

Marginalien zum Thema „Meditation“

Meditation ist „in“. Die Literatur, die versucht, dem „Menschen von heute“ Notwendigkeit und Möglichkeiten der Meditation aufzuzeigen, ist im letzten Jahr dermaßen angewachsen, und die Ansätze sind dabei so verschieden, daß die Frage berechtigt ist, wieweit überall dort, wo von Meditation gesprochen wird, auch wirklich vom Gleichen die Rede ist. Darum ist es auch nicht möglich, in einem kleinen Beitrag selbst grundsätzliche Fragen auch nur einigermaßen zufriedenstellend zu behandeln. Es kann sich hier also höchstens um Marginalien handeln, mit denen ich versuchen möchte, auf ein — wie mir scheint — drängendes Anliegen aufmerksam zu machen.

I. Sehen und hören

Beginnen wir mit einer merkwürdigen Geschichte des NTs. Die synoptischen Evangelien des Mt (17, 1—9), Mk (9, 2—10) und Lk (9, 28—36) berichten eine Episode, die aus ihrer sonstigen Darstellung des irdischen Lebens Jesu hervorsticht: Jesus wird vor den Augen seiner Jünger verklärt. Als aber die Jünger, noch ganz fasziniert von diesem Anblick, ihm Dauer verleihen wollen, wird ihnen das Bild des verklärten Herrn entzogen, und sie werden mit einem Zitat aus Dt 18, 15 auf das prophetische Wort Jesu verwiesen. Diese Szene ist charakteristisch für den christlichen Heilsweg. Dem *Bild* Gottes wird in der Heiligen Schrift das *Wort* Gottes gegenübergestellt. Wir müssen uns fragen, warum und wie das geschieht und was damit eigentlich geschieht. Mir scheint nämlich, daß gerade dies die Größe und zugleich die Gefährdung des Christentums ausmacht.

Das Christentum ist eine Religion des Wortes; der Verkündigung einer Botschaft, die zugleich Weisung ist. Diese Botschaft aber bezeugt nicht nur Gehörtes, sondern wesentlich auch Geschautes. Vgl. 1 Jo 1, 1 ff und 2 Petr 1, 16 ff. Auch in der synoptischen Verklärungsszene wird den Jüngern zunächst für einen Augenblick die Herrlichkeit dessen *gezeigt*, von dem sie künden. Vor allem ist es in den ntl Auferstehungsberichten wichtig, daß die Apostel Augenzeugen sind und Gesehenes bezeugen. Aber auch, wer das Zeugnis annimmt und glaubt, ist nicht nur ein Hörer des Wortes, sondern auch ein Sehend-Gewordener. Immer wieder geht es im NT um Hören und Sehen. Denn Christus ist zwar der Logos, das Wort Gottes, als der Menschgewordene aber zugleich die Ikone, das Bild des unsichtbaren Gottes (1 Kol 1, 15; vgl. Jo 1, 14).

Diese Zuordnung von Wort und Bild hat im NT seine konkrete Ausprägung gefunden im Schnittpunkt atl und griechischer Tradition. Wenn das im folgenden kurz aufgezeigt werden soll, werden sich überzeichnende Vereinfachungen und einseitige Verkürzungen nicht ganz vermeiden lassen. Worauf es mir ankommt, ist dies: daß es in unserem Bemühen um Meditation heute wie zu allen Zeiten darum gehen muß, einen Weg zu finden zum rechten (in Jesus Christus zur Vollendung gekommenen) Verhältnis von Bild und Wort im Menschen, zu einem Verhältnis, in dem der Mensch sich selbst so gefunden hat, daß er bei sich verweilen kann, ohne sich zu verlieren, und zugleich freigeworden ist, sich offen dem Nächsten zuzuwenden, ohne sich von sich selbst abzuwenden.

II. Das Bild

Ein Bild ist für uns zunächst einmal eine Darstellung eines bestimmten Inhaltes, der im allgemeinen auch durch Worte zum Ausdruck gebracht werden kann. Es ist Zeichen für ein Wort oder Illustration eines Wortes. Aber das Bild ist zugleich mehr. Es vermag — anders als das bloße Wort — zu faszinieren und zu fesseln. Es vermittelt eine Erfahrung in der Tiefe menschlicher Existenz, indem unter dem Eindruck des Bildes in der Seele Erinnerungen wachgerufen und Regungen ausgelöst werden, aus der Tiefe aufsteigen und sich in Stimmungen und Gefühlen manifestieren, die sich ihrerseits des erlebten Bildmaterials bemächtigen, darin ihren Ausdruck finden und

so manifest werden. Am unmittelbarsten erleben wir das in den völlig ungewollt-spielerisch hervorquellenden Bildern unserer Träume. Die Regungen und Kräfte, die hier ihren Ausdruck finden, sind aber die gleichen, denen wir in den Bildern aller Völker und Zeiten begegnen: die Urbilder und Wunschbilder, die als gemeinsames Erbe aufgrund des gemeinsamen Ursprungs aus dem Schoß der Erde in jeder Seele wirksam sind. Die konkreten Manifestationen dieser „Archetypen des kollektiven Unbewußten“ (C. G. Jung) wechseln je nach der äußeren Erfahrungswelt; die einzelnen Elemente jedoch behalten ihre Gültigkeit. Und je mehr im Bild die konkrete Begebenheit, die Historie, die ohne weiteres auch in Worte zu fassen wäre, zurücktritt, umso mehr wird die Darstellung zu einem wirklichen Bild und in Farbe und Form oder auch im Klang (auch Musik ist in diesem Sinn ein Bild) zu einem Medium, das die Seele beeindruckt, in das sie sich versenkt und mit dem sie eins wird.

