

Auffassungen und Fragen der christlichen Aszese in neuerer Zeit

Von Friedrich Wulf, S. J. und Hubert Thurn, S. J., München

„Aszese“ war der machtvoll sich entfaltenden und ungemein schöpferischen Bewegung innerhalb des deutschen Katholizismus nach dem ersten Weltkrieg ein sehr umstrittenes und vielfach belastetes Wort. An zwei Punkten entzündete sich vor allem der Widerspruch: „Aszese“ galt zunächst einmal als Programm einer Frömmigkeit, deren Akzent auf der willensbetonten Tugendübung liegt; sie wurde darum für den weitgehenden Verlust der übernatürlichen Zielsetzung, des Mysteriums, im religiösen Leben der Gläubigen verantwortlich gemacht. „Aszese“ galt aber auch als eine der Ursachen für die Verkümmern und Verkrampfung so vieler religiöser Menschen, für die Sterilität und Erstarrung sowohl unserer Frömmigkeitsformen wie unseres gesamten katholischen kulturellen Lebens; man stellte ihr darum die Harmonie von Leib und Seele, von Natur und Gnade, die Verchristlichung der Welt und die damit verbundene Kulturbefähigung als Forderung der unverkürzten Offenbarung entgegen.

I.

Theologie der Aszese

Was den ersten Fragepunkt betrifft, so kann man nicht leugnen, daß Theologie und Frömmigkeit in der Neuzeit getrennte Wege gegangen sind, so daß sich jene immer einseitiger zu einer reinen Schultheologie entwickelte und diese oft genug über eine bloße Tugendlehre nicht mehr hinauskam. Ursprünglich bestand zwischen beiden ein inniger Zusammenhang, was schon daraus hervorgeht, daß von den Kirchenvätern angefangen bis zur Hochscholastik die Theologen zugleich Lehrer des geistlichen Lebens (und oft genug Heilige) und diese hinwiederum Theologen waren¹. Die Einsicht in diesen Tatbestand hat Dogmatiker wie Aszetiker in vielfacher Weise veranlaßt, aus ihrer unfruchtbaren Isolierung herauszukommen und zu echter Begegnung wiederzufinden. Die Entwicklung verlief aber begreiflicherweise nicht ohne Spannungen.

Die „Wiederentdeckung“ der dem Menschen durch Christus verdienten und im Sakrament zugänglich gewordenen übernatürlichen Heiligkeit ließ zunächst alle Fragen nach der Notwendigkeit, den Wegen und der Methodik der menschlichen Mitarbeit, also alles, was mit Aszese im weitesten Sinne gemeint war, über Gebühr zurücktreten; ein Blick in die geistliche Literatur nach dem ersten Weltkrieg beweist es zur Genüge. In konservativeren Kreisen glaubte man schon, vor der Gefahr eines ungesunden Mystizismus und Quie-

¹ Hans Urs von Balthasar, Theologie und Heiligkeit. In: Wort und Wahrheit, Wien, Dezember 1948, S. 881—897.

tismus warnen zu müssen. Der etwas heftige Pendelschlag sollte aber dem asketischen Streben nur zugute kommen und auch die Theoretiker des geistlichen Lebens dazu anregen, den Gesamtbereich der Aszese viel stärker, als dies seit den Tagen der Aufklärung geschehen war, biblisch und dogmatisch zu unterbauen und zu vertiefen.

Wie sehr in der Begegnung zwischen Theologie und Frömmigkeit erstere zunächst die Führung übernahm, zeigt mit aller Deutlichkeit das zweibändige Werk von Garrigou-Lagrange O. P. „Perfection chrétienne et Contemplation“, das auch im deutschen Sprachgebiet weithin beachtet wurde². Es will im Anschluß an die theologische Summe des hl. Thomas (I. IIae) zeigen, worin die wesentliche, übernatürliche Vollkommenheit des Menschen besteht und in welchen Stufen sie sich entfaltet, angefangen von der einfachen Gnade des Glaubens bis zur mystischen Beschauung, zu der nach dem Verfasser alle Menschen, wenigstens im entfernteren Sinne, berufen sind. Bei dem engen Anschluß an die Theologie der Gnade, der eingegossenen Tugenden und der Gaben des hl. Geistes, bzw. an den mystischen Stufenweg der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz, mußte natürlich der Anteil der menschlichen Mitarbeit im Aufstieg der Seele zu Gott sehr stark zurücktreten; er bleibt auf diejenigen Akte beschränkt, die unmittelbar der Bereitung der Seele für den Empfang immer höherer Gnaden dienen. Damit will der Verfasser keineswegs die Bedeutung der Aszese herabsetzen noch die Notwendigkeit und den Wert einer speziellen Asketik leugnen. Er möchte nur das asketische Streben des Menschen aus seiner einseitigen Bindung an ein rein moralisches Vollkommenheitsideal herauslösen und ausdrücklich seinem höchsten übernatürlichen Ziel, nämlich der mystischen Beschauung, unterordnen. Dennoch will uns scheinen, als habe Garrigou-Lagrange die für die Erreichung dieses Zieles notwendigen asketischen Akte im eigentlichen und engeren Sinne, nämlich der passiven Reinigung: des Sich-Abscheidens, Sich-Entleerens und Sich-Vergessens, die doch das Leben des Christen immer wieder in die große Leere und Dunkelheit hineinstellen, zu wenig in ihrer christlichen Sinnhaftigkeit aufgezeigt. Das Ziel aller Aszese ist bei ihm zwar der Gott der übernatürlichen Gnade, aber nicht so sehr „der Vater unseres Herrn Jesus Christus“. Dementsprechend sind die für die mystische Einigung als Vorbedingung erfordernden asketischen Akte materiell gesehen zum guten Teil dieselben, wie sie auch in einer natürlichen Mystik vorkämen. Es fragt sich darum, was sie als spezifisch christliche Akte verstehbar, in ihrem christlichen Wert einsichtig und damit motivkräftig macht, zumal dann, wenn die unmittelbar erfahrene Gottesliebe als solche noch nicht stark genug ist oder zeitweise wieder verdunkelt wird.

Das erhellen uns viel deutlicher theologisch-asketische Werke wie die von Tillmann oder Jürgensmeier³. Sie erfüllen nicht nur im allgemeinen

² Paris, Desclée (1923), Editions de la Vie Spirituelle; deutsche Übertragung: Mystik und christliche Vollendung, Augsburg 1927.

