlichen Körper herzustellen, so will die Jungsche Psychologie das Männliche und Weibliche, *animus* und *anima* genannt, in der menschlichen Psyche ausgleichen. Ich möchte an dieser Stelle eine Passage von Jung zitieren:

Jeder Mann trägt das Bild der Frau von jeher in sich, nicht das Bild dieser bestimmten Frau, sondern einer bestimmten Frau. Dieses Bild ist im Grunde genommen eine unbewußte, von Urzeiten herkommende und dem lebenden System eingegrabene Erbmasse, ein »Typus« (»Archetypus«) von allen Erfahrungen der Ahnenreihe am weiblichen Wesen ein Niederschlag aller Eindrücke vom Weibe, ein vererbtes psychisches Anpassungssystem. Wenn es keine Frauen gäbe, so ließe sich aus diesem unbewußten Bilde jederzeit angeben, wie eine Frau in seelischer Hinsicht beschaffen sein müßte. Dasselbe gilt auch von der Frau, auch sie hat ein ihr angeborenes Bild vom Manne. Die Erfahrung lehrt, daß man genauer sagen sollte: ein Bild von Männern, während beim Manne es eher ein Bild von der Frau ist. Da dieses Bild unbewußt ist, so ist es immer unbewußt projiziert in die geliebte Figur und einer der wesentlichsten Gründe für leidenschaftliche Anziehung und ihr Gegenteil.⁵

Der Mann, der seine *anima* nicht integriert hat, projiziert sie auf eine Frau, und ebenso projiziert die nicht integrierte Frau ihren *animus* auf den Mann. Solange diese Projektion andauert, können sie wohl rasend ineinander verliebt sein, aber keiner von beiden ist innerlich frei. Denn bis zu einem gewissen Grad lieben und hassen sie sich selbst im anderen, so daß sie possessiv, eifersüchtig oder manipulierend werden oder nur erobern wollen. Es ist eine Tatsache, daß durch diese unbewußten Figuren Menschen häufig in einer infantilen Beziehung zum Vater oder zur Mutter befangen sind, die der Klärung und Heilung bedarf. Solange *Anima* und *Animus* im Unbewußten leben, machen sie sich unangenehm bemerkbar und können Menschen sogar ruinieren. Wenn sie jedoch einmal integriert werden, dann verleihen sie dem Mann oder der Frau, die sie besitzt, Ganzheit, Schönheit

und Stärke. Jung liebte seine eigene *Anima*, wie aus seiner Autobiographie klar hervorgeht. Er liebt es, mit dieser Frau in seinem Inneren Zwiesprache zu halten. Er findet in ihr eine Quelle der Inspiration und der tiefen Weisheit.

Hier möchte ich einen Augenblick abschweifen und die Bemerkung anbringen, daß meiner Meinung nach die meisten männlichen Mystiker eine sehr starke *Anima* hatten, die sie durch hartes Ringen schließlich akzeptieren und integrieren konnten. Ein typisches Beispiel dafür ist der heilige Johannes vom Kreuz, der sich in seinen Gedichten mit der liebeskranken Braut identifiziert. Vor zwei Jahrzehnten wurden viele fromme Christen dadurch in Verwirrung und Verlegenheit gestürzt – ein Zölibatär, der von sich selbst als der Braut spricht! Doch im Lichte der Erkenntnisse Jungs ist das alles sehr normal, denn ein Mann identifiziert sich mit seiner Weiblichkeit und eine Frau mit ihrer Männlichkeit. Dazu ist nämlich nur der integrierte Mensch imstande; und die Tatsache, daß eine bestimmte Kultur von der Sprache des Johannes vom Kreuz oder Bernhards von Clairvaux vor den Kopf gestoßen ist, zeigt, daß diese Kultur ihre gegengeschlechtliche Dimension bedauerlicherweise abgelehnt hat. Doch kehren wir zur Integration von *Anima* und *Animus* zurück.

Die Jungianerin Jolande Jacobi ist der Ansicht, daß diese Integration normalerweise während oder nach der Lebensmitte stattfindet, und schildert die innere Harmonie, die sie mit sich bringt:

Hat man das Gegengeschlechtliche in der eigenen Seele durchschaut und bewußt gemacht, so hat man sich und seine Emotionen und Affekte weitgehend in der eigenen Hand. Das bedeutet vor allem wirkliche Unabhängigkeit, wenn auch gleichzeitig Einsamkeit – jene Einsamkeit des »innerlich freien« Menschen, den keine Liebesbeziehung oder Partnerschaft mehr in Ketten zu schlagen vermag, für den das andere Geschlecht seine Unheimlichkeit verloren hat, weil er dessen Wesenszüge in den Tiefen der eigenen Seele kennenlernte. Auch »verliebt« wird ein solcher Mensch kaum mehr sein können, denn er kann sich an keinen anderen mehr verlieren; er wird aber um so tieferer »Liebe« fähig sein im Sinne einer bewußten Hingabe an das Du. Denn seine Einsamkeit entfremdet ihn der Welt nicht, sie schafft nur die richtige Distanz zu

ihr. Und indem sie ihn fester verankert in seinem eigenen Wesen, ermöglicht sie ihm sogar ein rückhaltloseres, weil seine Eigenart nicht mehr gefährdendes Eingehen auf seinen Mitmenschen.⁶

Diese Integration ist nichts anderes als der Vollzug einer innerlichen Ehe, eine *conjunctio oppositorum*, eine Vereinigung des Männlichen und Weiblichen in der menschlichen Person. Sie ermöglicht die Vereinigung mit anderen Menschen, in der es wenig Projektionen gibt und in der übermäßiges Sichanklammern und Angst erheblich reduziert sind. Jetzt wird es möglich, den anderen als anderen zu lieben, zu schätzen und zu genießen, ohne ihn oder sie an mich zu reißen. Jetzt kann ich der klare Spiegel werden, in dem der oder die andere sich erblickt. Umgekehrt kann jetzt er oder sie auch der klare Spiegel werden, in dem ich mich selbst sehe. Jetzt habe ich eine Offenheit, die es dem anderen erlaubt, einzutreten und das Liebesmahl mit mir zu feiern.

Aber wie kommt diese klare Offenheit zustande? Und inwiefern fallen die Barrieren?

Jung hat seinen eigenen spirituellen Weg mit seinen Traumanalysen und seiner Heilung der Psyche skizziert. Aber ich meine, daß ein ähnliches Ziel durch das Gebet, die Eucharistie, die Hingabe an die Jungfrau Maria und andere Praktiken im christlichen Leben erreicht wurde. Vor allem jedoch wurde es durch ausdauernde Caritas – die Liebe zum Nächsten und zu den Armen – erreicht, sowie durch Treue in der Freundschaft, von der ich gesprochen habe. Unter Treue verstehe ich den Willen, trotz Niederlagen, Enttäuschungen, Frustrationen und Rückschlägen weiterzumachen. Die Person, die »alles erträgt, alles hofft, alles duldet . . .«, wird durchkommen. Aber dies ist nur möglich mit der Hilfe eines Anderen.

III

Eine solch schöne Freundschaft ist aber nicht das Ende, denn das Wesen des Menschen ist zur Gottwerdung aufgerufen, und Gott

wurde Mensch, auf daß der Mensch Gott werden kann. An dieser Stelle müssen wir uns vergegenwärtigen, daß es gewöhnliche und außergewöhnliche Freundschaften gibt. In dieser Hinsicht ist die Freundschaft wie das Gebet.

Die Autoren aus alter Zeit sprachen oft vom gewöhnlichen Gebet, das allen Christen zugänglich ist, und von einem außergewöhnlichen Gebet, das eine charismatische Gabe ist. In gewissem Sinn ist dieses außergewöhnliche Gebet sehr gewöhnlich, sehr simpel und unspektakulär, denn es ist eine geteilte Mystik, eine geteilte, eingeleitete Kontemplation. Niemand kann eine solche Freundschaft erzwingen; sie ist Geschenk und Gnade. Sie ist eine Manifestation des Göttlichen im Menschen, eine Manifestation der Gegenwart Gottes in sündigen Menschen.

Denn das Vorbild einer solchen Freundschaft ist die Beziehung Jesu zu denen, die er liebte. Erinnern wir uns, wie er seinen Jüngern auftrag, in ihm zu wohnen, wie die Rebe im Weinstock wohnt: »Bleibt in mir und ich in euch« (Joh 15,4). Indem sie in ihm wohnen, wohnen sie im Vater, so wie der Vater in ihnen wohnte. Ja, er betete darum, daß die menschliche Freundschaft eine Spiegelung seiner Liebe zum Vater sein möge – »damit sie alle eins sind. So wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein . . .« (Joh 17,21). Er forderte jedoch auch heroische Selbstlosigkeit, als er sagte: »Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe . . .« (Joh 14,28). Jesus spricht hier von einer Freude, die von Leere und Schmerz erfüllt sein kann. Von der Freude und vom Leiden der Trennung!

Diese Passagen aus dem Johannesevangelium deuten auf eine Erfahrung des Innewohnens, das erst in der Auferstehung, bei der *parousia* vollkommen sein wird. In diesem sterblichen Leben ist jedoch ein Vorgeschmack einer solchen Vereinigung möglich, und zwar, wenn zwei Menschen sich in ihrem Wesenskern und im Mittelpunkt ihrer Seele begegnen. Sie können vom gleichen Geschlecht oder gegengeschlechtlich sein, denn ihre Vereinigung geht weit über solche Unterscheidungen hinaus zum Herzen des Göttlichen. Diese Begegnung ist eine tiefe, das Universum

erschütternde Erleuchtung. In dieser geteilten Intimität und diesem wechselseitigen Innewohnen liegt eine Einheit mit Jesus, worauf die Freunde einstimmig rufen: »Abba, lieber Vater!« Hier ist es nötig, ein Wort über das Zölibat zu sagen.

