

2. Es wird notwendig sein, darauf in der Glaubensverkündigung hinzuweisen, daß mit dem Dogma von der *assumptio* nicht etwas völlig Neues, bisher nicht Dagewesenes in der Kirche eingeführt wird. Wir müssen betonen, daß die Gesamtkirche schon bisher die *assumptio* im Glauben hingenommen, in der Liturgie gefeiert und in der christlichen Kunst verherrlicht hat. Durch die Dogmatisierung werden wir nur in der Gewißheit bestärkt und wird jeder Zweifel beseitigt, daß die *assumptio* ihren Grund im Worte und der Heilstat des offenbarenden Gottes hat.

3. Es muß das Anliegen der Glaubensverkündigung sein, den Unterschied des *ascensio* Jesu und der *assumptio* *Mariae* herauszustellen. Die Predigt aber auf den apokryphen Bericht des *transitus* *Mariae* zu stellen, wäre geradezu eine Verfälschung des *assumptio*-Dogmas.

4. Die Glaubensverkündigung wird die *assumptio*-Predigt christozentrisch auszurichten haben. Die *assumptio* ist keine Verdunkelung Christi und seiner zentralen Erlösungstat, der Auferstehung. Denn was die Mutter des Herrn an Herrlichem durch ihre leibliche Aufnahme erhielt, das verdankt sie Christus, dem Auferstandenen, dem Erstling der Entschlafenen, dem Führer zum Leben.

## Der Leib in heidnischer und christlicher Aszese

Von August Brunner, S. J., München

Die Ansicht, der Leib sei etwas Unreines und der Stoff an sich böse, ja, der Ursprung des Bösen, ist in den außerchristlichen Religionen und Philosophien weit verbreitet. Die Gründe für diese Ansicht sind mannigfaltig. Einer der hauptsächlichsten mag in der Tatsache liegen, daß manche leiblichen Vorgänge einen natürlichen Widerwillen und Ekel erregen. Dieser Ekel ist ein Schutzmittel, durch das sich das Leben gegen gewisse Gefahren der Ansteckung sichert und hat eine angemessene Sorge für körperliche Reinlichkeit und Schönheit zur Folge. Ontologisch ist er ohne Bedeutung. Ein weiterer Grund für die Entwertung des Leibes liegt darin, daß die körperliche Arbeit mühsam ist und der Mensch sie darum gerne von sich wegschiebt auf die Schultern des Schwachen, den er sich durch seine Überlegenheit unterworfen hat. Die Notwendigkeit körperlicher Arbeit wird darum gerade in den höheren heidnischen Kulturen zum Zeichen des Unfreien, des Sklaven. Und da die Sklaverei auf die Dauer auch den Sinn des Sklaven ändert, so wird die Arbeit auch mit diesem sklavischen Sinn, der ein Kind der Unfreiheit ist, in Verbindung gebracht. Ein Mensch, der körperlich arbeitet — die aristokratische Anstrengung der Jagd, des Sports und des Krieges ausgenommen —, müsse, so meinte man, auch eine unfreie und unedle Natur besitzen. Körperliche Arbeit war darum in der Antike verachtet. Selbst große Künstler, deren Kunst Umgang mit dem Stoff und körperliche Anstrengung verlangte, wie Baumeister und Bildhauer, wurden von manchen zu den Banausen, zu den knechtlichen Arbeitern gerechnet.

Doch sind besonders bei den Griechen noch andere, tiefere Gründe in Betracht zu ziehen, die hinter diesen vordergründigen sozialen Erklärungen der Abwertung des Leiblichen und Stofflichen stehen. Die Griechen haben den Geist zum ersten Mal ausdrücklich entdeckt, aber den Geist als Erkenntnis. Sie erfuhren ihn als eine Seinsart, die von der Seinsart des Leiblichen wesentlich verschieden ist, als etwas Neues und überaus Staunenswertes. Der Versuch, diese Unterschiede ausdrücklich zu machen, ist aber nicht gleich das erste Mal gelungen. Es lag nahe, das Höhere und Tiefere einfach dem Guten und dem Bösen gleichzusetzen. Noch verständlicher wird eine solche gegensätzliche Wertung, wenn man bedenkt, daß den Griechen dieses neuentdeckte geistige Sein als das Göttliche vorkam<sup>1</sup>, so sehr empfanden sie seine Erhabenheit. Der Mensch kann ja mit dem Denken nicht umgehen, wie er will; er kann die Wahrheit nicht nach Belieben ändern. So schien mit dem Denken etwas Fremdes, dem Menschen weit Überlegenenes in ihn einzutreten. Noch nach Aristoteles gehört der Noûs, die Fähigkeit geistiger Einsicht, nicht eigentlich zum Menschen, sondern kommt „von außen“ in ihn hinein<sup>2</sup> und verbindet sich da mit der sinnlichen Erkenntnisfähigkeit; nur durch sie kann er mit dem Stofflichen in Berührung kommen. Allein dieser unpersönliche Noûs ist unsterblich, nicht der Mensch als einzelner; denn dieser einzelne Mensch ist er nur durch den Leib, nicht durch den Geist<sup>3</sup>. Weil das, was man vom Geist zuerst entdeckt hatte, die Allgemeinbegriffe waren, glaubte man voreilig, das Geistige sei wesentlich allgemein. Alle Einzelhaftigkeit mußte man folgerichtig dem Stofflichen zuschreiben. Von ihm leitete man auch allen Irrtum her; konnte sich doch der Geist als göttlich nicht irren. Infolgedessen wurde die Einzelhaftigkeit als eine Beschränkung und Verminderung beurteilt.

