

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 aszetischer Bemühungen vermeiden können, wenn man sich darüber klar wird, daß Gott wirklich nur das Wollen will, von dem Erreichen des Ziels 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 Zeiträume und -umstände und größerer Kraft aszetische „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

und liebt, weil er das Sichtbare ebenso geschaffen hat wie das Unsichtbare, und gesagt hat, daß alles gut sei. Man tue doch nicht, als ob damit das Christentum nur eben auch gerade noch etwas anerkenne, was für jeden „gesunden und geraden Menschen“ selbstverständlich sei. Der wirkliche Mensch bekommt durch seine Lebenserfahrung nur zu sehr von dieser Erde den Eindruck eines Tales der Tränen, als daß es ihm nicht immer wieder sehr eindringlich gepredigt werden müsse, daß dieser sein Eindruck nicht die umfassende und endgültige Formel für die Erde und sein Leben abgeben könne. Das kirchliche Christentum hat im Laufe seiner langen Geschichte zu oft mit gnostischem, manichäischem, katharischem Pessimismus der Welt gegenüber kämpfen müssen, als daß es den Verdacht loswerden könnte, daß die Prediger der Andacht zur Welt ihre Hymnen auf die gute Erde und auf den Mut zum diesseitigen Leben sich nur darum leisten können, weil im Grunde nur das Christentum selbst, in der Kraft des Kreuzes, die Dämonen des Weltschmerzes, der Verzweiflung und des Überdrusses gefesselt hat, auch noch für das Leben derer, die das Christentum im Namen der Erde verfolgen. Der christliche Glaube bekennt, daß der Mensch eine irdische Aufgabe hat und daß seine Bewährung in ihr eine entscheidende Bedeutung auch für sein ewiges Heil hat. Und so sehr die Stellung zum Gott der Gnade und des jenseitigen Lebens entscheidend ist für das endgültige Heil des Menschen und so sehr alles Irdische dieser entscheidenden Aufgabe des Menschen eingeordnet sein muß, so wenig ist damit gesagt, daß das Irdische bloß in sich selbst gleichgültiges Material einer jenseitigen Zielsetzung und Erfüllung sei. Humanität, Kultur, Staat, Weltgeschichte usw. sind auch für den Christen nicht bloß in sich gleichgültige Gelegenheiten, in denen er sein jenseitiges Heil wirkt, sie sind in sich selbst auch wertvoll, von Gott gewollt, und dürfen nicht verglichen werden mit der Arbeit jenes Wüstenvaters, der untertags Körbe flocht, um sie am Abend wieder aufzulösen. Dies alles muß vom Anfang unserer Überlegungen an klar sein und festgehalten werden. Denn daraus ergibt sich von vorneherein, daß christliche Aszese nie Verzicht sein kann, der verbunden und getragen ist von einer falschen und feigen Abwertung des Gutes, auf das verzichtet wird.

Um nun nach dem Sinn christlicher Aszese fragen zu können, muß sie zuerst einmal zur Gegebenheit gebracht werden. Denn nicht alles und jedes, was man Aszese nennen mag, ist jene Aszese, die im eigentlichen Sinne die christliche genannt werden kann. Wir führen diese erste Aufgabe durch, indem wir die, oder vorsichtiger gesagt, einige wesentliche Typen der Aszese zu zeichnen suchen, die nach Ausweis der Religionsgeschichte immer wieder auftreten. Die Problematik dieser Typen der Aszese soll uns die Eigenart der christlichen Aszese langsam und schrittweise zu Gesicht bringen und uns vorbereiten, den Ansatzpunkt für deren Wesensdeutung zu finden.

## I.

Wir glauben — von der spezifisch christlichen Aszese abgesehen — drei Typen der Aszese unterscheiden zu können, die wir **moralische**, **kulturelle**, **mystische Aszese** nennen. Dabei soll weder gesagt werden,

daß in diesen drei Kategorien alle Erscheinungsformen jener Haltungen und Handlungen des Menschen, die man aszatisch nennen könnte, adäquat eingefangen werden können, noch daß diese drei Typen eindeutig voneinander zu scheiden seien, noch, daß sie, weil wir sie von der christlichen Aszese unterscheiden, deswegen schon notwendig und immer positiv unchristlich seien und sich darum im genuin christlichen Verhalten des Menschen nicht finden dürften. Dieser primitive Versuch einer Typik aszatischen Verhaltens ist für uns nur eine Vorübung für unsere eigentliche Frage und will unter dieser Zwecksetzung allein gewertet werden.

### 1. Moralisches Aszese

Was mit diesem Titel gemeint ist, ist jene Aszese, die in der heutigen landläufigen und durchschnittlichen Apologetik der christlichen Aszese gewöhnlich als Wesen der christlichen Aszese vorausgesetzt wird. Was damit gemeint ist, sieht man z. B. aus der Beschreibung, die Ries im LThK I 748/49 von der Aszese gibt: „Aszese ist Bekämpfung all dessen in uns, was von der Sünde stammt und zur Sünde führt, die Niederhaltung aller gefährlichen Naturkräfte in uns, alles Sinnlichen, Selbstsüchtigen, damit der geistige Mensch desto ungehemmter sich entwickle, ferner manche freiwillige Entsaugung im Erlaubten, gemäß dem auch für das Triebleben gültigen Grundsatz vom Angriff als bester Abwehr..., was als Auswirkung der Erbsünde in den niederen Naturen sich regt, was krank, verderblich, dämonisch ist im Menschen, muß niedergerungen werden, wenn die edlen Geistesanlagen nicht unter dem Druck der übermäßig werdenden Sinnlichkeit ersticken sollen. Der Bann der Sinnlichkeit, der niederhält, muß gebrochen werden, soll die Seele sich erheben und den vollen Reichtum des Geisteslebens in treuer Zusammenarbeit mit der göttlichen Gnade entfalten“.

Man wird wohl sagen müssen, daß hier die durchschnittliche — ich möchte fast sagen: bürgerlich-christliche Auffassung von der Aszese richtig gezeichnet ist. Und diese Auffassung ermöglicht eine verhältnismäßig leichte und harmlose Apologie der Aszese im Christentum. Denn wer wollte leugnen, daß der „geistige Mensch“, der volle Reichtum des „geistigen Lebens“ nicht bedroht und bedrängt sei in uns durch das Feige, Bequeme, Gewöhnliche, gegen das jeder Mensch in harter Zucht und Selbstbemeisterung, in Tapferkeit und Strenge gegen sich selbst kämpfen müsse. Wenn wir in dieser Beschreibung der Aszese von Ries — dem Ausdruck der durchschnittlichen Auffassung der Aszese — absehen von der übernatürlichen Erhebung dieses Phänomens durch die Gnade, da diese es ja in seinem bewußtseinsmäßig erfahrbaren Bestand nicht wesentlich zu modifizieren scheint, (zumal doch Ries die „Gnade“ hier offenbar nur sieht als Hilfe zum Sittlichen, näherhin also Hilfsmittel des Human-Sittlichen — *gratia medicinalis* — nicht als gnadenhafte Vergöttlichung des Menschlichen — *gratia elevans*), — und wenn wir zweitens auch davon absehen, daß in dieser Beschreibung etwas primitiv und mehr platonisch als christlich das Bekämpfende im Geiste und das zu Bekämpfende in der

Sinnlichkeit, die Auswirkung der Erbsünde zu selbstverständlich „in den niederen Naturtrieben“ gesehen wird (als ob die „edlen Geistesanlagen“ nicht ebenso „fleischlich“ im Sinnे Pauli wären), dann ist das Wesentliche in dieser Beschreibung der Aszese, daß sie als reines Mittel betrachtet wird für eine sittliche Selbstzucht zur Erlangung einer ungestörten Harmonie zwischen den verschiedenen Kräften des Menschen, zur Erreichung jener „Mesotes“, in der die griechische Philosophie und der durchschnittliche christliche Humanismus das Wesen der Tugend erblickt.

Aszese ist so Mittel zur Tugend, Tugend aber wird begriffen vom natürlichen Sittengesetz her, das in der Natur des Menschen gründet und eine Harmonie und rechte gegenseitige Ordnung der menschlichen Kräfte fordert. Aszese ist so eigentlich Selbstbeherrschung, Einübung einer Selbstzucht und eines Maßhaltens in Richtung auf eine humanistisch gemeinte Entfaltung des positiven menschlichen Seins; Aszese in diesem Sinne verlangt also nur den Verzicht auf das sittlich Unerlaubte, das die von Gott gewollte und in der Natur des Menschen angelegte harmonische Entfaltung der Wesensanlagen des Menschen stören würde. Soweit solche Aszese darüber hinaus auch auf etwas Erlaubtes verzichtet, wird dieses „Mehr“ ausschließlich gesehen als erzieherische Übung, als „Training“, um in das rechte Gleichgewicht ebenmäßiger Humanität zu kommen. Es gibt darum in solcher Aszese eigentlich doch kein Opfer eines Wertes, der auch im harmonischen Gesamtgefüge menschlicher Wertwirklichkeit einen Wert darstellen würde. Der Verzicht in der Aszese geht in dieser Art von Aszese, wie sie Ries beschreibt, eigentlich immer auf etwas, was schon empirisch, eben vom empirisch einleuchtenden und verstehbaren Naturgesetz her, also gemessen an der gesamten Menschen-natur, als Unwert erscheint. Solche „positive“ Aszese, die ihr Maß hat am menschlichen Gesamtleben, das durch das natürliche Sittengesetz in seiner Integrität bewahrt werden soll, auch gegen die dem Menschen mitgegebenen Gefährdungen der rechten Ordnung im Menschen, diese Aszese, die auf einen niederen Wert zugunsten eines höheren, aber ebenso unmittelbar greifbaren und besitzbaren Wertes verzichtet, wollen wir moralische Aszese nennen (wir könnten sie auch humanistische heißen).