Nun spielt freilich das Bild im Leben der einzelnen Völker und zu verschiedenen Zeiten eine unterschiedliche Rolle. Für unsere Tradition ist es von Bedeutung, daß das Bild vor allem für die Griechen den Zugang zur Wirklichkeit eröffnete. Erkennen war für sie „einsehen“¹, Einsicht haben in den Kosmos, die innere Ordnung und Schönheit des Universums². Diese Einsicht sahen sie ermöglicht durch die innere Entsprechung von Kosmos und Mensch. Und diese ihre Einsicht führte zur *Techné*, zur Kunst, die konkrete Wirklichkeit so zu gestalten, daß das Urbild anschaulich wird. Diese *Techné* war nicht Technik in unserem Sinn; sie drängte nicht zu Fortschritt und Veränderung; denn diese setzen im Gegensatz zu der durch das Bild bewirkten Einigung mit dem Kosmos das kritische Gegenüber voraus.

Darstellen heißt für die Griechen: anschaulich machen. Offenbarung heißt darum für sie Theophanie: Erscheinen des Göttlichen im Kosmos, damit aber zugleich Aufleuchten des Bildes des Menschen. Das geschieht in der Vielzahl der Götter und zwar beispielsweise sowohl in Apollo, dem Bild kosmischen Ebenmaßes und menschlichen Maßhaltens, als auch in Dionysos, dem Maßlosen — dem Schatten des Apollo gleichsam —, der den Menschen im Rausch aus sich heraustreten und die Welt so sehen läßt, wie sie nicht und zugleich doch auch ist. Hier wird die Ambivalenz des Bildes und die damit gegebene Gefährdung der Seele des Menschen durch das Bild offenbar, wie sie P. Tillich gut zum Ausdruck bringt³:

„Unzählige Tempel auf der ganzen Welt sind mit Bildern geschmückt, die uns Gott anschaulich machen sollen. Aber was wir sehen, sind Götzenbilder, faszinierend, schrecklich, überwältigend in ihrer verführerischen Schönheit oder ihrer zerstörerischen Macht, Götzen, die Gebote aufstellen, die wir doch nicht halten können, die versprechen, was sie niemals erfüllen, die das geben, was uns zugleich erhebt und erniedrigt. Und das ist so, weil sie uns an sich selbst binden und uns nicht über sich hinausführen. Unsere Augen sind gebunden durch die dämonische Faszination, die von ihnen ausgeht und mit der sie von uns Besitz ergreifen. Wir versenken uns in ihr Bild, wir gehen in ihre Tempel, wir einen uns mit ihnen, aber um den Preis des Ich-Verlustes, und wir verlassen sie leer, verzweifelt und zerstört. Das ist die große Versuchung des Sehens. Das ist der Grund, weshalb das Hören gegen das Sehen gesetzt wurde. Es ist der Grund, warum Bilder immer wieder zerstört und verboten wurden.“

Am rigorosesten ist das im AT geschehen. (Vgl. Ex 20,4 ff; 20,23; 34, 17; Lv 19, 4; 26, 1; Dt 4, 15—25; 5, 8 f; 27, 15.) Das Bildverbot gehört zu dessen ursprünglichem und innerstem Kern.

III. Das Wort

Das AT setzt gegen das Bild das Wort. Der vom AT geprägte Mensch kommt durch das Wort zum Verstehen der Welt. Entsprechend stellt er die Wirklichkeit dar: nicht anschaulich, sondern ansprechend. Nicht das Aussehen der Menschen und Dinge wird beschrieben, sondern die Wirkung, die sie hervorrufen. Wie für den Griechen ist auch

¹ Vgl. R. Bultmann, Art. *γινώσκω* etc., ThWBNT I, 688—719, bes. 690.

² Vgl. H. Sasse, Art. *κόσμος*, ThWBNT III, 867—896, bes. 869—874.

³ Vom Sehen und Hören, in: P. Tillich, *Das neue Sein*, Stuttgart 1957, 120—127, hier 126.

für den Israeliten ein Ding schön, wenn es so ist, wie es sein sollte. „Der Unterschied zwischen dem, was der Israelit und was der Grieche schön findet, ist aber charakteristisch. Der Israelit findet das Schöne in dem, was lebt und spielt, im Reize und Rhythmus, in Anmut und Grazie, aber auch, und zwar besonders, in Kraft und Gewalt. Nicht Form und Gestalt vermitteln die Schönheitserlebnisse, wie für die Griechen, sondern die Empfindungen... Die israelitischen Dichter sind Expressionisten. Sie geben nur ihre Eindrücke wieder“⁴.