Eine solche Abwertung des Leiblichen und Stofflichen versteht man noch leichter, wenn man bedenkt, daß das Allgemeine als eine unwirkliche Abstraktion keine Seinskraft besitzt. Darum bedrängt es den Menschen nicht wirklich. Er kann sich ihm zuwenden, wann er will, und es nach Wunsch aus seinem Gesichtskreis wieder wegschieben. Wirklich ist allein das Einzelhafte. Es macht dem Menschen durch sein Dasein zu schaffen, steht seinen Plänen im Wege und durchkreuzt sie. Das Einzelhafte taucht ihn Tag um Tag in das Meer der Sorge; und aus ihm gibt es kein Entrinnen. Nun hätte allerdings die Erfahrung zeigen müssen, daß die meisten Sorgen nicht von den Dingen herkommen, sondern von den Menschen; mit ihnen muß man sich auseinandersetzen, mit den Dingen aber zu einem großen Teil nur um der Menschen willen. Und diese Menschen sind auch in ihrer Geistigkeit einzelhaft, sogar mehr als die Dinge. Aber der philosophische Blick fiel damals noch nicht auf den Menschen als geistiges Subjekt; dafür war er noch zu ungeübt. Er ging wie der Blick des Kindes noch geradeaus der Welt zu, und verstand den Menschen in den Kategorien der Welt Dinge. Darum mußte es wiederum so scheinen, als liege der Quell aller Unruhe, alles Ungemaches und alles Unglücks, aller quälenden Be-

<sup>1</sup> K. Zucker, *Vom Wandel des Erlebens I*, Heidelberg 1950, S. 548 ff.

<sup>2</sup> Aristoteles, *De Gen. Anim.* 2, 3; 736b 28. Vgl. Thomas von Aquin, *Summe wider die Heiden* II 59 ff.

<sup>3</sup> Aristoteles, *De Anima* 3, 5; 40a 22 ff.

gierde und aller beunruhigenden Furcht in den stofflichen Einzeldingen und als entstamme deren Einzelhaftigkeit eben ihrer Stofflichkeit, die damit zum Quell des Bösen wurde.

Die Erfahrung schien also die Verurteilung des Stoffes zu bestätigen; die verschiedenen Gründe unterstützten sich gegenseitig und gaben der Auffassung eine gewisse Selbstverständlichkeit, auf der ihre Stärke und ihr zähes Leben beruht. Nur das Wissen darum, daß der Stoff nicht weniger als die Geistigkeit des Menschen aus dem Nichts geschaffen ist, hätte diese Auffassung aus den Angeln heben können; aber der heidnische Begriff des Göttlichen ließ eine solche Erkenntnis nicht aufkommen. Die Geistigkeit wurde in die Allgemeinheit und damit in die Entpersönlichung verlegt. Geist und Leib standen sich nicht wie das Höhere und Niedrigere, sondern wie die Ursachen des Guten und Bösen gegenüber.

Geistfreundlichkeit mußte darum notwendig zur Leibfeindlichkeit werden. Der Aufstieg zu einem höheren und edleren Menschentum erforderte die Abtötung des Leiblichen als solchen, die Abkehr vom Sinnenhaften als Sinnhaften. Ein leibfreier Geist würde, so meinte man, aus sich ohne weiteres gut, weil göttlich sein<sup>4</sup>. Bei dieser Grundeinstellung ist die Antike mit mehr oder weniger Folgerichtigkeit immer geblieben, aber ohne wie die Gnosis und der Manichäismus, einem klaren Dualismus zu verfallen.