Es fragt sich nun, ob wir in ihr die eigentlich christliche Aszese als solche zu Gesicht bekommen haben. Das muß bestritten werden. Selbstverständlich ist zwar, daß auch für den Christen, zu dessen Pflichten ja auch das natürliche Sittengesetz gehört, diese moralische Aszese von großer Bedeutung ist, auch für die Erreichung seines ewigen Heiles. Solche moralische Aszese ist auch angesichts der Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen, die nur ein lebens-fremder Optimismus übersehen kann, nie eine Aufgabe, über deren Erfüllung die christliche Predigt wie über eine Selbstverständlichkeit hinweggehen könnte. Der christliche Glaube bekennt sogar, daß schon diese moralische Aszese auf die Dauer und in vollem Umfange vom Menschen nur aufgebracht wird, wenn ihm die helfende und heilende Gnade Gottes zu Hilfe kommt. Aber dennoch ist diese moralische Aszese offenbar doch noch nicht der eigentliche Wesenkern jener Aszese, die im Christentum tatsächlich gepflegt wurde.

Denn — um vom Empirischen anzufangen — man wäre doch handgreiflich zu peinlichen Hilflosigkeiten und Fehldeutungen gezwungen, wollte man von dieser moralischen Aszese aus die in der Geschichte des Christentums vor kommenden aszetischen „Kraftleistungen“ und „Exzesse“ deuten und rechtfertigen. Was sich an Entzagung, Verzicht und Buße in den Leben der Heiligen findet, läßt sich in seinem Radikalismus und erschreckenden Maß nicht mehr erklären als Versuch, „die edlen Geistesanlagen gegen den Druck einer sonst übermäßig werdenden Sinnlichkeit“ zu bewahren und zu entfalten. Man muß entweder solche Dinge als fromme Torheiten und Übertreibungen privater Art ansehen oder sie zurückführen auf Einflüsse allgemein geistesgeschichtlicher Art, die mit dem Wesen des Christentums an sich nichts zu tun hätten, oder aber, weil diese Auskünfte der christlichen Aszese nicht gerecht werden, man muß von vornherein zugeben, daß das, was als christliche Aszese tatsächlich gelebt wird, nicht auf den Nenner der moralischen Aszese gebracht werden kann, sondern eine andere Sinndeutung verlangt.

Die moralische Aszese würde ferner, wenn sie die adäquate Sinndeutung der christlichen Aszese sein müßte, auch dem Offenbarungs- und Geheimnischarakter der christlichen Aszese nicht gerecht, der ihr doch offenbar als einem zentralen Stück des christlichen Seins und Lebens anhaften muß. Denn die moralische Aszese läßt sich doch auch vor der „Welt“ und unabhängig vom Glauben des Christentums grundsätzlich rechtfertigen. Zwar wird man sagen können, daß der Mensch außerhalb des christlichen Raumes immer in Gefahr ist, die Gefährdetheit seiner sittlichen Existenz zu unterschätzen, jene Gefährdetheit, die in der christlichen Lehre von den Folgen der Erbsünde ausgesprochen ist. Aber da nach katholischer Lehre die Folge der Erbsünde, insofern sie eine Schwäche und Gefährdetheit des Menschen hinsichtlich des natürlichen Sittengesetzes beinhaltet, nicht das Wesen des Mysteriums der Erbsünde ausmacht (da diese nicht in der „Konkupisenz“, sondern im Verlust der übernatürlichen Gottverbundenheit und Heiligkeit des Menschen besteht), und da anderseits die Tatsache (wenn auch nicht der Grund) der natürlich sittlichen Gefährdetheit des Menschen Gegenstand menschlicher Erfahrung auch unabhängig vom Glauben ist, so erhält die von dieser Gefährdetheit des Menschen geforderte moralische Aszese vom Glaubensgeheimnis der Erbsünde her keinen spezifisch christlichen, nur im Glauben erfaßbaren Geheimnischarakter, den sie doch haben müßte, wenn sie Anspruch darauf machen wollte, das spezifisch Christliche in der christlichen Aszese zu treffen.

Gewiß wird man sagen können, daß in der christlichen Aszese als solcher sich ein Wissen auswirkt von der Gefährdetheit des Menschen, sich auf dieser Welt zu verlieren, die Welt und die irdische Aufgabe des Menschen als ein Letztes und ein Endgültiges zu betrachten, aber diese „Gefährdetheit“ des Menschen, den Anruf des lebendigen Gottes an den Menschen zur Gemeinschaft mit ihm über alle innermenschliche (wenn auch theonom begründete und garantierte) Erfüllung zu überhören, darf nicht verwechselt werden mit der Gefährdetheit des menschlich Sittlichen. Hier ist ein dem sittlichen Erfahrungswissen des Menschen zugänglicher und in seinem Selbst in Besitz nehm-

barer Wert in Gefahr, dort ein nur im Glauben gehörter und in Hoffnung besessener. Ob und inwiefern die Gefährdetheit der jenseitigen Berufung über alles innerweltlich Menschliche, auch menschlich Sittliche hinaus, eine spezifische christliche Aszese begründet, das mag einstweilen noch dunkel sein; jedenfalls aber scheint doch empirisch und theologisch einleuchtend zu sein, daß sich das Wesen der spezifisch christlichen Aszese in der moralischen Aszese nicht erschöpfen kann und ihr Wesen jedenfalls von einem ganz anderen Punkt her begriffen werden muß als von der Durchsetzung des objektiven Ordnungsgefüges des Menschen auch in seinem freien sittlichen Tun. Immerhin hat sich von ferne schon ein Ansatzpunkt für die Frage nach dem Wesen der christlichen Aszese gezeigt: die Gefährdetheit des Menschen, seine Berufung zum Leben in der vergöttlichenden Gnade, wir könnten auch sagen: die Gefährdetheit der existentiellen Gläubigkeit des Menschen. Bevor wir von diesem Punkte aus fortfahren, sind noch die beiden anderen Typen der Aszese zu betrachten, die sich in der Religionsgeschichte finden, und einerseits nicht einfach mit der moralischen Aszese offenkundig zusammenfallen, andererseits auch mit der christlichen Aszese nicht einfach identifiziert werden dürfen, so sehr sie oft mit ihr Verbindungen eingehen.

## 2. Kultische Aszese

In Ermangelung eines besseren Wortes möchten wir mit kultischer Aszese eine Gruppe von aszetischen Erscheinungen bezeichnen, die (mindestens sehr oft) mit dem Kult und der Vorbereitung des Menschen für ihn zusammenhängen und den Menschen in irgend einem Sinne sakral, der profanen Sphäre entrückt, mit der Gottheit in Verbindung stehend, kurz in irgend einem Sinne „tabu“ machen, ohne daß die durch Aszese gewonnene oder geschützte oder manifestierte Tabueigenschaft unmittelbar greifbar mit einer in unserem heutigen Sinne moralischen Qualität des tabu seienden Menschen identifiziert werden könnte. Hierher gehört zunächst einmal das kultische Opfer selbst, das sich von den niederen Naturreligionen bis zu den hochentwickelten Kult- und Moralreligionen findet. Bei diesem Opferkult entäußert sich doch immer der Mensch irgend eines Wertes, den er besaß, und den er nun auf dem Altar bringt oder dem Tempel weiht: Nahrungsmittel und Hausgeräte, Besitztümer und Kostbarkeiten, Kinderopfer, Menschenopfer bis zum Selbstmord. Hierher gehören aszetische Vorschriften, die dem Menschen erst die Eignung verleihen, im Kultopfer mit der Gottheit in Verbindung zu treten: Fasten, sexuelle Enthaltsamkeit, Vermeidung kultischer Unreinheit usw. Hierher gehören sonstige aszatisch sich auswirkende Vorschriften für das Verhalten des Menschen, die ihn tabu, „levitisch rein“ usw. machen oder halten sollen.

Zunächst ist an dieser „Aszese“ klar, daß irgend ein Verzicht, Enthaltungen, Opfer, den Menschen aus der profanen Sphäre herausnehmen sollen, ihm mit der transzendenten „ganz anderen“ Macht (Gott, Mana, Orenda, Tondi) in Verbindung bringen sollen. Daraus ergibt sich wohl unmittelbar, daß das Profane, die Welt, das unmittelbar genießende Aufgehen in ihr als Gegensatz

zum Sakralen, Numinosen empfunden wird und daß man darum dem Göttlichen näherzukommen glaubt durch solche „Aszese“ im weitesten Sinne. Die weitere Deutung dieses Typs der Aszese ist sehr schwierig, und wir können darüber im Rahmen eines kurzen Aufsatzes nur einige Vermutungen aufstellen.