³ Fr. Tillmann, Die katholische Sittenlehre, Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre III. Bd.), Die Verwirklichung der Nachfolge Christi (Handbuch IV. Bd. 1 u. 2), Düsseldorf 1934 (1939²), 1935, 1936. — Jürgensmeier, Fr., Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Asketik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum. Paderborn 1933 (1938⁷).

das Anliegen einer biblisch und dogmatisch unterbauten speziellen Aszetik, sondern begründen auch die Aszese im engeren Sinn ausdrücklich vom Christlichen, näherhin von Christus her. Aber bei Tillmann wird wieder nicht genügend die bis an die Wurzel alles religiösen Lebens gehende Bedeutung der christlichen Aszese herausgestellt. Das ist auch gar nicht anders möglich, wenn man wie er unter Aszese fast ausschließlich eine Einzeltugend, nämlich die Tugend der planmäßig und beharrlich geübten Abtötung und Selbstüberwindung, versteht, nicht aber eine alles umfassende Grundhaltung der Seele, die bis an den Kern der christlichen Persönlichkeit rührt und somit schon den Ansatz jeder Frömmigkeit wesentlich mitbestimmt. Darum kann er denn auch zu dem Schluß kommen: „Aszese ist doch nicht das Ganze des christlichen Lebens, so bedeutend auch ihre Aufgabe innerhalb dieses Ganzen ist“⁴. Natürlich umfaßt der Begriff der Aszese nicht das Ganze des christlichen Lebens, insofern nicht jeder religiöse, gnadenhafte Akt ausdrücklich Verzicht und Entsagung oder auch Überwindung, sondern ebenso häufig Erfüllung und Beglückung bedeutet. Wohl aber gilt jener Satz, insofern jedem religiösen Akt des homo viator, des Menschen im Pilgerstand, das aszetische Element wesentlich innewohnt, schon allein deswegen, weil er ein Akt des Glaubens ist, der also auf die Transzendenz Gottes, auf das *ἔσχατον*, auf eine die Gestalt dieser Welt überwindende Erfüllung ausgerichtet ist. Dieses eschatologische Element fehlt dem Begriff der Aszese bei Tillmann fast ganz, und darum ist er, trotz seiner starken biblisch-dogmatischen Grundlegung, nicht genügend über den in der geistlichen Literatur der Vergangenheit (und Gegenwart) üblichen Begriff einer zwar verchristlichten, aber im Grunde rein moralischen Aszese hinausgekommen. Auch für ihn besagt der Grundbegriff der Aszese „jene seinsmäßige und auf Werte gerichtete Haltung des Menschen, kraft deren er sich über die Vitalsphäre tierischen Lebens erhebt“⁵. Gewiß gibt die christliche Aszese „dieser Aufgabe die tiefere Begründung, die wirksameren Beweggründe und die höhere religiöse Zielsetzung“ — das Ziel heißt ja „nicht Vervollkommnung des irdischen Menschen, sondern Schaffung der Freiheit der Kinder Gottes, des himmlischen Menschen, der der seligen Anschauung mehr und mehr entgegenreift“ —, aber damit ist nur die christliche Tugend der Abtötung und Selbstbeherrschung sichergestellt, nicht aber die viel grundlegendere und radikalere aszetische Haltung des Christentums der Welt im ganzen gegenüber, — die doch das Ärgernis und die Torheit des Kreuzes ausmacht, — begründet und gerechtfertigt. Wir müssen also noch einmal fragen: Woher nimmt der Christ die Motive zu jener Aszese, die ihn mit Paulus sprechen läßt: „Mir aber sei es fern, in etwas anderem meinen Ruhm zu suchen als in dem Kreuze unseres Herrn Jesus Christus. Durch ihn ist mir die Welt gekreuzigt, und ich der Welt“ (Gal 6, 14)?

Jürgensmeier wird dieser apostolischen Verkündigung mehr gerecht, weil er viel konsequenter als Tillmann die mystische Gleichgestaltung des begnadeten Menschen mit Christus zum durchgehenden Prinzip des ethischen Ver-

⁴ Tillmann aaO Bd. III, 226, Anm. 1.

⁵ Tillmann aaO 233; ebenda die unmittelbar folgenden Stellen.

haltens macht, so daß der Weg des Christen zur vollkommenen Vereinigung mit dem himmlischen Vater zugleich ein fortwährendes Mitleiden und Mitsterben mit dem Herrn bedeutet. Aber auch bei ihm spürt man wenig davon, das hierin eigentlich der Angelpunkt der ganzen christlichen Frömmigkeit liegt, die Möglichkeit zum Fortschritt im geistlichen Leben. Der schöne Satz: „Die Tötung Jesu und das Leben Jesu, mortificatio und vita, sind die zwei tragenden Kräfte, die wie Blüte und Frucht auseinander folgen oder wie Zahnräder zum Vorwärtsdrängen ineinander greifen“⁶, ist für den Gesamtaufbau seiner Aszetik zu wenig fruchtbar geworden.

Anders in dem neuesten Buch von Joseph Pascher „Theologie des Kreuzes“⁷. Es scheint uns ein glücklicher Griff, statt des Geheimnisses vom mystischen Leib das Geheimnis des Kreuzes, das Opfer von Golgotha zum Mittelpunkt der Frömmigkeit und damit zum Grundprinzip einer Aszetik zu machen. Mit Recht sagt Pascher: „Die lebendige Mitte der christlichen Religion ist das Opfer des Herrn, das er auf Golgotha dargebracht hat und das täglich beim Herrenmahl der christlichen Meßfeier gegenwärtig gesetzt wird... Es war die eigentliche Mitte seines ganzen irdischen Lebens und der hochragende Gipfel. Auf diesen Augenblick der Hingabe drängte seine Bahn hin und aus ihm lebt jenseits von Raum und Zeit sein ewiges Leben beim Vater. Denn ‚Christus mußte dieses leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen‘ (Lk 24, 26). Die Menschen aber, ‚um derentwillen und zu deren Heil er vom Himmel herabgestiegen ist‘, leben ganz aus diesem Opferakt. Alle Gnade kommt vom Kreuz. Keine Liebe Gottes oder des Nächsten gilt vor Gott ohne das Kreuz... Die Menschen leben auf Gott hin durch das Opfer des Kreuzes oder sie leben überhaupt nicht, sondern sind tot... Es kann daher kein Zweifel sein, wo in christlicher Frömmigkeit der lebendige Schwerpunkt liegt“⁸.

Wir hätten gewünscht, daß Pascher in dieser an sich wunderbaren Konzeption das eigentlich aszetische Element des Opfers: seinen Todescharakter, seine Entäußerung und Entleerung, seine Dunkelheit und Rätselhaftigkeit nicht so stark zugunsten der *crux gemmata*, ihrer inneren Herrlichkeit und lebenspendenden Kraft hätte zurücktreten lassen. Denn beides gehört aufs innigste zusammen. Ich kann die liebende Ganzübergabe an den himmlischen Vater nicht realisieren, wenn ich nicht je und je in den schmerzlichen Tod mit Christus eingehe, die *theologia gloriae* wird nicht sichtbar ohne das Erlebnis des *mysterium crucis*. Nicht als wollte Pascher das in Abrede stellen, aber dieser Rhythmus des christlichen Lebens, von Abschiednehmen und Nachfolge, von Sterben und Auferstehen, von Nacht und Glorie, wird weder im Grundansatz des Buches — in den Ausführungen über das Wesen des Opfers — noch in der weiteren Entfaltung des Geheimnisses von Golgotha klar genug herausgestellt. Und doch wäre das gerade heute ein besonderes Anliegen, wo der Mensch alle Formen des Sterbens in so schmerzlicher Weise erfährt.

