

Meditierter Personalismus

Zum Gespräch zwischen Ost und West*

Josef Sudbrack SJ, München

In „Zen – Weg zum andern“ vergleicht François A. Viallet Teilhard de Chardins Weltvision mit der östlichen Erfahrung. Der Punkt Omega, der Christus der Evolution, „erfüllt das All wie eine Gedankenkraft und erinnert uns in erstaunlicher Weise an das ‚Kraftfeld des Tao‘ der Chinesen“. Doch der letzte Schritt sei noch nicht gelungen. „Teilhard klammert sich an Worte wie: Person, Bewußtsein, Individuum . . . In diesem Sektor der Erkenntnis erscheint es unserem Denker unmöglich, seinen Gesichtswinkel zu erweitern . . . Die Materie selbst bewahrt seiner Ansicht nach ihre starre und wirkliche Existenz . . . Aus dieser Sicht aber stammt die Hartnäckigkeit, mit der er die Idee der ‚Person‘ in einem äußerst anthropomorphischen (unrichtig vermenschlichten) Sinne vertritt. Für den Zenbuddhismus besteht ein solches Problem überhaupt nicht. Person wie Materie werden Schein, werden ‚Leere‘, eine Nebenerscheinung, eine relative Wirklichkeit.“

Nun, schon 1950 hat sich Teilhard in *Le Monde* ausdrücklich von Viallet distanziert – aber dessen Deutung des christlichen Personalismus als naive, materielle Vorstufe der vollen Wahrheit, aus der der Buddhismus lebt, fand ich bei allen Stimmen, die vom Zen aus das Christentum zu verstehen suchen.

D. T. Suzuki, der geniale Vermittler von Japan zum Westen, beginnt seinen Aufsatz über „Kreuzigung und Erleuchtung“: „Immer wenn ich ein Bild des gekreuzigten Christus sehe, muß ich an die tiefe Kluft denken, die zwischen Christentum und Buddhismus liegt . . . Das persönliche Ich wird im Westen stark betont. Im Osten gibt es kein Ich. Das Ich ist nicht-existent, und daher gibt es kein Ich, das man kreuzigen könnte.“

Die meisten Dialogbeiträge zum Thema sind eher Monologe mit allgemeinen Behauptungen. Professor Shizuteru Ueda's Arbeiten bilden eine

* Belege und genauere Ausführungen zu folgenden Erwägungen finden sich in der Erstfassung dieses Aufsatzes: *Pour lire à neuf l'Imitation de Jésus Christ*, Christus 1973, Heft 78, 178–190; und in dem Beitrag zur Thomas-von-Kempis-Festschrift, 1971: *Das geistliche Gesicht der vier Bücher von der Nachfolge Christi*, 14–36. Vgl. auch A. Ampe SJ, *L'imitation de Jésus-Christ et son Auteur*, Rom 1973. Unter dem Titel „Personale Meditation“ bringt der Patmos-Verlag im Sommer praktische Einführungen, Anleitungen und Meditations-Vorlagen heraus.

Ausnahme. Als japanischer Buddhist und zugleich Schüler Fr. Heilers und E. Benz' ist sein Urteil wie kaum ein anderes qualifiziert: Meister Eckhart und Zen-Buddhismus tendieren in die gleiche Richtung; doch „sowohl die negativ-theologische Erfassung der Transzendenz als auch die Rückkehr zur Weltwirklichkeit als realer Vollzug des Durchbruchs zur wahren Transzendenz sind im Zen-Buddhismus viel radikaler und konsequenter durchgeführt als bei Meister Eckhart“. Der Unterschied, der die Ähnlichkeit zwischen beiden „völlig bedeutungslos“ werden läßt, gründet im „personalistischen Theismus“, den Eckhart als „unentbehrlichen Unterbau“ beibehält, während der Buddhismus ihn „überwindet“.

Auch für die japanischen Texte, die Ph. Kapleau übersetzt, ist die christliche Sicht als Gedô-Zen oder höchstens als Shôjo-Zen nur „ein Notbehelf für jene, die die tiefe Bedeutung von Buddhas Erleuchtung nicht fassen können...“. Im indischen Buddhismus heißt das entsprechende Wort: Upâyakausalya: Für die nicht-eingeweihten, die nicht-initiativen (Graf Dürckheim) Menschen müsse die Wahrheit noch in der Form des Personalismus angeboten werden; die wahre Erfahrung aber überschreite diese vordergründige Weltdeutung.

