

Zum Verständnis ungegenständlicher Meditation

Von Klaus Riesenhuber

Wenn traditionelle Meditationswege des Ostens – wie ihre modernen Imitationen und Adaptationen – gegenwärtig im europäischen und amerikanischen Raum breite Aufnahme finden, so sprechen sie offensichtlich ein ungesättigtes spirituelles und gesamt menschliches Bedürfnis an, das mehr ist als die Sucht nach exotischer Neuerung. Nun kennt die spirituelle Tradition des Fernen Ostens neben den Methoden ungegenständlicher Meditation, die im Zen ihre radikalste und reinste Ausprägung fanden, durchaus mit christlichen Meditationsweisen verwandte, gegenstandsbezogene Weisen meditativen Betens. Bis heute weithin geübt sind die Bild-Meditation des Mandala, die an mittelalterliche Bildtypen und Betrachtungsformen, etwa bei Nikolaus von Flüe, erinnert, oder die meditative Wortrezitation der Amida-Religion und der Nichiren-Schulen, der das Jesus-Gebet der Ostkirche methodisch nahesteht.

Die gegenwärtig zu beobachtende Bevorzugung von ungegenständlichen Weisen der Versenkung dürfte sich nun aus der Kombination einiger ihrer phänomenalen Merkmale begründen, die untereinander in engem Zusammenhang stehen. Zunächst löst der Verzicht auf Wort und Bild als Brennpunkt des meditativen Bemühens den Übenden aus der Bindung an intentionale Gehalte, in denen sich sonst die Dogmatik der entsprechenden Schulen verkörpert. Das Mißtrauen gegenüber einer Einengung des Bewußtseins auf besondere Lehrmeinungen verbindet sich hier, und zwar nicht erst für den modernen westlichen Menschen, mit dem Anliegen, die ohnehin überbeanspruchte Denkkraft zu entlasten und damit zugleich religiöses Tun nicht in intellektueller Leistung aufgehen zu lassen. An die Stelle der Anwendung einzelner Seelenkräfte auf ein Thema tritt somit ein ganzheitlicher Vollzug, in dem der somatischen Seite des Menschen eine grundlegende und regulierende Aufgabe zufällt. Aufrechte Sitzhaltung, geregelte Atemtätigkeit, schließlich die gesammelte Konzentration fördern eine Belebung und harmonische Integration der leib-seelischen Kräfte und führen darüber hinaus zur Weitung und Vertiefung des Bewußtseins. Ungegenständliche Meditation dient so, noch vor jeder ausdrücklich religiösen Zielsetzung, der menschlichen Selbstfindung und Selbstwerdung. Dabei macht es den besonderen Anreiz solcher Meditationsweisen aus, daß sich ihre Technik, wenigstens in den Anfangsgründen, auf leibliche Vollzüge, besonders auf die Atmung, bezieht, stufenmäßig gegliedert ist und damit erlernbar erscheint. Schließlich vermögen solche Meditationsübungen auch dem Anfänger die beglückende Erfahrung einer spirituellen, meditativen Dimension zu vermitteln, in der sich der Zugang zur Sinnhaftigkeit des Lebens von innen her zu erschließen beginnt.

Solche Vorzüge bergen entsprechende Versuchungen in sich, die sich verstärken, wenn die ungegenständliche Meditation aus ihrem religiösen Mutterboden in das Experimentierfeld psychologischer Therapie verpflanzt wird. So hat etwa das Zen

seinen ursprünglichen Ort im Leben der Mönchsgemeinschaft, die sich in Armut, Enthaltensamkeit und Gehorsam unter dem Meister um das Heil, die Befreiung aus dem Elend der Vergänglichkeit, bemüht. In dem Maß, in dem ein ethisch-religiöser Kontext entfällt, droht sich der Schwerpunkt der meditativen Übung nahezu unmerklich, weil unmeßbar, ins Vordergrundige eines psycho-somatischen Effekts zu verschieben. Meditation ist dann nicht mehr ernsthaftes Wagnis des Lebens in den Bereich letzter gestaltloser Wirklichkeit hinein, sondern mag zum verfügbaren Mittel seelischer Entlastung und Befriedigung ableiten. Die geschickt vollzogene Technik gewinnt die Oberhand, die Sucht nach Erfahrung, welche nun unausweichlich als reflektierbare verstanden wird, beschneidet die letzte Offenheit und Hingabe des Geistes ins Unbegrenzte, und was an einer wirklichen personalen Umwandlung in die Weisheit demütiger Gelassenheit hinein fehlt, mag unter dem Glanz neu gewonnener psychischer Energie verdeckt bleiben.

Die Gefahr von Verflachungen und Fehlentwicklungen sollte jedoch nicht für die Werte blind machen, die solchen Meditationsweisen des Ostens innewohnen und, als methodische Entfaltung menschlicher Grundvollzüge, möglicherweise auch christlichem Meditieren einen neuen Weg eröffnen könnten. Das spirituelle Erbe Indiens, Chinas und Japans, das, je weiter man nach Osten fortschreitet, weniger in Lehrsystemen als in Meditationsweisheit Gestalt gewann, könnte heute, nachdem es sich in einem zunehmend säkularisierten Asien nur noch mit Mühe halten kann, in christlicher Spiritualität zur Erfüllung seiner Intentionen gelangen. Dazu bedarf es jedoch eines unterscheidenden Verständnisses seiner Sinnmöglichkeiten, und diesem Anliegen sollen, unter Beschränkung auf die ungegenständliche Meditation insbesondere des Zen, die folgenden Überlegungen dienen.