IV

Von Anfang an stand im Christentum das Zölibat oder die Jungfräulichkeit in der Nachfolge Christi und der Jungfrau Maria in hohem Ansehen. In der frühen Kirche wurde es mit dem Märtyrertum assoziiert, nicht, weil dieses schmerzhaft, sondern weil es Ausdruck und Zeugnis der höchsten Liebe war: »Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde . . .« (Joh 15,13). Daher wurde das Zölibat, ähnlich wie das Märtyrertum, als Ausdruck und Zeugnis der höchsten christlichen Liebe, der Agape.

Die frühe Kirche unterschied außerdem zwischen Zölibat als Charisma und Zölibat als asketische Errungenschaft. Dieses letztere, das gewaltsame Bezwingen der sexuellen Leidenschaft, in manchen Religionen hoch geachtet, wurde nie als eine christliche Tugend betrachtet. Das Zölibat wurde vielmehr damit erklärt, daß manche Menschen über die leidenschaftliche Geschlechtsliebe hinaus von einer Liebe angezogen sind, die grenzenlos, schrankenlos und bedingungslos ist. Diese Liebe in ihrer intensiven Form ist nichts anderes als Mystik. Es ist dies die blinde Liebesregung, die lebendige Liebesflamme; die eine unerklärliche Anziehung auf manche Menschen ausübt, so daß sie »um des Himmelreichs willen« das Zölibat wählen. »Dies Wort fassen nicht alle, sondern nur die, denen es gegeben ist« (Mt 19,11). Infolgedessen war die zölibatäre Liebe immer eine sehr kostbare Perle im Schatzhaus des Christentums.

Wenn ich von zölibatärer Liebe spreche, möchte ich jedoch bemerken, daß diese nicht ein Vorrecht des geistlichen Standes ist. Auch Eheleute sind dazu aufgefordert, eine tiefe, zölibatäre Liebe zu praktizieren. Wenn Verheiratete sich dem Dienst an den

Armen, den Mühseligen und Beladenen widmen, praktizieren sie zölibatäre Liebe. Wenn sie außer ihren Ehepartnern Freunde und Verwandte lieben, dann praktizieren sie zölibatäre Liebe. Wenn sie einander lieben und sich für eine Zeit des Geschlechtsverkehrs enthalten – und wie wir wissen, fühlen Eheleute sich manchmal aufgerufen, eine solche Enthaltensamkeit zu üben –, ist ihre Liebe zölibatär. Ich meine also, daß die zölibatäre Liebe ein integraler und mächtiger Bestandteil des christlichen Lebens ist, ob dieses Leben in der Ehe oder der Jungfräulichkeit gelebt wird.

Es kommt oft vor, daß geweihte Zölibatäre desselben oder des entgegengesetzten Geschlechts intime Freundschaft schließen. Eine solche Freundschaft kann nach der Lebensmitte entstehen, wenn zwei gereifte Menschen durch Gebet, Einsamkeit und Schweigen bereits eine hohe Stufe der psychischen Integration erreicht haben. Nun können sie einander in der Tiefe und radikal lieben, mit einer Liebe, die weit über den sexuellen und erotischen Ausdruck, wie er zum ehelichen Leben gehört, hinausgeht. Da ihre gegengeschlechtliche Dimension mehr oder weniger integriert ist, sind sie weitgehend frei von Bedürfnis, Sichanklammern und Hunger. Trotzdem kann das Verlangen nach körperlichem sexuellen Ausdruck auftreten, das sie aber leicht transzendieren können, weil sie sich einer einigenden mystischen Liebe bewußt sind, die über die physische Sexualität hinausgeht und von der Gegenwart Gottes erfüllt ist. Dies ist eine Liebe, die sich mit der Liebe Jesu zu Maria Magdalena und ihrer Liebe zu ihm vergleichen läßt. In der Geschichte des Christentums gibt es eine Fülle von Beispielen solcher außergewöhnlicher Freundschaften zwischen Mystikern.

Manchmal schließen auch Zölibatäre auf einer weniger fortgeschrittenen Stufe der Kontemplation eine tiefe Freundschaft. Da sie noch unreif und da ihr Animus oder ihre Anima noch nicht integriert ist, müssen sie um Befreiung von Besitzansprüchen und Selbstsucht ringen, um auf reife Weise lieben zu können. Sie wachsen innerlich, wenn sie sich das Ideal der liebenden Freundschaft vor Augen halten, wie das Johannesevangelium sie schildert. Von diesem Ideal geleitet, entsagen sie der sexuellen

Intimität, die zum ehelichen Leben gehört, und kultivieren die Keuschheit entsprechend ihrem Gelöbnis des Zölibats. Dies ist nicht leicht. Denn sie empfinden wohl die Verlockungen Evas – vielleicht sogar sehr heftig –, aber sie sind entschlossen, diese zu transzendieren, um in die zölibatäre Beziehung einzugehen, die ein Spiegel des Lebens des dreieinigen Gottes ist. Wenn sie diesen Weg gehen, werden sie befreit und geheilt, und sie entdecken, daß ihr Herz sich nicht nur füreinander, sondern für alle Menschen und für die Gegenwart eines Anderen öffnet, der immer bei ihnen ist.

Dies ist möglich, weil sie zumindest im kleinen jene mystische Liebe erfahren haben, die aus der Seelenmitte und aus den tiefen Höhlen kommt, in denen der Heilige Geist wohnt. Das ist die Liebe jener Bereiche der Seele, wo man die Tröstung ohne Grund erfährt – der geheimen Bereiche, die dem Intellekt und Verstand, der sexuellen Leidenschaft und dem erotischen Begehren weit entrückt sind.

Dies ist freilich ein schwieriger und anspruchsvoller Weg. Er ist voll Kampf, er verlangt Opfer, er bedarf des heroischen Glaubens, er ist für Menschen bestimmt, die die Einsamkeit lieben und nach Mystik streben. Denn er gründet auf der mystischen Liebe, die in der Stille wächst – »sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, die duldet alles« (1. Kor 13,7). Wer diesen Weg geht, wird manchmal hinfallen oder in den Schlamm stürzen, aber das ist keine Tragödie, wenn man nur wieder aufsteht und den Weg fortsetzt. Die Gefahr, so scheint mir, kommt nicht aus der menschlichen Schwäche, sondern von den Ränken desjenigen, der sich als Engel des Lichts maskiert. Ja, die Gefahr kommt von der subtilen und listigen Schlange, die ihr verführerisches Haupt im Paradies erhob: »Ihr werdet sein wie Gott . . . Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren . . .« (1. Mose 3,5–7). Die menschliche Fähigkeit der Selbsttäuschung ist geradezu unglaublich. Unsere Stärke liegt in der Demut. Unsere Zuversicht ist die ärztliche Liebe und der Schirm einer anderen Frau, die das Haupt der Schlange zertrat, die sie in die Ferse stechen wollte.

Ich habe vom Zölibat und von zölibatärer Liebe gesprochen, aber es liegt auf der Hand, daß eine ähnliche Reise auch innerhalb der Ehe möglich ist. Denn die christliche Ehe beruht auf der schrankenlosen Agape, die Paulus beleuchtet, wenn er den Ephesern schreibt: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat« (Eph 5,25). Paulus fordert weiter, daß die Ehemänner ihr Leben für ihre Frauen hingeben, so wie Christus sein Leben für die Gemeinde dahingegeben hat. Er sagt Ihnen, daß sie ihre Frauen lieben sollen wie sich selbst und ihren eigenen Leib. Dies ist wahrhaftig eine bemerkenswerte Vereinigung. Sie wird durch denselben Kampf, dasselbe Fallen der Barrieren, dieselbe Integration der Persönlichkeit möglich. Es bedarf nicht der Erörterung, daß sich in der Ehe die erotische und sexuelle Vereinigung in totaler Selbsthingabe grandios auslebt, und daß die gegenseitige Liebe sich normalerweise auch auf die Kinder und Kindeskinde erstreckt. Doch das Ideal, das für gewöhnlich im späteren Leben kommt, ist die geteilte Intimität, das vollkommene Innewohnen, die Vereinigung im Zentrum der Seele, das Bild des dreieinigen Gottes.

Sowohl in der Ehe wie im Zölibat, und sei die Liebe, die Intimität, das Miteinander noch so groß, erkennt man schließlich, daß das Wichtige in dieser Beziehung die Gegenwart des Anderen ist. Man erkennt, vielleicht zunächst mit Trauer, daß Mann und Frau nicht füreinander, sondern für Gott geschaffen sind. Man erkennt, daß Männer und Frauen Reisegefährten sind auf der Straße nach Emmaus. Sie helfen einander, teilen miteinander, ermutigen und lieben einander. Aber das Herz des Menschen ist für das Unendliche geschaffen, und die höchste Liebesbeziehung besteht nicht zwischen Mann und Frau, sondern zwischen der menschlichen Person und Gott.

Liebe und Tod

I

Jesus gab sein Leben dahin für seine Freunde, wie der gute Hirte sein Leben für seine Schafe läßt. Er liebt seine Freunde, und er stirbt gern für sie. Sein Leben wird ihm nicht genommen: »Niemand nimmt es von mir, sondern ich lasse es freiwillig« (Joh 10,18).

Es war ein totaler Tod. »Eli, Eli, lema sabachtani?« (Mt 27,46). Der Vater schien sehr ferne zu sein. Über seine Freunde und die ganze Menschheit steht geschrieben: »Sie werden den sehen, den sie durchbohrt haben« (Joh 19,37).