Die Kraft der Einseitigkeit

Viallet weist auf ein Buch hin, an dem das Gespräch zwischen Ost und West sich entzünden könnte: „Das Buch der tiefsten Aszese im Westen: Die Nachfolge Christi, das mehr als jedes andere zur Übung der Selbstaufgabe und Selbstvernichtung auffordert“. Es war „lange Zeit das Lieblingsbuch Teilhards... Heute wird in Japan eben dieses Buch, selbst in Zenkreisen, sehr geschätzt“.

Eben dieses Buch aber kann eine Ahnung vermitteln, daß der christliche Personalismus keine materielle Erstarrung oder hartnäckige Verfestigung eines tieferen und wahreren Lebensstromes bedeutet, sondern den letzten Grund und die tragende Wirklichkeit des menschlichen Lebens meint.

Zur damaligen Zeit lebten die Menschen noch ungebrochen in ihren Gemeinschaftsbezügen; der Individualismus späterer Jahrhunderte kündigte sich gerade erst an. So manches, was uns heute gemeinschaftsfeindlich zu sein scheint, ist in Wirklichkeit nur der zeitnotwendige Versuch, die Bedeutung des Einzelmenschen in Begegnung mit Gottes Personalität christlich zu verstehen. Das ist auch unser Thema.

Die „Nachfolge Christi“ ist eine einseitige Schrift; man tut ihr keinen Gefallen, wenn man dies vertuscht. Der vertraute – „familiaris-familiäre“ – Umgang mit anderen Menschen gilt als Hindernis für christliche Vollkommenheit. Die reich zitierte Bibel wird zur Weisheits-Sammlung, statt

eine Geschichte Gottes mit den Menschen zu erzählen. Der Mensch selbst wird so sehr auf Innerlichkeit reduziert, daß das „Sichtbare-Fleischliche-Zeitliche-Äußerliche-Gegenwärtige“ von der Begegnung mit Gott abhalten. Und dieser Gott selbst wird so sehr zur Mitte von allen und von allem, daß die trinitarische Vielfalt aufgesogen zu werden droht; manchmal scheinen der Vater und Jesus zusammenzufallen; und vom Geist ist in diesem „geistlichen Buch“ nicht die Rede.

Man sollte die Einseitigkeiten nicht apologetisch abschwächen. Im Gegenteil, man kann sie nur verstehen, wenn man sie akzeptiert; man muß aus ihrer überklaren Linienführung das eigentliche Anliegen der Imitatio herauslesen.

Die Würde des Einzel-Menschen

Im vierten Buch z. B. tritt der einzelne Mensch (discipulus – Schüler) mit dem Jesus des Altarssakraments in den Dialog. Dogmatisch ist das überaus einseitig: die Gemeinde, die Kirche, die Liturgie, alles das, was uns das Zweite Vatikanische Konzil anempfiehlt, fehlt. Aber diese Spiritualität gewinnt auf dem Hintergrund der Zeit ein anderes Gesicht. Der mittelalterliche Mensch wurde sich der eigenen Individualität nirgendwo mehr bewußt, als im zweisamen Gegenüber zu seinem Gott der Hostie: „Wer gibt es mir, Herr, daß ich dich allein finde ... kein Geschöpf mich bewege oder anfechte, sondern du allein zu mir sprichst und ich zu dir, wie der Geliebte zum Geliebten spricht, wie der Freund mit dem Freund zusammenlebt?“ (IV 13, 1). Man könnte die Freudsche Terminologie ideologiekritisch anwenden: das eucharistische Du war das Realitätsprinzip, das den mittelalterlichen Menschen zur Selbstwerdung geleitete. Oder in der Terminologie der Identitätspsychologie: Das eucharistische Du war eines, wenn nicht sogar das wichtigste Gegenüber, das ihm den Raum des Urvertrauens erschloß, in dem sein ‚Ich‘ sich entfaltete.