Zunächst ist natürlich schon fraglich, ob all die Phänomene, die wir unter diesen Begriff der kultischen Aszese zu bringen suchen, überhaupt auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können, und nicht viel mehr im einzelnen ganz verschieden gedeutet werden müßten. Weiter bleibt fraglich, ob diese Bräuche und Vorschriften überhaupt als Aszese anzusehen sind, d. h. ob der Verzicht, den sie wenigstens tatsächlich mit sich bringen, in der eigentlichen Richtung der Sinnintention dieser Gebräuche liegt oder nur ein in sich unwesentliches Begleitphänomen eines Akts darstellen, der etwas ganz anderes will als gerade durch einen Verzicht als solchen den Menschen in die Sphäre des Sakralen und Numinosen zu erheben. Diese Frage hängt natürlich mit der Frage zusammen, welches der Sinn des kultischen Opfers selbst ist: je nachdem man in einer „Oblationstheorie“ das Opfer als eine die Gabe weihende und so bewahrende Darbringung, oder in einer „Destruktionstheorie“ als eine vernichtende Opferung auffaßt, müßte sich wohl auch der Sinn der mit dem Opfer in Verbindung stehenden „aszetischen“ Handlung des Menschen modifizieren. So problematisch so das Meiste in dieser kultischen Aszese auch bleiben wird, so wird man doch folgendes vermuten dürfen: Im Kult und in der kultischen Aszese sucht der Mensch in Verbindung zu treten mit der Gottheit. Je nachdem dieser Versuch gemeint und zu deuten ist, als bloße Geste gläubiger Bereitschaft des Menschen, die Verbindung mit der Gottheit als Gnade von oben ungeschuldet zu empfangen, oder als Tat des Menschen, die in dieser aszetischen Sublimierung seines Wesens die Verbindung mit der Gottheit von sich aus erreicht, wird der Sinn der kultischen Aszese in ganz verschiedener Richtung zu suchen sein. Im ersten Falle hätten wir dasjenige, in dem wir das Wesen der christlichen Aszese zu suchen haben, oder wenigstens eine Art Vorform davon, im zweiten Falle eine Spielart jener mystischen Aszese, von der wir nun zu sprechen haben, die Aszese einer kultischen Mystik.

### 3. Mystische Aszese

Aszese, wie geschlechtliche Enthaltsamkeit, Fasten, körperliche Kasteiung, bestimmte Atemübungen, Abstinenz, Vegetarianismus, Bußgewand, Gebetstechnik, innere Selbstverleugnung treten in der Religionsgeschichte immer wieder auf als Vorbereitung und Mittel für den religiösen Enthusiasmus, für Mystik in irgend einem Sinne. So ist es überall, wo Mönchtum auftritt: im Hinduismus, im Buddhismus, im chinesischen Taoismus (der wenigstens durch Ansteckung des Buddhismus ein Mönchtum entwickelt hat). Aszese aber findet sich auch darüber hinaus: selbst im frühen Islam und im späteren islamischen Sufismus, selbst in ausgesprochenen dualistischen Religionen, wie in manchen Spielarten des Gnostizismus und im Manichäismus. Aszese findet

sich auch in der griechischen Religionsgeschichte, in der Orphik und bei den Pythagoräern, und eigentlich auch in allen hellenistischen Mysterienreligionen, die mehr oder minder einen mühsamen und zum Teil recht rigorosen Weg persönlicher Aszese fordern, ehe man der Mysterienweihe teilhaftig werden kann. Hierher gehören aus dem Bereich der Aszese und Mystik innerhalb des Christentums mindestens Erscheinungen wie der Hesychasmus, in dem aszatische Technik das mystische Erlebnis erzwingt.

So verschieden\* die Formen, Techniken und die Intensität der Aszese in diesen Religionsformen auch sein mögen, und so wenig behauptet werden kann, daß alle und jede in ihnen getriebene Aszese auf den Nenner mystischer Aszese zu bringen ist, so läßt sich doch wenigstens oft in solchen Formen deutlich sehen: Aszese ist hier die Bereitung des Subjekts für eine geheimnisvolle Erfahrung des Göttlichen. Die Aszese ist nicht bloß irgendwie eine moralische Vervollkommnung des Menschen, durch die sich der Mensch ethisch Gott so wohlgefällig macht, daß er sich ihm im mystischen Erlebnis gnadenhaft schenkt; die Verbindung zwischen Aszese und Mystik wird, ausdrücklich oder unausgesprochen, unmittelbar hergestellt. Die Aszese ist durch den psychischen Zustand, den sie hervorruft (Entleiblichung, Konzentration, Vereinfachung des Geisteslebens, Ausschluß der Vielheit der Gedanken, Aufgabe des eigenen Willens usw.) eo ipso schon die Ermöglichung der Mystik. Die Leere, die Nacht, die Freiheit, das Abgestorbensein für die Welt, für das Ich und den eigenen Willen usw. sind nur die andere Seite der Erfülltheit mit dem Göttlichen, des Aufgehens des grenzenlosen Lichtes der Gottheit in der Seele, der Wiedergeburt zum neuen Leben usw. Aszese ist so in dieser Form die Befreiung des Göttlichen im Menschen, das im letzten eben doch, trotz aller so oft ausgesprochenen Gnadenhaftigkeit jeder mystischen Erfahrung, zum inneren Wesen des Menschen gehört. Natürlich hat diese mystische Aszese in sich selbst wieder die verschiedensten Spielarten, je nachdem das mystische Erlebnis selbst gedacht wird. Wenn z. B. Mystik die Erfahrung des reinen Geistes ist, wird natürlich die Aszese zur Auslöschung des Pathos der Leiblichkeit, wie etwa in der evagrianischen Mystik; wenn Gott, als Ziel des mystischen Erlebnisses, nicht nur als das Leiblich-Endliche, sondern auch das Menschlich-Geistige absolut transzendent gedacht wird, dann wird die Aszese zur ekstatischen Liebestranszendenz über alles Endliche in die Nacht Gottes hinein, wie etwa in der areopagitischen Mystik.

Daß solche mystische Aszese, wo sie wirklich die eben skizzierte Sinnintention hat, der christlichen Botschaft vom wirklich göttlichen Leben aus gänzlich ungeschuldeter Gnade durch Gottes souverän freie Liebe widerspricht, bedarf keiner weiteren Erklärung. Aber davon abgesehen, widerspricht sie im letzten auch der empirischen Situation des Menschen von unten her gesehen. Denn diese mystische Aszese ist, genau betrachtet, ein prätdierter mystischer Tod des Entwerdens des Menschen in den Gott der Mystik hinein, um so das Mysterium des wirklichen Todes des Menschen zu überwinden und aufzulösen. Eine genauere Analyse der verschiedenen Mystiken der konkreten Religionsgeschichte könnte tatsächlich zeigen, daß dieser mystische

Tod als autonome Überwindung des wahren Todes, als Auflösung der Passions-situation des Menschen verstanden wurde: indem das autonome Ich im Menschen von sich her seine Endlichkeit, Begrenzung und Sinnlichkeit in aszetic-schem Verzicht aufgibt, will es dieses göttlich gelachte Ich befreien aus dem bloßen Schein des Endlichen, das Leiden und Tod bedeutet; mystische Aszese ist so der Anspruch auf eine autonome Überwindung des wahren Todes, ist intendierte Auflösung der Passion. Daß dieser Versuch einer Aszese autonomer Vergöttlichung, einer Freilegung des eigentlich immer schon Göttlichen und von der realen Todessituation des Menschen nie eigentlich Bedrohten, ange-sichts des existentiellen Ernstes des wahren Todes des Menschen, als die zum Scheitern verurteilte Hybris eines Gottseinwollens des Menschen sich entlarvt, wird bei der Analyse des Wesens der christlichen Aszese näher gezeigt werden müssen.

Dies vorausgesetzt, ergibt sich hinsichtlich der mystischen Aszese: entweder gibt sich solche Mystik als aszetische Leistung mit der falschen Prätention, den realen Tod zu überwinden, oder solche mystische Aszese ist nur das exi-stentiell harmlose Phänomen eines psychologischen Trainings für irgendwie mystische Erlebnisse, die samt diesem Training von dem existentiell radika-leren Vorkommnis des realen und den ganzen Menschen in Frage stellenden Todes bedroht und gleichsam eingeklammert sind. Unter beiden Annahmen kann christliche Aszese in ihrem Wesenskern nicht mystische Aszese sein, zumal sie doch zweifellos als Teilnahme an der Passion und dem Tode Christi von der realen Passion und dem realen Tod des Menschen her gesehen wer-den muß.

## II.

Wir suchten im ersten Stück unserer Überlegungen die Gefahr zu über-winden, unbesehens irgendeine faktisch vorkommende Aszese als die christ-liche anzusprechen. Es wäre nun wohl möglich, von dieser negativen Abgrenzung der christlichen Aszese aus auch ihr inneres Wesen zu erreichen. Doch bevorzugen wir hier einen anderen Weg; wir suchen dem Wesen der christ-lichen Aszese von einem verwandten und weitergreifenden Begriff aus näher-zukommen, nämlich vom Begriff der Passion und des Todes aus. Die grund-sätzliche Möglichkeit, wenn auch nicht Notwendigkeit einer solchen Methode wird man von vorneherein zugeben können. Denn die innere Zusammen-gehörigkeit dieser Begriffe läßt sich metaphysisch und theologisch wohl leicht begreifen. Aszese als Verzicht, Entsaugung, Opfer von materiellen, biologischen usw. Werten vollbringt nur das, was auch Passion im weitesten Sinne und Tod dem Menschen abverlangen. Und wenn christliche Aszese Aufsichnehmen des Kreuzes Christi sein will, Teilnahme am Todesschicksal des Herrn, existentielle Auswirkungen in der Taufe sakramental vollzogenen Hinein-gegtauchtwerdens in den Tod Christi usw. dann ist ein Zusammenhang zwischen christlicher Aszese und der Todespassion Christi und damit der Passion und dem Tod überhaupt von vornherein anzunehmen. Wenn wir daher vom Begriff der Passion aus das Wesen der christlichen Aszese zu erhellen suchen,

so gestaltet sich demnach der Gang unserer Überlegungen folgendermaßen: 1. soll durch eine existentiell noch neutrale Reflexion auf die metaphysische Natur der Passion die innere Einheit von Passion und Aszese und damit das Wesen der Aszese unter einem allgemeinen und noch formalen Gesichtspunkte herausgestellt werden; 2. soll durch eine Reflexion auf den christlichen Sinn von Passion (Tod) das spezifische Wesen der christlichen Aszese erreicht werden; und 3. soll noch auf einige Folgerungen hingewiesen werden, die sich aus den erreichten Einsichten ergeben.