Und in jenen traurigen Tagen, als er gekreuzigt worden war und sein Leib im Grabe lag, starben auch die Jünger. Sie starben zwar nicht körperlich, aber sie erlitten einen wirklichen psychischen und emotionalen Tod. Petrus starb, Johannes starb; Thomas starb. Die Mutter Jesu starb, als sie am Fuße des Kreuzes stand. Sie alle starben. Und die beiden Jünger, die zusammen nach Emmaus wanderten, drückten das Gefühl der Gruppe aus: »Wir aber hofften . . .« (Lk 24,21).

Durch diesen erschütternden Tod wurde jedoch eine neue Beziehung geboren. Denn es gibt eine geheimnisvolle Verbindung zwischen Tod und Geburt, zwischen dem Leiden der Mutter und der Geburt ihres Kindes: »Wenn eine Frau ein Kind zur Welt bringt, muß sie leiden . . . aber ich will euch wiedersehen, und euer Herz soll sich freuen, und eure Freude soll niemand von euch nehmen« (Joh 16,21.22). Ja, die Jünger entdeckten, daß durch ihr Leiden und durch den Tod Jesu etwas Neues geboren worden war: eine neue Beziehung, eine Beziehung des vollkommenen Innewohnens. Die Schranken der Trennung und Isolation waren gefallen und gaben einer wunderbaren Vereinigung, einer gegenseitigen Innerlichkeit und einer außergewöhnlichen, geteilten Intimität Raum. Nun wohnte der auferstandene Jesus in ihrem Inneren. Jetzt konnten sie mit Paulus sprechen: »Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Nun hatte es

einen Sinn bekommen, in Jesus zu wohnen wie die Reben im Weinstock. Nun hatte es einen Sinn, in Jesus zu wohnen, wie er in ihnen wohnte und wie alle im Vater wohnten. Nun verstanden sie die geheimnisvollen Worte, die später im Johannesevangelium vorkommen: »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm« (Joh 6,56).

Eine solche Beziehung war ganz unmöglich vor dem Tod Jesu und dem scheinbaren »Tod« derer, die er liebte. Während Jesus auf Erden weilte, war seine Vereinigung mit ihnen notgedrungen beschränkt und unvollkommen. Er mußte leiden. Er mußte sterben. Das sagte er mit aller Deutlichkeit: »Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, daß ich weggehe . . .« (Joh 16,7). Es ist, als wollte er damit sagen, daß er sich von seinen Jüngern trennen mußte. »Denn wenn ich nicht weggehe, kommt der Beistand nicht zu euch« (Joh 16,7). Damit wollte Jesus offenbar sagen: Ich muß fortgehen, damit ich in anderer Form wiederkehren kann, und es wird eine neue Intimität zwischen uns herrschen, so daß ich in euch bleibe und ihr in mir. Dies ist die Vereinigung, die ihren Höhepunkt erreicht, als er sie anbläst und sagt: »Nehmt den Heiligen Geist . . .« (Joh 20,22). Da geht der Geist Jesu in sie ein, und sie sind selbst Christus, eins mit ihm und eins mit dem Vater. Es kann keine Trennung mehr geben. Jesus wird bei ihnen sein bis ans Ende aller Zeit. Deshalb kehren sie mit großer Freude nach Jerusalem zurück.

II

Wiederholt sich dieser Ablauf nicht in jeder Liebesbeziehung? Ist nicht der Tod unvermeidlich in der Ehe, in der Freundschaft, in der kindlichen Liebe, der elterlichen Fürsorge, in der Hingabe an eine Gemeinschaft, im Gelöbnis Gott gegenüber? »Daran haben wir die Liebe erkannt, daß jener sein Leben für uns gelassen hat; und wir sollen auch das Leben für die Brüder lassen« (1. Joh 3,16).

Es gibt viele Formen des Todes. Es gibt die Marter des physi-

schen Todes, den die Märtyrer freudig auf sich nahmen. Es gibt den psychischen und emotionalen Tod, der von der Trennung, vom Verlust, von scheinbarer Zurückweisung, von der Enttäuschung und der Niederlage kommt. Es gibt den Tod, der notwendigerweise den überkommt, der durch die Finsternis geht, das Bekannte hinter sich läßt und sich auf unbekanntes Gelände und in nicht vertraute Erfahrungsbereiche begibt. Es gibt einen Tod, den Paulus erlebte: »Um seinetwillen ist mir das alles ein Schaden geworden . . .« (Phil 3,8). Die Vereinigung mit dem, den er liebte, war teuer erkaufte. Er mußte sterben.

Natürlich will niemand sterben, und es ist eine große Versuchung aufzugeben, das Handtuch zu werfen, sich zurückzuziehen. Oder man ist versucht, sich anderen, oberflächlicheren Beziehungen zuzuwenden, die vernünftig, attraktiv, berauschend und viel faszinierender sind als die Verborgenheit der dunklen Nacht.

Bei all dem können Christen sich Inspiration und Kraft aus dem Beispiel der buddhistischen Entschlossenheit holen: Die Worte »Wenn ich auch stürbe . . .« sind ständig auf den Lippen des Bodhisattva. »Wenn ich auch stürbe, halte ich daran fest.« In den Hallen der buddhistischen Tempel erklingt der unerbittliche Gesang dieser die Erde erschütternden Schwüre:

Der fühlenden Wesen sind ungezählte
ich gelobe sie zu erleuchten
Die Leidenschaften sind unerschöpflich
ich gelobe sie auszulöschen
Die Lehre des Dharma ist unermesslich
ich gelobe sie zu meistern
Der Buddha-Weg ist unendlich
ich gelobe ihm zu folgen

Dies ist keineswegs nur eine leere Gebetsformel. Wenn ein Buddhist sich einmal verpflichtet hat, ist ein Zurück auf dem Weg der höchste Verrat. Er kann sich sehr gut mit den Worten Jesu identifizieren: »Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht

zurück, der ist nicht geeignet für das Reich Gottes« (Lk 9,62). Und daher spricht er: »Wenn ich auch stürbe . . .«

John Henry Newman prägte das geflügelte Wort, daß auch tausend Schwierigkeiten nicht einen Zweifel machen. Er meinte damit, daß man sich allen Schwierigkeiten, allen Ängsten, allen Schmerzen stellen kann und muß. Man kann und muß sich der Möglichkeit aussetzen, den Verstand und das Leben zu verlieren. Aber Entschlossenheit und Glauben brauchen dadurch nicht erschüttert zu werden. »Wenn ich auch stürbe . . .«

Denn was eine Beziehung trägt, was sie dauerhaft und unsterblich macht, ist die schrankenlose und bedingungslose Liebe, die menschlich und zugleich göttlich ist. Sie ist menschlich, weil sie die tiefste Realität im menschlichen Herzen ist; sie ist göttlich, weil sie ein Geschenk von oben und die tatsächliche Gegenwart Gottes im Menschen ist. Diese Liebe ist keineswegs blind. Sie spendet Licht und zeigt den Weg. Das Wissen, das aus dieser religiösen Liebe kommt, nenne ich Glauben.

Genau an diesem Punkt treffen sich Christen und Buddhisten. Hier können sie sich die Hand reichen und gemeinsam gehen. Beide Religionen sprechen vom Glauben – einem Glauben der totalen Hingabe, einem Glauben, der alles trägt. Es stimmt zwar, daß der Gegenstand unseres Glaubens nicht derselbe ist und daß unsere Formen der Andacht sich unterscheiden. Aber wir streben gemeinsam nach der bedingungslosen Hingabe an die Wahrheit, und unsere innere Disposition, unsere innere Dynamik, unsere innere Entschlossenheit ähneln sich sehr. Gemeinsam können wir ausrufen: »Wenn ich auch stürbe . . .!«

Epilog

In ganz Ostasien findet man Bildnisse von Kannon oder Kuan-yin, dem Bodhisattva der grenzenlosen Barmherzigkeit, der geschworen hat, alle fühlenden Wesen zu retten. Ursprünglich als Diener des Buddha Amida von männlicher Gestalt, wurde Kannon später mit weiblichen Zügen dargestellt und als Frau bekannt. In Zeiten der Verfolgung stellten japanische Christen Statuen der Kannon her, die sie als Maria, die Mutter Jesu, verehrten. Viele dieser Statuen sind als Schätze der Kunst und Religion heute noch erhalten, und die dargestellte Dame wird »Maria Kannon« genannt.

Das Wort Kannon, ursprünglich Kan-ze-on, bedeutet »einer, der den Tönen der Welt lauscht«. Angeblich soll Kannon die Erleuchtung erlangt haben, indem sie jedem Ton lauschte. Einfach durch das Hören auf den Klang des Regens, des Windes, des Flusses und Wasserfalls. Einfach durch Hören! Und durch diese unmittelbare, intensive Wahrnehmung gelangte sie zu der großen Erleuchtung, die sie einwerden ließ mit dem Universum.

Kannon bedeutet also »einer, der jedem Ton lauscht«. Es gibt jedoch noch eine andere Übersetzung, die zu Kannons unermeßlicher Barmherzigkeit und Liebe noch besser paßt. Demgemäß heißt Kan-ze-on:

Die, welche hört
auf die Schreie der Armen

oder:

Die, welche hört
auf das Leiden der Welt

Hier, so meine ich, entdecken wir die authentische Kannon, die in der Vorstellung von Millionen Asiaten lebt, die mit Hoffnung und Vertrauen zu ihr aufblicken.

Denn hier haben wir die Kannon, die voll Mitgefühl den verzweifelten Schreien der Armen, Kranken, Lahmen, Blinden, Beladenen, Behinderten, Erniedrigten, Nackten und Sterbenden lauscht. Jeder Leidende kann ihres mitfühlenden Verständnisses gewiß sein, denn sie hört auf die Schreie der Armen.