Wesenszüge der Zen-Meditation

Buddhistische Spiritualität empfängt ihren Antrieb aus der Erfahrung der Leidhaftigkeit und Scheinhaftigkeit allen vergänglichen Daseins. Sie strebt damit aus dem vielfältigen Vergänglichen zum einen Bleibenden,¹ aus dem Bedingten ins Unbedingte,² aus der Welt der Erscheinung und verbalen Meinung zur »wahren Wirklichkeit«.³ »Wer im Schweigen die Worte vergißt, vor dem leuchtet klar die Wirklichkeit auf.«⁴ Das Heil liegt im Durchschauen der »Leere« (*sūnyatā*) der Erscheinungswelt und in der dadurch ermöglichten Aufhebung des empirischen, isolierten Ich in die Einheit mit der Weite des Alls oder, tiefer, mit jenem, was als grundlegende

1 Vgl. H. Dumoulin, Gibt es Verständnisbrücken zwischen christlicher und buddhistischer Spiritualität? In: »Geist und Leben« 50 (1977), S. 361.

2 Vgl. K. Graf Dürckheim, Zen und wir. Frankfurt 1974, S. 26.

3 Ein Zentralbegriff in Kitarō Nishidas »Zen no kenkyū« (1911). Vgl. K. Riesenhuber. Reine Erfahrung. Im Gespräch zwischen Aristoteles, Nishida und Pseudo-Dionysios. In: H. Waldenfels/Th. Immoos (Hrsg.), Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Mainz 1985, S. 109-113.

4 Mokushōmei, zit. nach: H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus. Bd. I: Indien und China. Bern 1985, S. 239.

»Nichtzweiheit« (*advaita*) oder »Nichts« (*mu*) erscheint und darin als das »wahre Wesen«, die »ursprüngliche Natur (Wesen)« aufscheint.

Diese Einheit ist in »reiner Erfahrung«,⁵ die vor aller bloßen Intentionalität mit ihrer Subjekt-Objekt-Trennung in die Tiefe des Selbst zurückgeht, zu erreichen. Nur die ständige Übung der Meditation eint nun den menschlichen Geist so mit sich selbst, daß sich dem inneren Auge diese »Eigennatur«, »Geistnatur« oder »Selbstnatur« erschließt. »Beim Zazen erlöschen von selbst die Gegenstände, die Bewußtseinstätigkeiten fallen für immer in Vergessenheit. Der ganze Leib wird zum Weisheitsauge und schaut ohne Wählen und Werten klar die Buddha-Natur.«⁶ Diese Erleuchtung (*satori*) oder Wesensschau (*kenshō*), die, nach Schulen verschieden, als plötzliches Erwachen im Durchbruch durch das eigene Ich oder als allmähliche Aufhellung des Geistes in gesammelter Versenkung erfahren wird,⁷ ist das Ziel der meditativen Bewegung. Je mehr sie sich vertieft, um so spontaner läßt sie sodann aus sich das Mit-leiden mit allen Wesen, damit die Bereitschaft zu tätiger Hilfe erfließen.

Die Wesensschau, zu der nicht jeder der Übenden gelangt, bereitet sich vor durch eine Klärung der inneren voluntativen Kräfte zu konzentrierter Ruhe (*jōriki*), sodann durch eine Vereinfachung des Erkenntnisvermögens in Richtung auf verständnistiefe Weisheit und intuitives Erfassen des Wesentlichen durch alles Vordergründige (*chie*), schließlich, vor der Ebene von Willen und Intellekt als einzelnen Vermögen, im stillen, erfüllten Bei-sich-Sein der Seele (*sammāi*), das dem Gemütszustand nach dem Gebet der Einfachheit und Ruhe entspricht.⁸

Die Zen-Meditation bringt diese Wirkungen hervor, indem sie dem Bewußtsein zunächst den Halt an jedweder Gegenständlichkeit und konkreten Inhaltlichkeit entzieht und statt dessen zu inwendiger Achtsamkeit, anfangs durch Konzentration auf den Atem erleichtert, anleitet. Nun beruht die Gegenständlichkeit von Gehalten auf der reflexiven Selbsthabe des Ich, das sich von anderem unterscheidet, dieses andere damit begrenzend sich entgegensetzt und als einzelnes Objekt wieder von anderen Objekten absetzt.⁹ Das Ich benützt diese Welt unterschiedener Objekte, um sich in Begierde oder Ablehnung an sie zu klammern und durch diesen bezüglichen Gegensatz zum Objekt sich seines eigenen unbedingten Selbstandes zu vergewissern. Läßt das Bewußtsein nun in einem allmählichen Läuterungsprozeß, in dem es durch je tiefere Schichten von Objekten und Anhänglichkeiten hindurchschreitet, den Halt am Objekt fallen, so gibt das Ich – als durch Reflexion und Objektbezug bestimmtes, im Unterschied zum tieferen wahren Selbst – sich selbst preis und sinkt in die Tiefen des Selbst oder Geistes, die vor aller Subjekt-Objekt-Trennung liegen. »Plötzlich offenbart sich der ursprüngliche, wunderbare, lautere und klare Geist, das anfängliche, einfache Licht leuchtet vollkommen.«¹⁰ Die Ungegenständlichkeit der Zen-Medita-

5 Vgl. K. Riesenhuber, a.a.O., zu diesem zen-buddhistisch inspirierten Begriff K. Nishidas.

6 Keizan Jōkin (1268-1325), Zazen yōjinki, zit. nach: H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik. Freiburg 1966, S. 304.

7 Vgl. H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, a.a.O., S. 103-115.

8 Vgl. H. M. Enomiya Lassalle, Zen-Meditation für Christen. Weilheim ²1971, S. 52.

9 Vgl. K. Graf Dürckheim, a.a.O., S. 23.

10 Keizan Jōkin, a.a.O., S. 297.

tion öffnet daher den Weg zu einer positiven ontologischen Erfahrung, die jede Unterscheidung und Begrenzung durch Objekt oder Ich transzendiert.

