

# »Nackt dem nackten Christus folgen«

Eine Besinnung über menschliche und christliche Askese\*

Von Josef Sudbrack

Wir erleben augenblicklich eine Renaissance vergangener asketisch-mystischer Begriffe, Lebenshaltungen und Lebensvollzüge<sup>1</sup>, die manch einen, der noch in der politisch-aggressiven Haltung der sechziger Jahre stehengeblieben ist, verwirrt<sup>2</sup>; andere sind erschrocken, ob sich da nicht ein neues Heidentum, eine magische Religiosität<sup>3</sup> aufzutut; alle aber, besonders wir Christen, sind aufgerufen, dies zu vernehmen, zu bedenken, zu verstehen und von neuem in den Strom christlicher Spiritualität einzubringen. Gottes Stimme hat schon oft überraschende Melodien benutzt, um an des Menschen Ohr zu dringen.

## I. Zeugnisse

Swami Vivekananda, der große Weise des indischen Subkontinents, der in entscheidender Weise die Spiritualität seiner Heimat dem Westen nahegebracht hat, drückt die Motivation seines asketischen Bemühens in einem Gedicht aus:

Nicht kennt die Wahrheit, wer an leeren Träumen hängt,  
von Vater, Mutter, Kindlein, Freund und Weib.

Wer ist der Seele Kindlein, der geschlechtslos Reinen,  
wer Vater, Freund, wer Feind des hohen Einen?

Denn alles ist nur Seele, nichts ist Leib;

Du bist Sanyasin, bist der Kühne.

Sing Om tat sa, Om.<sup>4</sup>

Der indische Weise spricht aus, was – fast zur gleichen Zeit – Friedrich Nietzsche in seiner »Fröhlichen Wissenschaft« glossiert:

Der Entsagende. Was thut der Entsagende? Er strebt nach einer höheren Welt, er will weiter und ferner und höher fliegen als alle Menschen der

---

\* Ein entsprechender Aufsatz in der Zeitschrift »Geist und Leben« wird stärker auf die praktischen Fragen des asketischen Vollzugs eingehen.

1 Vgl. unsere Ausführungen, Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis? In dieser Zeitschrift 4/80, S. 306-315.

2 Die Tragik der heutigen christlichen Jugendverbände besteht nicht zuletzt darin, daß viele ihrer Führer im Geist der sechziger Jahre ihre Identität gefunden haben und heute, fünfzehn Jahre später, noch aus dieser politisch-aggressiven Haltung her die neue Jugend führen wollen.

3 So, wie mir scheint, Karl-Alfred Odin, Die Angst vor der Vernunft. Aufgaben in der Evangelischen Kirche am Ende von zwei Jahrhunderten Säkularisation. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« 17. Okt. 1980, S. 7.

4 Nach Kristian Schjelderup. Die Askese, Eine religionspsychologische Untersuchung. Berlin/Leipzig 1928, S. 96. Viel Material, aber völlig verständnislos für das Religiöse. Zu Vivekananda vgl. die aufgelegte hymnische Deutung von Romain Rolland, Zurück. Stuttgart 1965.

Bejahung – er wirft vieles weg, was seinen Flug beschweren würde, und Manches darunter, was ihm nicht unwerth, nicht unliebsam ist; er opfert es seiner Begierde zur Höhe . . . Ja! Er ist klüger, als wir dachten . . . dieser Bejahende! Denn das ist er gleich uns, auch indem er entsagt.<sup>5</sup>

Unsere heutige Zeit entdeckt Entsprechendes in vielen ihrer – sicher nicht schlechtesten – Vertreter wieder.

Aber hören wir dazu einen ähnlichen christlichen Text. Johannes vom Kreuz schreibt in seinem Aufstieg zum Karmelberg:

um sich durch den Glauben gut zu diesem Stande führen zu lassen, muß die Seele das Dunkel wahren, nicht nur im Bereich ihrer Beziehungen zu den Geschöpfen und zeitlichen Dingen, nämlich im sinnlichen und niedrigen Teil . . . , sondern sie muß sich auch blenden und abdunkeln im Bereich ihrer Beziehungen zu Gott und zum Geistigen, nämlich im vernünftigen und höheren Teil . . . Will eine Seele zur übernatürlichen Umgestaltung gelangen, so muß sie alles, was ihrer Natur eignet, das Sensitive wie das Rationale, verdunkeln und übersteigen . . . Die Seele hat sich also leer zu halten, . . . so zwar, daß sie auch im Besitz vieler übernatürlicher Güter wie ihrer (nämlich der Gnadenerfahrungen) entblößt und im Dunkel sei – gleich einem Blinden –, gestützt auf den dunklen Glauben, durch ihn geführt und erleuchtet, nicht aber auf etwas gestützt, das sie begreift, verkostet, fühlt und ersinnt . . . Und wenn sie sich nicht gegen all dies blind macht, um völlig im Dunkeln zu bleiben, so kommt sie nicht zum Höheren, das der Glaube lehrt.<sup>6</sup>