Interessanterweise sind ihre Gesichtszüge nicht vom Leiden und Schmerz verzerrt. Im Gegenteil, ein mildes Lächeln des Mitgefühls spielt beinahe unmerklich um ihre zarten Lippen, und ihr ganzer Körper strahlt Frieden aus. Ihre Liebe ist so groß, daß sie sich weigerte, in *nirvana* einzugehen, bevor alle fühlenden Wesen gerettet sind. Und da steht sie nun auf ihrem Sockel in Asien, als Holzschnitzerei von erlesener Schönheit, als Bronze oder in Stein gehauen, und horcht und horcht auf die Schreie der Armen.

II

Wir können alle viel von Kannon lernen. Auch wir können auf jeden Ton hören. Wenn wir durch den Wald gehen, können wir das Rascheln des Laubes, den Wind im Geäst und alle Laute dieser wundersamen Welt vernehmen. Oder wenn wir am Meer entlang wandern, können wir der Brandung lauschen, dem Schrei der Möwen, dem Knirschen des Sandes unter unseren Füßen. Sogar in der Großstadt können wir auf den Maschinenlärm, auf das Hupen der Autos und das Heulen der Sirenen hören. Und wenn wir all diesen Geräuschen, die die meisten Leute so verzweifelt ausschalten wollen, Aufmerksamkeit schenken, wenden wir uns an diesen so vernachlässigten Sinnen und entdecken, daß im Herzen jedes Lautes ein mystisches Schweigen herrscht. Und dann sind wir der Erleuchtung nicht mehr fern. Aber von Kannon können wir auch lernen, auf die Schreie der Armen zu hören, die uns heute mit einer noch nie dagewesenen Verzweiflung entgegengellen. Von Kannon können wir lernen, auf die Schreie der Unterdrückten, der Ausgebeuteten, der Versklavten, der Zurückgewiesenen, der Gejagten, der Unterprivilegierten, der Behinderten, der Opfer von Ungerechtigkeit und

Gewalt zu hören. Alle diese Schreie sind Teil der Wirklichkeit unserer Welt, und wir dürfen, wir können unsere Ohren nicht verschließen.

Doch wenn wir auf alle diese Schreie hören und immer wieder hören, stoßen wir auf etwas, das schrecklicher ist als Leiden. Wir begegnen dem Bösen: nacktem Haß und Ungerechtigkeit, Grausamkeit und Ausbeutung. Das ist ein großer Schock.

Aber das Schrecklichste kommt erst.

Wenn ich beim Morgenkaffee etwas über die große, schlechte Welt in der Zeitung lese, bin ich mir angenehm bewußt, daß dieses ganze Böse »da draußen« ist, weit entfernt von mir, etwas, gegen das mein selbstgerechtes Ich zu Felde ziehen kann. Es ist wirklich schrecklich, aber weit weg von mir. Doch wenn ich höre, nur immer höre wie Kannon, entdecke ich, daß das Böse nicht nur »da draußen«, sondern auch in mir ist. Ich bin ein Teil davon. Dies kann eine erschütternde Entdeckung sein. Ja, während ich höre, höre, höre, entdecke ich in mir selbst die Gewalttätigkeit, den Haß und den Zorn, der die Welt draußen erschüttert. Es ist im Inneren und draußen, innen und rundum. Ich sehe meine eigene entsetzliche Fähigkeit zum Bösen. Ich bin ein Spiegel, der das Leiden und das Böse der Welt widerspiegelt.

Das kann eine fast unerträgliche Erfahrung sein. Der tapferste Mensch möchte weglaufen und vor ihr fliehen. Alles, nur nicht diese Vision des Schreckens und der Hölle! Dann muß man sich Kannon vergegenwärtigen, die es vorzog zu bleiben, die sich weigerte, in *nirvana* einzugehen, bis alle fühlenden Wesen gerettet wären. Sie horchte und horchte und horchte auf die Schreie der Armen; sie teilte ihr Leiden; sie identifizierte sich mit ihnen; und sie erreichte eine wunderbare Erleuchtung, aus der ein Mitleiden hervorging, das Millionen von Asiaten Trost und Zuspruch gab. Auch ich werde, wenn ich ausharre und durch die zornige Finsternis hindurchgehe, nicht nur das Böse und das Leid der Welt in mir entdecken, sondern auf einer tieferen Ebene entdecke ich auch die Größe und die Schönheit Gottes. Aus dieser tiefen Mitte wird ein sanftes Mitleiden fließen, das mein verwundetes Selbst und die verwundete Welt heilen wird.

Bei all dem denke ich natürlich an die ungeheuren sozialen Probleme, die uns heute bedrängen, und ihre Beziehung zu der Art von Gebet und Meditation, über die ich in diesem Buch geschrieben habe. Wir können auf keine Lösung dieser Probleme hoffen, wenn wir nicht wie Kannon auf die Schreie der Bedrückten hören und immer wieder hören. Nur durch das Hören erreichen wir die Wurzeln; nur durch das Hören erkennen wir das wirkliche Böse, das in uns und unserer Umwelt liegt; nur durch das Hören gewinnen wir Zugang zu den Quellen des Mitleidens, von dem allein die Heilung kommen kann.

Manche Menschen weigern sich zuzuhören. Sie ziehen es vor, taub oder blind zu sein. Und deshalb erzeugen sie tödliche Waffen, werfen Bomben auf unschuldige Menschen ab, verpesten die Umwelt verarmter Nationen, beuten mit Hungerlöhnen hilflose Arbeiter in der Dritten Welt aus und machen jede Art von Ungerechtigkeit mit. Aber sie sind glücklicher, wenn sie von den Folgen ihrer Handlungen nichts sehen oder hören.

Andere Leute hören in einem gewissen Ausmaß zu. Sie sind sich des Hungers und der Unterdrückung in verschiedenen Teilen der Erde durchaus bewußt und möchten aufrichtig Hilfe geben. Es sind gute, fromme Menschen, oft aus dem geistlichen Stand, die auf ihrem Gebetsschemel knien oder auf ihrem Kissen sitzen und sagen: »Herr, Herr!« Doch in ihrer eigenen Umwelt treten sie die Menschenrechte mit Füßen und vernichten wehrlose Menschen ohne Gewissensbisse. Das geschieht deshalb, weil sie ihr Leben in Schubladen eingeteilt haben. Sie hören die Schreie mancher Armen, sind aber sorgfältig abgeschirmt gegen die Schreie derjenigen, die sie selbst vernichten – solche Schreie dringen einfach nicht in ihr Bewußtsein. Sie hören wohl, aber nicht genug.

Andere hören mit gutem Willen. Doch der Anblick des Leidens und der Ungerechtigkeit löst ihren hemmungslosen Zorn aus. Sie werden vom Haß verzehrt und wenden sich der Gewalt zu. Aber Gewalt, wie wir sie kennen, erzeugt Gegengewalt, und solche

Menschen zerstören häufig sich selbst und andere. Wenn sie nur wie Kannon durch Zorn und Gewalt hindurchgehen könnten in jene inneren Räume, wo Frieden und Mitleiden herrschen! Dann würden sie erleben, wie ihr blinder Zorn sich in eine leidenschaftliche Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit verwandelt.

Andere Leute gleichen eher Kannon. Sie sind vollkommen offen. Sie hören anderen zu, und sie hören sich selbst zu. Ihr Leben ist nicht in Schubladen geteilt. Sie schließen nichts aus. Wenn sie Christen sind, wissen sie, daß den Armen zuzuhören dasselbe ist, als hörten sie Jesus zu. Natürlich erfahren sie, manchmal qualvoll, den ganzen Haß und Zorn, die Gewalt und Angst, die zu dieser Aufmerksamkeit gehört, aber es wirft sie nicht um. Solche Menschen sind erleuchtet und mitfühlend. Sie sind das Salz der Erde.

Denn der Heilige Geist, der Geist Jesu, spricht zu solchen Menschen und leitet sie und sagt ihnen, was sie tun sollen. Manche von ihnen leitet er auf eine Weise, daß sie bloß zuhören – wie bei Kannon besteht ihre Berufung darin, daß sie einfach zuhören, bis alle Menschen gerettet sind. Er kann andere anleiten, die Sterbenden auf den Straßen der Großstädte aufzulesen und den Kranken Trost zu spenden. Andere wiederum leitet er an, ihr Leben für den Schutz der Menschenrechte einzusetzen. Andere werden vielleicht angeleitet, gegen die Strukturen des Bösen in einer Gesellschaft zu kämpfen, die Millionen von Menschen versklavt. Was immer sie tun, sie werden Mitgefühl nicht nur für die Unterdrückten, sondern auch für die Unterdrücker haben. Sie werden die Gerechtigkeit nicht nur in weit entlegenen Ländern lieben, sondern vor ihrer eigenen Tür.

Auch hier ist ein Punkt, wo Buddhisten und Christen einander begegnen können. Wir können auf die Schreie der Armen hören. Und wenn wir sie gehört haben, können wir uns die Hände reichen und nach einer konkreten Lösung der vielen Probleme suchen, die heute unsere Welt bedrängen.

