

Die Frucht der Vernunft

CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER

(1902–1967)

1. Leben

- deutscher Physiker, Philosoph und Friedensforscher
- born 1912 in Kiel
- Weizsäcker wuchs ab 1915 in Stuttgart, ab 1922 in Basel und ab 1925 in Kopenhagen auf und machte 1929 das Abitur am Goethe-Gymnasium in Berlin.
- Er hatte 1927 als Jugendlicher Werner Heisenberg in Kopenhagen kennengelernt. Unter dessen Einfluss wählte er Physik als Studienfach. Von 1929 bis 1933 studierte er Physik, Astronomie und Mathematik in Berlin, Göttingen und Leipzig, u. a. bei Werner Heisenberg, Friedrich Hund (Doktorvater) und Niels Bohr.
- In den Jahren 1940–1942 arbeitete er am deutschen Uranprojekt. Anschließend hatte er bis 1944 den Lehrstuhl für theoretische Physik an der Reichsuniversität Straßburg inne.
- Ab 1946 leitete Weizsäcker eine Abteilung des Max-Planck-Instituts für Physik in Göttingen. Er war Honorarprofessor an der Georg-August-Universität Göttingen und wurde 1950 in die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen aufgenommen. Zusammen mit Gerard Peter Kuiper arbeitete er an der Protoplanetaren Hypothese der Entstehung des Sonnensystems und an der Theorie der Turbulenz.
- Im Jahre 1957 wurde er auf einen Lehrstuhl für Philosophie der Universität Hamburg berufen. Neben wissenschaftstheoretisch-physikalischen Fragen im Umkreis der Quantentheorie bearbeitete er Probleme des biologischen und sozialen Ursprungs des Menschen.

- Im Jahr 1969 reiste Weizsäcker durch Indien und hatte im Ashram von Sri Ramana Maharshi in Tiruvannamalai ein spirituelles Erlebnis, in dem „alle Fragen beantwortet waren“ und dessen Substanz nach eigenen Worten immer bei ihm war.
- 1970 wurde für Weizsäcker das Starnberger Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt gegründet. Bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1980 wurde das Institut von ihm gemeinsam mit dem Philosophen Jürgen Habermas geleitet.
- gestorben 28. April 2007 in Söcking am Starnberger See

2. Einige Publikationen

Einzelne Veröffentlichungen (Auswahl)

Die Atomkerne Grundlagen und Anwendungen ihrer Theorie. Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig 1937.

Die moderne Atomlehre und die Philosophie. In: Die Chemie (Angewandte Chemie, neue Folge), 1942, 55 (13/14), S. 99–104 und 55 (15/16), S. 121–126.

Zum Weltbild der Physik. Hirzel, Leipzig/Stuttgart 1943. 14. erweiterte Auflage. Stuttgart, Leipzig 2002.

Die Unendlichkeit der Welt Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft. In: Die Chemie (Angewandte Chemie, neue Folge), 1944, 57 (1/2), S. 1–6 und 57 (3/4), S. 17–22.

Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen (gehalten in Göttingen 1946), Hirzel, Leipzig/Stuttgart/Zürich 1948; Neuauflage Hirzel, Stuttgart 2006. 8. (= letzte) Auflage: Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.

Der begriffliche Aufbau der theoretischen Physik. Vorlesung vom Sommersemester 1948, Typoskript, Göttingen 1948. Neuauflage: Hirzel, Stuttgart 2004.

Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter. Zwei Vorlesungen (gehalten in Bonn 1957 bzw. Göttingen 1956/1957), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957.

Atomenergie und Atomzeitalter. Zwölf Vorlesungen (gehalten in Göttingen 1956/57 und im Dritten Programm des NDR), Fischer Bücherei, Frankfurt am Main 1957

Mit der Bombe leben. Die gegenwärtigen Aussichten einer Begrenzung der Gefahr eines Atomkrieges. Sonderdruck Die Zeit, Hamburg 1958.

Die Bedingungen des Friedens. Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, mit der Laudatio von Georg Picht. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.

Die Tragweite der Wissenschaft. Erster Band: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe. Hirzel, Stuttgart 1964. (stark) ergänzte Neuauflage 1990 (7. A. 2006).

Die Einheit der Natur. Studien, Hanser, München 1971. als Taschenbuch: Hanser, München 1971. als Taschenbuch: dtv, München 1974.

Biologische Basis religiöser Erfahrung (mit Gopi Krishna), Otto Wilhelm Barth, Weilheim 1971.

Wege in der Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung, Hanser, München 1976. als Taschenbuch: dtv, München 1979.

Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, Hanser, München 1977. als Taschenbuch: Fischer, Frankfurt am Main 1980.

Deutlichkeit: Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen. Hanser, München 1978/1979.

Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945 1981, Hanser, München 1981. als Taschenbuch: dtv, München 1983.

Wahrnehmung der Neuzeit. Hanser, München 1983.

Die Seligpreisungen. Ein Glaubensgespräch (mit Pinchas Lapide), Calwer, 1985. als Taschenbuch: dtv, München 1985.

Aufbau der Physik. Hanser, München 1985. als Taschenbuch: dtv, München 1988.

Die Zeit drängt. Das Ende der Geduld. Hanser, München 1986.

Bewußtseinswandel. Hanser, München 1988. als Taschenbuch: dtv, München 1991.

Bedingungen der Freiheit. Reden und Aufsätze 1989 1990, Hanser, München 1990.

Der Mensch in seiner Geschichte. Hanser, München 1991. als Taschenbuch: dtv, München 1993.

Die Sterne sind Gaskugeln und Gott ist gegenwärtig. Herder (Spektrum), Freiburg 1992.

Zeit und Wissen. Hanser, München 1992. als Taschenbuch: dtv, München 1995.

Der bedrohte Friede heute. Hanser, München 1994.

Große Physiker. Von Aristoteles bis Werner Heisenberg, Hanser, München 1999. als Taschenbuch: dtv, München 2002.

C. F. v. Weizsäcker im Kontext. Gesammelte Werke auf CD-ROM, hrsg. Michael Drieschner, Worm, Berlin 2011.

Lieber Freund! Lieber Gegner! Briefe aus fünf Jahrzehnten, Hanser, München 2002.

3. Weizsäckers Beschreibung seiner meditativen Gotteserfahrung

- „Vor nun zwanzig Jahren sagte mir ein Besucher in Göttingen, um der hochnotwendigen Verbindung zwischen östlicher Weisheit und westlicher Wissenschaft willen solle ich den Kontakt mit bestimmten indischen Weisen suchen. Ich antwortete spontan, dies sei in mir nicht reif, und kein Willensakt sei hier von Nutzen. Ich sei überzeugt, daß die Inder Wahrheit lehren, und wenn ihre Lehre wahr sei, so sei auch wahr, daß das tiefere Selbst die Bewegung macht, wenn sie an der Zeit ist. Sie würden mir zur rechten Zeit begegnen. In dieser Haltung blieb ich lange. Der in China zum buddhistischen Mönche geweihte Deutsche Martin Steinke-Tao Chün brachte mir leibhaftig die sprühende Weisheit des Zen und wurde mir ein älterer Freund. Der Königin Friederike von Griechenland verdanke ich die Begegnung mit

Prof. Mahadevan aus Madras, der mir die Advaita-Lehre des Vedanta erklärte. Ich sah sofort ihre Nähe, wenn nicht Identität mit Platons Lehre vom Einen. Diese Welt der Dinge, der Vielheit, ist nur für die endlichen Subjekte, und diese selbst als Teile der Welt der Vielheit sind nur für einander und für sich selbst; in einer Wahrheit, die allein die meditative Erleuchtung erfährt, ist nur ein Selbst. Das bist du, o Svetaketu – oder wie Herr Hilmer in Kopenhagen mich anredete. Am Beginn des Todesjahres 1968 besuchte mich in Hamburg Pandit Gopi Krishna aus Kaschmir. Im Blitz einer Sekunde sah ich: hier kann ich hören. Ich will jetzt nicht wiederholen, was ich ein paar Jahre danach in der Einleitung zu seinem Buch ‚Biologische Basis religiöser Erfahrung‘ aufgeschrieben habe. Er ist im Yoga und erst recht im westlichen Denken ein Autodidakt, aber eben ein Augenzeuge....