Auch Gott wird nicht aufgrund einer Erscheinung erkannt, sondern aufgrund seiner Taten. Gottes Taten aber sind Wirkungen seines Wortes. Durch sein Wort sind die Dinge geworden, und dadurch sind sie sinnvoll. Ihr Sinn wird offenbar im prophetischen Wort. Denn der Prophet hört und versteht das Wort Gottes; er versteht es, die Ereignisse zu deuten, und gibt dadurch eindeutige Weisungen. Sein prophetisches Wort ist kritisch unterscheidendes und damit zur Entscheidung drängendes und zur Verantwortungrufendes Wort. Dieses prophetische Wort ist das, was hier im eigentlichen Sinn unter „Wort“ verstanden werden soll. Wie das atl Bilderverbot vom Gegenüber zu den verführerischen Götzenbildern her verstanden werden muß, die ja in der Naturerfahrung auch für den Israeliten lebendig waren, so das prophetische Wort vom Gegenüber zum Bild, auf das es mit seiner kritischen Funktion ganz und gar bezogen ist und von dem her es lebt. Das Wort selbst ist keineswegs bildlos, vielmehr zunächst selbst einmal „Bild“ im oben beschriebenen Sinn. Denn es ist wie das Bild Medium der Einung in Klang und Ton, in den Erfahrungen, die es zur Sprache bringt, in all dem also, womit es den Hörer in der Tiefe seiner Existenz trifft. Was hier als das Charakteristische des Wortes hervorgehoben wird, ist im Grunde etwas, das isoliert zunächst nicht existiert, es ist vielmehr der bewußt heraus-gestellte Sinngehalt der Wirklichkeit. In dieser Gegenüberstellung aber offenbart es eine Spaltung der ursprünglich einen Wirklichkeit in ein beurteilendes, handelndes Subjekt und ein zu beurteilendes und zu gestaltendes Objekt.

Diese Aufspaltung der Wirklichkeit hat Erfahrungen zur Voraussetzung, die in den ersten Kapiteln der Genesis ihren Niederschlag gefunden haben. Ermöglichungsgrund der kritischen Distanznahme ist zunächst einmal die Offenbarung des Wortes Gottes in seiner Schöpfung, wie sie in Gn 1 ihren Ausdruck gefunden hat: Die hier ausgesprochene Gutartigkeit der Schöpfung gibt dem Menschen die Freiheit, die Natur zu objektivieren, ihr gegenüberzutreten, um sie zu beherrschen.

Gn 2 verweist auf das Gegenüber von Mann und Frau, entstanden durch die Bildung der Eva aus der Seite des Adam — in der Auslegung der Kirchenväter nicht zu Unrecht auch verstanden als ein Vorgang im Menschen selbst: dem forschenden Auge des Adam wird das Bild seiner Sehnsucht — seine „anima“ — gegenübergestellt, ursprünglich in gegenseitiger Entsprechung und Zuneigung: „Beide waren nackt..., aber sie schämten sich nicht voreinander“ (Gn 2, 25).

Gn 3 aber macht deutlich, warum die Erfahrung eines Gegenüber schmerzlich ist: weil sie in der tatsächlichen Geschichte der Menschheit eine Folge dessen ist, daß der Mensch sich hatte verleiten lassen, im Gegenüber sich selbst absolut zu setzen und aus der naiven Selbstverständlichkeit eines ursprünglichen Einbezogenseins in die Natur herauszutreten. Es würden ihnen die Augen aufgehen, hatte die Schlange gesagt (Gn 3, 5). „Und es gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren“ (Gn 3, 7). Statt im Gegenüber die Ergänzung zu finden, müssen sie die Erfahrung ihrer Begrenztheit, Verfallenheit und Unabgerundetheit machen. Diese schmerzende Erfahrung treibt den Menschen dazu, nach Möglichkeiten der Überwindung zu suchen. Es mag ihm wünschenswert erscheinen, die Gespaltenheit rückgängig zu machen und sich in der kosmischen All-Einheit zu verlieren. Doch ist es eine der

⁴ Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen, 1954, 71f.

Grundaussagen der Schriften des Alten und Neuen Testaments, daß ihm das verwehrt ist, daß aber wohl der antithetische Charakter der Gespaltenheit aufgehoben werden wird in einer neuen Zuordnung, in einem neuen „Frieden“. Dieser Friede ist das am Wort Gottes orientierte Bild der Zukunft des Menschen, in dem das endgültige Ziel seines Weges vorgezeichnet ist.

So ist es das Wort, das als „Offenbarung“ deutend und verheißend und zugleich als „Gesetz“ weisend, gebietend und fordernd den Zeitraum der Geschichte eröffnet und darin zur Verantwortung ruft.

IV. Das Symbol als Einheit von Bild und Wort

Das Wort in dem hier aufgezeigten Sinn kennen die Griechen ursprünglich nicht. „Logos“ ist nicht „Wort“ im Sinne einer Anrede, eines Anspruches, eines Machtwortes. Die Bedeutung von „Logos“⁵ ist vielmehr eng verbunden mit dem griechischen Verständnis von „Kosmos“ und seiner Entsprechung im Menschen. Nur so wird verständlich, wieso „Logos“ Sprechen, Rechnen und Denken mit einem einzigen Begriff zusammenfassen kann. „Logos“ ist ein Wort der Klärung und zwar in dialogischer Einheit von Erklären und Zur-Klarheit-Gelangen, somit wie das Bild, das es zum Ausdruck bringt, ein kosmisch-psychisches Medium.