Zu Kapitel I: Interreligiöser Dialog

- ¹ Bernard Lonergan, *A Second Collection*, Westminster Press, Philadelphia; Darton, Longman und Todd, London 1974, S. 71. Lonergan spricht hier von »Theologen aus der Zeit von Suarez, de Lugo und Bañez«. Diese Theologen hatten Einfluß auf die Seminare, in denen die künftigen Missionare studierten.
- ² Ebd., S. 79.
- ³ Siehe das scholastische Sprichwort: *Quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*, d. h.: »Was aufgenommen (gewußt) wird, wird durch den Modus des Aufnehmenden aufgenommen (gewußt)«. Dies betont die schöpferische Rolle des Aufnehmenden in jeglichem Wissen.
- ⁴ Notto Thelle, »From Anathema to Dialogue: Buddhist-Christian Relations in Japan«. *Japanese Religions*. Kioto, Dezember 1978.
- ⁵ Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. II., Art. 1, S. 713. Das Konzil fügte außerdem hinzu: »... und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als Kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt« (ebd. S. 715).
- ⁶ John Coulson, *Newman and the Common Tradition*. Oxford University Press, Oxford 1970, S. 151.
- ⁷ Ebd., S. 152.
- ⁸ In meinem Buch *The Inner Eye of Love* (Harper & Row, New York; Collins, London 1978) unterscheide ich zwischen »faith« (»Glaube« im Sinne von Vertrauen) und »belief« (»Glaube« im Sinne von Glaubensüberzeugung) und stelle fest, daß Buddhismus und Christentum auf der Ebene des reinen, nackten Glaubens, der eine mystische Erfahrung ist, einander am nächsten kommen.
- ⁹ Auf diesen transzendentalen Grundsätzen beruht Bernard Lonergans Methode. Im nächsten Kapitel werde ich ausführlicher auf sie und ihre Grundlage zu sprechen kommen.
- ¹⁰ Raymond Panikkar unterscheidet in *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press (New York 1978) zwischeneineminterreligiösenund einemintrareligiösen Dialog. Der letztere ist »ein innerer Dialog in mir selbst, eine Begegnung in der Tiefe meiner persönlichen Religiosität, nachdem ich eine andere religiöse Erfahrung auf dieser intimen Ebene kennengelernt habe« (S. 40). Ich möchte an dieser Stelle ergänzen, daß einer der

bedeutendsten religiösen Dialoge aller Zeiten zwischen Thomas von Aquin und Aristoteles geführt wurde. Thomas von Aquin kam es weniger darauf an, Aristoteles nach den Normen der modernen höheren Erkenntniskritik zu interpretieren, als den christlichen Glauben im Lichte Aristoteles' neu zu durchdenken.

- ¹¹ Siehe D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism: Second Series*, Rider, London 1970, S. 95 ff.
- ¹² Es gibt einen Zen-Spruch: »In unserer Sekte gibt es keine Buchstaben, die man aufschreiben könnte, keine Worte und Sätze, die man wissen, keine Täuschung, von der man befreit werden, und keine Erleuchtung, die man erlangen könnte.«
- ¹³ Rabbi Gunther Plaut, »Jewish-Catholic Dialogue on Divine Election«, *The Ecumenist*, November-Dezember 1978.
- ¹⁴ Ichiro Okumura, O.C.D., »Dialogue with Other Religions«, *The Third Asian Regional Meeting of the Federation of Asian Bishops*. Tokio, 27. März 1979.
- ¹⁵ Ebd.
- ¹⁶ Ebd. Okumura macht geltend, daß das Christentum eine Religion besonderer Art ist: »Das Christentum ist gleichsam eine Zusammensetzung aus Christus und Religion. Zunächst ist das Christentum insofern mit anderen Religionen identisch, als sein religiöser Charakter es zu einer Religion macht, und so sollte es auch sein. Dies ist die *causa materialis*, in der scholastischen Philosophie. Zweitens ist die einzigartige, absolute Existenz Christi, die es in keiner anderen Religion gibt, die *causa formalis seu exemplaris*.«
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ Ein Dialog mit Buddhisten ist etwas ganz anderes als ein Dialog zwischen Christen. Ziel des letzteren ist vollkommene Einheit gemäß dem Gebet Jesu um die Einheit seiner Jünger. Buddhisten und Christen dagegen geht es gegenwärtig nicht darum, zu einer Religion zu werden.
- ¹⁹ Ich glaube, daß der Glaube an Jesus Christus eine Erleuchtung anderer Art ist.

Zu Kapitel 2: Selbstverwirklichung

- ¹ Ich möchte an dieser Stelle zwischen Selbsterkenntnis und Selbstaktualisierung unterscheiden. Letztere ist in meiner Terminologie ein horizontaler Prozeß, in dem ich mein gesamtes menschliches Potential aktualisiere und gebrauche. Dies ist hier nicht mein Anliegen. Selbsterkenntnis dagegen ist eine vertikale Bewegung, durch die ich in die Tiefe meines Wesens eindringe, mein wahres Selbst entdecke und zu meinem wahren Selbst werde.

- ² Bernard Lonergan, *A Second Collection*. Westminster Press, Philadelphia; Darton, Longman and Todd, London 1974, S. 269.
- ³ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, »Zur Unterscheidung der Geister«, 5. Regel (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967), S. 109.
- ⁴ Zenkei Shibayama, *Zu den Quellen des Zen*. O. W. Barth, Bern-München-Wien 1976, S. 3f.
- ⁵ Ebd., S. 118.
- ⁶ Ebd.
- ⁷ Siehe insbesondere das ausgezeichnete Buch von Kakichi Kadowaki, *Zen and the Bible*, Routledge and Kegan Paul, London 1979.
- ⁸ Edward Conze (Hrsg.), *Buddhist Texts*. Harper & Row, New York 1964.
- ⁹ *Zu den Quellen des Zen*, S. 192.
- ¹⁰ Hl. Teresa von Avila, *Die innere Burg*. Goverts, Stuttgart 1966, 1. Kap., S. 20f.
- ¹¹ Ebd., S. 20.
- ¹² Ebd., 2. Kap., S. 26.
- ¹³ *Der geistliche Gesang*, 36. Strophe.
- ¹⁴ Ebd., 36. Strophe, Nr. 5.
- ¹⁵ Bibelforscher rücken jetzt ab von dem naiven Realismus, der besagte, daß einige Zeugen die *Fakten* sahen und andere später eine *Deutung* verfaßten und daß wir folglich diesen ersten Zeugen Glauben schenken dürfen, während wir uns vor den sogenannten Interpreten hüten müssen. Peter Chirico sagt mit Recht: »Hinsichtlich Christi . . . ist jeder Bericht von seiner Tätigkeit, sei er wahr oder falsch, eine Interpretation. Die Kirchenväter, die Konzile und die scholastischen Theologen haben uns lediglich Deutungen überliefert. Selbst die Verfasser des Neuen Testaments und die ursprünglichen Zeugen vor ihnen besaßen nicht die konkrete Wirklichkeit Christi, und konnten sie daher auch nicht überliefern, sondern nur ihre beschränkten Deutungen. Alle diese Anschauungen sind notwendigerweise Interpretation, weil die Einsichtigkeit der konkreten Wirklichkeit so ungeheuer groß und die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft so begrenzt sind, daß ein totales Erfassen der Wirklichkeit, das keine Interpretation wäre, unmöglich ist.« Chirico führt weiter aus, daß die Interpretation von Augenzeugen nicht unbedingt wertvoller ist als diejenige späterer Autoren. Siehe Peter Chirico, »Hans Küng's Christology: An Evaluation of Its Presuppositions«, *Theological Studies*, Juni 1979.
- ¹⁶ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. V. Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, S. 227f. Rahner stellt fest: »Wissen ist ein vielschichtiges Gebilde, so daß bezogen auf diese verschiedenen Bewußtseins- und Wissensdimensionen durchaus etwas zugleich gewußt und nicht gewußt sein kann.«

- ¹⁷ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge University Press, Cambridge 1970.

Zu Kapitel 3: Körper und Atem

- ¹ Tomio Hirai, *Zen and the Mind*. Japan Publications, Tokio 1978, S. 51 ff. Dr. Hirai schreibt: »Die verlängerte Ausatmung ist ein Weg, die Anzahl der Atemzüge zu reduzieren. Man soll sehr langsam und so sanft einatmen, daß der Luftstrom eine an der Nasenspitze befestigte Feder nicht bewegen würde. Am Ende der Ausatmung wird die Luft schnell in die Lungen eingesogen.«
- ² Dr. Hirai sagt, daß das Singen der buddhistischen Sutras in einem bestimmten Takt den Atem rhythmisch macht. Ich glaube, dasselbe gilt für den gregorianischen Gesang in den christlichen Klöstern. Weiter sagt Dr. Hirai, daß ein Satz aus einem Gedicht oder Lied, den man nach einem festgelegten Takt wiederholt, den Atem rhythmisiert.
- ³ Anthony de Mello, *Sadhana: A Way to God*. Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1978, S. 24.
- ⁴ Katsuki Sekida, Übers., *Two Zen Classics: Mumonkan and Hekiganroku*. Weatherhill, Tokio 1977, S. 29.
- ⁵ Shunryu Suzuki, *Zen-Geist, Anfänger-Geist*. Theseus, Zürich ³1982, S. 29.
- ⁶ Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*. (Princeton University Press, Princeton, N. J., 1969) S. 56.
- ⁷ Ebd.
- ⁸ Siehe Diana Mary Law, »The Breath of Contemplative Prayer in East and West«. Magisterarbeit, Sophia University, 1979.
- ⁹ Augustinus, *Bekenntnisse*, 10. Buch, Abs. 6. Goldmann, München 1963, S. 208.
- ¹⁰ *Lebendige Liebeslohe*, 4. Strophe.
- ¹¹ Kommentar zu Str. 4.
- ¹² *Zu den Quellen des Zen*, S. 115.
- ¹³ Bede Griffiths, *Return to the Center*, Templegate, Springfield, Ill.; Collins, London 1976.
- ¹⁴ *Lebendige Liebeslohe*, 1. Strophe.
- ¹⁵ Ebd., Kommentar zu Str. 1.
- ¹⁶ *Sermo 63 de Passione*, 12, c. 7.
- ¹⁷ *Bekenntnisse*, L. vii, c. 4.
- ¹⁸ *In IV Sentent*, Dist. 12 q. 2, a. 1.
- ¹⁹ Johannes Tauler, *Predigten*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, S. 235f.
- ²⁰ Gebet aus dem *Missale Romanum*.