Im Jahre 1969 übernahm ich ein Amt im Deutschen Entwicklungsdienst und benützte die Gelegenheit zu einer mehrwöchigen Inspektionsreise durch Indien. Von Elend und Entwicklungsarbeit wäre viel zu berichten, auch davon, wieviel mehr Fähigkeit zum Glück diese Armen haben als wir Reiche. Eigentlich war ich um der einen Erfahrung willen da. Ich sah Gopi Krishna wieder, war vierundzwanzig Stunden im Ashram der vielverehrten heiligen Anandamayi Ma in Vrindaban und einen Tag zwischen zwei Nächten im Aurobindo Ashram in Pondicherry. Mahadevan brachte mich, mit freundlicher Unterstützung des deutschen Generalkonsuls Dr. Pfauter, nach Kanchipuram zum Oberhaupt der zweitgrößten Hindu-Gemeinschaft, der Shaivas (Shiva-Verehrer). Wie wird ein indischer Kirchenfürst aussehen? In einer Vorstadtstraße saß in einer lockeren Bambushütte ein weißhaariges Männlein auf dem Boden und sah uns mit unvergeßlichem Blick ein paar Minuten schweigend an; das war die Audienz. Die völlige kulturelle Fremdheit und die fraglose menschliche Nähe waren mir selten so deutlich wie in diesem Augenblick.

Mahadevans Meister war Sri Ramana Maharshi gewesen. Dieser hatte als 16jähriger, Brahmanensohn und Schüler einer amerikanischen Missionsschule, ein Todeserlebnis gehabt. Ihm wurde klar: ‚Was da stirbt, bin nicht ich.‘ Wenige Monate danach entwich er in die alte Tempelstadt Tiruvannamalai, entledigte sich allen Besitzes und verharrte, nur von erst mitleidigen, dann verehrenden Passanten genährt, Jahre lang in völligem Schweigen, allein mit dem einen Selbst, dessen Gegenwart er war. Später kehrte er zur äußeren Ordnung, zum Essen, zum Reden zurück und um ihn entstand am Fuß eines heiligen Ber-

ges ein Ashram. Die in ihm gegenwärtige Seligkeit vermittelte er schweigend, lächelnd, fragend. Diejenigen, die ihn fragten, weil sie in ihm die Gegenwart Gottes sahen, lehrte er fragen: ‚Wer ist es denn der fragt: wer bin ich, um sie dahin zu führen, daß sie sich als dieselbe Gegenwart erkannten. 1950, zwanzig Jahre vor meinem Besuch, war er gestorben. All dies wußte ich, als ich mit Mahadevan nach Tiruvannamalai fuhr.

Der Leser möge entschuldigen, daß ich das, was nicht zu schildern ist, nicht eigentlich schildere, und doch davon spreche; denn andernfalls hätte ich diesen Lebensbericht nicht beginnen dürfen. Als ich die Schuhe ausgezogen hatte und im Ashram vor das Grab des maharshi trat, wußte ich im Blitz: ‚Ja, das ist es.‘ Eigentlich waren schon alle Fragen beantwortet. Wir erhielten im freundlichem Kreis auf grünen großen Blättern ein wohlschmeckendes Mittagessen. Danach saß ich neben dem Grab auf dem Steinboden. Das Wissen war da, und in einer halben Stunde war alles geschehen. Ich nahm die Umwelt noch wahr, den harten Sitz, die surrenden Moskitos, das Licht auf den Steinen. Aber im Flug waren die Schichten, die Zwiebelschalen durchstoßen, die durch Worte nur anzudeuten sind. ‚Du‘ – ‚Ich‘ – ‚Ja‘. Tränen der Seligkeit. Seligkeit ohne Tränen.

Ganz behutsam ließ die Erfahrung mich zur Erde zurück. Ich wußte nun, welche Liebe der Sinn der irdischen Liebe ist. Ich wußte alle Gefahren, alle Schrecken, aber in dieser Erfahrung waren sie keine Schrecken. Sollte ich nun immer hier bleiben? Ich sah mich wie eine Metallkugel, die auf eine blanke Metallfläche fällt und, nach der Berührung eines Augenblicks, zurückspringt, woher sie kam. Ich war jetzt ein völlig anderer geworden: der, der ich immer gewesen war. Ein junger deutscher Angehöriger des Ashram führte mich in einen Raum, in dem drei ältere Inder waren. Wir begrüßten uns mit einem Blick und saßen schweigend eine Stunde beisammen. Mein deutscher Freund kochte mir in seiner Stube eine Tasse Kaffee. Mahadevan kam, wir gingen durch den großen Tempelbezirk in der Stadt. Ich schlief im sehr einfachen Gästehaus des Ashram und mein Freund begleitete mich am Morgen bei einem Gang zu einer Höhle im Berg unter großen Bäumen, wo der Maharshi Jahre gewohnt und machmal die Kriege der Affenkönige oben im Laub geschlichtet hatte. Dann reisten wir weiter. Mit unendlicher Sanftheit verließ mich langsam die Erfahrung in den kommenden Tagen und Wochen. Ihre Substanz ist immer bei mir. Ohne sie hätte ich die Erstickungserlebnisse jener

Jahre vielleicht nicht bestanden.“¹

4. Aspekte der Gotteserfahrung

- Meditation für Weizsäcker ist die Gotteserfahrung.
 - „Nun ist die Meditation ja historisch vorwiegend in der Gestalt der Religion aufgetreten. Man kann daher auch versuchen, die Sache mit Begriffen religiöser Metaphysik zu fassen. Und was hier erfahren wird, hängt wohl tatsächlich sehr eng mit dem zusammen, was man bei uns in der religiösen Sprache des Westens ‚Gebet‘ nennt; aber wenn man sagt, es sei eine Gotteserfahrung, dann ist das so irreführend wie alles andere, was man sagen kann – außer wenn man es erfährt. Wenn man es erfährt, ist es gar nicht mehr irreführend, sondern ist so selbstverständlich, daß man es auch nicht mitzuteilen braucht.“²

- Die Gotteserfahrung ist die Erfahrung der Einheit.
 - „‚Gott‘ ist der populäre Name für das Eine.“³

- Deshalb kann man Meditation nicht erklären.
 - „Was ‚eins‘ ist, kann man letzten Endes nicht mehr fragen; denn dann würde man ein Zweites hinzubringen, nämlich die Erklärung, was es ist.“⁴

¹ Garten, 593–596.

² *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* (München, 1977), S. ?.

³ *Aufbau der Physik* (München, 1985), 555.

⁴ Garten, 537.

-
- „Die erste Antwort, die ich geben müßte, ist, daß eigentlich alles, was man dazu sagt, falsch ist; denn es geht hinaus aus dem Bereich der Begriffe, aus dem Bereich dessen, was man normalerweise mit der Sprache sagt. Wenn man nun trotzdem mit der Sprache darüber redet, dann kommt es ganz darauf an, zu wem man redet; entweder man redet zu einem, der dieselben Erfahrungen hat, dann versteht man sich fast ohne Worte, oder man redet zu einem, der diese Erfahrungen nicht hat, dann wird er alles, was man sagt, wahrscheinlich irgendwie sonderbar finden, oder man wird selber finden, er habe es nicht ganz richtig gedeutet. Das ist eine Schwierigkeit, aber eigentlich eine Schwierigkeit, die sich bei jeder Art von Erfahrung ergibt, nicht nur bei der meditativen, hier aber vielleicht ganz besonders.