Auf dem Hintergrund dieser in ihrer Kürze gewiß mißverständlichen Erläuterungen zum Wesen der Zen-Meditation sollen nun einige Probleme der philosophischen Deutung der ungegenständlichen Meditation erörtert, sodann einige theologische Probleme im Hinblick auf die mögliche Einordnung ungegenständlicher Meditation in christliche Spiritualität bedacht werden.

Zur philosophischen Deutung

1. Die Stille und das Wort

Die Zen-Meditation ist geschichtlich in die All-Einheits-Metaphysik des Mahayana-Buddhismus eingebettet, wie diese umgekehrt die Zen-Erfahrung zu deuten versucht. Ohne das Gewicht einer geistlichen Lehrtradition, die der des Christentums an Länge nicht nachsteht, zu übersehen, läßt sich doch prinzipiell zwischen dieser Lehre des Buddhismus und seiner Meditationspraxis klar unterscheiden, und zwar deshalb, weil die Zen-Übung gerade aufgrund ihrer Ungegenständlichkeit, also Begriffs- und Wortlosigkeit, grundsätzlich vom Inhalt der buddhistischen Lehre nicht berührt werden kann. Soweit die Zen-Übung dieser Wort- und Theoriefreiheit treu bleibt – wieweit dies hermeneutisch möglich ist, wird noch zu bedenken sein –, wird sie nicht als unvereinbar mit dem Glauben betrachtet werden, wenn man nicht Gefahr laufen will, die Thematisierung menschlicher Grundvollzüge, wie des Schweigens, Atmens und der Konzentration, als in sich dem Glauben abträglich abzulehnen.

Nun kennt die zen-buddhistische Tradition im *Kōan* – den rational unlösbaren, oft paradoxen Problemsprüchen, durch deren Lösung der Übende zu höheren Bewußtseinsstufen vordringt – einen Eingriff des Wortgeschehens in den inneren Bereich der Zen-Meditation. Sofern die *Kōan* nicht nur irrationaler Widerspruch, sondern intuitiv lösbar sind, enthalten sie zweifellos ein kognitives Element, das sich ebenso als Frucht der Versenkung ergibt, wie es, als Problemstellung, diese selbst schon innerlich formt. Für das *Kōan* kann also nicht wie für die ungegenständliche Meditation an sich Theorieindifferenz beansprucht werden; vielmehr schlägt sich in ihnen, angefangen von ihren Rahmengeschichten, in verschiedenen Stufen und Facetten buddhistische Weisheit und Erfahrung in einem nieder. *Kōan*-Sammlungen bilden so ein Kernstück zen-buddhistischer Literatur und Lehrtradition. Doch ist die Zen-Meditation ursprünglich und wesentlich nicht auf den Gebrauch von *Kōan* angewiesen, wie sich schon daraus ergibt, daß die Übung mit *Kōan* erst spät aufkam¹¹ – die erste *Kōan*-Sammlung entstand um das Jahr 1000 – und sich nicht allgemein durchsetzen konnte. Im Vergleich gesagt: *Kōan* sind für die Zen-Meditation in ähnlichem Sinn hilfreich und zugleich unnormativ, wie es scholastische Sentenzen des Mittelalters für das Verständnis des Christentums sind.

Wie die Entwicklung einer zen-buddhistischen Lehre oder die Übung des *Kōan* zeigen, ist Zen gegenüber dem Wort nicht grundsätzlich ablehnend eingestellt. Doch wird im Zen alle Sorgfalt darauf verwandt, daß sich das Denken und damit die existentielle Haltung des Menschen nicht in bloßer Lehre, in aus sich wirklichkeitslee-

11 Vgl. H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, a.a.O., S. 234-238.

ren Sinnintentionen verfängt und versteift. Dem liegt die Einsicht zugrunde, daß der letzten Wirklichkeit kein Begriff angemessen ist, denn der Begriff behandelt das in ihm Gemeinte als begrenztes und verfügbares Objekt, kann also von seiner eigenen formalen Bestimmtheit her der letzten Wirklichkeit nicht den Rang des ersten und absoluten, unendlichen Subjekts einräumen. Sofern sich im Begriff der Mensch als Subjekt und als Ursprung der Sinngebung behauptet, entzieht sich transzendente Wirklichkeit dem Bereich gegenständlicher Sprache. »Ersinnbarer Sinn ist nicht Sinn, nennbarer Name ist nicht der ewige Name.«¹²

Da nun die negative Prädikation den Eindruck einer dem Gemeinten adäquaten, in sich geschlossenen Sinngebung vermeidet, das Denken daher auf dem Weg über das Gesagte hinaus hält, wird sie im Zen-Buddhismus zur Bezeichnung der letzten Wirklichkeit vorgezogen. Die überwiegend negativen Begriffe der Zen-Metaphysik, allen voran die Begriffe der Leere¹³ und des Nichts,¹⁴ sind daher weder nihilistisch noch atheistisch zu verstehen, sondern stellen den Versuch einer Entdinglichung, Entweltlichung und Entrationalisierung des im Grunde positiv vermeinten Letzten dar. Negative Prädikationsweisen ähnlicher Art durchziehen die Geschichte christlicher Metaphysik und Mystik von ihren Anfängen an und gehen hier letztlich auf das alttestamentliche Bilderverbot zurück. Wenn Thomas von Aquin die Möglichkeit einer positiven Prädikation von Gott mit der in sich berechtigten Unterscheidung des begrenzten und begrenzenden rationalen Denk- und Aussagemodus vom positiv ausgesagten unendlichen Denk- und Aussagegehalt unterbaut,¹⁵ so hebt das die Berechtigung der negativen Prädikation deshalb nicht auf, weil sich der endliche Denk- und Aussagemodus vom gemeinten Unendlichen zwar verneinen, aber für menschliches Denken nicht adäquat davon abziehen läßt. Werden die negativen Aussagen der Zen-Metaphysik daher nicht als Setzungen negativen Sinnes an sich, sondern hinsichtlich des Endlichen als Aufweis von Kontingenz, hinsichtlich des Letzten als Anweisungen zur Selbstkritik für das Denken verstanden, so öffnet sich aus der christlichen Tradition ein weiter Raum von Verständnismöglichkeiten für das Denken des Zen. Doch soll hier auf die Problematik einer christlichen Interpretation der Mahayana-Metaphysik nicht im einzelnen eingegangen werden, da sie das Problem der ungegenständlichen Meditation nicht notwendig berührt.