Ausdrücklicher und anschaulicher, weil unmittelbarer auf das konkrete

⁶ Jürgensmeier aaO 221.

⁷ Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1948; vgl. unsere Besprechung des Buches in dieser Zeitschrift 21(1948), 6. Heft S. 476.

⁸ ebda S. 10.

Leben bezogen, hat diesen Rhythmus Abt Columba Marmion in seinen Werken zum Ausdruck gebracht⁹. Sie sind zwar alle aus Vorträgen für die Mönchsgemeinde entstanden, haben aber in ihren wesentlichen Gedanken für jedes christliche Leben ihre Gültigkeit. In dem Buch „Christus unser Ideal“ wird im Anschluß an das Petruswort: „Siehe, wir haben alles verlassen — und sind dir gefolgt“ (Lk 18, 28) geradezu so etwas wie ein Grundriß einer Aszetik und Mystik geboten. Denn mit diesen beiden Sätzen ist in vorzüglicher Weise Ausgangspunkt und Richtung für die Rückkehr des gefallen Menschen in das ursprüngliche Paradies, wie die Väter so gern sich ausdrückten, — zur Vereinigung mit Gott, angegeben und damit zugleich Sinn und Bedeutung der christlichen Aszese aufgezeigt. „Das Werk der Losschälung“ und das „Leben der Vereinigung mit Christus“ greifen ineinander und bedingen sich gegenseitig.

Was Abt Columba in breiter und paränetischer Form ausführt, hat niemand so radikal, d. h. so bis in die Wurzel hinein und so durchdringend sichtbar gemacht wie Erich Przywara¹⁰. Man kann in der geistlichen Literatur, nicht nur der letzten Jahrzehnte, weit herumsuchen, ehe man eine ähnliche, philosophisch wie theologisch tiefgründige Aufhellung des christlichen Heilsweges und damit auch der Aszese findet. Es gemahnt fast an die *descensus-ascensus*-Theologie von Origenes, wenn Przywara in immer neuem Ansatz, im Anschluß an jene berühmte Stelle aus dem zweiten Kapitel des Philipperbriefes (5-11), dem Abstieg und Aufstieg des Gottessohnes, oder besser seinem Aufstieg im Abstieg, nachgeht und unser Gehen zu Gott in der Gnade mit unheimlicher Schärfe und Konsequenz als einen Nachvollzug dieses Grundrhythmus der Erlösung darstellt. Nur ist bei ihm die nach abwärts weisende Linie in die äußerste Entleerung und Nacht, in die Vergeblichkeit und den Bankrott, in das Schweigen des Nichts und das Erstorbenesein vor dem Angesicht der göttlichen Majestät, viel gewichtiger und schmerzlicher durchgeführt als bei Origenes. Das hat seinen Grund darin, daß Przywara die Welt als Schöpfung Gottes, — im Menschen als ihrer Mitte aufgerufen zu göttlichem Lob und Dienst, — viel ernster nimmt als jener, dem die Welt der materiellen Vielfalt nur ein Abfall von der Einheit alles Geschaffenen mit dem Einen Gott bedeutete. Aber bei beiden entsprechen sich: *κένωσις* und *πλήρωμα*, Entäußerung und Fülle, Aszese und Mystik, nicht so, als sei der Abstieg nur das klug und geradezu raffiniert ersonnene Mittel zu einem mystischen Aufstieg, oder als könnten wir durch die Ausleerung des Herzens Gott in uns hineinzwingen. Nein, Aufstieg und Abstieg sind für die irdische Glaubenserkenntnis beide ins Dunkel gestellt. In ihrer Mitte steht das Kreuz; sein Geheimnis allein bindet sie. Es bedarf darum der schmerzlichen Hingabe unseres Blutes in den Tod, d. h. aber in die für diese Weltzeit unabwendbare und endgültige Nacht

⁹ Es kommen hier vor allem in Frage: *Le Christ vie de l'âme* und: *Le Christ idéal du moine*. Deutsche Übertragung von M. Benedicta v. Spiegel O.S.B. unter den Titeln: *Christus, das Leben der Seele* und: *Christus unser Ideal*. Paderborn 1926, 1929.

¹⁰ Aus seinen vielen Aufsätzen und Werken seien nur hervorgehoben: der dreibändige Kommentar zu den Exerzitien des hl. Ignatius „*Deus semper maior*“, Freiburg 1938—40 und die Sammlung „*Mysterium crucis*“, Paderborn 1939.

hinein, und es bedarf ebenso des jeweils freien Entschlusses des Vaters, seinen Sohn in unseren Tod hinabzusenden, um uns aus reinem Erbarmen wieder zu neuem Leben zu erwecken.

Was bedeutet in dieser Auffassung des christlichen Heilsweges nun Aszese? Zunächst einmal, daß der Mensch sich löse von jeder selbstsüchtigen und unlauteren Bindung an irgendeine Kreatur, um offen zu werden für Gottes Anruf, wann und wie immer er ihn treffe, — um frei zu sein für dessen Dienst, wohin immer er ihn rufe, — um in allem sein tiefstes, ihm von Gott geschenktes Wesen erfüllen zu können: König der Schöpfung zu sein und Mitte der Welt, aber „reine“ Mitte, durchscheinend von Gott zur Welt hin und von der Welt zu Gott hin, Künder Gottes zur Welt hin — ihr den Willen und die Ordnung Gottes auf- und einprägend —, und Künder der Welt zu Gott hin —, zu ihm den Kosmos der Dinge hinaufsagend, zum Lobe und Preise der göttlichen Majestät. Aszese sagt also Übung des Menschen in die Haltung der reinen Werkzeuglichkeit und der restlosen Dienstbereitschaft hinein, daß Gott sich seiner als eines immer feineren und folgsameren Instrumentes bedienen könne.

Da aber der Dienst verlangt wird in einer Ordnung, die konkret Ordnung der Erlösung ist, besagt Aszese tiefer gesehen Übung für den Dienst am Erlösungswerk, näherhin für den Dienst in der Kirche, dem fortlebenden Erlöserchristus. Christliche Aszese verlangt also eine solche Losschälung von aller Kreatur, daß man bereit sei, sich täglich mit dem menschengewordenen Christus in Armut und Ohnmacht, mit dem lehrenden in die „entlegensten und gottferntesten Länder“, mit dem leidenden in Schmach und Verachtung und mit dem sterbenden in die Verlassenheit des Todes senden zu lassen.