Wenn Sie trotzdem eine Antwort wollen, in der Art beispielsweise, wie Psychologen vielleicht sprechen, dann würde ich eben sagen: Es ist ein Stillwerden des bewußten Getriebes und es meldet sich, es zeigt sich etwas, was auch vorher immer da war. Überhaupt, man wird durch die Meditation kein anderer, sondern man wird der, der man immer gewesen ist. Aber dies zeigt sich so, daß das, was wir normalerweise das Bewußtsein nennen, anfängt, etwas davon zu spüren und dadurch dann auch verändert wird.“⁵

- „Eine Grunderfahrung der Mystik, eine Grunderfahrung, auf die die Meditation hinsteuert und die schon in niedrigen und einfachen Stufen der Meditation anklingt, ist die Erfahrung der Einheit. Was ‚eins‘ ist, kann man letzten Endes nicht mehr fragen; denn dann würde man ein Zweites hinzubringen, nämlich die Erklärung, was es ist. Die Erfahrung der Einheit verbietet letztlich auch zu sagen, wodurch sich das, was die Wissenschaft studiert, von dem, was die Meditation erfährt, unterscheidet; denn dann wäre nicht mehr Einheit-Erfahrung, sondern Vielheit. Wenn ich aber in die Ebene der Vielheit gehe, also in eine Ebene, die unsere Wissenschaft studiert, dann kann ich in wissenschaftlicher Sprache sagen, inwiefern die Wissenschaft diese

⁵ Garten, S. ?.

Einheit – als Wissenschaft – nicht aussprechen kann, obwohl es dieselbe Wirklichkeit ist. Ich würde persönlich sagen, die Wirklichkeit, die der Physiker studiert, die Wirklichkeit, die der Historiker studiert, der Psychologe studiert, vielleicht sogar die Wirklichkeit, die der Mathematiker studiert, ist eben genau die Wirklichkeit und keine andere als die, die in der Meditation letztlich – vielleicht – erfahren werden kann; denn sonst wäre sie nicht die Wirklichkeit.“⁶

5. Theologische Rede

- Solche typisch theologische Rede muß auf jeden Fall an den entscheidenden Stellen von Paradoxie geprägt sein.
- Um erregende Unverständlichkeit herbeizuführen, ist die Theologie gezwungen, in Form von Urteilen (d.h. Sätzen) zu sprechen.
 - „Theologie ist der Versuch, die religiöse Wahrheit in Urteilen auszusprechen.“⁷
 - „Sie redete das Ganze des weltimmanenten Lebens an, indem sie versuchte, urteilend die Transzendenz auszusprechen.“⁸
 - Weizsäcker versucht also die Meditation, d. h. die „Gotteserfahrung“ in Sätzen auszudrücken.⁹
 - „[...] eine Auslegung dessen, was die Meditation erfährt“.¹⁰
 - Auf diese Weise führt Theologie „die Versöhnung der Religion mit dem Verstand“ herbei.¹¹
 - Der Verstand selbst erkennt dabei seine eigene Unzulänglichkeit.

⁶ Garten, S. ?.

⁷ Wahrnehmung, 322. „Theologie ist urteilendes Denken.“ „Meditation und Wahrnehmung,“ in: *munen musō. Ungegenständliche Meditation*, Festsch. für P. H. M. Enomiya-Lassalle, S.J., hrsg. v. G. Stachel (Mainz, 1978), 296.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Garten, 472: „der Versuch, die Erfahrung [...] gedanklich zu verstehen“.

¹⁰ Ebd., 474.

¹¹ Wahrnehmung, 322.

-
- * „Das begriffliche Denken kann einsehen, daß es den Grund seiner Möglichkeit nicht begrifflich bezeichnen kann.“¹²

 - „Die Wissenschaft führt an die Schwelle einer Erfahrung, die sich der Meditation, aber nicht der Reflexion erschließt. Dies ist vernünftig.“¹³

 - Die Einheit, die auch Naturwissenschaft in sich einschließt, ist keine naturwissenschaftliche Wahrheit; nur der meditativen Erfahrung ist die Einheit zugänglich.
 - * „Wenn ich aber in die Ebene der Vielheit gehe, also in eine Ebene, die unsere Wissenschaft studiert, dann kann ich in wissenschaftlicher Sprache sagen, inwiefern die Wissenschaft diese Einheit – als Wissenschaft – nicht aussprechen kann, obwohl es dieselbe Wirklichkeit ist.“¹⁴

 - „Die Erfahrung der Einheit verbietet letztlich auch zu sagen, wodurch sich das, was die Wissenschaft studiert, von dem, was die Meditation erfährt, unterscheidet; denn dann wäre nicht mehr Einheit-Erfahrung, sondern Vielheit.“¹⁵

 - Der Sinn der paradoxen Aussagen der Theologie liegt in ihrer Fähigkeit, zur Meditation zu führen.
 - * „Liegt es nicht nahe, sie als Meditationsgrundlagen zu verstehen?“¹⁶

 - Während Wissenschaft aufgrund der immer höheren Abstraktion gleichsam eine Leiter bis zur „Gotteserfahrung“ hin bereitet, geht die Meditation den

¹² *Garten*, 166.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 537.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ *Wahrnehmung*, 322.

umgekehrten Weg.

- „Das urteilende Denken wird verweigert. [...] Die Gedanken sind die Affen, die anzubinden sind.“¹⁷
- „Die Beruhigung der Gedanken, das ‚Anbinden der Affen‘, ist eine der Voraussetzungen der Meditation. Das Denken haftet an Name und Form. Bewußtwerden aber führt zu einem anderen, wieder nur paradox ausdrückbaren Phänomen, dem Sehen des Unergründlichen. [...] Eines der größten Hemmnisse des Bewußtwerdens ist darum der Widerstand des Denkens, das vorweg wissen und nennen will, was es hier erfahren wird. Daher das oft paradoxe Verfahren der Lehrer des Bewußtwerdens [...]. Das Ausprobieren begrifflicher Möglichkeiten in seiner scheinbaren Konsequenz führt nie zum Sehen; die Zen-Paradoxien sind Versuche, diesen in sich kreisenden Strom des Denkens wenigstens für den Blitz eines Augenblicks zum Stehen zu bringen, damit der Schüler einmal wenigstens nicht meint, sondern sieht.“¹⁸
 - * Meditation ist „eine Einheit der Wahrnehmung durch Verweigerung aller ihrer traditionellen Momente.“¹⁹
- Ihre Richtung ist gerade das Gegenteil eines Rückzugs in die privatisierte Innerlichkeit:
 - * „Also es ist nicht eine Flucht in die eigene Innerlichkeit, sondern es ist ein Sichstellen gegenüber denjenigen inneren Hemmnissen, die einen hindern, sich seinen Mitmenschen und der Wirklichkeit zuzuwenden.“²⁰
 - * „Ein großer Teil der sogenannten aktiven Zuwendungen zur Wirklichkeit ist ja nur

¹⁷ „Meditation und Wahrnehmung,“ 297.

¹⁸ *Garten*, 530.

¹⁹ „Meditation und Wahrnehmung,“ 296.