### 1. Das Wesen der Passion

Wir beginnen mit einer kurzen Reflexion auf das Wesen der Passion. Es ist damit natürlich zunächst nicht die Passion Christi gemeint, sondern die innere Eigentümlichkeit jedes Menschenlebens, insofern es charakterisiert ist durch das, was wir im alltäglichen Verstand Schmerz, Leiden, Sorge, Angst, Tod usw. nennen. Warum wir diese Eigentümlichkeit gerade unter dem Stichwort Passion zu begreifen suchen, wird sich gleich ergeben. Wenn wir das Wesen der Passion als streng menschlicher Wirklichkeit erfassen wollen, so dürfen wir nicht von den Kategorien des Vitalen, des Angenehmen, der Lust usw. ausgehen. Gewiß ist Leiden konkret immer auch ein Vorkommnis in diesen Bereichen: Minderung der Gesundheit, des vitalen Wohlbefindens, Ausfall an Lust, physische Zerstörung; auch psychische Unlustgefühle rechnen noch hierher. Aber all das wären Vorkommnisse, die sich innerhalb einer naturhaften Sphäre abspielen würden — naturhaft im Gegensatz zur Person, — wären Vorkommnisse, die z. B. auch ein Tier erfährt. All das aber wird erst Passion, wo es von einer Person erfahren wird. Alle Minderung eines naturhaften Seins- oder Wirkensbestandes wird erst Passion, wo die so in Sein oder Tätigkeit geminderte Natur einer Person angehört. Wo Person ist, da ist Freiheit, d. h. aber Selbstverfügung über seine eigene Wirklichkeit, die Gestaltung seines Seins und seines Lebens aus einer inneren Entscheidung heraus. Zwar ist jeder endlichen Person das Gesetz ihrer seinsollenden Entscheidung vorgegeben, so daß in diesem Sinne in jeder endlichen Person zu unterscheiden ist zwischen ihrer Natur als der, die der freien personalen Verfügung vorgegeben ist und diese Entscheidung normiert, und der Person als dem, was dieses Wesen in Freiheit aus sich macht und als welches es sich verstehen will. Dieser Dualismus zwischen Natur und Person, zwischen „Wesen und Existenz“, der wesentlich unaufholbar ist, kann für sich allein noch nicht der ontologische Grund von Passion im eigentlichen Sinne sein; sonst wären Endlichkeit der Person und Passion identisch und wir wären mitten in einer tragizistischen anthropologischen Metaphysik, für die Endlichkeit immer schon Abfall von dem Seinsollenden, Schuld, Sühne und Tragik ist. Aber dieser metaphysische Dualismus von Natur und Person wird in dem Augenblick die ontologische Voraussetzung der Möglichkeit von Passion, in dem diese Natur selbst, einem ihr fremden, ihr äußerlichen Zugriff offensteht. Wo also die Natur (insofern sie sich von Person unterscheidet) ein ihr Äußeres, auf sie

Zukommendes erfahren kann, ist die Möglichkeit gegeben, daß diese Widerfahrnis der inneren Sinnrichtung dieser Natur zuwiderläuft, sie bedroht, sie mindert, sie zerstört. In diesem Falle nun erfährt die endliche Person nicht bloß die Möglichkeit eines Widerstreites zwischen der inneren Sinnrichtung ihrer Natur, zwischen „Essenz“ und „Existenz“ (was die Möglichkeit der Schuld, nicht die Möglichkeit des Leidens bedeutet), sondern die Möglichkeit eines Widerstreites zwischen dem der Natur von außen Auferlegten und der inneren Teleologie dieser Natur, insofern diese von der Person und der Freiheit übernommen und behauptet wird. Bloße Natur kann nicht leiden, weil sie immer nur ein bloßes, gleichsam unabgesetztes Stück der Gesamtwirklichkeit ist und darum den Eingriff dieser Gesamtwirklichkeit in sich nicht überraschend, nicht gegen sich gerichtet erfahren kann. Bloße endliche Person als solche aber kann nicht leiden, weil sie als solche noch kein äußeres Geschick zu haben braucht, das ihrer Freiheitsentscheidung vorausliegt, so daß Leiden in einem analogen Sinn bei ihr höchstens auftreten kann als Folge ihrer schuldhaften Entscheidung. Leid kann also nur dort sein, wo eine Person einerseits ihre Natur gleichsam zusammenrafft und absetzt gegen das Äußere und dennoch andererseits in dieser so personal erfaßten Natur die Einwirkung von außen erfährt.

Die metaphysische Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung von außen heißt aber Sinnlichkeit. Passion ist also im eigentlichen Sinn nur möglich in einer Person, deren Natur sinnlich ist, d. h. dem ihr Fremden und Äußerlichen von vornehmerein die Bedingung der Möglichkeit einer Einwirkung entgegenbreitet. Anders ausgedrückt: nur dort, wo Pathos ist, ist Passion als eigenständiges, von Schuld unabhängiges Phänomen möglich. Eine Tatsache also, die in der Zweideutigkeit des griechischen Wortes Pathos von vornherein als wesentlich notwendig angedeutet ist. Leid, als eigenständiges, von Schuld verschiedenes Phänomen, ist also nur dort möglich, wo auf Grund der pathischen Eigenart der Natur die Person ein äußeres Geschick erfahren kann, das der Sinnstruktur ihrer Natur widerstreitet, sei es, daß dieser Widerstreit die reine Natur betrifft, sei es, daß das Geschick dieser Natur widerstreitet, insofern sie schon durch eine personale Entscheidung existentiell in einer ganz bestimmten Weise geprägt ist.

Wie kann sich nun die Person zu diesem Leiden bedeutenden Geschick von außen verhalten? Wir sagten, daß es Passion nur dort gibt, wo eine Person ist, daß also im reinen Naturhaften Passion nicht möglich ist. Heißt das nun, daß es Passion in der reinen Natur des Menschen auch nicht geben könne, daß also dort, wo die Person ihre pathische Natur widerspruchslos hinnimmt, das Leiden als bloßes Scheinphänomen, als Irrtum und Trug sich enthüllt? Diese Aufdeckung der Illusion des Leidens könnte man sich entweder denken durch eine absolute stoische Distanzierung der Person von ihrer Natur, derart, daß die Person in absoluter Indifferenz und Apathie die Natur ihrem Geschick überläßt und so von ihrem Geschick nicht mehr betroffen wird, das Leiden zu einem bloßen biologischen Vorkommnis desillusioniert, oder so, daß die Person sich absolut in die Natur aufgibt, den Geist als Widersacher der Seele,

des Lebens, der Natur ausmerzt und so das Leid zu einer gleichberechtigten Phase im Auf und Ab der Natur zwischen Leben und Tod als gleichberechtigten polaren Gegensatz macht.

Diese Versuche einer Überwindung des Leides erweisen sich existentiell als unvollziehbar. Denn die endliche Person selbst ist immer gleichzeitig auch Natur. Es gibt in der konkreten Existenz des Menschen keinen Punkt, — ob man ihn Geist, Scintilla animae, Ich, autonomes Subjekt oder wie immer nennen mag —, der nicht selbst als solcher durch das Geschick der Natur in der Person betroffen würde. Sie selbst als Person ist durch das Geschick der Natur betroffen, weil die Möglichkeiten personalen Seins immer wesentlich aufruhen auf den Möglichkeiten der Natur und darum von der Passion dieser Natur selbst betroffen werden. Eine endgültige und definitive Überwindung des Leides durch Zurückverweisung der Passion in bloße Natur und durch Konstituierung der Person als schlechterdings autonome und intangible ist darum ausgeschlossen. Die Person selbst als solche ist und bleibt für die Welt und darum für die Passion offen.

Es gibt also wesentlich Passion als personales Phänomen. Darin aber liegt das Grundproblem der Passion, das so metaphysisch und existentiell betrachtet (wir könnten auch sagen, „bloß natürlich“ im Gegensatz zur Offenbarung und Übernatur betrachtet) in eine letzte Fraglichkeit führt, die inhaltlich vom Menschen, von „unten her“, nicht mehr gelöst werden kann. Denn Person sagt Existenz d. h. Selbstbehauptung, Endgültigkeit, Ewigkeit. Passion aber sagt letztlich Tod, und dieser Tod ist wirklich dabei als personale Passion, nicht bloß als biologisches Vorkommnis des „Leibes“ zu betrachten. Denn der Tod als Höhepunkt der Passion ist ein die ganze Existenz des Menschen betreffendes und sie als Ganzes in Frage stellendes Vorkommnis, das die personale Selbstverfügung des Menschen über sich total verunmöglicht und darum den Höhepunkt der Betroffenheit des Menschen durch die Passion darstellt. So ist die Fraglichkeit gegeben, wie absolute tätige Selbstverfügung und absolut pathische Verfügtheit des Menschen im Tod zusammen in dem einen Wesen des Menschen gegeben sein können<sup>1</sup>.

