der ganzen Fülle Gottes erfüllt werden. Ihm aber, der durch seine Kraft, die in uns wirksam ist, unendlich mehr zu tun vermag als alles, was wir erbitten und ersinnen, ihm sei Ehre in der Kirche und in Christus Jesus durch alle Geschlechter von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Eph. 3, 19—21).

Vom Selbsthaß aus Gottesliebe

Gedanken über Aszese

Von Oda Schneider, Wien

Wenn jemand zu mir kommt, aber Vater und Mutter und Weib und Kind und Bruder und Schwester, ja auch sich selbst nicht haßt, so kann er mein Jünger nicht sein“ (Luk. 14, 26). Unheimlich, wie ein erratischer Felsblock dunklen, landfremden Gesteins, ragt die Haßforderung aus dem sanften Gelände der Heilandslehre auf. Mancher schleicht sich scheu an ihr vorbei. Mancher rennt dawider an und stößt sich wund. Dennoch: kein Widerspruch zum Liebesgebot liegt in ihr, vielmehr eine ergänzende Hilfsanweisung zu dessen tieferer Erfüllung; eine Hilfsanweisung mit genauer Berücksichtigung unserer besonderen erbsündlichen Schwierigkeiten. Wir sind ja bis in unser Gottvertrautestes, bis in die Liebe hinein verwundet und bringen es fertig, von Gott weg zu lieben, während Liebe im Grunde doch nur in Gott hinein gemeint sein kann.

Dem Mitmenschen gegenüber bedarf es des Hasses vor allem so weit, als eine Schranke nötig ist gegen das unheilvolle Sich-seiner-bemächtigen-Wollen einerseits und Sich-an-ihn-versklaven-Wollen andererseits. Um den Nächsten wahrhaft lieben zu können, muß man ihn zunächst so weit hassen, als man sich gedrängt fühlt, ihn einerseits in Besitz zu nehmen und andererseits ihm zu verfallen. Im Hasse soll sich die Verklammerung lösen, die das Ich und Du der freien Verfügung Gottes vorenthalten möchte. Der Angelpunkt dieser Haltung liegt im Selbsthaß und er zunächst soll Gegenstand der Untersuchung sein, und zwar 1. in seiner genetischen Begründung, 2. in seiner praktischen Bedeutung am konkret Gegebenen. Zwei weitere kurze Abschnitte sollen die Aszese als „Methode“ des Selbsthasses näher behandeln. Sie will gesehen sein in ihrer Bedingtheit als durchaus relativ und sekundär gegenüber der Liebe als dem Absoluten, gerade in dieser Relation aber als zeitlos und jenseits aller „vernünftigen“ Beschränkung.

I.

Mit ihren feinsten Wurzelfäden weist die Haßforderung bis an den ersten Einbruch alles Bösen zurück. Es war in der Schöpfungsfrühe, als die Herrlichkeit Gottes von den reinen Stirnen seiner schönsten aus dem Nichts emporgeformten Logosbilder widerstrahlte, von den in erster Süßigkeit des Daseins anbetend erschauernden Engeln. Gott sah diese sublimsten Gebilde, gleich Geistkristallen seines in den Frost des Nichts gehauchten Wortes, auf sich, auf den Strahl seines Lichtes hingebannt, ihm entgegenblühend und entgegenjubelnd, denn es konnte ja gar nicht anders sein. **K o n n t e** nicht anders sein, ehe nicht die Allmacht in einem höchsten Überschwang von Liebe diesen heiligen Bann von sich her löste in die Freiheit hinein. Dies war das königlichste und gefährlichste Geschenk, das der Schöpfer dem Geschöpfe machen konnte. Es ging dabei um die äußerste Verähnlichung mit Ihm durch echtes „Gutsein“. Ein Geschöpf aber vermag das allein echte göttliche Gutsein nur dann annähernd zu spiegeln, wenn es auch böse sein könnte: „*qui potuit transgredi et non est transgressus; facere mala et non fecit*“ (Eccli. 31. 10). Es ging im Grunde um die Liebe. Zur vollen Entfaltung kommt Liebe nur in der Beziehung freiwilliger Gebundenheit. Deshalb wollte Gott sein Geschöpf in einen vorübergehenden Zustand schwebender Voraussetzungslosigkeit von sich weg entlassen.

Auf welche Weise diese Entlassung oder Versuchung, die Anlaß zur Bewährung und damit zur Gewinnung höchsten geschöpflichen Adels geben sollte, in Wahrheit vor sich ging, das bleibt für uns Geheimnis. Tastet man aber dem Umriss des Geschehens nach, soweit die Offenbarung es erkennen läßt, so ergibt sich etwa folgendes dramatische Bild: Gott blendete vorübergehend sein alles umhüllendes Licht gegen seine bevorzugten Geistgeschöpfe hin ab. Sie fanden sich zum erstenmal in einem Schein von Dämmerung. Anfangs erschrakten sie. Dann aber, allmählich an den Lichtmangel, der kein eigentliches Dunkel der Gottesferne war, gewöhnt, leuchtete ihr empfangenes Eigenlicht auf, etwa wie der Phosphorglanz der Glühwürmchen aufleuchtet nach dem Sinken der Sonne. Da erwachte ihnen eine neue, staunende Selbstschau, ein isoliertes Selbstbewußtsein. Die sich bisher nie anders als in Relation zu Gott bestehend empfunden hatten, erfuhren sich auf einmal nach Art eines Absoluten, plastisch in den Raum gestellt, als freibegründetes und freibewegliches Sein, seiner selbst mächtig, Herr über sich, schön und voll überschwellender Lebenskraft. Es war die erste Ichschau des Geschöpfes ohne deutlichen Bezug auf Gott, die erste