Das klingt alles sehr biblisch, sehr neutestamentlich:

Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und dazu auch sein Leben haßt, kann er nicht mehr Jünger sein.

Ja noch mehr: ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft. Sinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen.<sup>7</sup>

Und doch verbergen sich hinter fast gleichlautenden Formeln Haltungen, die einander widersprechen. Es bleibt zwar schwierig, im konkreten Fall zu unterscheiden, ob z. B. Vivekananda sich dem Christlichen zuneigt (er hat, wie er selbst zeigt, viel von der Liebe des Christentums gelehrt) oder ob seine Askese das totale Verachten des Irdischen impliziert. Es ist schwer zu beurteilen, wieweit Johannes vom Kreuz ein genuiner Interpret des Evangeliums ist und wieweit sich in seine theoretischen Erörterungen nicht doch manches von nichtchristlichem Neuplatonismus eingeschlichen hat.

5 I, 27; kritische Gesamtausgabe 1973, V. 2, 74.

6 II 4,2; nach der Übersetzung von Oda Schneider. Einsiedeln 1964.

7 Lk 14,26; Phil 3,8; die neue Einheitsübersetzung schwächt das »hassen« ab.

Darüber soll hier nicht geurteilt werden. Die Zitate – auch die folgenden – dienen dazu, um der Sache ansichtig zu werden. In der Mystik des Mittelalters spielte z. B. die Vorstellung einer »nackten, bloßen« Begegnung mit Gott eine große Rolle. Man kann an den entsprechenden Stellen wiederum verschiedene Möglichkeiten einer dahinterliegenden »asketischen« Haltung erahnen.

Viele solcher Äußerungen stammen aus neuplatonischen, weltfeindlichen oder doch welt-verneinenden Systemen.

So sicherlich bei Eckhart, der in seinen lateinischen Schriften zeigt: »Omne ens ex se nudum esse.« Oder wie es in einem deutschen Text heißt: »daz wort ‚ich‘ meint die blöze lüterkeit gotliches wesennes, daz blöz ist âne alles mitwesen.«<sup>8</sup>

Bei anderen mystischen Erlebnissen scheinen sich an dieses Wort »nackt«, »bloß« irgendwelche Sublimationen oder auch gar psychopathologische Verdrängung angeschlossen zu haben. So heißt es in der »Geheimnisvollen Stadt Gottes« der Maria von Agreda:

Sein Oberkleid hatte man ihm bereits im Garten hinweggenommen. Christus scheute sich, vor den Zuschauern entblößt zu werden; es ging den Bütteln mit der Entkleidung, bei welcher er alle Ehrbarkeit zu beobachten sich bemühte, zu langsam; sie rissen ihm also, um schneller zum Ziele zu kommen, den Rock gewaltsam ab. So stand er nun da, bis auf ein Schurztuch ganz entblößt. Dasselbe hatte ihm seine Mutter in Ägypten gleichfalls umgetan . . . Als die Henker auch den Schurz hinwegtun wollten, erlahmten ihnen die Hände und Arme, und sie mußten von ihrem schamlosen Vorhaben abstehen. Desto grausamer verfahren sie nun bei der Geißelung . . . (was dann genau geschildert wird . . .)<sup>9</sup>

Der Kunsthistoriker A. Peltzer beschreibt Miniaturen aus einer Handschrift, »Das Buch von der geistlichen Gemahlschaft, die zwischen Gott und der Seele ist«, von denen die Gefahr einer sexuellen Sublimation abgelesen werden muß, die in dem asketischen Nacktwerden sich verbergen kann:

Wir sehen da zuerst, wie die Seele vor ihrem Bette kniet und in Andacht die Botschaft vernimmt, die ihr ein Engel von ihrem himmlischen Bräutigam überbringt. . . dann zeigt das zweite Bild, wie Jesus in das Schlafgemach und an das Bett seiner Braut tritt; weiterhin erblicken wir das Liebespaar an einem reich besetzten Tisch, essend und plaudernd; darauf aber wird die Standhaftigkeit und Treue der Geliebten geprüft;

8 Viel Material bei Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. München 1926; vorliegende Zitate S. 143-147 und S. 42-44.