Zu Kapitel 4: Worte und Schweigen

- ¹ Anthony de Mello, *Sadhana: A Way to God*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1978, S. 112.
- ² *Japanese-English Buddhist Dictionary*. Daito Shuppansha, Tokio 1965.
- ³ Man kann zwischen dem *Namen* Jesu, von dem es nur einen gibt, und den *Beinamen* unterscheiden, die zahlreich sind. Jeder Beinamen eröffnet den Zugang zu einem Aspekt des Geheimnisses seines Namens.
- ⁴ *Karman* ist definiert als »eine Tat, die durch eine Handlung des Geistes hervorgebracht wird. Das manifestierte Karman wird entweder verbal oder physisch ... durch den Geist, Körper oder Mund (d. h. durch Worte) hervorgebracht, die in die Zukunft weiterwirken« (*Japanese-English Buddhist Dictionary*). Im Buddhismus, im Judentum und im Christentum ist das klassische Beispiel eines Wortes, das nicht widerrufen werden kann, der Schwur. Erinnern wir uns der traurigen Geschichte von Jeftah: »Ach, meine Tochter, wie beugst du mich und betrübst du mich! Denn ich habe meinen Mund aufgetan vor dem Herrn und kann's nicht widerrufen« (Ri 11,35). Eine ähnliche Denkweise war wohl die des Herodes, als er Salome sein furchtbares Versprechen hielt und Johannes den Täufer enthaupten ließ.
- ⁵ Obwohl im Zen viel die Rede von Bewußtheit ist, habe ich dort keinen Hinweis auf das »dunkle Empfinden der Gegenwart« gefunden. Manchmal fragte ich Zen-Meister über dieses Empfinden der Gegenwart, aber ich fand keinen, der es erkannt oder für wertvoll gehalten hätte.
- ⁶ »Unter dem Wort ist jeglicher Ausdruck eines religiösen Sinnes oder religiöser Werte zu verstehen. Sein Träger kann intersubjektivität sein oder Kunst, Symbolik, Sprache oder die erinnerten und dargestellten Leben oder Taten oder Leistungen von Individuen, Klassen oder Gruppen.« Bernard Lonergan, *Method in Theology*. Seabury, New York; Darton, Longman and Todd, London 1972, S. 112.
- ⁷ *Aufstieg zum Berge Karmel*. 2. Buch, Kap. 27. Kösel, München 1983, S. 248.
- ⁸ Ebd., S. 250.
- ⁹ Ebd.
- ¹⁰ Nach dem heiligen Johannes vom Kreuz können innere Worte und Eingebungen einer der folgenden drei Quellen entspringen: dem Heiligen Geist, dem bösen Geist und dem eigenen Selbst. Er war außerdem in einer Theologie geschult, die eine klare Trennung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen setzte und besagte (oder wenigstens deutliche Hinweise darauf gab), daß das, was vom Selbst kommt, nicht von Gott komme. Im Licht der modernen Psychologie und Theologie ziehe ich es jedoch vor zu sagen, daß alle diese Worte und Regungen aus

dem Selbst kommen – unter dem Einfluß Gottes oder des bösen Geistes.

- ¹¹ *Aufstieg zum Berge Karmel*, 2. Buch, Kap. 27, S. 256.
- ¹² Ebd., Kap. 28, S. 257.
- ¹³ Ebd., S. 260.
- ¹⁴ »Und in Wahrheit, nicht nur der Seele ist solche Weise unbegreiflich, sondern einem jeden, und auch dem Dämon. Denn der Meister, der jene lehrt, weilt wesenhaft im Innern der Seele, dort, wohin weder der Dämon noch die natürlichen Sinne noch die Erkenntniskraft zu dringen vermögen.« *Die dunkle Nacht der Seele*, 2. Buch, Kap. 17.
- ¹⁵ *Aufstieg zum Berge Karmel*, 2. Buch, Kap. 29, S. 262.
- ¹⁶ Ebd., S. 261.
- ¹⁷ Ebd., S. 263.
- ¹⁸ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Regeln für die Unterscheidung der Geister, Zweite Woche, Regel 2.
- ¹⁹ Siehe Harvey Egan, S. J., *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*. Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1976, S. 52.
- ²⁰ *Lebendige Liebeslohe*, 4. Strophe.
- ²¹ Ebd., Kommentar zur 4. Strophe.
- ²² Ebd.

Zu Kapitel 5: Die heiligen Bücher

- ¹ Gandhi las die *Bhagavad Gita* immer wieder. Im engeren Sinn ist die *BhagavadGita* keine heilige Schrift der Hindus, sie wurde jedoch immer als ein heiliges Buch verehrt.
- ² Die heiligen Schriften der Buddhisten gliedern sich in drei Teile, die *pitakas* oder »Körbe« genannt werden. *Sutrapitaka* enthält die Schriften, die angeblich vom Buddha gelehrt wurden, jedoch viele spätere Ergänzungen enthalten. *Vinaya-pitaka* ist eine Sammlung ethischer Regeln. *Abhidharmapitaka* enthält Abhandlungen über die beiden obengenannten. Außer den Tibetern verwenden die meisten Mahayana-Buddhisten die chinesische Fassung.
- ³ Jap. *Hoke-kyo*, sanskr. *Saddharma-pundarika-sutra*. Dieses Sutra soll sechsmal vom Sanskrit ins Chinesische übersetzt worden sein, doch drei von diesen Übersetzungen waren bereits im Jahre 730 verschollen.
- ⁴ Eine ausgezeichnete Schilderung des Körper-Lesens der Koans und der Bibel findet sich bei Kakichi Kadowaki, *Zen and the Bible*, Routledge and Kegan Paul, London 1979.
- ⁵ *Die Nachfolge Christi*, 4. Buch, 11. Hauptstück, Pustet, Regensburg 1974, S. 358.
- ⁶ »Dogmatische Konstitutionen über die göttliche Offenbarung«, c. 6. Die Vorstellung, daß die Kirche die Heilige Schrift so verehrt wie den Leib des

Herrn findet sich bei den Kirchenvätern, besonders bei Hieronymus und Augustinus. Siehe Augustine Bea, *The World of God and Mankind*, Herald Press, Chicago 1967, S. 267.

- ⁷ *Die Nachfolge Christi*, 3. Buch, 2. Hauptstück, S. 137.
- ⁸ *Mumonkan* ist eine Sammlung von achtundvierzig Koans in einem Faszikel und wurde von Mumon Ekai kompiliert. *Hekiganroku* ist eine Sammlung von hundert Koans in zehn Faszikeln.
- ⁹ *Mumonkan* 1. Deutsch in: Zenkei Shibayama, *Zu den Quellen des Zen*. O. W. Barth, München 1976, S. 31.
- ¹⁰ Koans werden nach verschiedenen Gruppen eingeteilt, zu denen die *nanto*, die schwer durchzuarbeitenden, gehören. Eine Darstellung der verschiedenen Koan-Gruppierungen findet sich bei Isshū Miura und Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust*, First Zen Society, Kioto 1966.
- ¹¹ *Hekiganroku* 3.
- ¹² Ebd. 63.
- ¹³ Sandra Schneiders zitiert einen eminenten Bibelgelehrten, der in den fünfziger Jahren äußerte: »Wenn alle Gelehrten vollkommen objektiv wären, wäre eine völlige Übereinstimmung der Exegese theoretisch möglich; denn die Bedeutung der Bibel wurde von ihren Autoren bestimmt, nicht von ihren Interpreten.« Siehe Sandra M. Schneiders, »Faith, Hermeneutics, and the Literal Sense of Scripture«. *Theological Studies*, Dezember 1978.
- ¹⁴ »Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung«, Kap. 2, Nr. 8.
- ¹⁵ Ebd.

Zu Kapitel 6: Die Transformation des Gefühls

- ¹ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Zweite Woche, Fünfte Betrachtung.
- ² Ignatius weinte heftig während des Gebets und wenn er das Opfer der Messe darbrachte. In seinem Tagebuch schreibt er: »Vor, während und nach der Messe eine große Fülle von Andacht und Tränen.« Solche Eintragungen finden sich bei ihm immer wieder. Siehe Ignatius von Loyola, *Das geistliche Tagebuch*, hrsg. von A. Haas und P. Knauer. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, S. 145.
- ³ *Lebendige Liebeslohe*, 3. Strophe.
- ⁴ *In dunkler Nacht*, 5. Strophe.
- ⁵ C. G. Jung, *Gesammelte Werke*, Bd. 16, *Praxis der Psychotherapie*, S. 185f.
- ⁶ C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford University Press, Oxford 1936, S. 4.

⁷ Ebd., S. 2.

⁸ Siehe besonders Denis de Rougemont, *Love in the Western World*. Doubleday, New York 1957. Dies ist die englische Übertragung von *L'Amour et L'Occident*, das 1939 in Frankreich erschien. Martin D'Arcy faßt den Inhalt folgendermaßen zusammen: »In diesem Buch geht de Rougemont das Wagnis ein, dessen Lewis sich enthält: er versucht zu erklären, warum die romantische Liebe sich von der christlichen so sehr unterscheidet; und dies ist das Überraschende: er gibt als Grund an, daß die romantische Liebe einer unheiligen, verbotenen Quelle entspringe, dem fremdartigen, wilden Eros, der nekromantischen und ungetauften Hexe, die eine unversöhnliche Feindin des Christentums ist und den wahrhaft Liebenden immer in ihren Bann schlagen möchte. Es gibt zwei Arten von Liebe, meint de Rougemont, die um die Seele des Menschen ringen, Eros und Agape, und jede hat ihre eigenen definitiven Merkmale, an denen wir sie erkennen.« Siehe *The Mind and Heart of Love* von M. C. D'Arcy. Holt, New York 1947, S. 28.