Sicht, die auf sich selber zielte. Und nun: gerade weil Gott seine Engel, so ganz der Idee entsprechend, selbstmächtig in das Sein gehoben hatte, wurde ihnen diese neue Schau zur schmalen Schneide der Gefahr. Denn sie mußten sich gefallen. Sie sahen Glanz und konnten leicht vergessen, daß es Nachglanz sei. Da trat an jeden einzelnen die Nötigung zu innerster Entscheidung, ob er dem wachsenden Entzücken an sich selbst verfallen oder dem leise drängenden Sehnen — der Gnade! — nach der Rückkehr in Gottes Licht nachgeben wolle. Wir wissen, daß die Schar sich teilte, daß die Wahl, gemäß der Freiheit, in die eine und die andere Richtung ausschlug. Ungezählte fanden an sich selbst kein Genügen ihrer Liebe und hoben ihre Augen bittend auf zu Ihm, dem sie alles dankten und danken wollten. Ungezählte aber blieben an sich hangen und bogen ihre Liebe auf sich selbst zurück. Aus dieser Pervertierung erkannten sie in Gott den Feind; denn er war es ja, der ihnen bisher dieses Selbstentzücken vorenthalten hatte. Sie wollten nicht, daß Er sie wieder überblende und in den Fluten seines Lichts ertränke, sie wollten sich nicht von neuem verlieren in Ihn, als sei Er alles und sie nichts. Jeder aus ihnen machte in Heimlichkeit die täuschende Erfahrung, daß er so gut wie Gott das All sein könne, der Mittelpunkt, das Absolute. Diese heimliche Erfahrung könnte, so dachten sie, zur offenbaren Wirklichkeit aufbrechen, wenn nicht der Eine wäre, der es hindern konnte, dem man verfallen war. Gegen Ihn schlug nun der ohnmächtige Haß empor und sie versuchten die heiße, dumpfe Glutwelle der Empörung dem neuen Niederbrausen seines Lichtes entgegenzustemmen. Luzifer, der das schönste Eigenlicht getragen hatte, stürmte voran und riß die Schar der hochmütig Selbstentzückten mit sich in den offenen Haß hinein. Sein Aufschwung war der steilste Absturz, den es geben konnte: er fiel mit seinen Engeln in die Verdammnis der ewigen Selbstschau abgründiger Häßlichkeit gottfeindlichen Ichs.

Ähnlich und doch in manchem wesentlich verändert wiederholte sich das Drama im Bereich des Menschen. Hier herrschte nicht die reine, scharfe Spannung Gottgeist — Geschöpfgeist. Hier galt für die Bezogenheit nicht das unbedingte Entweder — Oder: Gott oder Selbst. Licht und Widerlicht waren gemildert, Klang und Widerklang gedämpft durch die Einschlebung des Körperlichen, sowohl im Selbst, wie in der Umwelt. Der Mensch lernte nicht am lauterem Lichte schauen, sondern am beleuchteten Dinge. Er sah es zweifach beleuchtet: von materiellem Licht, das ihn

Gestalt und Brauchbarkeit, vom Licht der Gottgeschaffenheit, das ihn den rechten Zweck erkennen ließ. Er konnte kein Ding anders sehen als gottgeschaffen, gottbezogen, Mittel zum Gottesdienste. Er konnte es nicht, bis auch er sich durch besondere Bewährung den Adel der Freiheit eringen sollte. Wieder blendete Gott sich ab. Doch, wie es scheint, nur gegen ein Ding: gegen den Baum in der Mitte des Gartens. Das Verbot isolierte diesen Baum, riß ihn aus dem Zusammenhang, ließ ihn als ein Ausgesondertes erscheinen. Das zog den Blick des Menschen auf ihn. Die Augen Adams und Evas blieben an ihm haften, wie sie noch an keinem Dinge gehaftet hatten. Der Baum begann ihnen aufzuleuchten in seiner gottgemachten Eigenschönheit. Aus der Fülle aller Dinge lockte und strahlte er wie ein ganz Neues hervor. Er bot seine Frucht mit dem Reiz und Zauber ihres vollendet in sich gerundeten Seins, als wäre sie ihr eigenstes Machtgeheimnis, nicht das des Schöpfers. Dieses Betrachten war die erste Dingschau des Geschöpfes ohne Bezug auf Gott, die erste Sicht, die das Ding selbst zum Ziele hatte.