²⁰ *Garten*, 550.

eine Flucht davor, einmal sich selber anzusehen.“²¹

* „Wozu Meditation? Für eine kleine Minderheit hat sie seit Jahrtausenden den Eingang in eine kontemplative Existenz bedeutet, aus der es keine Rückkehr in die ‚Welt‘ gab. Es ist ein fundamentaler Irrtum, zu meinen, der Kontemplative tue kein Werk für den Mitmenschen. Als Franziskus von seinen Ordensbrüdern gebeten wurde, ihnen wie den Dominikanern das Studium zum Zweck des Predigens zu erlauben, weigerte er sich lange. Als er es zuletzt erlaubte, sagte er: ‚Aber vergeßt nie, daß es nichts gäbe, worüber ihr predigen könnt, wenn nicht Brüder lebten, die zu demütig sind, um zu wagen, als Prediger aufzutreten.‘ Sind vielleicht die Kontemplativen der Atlas, der den Himmel über der Welt trägt?“

– „1938 war ich einmal Gast einer Freizeit der evangelischen Michaelsbruderschaft in Marburg. Ich sah, daß ich dieser Gemeinschaft nicht angehören konnte, aber ich verdanke der Woche das Mitleben in einem liturgisch geordneten Tageslauf. Liturgie und Regelmäßigkeit teilen den tiefen, vom willentlichen Verstand nicht erreichten Schichten etwas mit, was jedenfalls für mich ist wie lebensnotwendige Nahrung. Auf permanente liturgische Gemeinschaft habe ich bisher verzichtet, da ich sie nie mit der mir notwendigen Modernität des Bewußtseins verbunden gefunden habe, aber ich übernahm die Gewohnheit einer allmorgendlichen Meditation. Eine Meditationsschule habe ich nicht durchgemacht, weil mir nie ein Lehrer begegnet ist, der meinem Intellekt – und vielleicht meinem Unabhängigkeitsdrang – genuggetan hätte. Das ist regelwidrig, gefährlich und niemandem zur Nachahmung vorgeschlagen. Ich habe nicht versucht, meditativ ins Extrem zu gehen, sondern habe kommen lassen, was sich meldete. Ohne diese stete Rückkehr zur Stille aber könnte ich nicht leben. Die Meinung mancher Menschen,

²¹ Ebd.

Meditation sei Selbstbespiegelung und stehe im Gegensatz zum Einsatz für den Mitmenschen, ist ein kaum begreiflicher Irrtum. Freilich gibt es, sehr selten, auch eine kontemplative Lebensweise, die dem Mitmenschen ohne Handeln selbst ohne sichtbaren Kontakt, mehr Gutes tut als durch Aktivitäten; die Entstellungen dieser seltenen Gabe und die vielen Gefahren der Öffnung unbewußter Quellen mögen jenen Irrtum hervorgebracht haben. [...]“²²

- Der Begriff ist das leistungsstarke Werkzeug der Wissenschaft. Aber obwohl ein allgemeiner Begriff auch Einheit schafft, tut er dies nur bei Voraussetzung der Teilung.
 - „Die Wissenschaft arbeitet begrifflich, und der Begriff beruht auf der Unterscheidung und der überwölbenden Zusammenfassung.“²³
 - Erfolgreiche wissenschaftliche Arbeit zerschneidet, um schließlich wieder zusammenzuführen.
 - Meditation geschieht hingegen nach Weizsäcker in einer unmittelbaren Art und Weise. Sie erfaßt die Einheit schon vom Ansatz her.
 - * „Diese Methode, mit dem Begriff die Wirklichkeit zu zerschneiden und das Zerschnittene wieder zusammenzufassen, scheint mir hinter dem ganzen wissenschaftlichen Verfahren zu stehen, während die Schulung, die wir heute mit dem lateinischen und deutsch gewordenen Wort ‚Meditation‘ bezeichnen, im Grunde eine Schulung zu einem anderen Verhalten ist, einem Verhalten, das nicht mit dem Zerschneiden beginnt, um dann wieder zusammenzusetzen, sondern ich würde am liebsten sagen, das mit dem Geltenlassen des Unzerschnittenen beginnt, also nicht mit einer Leistung der Integration; denn Leistung, das ist schon wieder genau das, was hier nicht vorliegt.“²⁴

²² *Garten*, 589–590.

²³ *Ebd.*, 538.

²⁴ *Ebd.*

- Die zur Meditation gehörende Schulung strebt eine Steuerung der Aufmerksamkeit an.
 - „Das urteilende Denken möge zur Ruhe kommen. Aber die prädikative Wahrnehmung bleibt in ihrer Integrität bestehen.“²⁵
 - „Die prädikative Wahrnehmung wird auf ihr Wesen reduziert und als ganze erlebt.“²⁶
 - Die meditative Wahrnehmung ist eine umfassende *Mit*wahrnehmung.
 - Am Beispiel der rudimentären sinnlichen Wahrnehmung der Blume erläutert Weizsäcker, wie das Beiseitelassen bestimmter Bewußtseinsvorgänge vor sich geht:
 - * „Du hast die Augen geschlossen. Der reale Vorgang des sinnlichen Wahrnehmens ist nun auch abgeschnitten: Das Wesen der Wahrnehmung bleibt dir unverändert. Die sprachliche Reflexion ist ausgeschlossen. Was siehst du eigentlich in der verbleibenden Vorstellung? Siehst du diese Blume oder das Eidos? Keines dieser beiden Produkte der Reflexion siehst du. Du siehst diese Blume als Blume in ihrer Integrität. Durch das Abschneiden des Nichtzugehörigen erfährst du die Wahrnehmung in ihrer unreflektierten Ganzheit. Du erfährst die Einheit des Wahrgenommenen mit dem Mitwahrgenommenen.“²⁷

Meditation und Naturwissenschaft

„Man kann sagen, was unsere Wissenschaft leistet und was sie nicht leistet. Die Wissenschaft arbeitet begrifflich, und

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

der Begriff beruht auf der Unterscheidung und der überwältigenden Zusammenfassung. Wenn ich sage: ‚Dieses Tier ist eine Katze‘, dann habe ich es unterschieden von Hunden, von Vögeln und allem; aber ich habe es zusammengefaßt mit allen Katzen. Diese Methode, mit dem Begriff die Wirklichkeit zu zerschneiden und das Zerschnittene wieder zusammenzufassen, scheint mir hinter dem ganzen wissenschaftlichen Verfahren zu stehen, während die Schulung, die wir heute mit dem lateinischen und deutsch gewordenen Wort ‚Meditation‘ bezeichnen, im Grunde eine Schulung zu einem anderen Verhalten ist, einem Verhalten, das nicht mit dem Zerschneiden beginnt, um dann wieder zusammenzusetzen, sondern ich würde am liebsten sagen, das mit dem Geltenlassen des Unzerschnittenen beginnt, also nicht mit einer Leistung der Integration; denn Leistung, das ist schon wieder genau das, was hier nicht vorliegt...“²⁸

„Ich habe schon als Kind die Naturwissenschaft sehr geliebt und habe gleichzeitig in einer Weise gelebt, von der ich hinterher sagen würde, sie hatte eine meditative Basis. Es war mir schon, als ich 12 Jahre alt war, eine Frage, die mich sehr beschäftigt hat, daß diese beiden Wirklichkeiten doch offensichtlich dieselbe Wirklichkeit sein müssen, daß ich nur nirgends die intellektuellen Hilfsmittel bekam, um das zu verstehen. Also für mich ist das seit langem gleich ursprünglich, und ich würde sagen, daß im Grunde die Einheit der Natur, die uns die Naturwissenschaft in ihrem geschichtlichen Prozeß schließlich zu sehen lehrt, eben eine Spiegelung der Einheit ist, um die es in der Meditation geht. Also kann ich die Frage eigentlich jetzt nur so beantworten: Ich sehe keinen Unterschied. Ich sehe einen Unterschied im Verfahren, ich sehe einen Unterschied in den kulturellen Traditionen, in den verwendeten Begriffen, aber an einen Unterschied in der Sache kann ich nicht glauben.“²⁹

²⁸ *Garten*, S. 538.