Was vom Evangelium – wie heute vernünftigerweise niemand mehr bestreitet – der Weltgeschichte eingepflanzt wurde, das Wissen vom unüberbietbaren Wert des Einzelmenschen, was von prophetischen Lehrern wie Augustin und Bernhard als Einzelschicksal antizipiert wurde, fand in der „Imitatio“ den gültigen Niederschlag für eine breite, allgemeinchristliche Spiritualität. Der Mensch, der Einzelmensch wurde durch die christliche Botschaft von der Menschwerdung Gottes zur unübersteigbaren Würde erhoben. Damals kam die Zeit herauf, diese Botschaft wissenschaftlich und spirituell zu begreifen. Die „Imitatio“ spricht sie in ihrer Sprache aus: „Welches Geschöpf ist so geliebt wie die fromme Seele, zu der Gott herabsteigt und sie mit seinem verherrlichten Fleisch erquickt?“ (IV 13, 11). Die

absolute Würde des einzelnen Menschen gehört jedem Menschen und wird ihm vor der gegenwärtigen Absolutheit Gottes bewußt.

Man kann über Sprache und Denkformen der „Imitatio“ verschieden urteilen, man kann ihre Einseitigkeiten beklagen und sie der Übertreibung beschuldigen; aber man darf nicht überhören, daß dies ihre Botschaft ist: Der Mensch wird vor Gott zu dem Menschen, dessen Würde so unendlich ist wie Gott.

Aber selbst zur Sprache und zu den Einseitigkeiten sollte man jemanden wie Dietrich Bonhoeffer hören. In den gleichen Gefängnisbriefen, in denen er seine Welt-Theologie entwarf und nach vielen das Startzeichen zur Theologie vom Tode Gottes und zur Theologie vom politischen Einsatz gab, berichtet er seinem Freund Bethge von der Lektüre der „Imitatio Christi“, daß „sie . . . übrigens lateinisch doch unendlich viel schöner (ist) als deutsch“.

Was also hat so viele Leser seit fast sechs Jahrhunderten an diesem schmalen Büchlein fasziniert? Sicher erwuchs aus dem Grundanliegen von der unaufgebbaren Würde des Einzelnen durch Gott und vor Gott ihre große Wirkungsgeschichte; auch die geschliffene, aphoristische Sprache, für die der Schlußredaktor, Thomas aus Kempen, verantwortlich ist, spielt eine Rolle in ihrer breiten und langandauernden Wirkung. Doch beides gab es auch anderswo. Was die Menschen in der „Imitatio“ fanden, und was auch heute noch denjenigen anzieht, der sie nicht konsumiert, sondern meditiert, ist eine Erfahrungstiefe, ihre Ehrlichkeit und ihre Menschlichkeit; alles entstammt der – gewiß einseitigen, aber großartigen – Blickrichtung auf Gottes Du.

Gottes „Mehr“-Sein

Viallet wirft Teilhard und dem Christentum einen billigen, materiellen Person-Begriff vor. Vor dem „Du“ Gottes der „Imitatio“ enthüllen Alternativen wie Gott ist Person / Gott ist Nicht-Person ihre Oberflächlichkeit. Dem meditierenden Leser der „Imitatio“ geht anderes auf. Gott ist „Mehr“, Gott bleibt „Mehr“ – könnte man den Gottesbegriff umschreiben. Gott ist „mehr“, als wir von ihm wissen, Gott ist „mehr“, als wir von ihm erfahren, Gott ist selbst „mehr“ als die Behauptung, er sei Person. Genau dieses „Mehr“-Sein meint die „Imitatio“, wenn sie Gott mit „Du“ anredet.

Das 21. Kapitel im II. Buch beginnt mit einem Hymnus auf Gottes „Mehr“-Sein: „Über alles, über alle Kreatur, über alle Hoffnung und Verheißung, über alle Freude und über allen Jubel, über alles, was du, mein Gott, nicht bist“. Hier wird nicht festgelegt; hier wird eine Richtung gewiesen, die jede Festlegung übersteigt.

Der Sprachstilist wird vor einem Barbarismus des IV. Buches (18, 21) zurückschauern: „Superexcellentissimus – übererhabenst“. Wohl nur ein germanisches Sprachgefühl kann sich so verirren. Doch einem meditativen, nicht aber einem gescheit sein wollenden Nachempfinden erschließt sich, was die „Imitatio“ sagen will: Gottes Personalität übersteigt alles, was wir von ihm wissen und empfinden, übersteigt auch die Möglichkeiten von Logik und Sprache. Ein Vorwurf wie der Viallets, daß diese „Personalität“ an der statischen „Hartnäckigkeit“ der Materie abgelesen sei, kann nur von jemandem erhoben werden, der die christliche Mentalität in Logik auflöst, statt sie zu meditieren.