Es ist wohl kein Zweifel, daß man, als es galt, die ganz anders gemeinte und begründete christliche Aszese gedanklich zu rechtfertigen, in der Verlegenheit mehr als einmal zu den Beweisen und Erklärungen griff, die von den antiken Philosophien her schon bereit lagen. Daß aber diese Begründungen nicht ohne Einfluß auf die eigene Auffassung blieben, ist selbstverständlich. Eine solche Übernahme geschah um so leichter, als sich antike und christliche Aszese im äußeren Tun oft begegnen mußten und weil, wie dargelegt wurde, einige allgemein menschliche Beweggründe hinter diesen antiken Theorien standen, aber innerhalb der sehr einseitigen Auffassung des Geistigen eine falsche Auslegung erhielten.

Der wirkliche Grund der christlichen Aszese ist aber von dem der antiken wesentlich verschieden. Christliche Aszese ist nicht Befreiung des Geistes vom Leibe, sondern Befreiung des Geistes selbst und damit auch des Leibes. Der Leib ist nicht eine Vereinzelung und darum Verunreinigung eines an sich reinen, guten und allgemeinen Geistes. Der Geist ist sogar in viel stärkerem Maße einzelhaft als der Leib, mehr er selber als der Stoff, der gerade die Ursache des Denkens in Allgemeinbegriffen ist. Leib und Geist sind gleicherweise eine Schöpfung Gottes und darum wesentlich gut. Aber der Geist ist durch die Erbsünde böse geworden. Als Seele eines menschlichen Leibes überträgt er seine Verderbnis auch auf den Leib, und diese Verderbnis wird in den menschlichen Taten, die eine Wirkung von Seele und Leib sind, aber von der Seele, der Person getragen werden, nach außen sichtbar.

Da der Geist die Seele, d. h. das belebende Prinzip des Leibes ist, so muß jede Schwächung seiner innersten, grundlegenden Kraft sich auf diese Be-

<sup>4</sup> Vgl. Plotin, Enn. I 8; Platon, Phaidon c. 10. 12; 65 B — 67 E.

seelung auswirken. Die beseelende Kraft gehört zum Wesen des menschlichen Geistes; er ist nicht zufällig oder als Strafe für frühere Vergehen, die vor der irdischen Existenz liegen, in einen Leib geraten, so daß das irdische Dasein in sich böse wäre und es darum gelte, es möglichst bald aufzuheben. Wie wir aus der Offenbarung wissen, wäre der Mensch ohne die Sünde nicht gestorben. Daraus dürfen wir schließen, daß ohne die Sünde die beseelende Macht des Geistes so durchdringend gewesen wäre und den Leib so sehr über das bloße Leben des Tieres hinausgehoben hätte, daß er ihm seine eigene Unsterblichkeit mitzuteilen vermocht hätte. Eine so mächtige Durchseelung war aber nur möglich, weil die gnadenhafte Verbindung mit dem lebendigen Gott, dem Quell der Unsterblichkeit, dem, der durch sich „unsterblich“ ist (1 Tim 1, 17), nicht geschädigt war, weil die göttliche Kraft unbehindert in den menschlichen Geist eingeströmt wäre und durch ihn auch den Leib bis ins letzte durchglüht und durchleuchtet hätte, wie sie ähnlich auch den verklärten Leib der Erlösung durchglühen und durchleuchten wird. An diesen ursprünglichen Zustand des Menschen erinnert immer noch der weit verbreitete Glaube, der sich in vielen Mythen über den Ursprung des Todes kundgibt, daß der Tod des Menschen nichts Natürliches sei, daß er nicht sein sollte, daß er erst nachträglich in die Welt gekommen sei. Irgend etwas im Menschen muß sich dem Gedanken an den Tod widersetzen; sonst wäre ein solcher Glaube nicht so verbreitet und dies gerade in primitiven Kulturen, die keine philosophischen Systeme aufstellen, sondern in ihren Mythen das auszusagen versuchen, was sie dunkel erfahren.

Daß der Mensch stirbt ist also eine Wirkung des Nachlassens nicht seiner Willenskraft — diese liegt bereits später und mehr an der Oberfläche —, sondern seiner eigentlichen Seinsmacht. In seiner Personmitte, da wo der Wille unmittelbar gar nicht hinreicht, weil er aus ihr erst entspringt, ist der Mensch geschädigt. Darum kann er durch seinen Willen diesen Schaden nicht mehr aufheben oder gutmachen. Dazu müßte er ja einen Standpunkt haben, von dem aus er auf die eigene Mitte einwirkt, was unmöglich ist. Der Ursprung alles menschlichen Wollens und Tuns ist gebrochen und in seiner Mächtigkeit so herabgesetzt, daß alles, was aus ihm entspringt, bereits in seinem Sein durch diese Schwäche gezeichnet ist. Der Standpunkt müßte also außerhalb des Menschen liegen, damit aber auch außerhalb seiner Macht. Mit andern Worten, die Erbsünde konnte nur durch Erlösung getilgt werden. Erst wenn der innerste Punkt der Seele geheilt und verwandelt ist, kann von da aus die Heilung weitergehen; auch dann jedoch nicht ohne Gnade, wie wir aus der Offenbarung wissen. Da nun der Mensch Person ist, sollte außer dieser ersten Heilung und Verwandlung, die immer nur reines Geschenk sein kann, seine Erlösung zugleich seine eigene Tat werden. Ja, in gewissem Sinn wird selbst die erste Erlösung noch nachträglich durch freie Zustimmung zur eigenen Tat. Die Menschheit hat sich ja selbst erlöst, weil der Erlöser, Christus, ein Mensch ist, wenn auch nicht nur Mensch. Und da die erste Erlösung eines jeden Menschen durch die heilende und heiligende Verbindung mit Christus geschieht, und da durch diese seinshafte Liebe, durch diese Versetzung in die Herzmitte