9 Die geheimnisvolle Stadt Gottes oder göttliche Geschichte des Lebens der heiligsten Jungfrau Maria, wie sie der seligen Klosterjungfrau Maria von Agreda offenbart und von derselb in spanischer Sprache niedergeschrieben wurde. Regensburg 1853, II, S. 138f.; nach Schjelderup (Anm. 4) S. 71f.; genauer und breiter in der vollständigen Übersetzung. Regensburg 1907-1909, III., S. 506-509.

Christus entblößt sie, geißelt sie mit Ruten, nimmt ihre Kleider . . . fort, bis er ihr wieder Huld und Liebe bezeugt, der Erschrockenen naheilt, ihr einen Pokal mit »minne drink« reicht und sie nun ihrerseits beginnt, sich um den Geliebten zu bemühen, den sie schließlich leidenschaftlich umfaßt, ihn fesselt und dem sie mit einem Bogen naht, um ihm Pfeile der Liebe ins Herz zu schießen; zum Schluß sind beide überwältigt von Liebe und Trinken von Wonne: Jesus greift eine Geige, lockt die Geminnte mit süßen Tönen, küßt sie, flüstert ihr Worte der Liebe ins Ohr . . . Ein Engel führt dann endlich die Verlobten an den Händen zum Land der . . . Liebe.<sup>10</sup>

Den beiden extremen Verdeutlichungen des asketischen »Nackt-Werdens«, dem neuplatonisch-philosophischen und dem, das Züge aus der Sexualpathologie tragen kann, steht nun eine Mitte gegenüber, die seit Hieronymus sich in den Satz kleidet, »nackt dem nackten Christus folgen«.<sup>11</sup> In seiner Diskussion mit den Gegnern des Mendikanten-Ordens und immer wieder, wenn er auf Franziskus zu sprechen kommt, schildert Bonaventura dessen Armuts-, dessen Nachfolge-Ideal mit diesen Worten:

Weil aber der Herr und Meister Jesus Christus nicht seinet-, sondern unseretwillen die Armut auf sich genommen hat, um uns nämlich ein Beispiel der Vollkommenheit zu geben, darum legte er seinen Aposteln, die seinem heiligen Lebens aufs vollkommenste nachstreben sollten, diese Form der äußersten Armut auf, wie bei Mattäus, Markus und Lukas zu lesen ist.

Dazu schreibt P. S. Clasen<sup>12</sup>: »Nun bezeichnet er mit Vorliebe diese Form des Armseins in Anlehnung an Hieronymus als nackt dem nackten Gekreuzigten (oder) dem nackten Kreuz folgen und geht so in seiner Begründung der Armut von der Entäußerung Christi am Kreuz aus.«

## II. Ordnungsprinzipien

Der Versuch, das an Beispielen Angedeutete nun zu systematisieren, bleibt sich bewußt, daß es – wie schon gezeigt wurde – dabei notwendigerweise zu Verkürzungen kommt.

Die Szenen im Buch von der geistlichen Gemahlschaft, die zwischen Gott und der Seele ist, finden sich in ähnlicher Weise auch bei Mechthild von

10. Alfred Peltzer, *Deutsche Mystik und deutsche Kunst*. Straßburg 1899; S. 181-182; noch ganz auf dem vor-Denifleschen Forschungsstand stehend.

11. Dazu J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters I. Darstellung*. Münster 1966, S. 317-320.

12. Engel des sechsten Siegels. Werl 1962, S. 31f.

Magdeburg. Aber bei ihr kann man füglicherweise kaum an der gesunden Vitalität der Erfahrung zweifeln. Auch das neuplatonische Denkschema diene einem Eckhart nur dazu, das Christentum tiefer zu verstehen, nicht aber, es aufzuheben.

Trotz der ständigen Vorsicht, die differenzierte Praxis nicht einfach mit ihrer theoretischen Durchleuchtung gleichzusetzen, ist es notwendig, aus den angeführten Beispielen nun einige Grundsichten herauszuheben. Nur aus einem rechten Verständnis kann auch die Praxis der Askese recht gehandhabt werden.

a) Es gibt eine Askese der humanen Identität.