Die „Imitatio“ liebt das „quanto-tanto“: „Je-desto“: „Die Liebe Jesu . . . stachelt an, immer (Heidegger würde schreiben: je) Vollkommeneres zu verlangen“ (III 5, 10). Wie in kommunizierenden Röhren treiben sich beide Sätze ständig in die Höhe, zielen nach keinem Fixpunkt, sondern symbolisieren eine nie-ruhende Aufwärtsbewegung. Ein anderes, entsprechendes Lieblingswort (118mal) ist „magis“-„mehr“. So in einem Satz, in dem eine überquellende grammatikalische Unkorrektheit die Sinnspitze der Aussage noch verschärft: „Je mehr (quanto) sich der Mensch mehr (magis) Gott nähert, desto mehr (tanto) bekommt er von allem irdischen Trost weiter (longius) Abstand“ (III 42, 6). Sehen wir vom Inhalt ab; schon die Sprachgestalt zeigt, wie jemand sich bemüht, Gott und Gotteserfahrung aus allen Greifbarkeiten herauszulösen, aus allen menschlichen Verfestigungen zu befreien.

Einmal aufmerksam geworden, findet man diese Mentalität Kapitel für Kapitel. In feinfühligem Sprachempfinden (die „Barbarismen“ sind ja keine primitiven Verstöße gegen die Sprachgesetze, sondern lyrische Versuche, die Aussagemöglichkeiten der Sprache so restlos auszuschöpfen, daß die Sprache selbst zu zerbrechen droht) werden z. B. die seit der Spätpatristik klassisch gewordenen „Super“-„Über“-Aussagen von Ding- und Eigenschaftswörtern abgelöst und in die verbale Struktur eingebracht – wiederum ein Versuch, die Dynamik über alles Begreifen hinaus in Sätzen zu fassen, die eben doch auf Begreifen angelegt sind; ein Versuch, den „je-größeren Gott“ und seine Begegnung mit dem Menschen nun doch mit menschlichen *Größen* zu umschreiben; ein Versuch, mit der *statisch* bleibenden Sprache die *Dynamik* der Gottesbegegnung zu begreifen.

Kann man die göttliche (und wohl auch die menschliche) Personalität anders ausdrücken, als daß man den Techniken des Sprechens und der wissenschaftlich erforschten Struktur der Sprache ins Gesicht schlägt? So wird „gesagt“, daß die Person niemals im „Sagen“ aufgeht, in dem, was sprachlich-wissenschaftlich zu verifizieren ist. Sprache drückt das Letzte aus, in dem sie selbst sich zerbricht. Und zur gleichen Zeit bewahrt eine feinfühlige

Sprachkultur unseren Text vor der Sinnlosigkeit. Die christliche Spiritualität der Vergangenheit hatte für diese „Gesetzlichkeiten“ einer sich übersteigenden Sprache ein gutes Gefühl; die paradoxen Aussagen Meister Eckharts oder die widersprüchlichen Zusammenstellungen des Nikolaus von Kues beweisen das; ebenso auch die „Super-Über“-Aussagen der griechischen Patristik, die schon bei Johannes Chrysostomus und bei den drei Kappadoziern (im Gegensatz zur Logik des Arius) das Sprechen von Gott trugen; und ebenso beweist es die klassische Mystik der Dunkelheit. Wer heute nach dem Widerschein der göttlichen Personalität in unserer Welt von Technik und Manipulation sucht, wird sie dort finden, wo grundsätzlich nicht mehr zu manipulieren, nicht mehr zu beherrschen, nicht mehr zu logifizieren ist. Dies aber drückt die „Imitatio“ durch ihre Sprache der Übersteigungen aus. Gottes Würde, Gottes Personsein zeigt sich als ständiges „Mehr“.