Aufgrund dieser inneren Einsichtigkeit und im Fortschritt des durch diese ermöglichten Rationalisierungsprozesses eignet sich der griechische Logos-Begriff dazu, mit dem atl Verständnis von Wort verbunden zu werden und dessen Dynamik zu übernehmen. Der Logos wird zur Gestalt des Wortes Gottes. So konnte es zum Logos-Verständnis des Johannesprologs und des 1. Johannes-Briefes kommen. Weil das Wort Gottes „Fleisch“ geworden ist, ist es zu hören und zu sehen: als „Logos des Lebens“ (1 Jo 1, 1); und das ist jetzt nicht mehr nur Weisung (Thora), sondern — vgl. Jo 1, 14 — zugleich Bild der Herrlichkeit wahren Lebens, bei dem ich verweilen, in das ich mich versenken⁶, dem ich mich anvertrauen darf, weil es „voller Gnade und Wahrheit“ ist, kein verführerisches Bild also, sondern ein ganz und gar helfendes und heilendes Bild. So wird der Logos zum „Symbol“ der Wahrheit, da in ihm Bild und Wort „zusammengefügt“ sind. Der Epheser- und der Kolosserbrief machen die universale Bedeutung dieses Symbols deutlich, da im „Leib“ Christi auch die Trennung von Kosmos und Geschichte aufgehoben ist.

Es kommt nun alles darauf an, aufgrund des bisher Gesagten recht zu verstehen, was ein Symbol ist. Symbol setzt eine in einem gemeinsamen Ursprung wurzelnde Polarität voraus und entsteht durch die Aufhebung dieser Polarität, nicht aber auf Kosten des einen und zu Gunsten des anderen Poles, sondern als Synthese, als etwas Neues: „Ursprünglich ist das Symbol nicht ‚Symbol von etwas‘ (d. h. etwas anderem), sondern ‚Symbol aus etwas‘ (d. h. aus mehreren polar gegensätzlichen Teilen)“⁸. Weil für uns heute — wie wir noch sehen werden — das Symbol auf Kosten seiner Bildwirklichkeit zum „Symbol von etwas“ geworden ist, fällt es uns schwer, im Symbol ein Medium der Selbstfindung zu sehen. Unsere Theologie sieht im allgemeinen im prophetisch-kritischen Wort — wenn nicht gar im abstrakten Begriff — das Medium, das das eigentliche („übernatürliche“) Leben vermittelt. Im „natürlichen“ Leben des Kosmos und der menschlichen Seele, das in den mythischen Bildern und den Religionen der

⁵ Vgl. H. Kleinknecht, Art. λέγω etc., B. Der Logos in Griechenland und Hellenismus, ThWBNT IV, 76–89; Th. Boman, a. a. O., 53 ff.

⁶ Vgl. Jo 1, 14: ἐθεασάμεθα.

⁷ Tiefenpsychologisch, d. h. aus der Sicht der Erforschung der unbekannten Einheit der vielfältig sich aussprechenden Seele ist der Logos das „Symbol des Selbst“, und C. G. Jung sieht aufgrund seiner tiefenpsychologischen Erfahrung im „Christussymbol“ „vielleicht das am höchsten entwickelte und differenzierte Symbol des Selbst“ und in diesem Sinne den Satz Tertullians von der „anima naturaliter christiana“ bestätigt (C. G. Jung, Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie, in: Bewußtes und Unbewußtes, Fischer-Taschenbuch 175, 54–91, näherhin 71 und 64).

⁸ F. Vonessen, Der Symbolbegriff im griechischen Denken, in: Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie, Baden-Baden 1970 (= 3. Jg.), 5–10, hier 8.

Völker seinen Ausdruck gefunden hat, sieht solche Theologie höchstens ein schwaches Abbild und nur in diesem Sinne ein „Symbol“ des wahren Lebens. Aus der frühchristlichen Theologie und Ikonographie (auch des Abendlandes) sind uns jedoch zahlreiche Beispiele überliefert, die das Wort Gottes in mythischen Urbildern zur Darstellung bringen. Dadurch aber erfahren die einzelnen Bildmotive eine neue Einordnung, eine neue Öffnung: Beängstigende Bilder des Grauens, des Todes, der Unfruchtbarkeit wandelten sich in Symbole des Sieges über diese „Unterwelt“, in Symbole neuen Lebens und neuer Hoffnung. Gerade dadurch aber lassen diese Bilder die befreiende Macht des Wortes Gottes in der Tiefe menschlicher Existenz zur Wirkung kommen, werden sie zu sakramentalen Symbolen, die in der Erfahrung der Verwandlung des eigenen Seins in der Tiefe der Seele eine Ahnung — nicht freilich den Begriff — eines neuen Lebens vermitteln.

Es geht in diesem Plädoyer für eine neue Wertschätzung des Symbols letztlich darum, ob das Wort Gottes zur ethischen Forderung degradiert wird oder als befreiende Macht erfahren werden kann. Es geht darum bei dem Bemühen um einen neuen Zugang zur Meditation im Grunde um ein neues Verständnis für die all-umfassende Katholizität des Evangeliums, die den ganzen Menschen und seine Welt, auch das Noch-nicht-Integrierte, annimmt.