Christi der Christ Mitvollzieher aller Werke des Gottmenschen Christus wird, so wird er durch Gnade, in dem Maße seiner Verbindung mit Christus, auch zum Miterlöser seiner selbst und aller anderen.

Der Sinn der Erlösung ist eine Befreiung des Menschen zu dem, was Gott ursprünglich mit ihm vorhatte. Die menschliche Freiheit besteht zwar in der Macht, das Gute oder das Böse wollen zu können. Verliehen ist sie aber zu dem Zweck, daß der Mensch das Gute tue; daß er imstande sei, das, was er als hier und jetzt gut einsieht, auch zu vollbringen. Die Freiheit ist keine unveränderliche Größe, kein mechanisches Ausschlagen einer Nadel nach links oder nach rechts, wie es so oft dargestellt wird. Freiheit meint wesentlich eine geistige Kraft. Diese kann größer oder kleiner sein. Sie hat durch die Erbsünde gelitten, so daß der Mensch so oft das Gute, das er sieht und möchte, nicht tut, und das Böse, das er im Innersten verabscheut, doch verübt; daß er sich wie in eine Sklaverei verkauft fühlt, aus der er sich nicht erretten kann (Röm 7, 14 ff.).

Diese Kraft des Guten ist keine andere Kraft als die Seinsmacht des Geistes, durch die er auch als Seele den Leib verlebendigt. In allem, was er tut, ist der Geist, weil er auch Seele ist, an den Leib gebunden. Nicht so, als ob zuerst der Leib beginnen und dann auch der Geist in Tätigkeit treten könnte. Der Anfang, der Ursprung, liegt beim Geist, aber so, daß jede seiner Bewegungen infolge der innigen Verbindung mit dem Leibe von den Wurzeln des Seins her auch ein Mitgehen des Leibes erfordert. Wo der Leib zu solchem Mitgehen nicht mehr fähig ist, da hemmt er auch das Tun des Geistes, wie, um ein grobes Beispiel zu gebrauchen, auch ein Pferd sich nicht weiterbewegen kann, das vor einen Wagen gespannt ist, der völlig festgelegt und unbeweglich ist. Niemand wird daraus schließen, daß deswegen der Anfang der Bewegung nicht vom Pferd, sondern vom Wagen ausgehen müsse.

Soll also der Geist immer freier werden, so muß sich auch der Leib zu einem immer gefügigeren Werkzeug des Geistes umgestalten. Statt Gewicht zu sein, das den Geist herunterzieht, soll er zur reinen, edlen Menschlichkeit, wie sie in Christus sich uns darstellt, erhoben werden. Das also ist der Sinn der christlichen Aszese, den Geist zu stärken und dadurch auch den Leib zu befreien zu der eigentlichen Aufgabe des Lebens, selbst zu sein, indem man mit und in Gott ist. Nicht die Verbindung beider soll gelockert werden, was ja doch ein vergebliches Unternehmen wäre, sonst wäre ja der Selbstmord die einzig folgerichtige Tat, noch soll das Leibliche als schlecht nach Möglichkeit abgetan werden. Vielmehr sollen Geist und Leib zusammen erlöst, der ganze Mensch durch Übung immer entschiedener befreit werden. Die Antike meinte, wäre der Geist nur vom Leibe befreit, so wäre er gut. Das Christentum teilt diese Auffassung nicht. Das sittlich Böse ist nichts Naturhaftes, sondern entspringt der Freiheit und somit dem Geist. Der menschliche Geist ist nicht mehr im rechten Verhältnis zu seinem Ursprung; darum steht er auch schlecht zu seinem Leib. Dieser wird ihm zu übermächtig und folgt nicht mehr ohne weiteres der Freiheit.