Noch aber blieb es bei der träumerischen Schau. Jeden Augenblick konnte der Mensch sich aufrütteln und den trüben Schatten, der ihn bedrohte, verscheuchen; er war in seinem Innersten noch nicht berührt. Hier griff nun Satan ein. Ihm ging es vor allem darum, den Blick des Menschen auf dem Wege über das Ding auf sein Ich zurückzubiegen in jene Selbstentdeckung, die ihm eigenste Verdammnis geworden war: „Nicht um der Frucht willen ist das Verbot gegeben; um deinetwillen, Mensch, du würdest davon wie Gott, erkennend Gutes und Böses.“ Erst nach dieser Wendung sieht das Weib, als würde ihr der Baum zum Spiegel eigener Schönheit, die ganze Fülle seiner Köstlichkeit und wie berückend es wäre, ihn zu erkunden. Sie nimmt von der Frucht und ißt. Dann gibt sie dem Manne davon und auch er ißt. Der Blick ihrer „aufgehenden“ Augen fällt wirklich auf sich selbst zurück.

Satan konnte sich im Augenblick am Ziele glauben. Er wartete wohl schon auf den Ausbruch haßvoller Empörung. Doch das war Täuschung; denn er hatte eines nicht bedacht: der Engel hatte im Glanze seiner Gnadenschönheit sich selbst entdeckt, der Mensch aber wurde seiner selbst erst ansichtig, als seine Schönheit dahin, als die Sünde begangen, als die Unschuld verloren war. Was er da sah, war nicht mehr zum Entzücken; war nur noch geschändete, erniedrigte Natur, war Nacktheit, die ihm heiße Scham in die Stirne trieb.

In dieser Haltung war der Gefallene der Wahrheit und auch dem Erbarmen Gottes um Unendliches näher als einst Luzifer, der im Gefühle seiner Herrlichkeit nur Gott als Hindernis seiner eigenen Vergottung empfunden hatte. Der gefallene, beschämte Mensch erkannte sich als Hindernis und da er sich nicht darauf verstand, sich selbst zu hassen, schlug der ganze Jammer der Enttäuschung über ihm als Furcht zusammen. Er fürchtete sich und suchte, töricht geworden, sein elendes Ich vor Gott zu verbergen.

Da nun geschah das Entscheidende, Rettende: Gott wandte sich wohl mit seiner Strafe, nicht aber mit seinem Zorne gegen den gefallenen Menschen; er verbündete sich vielmehr mit ihm und fluchte Satan, der den Ausschlag zum Bösen gegeben hatte. So verfiel der Mensch nicht der Verdammnis und Satan war um seine Beute gebracht. Völlig aber war sie ihm doch nicht entglitten und er fand bald einen neuen Einschluß für seine Urversuchung: Selbstschau des Hochmuts. Denn durch die Erbarmenstat Gottes war der Mensch doch lebend geblieben; wenn auch verwundet, so doch ein Sein; wenn auch kein übernatürliches, so doch ein natürliches Ebenbild Gottes; wenn auch nicht in erster gehobener Herrlichkeit, so doch noch schön, doch noch selbst-leuchtend und eigen-mächtig. Dazu hatte er als schlimmste Folge der Begehrlichkeit des Blickes eine dauernde Verkümmernng der geistigen Sicht erlitten, die ihn die Gegenstände seiner Wahrnehmung nicht primär als gottgeschaffen sehen ließ, sondern einzeln, beziehungslos, als jeweils letztes Ziel der Sicht. Dies ward ihm Quelle falschen Begehrens und Gebrauchs. Nicht nur die Umwelt sah er auf diese Weise, sondern auch sich selbst. Das erste Menschenpaar, das persönlich so unendlich viel verloren hatte, mag nur mit Gram und Grauen auf dieses verarmte Ich geblickt haben. Schon die Kinder aber sahen mehr den noch vorhandenen als den verlorenen Wert und das Ichgefühl begann sich zu erheben und zu quellen. Hier war der neue Angriffspunkt des Teufels. Sein größtes Interesse lag daran, daß dieses Ich sich selber wohlgefalle, daß sich ein Ahnen jenes Selbstentzückens rege, das ihn zur Empörung hoch- und hinabgetrieben hatte. Je mehr sich die Erinnerung an Gottgeschaffenheit und Gottbezogenheit verdunkelte, desto leichter kamen Selbstgefälligkeit und Selbstgenügen, Selbstsattheit und Selbstvergötzung, die Absolutsetzung des Ichs zur Entfaltung. So wuchs das Ich auf zur stärksten Mauer gegen Gott.

II.

In diesen grundlegenden Zusammenhängen liegt die Ursache dafür, warum jede Regung des Gefallens an sich selbst wie an einem Eigenwert, als eine Verdunkelung Gottes anzusehen ist, die, heimlich oder offen, auf Empörung zielt. Nie ist man — um dieses Ergebnisses willen wurde der Sündenfall in dieser Sicht gezeigt — dem Wurzelgrunde alles Bösen so nahe, als wenn man, auch in scheinbar harmloser Art, sich der Neigung hingibt, sich selbst zu schmeicheln, sich selbst zu bespiegeln, sich selbst zu genießen; denn diese Neigung ist der feinste und sicherste Einschluß Satans. Von hier aus reizt er am leichtesten auf zum Gottvergessen und zum Abfall von der Liebe.