In der ungegenständlichen Meditation selbst wird Sinn weder positiv noch negativ gesetzt. Das Denken läßt sich nicht auf seine unterschiedlichen Intentionsmöglichkeiten ein, sondern hält sich, ohne an irgendeinem Gehalt zu haften, frei in der Tiefe seiner selbst. »Haftete mit deiner Absicht nur dort, wohin das unterscheidende Denken

12 Tao-te-ching, Kap. 1, zit. nach: H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, a.a.O., S. 106f.

13 Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?* Frankfurt 1982, bes. S. 143-199; Sh. Ueda, *Leere und Fülle: Shunyatā im Mahāyāna Buddhismus*. In: »Eranos« 45 (1976), S. 135f.

14 Vgl. Sh. Hisamatsu, *The Characteristics of Oriental Nothingness*. In: »Philosophical Studies of Japan«, ²1960, S. 65-97; K. Riesenhuber, *Nichts*. In: H. Krings et al. (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2. München 1973, S. 1003-1005.

15 Vgl. K. Riesenhuber, *Partizipation als Strukturprinzip der Namen Gottes bei Thomas von Aquin*. In: A. Zimmermann (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, (Miscellanea Mediaevalia 13/2). Berlin 1981, S. 969-982.

nicht gelangen kann.«¹⁶ Dieses Nicht-Denken (*munen*) besteht in einer geistigen Wachheit, die sich durch keinen Begriffsgehalt begrenzen läßt, wie sie auch keinen positiv ausschließt oder leugnet. Das Nicht-Denken wird also nicht selbst zur These oder zum Gegenstand der Anhänglichkeit; vielmehr geht das Denken vor alle Differenz der Subjekt-Objekt-Trennung in seine geeinte Wurzel zurück. Der Verzicht auf Gegenständlichkeit im konkreten Oberflächenbewußtsein bedeutet daher keine theoretische Entscheidung gegen Sinn und Sein, wohl aber eine praktische Relativierung der Gegenstandswelt und Unterwanderung des Alltagsbewußtseins in Richtung auf das erste Eine hin, dem sich der Geist in seinem Grunde öffnet.

Für eine christliche Wertung dieser Haltung ist es entscheidend zu sehen, daß eine solche praktische Enthaltung (*Epoché*) gegenüber dem *Aposteriori* welthafter Erfahrung und worthafter Kommunikation ihren Schwerpunkt nicht auf derselben Ebene wie diese hat und daher nicht in einer prinzipiellen Verweigerung ihnen gegenüber besteht, sondern eine tiefere Wirklichkeits- und Bewußtseinsebene, schließlich die Dimension letzter Geistigkeit und Wirklichkeit selbst, anzielt. Damit ist nämlich einmal der logoshafte Raum von Intentionalität, Kommunikation und innerweltlicher Begegnung von seiner Wurzel her umgriffen und potentiell positiv freigesetzt,¹⁷ wenn sich auch der meditative Vollzug in der Stille des vor-intentionalen Bereichs abspielt. Weiterhin bleibt, sofern es sich um eine praktische Präferenz im Vollzug der Meditation, nicht unmittelbar um eine theoretische These über das Verhältnis von *Apriori* und *Aposteriori*, von Tiefenerfahrung und Welterfahrung, handelt, die Möglichkeit offen, daß die ungegenständliche Meditation als ganze – unter Beibehaltung ihrer Ungegenständlichkeit in sich – in einen sie übergreifenden Sinnzusammenhang eingeordnet wird, in dem letzte Wahrheit in geschichtlicher Tat an den Menschen herantritt, wie dies vom christlichen Verständnis der Offenbarung her zu denken ist.

Eine solche Einordnung widerspricht so lange nicht dem Eigencharakter ungegenständlichen Meditierens, als sie die unbegrenzte Tiefe meditativer Erfahrung nicht verkürzend interpretiert. Ungegenständliche Meditation ist nämlich, sosehr sie in sich einen Höchstvollzug darstellt, dadurch, daß sie sich selbst nicht thetisch reflektieren kann, für verständnisvolle Interpretation offen, ja verlangt nach ihr, weil die Versenkung nur ein Teilvollzug des Menschseins sein kann, das sich in allen seinen Vollzügen reflexiv zu verstehen hat.

Eine christliche Einordnung hebt, weiterhin, die Berechtigung der Ungegenständlichkeit der Meditation nicht auf, da geschichtliche Offenbarung und gnadenhafte (wenn auch als solche nicht notwendig reflektierbare) Gegenwart Gottes im Grunde des Geistes gerade christlich gesehen inhaltsidentisch sind. Die Hingabe an das unbedingte Geheimnis im Grunde des Geistes zieht also nicht von seiner Offenbarkeit im Menschen Jesus ab, sondern ordnet auf sie hin und erschließt sie dem Verständnis (vgl. Joh 6,45), wie umgekehrt geschichtliche Offenbarung das meditative Bemühen bekräftigt, sofern es beider gemeinsamer Sinn ist, unter Leitung des Geistes in die Tiefen Gottes einzuführen (vgl. 1 Kor 2,10). Wohl aber begrenzt eine christliche

16 Ta-hui Tsung-kao (1089-1163), *Daie goroku*, zit. nach: H. Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, a.a.O., S. 240.