Die christliche Lehre kann darum beides betonen: daß die Wurzel der Be-

gierlichkeit im Leib, im „Fleisch“ liege, und daß der Abfall des Geistes allein die Ursache der Verderbtheit sei. Das Böse, das den Stempel des Menschlichen trägt, besteht ja zum weitaus größten Teil in der Verführung durch die Strebungen und Triebe des Leibes. Weil der Geist einen Stoff beseelt, der bereits vorher in seinem Sein selbständig war, so macht sich die eigene Seinsmacht des Stoffes in den Bestrebungen des Leibes auch gegen den Geist geltend. Ohne diese Eigenständigkeit des Stoffes und des Lebens ist nicht einzusehen, wie das Leben sich auch nur im geringsten gegen den Geist aufzulehnen vermöchte, wenn also der Geist einen ersten Stoff ohne eigene Qualitäten und eigenes Sein informierte. Es müßte da vielmehr etwas naturhaft einig und geschlossen Wirkendes herauskommen wie im Stoff, und der Leib müßte der vollkommene Ausdruck des Geistes als des allein Bestimmenden sein, außer man kehrte zu der oben erwähnten Lehre des Aristoteles von der Herkunft des Geistes zurück. Der Stoff ist in sich beschlossen, ohne Öffnung für etwas anderes, eine Art reiner Selbstsucht, die aber im Stoff keinen sittlichen Unwert bedeutet. Das leibliche Leben drängt deswegen selbstsüchtig nur auf den eigenen Vorteil, hat nur sich im Auge. In seiner Bedrohtheit wagt es sich nicht hinaus in die Ungewißheit der Hingabe. Diese Hingabe in Gemeinschaft und Liebe bedeutet aber die wesentliche Vollendung des Geistes. Besäße der menschliche Geist noch seine ursprüngliche gnadenhafte Verbundenheit mit Gott und die daraus erfließende Macht der Durchseelung des Leibes, so würde er das Gewicht des Stoffes aufheben und ihn ohne Gewalt in den Dienst des Geistes einspannen; dadurch erführe auch der Leib seine Vollendung und der Mensch fände seine innere Einheit. So aber ist der Geist zu schwach, den Leib bis zu dieser Höhe zu erheben. Der Mensch ist gespalten zwischen den Gelüsten des Leibes, der Begierlichkeit und dem Streben des Geistes nach reiner, selbstloser Liebe. Darum scheint es, daß die Quelle des Bösen nur im Leib liegt.

Aber sie scheint nur darum im Leibe zu liegen, weil der Geist durch seine Abwendung von Gott schwach wird und keinen festen Stand mehr hat. Das wirkt sich vor allem in der Durchseelung des Leibes aus. Diese gelingt nur noch unvollkommen und der verlebendigte Stoff wird nicht mehr ganz vom Geist zur eigenen Höhe erhoben. Er macht sein eigenes Sein und die sich daraus ergebenden Bestrebungen unabhängig vom Geist, ja, gegen ihn geltend und zieht diesen durch seine Schwere zu sich hinab. Dadurch erhebt sich im Menschen der Zwiespalt zwischen „Fleisch“ und Geist; „das Fleisch begehrt gegen den Geist, der Geist aber gegen das Fleisch“ (Gal 5, 17), und die Freiheit ist von diesem Gegensatz beschwert. Ja, der Leib selbst ist durch die eigentümliche Eigenschaft gekennzeichnet, daß er zu uns gehört, einen Teil des Menschen ausmacht, und doch nicht einfachhin der Mensch ist, jene eigentümliche Zwei-Einheit, auf die Sartre so nachdrücklich hingewiesen hat, ohne sich bei seiner Verkennung der relativen Eigenständigkeit des Leibes über ihren Grund Rechenschaft geben zu können<sup>5</sup>.

Dieser Zwiespalt hat aber einen noch viel tieferen Grund. Der gefallene Mensch weiß sich nicht mehr von der schöpferischen Liebeskraft Gottes ge-

<sup>5</sup> J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1942.

tragen, obschon er nur durch ihr Wirken im Dasein bleibt. Da er in Gegensatz zu dieser Liebe steht, ist er nicht mehr fähig, sie als solche zu erkennen. Er empfindet daher sein Dasein gleichsam als über einem Nichts schwebend, ohne Stütze und Halt. Der Anblick der scheinbaren Leere ohne Grund erfüllt ihn mit Angst. Er meint, dieses Dasein nun selbst als letzten Grund erhalten zu müssen, fühlt sich aber mit Recht einem solchen Anspruch nicht gewachsen. Da das leibliche Leben von sich aus der gegenständlichen Welt, deren es zu seiner Nahrung und zu seinem Schutz bedarf, zugewandt ist, unterliegt nunmehr der Geist der Versuchung, in dieser Welt den Halt für sein Dasein zu sehen — es bleibt ja nach dem Verschwinden Gottes nichts anderes mehr — und durch ihre Beherrschung es sichern zu wollen. Zugleich erfährt er aber dunkel, daß sein Beginnen unter dem Fluch der Vergeblichkeit steht. Die Suche nach einem tragenden Grund verfällt infolgedessen einer süchtigen Heftigkeit: nie genug kann der Mensch von den Gütern dieser Welt erraffen; denn er hat in der Tat nie genug, darauf das eigene Sein fest zu gründen.