Das Gefährlichste aber an solcher Satanswaffe ist dies: sie schleift sich schärfer an jeder überwundenen Versuchung, an jeder Entfaltung zum Guten, an jedem Schrittlein zur Vollendung hin. Als Engel ist ihr Luzifer erlegen; als Satan hätte er sie kaum empfunden. Der Mensch hat sich nicht zu Tode gestürzt, weil er eben kein Engel war. Auch ihm aber wird die Waffe am gefährlichsten, wenn er das Größte abgescheuert hat. Denn solange Sündlichkeit überhaupt noch gegeben ist, wird die Gefahr des Selbstentzückens bei fortschreitender Läuterung immer drohender. Freilich muß Demut da sein, den Aufstieg zu verschleiern; schwierig aber wird es dadurch, daß die Demut sich auch vor sich selbst verschleiern muß, um nicht im Wohlgefallen am eigenen Anblick stille zu stehen und so selbst zu der Gefahr zu werden, die sie hätte abwehren sollen¹. Jeder Sieg der Demut gewährt der Hoffart eine Einbruchsstelle, wenn er nur ein wenig in sich selbst ruhen bleibt. Hat der Versucher sich gegen alle Tugenden müde gerannt, so führt er seinen letzten Streich, man könnte sagen, „mit Hilfe“ der Demut, indem er die Versuchungen einstellt und die Engelgleichheit „gedeihen“ läßt.

In Franz Werfels magischer Trilogie „Spiegelmensch“², die der dämonischen Wechselwirkung von Selbstbespiegelung und Selbstgestaltung in der Formung der Tat durch Rücksichtnahme auf das Spiegelbild unheimliche Gestalt gibt, steht auch das — man möchte glauben — verletzende Wort von der Heiligen, die verstohlen in den Spiegel blickt, um das

¹ Vgl. der Verfasserin „Geheimnis der Demut“ in „Die christliche Frau“. Februar 1932, S. 51 ff.

² Franz Werfel, „Spiegelmensch“. Magische Trilogie. Verlag Kurt Wolff, München.

Wachsen ihres Heiligenscheines zu verfolgen. In Wahrheit ist hier ein empfindlicher, wenn nicht der empfindlichste Punkt allen Vollkommenheitsstrebens bloßgelegt. Die raffinierteste satanische Taktik kann darin ihre Spitze erreichen, daß der Teufel einer Seele just in ihren besten Augenblicken, in der Ascese, beim Liebeswerk, im Gebet, immer wieder unversehens den Spiegel vorhält, sie damit zum Selbstgefallen anzureizen. Ein Entwischen durch rasche Abkehr, wie bei anderen gedanklichen Versuchungen, ist nicht ohne weiteres möglich; denn wendet sich die Seele erschreckt und widerwillig ab, so zeigt ihr der Spiegel blitzschnell das Tugendliche dieser Abkehrgebärde und die Unruhe wird noch vermehrt. Es gibt da wohl kein anderes Verhalten, als sich dem Quäler so gelassen wie nur möglich zu zeigen, den Spiegel so zu sehen, als sähe man ihn nicht, und alle Mühe daran zu wenden, durch den Spiegel hindurch auf Gott gerichtet zu bleiben. Ließ man sich aber aus Schwäche fangen und ertappt man sich bei unvermerktm wohlgefälligem Verweilen und Versinken in die Schau des Ichs, so mag eine sehr wirksame Heilmaßnahme darin gelegen sein, daß man sich im gleichen Augenblick so sinnfällig wie nur möglich etwas recht ekelhaft Schleimiges vorstellt. Allmählich wird durch solche Übung ein Akt entzückter Selbstbespiegelung so unzertrennlich mit Ekelgefühl verbunden sein, daß er nicht mehr zum Genusse werden kann. Der Gegner ist ja doch ein dumme r Teufel und übertreibt er hartnäckig seine feinen Listen, so kann er just das Gegenteil erreichen: daß einem nichts so sehr zum Überdruß wird, als dieses anmaßend massive, eigenwillig und anspruchsvoll sich behauptende Ich, das, zu jedem gemeinen Verrate bereit, sich als letzte, gefährlichste Scheidewand gegen Gott emporhebt. Gegen dieses Ich hat Jesus den Haß aufgerufen und es mag nun klar geworden sein, welche unumgängliche Bedeutung diesem Haß zukommt. Es gibt auch keinen Heiligen, bei dem seine wirksame Stichflamme nicht mehr oder minder heftig brennend gefunden wird. Von hier aus ist es zu erklären, wenn sie im Wehtun zum Zerbrechen dieses Ichs nicht Maß und Ziel mehr kannten. Hier ist der Haß am Werk, den Jesus fordert, der Haß gegen das Ich, das sich absolut setzen und zum letzten Ziele machen möchte, blind dafür, daß es so die gerade Richtung zur Verdammnis nimmt, zur verfluchten ewigen Selbstschau der abgründigen Häßlichkeit gottfeindlichen Ichs.

III.