²⁹ *Garten*, S. ?.

Anhang

Exzerpte aus: Der Garten des Menschlichen (1977)

Mit der Frage nach der Einheit haben wir platonischen Boden betreten. Platon ist – wenn es nicht zu anmaßend ist, so etwas zu sagen – der einzige Philosoph, bei dem ich mich
5 in der Heimat gefühlt habe.... Ich habe mir seine Philosophie, dem Höhlengleichnis folgend, in einem Schema von Aufstieg und Abstieg zu vergegenwärtigen gesucht. Der Aufstieg ist die Hinleitung. Er ist das, was man allgemein
10 von Platon weiß, die Unterscheidung der Idee vom Sinnending. Als ich über Platon zu dozieren begann, suchte ich zunächst den Aufstieg dem modernen Bewußtsein von neuem zu ermöglichen, so in dem Gedanken, daß die Graugans des Zoologen, präzisiert durch ihre Angepaßtheit an
15 ihre ökologische Nische, eben die Idee der Graugans ist. Es folgt, daß Ideen das einzige sind, was man erkennen kann. Ich wandelte die Adäquationstheorie der Wahrheit pragmatisch ab, indem ich *adaequatio* als Angepaßtheit übersetzte, nämlich des Handelns an die Umstände. So
20 konnte ich Verhaltensforschung und Kuhnsche Wissenschaftstheorie zusammendenken, und die Struktur der Wirklichkeit, die die ökologische Nische des Begriffs ist, erwies sich als die Idee. Der Aufstieg zu den höheren Ideen läßt das sehen, was die Pragmatik ermöglicht und führt zu
25 den Merkmalen der Idee als Idee: Sein und Wahrheit, die dem Einen entspringen, das das Gute ist. Die eigentliche Philosophie ist der Abstieg, der zurückführt bis zu den Schatten an der Wand,...die nun verstanden werden durch das, dessen Schatten sie sind. Auch die Sinnendinge sind
30 Ideen. Dies ist ein modernistisches Spiegelbild Platons, und ich könnte wohl, wenn ich noch einmal sechs Jahre darauf zu wenden hätte, ein zeitgetreues und viel großartiges Bild seiner Philosophie ausführen. Das zu tun ist aber vermutlich nicht das Los, das ich mit dieser Inkarnation gezogen
35 habe.

Das Eine ist, wie der Parmenides-Dialog lehrt, nicht widerspruchsfrei sagbar. Das Eine duldet kein Sein und kein Sagen als Zweites neben sich, und das seiende Eine ist als solches Zweiheit und damit alsbald unendlichfältig;
40 das ist eben der Abstieg. Es ist das Wunderbare an dieser Philosophie, daß sie die Grenze der Rationalität nicht um einen Schritt zu früh zieht, sondern sie aus einer rationalen Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Rationalität entwickelt. Das Eine ist zugleich das Gute. Das Gute ist das
45 Prinzip der Bewegung. Jede Idee ist gut; sie ist das Maß, an dem alle Dinge, die an ihr teilhaben, gemessen werden. So ist die Idee das Prinzip des Sollens, des Verlangens der erleuchteten Liebe, und eben damit der Bewegung. Sollen

und Sein sind in dieser Philosophie nicht Gegensätze. Das Schlechte ist Mangel an Sein. Sind auch diese Gedanken für uns vollziehbar, oder sind sie ein Schmuckstück an der Wand?

5 Im Bericht über die Politik habe ich die Frage ausgespart, wie ich mich zur christlichen Kirche verhielt. Als Sechzehnjähriger war ich innerlich nicht mehr an sie gebunden, aber ich kam früh zu der Meinung, es diene zu nichts, den Ort zu verlassen, an den gestellt man sich vor-
10 gefunden hat; ich bin stets, und nicht unwillig, Mitglied der lutherischen Kirche geblieben. Aber soviel mich das Neue Testament anging, so wenig ging mich, so schien mir zu meiner Enttäuschung immer wieder, die Kirche an. An den Stellen, an denen ich suchte, in der Ethik und in
15 der Mystik, forderte sie mich nicht; sie mutete mir weder die Bergpredigt, noch das Johannes-Evangelium zu. An der Universität hörte ich bei Joachim Wach eine Vorlesung über asiatische Religionen. Ich las die chinesischen Klassiker in Wilhelms Übersetzung, zumal die juwelengleichen
20 kurzen Texte Dschuang Dsis, und die Reden Buddhas in K.E. Neumanns Übersetzung, die man so langsam lesen muß, daß der Atem dieser Lehre folgt, ‚deren Anfang begütigt, deren Mitte begütigt, deren Ende begütigt‘. Ich habe mich seitdem, bei wacher Bewußtheit der tiefen kulturellen
25 Differenzen, im spirituellen Asien selbstverständlicher zu Hause gefühlt als in Europa. Ich wußte: dort gibt es Menschen, die sehen und sind....

Vor nun zwanzig Jahren sagte mir ein Besucher in Göttingen, um der hochnotwendigen Verbindung zwischen
30 östlicher Weisheit und westlicher Wissenschaft willen solle ich den Kontakt mit bestimmten indischen Weisen suchen. Ich antwortete spontan, dies sei in mir nicht reif, und kein Willensakt sei hier von Nutzen. Ich sei überzeugt, daß die Inder Wahrheit lehren, und wenn ihre Lehre wahr sei, so
35 sei auch wahr, daß das tiefere Selbst die Bewegung macht, wenn sie an der Zeit ist. Sie würden mir zur rechten Zeit begegnen. In dieser Haltung blieb ich lange. Der in China zum buddhistischen Mönche geweihte Deutsche Martin Steinke-Tao Chün brachte mir leibhaftig die sprühende Weisheit des Zen und wurde mir ein älterer Freund. Der Königin
40 Friederike von Griechenland verdanke ich die Begegnung mit Prof. Mahadevan aus Madras, der mir die Advaita-Lehre des Vedanta erklärte. Ich sah sofort ihre Nähe, wenn nicht Identität mit Platons Lehre vom Einen. Diese Welt
45 der Dinge, der Vielheit, ist nur für die endlichen Subjekte, und diese selbst als Teile der Welt der Vielheit sind nur für einander und für sich selbst; in einer Wahrheit, die allein die meditative Erleuchtung erfährt, ist nur ein Selbst. Das bist du, o Svetaketu – oder wie Herr Hilmer in Kopenhagen
50 mich anredete. Am Beginn des Todesjahres 1968 besuchte mich in Hamburg Pandit Gopi Krishna aus Kaschmir. Im Blitz einer Sekunde sah ich: hier kann ich hören. Ich will

jetzt nicht wiederholen, was ich ein paar Jahre danach in der Einleitung zu seinem Buch „Biologische Basis religiöser Erfahrung“ aufgeschrieben habe. Er ist im Yoga und erst recht im westlichen Denken ein Autodidakt, aber eben ein Augenzeuge...

5 Es ist...eine kulturhistorische oder religionshistorische Erfahrung, daß es Visionen gibt, daß aber normalerweise der Angehörige einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Religion in seinen Visionen genau diejenigen
10 Gestalten begegnet, die in seinem Kulturkreis die üblichen sind. Jeder skeptische Psychologe wird dann sagen: Nun, das ist ja ganz klar, was ihm da begegnet, das sind die in ihm gespeicherten Kulturinhalte. Und eben daraus würde der skeptische Psychologe folgern, daß das, was ihm
15 begegnet, nicht das ist, wofür er es hält. Es begegnet ihm nicht, was immer es für eine indische Figur geben mag, die dem entspricht, sondern es begegnet ihm seine Kultur. Wenn ich nun sage, und das glaube ich, ihm begegnet darin sehr wohl die Wirklichkeit oder er ist dabei sehr wohl
20 ‚in der Wirklichkeit‘, dann muß ich mir das als Wissenschaftler so erklären, daß sich für sein Bewußtsein dieses In-der-Wirklichkeit-Sein eben mit den Mitteln ereignet, die seinem Bewußtsein durch seine individuelle Prägung zugänglich sind. So verstanden, soll man die Unterschiede
25 durchaus ernst nehmen....