17 Vgl. Sh. Ueda, a.a.O., S. 142-144, zum zehnten Bild der Reihe »Der Ochs und sein Hirte«.

Einordnung jeden voreiligen Anspruch, der ungegenständliche Meditation als Heilsweg absolutsetzte und damit in sich verschlösse, was gerade ihrer wesenhaften Offenheit zuwiderliefe.

Manche Spannungen im Gespräch zwischen ungegenständlicher Meditation und christlichem Glauben rühren daher, daß hüben wie drüben Ungegenständlichkeit thetisch verstanden und im Sinn von Gegenstandslosigkeit einer Bewußtseinsebene zugeschrieben wird, auf der sich geschichtlich konkrete, innerweltliche Wahrheitsentdeckung ereignen kann und soll. In Wahrheit ist jedoch die Ablendung des Bewußtseins gegenüber der Gegenstandswelt nur als Mittel für den Vollzug der Meditation, nämlich für den Eintritt in an sich objektfreie – nicht: gehaltfreie – Bewußtseinsschichten zu betrachten, keineswegs aber als ihr Wesen und Ziel, wie dies auch im Zen-Buddhismus gegen die Gefahr einer Abtötung und Versteinerung des Bewußtseins betont wird. Gelungene ungegenständliche Meditation wird vielmehr, auch zen-buddhistisch, zu uneingeschränkter Offenheit für alle Gehalte und zur Begegnung mit dem konkreten Du, bis hin zur Selbstfindung im Du befähigen. »Während es (das Denken) äußerlich alle Formen der verschiedenen Dinge (*dharma*) wohl unterscheidet, steht es innerlich fest im Ersten Prinzip.«¹⁸

Auch hier ist wiederum zu beachten, daß die in der Meditation eingeübte Haltung der Indifferenz und Abstinenz gegenüber partikulärem Gehalt als solchem zur inneren Freiheit und Beweglichkeit, einschließlich der Freiheit endgültiger Entscheidung und Selbstverfügung im Hinblick auf das erkannte Wahre, führen soll, nicht aber zu einem psychischen Zustand passiver Gleichgültigkeit. Denn die Tiefe des Schweigens und des Nichts steht nicht im Gegensatz zu Wort, Sein oder Aktivität, sondern liegt umgreifend vor den Gegensätzen von Wort und Schweigen, Sein und Nichts, Aktivität und Passivität und ermöglicht ihren sinnvollen Unterschied.

2. Selbsterfahrung des Geistes

Der negative Weg der Ungegenständlichkeit mündet in eine Erfahrung, die nach ihrem Ort und Gehalt zunächst als Geisterfahrung gekennzeichnet werden kann.¹⁹ Befreit von der Bindung an dieses und jenes gibt der Geist auch die vergegenständlichende Reflexion auf sich selbst auf, in der er schon ständig das empirische Ich in seinem Gegensatzbezug zum Objekt gebildet hatte. Durch die Preisgabe des ichzentrierten Selbstverständnisses (*muga*) wird der Weg offen, auf dem der Geist in sich selbst, in sein Wesen einkehrt. Er gelangt damit zur Realisierung seiner ursprünglichen uneingegrenzten Offenheit, um im Medium des Selbstvollzugs seines geistigen Seins sich seinem Ursprung und eigentlichen Thema, dem Unbedingten in seiner Unendlichkeit, zu nähern. Die Selbsterfahrung des Geistes schließt also seine Selbstaufgabe, seinen »Tod« als selbstherrliches Ich ein, da dieses bestenfalls gegenüber beliebigen Gegenständen berechtigt ist, gegenüber dem absoluten Ursprung des Geistes selbst aber Grund und Sinn verliert.

In dieser fundamentalen Umorientierung der Person erfährt sich nun der Geist nicht als Substanz, da Substanz als Träger von innerweltlich ausgerichteten Handlungsver-

18 Vimalakīrti-Sūtra, Nr. 17, zit. nach: H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, a.a.O., S. 139. Vgl. 1 Kor 2,14f.

19 Vgl. Sh. Hisamatsu, a.a.O., S. 86-97.

mögen fungiert. Die Konzentration und Vereinfachung der geistigen Akte führt vielmehr approximativ zu einer Identität von Erkennendem, Erkenntnisakt und Erkanntem, in der sich der Geist nicht als ein Etwas thematisiert, sondern eher als lichte Weite wahrnimmt. In dieser Selbstdurchdringung vergißt also der Geist noch einmal sich selbst und wird in diesem Sinn zum »Nicht-Geist« (*mushin*). Er geht damit in die Leere von jeder Unterschiedenheit ein, in der er jedoch seine Freiheit als ursprüngliches Selbstsein gewinnt und zugleich einer namenlosen Fülle teilhaft wird, wenn diese Erfahrung sich auch meist mehr in Ansätzen und Spuren als in voller Gegebenheit vollzieht. – Eine Kennzeichnung dieses ursprünglichen Selbst und seiner Offenheit als kosmisches Bewußtsein ist zweifellos sekundär und mißverständlich, nämlich aus einer nachträglichen Verifikation dieser Geisterfahrung am alltäglichen Weltbewußtsein genommen. Im originären Vollzug ist diese Selbsterfahrung von Geist reiner, tiefer und weiter, nämlich eine Seinserfahrung, die sich mit dem Bezug auf den Kosmos nur unzureichend beschreiben läßt.²⁰