Gerade an der ausgeprägtesten und wirksamsten Erscheinungsform des Selbsthasses, an der echten Ascese, zeigt sich aber auch am deutlichsten seine Bedingtheit, die sekundäre Bedeutung der Haßforderung als Hilfsanweisung zur Erfüllung des Liebesgebotes. Denn die außerordentliche Ascese der Heiligen war zuerst und wesentlich die Gebärdensprache einer außerordentlichen Gottesliebe; einer Liebe, die so gewaltig anwächst, daß sie drum und dran ist, diese *fragilitas* von einem Menschendasein in Trümmer zu zerbrechen, und die in ihrem Übermaß nach irgend einem Ausdruck ringt und sucht. Was sonst als religiöses Ausdrucksmittel dient, reicht alles nicht mehr aus. Da stammelt nun das Menschenkind mit seinen schwachen Kräften die Laute und Gebärden der großen Liebessprache des leidenden Gottmenschen nach. Es kann gar nicht mehr anders. Es ist von seiner Liebe aus dazu bestimmt. Was aber beim Meister nur Erleiden aus reiner, grenzenloser Liebe war — denn wo das Ich mit Gott zusammenfällt, ist kein Raum für Selbsthaß — das wird beim Schüler zugleich Aktion des Hasses gegen das Ich, das eben dieser Liebe Grenzen setzen möchte.

Seltsam befremdende Formen haben die großen Grammatiker der heiligen Liebessprache ausgearbeitet, etwa Heinrich Seuse oder Petrus von Alcantara, Johannes Eudes oder der Pfarrer von Ars: sich dem Ungeziefer preiszugeben, sich mit Eisen zu zerfleischen, sich des Schlafes und der Nahrung bis aufs äußerste zu enthalten, nicht einmal die Rast des Sitzens sich zu gönnen. All dies ist an sich gewiß nicht gottgefällig. Wie schön aber ist es als das nicht zu bändigende Überströmen einer ungeheuren gottentbrannten Liebe. Wer das nicht herausliest, der liest nur lose Buchstaben, die er nicht zu Worten zu verbinden vermag. Vor den Worten und Sätzen würde er nur in Ergriffenheit und Ehrfurcht stehen können. Wie gut ist das Wesen getroffen, wenn die hl. Theresia den schon in Gott hineingereiften Petrus von Alcantara beschreibt als einen Menschen, der wie aus Baumwurzeln gemacht erscheint³. Ist das nicht wunderbar, dieses „Wurzelwerden“ eines Menschen, der seinem Ich die irdische Krone gebrochen hat, um sich als Ganzes in Gottes Liebe einzusenken und so für ungezählte andere Kronen Lebenskraft aus den geheiligten geheimen Gründen hochzuziehen?

³ Libro de su Vida, cap. 27.

IV.

Unter dieser Sicht müßte es auch möglich sein, die Frage nach Gemäßheit der Aszese überhaupt und nach ihrer Zeitgemäßheit insbesondere zu lösen. Doch müßte vielleicht zu größerer Klarheit eine Gliederung des Begriffes eingeschaltet werden⁴.

Die traditionelle Richtung zieht eine scharfe Grenzlinie zwischen Aszese und Mystik. Der Aszese weist sie die jedem religiösen Leben notwendigen Gebets- und Tugendübungen zu, samt den dadurch erreichbaren „mystischen“ Gnaden gewöhnlicher Ordnung, die als „erworbene Beschauung“ bezeichnet werden, als *contemplatio ordinaria, acquisita, activa*; der eigentlichen Mystik hingegen nur außergewöhnliche Gebetsgnaden, die „eingegossene Beschauung“, *contemplatio extraordinaria, infusa, passiva*⁵.

Vielleicht aber wäre es nötig, die Aszese in ebensolcher Weise zu gliedern, wie hier die Mystik gegliedert ist. Man hätte dann auch innerhalb der Aszese zu unterscheiden zwischen einer gewöhnlichen, einer Aszese des Alltags sozusagen, die entsprechend der Verpflichtung zum „Kreuztragen“ (Luk. 14, 27) geübt werden muß, wenn eine Jüngerschaft Christi überhaupt gegeben sein soll, und einer außergewöhnlichen Aszese, antwortend auf einen besonderen Einbruch der Gottesliebe, plötzlich oder allmählich; zwischen einer Aszese also, die man ergreift, und einer, von der man ergriffen wird, einer, die ihre Übungen noch selbst wählt und daher „vernünftig“ erscheint, und einer, die nur mehr bedingungslose Unterwerfung ist unter ein subjektives Gesetz, wie man es an diesem oder jenem Heiligenleben wie an ebensovielen Einzelfällen beobachten kann. Diese zweite Art müßte in das Gebiet der „echten Mystik“ einbezogen werden als eine Ergänzung der eingegossenen Beschauung, als Ausdruck der an ihr über die Maßen entflammten Gottesliebe. Es findet sich wohl tatsächlich kaum eine echte katholische Mystik, die völlig ledig wäre dieser „eingegossenen Aszese“.

Eine Aufhellung der Zusammenhänge und Durchführung der Gliederung wäre deshalb praktisch von Wichtigkeit, weil nur die vormystische, gewöhnliche Aszese zur Nachahmung dient, während die außergewöhnliche, innermystische Aszese für den nicht Berufenen ebensowenig Ziel sein kann wie Ekstase, Vision, Stigmata. Führt man die Gliederung der Aszese

⁴ Vgl. der Verfasserin „Der selige Heinrich Seuse“ in „Volkswohl“, 22. Jahrg., S. 214 ff.