So versteht man, daß die menschlichen Leidenschaften eine für ein endliches Seiendes sonderbare Maßlosigkeit und Unersättlichkeit zeigen. Mit unstillbarer Gier wirft sich der Mensch auf Besitz, Genuß und Macht. Sein Leben trägt nicht mehr wie die Instinkte des Tieres in sich Maß und Grenze. Das Tier ist von den Gütern des leiblichen Lebens bis zum Rand seiner Seinsmöglichkeit erfüllt und gesättigt und vermag nicht mehr aufzunehmen. Auch deswegen hätte eine Unsterblichkeit für es keinen Sinn. Im Menschen mußte aber schon die Bindung des Leiblichen an den Geist die Grenze auch des Seelischen ungeheuer erweitern. Aber die unmögliche Aufgabe, die den Kräften des gefallen Menschen zugemutet wird, überspannt und verkrampft sie. Die Folge ist, daß der Mensch sich selbst verliert, gerade weil er so ungeordnet sich selbst sucht. Die innere Gelassenheit und der beglückende Friede, Folgen und Zeichen des ruhigen Selbstbesitzes, sind verspielt. Und je mehr der Mensch an irdischen Gütern erringt, um so weiter entfernt er sich von sich selbst; um so weniger ist er er selbst. Er taumelt von Enttäuschung zu Enttäuschung; aber statt durch sie ernüchtert zu werden, stacheln sie ihn zu immer wilderem und gierigerem Suchen an.

Heilung und Befriedung vermag nur eine Umkehr, eine Änderung der Grundeinstellung des Daseins zu bringen. Diese mühsame Umkehr ist der Sinn der Aszese. Nicht die Güter dieser Welt sind in sich schlecht. Die Gier, mit der der Mensch sich ihnen zuwendet, macht sie erst zum Gift für ihn. Allerdings sieht er diese ihre schädliche Wirkung naiv in sie hinein. Daraus erklärt es sich, daß, wie eingangs gesagt wurde, so vielfach der Stoff oder die Geschlechtlichkeit als solche als Quell des Bösen angesehen wurde. Frei von der entmenslichenden und quälenden Gier wird der Mensch jedoch nicht durch eine bloße Abkehr. Diese wird nur erträglich als die Kehrseite einer neuen Hinwendung zu den wahren Gütern des Geistes und zum wahren Quell seines Seins, zu Gott. Aber diese Wendung muß die eines Menschen, eines leibgebundenen Geistes sein. Das bedeutet, daß auch der Leib immer mehr in diese Hinwendung mitgenommen werden muß. Ihre Vorbedingung ist die Erlösung,

wodurch beide, Geist und Leib, und zuerst und am meisten der Geist, geheilt werden. Die Ascese will die Freiheit des Geistes stärken. Sie will durch Übung die Widerstände des Leibes langsam überwinden und so dem Geist einen immer größeren Raum geistiger Freiheit zum Guten eröffnen, so daß er immer seltener in den Zwiespalt kommt, das Gute zu sehen und es aus innerer Ohnmacht nicht tun zu können. Die richtige Ascese ertötet nur scheinbar den Leib; in Wirklichkeit verlebendigt sie ihn, indem sie ihn zu den höchsten Leistungen befähigt. Je größer und reicher die Möglichkeiten sind, um so höher steht ein Seiendes. Werden dem Leib im Dienste des Geistes neue und höhere Möglichkeiten geschenkt, so bedeutet das eine innere Erhöhung des Leibes hin zum Geistigen, eine eigentliche Verlebendigung, ohne daß er deswegen aufhörte, Leib zu sein.

Es versteht sich ohne weiteres, daß eine solche Verlebendigung gefährlich wäre, ginge nicht die Heilung des Geistes mit ihr Hand in Hand. Sie würde ja nur zu einer stolzeren und eigenmächtigeren Selbstsucht führen. Ihr Ende wäre eine teuflische Verkehrtheit, daß der Geist die ganze natürliche Selbstsucht des Lebens in sich aufgenommen hätte und dieser Selbstsucht nun im geübten Leib ein geschmeidiges Werkzeug zur Verfügung stände. Der eigentliche Sinn der Ascese wäre damit verkehrt; sie führte nicht zur Wiederherstellung des richtigen Grundverhältnisses des Menschen zu Gott, seinem Ursprung. Stärker als zuvor wäre der Mensch in sich selbst verkrampft und bliebe im Eigentlichen unerlöst. Die Ascese bliebe verfangen im Machtstreben und seiner Maßlosigkeit und Unersättlichkeit. Darum muß Grundlage und Voraussetzung der christlichen Ascese die Demut der selbstlosen Hingabe an Gott sein, wie sie auch ihr Ziel ist.