Carl Friedrich von Weizsäcker

Wozu Meditation?

aus: C. F. v. Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit* (1983), 316–325

Wie eine Flutwelle geht die Nachfrage nach Meditation durch die westliche Welt. Aus Amerika ist sie zu uns gekommen, nach Asien strebt ihre Sehnsucht. Wozu? Ist sie
30 eine der Moden der Wohlstandsgesellschaft? Ist sie eine kollektive Sucht, eine Betrunkenheit der Irrationalität? Ist sie der Ausdruck eines seit langem ungestillten Durstes nach lebendigem Wasser? Wozu Meditation?

Vermutlich sind alle drei Motive in dieser Welle vorhanden und ist insofern jede der drei Diagnosen in ihrer Weise richtig. Man kann aber selbst eine Methode nicht verstehen, wenn man nicht die tieferen Bedürfnisse versteht, die sich in ihr spielerisch ausdrücken. Und man kann eine Betrunkeneit nicht verstehen, wenn man den Durst nicht versteht, der zum Trinken treibt. Es sind die legitimen Motive der Meditationswelle, die uns zuerst angehen. Nur wenn wir sie verstehen, können wir den Entartungen begegnen.³⁰

Die abendländische Kultur ist – so möchte ich behaupten – seit Jahrhunderten auf einem Weg, der ebenso produktiv wie gefährlich ist. Sie ist gegenwärtig in den Anfängen, den Vorboten einer Krise. Eine große Krise enthält stets die Chance zum Leben oder zum Tod, zur fälligen Wandlung oder zum Untergang. Die Jugendrevolution, die vor zehn Jahren um die nördliche Halbkugel lief, war ein Indikator dieser Krise. Die westlichen Menschen, die heute nach Meditation verlangen, reagieren auf einen rasch wachsenden fundamentalen Mangel in unserer Kultur. Sie haben wirklich Durst nach lebendigem Wasser

Der Versuch sei erlaubt, in Worten unserer eigenen, wissenschaftlichen Denkweise diejenige Entwicklungstendenz unserer Kultur zu beschreiben, die als eine ihrer unbeabsichtigten Wirkungen diesen Durst erzeugt. Man kann sie die Entfaltung der Willens- und Verstandeswelt nennen. Was heißt das? Stellen wir vor der kulturgeschichtlichen eine kurze anthropologische Betrachtung an!

Genetisch früh in der Evolution der Tiere ist die Einheit von Wahrnehmen und Bewegen (GM 206ff.). Empfänglichkeit für Reize und Reaktionsformen entwickeln sich so, daß sie aufeinander bezogen sind. Gehandelt wird nur auf einen äußeren oder inneren Reiz hin, äußere oder innere Vorgänge werden vom Individuum nur in der Form seines eigenen durch sie ausgelösten Verhaltens wahrgenommen; Individuum und Welt sind nicht subjektiv getrennt. Die Entwicklung vom elementaren Leben zum subjektiven Bewußtsein geschieht, indem Wahrnehmen und Bewegen sich trennen. Beim Menschen ist der wichtigste Träger dieser Entwicklung die Sprache. Sprechen ist symbolisches Handeln. Handlungsbezogenes Sprechen ist Handeln, das anderes Handeln bedeutet. Der Ruf „Komm!“ *ist* nicht das Kommen, er fordert zum Kommen auf. Vom handelnden Sprechen löst sich das handlungsentlastete Sprechen, das

³⁰ Ein kurzer Aufsatz wie dieser kann Behauptungen aufstellen, aber nicht im größeren Zusammenhang begründen. Es sei mir erlaubt, gelegentlich mit Seitenzahl auf meine Bücher „Der Garten des Menschlichen“ (GM) und „Deutlichkeit“ (D), München, Hanser 1977 und 1978 zu verweisen, ferner auf meinen Aufsatz „Meditation und Wahrnehmung“ in dem Band Günter Stachel (Hrsg.) „munen muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Pater Hugo M. Enymia-Lassalle SJ zu 80. Geburtstag“, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1978 (mm).

nicht agiert, sondern konstatiert. Erst damit kann an die Stelle des Reagierens ein Agieren treten. Der Mensch, der Sachverhalte beurteilen kann, ohne den inneren Zwang, zugleich schon zu handeln, kann eben darum seine Entscheidung zum Handeln als freie Willensentscheidung erfahren. Erst dies Empfinden wir als eigentliches – moralisch gesehen als verantwortliches – Handeln. So konstituieren sich Urteil und Handeln, Verstand und Wille gleichzeitig und gegenseitig. Sie konstituieren zugleich den Menschen als autonomes Individuum, als wissendes und wollendes Subjekt.

Diese Beschreibung des Vorgangs der Menschwerdung ist, wie oben schon angekündigt, eine modern-abendländische Beschreibung. Der Mensch ist das Lebewesen, das Geschichte *hat* (und nicht nur erleidet). Eben deshalb kann er sich nur im Lichte seiner eigenen Geschichte beurteilen. Was er als schlichte Wahrheiten über sich, den Menschen ausspricht, ist immer zugleich im Lichte seiner speziellen Geschichte gesagt, insbesondere also in der Sprache der Kultur, der er entstammt. Das ist das Problem und, wo es verstanden wird, der Reichtum des heute eingetretenen Dialogs zwischen den Weltkulturen. Es ist freilich auch die Quelle vieler Mißverständnisse. So wissen z. B. Europäer, die sich um der meditativen Erfahrung willen tief auf Indien einlassen, oft nicht, in welchem Grade sie weder Inder noch überkulturell Wissende werden, sondern entwurzelte Europäer mit einer unintegrierten Fremderfahrung. Dieser Vorgang erzeugt objektive Unordnung, wo er nicht erkannt wird, subjektives Leiden, wo er erkannt wird. Das Leiden kann aber hier, wie so oft, die Kraftquelle eines Reifungsprozesses werden, freilich nur, wenn wir es bewußt auf uns nehmen.

In der vollen Schärfe seiner Ausprägung ist das durch Verstand und Willen konstituierte autonome Individuum in der Tat ein Produkt der abendländischen Kultur. Die abendländische Philosophie hat dieser Gegenüberstellung in der Ausbildung zweier nicht aufeinander reduzierbarer Weisen der Rationalität Ausdruck verliehen: Theorie und Praxis. Die menschliche Natur aber erschöpft sich nicht in den Zwillingsvermögen Verstand und Wille. Ja, man kann zweifeln, ob es beide in der den Hochkulturen vorausgehenden menschlichen „Naturanlage“ überhaupt gibt, wenigstens wenn man den Verstand präzise als das Vermögen, zu urteilen, und den Willen als das Vermögen freier Entscheidung definiert. Uns erscheint die Selbstbeurteilung der frühen Menschheit – noch in den frühen Hochkulturen – „mythisch“; im Mythos aber sind Wissen und Wollen göttliche Gaben. Wie immer man die schwierigen Abgrenzungen verschiedener Verhaltensweisen des Menschen in seinen Kulturen wählen mag, gewiß ist, daß die moderne westliche Kultur, einsetzend mit der Aufklärung und der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft,

ein immer höher getriebenes einseitiger werdendes Training von Verstand und Willen gefordert und vollzogen hat. Während im Mittelalter und der frühen Neuzeit die europäische Adels-, Handwerker- und Bauernwelt unter dem Schirm der Religion den gleichzeitigen islamischen, indischen, ostasiatischen Gesellschaften in so vielen Zügen gleicht, entwickelt sich der Europäer seither radikal anders und nötigt heute auch die asiatischen Gesellschaften, der seinen immer ähnlicher zu werden. Im Punkte des Willens- und Verstandestrainings ist der Sozialismus um nichts anders als der kapitalistische Liberalismus. Dieses Training bringt uns das, was es anstrebt, Wissen und Macht; und als präziseres Wissen und größere Macht erobert und wandelt es die Welt. Aber es dörft den Weg zur Herzmitte aus, und diese Dürre erzeugt den Durst, von dem wir hier sprechen.