Jede Passion ist dabei ein Moment an der Verfallenheit des Menschen an den Tod, und dieser Tod, der zum notwendigen Seinmüssen des Menschen als Person gehört, stellt diese Person als ganze restlos in Frage. Alle Passion ist

<sup>1</sup> Das Phänomen des Todes als Sterben (nicht als Totsein) darf nicht übersprungen werden, indem man nur auf das Leben vor oder nach dem Tode blickt. Die Frage ist vielmehr, wie der Tod selbst, der die Person gänzlich ihrer Selbstverfügung entzieht, bestanden werden könne, wo das, was bestehen soll, selbst von der gänzlichen Verohnmächtigung des Todes betroffen wird. Es wäre darum verkehrt, dieser grundsätzlichen, vom Menschen unlöslichen Fraglichkeit dadurch ausweichen zu wollen, daß man an die „Unsterblichkeit der Seele“ appelliert. Nicht, als ob die „Unsterblichkeit der Seele“ als substantielle Fortdauer eines geistigen Etwas bezweifelt oder geleugnet werden sollte. Aber mit der Anerkennung dieser Wahrheit ist existentiell nichts gewonnen als eben die Stellung dieser unlöslichen Frage. Denn es ist damit metaphysisch nichts anderes und nichts mehr gesagt, als daß Person eben mehr ist als Natur. Wie aber konkret diese natürliche und vom Tode bedrohte und betroffene Person existentiell im Tode selbst sich behaupten könne, darüber gerade läßt sich von unten, vom Menschen her nichts ausmachen.

somit ein existentiell vollzogenes Hinkommen des Menschen vor seine grundsätzliche und durch ihn selbst allein nicht lösbarer Fraglichkeit, die mit dem Tod gegeben ist.

Der Mensch kann natürlich dieser („heideggerisch“ ausgedrückt) „Eigentlichkeit seines Wesens“, diesem Seinmüssen des ganzen Menschen zum Tode zu entfliehen suchen. Er kann durch Gerede, Betrieb, Alltag, durch die Flucht in das anonyme „Jedermann“ diese seine Todessituation zu verdecken suchen; er kann darum auch jede Passion durch möglichstes Vermeiden, durch Flucht in das Vergnügen, in die Harmlosigkeit, in einen bürgerlichen Optimismus, durch das Narkotikum einer Hoffnung auf Besserung (individueller oder sozialer Art) verharmlosen und ihren Charakter als eines Andringens des Todes, als einer „prolixitas mortis“ verdecken. — Wenn aber der Mensch zu dieser Todeswirklichkeit seines Daseins personal und existentiell Stellung nimmt, dann kann diese Stellungnahme nur in einem Ja zu dieser Wirklichkeit bestehen. Denn die freie Person kann ein notwendiges, von außen ihr auferlegtes Schicksal nur dadurch zu einer freien Tat der Person selbst machen, daß sie es bejaht. Ein Nein würde nur dann die freie Selbstverfügung der Person über sich bewahren, wenn es ihr durch dieses Nein gelänge, das auferlegte Schicksal von sich als Person auszuschließen, mit anderen Worten, wenn sie durch dieses Nein den Tod zum bloß biologischen Vorkommnis innerhalb der apersonalen Natur machen könnte, von dem sie selbst als Person nicht betroffen wird. Freie Selbstbestimmung totaler Art (und das heißt Person) und auferlegtes Geschick totaler Art (und das heißt Tod endlicher, pathischer Natur einer Person), können nur dadurch eins werden, daß die Person durch ein freies Ja zum totalen Geschick dieses zu einer personalen Tat macht.

Wo der Mensch seiner Todessituation so bejahend ins Auge sieht, wo er personal zu dieser Todesverfallenheit (aus was immer für einem Grund) Ja sagt und dieses Ja existentiell realisiert, indem er freiwillig auf dieses stückweise im ganzen Leben sich realisierende Sterben vorgreift, und wo er darüber hinaus sich des existentiellen Ernstes und der inneren Wahrhaftigkeit dieser Bereitschaft zum Tode dadurch versichert, daß er über das schicksalhaft Erzwungene hinaus (einmal vorausgesetzt, daß ihm diese *Ungeduld* zu seinem „Eschaton“ gestattet sei) ein Mehr an Passion als Moment des Todes an sich reißt, dort treibt der Mensch Aszese im eigentlichen Sinn. Aszese ist also nichts anderes als das personale freie Von-sich-aus-ergreifen seines notwendig Seinsmüssens zum Tode. Mit dem Gesagten ist die innere Zusammengehörigkeit von Passion und Aszese gegeben. Passion und Aszese sind im letzten nicht anderes als die zwei Wesenseiten ein und desselben Phänomens. Passion sieht dieses Phänomen von der in der pathischen Natur begründeten Schicksalhaftigkeit und Notwendigkeit dieses Ereignisses, Aszese sieht dasselbe Phänomen von der in der Person begründeten Spontaneität und Freiheit her. Passion sagt die Notwendigkeit des Todes im Menschen als Natur, Aszese sagt die Freiheit des Todes im Menschen als Person.

## 2. Der christliche Sinn der Passion und des Todes

Bisher erschien uns Aszese als personales, freies Vorgreifen auf den Tod als das notwendige Geschick des Menschen, um ihn personal in einer punktförmigen, schwebenden Identität von „Müssen und Wollen“ zu bestehen. Aber die damit erreichte formale Kennzeichnung der Aszese von der Passion und dem Tode her ist sachlich keine Antwort, sondern eine Frage, die Frage nämlich, als was und wie der Tod zu bejahen sei. Erst wenn diese Frage geklärt ist, wissen wir, wie und in welcher Haltung die Aszese aktiv personal dieses Todesschicksal bejaht und von sich aus frei zu einem Gesetz des Menschenlebens macht. Wenn also nach dem christlichen Sinn der Aszese gefragt wird, ist sachlich nach dem christlichen Sinn des Todes gefragt.

Wir fragen nach dem christlichen Sinn des Todes, weil — und das ist außerordentlich entscheidend für unsere Überlegungen — nach einem Sinn des Todes außerhalb der Offenbarung nicht so gefragt werden kann, daß darauf eine eindeutige, inhaltlich und existentiell bedeutsame Antwort gegeben werden könnte. Der Tod stellt die ganze Existenz des Menschen in Frage, ohne diese Frage zu beantworten. Und damit stehen wir in folgender existentieller Situation: Der Mensch muß den Tod bejahen; er gibt damit sein ganzes Wesen in die Fraglichkeit des Todes hinein. Ein solcher Akt kann daher nichts sein als entweder ein Akt der letzten Verzweiflung in eine endgültige Nichtigkeit des Seins oder der vom Menschen in Umfassung seines ganzen Wesens gesetzte Akt der Bereitschaft, eine mögliche Antwort auf die Todesfrage von anderswoher zu vernehmen, der Akt der Weggabe seines ganzen Seins in den Gehorsam hinein, daß der „ganz Andere“ über ihn verfügen könne, oder drittens der Akt des Glaubens an die Antwort auf die Todesfrage, die tatsächlich von Gott ergangen ist, der Akt des Glaubens an die von oben kommende, unerreichbare und unerzwingbare gnadenhafte Aufhebung der radikalen Todes-situation des Menschen durch den Gott des ewigen Lebens.

Der erste Akt ist der Akt des grundsätzlichen und radikalen Unglaubens, der Gott nicht größer sein läßt als die innerweltlichen Möglichkeiten des Menschen; die zweite Möglichkeit ist — theologisch gesprochen — die existentielle Aktualisierung der „potentia oboedientialis“, d. h. der Aufnahmefähigkeit für die Gnade und Offenbarung. Denn eine solche besteht offenbar in einer totalen Resignation auf alle innerweltlichen Möglichkeiten des Menschen, in der das Wesen des Menschen als Ganzes Gottes souveräner, unberechenbarer Freiheit und Verfügungsmacht in Gehorsam zur Verfügung gestellt wird. Das aber geschieht in existentiell radikaler Weise im Tode als der frei realisierten Entmächtigung des ganzen Menschen in eine absolute Fragwürdigkeit hinein, die letztlich nichts anderes ist als ein alle innerweltlichen Möglichkeiten transzenderndes „Je-immer-größer-sein“ des unbegreifbaren Gottes. Die dritte Möglichkeit ist die des Menschen, der die Offenbarung tatsächlich gehört hat, von der gleich noch mehr zu sagen sein wird. Die zweite und dritte Möglichkeit verhalten sich zueinander wie der existentielle Vollzug der potentia als solcher und der existentielle Vollzug des gnadenhaften Aktes dieser potentia. Diese beiden Möglichkeiten gehören darum besonders innig zusammen und wir kön-

nen darum hier die an sich wichtige Frage beiseitelassen, ob es jemals konkret die existentielle Bejahung der potentia obedientialis rein als solcher gibt oder geben könne.

Auch der christliche Tod bleibt nun wesentlich Passion, d. h. eine Bedrohung und Fragwürdigmachung des Gesamtbestandes des Menschen, ohne daß die eschatologisch gnadenhafte Rettung des ganzen Wesens dem Sterbenden als empirisch unmittelbar greifbare, erlebbare Wirklichkeit gegeben wäre. Dieses ewige Leben ist geglaubt und gehofft und steht gerade dort am meisten in der Situation des Glaubens und des Hoffens und noch nicht Habens, wo das ganze zu rettende Menschenwesen der personalen Verfügung und dem Besessensein durch den Menschen radikal entgleitet, nämlich im Tode. Damit aber wird der Tod, der die Situation der Verzweiflung und die Situation der Resignation des Menschen in den unbegreiflichen Gott hinein sein kann, auch die existentiell radikalste Situation des Glaubens und der Hoffnung. Sterben ist wenigstens dort, wo es überhaupt personal und im Ja zur christlichen Offenbarung des Lebens vollzogen wird, der restloseste und definitive Akt des hoffenden Glaubens, und das ist der Sinn des christlichen Todes. Von hier wäre nun auch an sich unmittelbar schon der Sinn christlicher Aszese abzuleiten; denn Aszese war uns ja nichts anderes als ein personales Von-sich-her-vorgreifen auf die Todessituation des Menschen. Christliche Aszese ist daher anders als das Vorgreifen auf den christlichen Tod, ist also nichts anderes als ein existentielles Glauben, das vollzogen wird in einer Passion, die innerweltlich nicht mehr positiv mit Sinn erfüllt werden kann. Doch wir wollen diese Wesensstruktur christlicher Aszese, um sie noch besser zu verdeutlichen, noch einmal von einer etwas anderen Seite her zu erreichen suchen.