⁵ Vgl. etwa Maumigny-Richstätter, „Kath. Mystik“, Freiburg 1928, S. 68 f.

nicht durch, so wird die gewöhnliche Übung durch die außergewöhnliche ganz in den Schatten gestellt, förmlich erdrückt und ein Mensch, der besonderer Gnaden entbehrt, faßt nicht den Mut, sich überhaupt an Ascese, die doch zur Formung der sittlichen Person in der Gefolgschaft des Heilandes unerlässlich ist, heranzuwagen. Er hat das unklare Empfinden, sich mit dem Ergreifen von Ascese überhaupt an dunkle, unheimliche Mächte auszuliefern, die ihm allmählich eine vom „Normalen“ abweichende Prägung aufdrücken müssen. Andererseits werden schwärmerisch veranlagte Personen, die sich vom „Ekstatischen“ der Mystik angezogen fühlen, eine richtigere Vorstellung erhalten, wenn sie erkennen müssen, daß die oft ekelhaft erscheinenden, jedenfalls aller Ästhetik baren und jeden Rest von Weichlichkeit vertreibenden Selbstkasteiungen der Heiligen nicht unabhängig von der Mystik, sondern als eines der Symptome ihrer Echtheit zu betrachten sind. Das mag falsche Illusionen vielleicht wirksamer benehmen als der Hinweis auf das „mystische Fegefeuer“, das immer noch irgendwie „romantisch“ genommen werden kann, solange seine besonderen Qualen — geistliche Trockenheit, Glaubenszweifel, Verzagtheit bis zum Schwinden jeder Heilshoffnung — nicht faktisch durchgelitten werden.

Das starke Widerstreben, das viele Personen gegen die krassen Formen der Ascese, wie etwa Heinrich Seuse sie übte, empfinden, stammt vielleicht aus dem Widerstreben dagegen, daß man sich Ähnliches zumuten sollte. Von „selbst zumuten“ kann indessen bei solcher Ascese gar nicht die Rede sein. Man muß mit ihr *b e g n a d e t* werden. Aus sich ist kein Mensch der Liebe würdig, deren Ausdruck sie ist. Ein anderer, tieferer Grund des Widerstrebens liegt freilich darin, daß diese Ascese ganz im Schatten des Leidens Christi gelitten wird, der ja war „ein Wurm und kein Mensch, der Leute Spott, verachtet vom Volke“ (Ps. 21, 7). Immer werden viele der Vorübergehenden lästern und das Haupt schütteln über Ihn und diejenigen, die Ihm am nächsten sind.

Gerade das aber macht die außerordentliche Ascese zeitlos und entrückt sie jeder bloß vernünftigen Erwägung; entrückt sie aber auch der Wahl schlechthin, ob man sie üben wolle oder nicht. Würde man diese oder jene aszetische Tat eines Heiligen zur Nachahmung ins Auge fassen, so verhielte man sich dabei etwa wie einer, der sein Boot im Trockendock schon unter Segel setzte und damit so manövrieren wollte, wie die draußen auf der hohen Flut. Oder wie einer, der die Bäume schüttelte, um Sturm zu haben. Niemals ist eine äußere Gebärde nachzuahmen, immer nur die

Haltung, der sie entstammt; hier also die Haltung der Liebe. Schon die unerläßliche kleine Aszese des Alltags, die meist im rechten Ertragen peinlicher Gegebenheiten besteht, muß aus der Liebe quellen, sofern sie christlich sein will, also nicht die Beherrschung der Persönlichkeit durch stoisch-indische *ἀπάθεια*, sondern im Gegenteil das bejahte *πάθημα* der Christusförmigkeit zum Ziele hat. Aszese ist nur insoferne von Anbeginn unumgänglich nötig, als Liebe unumgänglich nötig ist, deren Vorhandensein sich eben in den kleinen Übungen des Sichwehtuns oder Wehertragens so äußert wie das Vorhandensein des Lebens im Atemholen. Der Vergleich mit Leben und Atem stimmt auch für die Rück- und Wechselwirkung überein: die Liebe verlangt nach Sichwehtun und im Sichwehtun erhält sich die Liebe. Hierin zeigt sich aber auch, wie der Selbsthaß, der ja in diesem Wehtun jedesmal akut wird, derart in einen wahren *circulus amoris* eingebaut ist, daß er davon ganz überflutet wird. Er ist wie eine Wehr, an der sich der kleine Wildbach zielunsicherer Liebe stauen muß, um zur tragenden Flut nach dem ewigen Meere hin anzuschwellen, klar und immer klarer Gottes Himmel spiegelnd. Ein schwaches Rinnsal ist mit einer schmalen Latte zu lenken und gibt dann doch vielleicht einen guten Mühlenbach. Wenn aber einem die Liebe so unbändig aus den Tiefen aufbricht, daß er mit seinen äußersten Kräften Balken und Steine herzuschleppen muß, eine Wehr zu bauen, kann da ein Zuseher, der bloß die äußere Gebärde übermenschlicher Anstrengung wahrnimmt, sagen, dies sei doch nicht erforderlich und hätte keinen Sinn?