Die hier versuchte geistmetaphysische Deutung der Grunderfahrung ungegenständlicher Meditation dürfte den Intentionen der Zen-Tradition entsprechen. Sie ließe sich aber zugleich, wofür hier der Raum nicht gegeben ist, Schritt für Schritt, und zwar in echter innerer Entsprechung, aus der patristisch-mittelalterlichen Geistmetaphysik und Mystik christlich-neuplatonischer Strömung nachzeichnen – von Gregor von Nyssa, Euagrios Pontikos und Dionysios den Areopagiten (4.-5. Jh.) über Johannes Scotus Eriugena (9. Jh.), die Viktoriner-Schule (12. Jh.) und die Hochscholastik zu Meister Eckhart und Nikolaus von Kues im Spätmittelalter, schließlich zur spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts. Diese durchgängige christliche Tradition bedient sich der Lehren vom habituellen Bei-sich-Sein (und Bei-Gott-Sein) des Geistes, vom Geist als *imago* und *similitudo* Gottes, der augustinischen Illuminationstheorie in Verbindung mit der aristotelischen Lehre vom tätigen Intellekt, der thomanischen Lehre von der Begnadung der Seelensubstanz vor ihren Fähigkeiten, schließlich des Gedankens vom Seelenfunken (Seelengrund usw.). Was in diesem Denkstrom über die Vereinigung des Geistgrundes mit Gott gesagt ist, ist selbst von christlicher Meditation getragen, wiewohl sich im Christentum keine Meditationsmethode ausgebildet und durchgesetzt hat, die unmittelbar auf die Realisierung dieser Einigung zielte und in sie einübte. Nun ist christlicher Tradition ein ausdrückliches, dazu personales Gottesverständnis, damit auch das Wissen um Gnade und Liebe, gegeben, was der ostasiatischen Weisheitstradition ermangelt. Dieser Unterschied ist für den hermeneutischen Bezugsrahmen ungegenständlicher Meditation, der bis in deren Vollzug hineinwirkt, nicht unwesentlich, hebt jedoch die enge Analogie in der Struktur beider meditativer Erfahrungen nicht auf.

3. Seinserfahrung und Gotteserfahrung

Ungegenständliche Meditation als solche entfaltet sich in einer Schweben auf das Unbedingte hin, in dem sie sich schon je geborgen und gegründet weiß. In dieser Schweben, die sich als Möglichkeit und Aufgabe ständig größerer Reinigung und Vertiefung äußert, verzichtet sie darauf, das Woraufhin ihrer Selbstvertiefung und

20 Vgl. Katha Upanishad 3:13. In: B. Griffiths, Die Hochzeit von Ost und West. Salzburg 1983, S. 76.

Selbstöffnung thematisch zu fixieren, denn jede begriffliche Determinierung innerhalb des Geschehens ungegenständlicher Meditation bedeutete ihre Selbstbegrenzung, damit ihre Abtrennung und Untreue gegenüber dem Geheimnis, aus dem sie sich speist und dem sie sich zu überlassen hat. Was sich aber aus der Erfahrung, sofern sie im nachhinein in Worte gefaßt wird, ablesen läßt, weist unzweifelhaft darauf hin, daß sich die ungegenständliche Meditation in ihrem Grund und Zentrum in einer Dimension von Geist und Sein bewegt, die ausschließlich für die Gegenwart des transzendenten Absoluten reserviert ist. Es geht in ihr um das erste Prinzip, das unvergleichbare Eine vor aller Unterschiedenheit, um das, was als unüberschreitbare Sinnfülle keinen Zweck und Grund außer sich mehr hat: Damit sind Bestimmungen angesprochen, die sich bei Kenntnis des Gottesbegriffs als Erscheinung von Wesenszügen Gottes zu erkennen geben, soweit es sich auch um eine direkte Gottesschau handelt.

Sofern die sprachliche Reflexion auf die Erfahrung aus dieser selbst zu schöpfen versucht, tendiert sie zum Gebrauch von Metaphern, die die Unterschiedenheit des Geistes vom Absoluten nicht deutlich werden lassen. Eine pantheistische Deutung solcher Ausdrücke verfehlt aber deren Intention, da die Beschreibungen der Erfahrung als Einheitserlebnis nicht auf der Ebene objektiver Ontologie liegen, sondern operational ein dynamisches Verhältnis der Ungetrenntheit (*advaita* = Unzweiheit, was nicht Identität besagt) der Seele vom ersten Ursprung zur Geltung bringen wollen. So ungenügend diese Ausdrücke für das reflektierende Denken sind, so bringen sie doch mit Recht zum Bewußtsein, daß die Differenz des Geistes zu Gott als seinem Grund total von einer innerweltlichen Subjekt-Objekt-Unterscheidung, nämlich der Unterschiedenheit von gleichrangigen gegenseitig Bezugslosen, verschieden ist, und daß es für Gott keine Distanz zum Geschöpf gibt, er es vielmehr gleichsam in sich selbst umfaßt.²¹

Im Sinne einer klassisch-mittelalterlichen Partizipationsmetaphysik²² ist daher die Verinnerlichung des Geistes zugleich als sein Selbstüberstieg zum unbedingten Sein hin zu verstehen, nämlich als Eintritt des Geistes durch sich selbst in jenes Umfassende, in dem als seinem Ursprung er mehr er selbst ist, als er es allein in sich zu sein vermöchte. Sofern sich die Meditation in einer Schweben zu dieser unbedingten Mitte hin vollzieht, thematisiert sich ihr in der erscheinungshaften Unbestimmtheit oder Leere von Sein zunehmend Unbedingtes als letzte und erste intensive Fülle. Ungegenständliche Meditation vollzieht sich also in einem Übergang von Sein als Transparenz Gottes zu seiner ungreifbaren Gegenwart. Dieser Charakter ständig bleibend-fortschreitenden Übergangs mag zwar in der Plötzlichkeit erster reiner Erfahrung verborgen sein, zeigt sich aber danach darin, daß die ungegenständliche Erfahrung nicht festgehalten oder auf einer auch noch so hohen Bewußtseinsstufe fixiert werden kann, sondern stets voranschreitend neu, darin als gnadenhaft geschenkt,²³ zu suchen ist.