V. Die Antithetik von Wort und Bild in unserer Gesellschaft

In der gotischen Kathedrale, dem Bild des spätmittelalterlichen Menschen und seiner Welt, hatten selbst die Dämonen noch ihren Platz, und das ausschweifende Aus-der-Reihe-Tanzen und Aus-der-Rolle-Fallen in den Tagen des Karnevals gehörte fest zum Lebenskreis des katholischen Kirchenjahres. Dagegen scheint mir ein Gottesdienst, den ich kürzlich in einem Studentenheim in einem Raum aus Beton und Glasbausteinen mitgemacht habe, für unsere Situation heute charakteristisch zu sein. Dieser Gottesdienst hatte zweifellos eine Atmosphäre tiefen Ernstes: Engagiert diskutiertes Thema war unsere Verantwortung für den Frieden. Aber es gab nichts Festliches, nichts Frohmachendes in diesem Gottesdienst. Und doch gab es die Dinge, die früher einmal das Bild unserer Gottesdienste bestimmt hatten, offenbar noch im Leben der Menschen, die hier zu dem so ernststen Gottesdienst zusammengekommen waren; es gab sie sogar im gleichen Haus — zwei Etagen tiefer in der Bar: Hier gab es Bilder an den Wänden, Kerzen auf den Tischen; hier gab es Musik und bunte Gewänder und in ziemlichem Ausmaß selbst so etwas wie Weihrauch; hier konnte man sich in anheimelnde und das Gefühl der Geborgenheit vermittelnde Sitzcken zurückziehen. Hier war die andere Seite unseres „oben“ ausgesprochen rational, von Verantwortung und Engagement bestimmten und auf Fortschritt und Leistung ausgerichteten Lebens. Aber um diese andere Seite mit seinen vornehmlich matriarchal bestimmten Formen leben zu können, muß man in den „Untergrund“ ausweichen. Hier im Untergrund hat das kritische und rationale Wort keine Geltung. Der Untergrund ist ja gerade das Zurückweichen vor diesem Wort, vor dem Rationalismus und den gebietenden (Über-)Forderungen einer synthetisierten und programmierten Welt.

Mehr und mehr jedoch steht der Untergrund auf zum Protest gegen das Wort: in quasi-liturgischen Riten orgienhafter Happenings und in vielen anderen Formen neu erwachter und in die Öffentlichkeit drängender hedonistischer wie okkultistischer „Religiosität“. Diese Revolution gegen das Wort findet nun ihren Ausdruck auch in einer hedonistischen und satanistischen Kunst, einer „negativen Ikonographie“⁹, be-

⁹ Vgl. P. Gorsen, Negative Ikonographie — Aktuelle Bildformen des Atheismus, in: *ders.*, Das Bild Pygmalions. Kunstsoziologische Essays, Rowohlt-Paperback 76, Hamburg 1969, 47–68. — Die matriachale Regression mit ihren perversen Ausdrucksformen in unserer Gesellschaft ist zweifellos im Zusammenhang damit zu sehen, daß Kirche und Familie für die meisten Menschen ihre sakramentale Dimension verloren haben, d. h. nicht mehr erfahren werden als bergender Raum selbstverständlichen Angenommenseins. Diese Feststellung zeigt die dringende Notwendigkeit eines kritischen Überdenkens kirchlicher und familiärer Strukturen.

wußt verstanden „als ein Instrument indirekter Aufklärung gegenüber dem paternitären Élan vital des etablierten Leistungsdenkens“¹⁰: „In der ‚femme stérile‘, Mittelpunkt und Altar der Schwarzen Messe der modernen Kunst, die den regressiven Aspekt des alten Magna Mater-Kultes fortsetzt, kehrt die vom vergeistigten Christentum verdrängte und diabolisierte Lust als von der Schöpfung des Lebens abgeschnitten und deshalb böse wieder und erklärt die Vorliebe des Symbolismus für die mittelalterlichen Stoffe des Satanismus in der häretischen Opposition“¹¹.

Die Revolution gegen das Wort im negativen Bild hat eine lange Vorgeschichte: die Geschichte der Lösung des Wortes vom Bild in der abendländischen Kirche und Kultur. Für diese Geschichte ist der Einfluß des gnostisch-manichäischen Dualismus nicht ohne Bedeutung gewesen. Doch ist sie vor allem bestimmt durch den Schritt „vom Symbol zur Dialektik“ (P. H. de Lubac)¹² in der scholastischen Theologie und durch die immer neuen Radikalisierungen des damit eingeleiteten Prozesses in den Bewegungen der Reformation, der Aufklärung und des Sozialismus, in denen es ja immer darum ging, das prophetische, kritische und zum Fortschritt drängende Wort zur Geltung zu bringen, verbunden immer auch mit Bilderstürmen und puritanistischen Zügen. Bei diesem entscheidenden Schritt gegen Ende des 11. Jahrhunderts ging es um einen neuen Ansatz im Bemühen um das Verstehen der Welt: nicht mehr aufgrund einer Einsicht in ihre Urbildentsprechung (*causa exemplaris*), sondern aus einer Erforschung der Wirkungsursache (*causa efficiens*); nicht mehr aufgrund einer synthetischen und induktiven Schau, sondern durch analytisches und deduktives Denken. Kam es beim Verstehen bis dahin wesentlich auf die Läuterung des eigenen Herzens an, auf die rechte Ordnung also im Reich der Bilder, als Voraussetzung wahrer Weisheit, so richtet sich nun das Interesse allein auf das zu erforschende Objekt, und bei aller im einzelnen unterschiedlichen Beurteilung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen wird mehr und mehr die Konstanz des Subjekts im Erkenntnisprozeß und eine daraus folgende Möglichkeit „objektiver“ Erkenntnis fraglos als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt.