Damit ist wieder Ernst gemacht mit dem heiligen Radikalismus christlicher Aszese, wie er uns aus dem Munde Christi und seiner Heiligen entgegenweht. Wird hier doch nicht nur diese oder jene Abtötung und Entsagung verlangt, — um der inneren Freiheit des christlichen Geistes willen, — sondern eine Absage an die Welt i m g a n z e n, d. h. aber ein Verzicht auf die innerweltliche Erfüllung und Vollendung, der nur mehr als Nachfolge des Gekreuzigten, als ein Mitsterben mit Christus und ein Hineinsterben in Ihn zu verstehen und zu rechtfertigen ist. Und weil diese Aszese sowohl personal ausgerichtet ist, — auf den in Christus rufenden und sendenden Erlösergott, — wie auch zugleich dem objektiven Werk, der Welt und dem Menschen, zugewandt erscheint, darum hebt sie sowohl die mystische wie auch die moralische Aszese in einer höheren Einheit auf.

Bei einer so grundsätzlichen und universalen Bedeutung der christlichen Aszese konnte natürlich die Frage nicht ausbleiben, wieweit der einzelne Christ zu ihren Forderungen verpflichtet sei, bezw. wie er des Rufes Gottes in seinem persönlichen Leben inne werde. Es ist die Frage nach Gebot und Rat und nach den verschiedenen Ständen innerhalb der einen Nachfolge Christi. Wer die Diskussionen der letzten Jahrzehnte um diese Frage ein wenig verfolgt hat, konnte feststellen, daß sich das Interesse nicht so sehr der Ordensvollkommenheit und der Ordensaszese als vielmehr in steigendem Maße der

Vollkommenheit in der Welt und der Laienaszese zuwandte. Der Gründe dafür sind viele. Das Problem als solches war dringend geworden, seitdem man immer lauter nach dem mündigen Laien in der Kirche rief, dem die Aufgabe zufalle, die entlaufene Welt wieder in die Ordnung des Reiches Gottes heimzuholen. Das Ergebnis der vielen Bemühungen um die Herausarbeitung einer Laienfrömmigkeit ist aber bis heute sehr mager und fragwürdig geblieben, und bisweilen will es scheinen, als bewege man sich immer weiter vom Kern der Lösung fort.

Die sachliche Frage war von Anfang an dadurch belastet, daß man sich bei der Suche nach dem rechten Ansatz für eine spezifische Laienaszese sehr wenig von der zeitgenössischen asketischen Literatur angesprochen fühlte und dadurch überhaupt den Anschluß an die kirchliche Tradition zu sehr verlor. Denn indem man die einseitig moralisierende Aszese als typische Mönchsaszese abtat, wurde es immer selbstverständlicher, daß sich die Vollkommenheit in der Welt von der im Ordensstande radikal unterscheide, wenn man auch theoretisch an der wesentlichen Einheit des christlichen Vollkommenheitsideals festhielt. Der äußere Schein schien diesem Urteil recht zu geben, denn stand nicht der Laie anders zur Welt als der Ordensmann und hatte darum nicht auch seine Frömmigkeit eine andere zu sein als die in den Klöstern mit ihren festen Vorschriften und Gebräuchen? So suchte man an der Peripherie statt in der Mitte, sprach von der Notwendigkeit einer weltbejahenden Aszese statt der weltverneinenden des Mönchtums und vergaß darüber die gemeinsamen Voraussetzungen und Grundlagen.

Es kann daher nur begrüßt werden, wenn neuerdings wieder mit Nachdruck darauf hingewiesen wird, daß der Ordensstand der von der Kirche in feierlicher Form erklärte Stand der Vollkommenheit ist. Das heißt aber nicht nur, daß in diesem Stande die objektiv besten Mittel zur Erreichung der vollkommenen Liebe gegeben sind, sondern daß die Befolgung der drei Gelübde die eindeutigste Verwirklichung der christlichen Vollkommenheit überhaupt darstellt und damit Richtung und Norm für jedes Streben nach Vollkommenheit abgeben muß¹¹. Vom innersten Geist der drei Gelübde muß jeder Christ erfüllt sein, sagt mit Recht Garrigou-Lagrange¹², wenn wirklich er in der Liebe wachsen will. Darum kann auch die Laienaszese nicht anders aufbauen als auf Armut, Keuschheit und Gehorsam. Der Grund dafür ist nach all dem, was wir oben über das Wesen und den Sinn der christlichen Aszese ausführten, einleuchtend: Es gibt keine christliche Vollkommenheit, die nicht Nachfolge Jesu

¹¹ L. von Hertling: *Theologia ascetica*, Romae, Univ. Gregor. 1944: *Summa adeoque vera et unica perfectio proponitur ab Ecclesia in statu perfectionis* (24). *Ideo etiam pro iis, qui non sunt de statu religiosorum, vita religiosa norma et exemplar perfectionis christianae esse potest et debet* (37): Die höchste oder vielmehr die wahre und einzige Vollkommenheit wird uns von der Kirche im „Stand der Vollkommenheit“ vorgelegt. Darum kann und muß das Ordensleben auch für diejenigen, die keine Ordensleute sind, Norm und Vorbild der christlichen Vollkommenheit sein. — Vgl. dazu das *Motu proprio* „*Primo feliciter*“ über die Bestätigung der Weltlichen Institute (diese Ztschr. 21 (1948) 5. Heft S. 387 ff.): „Nichts vom vollen Bekenntnis zur christlichen Vollkommenheit, das in den Evangelischen Räten seine Wurzeln hat und den Kern des Ordenslebens ausmacht, darf ausgelassen werden“.

¹² aaO I. S. 226.

Christi wäre. Christi Leben gründet aber wie kein anderes auf Armut, Keuschheit und Gehorsam. Er hat aus Liebe zu seinem Vater und um unseretwillen in den schmerzlichsten Formen der Entsagung auf eine innerweltliche Erfüllung verzichtet, auf daß wir seinen Fußspuren folgen (2. Petr. 2. 21). „Wenn daher der Christ in der Welt die zusätzliche und kirchliche Aufgabe erhält, auch in die Weltordnungen den Geist Christi hineinzutragen, so ist dieser Sauerteig, den er in der Welt aufgehen lassen soll, für ihn kein anderer als für die Apostel und Ordensleute. Es ist der Geist des Kreuzes, der Geist von Gehorsam, Armut und Keuschheit, den er versuchen muß, auch in der widerpenstigen Materie der gefallenen Welt zur Auswirkung zu bringen; und sein Christenleben in Staat, Familie und Beruf wird in dem genauen Maße der christlichen Heiligkeit teilhaftig sein, als er ihm den Geist (und nicht etwa die äußere Form) der Gelübde aufprägen kann“¹³.