21 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q.8 a.1 c. und ad 2, ad 3.

22 Vgl. K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin.* München 1971, S. 313-331.

23 Vgl. H. Waldenfels, *Meditation – Ost und West.* Einsiedeln 1975, S. 18.

Theologische Aspekte und Einordnung in christliche Spiritualität

Im Hinblick auf die heute faktisch gegebene intensive Berührung zwischen östlichem und westlichem Denken stellt sich die Aufgabe, zu »überlegen, wie die Tradition des asketischen und beschaulichen Lebens, deren Keime manchmal alten Kulturen schon vor der Verkündigung des Evangeliums von Gott eingesenkt wurden«, in christliche Spiritualität »aufgenommen werden können«. ²⁴ Einige Aspekte der Problematik seien angeführt.

1. Das Du Gottes im Gebet

Ungegenständliche Meditation vermag zu einer gleichsam schwebenden Erfahrung innerer Transzendenz zu führen, die in ihrer letzten Offenheit doch nicht unerfülltes Warten, sondern von stiller Gegenwart des Unbegreiflichen gesättigt ist. Sofern jedoch ihre transzendente Mitte und Wurzel in ihrem Selbstand sich noch nicht ausdrücklich mitteilt, kann sich der Mensch zwar wohl mit seiner gesamten meditativen Kraft in sie versenken, sich aber noch nicht mit der Entscheidungsfreiheit seiner Liebeskraft endgültig an sie verschenken. Der Akt, der den direkten Bezug zur unbedingten transzendenten Mitte der Wirklichkeit an sich selbst stiftend offenhält und damit diese freie Selbstgabe des Herzens vollziehen läßt, ist das Gebet. ²⁵

Dem Gebet eignet zwar einerseits eine kategoriale, durch Wort und Bild getragene Vermittlung. Aber diese konkrete Komponente ist nicht Gegenstand des Gebets, sondern nur der Leitrahmen, der eine Richtung freigibt, in der sich durch das betende Bemühen des Herzens eine unmittelbare Berührung zwischen Gott und Mensch ereignen kann. Die transzendental-personale Beziehung, die im Zentrum des Gebets verwirklicht wird, ist in sich völlig ungegenständlich, unterscheidet sich aber schwerpunktmäßig von der mehr kognitiv orientierten meditativen Bewegung, sofern das Gebet zentriert und relational gerichtet ist und daher erst in der Gegenseitigkeit der Beziehung, vereinfachend gesagt: im gegenseitigen »Du«, in sein eigentliches Element, in seine ruhige Selbstidentität als Relation kommt. Gebet fällt daher zwar in seinem kategorialen Rahmen, nicht aber in seinem Kern hinter die Erfahrung der ungegenständlichen Meditation zurück. Vielmehr trifft es sich, wenn auch weniger erfahrungshaft, mit deren verborgener Sinnmitte und führt so die ungegenständliche Meditation in ihr Ziel, wie es sich umgekehrt aus dem Nährboden meditativer Erfahrung speist.

Fehlt der ungegenständlichen Meditation diese im Gebet erreichte Spitze suchender und liebender Selbstpreisgabe, so droht sie in ihrer nachfolgenden reflexiven Interpretation, die den Rahmen für weiteres meditatives Bemühen absteckt, gnostisch auf sich selbst zurückzufallen. Damit gewänne die Befriedigung geistigen Erfahrens das Übergewicht gegenüber dem erfahrenen Gehalt selbst, die meditative Offenheit verschlösse sich selbstgenügsam, verlöre also ihren Schwebekarakter, ihre Wirklichkeitsfülle und innere Verbindlichkeit und verhärtete sich schließlich zu einem bloß psychischen Zustand. – Sofern meditative Versenkung und betende Beziehungssuche

24 II. Vaticanum, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes«, Nr. 18.

25 Vgl. K. Riesenhuber, Gebet als menschlicher Grundakt. In: G. Stachel (Hrsg.), *munen musō* – Ungegenständliche Meditation. Mainz 1978, S. 317-339.

zwar durchaus nicht gegensätzlich, aber doch, jedenfalls auf weite Strecken der Einübung hin, der Aktstruktur nach unterschieden sind, dürfte es sich für die spirituelle Praxis empfehlen, beide getrennt und in ihrer je eigentümlichen Reinheit zu üben, bis sie von ihrem Kern und ihrer Mitte her sich allmählich auch im Aktvollzug zu verschmelzen beginnen.

2. Bewegtheit aus dem Ursprung – Jesus und die Liebe

Das Du Gottes, das im Gebet angesprochen wird, ist der Ursprung einer Beziehung von Gott, der letzten Wirklichkeit her auf den konkreten einzelnen Menschen hin. Eben diese personale Beziehung aus dem Ursprung ist in ihrer wesenhaften und totalen Form der Existenzursprung Jesu, der eben darum den absoluten Ursprung seinen Vater nennt. Gebet eröffnet so den Zugang zum Verständnis Jesu von innen heraus, aus seinem Wesensursprung. Auch in der ungegenständlichen Meditation ist das umfassende Eine, sofern die Meditation es nicht nur als ihr Woraufhin sucht, sondern sich mit ihm geeint und von ihm erfüllt erfährt, Ursprung einer von innen her belebenden Beziehung zum Menschen wie zur Allheit der Dinge. Die meditative Erfahrung vernichtet also nicht das konkrete einzelne, sondern löst seinen scheinbaren Selbststand so in die Beziehung zur unbedingten Einheit hin auf, daß es von dort her in seinem wahren Sosein und in der Fülle seiner Möglichkeiten aufleuchtet, wie auch der Meditierende selbst aus dem unbedingten Ursprung seine Spontaneität, Weltoffenheit und ethische Verantwortung erneuert findet.