Falsch wäre eine Ascese, die mit den Stoikern die Gefühllosigkeit, die *apathia*, anstrebte. Hieße dies doch den Leib ertöten und den Menschen entmenslichen. Nein, die Gefühle sollen nicht absterben, sondern in die Heilung und Heiligung mit hineingenommen werden; sie sollen nicht Kraft und Farbe und Innigkeit verlieren, sondern zu einem neuen Reichtum erblühen. Die Gefühle des Menschen sind vielfältiger und tiefer als die des Tieres, weil sie geistgeboren und geistdurchdrungen sind. Darum steht zu erwarten, daß durch die Verstärkung der geistigen Kraft und ihres belebenden Einflusses auf den Leib die Gefühle mächtiger, reicher und tiefer werden und, ohne ihre Leibgebundenheit aufzugeben, doch geistiger wirken. Die Erfahrung bestätigt das. Die Heiligen sind, wenn sie der Vollendung nahe gekommen sind, die liebewertesten Menschen, von denen ein unwiderstehlicher Zauber ausgeht. Es mag sein, daß zu Beginn des schweren Kampfes diese Verlebendigung zurücktritt und es zunächst aussieht, als würde die Menschlichkeit unter den wuchtigen Schlägen der Buße ersterben müssen. Aber bei wirklicher Heiligung kann es sich dabei immer nur um einen wohl unvermeidlichen Durchgang, nicht aber um ein zu erstrebendes Ziel handeln. Das wahre Ziel ist die Entfaltung eines menschlich reichen, aber reinen und selbstlosen Gefühlslebens, aus dem die geistige Kraft unwiderstehlich auf alle ausstrahlt, die in seinen



Kreis eintreten dürfen. Nicht weniger, sondern mehr Mensch sollen wir durch die Aszese werden, christliche Menschen und überaus menschliche Christen.

Dies entspricht auch dem Charakter des Christentums als der Religion der Menschwerdung Gottes. Das Heidentum hat sich seine Götter, außer wo sie, wie bei den Griechen, allzu menschlich waren, immer als unmenschlich vorgestellt und sie in halb tierischen, schreckhaften und ungestalteten Formen nachgebildet. Nur auf diese Weise vermochte es, das Ganz-Andere des Göttlichen auszudrücken. Christus zeigt uns aber, daß die engste Verbindung mit Gott, in die ein Mensch hineingenommen werden kann, die letzte Hingabe an ihn bis zur Aufgabe eines eigenen menschlichen Personseins — der Ausdruck ist ungenau, da Christus auch keinen Augenblick eine menschliche Persönlichkeit besaß —, seine Menschlichkeit nicht nur nicht vermindert, sondern bis zur äußersten Vollendung erhöht hat. Christus ist menschlicher Mensch gewesen als jeder andere, Mensch nicht in der kalten Weltabgewandtheit und stolzen Selbstgerechtigkeit des Pharisäers und Stoikers, nicht in einer unmenschlichen Überlegenheit gegenüber Trauer und Schmerz und Leiden. Nichts Stoisches, bringt bei ihm die Wärme des menschlichen Empfindens zur Erstarrung. Er hat die Angst nicht durch die oberflächliche Sicherheit des Auftretens oder durch lautes prahlerisches Heldentum verdrängt, sondern er war Mensch, schlicht und einfach, ganz er selbst in der wohlwollenden Güte des Herzens und der schenkenden Liebe. Wie zeigen doch die Parabeln, daß sein Herz die ganze Schönheit des Einfachen in sich aufgenommen und rein bewahrt hatte. Dem Knaben in Nazareth war nichts in seiner bescheidenen Umgebung entgangen. Umgekehrt hatte er es für seine so umfassende und umwälzende Sendung nicht für nötig erachtet, diesen Kreis durch Wunder zu durchbrechen. Was in seinen Worten an Bildern und Gleichnissen lebt, geht nicht über das hinaus, was er in seiner Jugend in Nazareth sehen und hören konnte. Aber aus dieser schlichten Welt hatte er mehr geistigen Reichtum zu schöpfen gewußt, als die übrigen Menschen aus der buntesten Umgebung. Mehr Mensch, ganz Mensch zu werden, dem Gefühlsleben mit seiner Reinheit auch seine Innigkeit und Wärme zurückzugeben, die unter der Selbstsucht so leicht ersticken, die Kraft der Leidenschaften nicht zu brechen, sondern mit sanfter Gewalt in den Dienst des Höchsten zu stellen und dann Größtes durch sie zu leisten und Schwierigstes zu überwinden, das ist der Sinn der christlichen Aszese, weil wir dadurch erst ganz Christus ähnlich werden.