Es wäre aber eine schwere Täuschung, zu meinen, die hohe Ausbildung von Verstand und Willen sei an sich ein Irrweg. In ihrer höchsten Stufe, geleitet von einer Wahrnehmung des Ganzen, als Vernunft und Sittlichkeit, sind beide unerläßliche Elemente der Menschlichkeit. Es gibt keine Rückkehr in die älteren Kulturen. Eben darum wird die Ver-Inderingung so vieler westlicher Meditationsnovizen als eine für Abendländer und Inder gleichermaßen peinlich anzuschauende psychische Regression, ein Infantilismus. Ebenso problematisch ist die Meinung, man könne westlich geprägten Menschen in einer Art Schnellkochverfahren noch einen meditativen Habitus verleihen, der inmitten ihrer westlichen Welt zur besseren Problemlösung befähigt. Beide, zueinander spiegelbildlichen, Fehler unterschätzen das Niveau und die Prägungskraft der westlichen Kultur. Die asiatische ebenso wie die heute zu oft vergessene christliche Meditation entstammen einer Kultur, einer Denkform, die früher ist als der unumkehrbare Schritt der europäischen Aufklärung. Meditation kann daher weder an die Stelle des aufgeklärten Denkens treten, noch läßt sie sich ihm nahtlos anfügen. Ihre Versöhnung mit der aufgeklärten Vernunft verlangt einen kulturellen Schritt, der nicht geringer ist, als es die Aufklärung selbst war. Ein solcher Schritt geschieht zuerst im Einzelnen, er ist voller Schmerzen, und seine Vollendung dauert Jahrhunderte. Sprechen wir von dem, was dem westlichen Einzelnen heute möglich ist!

Ohne Zweifel lernt man Meditation nur durch Erfahrung. Man muß sich auf sie einlassen. Dabei kann es dem einzelnen begegnen, daß er hinter sich die Schiffe verbrennen muß. Aber wenn er das Geschenk, das er in seiner Prägung als Kind der Aufklärung mit sich führt, nicht verliert, so wird er eines Tages fragen müssen, wie sich die überlieferte vernünftige Selbstinterpretation der Meditation zur Vernunft der westlichen Aufklärung verhält. Dazu hier einige Vermutungen.

Für das, was außerhalb der Sphäre von Verstand und Willen fällt, hat das heutige westliche Denken keine allgemein anerkannten Begriffe; es fällt nur allzuleicht unter den völlig ungeklärten Namen des Irrationalen. Ich habe
5 versucht, mir als persönliche Denkhilfe in diesem Bereich ein vierstufiges „Gerüst“ zu entwerfen, gleichsam ein zum Wiederabriß bestimmtes Baugerüst (mm 290ff).

Die erste Stufe ist die Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. Sie beschreibt nicht nur, wie oben gesagt, das
10 ursprüngliche Verhalten der Tiere. Diese Einheit wirkt auch überall dort im menschlichen Leben, wo wir uns spontan verhalten. Sie ist also der Grund aller höheren Stufen. Die Bewußtseinsentwicklung geschieht stets in einer Trennung der ursprünglichen Einheit. Aber die getrennten
15 Akte, für deren Vermögen uns hier Verstand und Wille, also Urteil und Handeln nur als Beispiele dienen mögen, geschehen ihrerseits noch immer spontan; wenn ich unmittelbar handele, handele ich spontan. Reflexion kann dem Urteil und dem Handeln noch Gründe vermitteln, aber
20 diese selbst bleiben wieder spontan, selbst wenn sie erneuter Reflexion, die abermals auf spontanem Grund ruhen muß, zugänglich sind. Es gibt ferner eine abendländische Tradition, nach welcher die höchste Bewußtheit eine wiederhergestellte Spontaneität ist. In Deutschland hat die Zeit
25 Goethes und der Idealismus so gedacht. Ein denkwürdiges Dokument dieser Überzeugung ist Kleists Gespräch über das Marionettentheater.

Die zweite Stufe entspricht dem zielbewußten Handeln, dessen Verständigkeit man mit Max Weber als Zweckrationalität bezeichnet. Hieran hat sich unsere Analyse von Urteil und Handeln orientiert. Die Wahrheit des handlungsentlasteten Urteils in dieser Stufe ist die Tatsachenwahrheit, vermittelt durch (äußere oder innere) spontane sinnliche Wahrnehmung. Die Zwecke der Zweckrationalität sind
35 spontan vorgegeben. Reflexion kann die meisten von ihnen als mittelbare, dienende Zwecke gewissen letzten Zwecken unterordnen, die ihrerseits vorgegeben sein müssen. Diese vorgegebenen Zwecke orientieren sich, nach heute üblicher Diktion, normativ an Regeln oder irreduzibel an Werten,
40 die selbst nicht mehr zweckrational erklärt werden. Die Basis der Zweckrationalität ist nicht zweckrational. Diese Rationalität ruht auf einer Wahrnehmungsweise auf, die von ihr aus gesehen als „irrational“ erscheinen muß.

In der dritten Stufe möchte ich die großen, kulturell-historisch ausgeprägten Bewußtseinsphären anordnen,
45 für die westliche Tradition insbesondere die Trias von Theorie, Sittlichkeit, Ästhetik. Von den beiden ersten haben wir schon, wenngleich nur andeutend, gehandelt; hier ein Wort zur ästhetischen Sphäre. Sie gibt zwei menschlichen
50 Vermögen, die zur spontanen Basis des Urteilens und Handelns gehören und dort gleichsam im Schatten bleiben, eine hohe Differenzierung, ein Licht: der Gestaltwahrneh-

mung und dem Affekt. Auch diese Bewußtseinsausbildung geschieht durch eine Trennung. Das Kunstwerk ist ein „Selbstzweck“; es dient nicht Zwecken, nicht theoretischer Erkenntnis oder sittlichem Handeln, und eben in dieser Unabhängigkeit von ihnen erleuchtet es sie. Wie Sprechen ein Handeln ist, das anderes Handeln bedeutet, ist das ästhetische Empfinden ein Empfinden, das anderes Empfinden bedeutet. In Shakespeares „Hamlet“ spielt der Schauspieler die Hekuba und damit das Leid aller Mütter der Welt; Hamlet sinnt: „Was ist ihm Hekuba?“ Es ist nicht erstaunlich, daß in unserer Welt die Träger der Willens- und Verstandesentscheidungen, modern gesagt, die Manager und Intellektuellen, die Ergänzung ihrer Unerfülltheit so oft in der Kunst finden. Aber der Zusammenhang zwischen diesen drei kulturellen Sphären bleibt der modernen Welt undeutlich, ja er entschwindet ihr fortschreitend. Sie sinken ihr zu „Werten“ in einem unverstandenen Pluralismus der Werte herab.