Meditation, die nicht zur Kraftquelle und zur liebenden Offenheit zum Konkreten hin – damit vor allem zum Menschen hin – würde, sondern in der abstrahierenden Bewegung zum Allgemeinen verharrete, erweise damit, daß sie noch auf dem Weg ist und sich noch nicht aus dem unbedingten Ursprung selbst nähren konnte. Die Tiefe der meditativen Wurzel zeigt sich, eine Zeitverschiebung als Wachstumsphase eingerechnet, an den Früchten von Erbarmen und tätiger Liebe oder, zen-buddhistisch gesprochen, am sympathetischen Mit-leiden mit allen Wesen.

Diese aus dem ersten Ursprung absteigende Bewegung setzt den Meditierenden transzendental in eine erwartende Bereitschaft zur Anerkennung Jesu als ihrer wesenhaften Urverwirklichung, sofern gerade im konkreten Menschsein Jesu sich die wesenhafte Fülle in Reinheit als Liebe mitteilt. Ungegenständliche Meditation läuft daher, solange sie sich nicht in ihrer Eigenform verschließt und statt an Gegenständigkeit nun am Nichts haften bleibt, durchaus nicht einer konkreten Jesus-Frömmigkeit entgegen. Sie dürfte vielmehr den Meditierenden, der mit der Schrift vertraut ist, allmählich auf Jesus hin zentrieren und seine Gestalt von innen heraus profilierend aufleuchten lassen, wie umgekehrt die gläubige Beziehung zu Jesus der aus sich noch diffusen Dynamik absteigenden erbarmenden Mitseins die Seele der Liebe einhaucht. Die verborgene innere Beziehung ungegenständlicher Meditation zur Person Jesu deutet sich darin an, daß sich nicht wenige Meister solcher Meditation von den Worten des Evangeliums elementar angesprochen und in ihrer inneren Erfahrung aufgerufen wissen. Mit Jesus als transzendental normierender Mitte – oder allgemeiner gesagt: aus der absteigenden Bewegung vom ersten Ursprung her – belebt sich damit der gesamte Bereich von Wort und Mitmenschlichkeit, also Welt. Welt ist nun nicht mehr

nur Horizont der objektivierenden Intention eines ichzentrierten Subjekts, sondern offenes Feld von Geschenk, Anruf und Antwort, nämlich von Geschichte.

3. Die zu bewahrende Differenz von Glaube und Erfahrung

Die ungegenständliche Meditation, die hier am zentralen Beispiel der Zen-Übung erörtert wurde, steht traditionell und bis in die jüngste Zeit in einem hermeneutischen Feld, das von ostasiatischen, besonders buddhistischen Begriffen bestimmt ist. Daß dieser Zusammenhang nicht wesensnotwendig und auch nicht schlechthin irreführend ist, wurde zu zeigen versucht; dem Christen stehen in seiner Tradition die geistigen Mittel bereit, sich ungegenständliche Meditation theoretisch und praktisch zu eigen machen zu können. Gefahren und Verkürzungen entstehen dort, wo Glaube und ungegenständliche Meditation gewaltsam synthetisiert werden: sei es, daß ungegenständliche Meditation durch Einführung christlicher Gehalte ihren freien Spielraum einbüßt und zur Atemübung domestiziert wird, oder sei es, daß die Erfahrung ungegenständlicher Meditation in Thesen uminterpretiert wird, die mit dem Glauben in Konkurrenz geraten. Letzteres kann geschehen, wenn vorläufige Erfahrung – und Erfahrung bleibt in gewissem Sinn immer vorläufig – sich zur Interpretationsnorm für den Glauben aufschwingt, oder wenn sich der Glaube unter der Eindrucksstärke einer meditativen Erfahrung aus dem Sattel heben läßt, weil er sich in kategorialer und verbaler Oberfläche festgesetzt hatte.

Angesichts ungegenständlicher Meditation hat sich der Glaube, auch in seiner worthaften Verfaßtheit, seines Ursprungs aus Transzendenz gewiß zu sein und zu realisieren, daß die Kraft seines Wortes sich nicht der Stimmigkeit eines Systems von abstrakten Wahrheiten verdankt, sondern sein Wort das betend bekennende Echo des Rufes aus der Transzendenz ist (vgl. Röm 10,6-13). Ungegenständliche Meditation wird den Glauben in diesem Selbstverständnis unterstützen, indem sie den Glaubensakt durch den Glaubenssatz auf die in ihm bezeichnete vor-worthafte Wirklichkeit und Wahrheit hinbezieht.²⁶ In dieser Offenheit kann christlicher Glaube zur Heimstätte ungegenständlicher Meditation werden. Denn diese bedarf, sofern sie ein Vollzug neben anderen im Gesamt des Menschseins ist, eines Sitzes im Leben und eines theoretischen Feldes ihrer Interpretation, die den Übenden in die Richtung und Dimension seines Meditierens – nicht beschränkend, sondern vor-orientierend – einweisen. Christlicher Glaube verfügt im Begriff Gottes als absoluter und naher Transzendenz, im Verständnis vom menschlichen Geist als *imago Dei* und in der lebendigen Überlieferung des Jesus von Nazaret über die Koordinaten, die als offene Zielpunkte die ungegenständliche Meditation zur vollen Entfaltung ihrer Möglichkeiten antreiben können. Wie zur Zeit der Kirchenväter christlicher Glaube griechischen *logos* und lateinische *ratio* in sich aufnahm, um sie allmählich in und aus dem Glauben in ihr Eigenwesen als Philosophie schöpferisch freizusetzen, so mag ihm heute ähnliches hinsichtlich fernöstlicher Weisheit und ihrer Quelle, der Meditation, aufgegeben sein.

²⁶ »Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem.« Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, q. 14 a.8 c.; vgl. *ibid.* ad 5, ad 12.