Wenn nun tatsächlich der Stand der Gelübde die Norm für die Vollkommenheit des Christen in der Welt abgibt, dann muß man sich allerdings auch davor hüten, die Absage an die innerweltlichen Werte, wie sie in den Gelübden zum Ausdruck kommt — bei aller Verschiedenheit zwischen Ordensstand und christlichem Weltstand, — zu radikal und total darzustellen. Denn der Mensch, auch der Ordensmann, kann nicht nur von der Entsagung leben und soll es darum auch nicht. Hier scheinen uns D. Thalhhammer wie auch H. U. v. Balthasar, wenigstens dem Wortlaut nach, einen nicht mehr vollziehbaren und sachlich unchristlichen Radikalismus zu fordern. Wenn die Berührung des Ordensmannes mit den Welt dingen wirklich „nur mehr wie von außen“ erfolgen dürfte¹⁴, dann müßte seine Seele allmählich so verkümmern, daß er zu keiner Aufgabe in dieser Welt mehr fähig wäre. Selbst Christus ist in diesem Sinne kein „jenseitiger Mensch“ gewesen, auch er hat nicht „die Selbstentsagung zu seiner innersten Lebensform“ gewählt¹⁵. Ein solches Ideal würde eher einem gnostischen Spiritualismus entsprechen als dem Christentum, das im Geheimnis der Menschwerdung auch das positive innere Eingehen in diese Welt wieder zu einer Möglichkeit der Begegnung mit Gott gemacht hat. Und ebenso müßte ein solcher Versuch, die Welt in ihrer jetzigen Vorläufigkeit zu überspringen, zu einem geistlichen Hochmut führen, der nur mehr mitleidig auf die Weltchristen herabschauen ließe, wie die Geschichte des Mönchtums oft genug gezeigt hat. Darum ist Ascese, so unerläßlich und radikal sie auch sein mag, nicht das Letzte, das den Weg des Menschen zu Gott, soweit es auf sein Tun ankommt, bestimmt, sondern der jeweilige Ruf Gottes, der unmittelbar zu seiner Liebe, und dann aus der Welt heraus-ruft, oder aber mittelbar, in seinen Geschöpfen, wie es Seiner göttlichen Majestät gefällt, und es kommt für den Menschen einzig darauf an, hinzuhorchen auf diesen Ruf der Liebe, daß er ihn jeweils vernehme und ihn befolge. Friedrich Wulf, S. J.

¹³ Hans Urs von Balthasar, Die großen Ordensregeln. Einsiedeln 1948, S. 18. — Vgl. auch Dominikus Thalhammer, S. J. Jenseitige Menschen. Freiburg 1937, S. 83: „Das Ordenschristentum ist im Wesen kein anderes als das Christentum in der Welt. Der Ordensmann lebt nur offen, was die verborgene Seele aller christlichen Weltarbeit und Weltberufe ist“; ebenso für die 3 Gelübde im einzelnen S. 84 ff.

¹⁴ D. Thalhammer, aaO S. 9.

¹⁵ v. Balthasar, aaO S. 19.

II.

Psychologie der Aszese

Die Jugendbewegung, die nach dem ersten Weltkrieg eine bedeutsame Zeiterscheinung war, hat auch für die Auffassungen und die Bewertung der Aszese der folgenden Zeit wichtige Voraussetzungen geschaffen.

Man wird die Jugendbewegung nur dann verstehen können, wenn man sie auf dem Hintergrund ihrer Vergangenheit, der Zeit des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts sieht. Die historische Betrachtung wird eine gewisse Berechtigung der Kritik an der zeitgenössischen Aszese, aber auch die unberechtigte Verwerfung wesentlicher, die kritisierten Auffassungen tragender Voraussetzungen erkennen lassen. Nie ist der Mensch, der unter dem Einfluß reaktiver Ausrichtung steht, gerecht. Er kann es auch wohl nicht, denn sein Anliegen duldet keinen Kompromiß, wenn es sich überhaupt Geltung verschaffen will. Aber die spätere Zeit hat die Pflicht und auch das Bedürfnis, Korrekturen anzubringen. Sie leidet unter der Maßlosigkeit und der Ausschließlichkeit der Folgen überspitzter, fanatischer Lebensanschauungen. Deshalb will sie die rechte Mitte finden: das Wertvolle und Unaufgebbare herüberretten und das Falsche ausscheiden.

Das ausgehende 19. und das beginnende 20. Jahrhundert war in mancher Hinsicht eine Zeit der Erstarrung, sie war unschöpferisch und morbid. Treffend, wenn auch einseitig, schildert Stephan Zweig ihre Lebensweise und ihre Anschauungen in seinem posthumen Werk „Die Welt von gestern“¹. Vor allem ist es das Kapitel des „Eros matutinus“, das Schlaglichter wirft auf die moralischen Auffassungen, auf die sich aus ihnen ergebenden Nöte und Leiden, — namentlich der Jugend —, auf die Verkrampftheit und Enge, die Einseitigkeit und Unfruchtbarkeit jener Jahre. Die Leere und Öde tritt hier genau so in Erscheinung wie die Überspanntheit und Starre der Grundsätze. C. G. Jung charakterisiert gelegentlich die Lehre Freuds, eines ausgesprochenen Künders der Vorkriegszeit, und trifft darin Feststellungen, die allgemeine Bedeutung besitzen und die Zeit besser als vieles andere beleuchten. Er schreibt: „Freud steht auf historischen Vorbedingungen, welche eine Erscheinung wie ihn geradezu notwendig machen, und zwar ist es sein Hauptgedanke, nämlich die Lehre von der Verdrängung der Sexualität, welche am deutlichsten kulturhistorisch bedingt ist. Das Viktorianische ist ein Zeitalter der Verdrängung, ein krampfhafter Versuch, anämische Ideale im Rahmen bürgerlicher Wohlständigkeit durch Moralismus künstlich am Leben zu halten ... Wenn man Freud dergestalt von rückwärts betrachtet, nämlich als einen Exponenten des Ressentiments des beginnenden neuen Jahrhunderts gegenüber dem 19., mit seinen Illusionen, seiner Heuchelei, seinen halben Unwissenheiten, seinen falschen, überspannten Gefühlen, seiner seichten Moral, seiner künstlichen, saftlosen Religiosität und seinem lamentablen Geschmack, so sieht man ihn meines Erachtens sehr viel richtiger, als wenn man ihn zu einem Kündler neuer Wege und Wahrheiten stempelte ...“².

¹ Stephan Zweig, Berlin, Suhrkamp-Verlag 1947.

² C. G. Jung, Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung, in *Wirklichkeit der Seele*. Zürich 1934, S. 120/123.