Aus diesem Schritt ergibt sich in der Folgezeit konsequent unser heutiges Verständnis von Naturwissenschaft und Technik, aber auch ein neuer Umgang mit den Wahrheiten des Glaubens. Auch sie sind nun ein Teil der zu erforschenden Wirklichkeit. Natürlich gab es neben dem „Wissen“ weiterhin immer auch wahre „Weisheit“, geistliches Erfahren, mystisches Erleben und eine Theologie des Herzens, gab es einen Umgang mit Bildern und Mythen. Aufs Ganze gesehen jedoch wurden aus den offenbarten Bildern des Heils, die sich der Seele einprägen sollten, allmählich Informationen über Heilstatsachen. Ihre mythische Sprache wird notwendigerweise unverständlich; objektiviert und historisiert werden sie mißverständlich oder gar sinnlos. „Man begreift einfach nicht mehr, was mit den Paradoxien des Dogmas gemeint sein könnte, und je äußerlicher deren Auffassung wird, desto mehr stößt man sich an deren irrationaler Gestalt, und schließlich werden sie als kuriose Relikte der Vergangenheit überhaupt obsolet“¹³. „Sofern es weiterhin bildliche Darstellungen in den Kirchen gibt, werden sie mehr und mehr zu naturalistischen Illustrationen der Ereignisse, durch die das Heil gewirkt ist, zu Symbolen „von“ Begriffen und Imperativen“¹⁴. Ihre Betrachtung soll eine entsprechende moralisch-asketische Antwort anregen, die inhaltlich aber nicht mehr vom Bild her bestimmt ist. Verkündigung wird zur Moralpredigt, das „reine Wort“ letztlich wieder neu zum „Gesetz“. Der „Weg“ Jesu spielt in seiner Urbildhaftigkeit keine Rolle mehr; in der Schultheologie wird er nicht behandelt. „Damit steht der göttliche Mittler

¹⁰ P. Gorsen, a. a. O., 59.

¹¹ P. Gorsen, a. a. O., 49.

¹² Vgl. Y. Congar, *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959, 51.

¹³ C. G. Jung, a. a. O. (vgl. Anm. 7), 68. Das ist besonders deutlich in der Mariologie. Umso wertvoller ist es darum, wenn es in Nr. 68 der Dogmatischen Konstitution des II. Vatikanums von Maria heißt: „*imago et initium Ecclesiae in futuro saeculo consummandae . . . tamquam signum certae spei et solatii peregrinanti Populo Dei praelucet.*“

¹⁴ Hier liegt das Wesen des „Kitsches“. Für die musikalischen und sprachlichen Darstellungen gilt ähnliches.

als ein Bild draußen, der Mensch aber bleibt Fragment und in seiner tiefsten Natur unberührt... Ja, es steht äußerlich alles da in Bild und Wort, in Kirche und Bibel. Aber es steht nicht innen. Im Innern regieren archaische Götter, wie nur je; d. h. die innere Entsprechung des äußeren Gottesbildes ist aus Mangel an seelischer Kultur unentwickelt und darum im Heidentum stecken geblieben¹⁵."

Das alles mag in der Verkürzung überzeichnet sein. Doch ist das Ergebnis dieser Entwicklung offenkundig: der faktische Tod Gottes in unserer Gesellschaft, der Tod eines Gottes, der zunächst gleichsam zu einer deduktiv zu postulierenden Größe im ansonsten erforschten System geworden war, sich von daher konsequenterweise ständig auf dem Rückzug befand und jetzt jedenfalls keine Position von Bedeutung mehr innehat, dem man also, auch wenn es ihn in seinen Palästen noch gibt, niemals ernsthaft begegnet. Diese Entwicklung ist irreversibel. Es gibt kein Zurück in die verlorene Naivität. Es kann kein katholisches Leben mehr geben, das nicht hindurchgegangen ist durch die Kritik des Protestantismus, der Aufklärung und in Zukunft wohl auch des Sozialismus (ohne damit diese Bewegungen auf eine Stufe stellen zu wollen; vielmehr wird jede frühere den Weg durch die späteren mitmachen müssen). Aber es kann eine neue, nachkritische Katholizität geben, die aus dem Dialog mit der Kritik und sie ihrerseits korrigierend entsteht: „Der Tod Gottes läßt sich nicht widerrufen, aber er läßt sich transzendieren... Die religiöse Sprache einschließlich des Wortes ‚Gott‘ wird erst wieder einen Sinn gewinnen, wenn die verlorengegangene Erfahrung, auf die solche Worte verweisen, wieder zu einem empfundenen Sachverhalt in der menschlichen Wirklichkeit wird¹⁶."

Hiezu ist die Meditation ein Weg. Denn Meditation ist das Bemühen, im Innern des Menschen einen Prozeß in Gang zu bringen durch die immer wieder erneute Einübung eines Dreischrittes, in dem es darum geht, 1. die in der Seele wirksamen Urbilder aufsteigen zu lassen, 2. sie an dem maßgeblichen Urbild (dem Logos) sich orientieren zu lassen (was eben gerade nicht ein Tabuisieren des Unwillkommenen meint, sondern ein Annehmen voraussetzt), und 3. sie gereinigt der Seele einzuprägen, damit sie dort, neue und wärmere Farben ausstrahlend, wirksam werden und so den Menschen verwandeln.

Die Bereitschaft zur Meditation wächst in unseren Tagen. Freilich ist die Hilflosigkeit groß. „Es ist ja offenkundig, daß allzu viele unfähig sind, einen Zusammenhang zwischen den heiligen Figuren und ihrer eigenen Seele herzustellen; d. h. sie können nicht sehen, daß und inwiefern entsprechende Bilder in ihrem eigenen Unbewußten schlummern. Um diese innere Schau möglich zu machen, muß der Weg zum Sehenkönnen freigemacht werden¹⁷." Hier nun vermag die Tiefenpsychologie, der es darum geht, die Kunst des Sehens wieder zu erschließen, eine — in unserer Situation weitgehend notwendig gewordene — Hilfestellung zu leisten.