Die vierte Stufe müßte die Stufe der Einheit, der Begründung der Werte im Lichte *eines* Bewußtseins sein. In den historischen Kulturen hat die Religion diese Stufe ausgefüllt. In der Fülle der Phänomene, die unter den Namen der Religion gebracht werden können, lassen sich wieder wenigstens vier Momente unterscheiden: Religion als Träger einer Kultur, als Grund einer radikalen Ethik, als innere Erfahrung, als Theologie (GM 472). Religion als Träger einer Kultur gestaltet das Ganze eines sozialen Lebens und repräsentiert seine Einheit. Diese Weise der Ganzheit menschlichen Lebens rückt uns aber als etwas Identifizierbares erst in den Blick, wenn sie uns entglitten ist. Schon die innere Dynamik der Religionsgeschichte, schon die Stiftung oder Herausarbeitung der Hochreligionen ist eine Folge des Bemühens, die Substanz der Religion durch Trennung vom Nichtsubstantiellen zu bewahren, zu verwirklichen. Dem dienen die drei weiteren Momente. Deren hier gegebene Gliederung ist wiederum leicht als Produkt europäischen Denkens zu erkennen. Man kann sie, in der soeben zitierten Reihenfolge, der Trias Wille, affektive Gestaltwahrnehmung, Verstand zuordnen.

Theologie ist der Versuch, die religiöse Wahrheit in Urteilen auszusprechen. Sie erscheint so als die Versöhnung der Religion mit dem Verstand. Die Rechnung geht aber nicht auf. Das Wort „Theologie“ bezeichnet ursprünglich die Mitte der griechischen Philosophie. Das Herz der Theologie, der Hinweis auf das Eine, ist aber für Platon und den Neuplatonismus jenseits der Logik. Dieser Philosophie verdankt die christliche Mystik die Mittel begrifflicher Selbstausslegung. Auch die theologischen Grundsätze der verfaßten Kirche, die großen Konzilentscheidungen sind logisch paradox. Diese Paradoxie mag sehr wohl in ihrem historischen Werdegang den politischen Kompromissen kirchlicher Parteien zu verdanken sein. Aber diese Parteien ver-

körpern in sozialer Realität die widerstreitenden Wahrheiten. Paradoxe theologische Sätze sind nicht mehr Urteile im Sinne des Verstandes. Hegel faßt sie als Momente in der Bewegung des Begriffs. Das mag hier auf sich beruhen. Liegt es nicht nahe, sie als Meditationsgrundlagen zu verstehen?

Religion als Grund einer radikalen Ethik ist historisch wohl der Ursprung der radikalen, autonomen Sittlichkeit. Sie sprengt das Autoritätsgefüge der traditionellen Religion wie das der Säkularität. Jesus, der die Bergpredigt gesprochen hat, war in der Kirchengeschichte immer in der Minorität (D 137ff.). Aber der religiöse Grund der radikalen Ethik geht auch hier über die in der Willens- und Verstandeswelt mögliche radikale Sittlichkeit hinaus. Die Überbelichtung des sittlichen Willens, seine Trennung von der Kraft affektiver Wahrnehmung etabliert ein zur Verzweiflung führendes Über-Ich. Moral trennt, Liebe verbindet. Der Indikativ der Seligpreisungen verweist auf Religion als innere Erfahrung (GM 488ff.).

Innere Erfahrung mag ein anderer Ausdruck für affektive Gestaltwahrnehmung sein. Beide Bezeichnungen entstammen einer noch undeutlichen Wahrnehmung in der Schattenzone westlichen Denkens. Meditation ist eine wohl schon im vorarischen Indien entstandene Schule dieser Wahrnehmung. Als Schule des Bewußtseins arbeitet auch sie mit dem Mittel der Trennung. Aber sie trennt ganz anders als die an der Zweckrationalität orientierte Abgrenzung des Urteils vom Handeln und beider von Affekt und Wahrnehmung: sie trennt anders, um anders zu einen. Meditation verweigert für die Dauer der Versenkung das Handeln, die Sinneswahrnehmungen, das urteilende Denken. Gegenständliche Meditation, sei es eines Sinnesgegenstandes, etwa einer Blume (mm 297), sei es einer religiösen Szene oder Glaubenswahrheit, entfaltet dadurch in Reinheit eine Wahrnehmung, die mit dem unzureichenden Ausdruck noch einmal als affektive Gestaltwahrnehmung bezeichnet sei. Die höhere ungegenständliche Meditation oder Kontemplation läßt noch Gestalt und Affekt zurück. Was nimmt sie wahr?

Die theoretischen Schriften über Meditation bieten Antworten auf diese Fragen an. Den Antworten ist stets die Herkunft aus einer kulturellen Tradition anzumerken. Sie sind meist vom Weg, nicht vom Ziel her gesprochen. Höchst eindrucksvoll zeigen z. B. die Autoren des Werks *muno muso* (mm, vgl. Fußnote S. 18 dieses Aufsatzes) die Selbstdeutung des Zen als Weg zur ursprünglichen Natur des Menschen, der christlichen Kontemplation als Weg zum Anderen, zu Gott (etwa Y. Raguin, mm 64–80), und zeigen zugleich die Unmöglichkeit einer urteilenden Auslegung dieser letzten Aussagen. Die Antwort auf die Frage, was im Schweigen erfahren wird, ist das Schweigen. Diese Verweigerung ist nicht ein Abweisen der Kommunikation mit dem Fragenden, sondern seine Hineinnahme in den

Weg gemeinsamer Erfahrung.

Wozu Meditation? Für eine kleine Minderheit hat sie seit Jahrtausenden den Eingang in eine kontemplative Existenz bedeutet, aus der es keine Rückkehr in die „Welt“ gab. Es ist ein fundamentaler Irrtum, zu meinen, der Kontemplative tue kein Werk für den Mitmenschen. Als Franziskus von seinen Ordensbrüdern gebeten wurde, ihnen wie den Dominikanern das Studium zum Zweck des Predigens zu erlauben, weigerte er sich lange. Als er es zuletzt erlaubte, sagte er: „Aber vergeßt nie, daß es nichts gäbe, worüber ihr predigen könnt, wenn nicht Brüder lebten, die zu demütig sind, um zu wagen, als Prediger aufzutreten.“ Sind vielleicht die Kontemplativen der Atlas, der den Himmel über der Welt trägt?

Aber Buddhas Entschluß, statt des Verharrens im Nirvana Jahrzehnte des Predigens zu wählen, Platons Forderung, in die Höhle zu den Mitgefangenen zurückzukehren, Jesu Rückkehr aus der Wüste nach vierzig Tagen – alle diese stilisierten Erzählungen weisen einen anderen Weg. Es ist der direkte Dienst am Mitmenschen, an der vielheitlichen Realität, an der Geschichte. Die Menschen, die in der Dürre verschmachten, können lebendiges Wasser bekommen. Der Weg der Meditation ist dazu nicht der einzige. Er ist kein Instrument zur Lösung unserer Probleme; das würde ihn noch einmal zu früh der Zweckrationalität einordnen. Er ist gefährlich, nicht ohne Führung zu gehen. Er fordert eine Lossage von den gängigen Werten, „von den Göttern dieser Welt“. Für denjenigen, der nicht zu der kleinen Minderheit der Kontemplativen gehört, fordert dann auch er die Rückkehr in die Welt. Der Zurückkommende wird ein anderer geworden sein: der, der er immer war.

Dies ist eine pragmatische Antwort. Der gegenwärtige Aufsatz wollte mehr auf die gedanklichen Fragen hinweisen, die vor uns stehen. Auch sie haben pragmatische Bedeutung, denn es sind Fragen, die sich bei der Begegnung der Kulturen in direkter oder verhüllter Form jedem stellen, der an der Begegnung teilhat, also auch jedem, der den Weg der Meditation sucht. Er wird an ihrer Ungelöstheit leiden. Vielleicht hilft es ihm, sich diesem Leiden zu stellen, wenn er weiß, daß das Leiden ein Beitrag zur notwendigen Bearbeitung der Lebensfragen ist.