Erfahrung und Zerbrechen der Erfahrung

Doch mit diesen Überlegungen sind wir noch nicht in der Mitte der „Spiritualität“ der „Imitatio“ angelangt. Wir sind auch noch nicht dort, wo eine Meditation der „Imitatio“ geschehen sollte. Es gab nämlich in der Geschichte der christlichen Bemühungen, von Gott zu sprechen, keine Zeit, in der man nicht wußte und auch sagte, daß Gott unbegreifbar bleibt, daß er jede sprachliche Festlegung übersteigt, daß er – wie Thomas schreibt – eher im Nichtwissen als im Wissen erfaßt wird. Aber in der Praxis des christlichen Lebens ist man oft genug darüber hinweggegangen. Es ist unsagbar schwer, ein christliches Leben auszusprechen, dem seine Mitte, nämlich Gott, zugleich nah wie fern bleiben muß, zugleich ergriffen wie unbegriffen, zugleich auszulegen in Gesetzlichkeiten wie auch alle Gesetzlichkeiten übersteigend. Genau dies aber gelang der „Imitatio“ in selten zu findender Lebensnähe. Deshalb wurde sie zum Lebensbuch für viele Christen in allen Konfessionen; deshalb dürfte auch heute eine christliche Selbstfindung nicht an ihr vorbeigehen.

Warum es ihr gelingen konnte, hat zwei entscheidende Gründe: Zum ersten stammt die „Imitatio“ aus der Erfahrung; aus einer Erfahrung, die in einer extrem-einseitigen Lebensstimmung gemacht werden mußte; aus einer Erfahrung allerdings, die größere Gültigkeit hat als die Extremsituation, aus der sie stammt. Überdies wurde sie in einer Zeit (und auch in einer Landschaft!) geboren, in der die alte (Huizinga: Herbst des Mittelalters) und die neue Epoche (H. Blumenfeld: Beginn der Neuzeit) wie zwei Wellenberge aufeinanderzustürmten. Man muß nicht geschichtsgläubig sein, um zu verstehen, daß eine solche Zeit prädestiniert war für

die existentielle Darstellung einer typischen Lebensform. Doch überzeugender als große Worte ist eine Beschäftigung mit dem Text; wiederum, dies muß meditierend und nicht konsumierend geschehen – so wie es eben der Text verlangt.

Das wichtige, alles andere schon quantitativ weit in den Schatten stellende Stichwort für die humane Komponente der Gottesbegegnung lautet in der *Imitatio*: *Consolatio* – Trost. Zur damaligen Zeit gab es eine regelrechte Inflation der „Trost“-Literatur und des Redens vom „Trost“. Was in einer objektiven alten Sprache und einem verflossenen Lebensgefühl als „hingebender Wehdiendienst“ (*devotio*) ausgedrückt wurde, wird nun subjektiv und affektiv zu bewältigen versucht. Leicht verständlich, daß sich ein Großteil der damaligen Zeugnisse in süßlichen, zum Erleben gewandten Worten ergeht.

Auch die „*Imitatio*“ schwelgt in „Süßigkeits“-Hymnen. Das schon erwähnte 21. Kapitel des III. Buches beginnt mit: „Gib mir, süßester und geliebtester Jesus, in dir zu ruhen über alle Kreatur hinaus“. Einige Zeilen weiter werden die Übersteigerungen unerträglich: „Herr-Gott . . . Du allein Höchster, du allein Mächtigster, du allein dir selbst Genügendster und Erfülltester (Erfüllendster?), du allein Mildester und Tröstendster“. Wie im Kompendium wird die Eigenart der „*Imitatio*“ sichtbar; daß sie ohne Bedenken von Jesus zum Herr-Gott (Huibens OSB hat auf den germanischen Unter-Ton von Herr-Gott aufmerksam gemacht) wechseln kann; daß sie die objektiv-sachlichen Superlative der Vergangenheit (Höchster, Mächtigster) nun subjektiv (Tröstender, Höchster Trost) wendet.

Ein Schritt weiter und die Ehrlichkeit des Textes wäre dahin: das ist nicht mehr erfahrbar, das ist Schwulst, das ist Manierismus. Doch das ist nicht die „*Imitatio*“; das ist nur eine – wohl sogar eine erforderliche! – Seite.