Im Christentum d. h. in Jesus Christus hat der lebendige persönliche Gott den Menschen angedeutet. Damit ist eine erschreckende Tatsache in das Leben des Menschen getreten, die jeden Versuch einer in sich geschlossenen, innerweltlichen Harmonie der menschlichen Existenz in Gott verunmöglicht, einen Versuch, der natürlich wegen der Todesverfallenheit des Menschen auch bei fehlender Offenbarung schon innerweltlich kein endgültiges Gelingen finden könnte. Gewiß ist es möglich, Gott schon aus seiner Schöpfung, aus der Welt zu erkennen. Aber diese Erkenntnis hat einen eigentümlichen Doppelcharakter: Wir erkennen einerseits Gott als Grund der Welt, als Garant ihres Bestandes, als letzten Hintergrund alles dessen, was als Mensch und Welt in seinem Selbst uns begegnet. Wir erkennen Gott damit, soweit er uns im Spiegel der Welt zu erscheinen vermag, so, daß es fast aussieht, als sei die Welt der Sinn Gottes, des Gottes wenigstens, der und soweit er sich in der Welt uns zeigen kann, des Gottes also, dem allein wir als Philosophen begegnen. Wir erkennen ihn andererseits in diesem Gottsuchen der Metaphysik als den freien, personalen, in sich unendlichen und damit als den Gott jenseits aller Welt und Endlichkeit, so daß die Welt doch nicht eigentlich ausspricht, was er als Persönlicher und Freier in sich ist und sein kann. Die Welt offenbart uns nicht den Sinn Gottes. Aber damit ist die menschliche Metaphysik auch schon in ihrem wesentlichen Versagen: Sie steht einer freien, in sich geschlossenen Person gegenüber, dem

sich in sich verschweigenden Gott, dem Θεὸς στγῶν, wie Origenes ihn einmal nennt. Und was dieser unendliche Gott in sich ist, und wie dieser freie, persönliche Gott vielleicht und möglicherweise mit uns handeln will, diese dunkle und doch unsere Existenz entscheidende Frage kann das natürliche Licht der Vernunft nicht aufhellen. Ob er uns begegnen will, unmittelbar und persönlich, ob er schweigen will, was er uns, falls er sprechen wollte, sagen wird, das alles ist für alle Metaphysik, für allen von der Welt her anhebenden Aufschwung des erkennenwollenden Eros des Menschen wesentlich Geheimnis. So müßte an sich alle Metaphysik enden in der ewig wachen Bereitschaft, hinauszulauschen, ob dieser ferne, schweigende Er vielleicht sprechen wolle, in der Bereitschaft zu der vielleicht möglichen Möglichkeit einer Offenbarung. Und die existentiell radikale Durchführung dieser Bereitschaft, die ja nicht eine Angelegenheit einer reinen Theorie, sondern die Tat des konkreten Lebens ist, wäre eben die personale Übernahme des Todes, weil in ihm alle innerweltliche Erfüllung scheitert und so in ihm nur übrigbleibt das verzweifelte Zusammenbrechen der menschlichen Endlichkeit in sich selber oder die Bereitschaft, den letzten konkreten Sinn des Lebens von oben, von Gott entgegenzunehmen.

Aber wird der Mensch diese Ekstase seines Seins, dieses Warten, ob nicht etwa Gott kommen wolle, ertragen? Wird er nicht vielmehr der ewigen Versuchung verfallen, die Welt als die endgültige Offenbarung Gottes zu nehmen und so Gott zum Sinn der Welt zu machen, daß die Welt der Sinn Gottes wird? Gab es jemals außerhalb der christlichen Geschichte eine Philosophie, die dieser Versuchung nicht unterlegen wäre, angefangen von den Griechen bis zu Hegel? War aller dieser Philosophie Gott nicht letztlich doch immer wieder die „anima mundi“, der Gott, der nur in der Welt selbst wesen kann als ihre innere Verklärung, als ihr geheimer Absolutheitsschimmer? Und ist nicht dieser ewige Sündenfall in der Geschichte der Philosophie, nicht nur im Gebiet des Erkennens, der Ausdruck dessen, was im Leben des unerlösten Menschen, existentiell immer aufs neue geschieht: Gott nur das sein zu lassen, was die Welt ist, Gott zu machen nach dem Bilde des Menschen, Frömmigkeit zu fassen als Andacht zur Welt, die Möglichkeiten des Menschen nicht nach den Möglichkeiten Gottes zu bemessen, sondern nach dem, was der Mensch selbst von sich aus davon zu realisieren vermag? Aller Götzendifferenz ist nichts als der konkrete Ausdruck für die existentielle Haltung des Menschen, die aufbaut auf dem Entschluß, Gott nichts sein zu lassen als nur die ursprüngliche Einheit der Mächte, die diese Welt und die Schicksale des Menschen durchwalten. Und selbst die geistige Philosophie eines Hegel betet noch einen Götzen an: den absoluten Geist, der im Menschen und seiner Wesensentfaltung sich selber findet. Und die tragisch-heroische Philosophie eines Heidegger hat auch ihren Götzen: Wenn der Mensch von sich allein aus nur zum Tode ist, dann muß für diese Philosophie eines letzten Ressentimentes eben auch für alles und jedes der Tod das letzte sein: weil der Gott des Menschen für diese Philosophie nicht mehr sein darf als der Mensch selbst, betet sie den Tod als ihren Gott an, ist für sie das Höchste das Nichtigste; das Sein und das Nichts sind dasselbe.

Aber Gott ist eben mehr als der Mensch und als die Welt und ihre Mächte, und als dieses „Mehr als Welt“ ist er in das Dasein des Menschen eingebrochen und hat die Welt, hat das, was die Theologie Natur nennt, gesprengt. Er hat sich in Jesus Christus geoffenbart. Diese Offenbarung ist geschehen in der zweifältigen Einheit der Mitteilung des übernatürlichen Seins und des Wortes. Und letzter Sinn dieser Offenbarung ist die Offenbarung der δόξα θεοῦ, der Herrlichkeit Gottes durch das Herausrufen des Menschen aus der Welt hinein in das Leben Gottes, der sein persönliches Leben als der über alle Welt Erhabene, als der Dreipersönliche in unzugänglichem Lichte führt. Dadurch tritt Gott dem Menschen unmittelbar gegenüber mit einer Forderung und einem Ruf, die den Menschen aus seiner von der Natur vorgezeichneten Bahn, die im Horizont der Welt verlaufen wäre, herausschleudert.

Damit entsteht eine Transzendenz der Aufgabe und Bestimmung des Menschen, die notwendig immer irgendwie als Widerspruch empfunden wird zu Natur und Welt, denen die Versuchung, sich in sich zu runden, wesenhaft innerwohnt, die Versuchung, sich zwar vor Gott als dem letzten Grund und Hintergrund, aber doch wesentlich in sich selbst zu vollenden, eine Versuchung, die solange unbewältigt bleibt, als der Mensch nicht existentiell, und zwar ohne Verfälschung, jenes Vorkommende auf sich nimmt, das die innerweltliche Sinnrundung des menschlichen Daseins als Ganzes in Frage stellt, den Tod. Die „Natur“ (im theologischen Sinn) d. h. alles Endliche, das nicht aus und in unmittelbarer Begegnung mit dem freien, redend sich offenbarenden Gott entsteht, hat, abgesehen von ihrer Todessituation (die natürlich eine Qualität des gesamten menschlichen Daseins ist), immer die Tendenz, in sich zu ruhen, die geschlossene Harmonie ihres immanenten Systems aufrechtzuerhalten und zu vollenden. Tritt solcher Natur Gott als sich Offenbarenden gegenüber, so ist damit die unmittelbare Möglichkeit gegeben, daß er dem Menschen Befehle gibt, die nicht mehr gleichzeitig die Stimme der Natur, nicht „lex naturae“ sind. Und ruft Gott den Menschen in diesem Befehle seines Offenbarungswortes zu einem übernatürlichen, überweltlichen Leben, wie es in der Offenbarung Christi tatsächlich geschehen ist, so ist solcher Befehl immer notwendig ein Aufbrechen der Gerundetheit, in der die Welt in sich selber ruhen möchte (weil sie den Tod flieht), ist so eine Degradation, in der die Welt, auch die gute, auch insoweit sie göttlicher Wille und Gesetz ist, zur Vorläufigkeit, zu einem Ding zweiter Ordnung wird, einem Maßstab unterworfen, der ihr nicht mehr innerlich und eigen ist. Der Akt existentieller Bereitschaft zu dieser Aufsprengung und Degradation der Welt muß also, von unten, vom Menschen her geschehen, dort geschehen, wo vom Menschen her dieser Gesamtbestand menschlicher Wirklichkeit in Frage gestellt wird, im Tode. Heißt also der Akt des menschlichen „Sich-Gott-zur-Verfügung-stellens“, insofern er Annahme des Neuen, Aufnahme des Lebens Gottes ist, Glaube, so heißt der selbe Akt insofern er radikale Relativisierung alles Innerweltlichen, Aufgabe des eigenen Seins in das Leben Gottes ist, Tod, der wiederum natürlich nicht als ein bloß punktförmiges Vorkommnis am Ende des menschlichen Lebens verstanden werden darf, sondern als eine Situation, die grundsätzlich das ganze Leben des Menschen durchherrscht.