Weil die Kunst des Sehens, weil Erfahrung nicht in bloßen Sätzen vermittelt werden kann, können im folgenden zur Praxis der Meditation nur einige ganz allgemeine Hinweise gegeben werden.

VI. Wege zum Bild

Das Bild in uns ist uns verlorengegangen, und das ist unsere Schwierigkeit. Als neue und viel versprechende Möglichkeit bietet sich die psychedelische Erfahrung mittels bewußtseinsweiternder Drogen an. Aber es scheint, daß die Droge eigentlich eine Bewußtseinsverengung und *dadurch* eine zeitweise gesteigerte Evidenzerfahrung vermittelt. Und mag es dabei auch gelingen, in der Ekstase an die Grenze des Bewußtseins zu stoßen und das Geheimnis zu ahnen, so ist in der darauffolgenden Ernüchterung die Erfahrung der Distanz nur um so schmerzlicher. Man ist keinen Schritt

¹⁵ C. G. Jung, a. a. O., 58 und 63.

¹⁶ H. Cox, Das Fest der Narren, Stuttgart 1970, 42.

¹⁷ C. G. Jung, a. a. O., 64.

weitergekommen. Meditation aber ist wesentlich ein Prozeß, ein Fortschreiten durch wiederholtes Einüben. Denn tüchtig für das Leben — im vollen und keineswegs einseitig leistungsbezogenen Verständnis des Wortes — macht nur der *Weg*, auf dem sich Schritt für Schritt das Urbild des Menschen der Seele einprägt, so daß, was gespalten ist, nicht sich verliert, sondern in der Mitte sich sammelt, zur Reife kommt und als innere Bereicherung erfahren wird.

Der genuinste und in der christlichen Tradition am weitesten verbreitete Weg ist wohl die *Bildmeditation*, die meditative Beschäftigung mit einem zunächst im optischen Gegenüber wahrgenommenen Bild:

„Die Bilder sind Fermente zur Sichtbarmachung des Bildes Gottes im Menschen. Insofern ist die sich der Einbildungskraft in einer schöpferischen Weise bedienende Bildmeditation eines der wichtigsten Mittel der Menschenbildung, ja ganz eigentlich ein Weg zur Menschwerdung. Wird doch durch das Bild in der Bildmeditation die Tiefe der Seele unmittelbar angesprochen und geöffnet, so daß der Mensch in der dadurch bewirkten Begegnung mit sich selber auf die Begegnung mit Gott vorbereitet wird. Die Aktivierung der schöpferischen Einbildungskraft vermag zu bewirken, daß der Mensch sich durch das Innwerden der ihm vorgegebenen Urbilder zum vollen Menschen ausbildet, daß er Fülle und Ganzheit erlangt. Denn nichts vermag heilender zu wirken als die Versenkung in die „urtümlichen Bilder“ sowohl des eigenen Innern wie der heiligen Tradition. Davon wissen die geistlichen Unterweisungen und die visionären Erfahrungen des Mittelalters, aber auch, wenn auch auf eine bescheidenere Weise, die Praxis der modernen Psychotherapie, in der sich so oft Heilung durch das Bild ereignet, genugsam zu berichten¹⁸.“

Freilich liegt gerade hier für uns heute eine vielfache Schwierigkeit: Erstens ist es gar nicht leicht, in der Bildüberflutung, die wir erleben, das angemessene Meditationsbild zu finden, und zweitens hat diese Bildüberflutung die Aufnahmefähigkeit noch mehr abgestumpft. So besteht gerade auch bei der Bildmeditation, die schon immer in besonderem Maße der Fähigkeit der „Unterscheidung der Geister“ bedurfte, die Gefahr, aufgrund bloß diskursiver und affektiver Beschäftigung mit den Bildern einen Sprung ins Ungewisse zu machen, statt einen Weg zum Ziel zu gehen. Mit Bildbetrachtungen zu beginnen, wird im allgemeinen wohl nur unter Führung eines Fachmannes möglich sein, der es versteht, ebenso gezielt wie behutsam beim Meditanten einen Prozeß so in Gang zu bringen, zum dramatischen Höhepunkt der Konfrontation und zur Lösung zu führen, daß dieser ihn trotz der Führung auf seine Weise und als seinen erlebt.

Trotz der Führung müssen jedoch auch beim Meditierenden selbst bestimmte *Voraussetzungen* gegeben sein. Die wichtigste äußere Vorbedingung ist ein aus der Betriebssamkeit des Alltags *herausgehobener fester Zeitraum*, der nicht mehr unter dem Druck eines zu erreichenden Leistungsolls steht, in dem man also auch Zeit hat, zu warten und sogar Leere zu ertragen. Soweit als möglich muß er gegen äußere Einflüsse jeder Art abgeschirmt sein, damit das Augenblickserlebnis hinter der Ganzheit des Lebens zurücktritt. In dem hiefür auch erforderlichen Sich-in-Zucht-Nehmen ist nun freilich gleich wieder eine neue Gefahrenquelle gegeben, die sachkundige Anleitung erforderlich macht: „Strenge, überstrenge Zucht erzeugt körperliche Zustände, die ihrerseits wahrscheinlich Halluzinationen unmittelbar begünstigen¹⁹.“

Meditation setzt vor allem völlige innere *Entspannung* voraus. Diese zu erreichen, ist die eigentliche Schwierigkeit, und hier ist der Punkt, wo die vielfältig angebotenen Meditationstechniken einsetzen. (Aus ihrem oft ganz anderen geistigen Zusammenhang herausgerissen, sind sie für viele Menschen allerdings nicht mehr als probate Gymnastikmethoden, um schnell wieder frisch und ruhiger und damit leistungsfähiger zu werden. Mit Meditation hat das nichts zu tun.) Eine von westlichen Voraussetzungen aus und aufgrund medizinischer Einsichten entwickelte Methode einer „konzentrierten Selbstentspannung“, die geeignet ist, in unserem Raum zur Meditation zu

¹⁸ A. Rosenberg, *Die christliche Bildmeditation*, München-Planegg 1955, 18 f.