Die schweren Formen der Aszese sind zweifellos Ausdruck ungeheurer Not, und zwar der Liebesnot, die das Geschöpf erleidet, wenn Gott es stürmischer in seine Tiefen zieht. Nur mit gefalteten Händen in Demut und Ehrfurcht darf man vor diesen Zeichen eines Gnadensturmes stehen. Und wenn bei solchem Anblick die eigene Sehnsucht des Beschauers nach gleichem selig-notvollem Gotterleiden aufbrennt, so kann er, wenn er nur dieser Sehnsucht richtig folgt, die Wegrichtung gar nicht verfehlen. Er wird seinen Blick unverwandt dorthin richten, wohin auch der Heilige ihn gerichtet hält, auf Jesus. Um die Aszese selbst aber wird es ihm nur insoferne gehen, als sie Symptom ist für das Wachstum seiner Liebe, also für das allmähliche Näherkommen an die „*fornax ardens caritatis*“; denn anders als durch die Ausstrahlung vom göttlichen Herzen her vermag die Liebe nicht aufzublühen. Das nächste Ziel ist, immer nur von Tag zu Tag

vertraut und vertrauter mit Ihm zu werden, der alles, was Ihm nahekommt, entflämmt.

Der so sich Nähernde wird auch unwillkürlich seine persönliche Form der Aszese finden, den ihm ganz gemäßigten Ausdruck des Selbsthasses aus Gottesliebe. Er muß ja seine eigenste Sprache sprechen und seinen eigensten Kampf kämpfen, und wenn er dabei auch das allgemein gebräuchliche Alphabet und die allgemein erprobten Fechtregeln anwendet, so müssen sie doch genau auf seine Einmaligkeit umgeprägt und zugeschnitten sein. Je vollkommener diese Aneignung sich vollzieht, desto weniger wird er überhaupt das Bewußtsein haben, „Aszese zu üben“, desto stärker wird ihm die tatsächliche Unzulänglichkeit jedes Ausdrucks für die Gewalt der Liebe alles, was er tut, wie hilfloses Gestammel, wie Nichts erscheinen lassen.

Es ist klar, daß ein solcher Mensch von der Diskussion darüber, ob die Formen seiner Aszese angebracht und zeitgemäß seien oder nicht, gar nicht berührt wird. Ja, selbst ein autoritäres Verbot bestimmter, aus innerstem Drange gewählter Übungen, vermag ihn wohl zu quälen, aber nicht zu hemmen. Er kann unmöglich mehr in die Atmosphäre vernünftiger Zuträglichkeit zurückgepreßt werden. Seine Liebe wird, einfältig und erfinderisch, an jedem Schrankenziehen nur stärkeren Ausdruck gewinnen. Als Konrad von Marburg der hl. Elisabeth untersagte, krätzige Kinder in ihr Bett zu legen, da zerbrach ihr Gehorsam an der Übermacht der Liebe; sie konnte nicht mehr zurück und war in diesem Punkte wie ohne Verantwortung. Die Strafe aber, die er ihr dafür auferlegte, nahm sie in rührendem Schuldbewußtsein zu ihrer Kasteiung noch dazu und so wurde ihr die Beschränkung zu neuem Überfluß. Im Gegensatze hiezu wird die Verbiegung an Savonarolas Aszese deutlich: auch er glaubte aus seinen Strohigkeiten nicht mehr zur laxeren Regel zurückkehren zu können; aber er trotzte um sie, er sah sie als ein Positives, das er behaupten müsse und revoltierte gegen die Strafe der Obrigkeit, statt sie, zu seinen Strohigkeiten dazu, noch demütig auf sich zu nehmen ⁶.

Ganz sicher ist der Weg nur dann zu gehen, wenn man auch die Entscheidung darüber, wie weit man kommen mag, ob einen Steinwurf, ob ein Lichtjahr weit, ganz dem Heiland überläßt. In äußerste Unsicherheit und Gefahr hingegen begibt man sich, wenn der Entschluß zur Nach-

⁶ Vgl. Otto Karrer, „Der Prophet Savonarola“ in „Hochland“, 1929/30, S. 519 f.

ahnung der Heiligen nur einigermaßen von einer Regung des Ehrgeizes nach dem Außerordentlichen und Heldischen der Tugendübung bestimmt ist. Solche Nachahmung der Aszese, als wäre sie nicht bloß symptomatisch, sondern essentiell zu nehmen, ist nicht bloß völlig unfruchtbar, sondern verderblich, und zwar vor allem wegen der inneren Verlogenheit der Situation: man bedient sich ja der Methode jenes Selbsthasses, der das Ich als Hindernis zu Gott hin brechen will, hat aber in Wahrheit gerade dieses Ich zum Ziel, man will ihm auf Schleichwegen eine Geltung verschaffen, die es normalerweise nicht zu erreichen vermag, man will es gar nicht niederreißen, sondern im Gegenteil so festmauern, als es nur gelingen mag. Die Gebärde könnte vorübergehend dem äußeren Verhalten der Heiligen täuschend ähnlich sehen: es sind dieselben Zahlen, die durch ein kleines Vorzeichen vom Wert zum Unwert gewandelt werden. Als ob es keine Yogapraxis gäbe, die imstande ist, sogar bei angestrebter Selbstvernichtung nur sich selbst zum Ziele zu haben — nicht Gott!