Von den hier geschilderten Zuständen und Auffassungen hat sich auch das Christentum jener Jahre nicht ganz frei halten können. Zeitströmungen und Überzeugungen durchdringen alle Bereiche, niemand kann sich völlig von ihnen freihalten. So ist es nicht verwunderlich, daß die asketischen Anweisungen und erzieherischen Bemühungen jener Zeit Bekämpfung und Verdrängung gerne in den Mittelpunkt des sittlichen Strebens stellen, Bewahrung und Behütung als höchste Grundsätze der Pädagogik erklären. Demgegenüber verlangte die Jugendbewegung in geradezu revolutionärer Weise Freiheit und Natürlichkeit, Aufgeschlossenheit und Ungezwungenheit. Der Zug zur Echtheit, zu Ehrlichkeit und Einfachheit läßt sie ein selbsterzieherisches Bemühen des Willens, das einfachhin als Verdrängung verstanden wird, als unnatürlich erscheinen. Aszese bedeutet deshalb für sie Mangel an Natürlichkeit. Anstelle des verwachsenen und verkrüppelten Menschen der Vergangenheit erstrebt sie einen geraden und recht gewachsenen, den harmonischen Menschen, die leib-seelische Ganzheit, den geistig durchformten Menschen, der aber auch glühend im Erleben ist. Sie ist getragen von Optimismus und Enthusiasmus, vom Vertrauen zu den Kräften der Natur. Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung bedeuten für sie wahrer Lebensinhalt. In der christlichen Jugendbewegung wird zur Begründung solcher Forderungen das theologische Axiom herangezogen, daß die „Gnade die Natur voraussetze und vervollkomme“. Unter Natur versteht man die Entwicklung, die Unverbildetheit der Anlagen. Diese Natur, so folgert man, komme durch die Gnade im christlichen Edelmenschen zur Vollendung³.

Dieser Widerspruch gegen die tatsächliche oder auch vermeintliche Erstarrung der Vergangenheit und die diesem Widerspruch zugrunde liegende Auffassung von Aszese hat jedoch neben den angegebenen Gründen noch einen anderen, sehr bedeutsamen. Während die Menschen vor dem ersten Weltkrieg gut genährt, in allen Genüssen und Freuden bürgerlicher Kultur und Geborgenheit heranwuchsen, waren der Nachkriegsgeneration Not und Sorge vertraute Lebenshemmungen geworden. Ihre Gesundheit hatte unter den Einwirkungen des Krieges erheblich gelitten, ihre Kräfte waren geschwächt. Die Folgen der Lebensschwächung, das Versagen gegenüber Idealen, die an die sittliche und physische Kraft des Menschen hohe Anforderungen stellen, ließ in vielen ein Ressentiment, betonte Abneigung gegen die christlichen Forderungen der Entsagung und Abtötung und gewisse Methoden des Willentrainings aufkommen. Trotz des berechtigten Protestes gegen Überforderung und Verkrampfung wird man im Grunde erinnert an die Fabel vom Fuchs, dem die unerreichbaren Trauben zu sauer waren.

Schälen wir aus diesen Überlegungen die für unsere Frage wesentlichen Punkte heraus, so läßt sich etwa folgendes sagen: die Zeit nach dem ersten Weltkrieg gewann ihre Auffassungen über Aszese aus den Methoden und Lebensanschauungen ihrer unmittelbaren Vergangenheit. Sie sah darin die Verdrängung als wesentliche Form der Aszese an, eine Verdrängung, die den

³ Vgl. dazu Albert Auer O. S. B., Die philosophischen Grundlagen der Askese, Igonta-Verlag, Salzburg o. J. (1946) S. 212 ff.

Lebensschwung und die Lebensfreude nicht aufkommen ließ. Diese Form der Lebensbeherrschung und Lebensführung lehnte sie ab. Aber diese Ablehnung hatte auch noch einen anderen Grund: das Unvermögen, die mangelnde Kraft ließ das Versagen zu einer Umwertung der Werte hinführen, man machte aus der Not eine Tugend; was man nicht erreichen konnte, wollte man als Wert nicht anerkennen.

In mehr oder minder bewußter Auseinandersetzung mit den überkommenen Auffassungen, aber zugleich auch mit den neuen, revolutionären Gedanken der Jugendbewegung wuchs allmählich eine Wertung der Aszese heran, die frei sein wollte von den Überspanntheiten beider Richtungen, die sowohl die Irrtümer der Vergangenheit als auch die Maßlosigkeit der Gegenwart zu vermeiden sich bemühte.

Als ersten, und man darf sagen bedeutsamsten Versuch einer Synthese, einer die unaufgebbaren Grundlagen christlicher Frömmigkeit anerkennenden, aber zugleich die Überspanntheit, z. T. auch die direkt falschen Ansichten der Vergangenheit vermeidenden und die Ideale der Zeit respektierenden neuen Grundanschauung asketischer Methodik werten wir die „Psychologie der Aszese“ von J. Lindworsky⁴. Hier wurde zunächst einmal mit alten Vorurteilen aufgeräumt: Willensübungen, deren Sinn man nicht einsehen kann, die den Erfahrungen der experimentellen Wissenschaft widersprechen, da sie nicht wie planmäßig erfolgende Muskeltätigkeit eine automatische Steigerung der Widerstandskraft oder Leistungsfähigkeit hervorrufen, wurden für die Aszese als unwirksam abgelehnt. Verdrängungen, die namentlich innerhalb der Gedankenbeherrschung üblich waren und angepriesen wurden, sah man als unzureichend an. Eine rein negative Aszese wurde in ihrer Beschränktheit und Ergänzungsbedürftigkeit klar gesehen.

Zugleich wurde aber das Grundanliegen der Jugendbewegung in den Blickpunkt gerückt und gewürdigt: der Mensch in der Entfaltung seiner Kräfte. Lindworskys Psychologie der Aszese läßt sich kurz umreißen als Aufweis der Wichtigkeit der Motive, darüber hinaus des Ideals, also des Motivkomplexes. Nicht die Verdrängung ist das Eigentliche der Aszese, sondern die Gewinnung eines überwertigen Ideals, das in seiner Geschlossenheit und persönlichen Ausprägung zum Ausgangspunkt und zur Grundlage des religiösen Lebens wird. Nicht die Befehdung und Beschneidung der Natur ist Sinn der Aszese, sondern deren Entfaltung durch hochreißende sittliche und religiöse Motive⁵. (Allerdings bleibt auch hier der Sinn kleiner Selbstüberwindungen erhalten; wenn jemand beispielsweise seine übergroße Neugier bekämpft durch Versagen äußerer und innerer Unruhe, so ist dies sinnvoll, insofern eine Gewohnheit entsteht. Aber auch diese Gewohnheit ließe sich einem übergeordneten Ideal einfügen und würde von daher erst Beständigkeit erlangen!) Das echte Erlebnis religiöser Wahrheiten wird Grundlage der Motivbildung. Die von innen kommende Bejahung auch des Opfers wird

⁴ J. Lindworsky, Psychologie der Aszese, Freiburg 1935.

⁵ Vgl. E. Raitz von Frentz S. J., Selbstverleugnung oder Selbstveredelung? Diese Zeitschrift 15 (1940), 45 ff.

selbstverständlich im Rahmen des hohen Zieles, das im Motivkomplex erfaßt und dem Menschen wesentlich geworden ist.