Überraschenderweise nämlich schlägt diese Gefühlsgeladenheit um ins Gegenteil. Die „*Imitatio*“ müht sich zugleich, jede Glückserfahrung mit Gott auszustreichen und ins Gegenteil zu verkehren: „Glaubst du, daß du nach Deinem Willen immer geistliche Tröstungen haben wirst? Meine Heiligen hatten solche nicht immer; aber dafür viele Belastungen und verschiedenste Anfechtungen, also große Trauer“ (III 35, 13 f). Die „*Imitatio*“ sucht zwar den Trost, die Beglückung durch Gott: „Wende dein Antlitz nicht von mir ab; verlängere deine Heimsuchung nicht; verweigere mir nicht die Tröstung“ (III 3, 28). Aber sie weiß zugleich, daß Gott mehr ist als Trosterfahrung. So wie ein ehrliches Denken von Gott alle Begriffe und Denksysteme durchbricht, muß auch die echte Gotteserfahrung durchbrochen werden von der Nicht-Erfahrung Gottes.

Man ahnt, daß das Sprechen von Gott als dem „Über-“, dem „Mehr-“ in der Erfahrung von Dunkelheit, von Nichterfahrung wurzelt: „Bei großen Heiligen und alten Propheten war oft solch ein Wechselspiel“ (II 9, 17). Die „Imitatio“ benutzt das alte Wort „Visitatio“ (wo man die schöne germanische Prägung: Heim-Suchung mithören sollte!); sie läßt Gott sprechen: „In doppelter Weise pflege ich meine Erwählten heimzusuchen: durch Anfechtung nämlich und durch Tröstung“ (III 3, 18).

Das II. und III. Buch handelt von diesem Doppelgesicht der göttlichen Heimsuchung (erschütternd in Kapitel II, 12: Vom königlichen Weg des heiligen Kreuzes). Wenn Gott wirklich derjenige ist, der nicht aufgeht im menschlichen Begreifen, dann muß Gotteserfahrung auch im Nicht-Erfahren Gottes bestehen. In diesem Doppelgesicht der Heimsuchung wird Gottes Personalität sichtbar; nur derjenige darf von personaler Erfahrung Gottes sprechen, der sich nicht in die reine Glücks- und Identitäts-Erfahrung flüchtet. Sicher hängt die Zen-Erfahrung, in der Leiden und Vergehen abgestreift werden, mit dem buddhistischen, person-los gewordenen Absoluten zusammen. Der christliche Weg verläuft – wie D. T. Suzuki klar erkannte – anders.

Doch unser Thema ist die Meditation der „Imitatio“. Gerade diese Doppelsicht der Erfahrung leitet von der *Erfahrung* weiter zur *erfahrenen* Person, von dem, was „*ich*“ fühle, zu dem „*du*“ des anderen: man „schaut nicht auf die eigene Frömmigkeit und Tröstung, sondern über alle Frömmigkeit und Tröstung hinaus auf den Ruhm und die Ehre Gottes“ (IV 15, 14). Denn „Gottes ist es zu geben und zu trösten, wann er will und wieviel er will und wem er will, wie es ihm gefällt und nicht mehr“ (III 7, 7). Zwar suchen die Frommen weiterhin den Trost und freuen sich: „Innerlich wurden sie von Gnade und göttlichem Trost erquickt“ (I 18, 17). Aber gerade diese Heiligen wollten „ihren Trost nur in Gott“ (III 54, 24). „Nicht auf die Gaben schaut, sondern über alles Gute hinweg wendet er sich zum Geber“ (III 5, 16).

Die drei Strukturen sind in Wirklichkeit nur eine einzige: Die Sprachstruktur eines Sagens, das die eigenen Möglichkeiten übersteigen möchte; die Erfahrungsstruktur, die geprägt ist von Nicht-Erfahrung; und die personale Struktur, die hinter aller Erfahrung und hinter allem Wissen und Wollen das „Du“ sichtbar macht. „Kein Geschöpf kann meine Sehnsucht (appetitus!) voll und ganz zur Ruhe bringen und trösten“ (III 23, 25). Gott oder Jesus trösten nicht, schenken keine Identitätserfahrung, sondern sind in Person „Trost“ und „Identität“ des Menschen; alles, was zwischen ihnen und dem Menschen steht, bleibt zwiegesichtig. „Kein Ding kann mich trösten, keine Kreatur mir Ruhe schenken – nur Du kannst es, mein Gott (IV 11, 13). „Denn neben Dir gibt es keinen Trost“ (IV 3, 6).