¹⁹ H. Schultz-Hencke, *Der gehemmte Mensch*, Stuttgart 1967 (= 1947), 206.

führen, ist das „Autogene Training“, durch das — ähnlich wie beim Schlaf, jedoch provoziert — eine konzentrierte Umschaltung des ganzen Organismus herbeigeführt wird: eine Außenreizverarmung und zugleich das Erleben einer Beseelung des Körpers, was mehr ist als eine bloße Ab- und Umlenkung der Aktionen des bewußten Ich. „Denn das Icherleben wandelt sich nun, es stellt sich nicht selbst unverändert auf andere Objekte ein. Die ‚zentralsten‘ Bewußtseinsfunktionen: Kritik, Außenwendung, Aktivität, Abstraktion, spannend-wollende Selbstregulierung sinken ab, treten zurück und mehr und mehr bilden sich Vollzugsweisen der Versuchsperson heraus, die man in einem bequemen Bilde so kennzeichnen kann, daß nun unter- und unbewußte seelische Anteile agieren. Hier beginnt der Weg . . . zum kollektiven Unterbewußten²⁰.“

Die Welt äußerer Wahrnehmungen tritt zurück. Eine Welt dramatischer Bilder quillt hervor, eine Welt, die auf der Ebene des Bewußten nicht zugelassen war. Es kommt nun darauf an, diese Welt als die auch-eigene anzunehmen. Das geschieht am besten dadurch, daß man ihr Ausdruck verleiht, indem man sie ausspricht, malt oder tanzt. Jeder kann das mit einiger Übung und — hier erst recht, weil nun das ganze Vegetativum einbezogen ist — unter fachkundiger und ihm entsprechender Führung und in der ihm gemäßen Form, die es zu finden gilt. Dort wird der Meditierende lernen, in der Annahme der Bilder aus seinem Innern dem eigenen Schatten standzuhalten; er wird in der Begegnung mit dem „Symbol des Selbst“, das uns in der Vielfalt der Heilsbilder gegeben ist, erleben, wie Vertrauen und Liebe in ihm wachsen und mehr und mehr zum einheitsstiftenden Grund des Lebens werden. Und er wird darin das testimonium Spiritus Sancti internum, die Bezeugung des Hl. Geistes im eigenen Inneren, erfahren. Doch davon kann über bloße Andeutungen hinaus nicht mehr mit Nutzen gesprochen werden. Das gilt es, selbst zu erfahren.

²⁰ I. H. Schultz, *Das Autogene Training. Versuch einer klinisch-praktischen Darstellung*, Leipzig 1940, 228 f.

JOHANNES B. BAUER

Gleichnisse Jesu und Gleichnisse der Rabbinen

„Die ganze hellenistisch-jüdische Literatur bietet nicht eine einzige Bildrede, welche so sehr an die ntl. Gleichnisse erinnerte wie die jüdischen Gleichnisse der hebräisch-jüdischen Literatur, speziell der Mechilta. Der Stil, die Formen all der Vergleiche und Gleichnisse, die wir bei Philo, in der hellenistischen Spruchliteratur und Geschichtsschreibung und in der apokalyptischen Literatur finden, ähneln dem, was die Synoptiker παραβολή, die Mechilta etc. „maschal“ nennen, nur sehr wenig. Weder die stereotypen Einleitungsformeln, noch die Inkonzinnität des Eingangs der Gleichnisse finden sich da“, schreibt Paul Fiebig¹. Die Encyclopädia Judaica stellt überhaupt fest, „daß die evangelischen Gleichnisse den rabbinischen formal und inhaltlich vollkommen entsprechen und der Gedankenwelt wie auch der Redeweise der Tannaiten entstammen“².

Wie weit bestehen solche Behauptungen zu Recht? Dagegen steht schon die Äußerung Fiebigs: „Die Originalität der Gleichnisse Jesu liegt nicht in der Form, sondern in dem Inhalt“³, und ebenso schreibt J. Schmid, daß die Gleichnisse Jesu den rabbinischen „der Form nach verwandt“ sind⁴. Nicht so exakt, aber durchaus richtig, pflegt man sonst hervorzuheben, daß Jesu Gleichnisse, „den ihnen verwandten, oft komplizierten jüdischen Gleichnissen gegenüber Einfachheit und Lebensfrische zeigen“⁵ und „sich durch Tiefe des Gedankens, Treffsicherheit, Einprägsamkeit, Straffheit der Gedankenführung und Brillanz

¹ Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904, 113.

² VII (1931) 436 f. (L. Feuchtwanger).

³ Altjüdische Gleichnisse, 162.

⁴ LThK ²IV, 960.

⁵ N. A. Dahl, RGG ³III, 1617.