Mit dieser christlichen Glaubens- und Todessituation des Menschen ist nun aber eine Opferung der Welt, ein Verzicht, eine Weltflucht, eine Hingabe ihrer Güter und Werte möglich, die wesentlich über die hinausgehen kann, die sinnvoll dann denkbar wäre, wenn diese Güter und Werte in einer natürlichen Ordnung die höchste Erfüllung der dem Menschen abverlangten Aufgabe seiner Existenz wäre. Das einzige denkbare, gleichsam von unten erfolgende Bekenntnis des Menschen zu dem über die Welt hinausrufenden Gott der Offenbarung ist darum eine Opferung der Welt über das in einer innerweltlichen, wenn auch theonomen Ethik sinnvolle Maß hinaus. Denn dadurch kann der Mensch existentiell bekennen, daß Gott den Mittelpunkt der menschlichen Existenz aus der Welt hinausverlegt hat, daß er durch eine „*fuga saeculi*“ seine innerweltliche Existenz in ihrem immanenten Sinne aufhebt, daß mit anderen Worten der Mensch die Todessituation, die dies ja eigentlich immer schon tut, nicht flieht, sie nicht mißdeutet, sie auch nicht innerweltlich zu bezwingen sucht, sondern den Tod als vernichtende Passion bestehen läßt, ihn dennoch frei auf sich nimmt und jene schwelende Identität von „Müssen und Wollen“ vollzieht im gottgewirkten Glauben daran, daß die Bejahung des Lebens, die in dieser Freiheit zum Tode noch geschieht, durch freie Gnade von oben ihre Erfüllung findet im Leben Gottes selbst. Und alle christliche Aszese, die die kämpfende Selbstbeherrschung reiner Ethik, die „moralische“ Aszese immer grundsätzlich überbietet (was nicht notwendig heißt, daß sie immer und überall mehr „leisten“ muß als diese, und was auch nicht heißt, daß der Akt moralischer Aszese nicht konkret den Charakter christlicher Aszese haben könnte), ist somit nichts als das Vorgreifen auf den christlichen Tod als den radikalsten Akt des Glaubens, ist, wie die urchristliche Didache betet, ein Vorbeigehenlassen der Welt, damit die Gnade komme. Das Christentum ist so wesentlich „*fuga saeculi*“, weil es Bekenntnis zu dem persönlichen, in Christus frei sich offenbarenden Gott der Gnade ist, der Gnade, die nicht die Erfüllung des immanenten Dranges der Welt zu ihrer Vollendung ist, wenn sie auch eschatologisch diese Weltvollendung überbietend herbeigeführt. Und alle konkrete christliche Aszese ist nur eine realistische Verwirklichung solch wesenhaft christlicher Weltflucht, und darum ist schon bei Paulus Taufe und Glaube eins mit der Idee des Sterbens und ist alle Leidenserfahrung ein „tägliches Sterben“, „*Stigma Christi*“, Ansichtstragen der „*Nekrosis Christi*“.

Christliche Aszese ist so mehr als moralische Aszese; sie ist in einem gewissen Sinne weniger als mystische Aszese, vorausgesetzt, daß wir unter mystischer Aszese den Versuch verstehen, durch diese Aszese das Kommen Gottes in die Welt, das Aufleuchten des Göttlichen im Menschen gleichsam vom Menschen her zu erzwingen. Denn christliche Aszese ist Akt des Glaubens an den freien Gott von oben. Mystische Aszese glaubt, daß gewissermaßen die Entleerung des Seelengrundes, seine Freimachung von der Welt das Einströmen des Absoluten in diesen Grund notwendig mit sich bringt. Christliche Aszese, die in ihrem materiellen Gehalt ebenso radikal sein kann wie mystische Aszese, weil sie ihr Maß eben am Tode hat (und die darum in der Geschichte des Christentums auch die seltsamsten Amalgamierungen mit mystischer Aszese eingegangen ist), weiß, daß Gottes Gnade auch dann noch

frei ist, wenn der Mensch seine Entwerdung in den Tod restlos vollzogen hätte. Sie ist eben Akt des Glaubens an die freie Gnade Gottes. Darum ist sie aber auch, sie selbst, Akt des Glaubens an den Gott, der noch größer ist als die Aszese, und darum auch Akt des Glaubens daran, daß der freie Gott auch jene Taten des Menschen segnen und zu einem Schritt hin vor sein Angesicht werden lassen kann, die diesen Sinn nicht schon von sich aus an sich tragen, wie das Sterben der Weltflucht, die auch nur dann sinnvoll ist, wenn sie ein Hineinsterben in das Leben Gottes ist. Falls der Mensch sich nur einmal der Forderung des sich offenbarenden Gottes in der Aszese des Glaubens unterworfen hat, kann Gott auch seinen Dienst an der Welt, die doch seine Schöpfung ist, in Gnaden annehmen als Weg zu ihm, der jenseits der Welt ist, so daß der Mensch dem absoluten Gott nicht nur begegnet im radikalen Widerspruch zur Welt, nicht bloß in der Todessituation als solcher, sondern auch in der Welt. Wenn sich der Mensch einmal unter das Kreuz gestellt hat und mit Christus gestorben ist, eingegangen in das Dunkel des Glaubens und in die Ekstasis der Liebe zum fernen Gott, dann kann, in der fachtheologischen Sprache formuliert, jeder an sich gute, also auch der schon innerweltlich sinnvolle Akt der Gnade übernatürlich so erhöht werden, daß er in seinem Ziel und seinem Sinn hinreicht über seine innerweltliche Bedeutung, über den „ordo legis naturae“ hinaus und hinein in das Leben Gottes selbst. Diese Tatsache nimmt der christlichen Weltflucht jene Hybris, die ihr sonst als dem exklusiven Weg zu Gott anhafteten müßte: In seiner Weltflucht zu Gott in Aszese muß der Christ bekennen, daß man auch durch die Welt denselben jenseitigen Gott erreichen kann, den zu finden der Christ die Welt versinken ließ. Wer Jungfrau ist um Gottes Willen, muß bekennen, daß die Ehe ein Sakrament ist; wer die vita contemplativa der Weltflucht lebt, tut es nur dann christlich, wenn er lebendig weiß, daß Gott auch die vita activa der innerweltlichen Aufgabe gesegnet und zu göttlichem Leben gemacht hat. Darum gibt es, christlich gesehen, überhaupt kein eindeutiges, gleichsam zahlenmäßig messbares Verhältnis zwischen weltflüchtiger Aszese und aszetischer Weltbejahung. Immer wird der Christ beides in seinem Leben zu vollziehen haben, um durch beides zu bekennen, daß Gott größer ist als unser Herz, daß ein leeres Herz ihn nicht herunterzwingt und ein vom Glanz seiner Schöpfung erfülltes dadurch allein den wahren Gott noch nicht besitzt. Das konkrete Maß von Aszese und Weltbejahung im einzelnen Leben wird in jedem immer neu zu finden sein, aus dem, was man Führung des Geistes, Berufung und Schicksal nennt. In ihnen mißt Gott jedem Menschen die Passion zu, die er zu seiner Aszese in einem freien, personalen Ja leben soll, um durch diesen Tod glaubend zu bekennen das ewige Leben.

Wir haben es bisher absichtlich vermieden, in unserer metaphysisch-theologischen Erwägung vom Tode Christi selbst auszugehen, und zwar aus dem Grunde, weil der Tod Christi als der des Sohnes Gottes, desjenigen also, der doch in einem wahren Sinne trotz seiner leidensfähigen Menschheit schon auch jenseits einer natürlichen und sündigen Welt steht, eine Eigenart aufweist, die nicht restlos und im selben Sinne auch für das Sterben und die Aszese des Christen gelten kann. Dennoch ist sachlich durch unsere Überlegun-

gen die Aussage der Schrift erreicht, daß christlicher Tod, christliche Weltflucht und Aszese Nachfolge des Gekreuzigten, Teilnahme am Todesschicksal dessen sind, dessen Lebensgesetzlichkeit eben auf uns durch Taufe und Glauben übergeht. Denn die übernatürliche Begnadigung des Menschen, von der wir in unseren letzten Erwägungen ausgingen, geschieht eben nicht in irgend einem gleichsam neutral sachlichen Dekret Gottes als Norm und Gesetz, sondern in der Person Christi, in der Gott als der Gott des übernatürlichen Lebens in die Welt eintritt. Darum sind alle Folgerungen aus dem übernatürlichen Gnadenwillen Gottes konkret Folgerungen und Auswirkungen der Person Christi, des Gottmenschen. Christliche Aszese als existentielles Ja zum Gott des übernatürlichen Lebens ist darum ein Ja zu Jesus Christus, und speziell natürlich ein Ja zu jenem Modus des Erscheinens der Gnade in der Welt, der sich zum erstenmal im Schicksal Jesu unmittelbar enthüllte, zum Kreuz und zum Tod. Insofern ist damit also auch gesagt, daß christliche Aszese Nachvollzug der Passion Christi ist als Akt des Glaubens zu jenem Ereignis, das sich im Kreuz endgültig vollzog zur Versöhnung der Welt mit Gott.