Die Grenzsituation als Tor zur Radikalität der Liebe

Wie soll man Erfahrungen zum Ausdruck bringen, die jede Erfahrung übersteigen? Wie soll man mit der Sprache, dem Instrument der Eindeutigkeit und Durchsichtigkeit etwas sagen und gar schreiben, das diese Eindeutigkeit radikal in Frage stellt? Genau das aber ist die Frage, die sich bei der Meditation der „Imitatio“ stellt.

Wer diese Schwierigkeit begriffen – sagen wir getrost: erfahren hat, wird leicht über die Einseitigkeiten ihres Textes hinwegsehen; er wird sich sogar fragen, ob man eine solche Erfahrung anders als einseitig zu Wort bringen darf. Aber am Rang solcher Einseitigkeiten wird er kaum noch zweifeln; er wird wünschen, daß eine solche Stimme, wie die der „Imitatio“ im heutigen Konzert der Meinungsäußerungen zum Tragen kommt.

Von Dietrich Bonhoeffer stammt das bekannte Wort: Man solle Gott nicht an den Grenzen des Lebens, sondern mitten in ihm suchen. Man solle Gottes Wirklichkeit und Personalität nicht von Grenzsituationen wie Tod und Leid her ansichtig machen. Als Bonhoeffer das schrieb, stand er vor dem Strang, las er und fand Trost in der „Imitatio Christi“, dem klassischen Buch eines Gottes, der in Grenzsituationen ansichtig wird. So richtig seine Mahnung bleibt, so einseitig ist und schon korrigiert war sie durch seine extrem-einseitige Situation.

Wie anders als einseitig soll man von den letzten Dingen des Menschen sprechen? Die „Imitatio“ scheint hier übrigens einige moderne Philosophumenen zu antizipieren, wenn sie die menschliche Angst- und Todeserfahrung korrespondieren läßt mit der Gotteserfahrung. „Selig, wer die Stunde seines Todes immer vor Augen hat“ (I, 23, 15). Heidegger hat uns gelehrt, daß nur so der Mensch aus der Verlorenheit an das „Man“ zu sich selbst, zur eigenen Existenz, zur Person geführt wird. Die „Imitatio“ aber weiß noch mehr: Über den Tod und über die eigene Existenz hinaus wird der Mensch zum anderen Ufer geführt. Gut paulinisch „wünscht sie den Tod herbei, um aufgelöst und mit Christus zu sein“ (I 12, 8). Zu ihm allein führt sie als dialogisches Buch: Die Selbstbesinnungen des ersten Buches leiten konsequent zum Aufbrechen der „cognitio suiipsius“ (Selbsterkenntnis) im zweiten und zum „inneren Dialog“ (v. Ginneken) im dritten Buch weiter, um dann im vierten Buch zum „äußeren Dialog“ mit dem konkreten, in der Hostie „wohnenden“ Jesus zu werden.

Außerhalb dieser dialogischen Spannung versteht man die „Imitatio“ falsch. Man darf fragen, ob ihre dialogische Weltsicht (Gott und die Seele, schrieb Augustinus) richtig sei; aber man darf keinen ihrer Sätze losgelöst von dieser ihrer Weltsicht zu interpretieren versuchen. Von diesem Verständigungsansatz her kann auch demjenigen ein Zugang zu ihrer medita-

tiven Mitte gelingen, der sich an vielen ihrer Aussagen (zu Recht!) stößt. Aber für die „Imitatio“ war es selbstverständliche Erfahrungstatsache: „Wo du bist, dort ist der Himmel; und dort ist Tod und Hölle, wo du nicht bist“ (III 59, 6). „Ohne Freund kannst du nicht gut leben“ (II 8, 18). Der Freund der „Imitatio“ ist Gott, ist Jesus. Ihre Aszese heißt nicht „sich absterben“, sondern „leben mit Jesus“ (I 23, 34).

Jeder ihrer Sätze ist nach einer einzigen Melodie abgestimmt. Das ist radikale Einseitigkeit; aber es ist die Radikalität der Liebe. Vor diesem einen Ziel verdunkelt alles übrige: „Das Ziel nämlich alles Guten und der Gipfel des Lebens bist Du“ (III 59, 16). Die Radikalität der Verneinung ist getragen von einer noch radikaleren Bejahung: „Gib Jesus Platz, und verweigere (nega) allem übrigen den Zutritt“ (II 1, 9).