Hermann Schmidt greift in seiner „Organischen Aszese“⁶ den wesentlichen Gedanken von Lindworsky auf und macht ihn zum Grundbegriff seiner ganzen Aszetik. Dabei stellt er allerdings „das persönliche Ideal“ oft zu betont in den Mittelpunkt des religiösen Strebens, so daß die Gefahr einer allzu großen Ichbezogenheit wohl nicht immer vermieden wird. Hervorzuheben ist bei ihm, daß er den in der Pädagogik selbstverständlichen Gedanken der verschiedenen Stufen und Reifungsstadien auch auf das religiöse Leben anwendet. Man kann nicht zu Anfang des aszetischen Lebens Leistungen verlangen, die einer späteren, reiferen Zeit vorbehalten sein sollten. Das bedeutet, das religiöse Leben „organisch“ wachsen zu lassen. Ähnliche Gedanken brachte Marmion in seinen Werken zum Ausdruck. In den Aufzeichnungen seiner Seelenführung finden wir immer wieder Hinweise auf die Gesetze „organischen Wachstums“. Mißachtung der Stufen, der Reifung, bzw. ihrer verschiedenen Formen bedeutet leicht Verkrampfung und Unnatur, Verdrängung und „Widerstand“ der noch nicht genügend gerüsteten und vorbereiteten Natur. Ein Goliathpanzer hätte David nicht angestanden — ebensowenig steht dem Anfänger, wenn Gott nicht außergewöhnliche Gnaden verleiht, heroische Tugend an.

Hans Eduard Hengstenberg verfolgt die Gedanken Lindworskys weiter; wenn er mit der Vorstellung bricht, als sei das religiös-sittliche Leben ein Neben- und Nacheinander rein aktmäßig gesetzter Selbstverwirklichungen⁷. Die „Vorentscheidung“ bedeutet Haltung. Diese ist es, die den einzelnen Akt gleichsam hervorruft. Vorentscheidung ist nichts anderes als Lebensanschauung, Lebenshaltung, Wertbejahung, die allerdings schon den einzelnen Akt einschließt, ihm Richtung und Umriß verleiht. Nicht die Übung ist das Entscheidende der Aszese, sondern der gesamte Mensch, insofern er gerichtet und gefestigt ist. Beides erlangt er durch Überzeugungen, allgemeine Entschlüsse und Ausrichtungen, die Dispositionen bilden und damit Kraftfelder bedeuten. Praktisch läuft die Feststellung der Bedeutung der Vorentscheidung auf die Wichtigkeit der persönlichen Bejahung und Aneignung sittlicher Grundsätze hinaus. Diese werden wieder nur verständlich im Zusammenhang der Motivbildung. Der Hinweis H.'s auf die leicht eintretende „Zweckversklavung“ des Menschen, also auf die Abhängigkeit von Triebeinstellungen und deren Überwindung durch die Aszese bedeutet sicher eine wichtige Begründung aszetischer Bemühungen. Aszese soll den Menschen „bereiten für die wahre Zweckfreiheit (für Gott), indem sie ihn von den falschen, ichhaften Bindungen an die Güter dieser Welt, auch die höchsten löst“ (S. 36). Aszese bedeutet Opfer, „die Bereitschaft zum Ertragen eines Verlustes“, zum zeitweiligen Abstandnehmen von diesem oder jenem Gut um eines Höheren willen. „Die Abtötung sichert die gute Vorentscheidung und bereitet uns immer mehr für die Wirkung der heiligenden Gnade zu.“ Die Aszese löst also den Menschen aus der Zweck-

⁶ Dr. Hermann Schmidt, Organische Aszese, Paderborn, 4. Aufl. 1940.

⁷ H. E. Hengstenberg, Christliche Askese, Regensburg 1936.

versklavung „gegenüber Lebensgütern, zu denen wir erst dadurch in die rechte Haltung geraten“ (113 f.). Wichtig ist auch die Feststellung, daß die Vitalität durch die aszetischen Anstrengungen nicht gedrosselt werden soll. Die Bewahrung echter Leidenschaft hindert Einschrumpfung und Eintrocknung des Begehrens und Empfindens. Die leidenschaftslose, schwunglose Verdrängung kann nicht Ziel der Aszese sein. Die vitalen Kräfte sollen für höhere Zwecke eingesetzt werden. Nur der kraftvolle und gesunde Mensch „begegnet“ in einem besonderen Sinn der Wirklichkeit: er sucht sie zu meistern. Wachheit und Kraft der Triebwelt macht schöpferisch und durchblutet auch den übernatürlichen Akt. Aszese bedeutet darum nicht Vernichtung und Ausrottung der Lebenskräfte, sondern steht im Dienst der Lebenserfüllung. Sie vermag dies, weil der vom Glauben erleuchtete Mensch weiß, warum und zu welchem Zweck das Opfer verlangt und gebracht wird.

Kritisch wäre zu den Gedanken zu bemerken, daß es Hengstenberg vor allem um eine psychologische Klärung aszetischer Grundbegriffe zu tun ist. Ihre inhaltliche Seite, die eigentlich theologische Begründung, wird weniger beachtet. So ist z. B. nicht jedes christliche Opfer aus einem unmittelbar erkannten Zweck einsichtig zu machen. Bei der Bewertung der Vitalität, der Triebwelt, möchte man zur Ergänzung hinzufügen, daß man zwischen der Leistung in einem menschlichen Sinn und dem eigentlichen Werk, wie es vor Gott steht, unterscheiden muß. Das Werk vor Gott kommt auch ohne Vitalität zustande, es ist nicht mehr als der immer erneute gute Wille. Die „Leistung“ in einem menschlichen Sinn ist zwar, wo die Kräfte vorhanden sind, wünschenswert, aber sie ist nicht das Wesentliche aszetischen Bemühens und religiöser Anstrengungen.

Als ähnlichen Versuch (wie ihn katholische Psychologen und Aszetiker unternehmen), zu einem Ausgleich der Meinungen zu gelangen, darf man bestimmte Methoden der Heilung innerhalb der Psychotherapie ansehen — so fern sie zunächst dem christlichen Anliegen der Aszese zu liegen scheinen.

Neurose bedeutet oft Verdrängung, also Mangel an Motivkraft, demnach auch Unfähigkeit, die Lasten sittlicher Pflichten zu tragen und religiöse Aufgaben zu übernehmen. Die Psychoanalyse übersah infolge einseitiger Ausrichtung, daß der Mensch, dessen Komplexe man auflöste, leer und schal wurde. Ein junger Mensch, den man „durchanalysiert“ hatte, sagte sehr treffend: „Nun weiß ich alle meine Komplexe, was nun?“ Die Therapie übersah hier, daß der Mensch, soll er den Lebensschwierigkeiten gewachsen sein, über Motivkräfte, über Überzeugungen persönlicher Art verfügen muß, daß diese ihm gegeben werden müssen oder zum mindesten, daß es ein Hauptanliegen der Menschenführung sein muß, den Menschen nach der vielleicht notwendigen „Analyse“ zur Synthese zu führen, d. h. aber ihn gegenüber der Welt der Werte, der subjektiv bedeutsamen Werte zu öffnen. C. G. Jung ging hier ungleich richtigere Wege, wenn er manche Neurose auf das „Uneinssein der Person“ zurückführte, also ihre Widersprüchlichkeit, d. h. aber ihre mangelnde Integration infolge Vernachlässigung angepaßter Auseinandersetzung mit dem Triebleben, als Ursache der Krankheit erkannte. Interessant ist seine