Wie sehr es bei christlicher Heiligung wesentlich um nichts als um die Gottesliebe geht, um den Selbsthaß und seine Erscheinungsformen aber nur insoweit, als ganz spezifischen Gefahren der erbsündlichen Natur begegnet werden muß, das zeigt sich am deutlichsten in der Verwirklichung höchster geschöpflicher Heiligkeit durch die Königin aller Engel und Heiligen, durch Maria. Man empfindet klar, welche Verzerrung es wäre, Maria nach Zilizium und Geißel greifen zu lassen. Sie war ja nie unter erbsündlicher Blindheit gestanden und so bestand für sie keine Gefahr, daß ihr Selbst jemals gegen Gott hin undurchsichtig werde, daß ihre Schau sich jemals im Geschöpflichen ein absolutes Ziel setze, sei es Umwelt oder Ich. Ihre Liebe, so groß sie war, bedurfte des gewaltsamen Ausdruckes nicht, denn schon ihr unscheinbarstes Tun war reinste, verständlichste Liebessprache zu Gott hin. Ohne die geringste Außergewöhnlichkeit hat sie doch an ihren sieben Schwertern die letzten Tiefen eingegossener Aszese durchgelitten. Um so vollkommener war diese Aszese, als sie nach außen nicht befremdete und nach innen gar nicht um sich wußte.

Maria allein bedarf des Selbsthasses nicht. Ihre Liebe braucht nicht Damm und Wehr, so stark sie strömt, sie hat kein fremdes Ziel und spiegelt nichts als Gott. Dem Rausch des Selbstentzückens, der Luzifer zu Falle brachte, ist sie am fernsten. Sie ist so klar und rein in die Demut ihres Gottes-Magdtums einverwurzelt, daß sie ohne Gefahr, sogar es wissend und bekennend, über der Hochpreisung aller Geschlechter zu

schweben vermag und auf den Jubelchor des „Tota pulchra es, Maria“ kann sie als einzige mit Ruhe lächelnd sagen: „Ja, ich bin ganz schön.“

Darin ist sie ja die „Allerseligste“, der höchste Strahlengipfel gegen den Abgrund der Verdammnis, daß die Grenzen ihres Ichs am weitesten gelöst sind in die Schau der Gottheit und daß sie um ihr Selbst nicht anders weiß, als um ein überfließend gotterfülltes, gottgeliebtes und gottliebendes Selbst.

Der ehrwürdige Thomas von Kempen und die mystische Beschauung

Von Dr. W. Scherer, Passau

Ob Thomas vom Kempen (1379—1471), der Verfasser der „Nachfolge Christi“, als Mystiker zu bezeichnen sei, diese Frage ist oft gestellt worden. In neuerer Zeit wurde wiederholt auf den mystischen Gehalt der „Nachfolge Christi“ hingewiesen, ja diese sogar als „das schönste Kompendium der Mystik“¹ bezeichnet. Garrigou-Lagrange hat das Werk geradezu als Beweis für die These vom normalen, wenngleich erhabenen Charakter der Beschauung genommen nach den Worten der „Nachfolge“ (Im. III 25, 31): „Deshalb findet man so wenig Beschauliche, weil wenige es verstehen, sich vom Vergänglichen und Geschaffenen völlig zu trennen. Dazu ist eine große Gnade erforderlich, welche die Seelen erhebt und über sich selbst entrückt.“ Freilich scheint gerade diese Stelle von der „großen Gnade“ und der „Entrückung der Seele über sich selbst“ gegen den „normalen Charakter der Beschauung“ zu sprechen. Sie ist aber ein Beispiel, wie in der „Nachfolge“ von der Beschauung die Rede ist. An einer anderen Stelle (Im. III 10, 4) spricht Thomas von der „unaussprechlichen Süßigkeit der Beschauung“, die Gott denen, die ihn lieben, spendet. Und er scheint diese Süßigkeit als Folge des treuen Dienstes Gottes und der Losschälung von der Welt namentlich im Ordensstand zu erblicken (Vgl. Im. III 10, 24): denn eine „große Gnade werden haben,

¹ E. Krebs, Grundfragen der christl. Mystik, Freiburg 1921, 131; Zahn, Einführung in die christl. Mystik, 3.—5. Aufl., Paderborn 1922, 139 u. a.; Garrigou-Lagrange, Mystik und christl. Vollendung, Augsburg 1927, 364. O. Karrer, Die große Glut, München 1926, 358. Vgl. Der stumme Jubel, ein mystischer Chor, Bonn 1926, 130, 181. Vgl. dagegen Poulain, Die Fülle der Gnaden, deutsche Ausgabe I, Freiburg 1909, 9. (Dazu die richtigere Übersetzung derselben Stelle in der 2. und 3. gekürzten Auflage 1925, 9; Schriftleitung.)