Der Auftrag für heute

Wo findet diese Radikalität in der heutigen Zeit ihren Platz? Der Pietist und evangelische Prediger Philipp Jacob Spener schrieb schon im 17. Jahrhundert über „das liebliche Büchlein“: Wir sollten für seine Einseitigkeiten Verständnis haben und sie aus der Entstehungszeit verstehen. Und dann lobt er die Schrift, und zählt ihren Nutzen auf und die vielen Übersetzungen in alle Sprachen, „gar in die Arabische und Türkische Sprache“.

Auch in die heutige Sprache müßte die „Imitatio“ neu übersetzt werden. Aber der Zugang zu ihr gelingt vielleicht auch durch den Hinweis auf ihre Geschichte und – wichtiger noch – auf ihre Mitte. Auf jeden Fall tut es heute not, ihre Botschaft neu zu hören und zu verstehen: die Botschaft vom unübersteigbaren Wert des einzelnen Menschen (in der „Imitatio“ heißt dies: Seele des Menschen); er wurde und bleibt der Menschheit bewußt in der Begegnung mit dem unbegreiflichen personalen Gott der christlichen Offenbarung.

Diese Botschaft muß so hart gesagt werden, wie es die „Imitatio“ tut. Hier verbirgt sich ein Funke von Richtigkeit in dem Angriff Viallets gegen den Personalismus von Teilhard de Chardin. Aber die Hartnäckigkeit seines und des christlichen, personalen Denkens ist keine Hartnäckigkeit der Materie, sondern eine der Liebe – ein Wort übrigens, das im Japanischen, in der Heimat-Sprache des Zen, nach dem wiederholten Bericht von Graf Dürckheim ausfällt.

Aber auch in anderen Situationen des Christlichen Dialogs mit der Zeit ist die Stimme der „Imitatio“ vordringlich zu hören. Mit ihren Übersteigerungen nach beiden Seiten – nach der Seite Gottes, der unfassbar bleibt, und nach der Seite der menschlichen Person, die in entsprechender existentieller Unbegreiflichkeit beschrieben wird – warnt sie vor den Techniken

und Manipulationen unserer Zeit. So gut es ist, den psychologischen Mechanismus des Menschen zu durchschauen und zu beherrschen, so schlimm wird es, wenn der Mensch mit seinem psychologischen Mechanismus gleichgesetzt wird. So gut es ist, die soziologischen Gesetzmäßigkeiten zu erforschen und anzuwenden, so schlimm wird es, wenn der Mensch aufgelöst wird im sozialen Funktionieren.

Hier erhebt die „Imitatio“ ihre warnende Stimme. Und ihre Mahnung weist – in Übereinstimmung mit der Stimme des Zen – auf die eigene „Tiefe“ hin; aber sie weiß – im Gegensatz zum Zen –, daß dies eine „Tiefe der eigenen Nichtigkeit“ ist (IV 2, 12). Und deshalb wendet sich der Blick; er geht anderswo hin: „Wenn du auf dich schaust, kannst du nichts derartiges aus dir. Wenn du aber auf Gott vertraust, wird dir Kraft vom Himmel zuteil“ (II 12, 38 f).

Es ist der Blick auf einen „persönlichen“ Gott. Schon in der Sprache zeigt es die „Imitatio“. Alle materiellen oder auch geistigen Festlegungen werden als ungenügend überschritten: „Alle Kreatur muß überschritten werden, sich selbst muß man restlos verlassen und stehen im Überstieg des Geistes“ (III 31, 5). Diese Dynamik mag hart erscheinen, aber nur so gelangt man zum Geheimnis einer Person (einer menschlichen wie einer göttlichen). Der Mensch muß radikal werden, um Mensch und Dialogpartner zu werden. Es ist das Thema der „Imitatio“.

„Mein Gott und alles: dem, der weiß, genügt dies!“ (III 34, 1–3) schreibt sie einmal in Anlehnung an Franz von Assisi. Wir dürfen erweitern: „Dem der es in Nicht-Erfahrung erfahren hat, genügt dies!“