### 3. Folgerungen

Es seien nun noch zu dem mit dem Gesagten erreichten Verständnis für den Sinn der christlichen Aszese einige Ergänzungen und Folgerungen hinzugefügt.

a) Schon aus dem unter 1) festgestellten, rein formalen Verhältnis von Passion und Aszese ergibt sich eine, auch für das konkrete Leben sehr bedeutsame Folgerung: die (mögliche) Freiwilligkeit des schicksalhaften Leidens und die Schicksalhaftigkeit der freiwilligen Aszese. Damit soll zunächst für die Passion gesagt sein: Die Passion ist zunächst und zuerst Schicksal, ein von außen als Fremdes Auferlegtes, ungefragt den Menschen Überfallendes, und sie behält diesen Charakter immer bei, auch dort, wo die Person dieses Schicksal restlos bejahend auf sich nimmt. Denn sonst gäbe es eben keine echte Passion. Das Zusammenfallen von „Müssen und Wollen“ ist darum immer aufs neue zu vollziehen, bleibt punktförmig, von gleichsam schwebender Aktualität. Diese geheimnisvolle, paradoxe Identität von „Müssen und Wollen“ in der Passion, die schon Aszese ist, löscht darum die Notwendigkeit — und den Schicksalcharakter der Passion nicht aus. Auch die aszatisch personal übernommene Passion bleibt harte, gemüste Passion. Doch muß sie, wie wir schon sagten, personal bejaht, freiwillig sein, und nur wo sie es ist, ist sie personal bestanden. Dann aber ist sie auch schon ohne weiteres Akt der Aszese, auch dort, wo kein Mehr an Verzicht über das schicksalhaft Gemüste hinaus geleistet wird. Aus der inneren Zusammengehörigkeit von Passion und Aszese ergibt sich aber auch die Schicksalhaftigkeit der freiwilligen Aszese. Aszese ist gewiß zunächst freie Tat der Person selbst, sei es, daß sie das auferlegte Schicksal frei bejaht, sei es, daß sie darüber hinaus in freiwilliger „Buße“, in „selbstgewählter“ Aszese über dieses schicksalhafte Maß der Passion hinausgreift. Aber diese zweite Art der (im üblichen Sinn allein) freiwilligen Aszese partizipiert doch an der Schicksalhaftigkeit und Auferlegtheit der Passion. Denn sie ist eben doch im letzten ein freies Ja zur Passion und holt auch in dem exi-

stentiell höchsten denkbaren Maß das auferlegte „Müssen“ nie so ein, daß diese wahrhaft ausgelöscht wäre. Denn auch dort, wo die Aszese freiwillige Buße als Mehrleistung über die geschickte Passion hinaus ist, bleibt sie wesentlich Einübung der Passion, ist sie wesentlich gleichsam Einübung des existentiellen Ernstes und der Wahrhaftigkeit der Bejahung der gemußten Passion. Denn das „Mehr“ der freiwilligen Buße und Entzagung, die freiwillige Weltflucht, holt trotz ihres freiwilligen „Mehr“ das größte „Mehr“ der notwendigen Passion nie ein. Die unüberbietbare und allein totale Entzagung und Weltflucht ist dem Menschen schicksalhaft auferlegt und heißt der Tod. Darum darf auch die freiwillige Aszese nie den Charakter eines Auferlegten, des Gehorchenmüssens, der Über-sich-Verfügen-Lassens durch eine höhere Macht, den Charakter des Berufenwerdens verlieren. Diese Einheit schicksalhaften Leidens, das frei übernommen wird, und freier Aszese, die als Geschick getragen wird, zeigt sich ja auch in der konkreten religiösen Erfahrung, in der immer wieder diese Momente in einem zeitlich geordneten Rhythmus erscheinen: Schicksalhaftes Leiden wird Anlaß zur Bekehrung in freie Aszese hinein und diese freie Aszese wird gleichsam wieder überwältigt durch die noch größere Not erneuter Passion.

b) Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß es einer „Berufung“ in irgend-einem Sinne zur freiwilligen christlichen Aszese bedarf: Insofern sie frei auf den Tod vorgreift und zum Ausdruck des Glaubens an das durch Gott aus Gnade von oben her geschenkte Leben Werte opfert, die zur Darstellung einer rein innerweltlichen Vollendung notwendig wären (Ehe, Reichtum usw.), tut sie etwas, wozu der Mensch von Gott ermächtigt sein muß. Denn so sehr „a priori“ einsichtig sein mag, daß ein solch aszeticisches Opfer Ausdruck des Glaubens an das Leben der Gnade sein kann, so ist damit noch nicht bewiesen, daß solcher Ausdruck von Gott gewollt ist und auf Annahme durch ihn rechnen kann. Daß es Aszese (insofern diese die „moralische“ überschreitet) geben darf, kann daher nur aus der Offenbarung gewußt werden, der „Rat“ zu solcher Aszese nur durch sie gegeben, nie hingegen durch eine natürliche Ethik begründet werden. Das Neue Testament allein „erlaubt“ und „beruft“ grundsätzlich allein und zum ersten Mal zur eigentlichen Aszese. Die Gültigkeit und Richtigkeit ihrer bestimmten Formen steht daher auch grundsätzlich unter dem Spruch der Kirche. Schon von diesem Gesichtspunkt her ist Aszese als dauernde Lebenshaltung, wie sie sich in den Orden realisiert nicht eine rein private, sondern eine kirchliche Angelegenheit, und dies nicht bloß hinsichtlich der sozialen Organisationsformen als solcher, sondern auch hinsichtlich der Aszese, die der Einzelne in diesen Orden lebt. Daher war das Leben der sich Gott weihenden Jungfrauen in der alten Kirche schon ein Stand, auch bevor dieses Leben in ordensmäßiger Gemeinschaft organisiert war. Wie diese allgemeine, offenbarungsmäßige Berufung zur speziellen und konkreten Berufung des Einzelnen wird, gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Überlegungen.

c) Insofern Gott zu solcher „Geste“ des Glaubens an das ewige Leben sinnvoller Weise erst (aufs Ganze gesehen) autorisiert in dem Augenblick der Heilsgeschichte, in dem das Heil von oben (die Gnade) in ihre eschatologische

Parusiesituation eingetreten ist, hat christliche Aszese einen eschatologischen Charakter: weil mit Christus das Ende der Zeiten schon angebrochen ist und die Gnade schon wirklich in einer Weise „da ist“, die vor Christus nicht gegeben war, darf nun der Mensch innerweltliche Werte fallen lassen, um glaubend nach dieser Gnade zu greifen, Werte, die er in jenen Zeiten hatte festhalten müssen, in denen das ewige Leben unter uns noch nicht erschienen war.

d) Es ist schon auf die eigentümliche „Gebrochenheit“ der christlichen Aszese (wie wir vielleicht das Gemeinte auch nennen können) hingewiesen worden: Christliche Aszese darf sich selbst nie zum exklusiven Weg zum Gott der Gnade machen. Die „fuga saeculi“ ist immer durchkreuzt durch die Liebe zur Welt, die sich — sie selbst! — durch die Gnade, die sie verklärt, bestätigt und ewig gültig weiß. Diese „Gebrochenheit“ der christlichen Aszese ist nicht wie bei der mystischen Aszese (zumal in den dualistischen Systemen) ein unvermeidliches, aber widerwillig gemachtes Zugeständnis an den Zwang äußerer Umstände, die es unmöglich machen, „von Aszese allein zu leben“, diese „Gebrochenheit“ der christlichen Aszese ergibt sich vielmehr aus der inneren Natur der Sache selbst: Christliche Aszese will gar nicht „hundertprozentig“ sein. Daher gibt es keine christliche Lebensform (auch nicht im Ordensleben), die schlechterdings ausschließlich von der „fuga saeculi“ „jenseitiger Menschen“ her konstruiert sein dürfte. Christlich gibt es zwischen Weltflucht und Weltliebe, die beide gottgesegnet sein müssen, sollen sie vor ihm anerkannt werden, und die beide nur gesegnet werden, wenn sie sich selbst gegenseitig anerkennen, nirgends ein glattes Entwerder-Oder, sondern nur nach des Einzelnen Gabe ein Mehr oder Weniger. Und darum gibt es für das konkrete christliche Leben auch kein „Rezept“, durch das allgemein gültig und für immer gesagt werden könnte, was des Einzelnen besondere Gabe zu sein habe: Das Lassen der Welt, um Gott im Glauben zu finden und so die gelassene Welt von Gott einst wiedergeschenkt zu erhalten, oder die Liebe zur Welt, die deren Leben liebt und deren Tod in gläubiger Geduld bejaht und in beiden — von Gott geschenkt — Gott findet.

Diese theoretische Unformulierbarkeit gilt nicht nur für die Lebensgesetzlichkeit des einzelnen Christen, sondern auch für die „Gabe“, die der Geist den einzelnen Zeiten der Welt und der Kirche zuteilt. Auch hier sind im letzten nicht Gesetze abzuleiten, sondern berufende Imperative zu vernehmen. Welches der Imperativ dieser unserer Stunde sei, das zu ergründen ist nicht Aufgabe dieser bloß theoretischen Überlegung. Aber könnte nicht der Christ einem wilden Protest, daß das Christentum die Erde nicht liebe, unter gelassenem Lächeln begegnen mit der Frage, warum der Protestierende nicht mit der Möglichkeit rechne, daß das Christentum sich eben vielleicht anschicke, mit einer Kraft und Innigkeit diese Welt neu zu lieben, deren der Protestierende gar nicht fähig sei; denn schließlich liebt der doch am innigsten und treuesten, der seine Liebe frei verschenken kann. Frei schenken kann nur der, der nicht muß. So aber steht der Welt gegenüber nur der Christ. In seiner Aszese wird er frei, nicht um sein Herz zu verschließen, sondern um es zu verschenken, an Gott und an die Welt.