Dadurch steigt der Mensch zum eigensten Selbstsein auf, dessen Möglichkeit ihm die Erlösung wiedergeschenkt hat. Es kann sich nicht um ein Aufgehen in einem unpersönlichen Ganzen, um ein immer stärkeres Verschwimmen im allgemeinen handeln. Das wäre in Wirklichkeit ein Abstieg. Das Allgemeine als die Spitze der Geistigkeit und als das höchste Ziel des menschlichen Strebens zu betrachten, wie es der Neuplatonismus aller Zeiten tat, das verbietet schon die Lehre von der Dreifaltigkeit, in der die absolute Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der göttlichen Personen so stark betont ist. Die Enge der Gestalt wird nicht durch das Allgemeine, sondern nur durch das Selbstsein, durch das Personwerden überwunden. In diesem Selbstwerden erfüllt sich der

Sinn der menschlichen Geschichtlichkeit; diese wird nicht ausgeklammert und verworfen, wodurch sie ja zu sein und zu wirken doch nicht aufhörte, sondern im Selbstsein für ewig aufgehoben. Nur dies ist richtig, daß genau wie das Selbstsein, so auch dessen Einmaligkeit nicht zum Gegenstand des Wollens werden darf; denn wie das Selbstsein ist auch diese Einmaligkeit ungegenständlich. Jedes Anzielen verfällt darum unfehlbar der Äußerlichkeit der gegenständlichen Bereiche. Sie wird sich vielmehr mit dem Selbstsein von selbst immer mehr einstellen, je treuer ein Mensch das von der jeweiligen Lage Gebotene sachlich und nüchtern vollbringt.

Als letztes Ziel — Ziel im uneigentlichen Sinn — steht vor jedem aszetischen Bemühen die volle Durchseelung des Leibes, die Verklärung. Allerdings wird dieser Zustand in diesem Leben nie sichtbar, außer in kurzen Augenblicken im Leben Christi und der Heiligen, wo das innere Licht und die wiedergewonnene Kraft die Hülle des Leibes schon hienieden durchsichtig machten. Darin besteht ja die Verklärung, daß der Leib jedem Wink des Geistes gefügig, der Geist selbst aber Gott ganz hingegeben sei, daß der Leib am Leben des Geistes, der Geist am Leben Gottes teilnehme und daß beide überströmen von der ewigen Freude, die die selbstlose Liebe begleitet und von der alle Gelüste der Selbstsucht von selbst verstummen. Der verklärte Mensch allein ist der vollkommene, der vollendete Mensch, der ganz das ist, was er sein kann.

Der Weg dahin ist mühsam und erscheint uns lang. Er geht durch Entsagung, scheinbaren Mißerfolg und Leiden; es ist der Weg des Kreuzes. Aber er muß gegangen werden. Solange diese Verwandlung nicht geschehen ist, können wir in das Leben Gottes, das reine Hingabe, reines Sein-für-einander der Personen in der heiligen Dreifaltigkeit ist, nicht eintreten. Ist die Teilnahme an diesem Leben doch nichts Naturhaftes, wie es auch die Gnade nicht ist. Wer ohne die rechte Haltung vor den Glanz und das verzehrende Feuer dieses innergöttlichen Lebens gestellt würde, den würde es brennen und verzehren, bis jede Unreinheit, jede Verkrampfung in sich selbst verschwunden wäre, den würde es mit einem Schmerz über die eigene Unwürdigkeit — oder mit einem teuflisch quälenden Trotz — durchglühen, daß aller irdische Schmerz sich damit nicht vergleichen läßt. Gott zu sehen und am Leben zu bleiben vermag der Mensch nur, wenn er durch die Gnade Gottes zu der inneren Reinheit der Selbstlosigkeit emporgestiegen ist, die das innergöttliche Leben, das reine Licht auszeichnet.

Weil wir es hier aber nicht mit Naturhaftem, sondern mit Personhaftem zu tun haben, so muß, so sehr jeder Beginn und jeder Fortschritt immer nur von Gott ausgehen kann, doch zugleich alles auch das persönliche Werk des Menschen sein. Der Mensch wird erlöst und muß sich zugleich selbst erlösen; dies entspricht seinem Sein als geschaffene Person. Nur scheinbar, für unser dinghaftes Denken, liegt darin ein Widerspruch. Unser Dasein ist uns ja ebenfalls gegeben und aufgegeben. In der durch Gnade geschenkten Liebe zum Gottmenschen treten wir in diese Zusammenarbeit mit Gott ein; ohne daß wir aufhören, Mensch zu sein, werden wir „Mitarbeiter Gottes“ (1 Kor 3, 9), weil wir bereits Kinder Gottes geworden sind.