⁹ In *dunkler Nacht*, 6. Strophe.

¹⁰ Im Mittelalter sagte man, daß Gott sich manchmal »ohne Mittel« (*sine medio*) mitteilt, und der Verfasser der *Wolke* spricht von einer Liebe, die durch keinen Vermittler, sondern durch »die Lieblichkeit Gottes in sich selbst« inspiriert sei. Dies ist die »Tröstung ohne Grund« des Ignatius. Ich habe über diese Mitteilung »ohne Mittel« in meinem Buch *The Mysticism of »The Cloud of Unknowing«*, S. 108, geschrieben.

¹¹ D. T. Suzuki, *Indian Mahayana Buddhism*, hrsg. Edward Conze. Harper & Row, New York 1968, S. 131.

¹² Ebd., S. 151. Das Wort *nembutsu* bedeutet wörtlich »an den Buddha denken«. Es besteht im Rezitieren der Formel: *Namu Amida Butsu*: »Anbetung dem Buddha«.

¹³ Teresa von Avila, *Die innere Burg*, hrsg. und übers. von Fritz Vogel-sang, »Die sechste Wohnung«, Kap. 7. Goverts, Stuttgart 1966, S. 156. Im selben Kapitel ermahnt Teresa die Menschen, nicht unablässig im Gebet der Ruhe verharren zu wollen: »An Jesus haben wir einen sehr guten Gefährten. Nie sollten wir uns von ihm und seiner heiligsten Mutter trennen« (S. 160). Ich bin auf Teresas Auffassung der Menschlichkeit Christi in meinem Buch *Silent Music* (Teil II, Kap. 7) näher eingegangen.

Zu Kapitel 7: Heilung und Erlösung

¹ Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton University Press, Princeton, N. J., 1969, S. 184.

² Ebd., S. 185.

³ Ebd., S. 271.

⁴ *Der geistliche Gesang*, 6. Strophe.

⁵ C. G. Jung, *Gesammelte Werke*. Walter, Olten-Freiburg i. Br., Bd. 11 (Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen), S. 362.

⁶ *Gesammelte Werke*, Bd. 13, S. 55.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., S. 56.

¹⁰ *Gesammelte Werke*, Bd. 15, S. 69.

¹¹ *Gesammelte Werke*, Bd. 11, S. 576.

¹² Ebd., S. 575.

¹³ Ebd., S. 614.

¹⁴ Ebd., S. 576.

¹⁵ Ebd., S. 632.

¹⁶ Ebd., S. 580.

Zu Kapitel 8: Liebe: menschlich und göttlich

¹ *Lebendige Liebeslohe*, 1. Strophe.

² *Hekiganroku*, Fall 45.

³ *Lebendige Liebeslohe*, 1. Strophe.

⁴ *Die Nachfolge Christi*, Pustet, Regensburg 1974, 2. Buch, 7. Hauptstück.

⁵ *Gesammelte Werke*, Bd. 17, S. 224.

⁶ Jolande Jacobi, *Die Psychologie von C. G. Jung*. Walter, Olten-Freiburg i. Br. 1971, S. 189f.

Register

- Abba 97
 Achtsamkeit im Buddhismus 23, 52
 Adoleszenz, als Lebenskrise 178 f.
 Aelred von Rievaulx 199
 Äußere Worte 108
 Affektive Bekehrung 143
 Affektives Gebet 144
 Affektivität 142 ff.
 – affektive Bekehrung 143
 – affektives Gebet 144
 – und dunkle Nacht 146 ff.
 Agape und Eros 151 ff.
 Analecten des Konfuzius 15
 »Anonyme Christen« 35
 Anselm von Canterbury 7, 22, 122
 »Anwendung der Sinne« 119 f., 127
 Aristoteles 11
Ars moriendi 181
 Athanasius 91
 Atmen, richtiges
 – als Glaubensübung 72 ff.
 – Prinzipien 70 f.
 – Wirkung von 70 f.
 Atmen, das kein Atmen ist 75 ff.
 Aufstieg zum Berge Karmel 148
 Augustinus 7, 58, 66, 92, 122, 132, 162
 Augustinus von Hippo 75 f.
 Ba, Zenmeister (Koan über) 125 f.
 Bardo Thödol 177, 181
 Bernard von Clairvaux 162, 199, 203
 Bibelkommentator als Künstler 137 f.
 Bindung, freundschaftliche 198
 Chantal, Jeanne France de 192, 200
 Chardin, Teilhard de 16, 35, 91
 Christliche Tradition der Selbstverwirklichung 57 ff.
Crede ut intelligas 8, 22, 122
 David, Identifikation mit 128
 Diagramm der Höchsten Wirklichkeit 102
 Dialog, religiöser
 – Geschichte 10 ff.
 – Notwendigkeit 9 f.
 – Probleme 27 ff., 31, 33 f., 36 f.
 – Weg 19 ff.
 Dodd, C. H. 64
 »Dogmatische Erwägungen über das Wissen und das Selbstbewußtsein Christi« 63
 dokusan 124
 Dunkle Nacht
 – und Affektivität 146 ff.
 – und Heilung der Erinnerung 168 f.
Die dunkle Nacht 149
The Ecumenist 31
 »Ein-Finger-Zen« 110
 Eliade, Mircea 73, 167
 Eliot, T. S. 130
 Enantiodynamie, Prinzip von 102
 Erfahrung, im Unterschied zur Erkenntnis 42, 63
 Erinnerung, Heilung der 167 ff.
 – durch die beiden Nächte der Mystiker 174 f.
 – im Buddhismus 167 f.
 – durch christliche Kontemplation 168 ff.
 – Wunden, die Heilung brauchen 172 f., 175
 Erkenntnis, im Unterschied zur Erfahrung 42, 63
 Erklärung über die Religionsfreiheit 17
 Erlösung 188 f.
 Eros und Agape 151 ff.
 Eucharistie, als Symbol der Verwandlung menschlichen Fleisches 88 ff.
 Eva Liebe 152 f., 156 f.
 Fegefeuer-Lehre, im Vergleich zur Reinkarnationslehre 181
 Formelle Worte 103, 105 f.
 Foucauld, Charles de 22
 Franz von Assisi 154, 155, 157
 Freud, Sigmund 40, 140, 141, 152
 Freundschaft
 – Merkmale 198 f.
 – Wege 199 f.
 Gandhi, Mahatma 112
 Geburt, als Krise im Lebenszyklus 178
 Gefühl
 – Eros und Agape 151 ff.
 – Transformation des 140 ff.
 – Weg der Affektivität 142 ff.
 – Weg der liebenden Hingabe 158 ff.
 Gegenseitigkeit, als Merkmal von Freundschaft 197
 Gemäßigter Realismus, als Voraussetzung zum Dialog 13
Der geistliche Gesang 59
Geistliche Reise 108
Geistliche Übungen 42, 108
 »Gib dich anheim«
 – als transzendentaler Grundsatz 22, 23 f.
 Glauben
 – als Bedingung zur Selbstverwirklichung 46
 – und Atmen 72
 glossolalia 98
 Gnade, als Bedingung für Selbstverwirklichung 46
 Gregor von Nyssa 58, 91
 Griffiths, Bede 84
 Gutei, Zen-Meister 110 f.
 Händel, Georg Friedrich 112
 Häßlichkeit im Innern, Meditation über 56 f.
 Heilige Bücher 112 ff.
 – Auslegung der 137 ff.
 – Hermeneutik der 129 ff.
 – Weg des Lesens der 116 ff.
 – Zen-Koans 123
 – Zweck und Wichtigkeit der 112 ff.
 Heilung
 – der Erinnerung 167 ff.
 – und Erlösung 166 ff., 188 f.
 – bei Jung 182 ff.
 – Krise im Lebenszyklus 175 ff.
Hekiganroku 123
 Helena Liebe 152, 153, 156 f.
 Hermeneutik 129 ff.
 Hieronymus 132
 Hingabe, liebende 158 ff.
 Hirai, Dr. Tomio 68, 69
 Hostie, Verehrung der 90
 Hugo von St. Victor 162
 I Ging 15, 120
 Ignatius, Heiliger 136, 200
 – über die Anwendung der Sinne 119 f., 127
 – über Selbstverwirklichung 41, 42
 – über tiefere Worte 107
 – über die Transformation von Gefühl 145
 Individuation 45 f.
 Innere Worte 106, 108
 Innerliche Ehe 204
Insight 40
 Interreligiöser Dialog siehe Dialog, religiöser
 Irenäus 91
 Jacobi, Jolande 203 f.
 James, William 158
Jesu dulcis 91
 Jesus
 – als Freund 198 f.
 – als größter Bibelkommentator 138
 – Identifizierung mit 128
 – Selbstverwirklichung des 62 ff.
 Jesusgebet 96
 Johannes vom Kreuz 112, 138

- über die dunkle Nacht 146, 147
- über die erste und die zweite Nacht 174, 175
- über Körper und Atmen 85
- über Liebe 146, 154, 157, 158, 193, 196, 201, 203
- über Selbstverwirklichung 58, 59
- über tiefere Worte 103 ff.
- Johannes der Täufer
 - Selbstverwirklichung des 60 f.
- Jubilatio* 98
- Jung, C. G. 120
 - über die Bedeutung des Mythos 114
 - über Erlösung 188 f.
 - über die Harmonie von *anima* und *animus* 201 f.
 - über die Krisen des Lebenszyklus 177 ff.
 - über Selbstverwirklichung 40, 41, 42, 45 f.
 - über Symbole der Liebe 152, 155 f., 158 f., 163
 - Therapie und Heilung bei 182 ff.
- Kannon 213 f.
 - von Kannon lernen 215 ff.
- Kan-ze-on *siehe* Kannon
- Karma 98
- Kempis, Thomas a 89, 121, 122, 162, 163, 199
- kensho* 124
- »Kerkerbrief« 117
- Klemens 91
- Koan 49 f.
 - als Weg zum Verständnis 123 ff.
- Körper und Atem 67 ff.
- Körper, Lesen mit dem 117 ff.
- Körper und der Weg des Atems 68 ff.
- Körpersprache 79 f., 110 f.
- Kollektive Selbstverwirklichung 47 f.
- Kommentatoren der Bibel, Qualitäten der 137 ff.