Methode, den Menschen innerhalb therapeutischer Behandlung zu seiner Eigenart hinzuführen, das heißt hier, ihn zur Selbstwerdung anzuregen, bzw. diese in langsamem Wachstum zu fördern. Es geschieht dies in gemeinsamem Bemühen von Therapeut und Klient, insofern man persönliche Entwicklungslinien, die vielleicht abgebrochen wurden, persönliche Ziele, die verloren gingen oder außer acht gelassen wurden, herausarbeitet und in den Blickpunkt rückt. Die Anlagen, als „Tendenzen“ gesehen, werden ansichtig gemacht; damit wird aber auch der persönliche Weg zur Lebensbereinigung und Gewinnung des Lebenssinnes gesucht und gefunden. Praktisch wird es sich bei C. G. Jung um das Aufspüren von persönlichen Motiven, von persönlich bedeutsamen Richtungen handeln, die geeignet sind, das Leben auf eine neue Basis zu stellen, die verfehlten Versuche der Lebensbewältigung rückgängig zu machen, die jeweils gemäße Lebensform zu finden.

C. G. Jung scheint jedoch — soweit man dies seinen Schriften entnehmen kann, — die Notwendigkeit objektiver Normen bzw. deren systematische Pflege, die nur von außen erfolgen kann, nicht genügend zu erkennen. Er übertreibt die Möglichkeit, aus den „Tiefen“ des Menschen selbst das Lebensgesetz hervorzulocken. Der Mensch muß auch von außen her gebildet, unterrichtet, vor allem in kritischen Lebenslagen religiös angesprochen, auf Gesetz und Offenbarung verwiesen und in die Tiefen der Offenbarung eingeführt werden⁸.

Überschauen wir noch einmal die psychologischen Grundlagen der Aszese: Motivation, Vorentscheidung, Entfaltung, Entwicklung, Stufenbau, Befreiung von der Zweckversklavung, Anerkennen der Triebkräfte usf., so spürt man die große, ja, man möchte sagen die überragende Bedeutung der Erkenntnis, also des intellektuellen Momentes innerhalb der Aszese. Die Einsicht, die Klarheit, die innere Ausrichtung usf. sind tatsächlich Grundlagen der Aszese. Aber man darf nicht vergessen, daß Anstrengung und Mühe, Last und Arbeit nicht nur Voraussetzungen der intellektuellen Tätigkeit sind, sondern vor allem deren Folge sein müssen. Die Vergangenheit wie die Gegenwart zeigten und zeigen mit unabweisbarer Eindringlichkeit, daß Aszese Schweres und Schwerstes verlangt, sollen Einsichten zu Taten werden. Ohne Opfer, ohne Härte, ohne Kreuz ist das Ziel der Aszese, das Leben aus dem Glauben, unerreichbar. Aber hier liegen insofern oft unübersteigliche Schwierigkeiten, besonders für die Gegenwart, als die Kräfte des Menschen nicht nur begrenzt sind — das waren sie immer und werden sie immer sein, — sondern infolge der besonderen Zeitumstände erheblich geschwächt und oft schwer gestört sind. Wie viele Menschen mögen besten Willen haben, aber es fehlt ihnen die Kraft, den guten Willen zur Tat werden zu lassen. Die Leiden, die damit gegeben sind, sind meist nachdrücklicher, aufreibender und entmutigender als die allgemeinen, notwendigen und selbstverständlichen Entsagungen, die mit der Aszese, selbst heroischer Aszese naturnotwendig gegeben sind. Das Leid der Unzulänglichkeit, der Schwäche, — die unaufhebbar zu sein

⁸ An Stelle vieler Werke C. G. Jungs eines, das gut in seine Therapie einführt: C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928.

scheinen, weil sie tiefgreifende Auswirkungen unmenschlicher Anforderungen der Zeit, damit auch schwer schädigender, den Leib angreifender, zermürbender und zerstörender Einflüsse sind, — entmutigen und lassen das Ziel, hier im Wertsinn, also als Erfüllung der Wünsche und Absichten gesehen, unerreichbar erscheinen.

Hier wird man nur dann völlige Entmutigung asketischer Bemühungen vermeiden können, wenn man sich darüber klar wird, daß Gott wirklich nur das Wollen will, von dem Erreichen des Zieles aber weder seine Gunst und Gnade, noch seine Liebe abhängig macht. Der sich redlich mühende, in aufreibender Berufsarbeit sich einsetzende Mensch — der zugleich vielleicht in manchem Anliegen des geistlichen Lebens versagt — wird dem Herrn ebenso lieb sein wie derjenige, der auf Grund besserer Zeitläufte und -umstände und größerer Kraft asketische „Leistungen“ zustande bringt. Unsere Zeit wird ebenso wie die unmittelbare Vergangenheit — beide durch ein Übermaß an Schwierigkeiten gekennzeichnet — die schönste und schwerste Tugend, die Demut, die Anerkennung der menschlichen Schwäche und Hinfälligkeit hervorbringen. Ist damit aber nicht der Sinn aller Aszese erreicht, die Gott doch nichts anderes darbieten kann als ein demütiges und zerknirschtes Herz?

Hubert Thurn, S. J.

Passion und Aszese

Zur philosophisch-theologischen Grundlegung der christlichen Aszese

Von Karl Rahner, S. J. Innsbruck

Es soll in diesen Überlegungen nach dem Wesen und dem Sinn der christlichen Aszese gefragt werden. Die Verächter und Bekämpfer des Christentums sehen in der Aszese nicht mit Unrecht ein charakteristisches Merkmal der christlichen Haltung zur Welt. Und weil sie in dieser Aszese eine Verachtung der Welt, Untreue und Flucht vor der irdischen Aufgabe sehen, weil sie in der Aszese das verlogene Ressentiment des Lebensuntüchtigen sehen, der die Welt verachtet, weil er zu schwach und zu feige ist, sie festzuhalten und in ihrem Großen und Schweren tapfer zu meistern, darum erhebt sich ihr leidenschaftlicher Protest gegen das Christliche. Wollen wir wissen, ob dieser Protest zurecht besteht, so ist uns die Frage gestellt, was denn diese christliche Aszese sei.

Eines kann und muß von vornherein gesagt werden, weil, wenn es allein auch nicht zur Beantwortung unserer Frage genügt, doch schon zu Beginn der Kontroverse hüben und drüben als Tatsache anerkannt sein muß, soll die ganze Kontroverse nicht durch hoffnungslose Mißverständnisse schon gleich am Beginn aussichtslos werden: Das Christentum bekennt sich im ersten Artikel seines Glaubens zu einem Gott, der in liebender Allmacht alle echte Wirklichkeit zwischen Himmel und Erde gemacht hat, der diese Erde will