- Kontemplation, als Jungsche Therapie 184 ff.
- Kultur, europäische, Wirkung auf Missionare 11, 14 f.
- Lao-tsu 94
- Law, William 84
- Lebendige Liebestoße* 85
- Lebensmitte, als Krise im Lebenszyklus 178, 180 f.
- Lebenszyklus, Krisen im 177 ff.
- Leib Christi 87 ff.
 - als Verwandlung des menschlichen Körpers 87 ff.
- Leib, der Weg des 79 ff.
- Leiden der Welt, Hören auf das 214 ff.
- Leo, Heiliger 88
- Lesen der heiligen Bücher 116 ff.
 - »Anwendung der Sinne« beim 120 f.
 - mit dem Körper 118
 - Verzehren der 120 f.
- Lewis, C. S. 153 f.
- Liebe
 - als Freundschaft 199 ff.
 - menschlich und göttlich 190 ff.
 - sakramentale Dimension 190 ff.
 - und Tod 210 ff.
 - als Weg, die Bibel auszulegen 132 f.
- siehe auch* Agape und Eros
- Lonergan, Bernard 12, 13, 40, 42
- Lotosstellung 79 f.
- Lotos-Sutra 117 f.
- Magisches Wort im Gegensatz zum religiösen Wort 95 f.
- Mantra 95
- Maria Liebe 152, 156, 158 f.
- Maslow, Abraham 42
- Meditation
 - als Dialog 19 ff.
 - Grundsätze 20 ff.
- Meister Eckhart 89, 138, 162
- Mello, Anthony de 70, 95
- Michelangelo 112
- Minne, höfische 153 ff.

- Missionare und der interreligiöse Dialog 10 ff.
 - katholische 10 ff.
 - protestantische 14 f.
- Mitte, die keine Mitte ist 82
- Montfort, Grignon de 164
- Mu-Koan* 50, 124
- Mumonkan* 50, 83, 123
- Mutterschoß bis Grab, Krisen im Lebenszyklus 175 ff.
- Mystiker, als biblischer Kommentator 138
- Mythos, Wichtigkeit von 114 f., 187
- Nachfolge Christi* 89
- Nächte der christlichen Mystiker 174 f.
- Nansen und das Katzen-Koan 126
- Newman, John Henry 18, 213
- Nichiren 117, 132
- Nichiro 117
- Nicht-Geist *siehe* Spiegel-Geist
- Ninjutsu* 73
- Nobili, Robert de 15
- Okumura, Ichiro 32, 34
- Omori, Sogen 32
- Origenes 92
- Paulus Selbstverwirklichung 60 f.
- Plaut, Rabbi Gunther 31
- Potentia obedientialis* 84
- Pranayama* 73
- Probleme im religiösen Dialog
 - mögliches Verschmelzen von Buddhismus und Christentum 36 f.
 - Person Christi 33 f.
 - »Triumphalismus« 31
 - Verpflichtung zur Bekehrung 27 ff.
- Prüfung 176
- Qoheleth 94
- Rahner, Karl 62 f.
- Regeln für die Unterscheidung der Geister* 107

- Reinkarnationslehre, im Vergleich zur Fegefeuer-Lehre 181
- Religiöse Worte, im Gegensatz zu magischen Worten 95 f.
- Return to the Center* (»Rückkehr zur Mitte«) 84
- Ricci, Mateo 15
- Richard von St. Victor 162
- Rogers, Carl 40, 42
- Der ruhende Punkt* 73
- Schöpferische Bibelauslegung 129 ff.
- Schweigen, der Weg des 99 ff.
- Sakramentale Dimension der Liebe 190 ff.
- Sales, Franz von 200
- »Sei aufmerksam«
 - als Grundsatz 20 f.
 - im Heilungsprozeß 170 f.
 - als Weg, die Bibel zu verstehen 135
- »Sei intelligent«
 - als transzendentaler Grundsatz 21, 24
 - als Weg, die Bibel zu verstehen 135
- »Sei verantwortungsbewußt«
 - als transzendentaler Grundsatz 22, 24
 - als Weg, die Bibel zu verstehen 135
- »Sei vernünftig«
 - als transzendentaler Grundsatz 21, 24
 - als Weg, die Bibel zu verstehen 135
- Selbstoffenbarung, als Merkmal von Freundschaft 198
- Selbsttranszendierung 45
- Selbstverwirklichung 39 ff.
 - im Buddhismus 48 ff.
 - in der christlichen Tradition 57 ff.
 - im modernen Denken 39 ff.
- Sensus plenior*, in der Bibel 132
- Seuse, Heinrich 89, 162
- Shakyamuni 48

Shibayama, Zen-Meister 51
Shinran 96, 160
Silentium mysticum 99
Sophia Liebe 152f., 156f.
Spiegel-Geist 7, 52f.
Substantielle Worte 103, 106
Sukzessive Worte 103f.
Supremat des Wissens 18f.
Suzuki, Dr. D. T. 24, 159, 160
Suzuki, Shunryu 69, 71
Symbol, Wichtigkeit des 115

T'ai-chi-T'u 102
Tanden 69, 81f.
Tanden-Atmung 82
Tantrismus 167
Taoteking 15
Tauler, Johannes 89, 138, 162
Teresa von Avila 57f., 100, 162,
163
Thelle, Notto 15
Thomas von Aquin 12, 88f., 138,
151, 162
Thomas, Identifikation mit 128
Tiefere Worte 103ff.
Tod
– als Krise im Lebenszyklus 178,
180f.
– und Liebe 210ff.
Tränen, verschiedene Arten von 145
Transzendente Grundsätze
– als Mittel, die Bibel zu interpre-
tieren 134ff.
– für den religiösen Dialog 20ff.
– Verwendung im Heilungspro-
zeß 170ff.
»Tröstung ohne vorausgehende Ursa-
che« 145, 193

Unmon-Koan 56, 92, 150, 170
Ursprüngliches Angesicht 53ff., 167

Valignano, Alessandro 15
Verzehren der heiligen Bücher 120f.
Vollkommene Stellung 79f.

Wachstumsprozeß, Selbsterkenntnis
als 43f.
Wahrheit, Anerkennung bei anderen
Religionen 11ff.
Wolke des Nichtwissens 83, 89, 101,
158, 162, 163, 193
Wort
– äußere Worte 108
– zu Fleisch gewordenen
WORT 108f.
– formelle Worte 103, 105f.
– innere Worte 106, 108
– substantielle Worte 103, 106
– sukzessive Worte 103f.
– tiefere Worte 103ff.
Worte, der Weg der 95ff.
Worte und Schweigen 94ff.
– Körpersprache 110f.
– tiefere Worte 103ff.
– Weg des Schweigens 99ff.
– Weg der Worte 95ff.
Wunde der Liebe 175, 196
Wunden, die der Heilung bedürfen
171ff.

Xavier, Franz 10, 28, 200

Yang, Definition 101f.
Yin, Definition 102

Zen-Geist, Anfänger-Geist 69
Zen-Koan, Definition 50
– als Verstehenshilfe 123ff.
Zölibat
– als mystische Erfahrung 157f.,
164
– Praxis des 206ff.
Zweites Vatikanisches Konzil 12,
16, 17, 26, 28, 121, 133, 136
Zyklischer Prozeß, Meditation als
101, 109

nur zwischen östlicher und christlicher Tradition, sondern auch zum Prozeß der Selbst- und Ganzwerdung (Individuation) im Sinne C.G. Jungs.

Das Buch enthält Perlen mystischer Überlieferung aus Ost und West. Es setzt Maßstäbe für den kenntnisreichen, einfühlsamen Umgang mit den Werten einer anderen Religion und es zeigt, wie wir in der Begegnung mit den ganzheitlich-transformativen Erfahrungswegen des Ostens und Westens unsere eigene Spiritualität vertiefen und bereichern können.



William Johnston, geboren in Belfast, hat als irischer Jesuit an der Sophia Universität in Tokio in Mystischer Theologie promoviert. Dort war er Professor für Religionswissenschaften und Direktor des Instituts für östliche Religionen. Gegenwärtig lehrt er Meditation auf den Philippinen. Autor zahlreicher erfolgreicher Bücher.

Kösel-Verlag, München

*Östliche Weisheit und mystische Praxis
üben heute auf immer mehr westliche Menschen
starke Anziehungskraft aus. Häufig führt dies
zur abrupten Aufgabe der eigenen religiösen
Tradition und nicht selten zu spiritueller
Entwurzelung. Dieses Buch sucht statt dessen
bewußt nach Gemeinsamkeiten zwischen
Christentum und Buddhismus und zeigt
anhand zahlreicher Quellen, wie fruchtbar
die Begegnung vor allem im Bereich der Mystik
sein kann.*

*Das Besondere an diesem west-östlichen Dialog
ist, daß hier erstmals die Tiefenpsychologie
C. G. Jungs als bedeutender Beitrag zur
westlichen Spiritualität unseres Jahrhunderts
einbezogen wird.*

*Meisterhaft gelingt es dem Autor, profundes
religiöses Wissen mit sensiblem Verständnis
für die psychologischen Aspekte der Heilung
der Seele zu verbinden.*