Im Grunde ist dies eine Selbstverständlichkeit, und deshalb wurden dafür auch keine eigenen Zeugnisse notiert: Menschliche Reife und menschliches Selbstwerden bringen Verzichte mit sich. Aus den reichen Begabungen eines Menschen können sich nur wenige verwirklichen. Ideale müssen an der Realität gemessen werden. Älter werden heißt immer auch, einiges aufgeben, was früher möglich war. Der Grund-Verzicht, der im Sterben auf jedermann zukommt, wirft seine Schatten auf vielen Bahnen ins Leben hinein vor. Nur wer dies bewußt annimmt, lebt auf seine reale Identität hin und verzichtet auf vorge-spielte Möglichkeiten.

Diese Askese der humanen Identität sollte man weiterhin messen an den psychoanalytischen Erkenntnissen: Oberflächen-Konflikte sind oft nur die Materialisation von unerkannten oder kaum erkannten inneren Fragen. Die Ablösung des Jugendlichen aus dem Elternverband bedeutet für beide Teile Askese; nur wenn sie bewußt bejaht wird, entsprechen die Partner ihrer Identität. Ähnliche Entwicklungen gibt es viele im menschlichen Leben. Alle fordern eine humane Weise von Askese.

Die Bindung an einen Partner ist wiederum eine Aufgabe der Askese. Der Mensch muß auf Erfüllungen verzichten, die er sich allein-stehend hätte gewähren können. Partnerbindung – mag es eine Freundschaft sein oder das Band der Ehe – aber ist menschlicher Auftrag.

Überhaupt ist die Realisierung der »Wir-Seite« eines jeden Ich Grundaufgabe der humanen Askese. Nur wer sich – asketisch, selbstlos – einfügt in die größeren, von außen kommenden Gesetze und Formen der Gemeinschaft, wird seine eigene Identität finden können: Diese Erkenntnis mußte die moderne Pädagogik in den letzten Jahren wieder lernen. Das Individuum gewinnt seinen Selbstwert nicht aus willkürlicher Selbstverwirklichung, sondern durch ein Sich-Einspielen in die Regeln der Gemeinschaft. Erst über dieses Sich-Einspielen kommt das Individuum zum Selbst und kann dann – vielleicht gegen die Gesellschaft – seine eigene Persönlichkeit durchsetzen.

All dies sind Selbstverständlichkeiten, die in den vorangegangenen Beispielen vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich gemacht wurden. Im normalen Sprach-

gebrauch spricht man zwar nur selten von »Askese«. Aber diese Stufe muß bewußt bleiben, damit die weiteren recht beurteilt werden können.

b) Es gibt eine Askese der Weltverachtung.

Im Ausgang des europäischen Mittelalters findet sich eine große – quantitativ wie qualitativ große – Literatur der Welt-Verachtung, „contemptus mundi“. Auch bei vielen – manche meinen bei allen! – christlichen Heiligen gibt es Perioden, wo diese »Weltverachtung« im Mittelpunkt des direkten asketischen Interesses stand. »Wie ekelt mich die Welt, wenn ich den Himmel betrachte« – heißt ein Wort eines Barock-Heiligen. Die indische Spiritualität hat diese »Weltverachtung« wohl am stärksten ausgebildet; und man findet sie bei genauem Hinsehen auch in deren Ausläufern bis zum Zen-Buddhismus oder bis zum integralen Yoga des Sri Aurobindo.

Im Christentum allerdings sehen wir – wenigstens bei dessen großen Vertretern – einen Umschwung der Weltverachtung zur Weltbejahung. Richard von St. Viktor hat dies – nicht unähnlich wie vor ihm Bernhard von Clairvaux – in seinen „Vier Stufen der stürmischen Liebe« in mittelalterlicher Diktion beschrieben: Auf der ersten Stufe findet die Liebe sich selbst; auf der zweiten übersteigt sie sich selbst; auf der dritten formt sie sich um nach Gottes Herrlichkeit; auf der vierten aber formt sie sich aus auf Jesus Christus hin, das heißt, sie tritt – wie Jesus, der ewige Logos – ein in den Dienst an den Menschen, an dieser Welt.

Am Ende der Welt-Verachtung – als immer schon geahntes und wenn auch unbewußt mitbejahtes Ziel – steht in der christlichen Askese ein Ja zur Welt. Der Grund dafür ist christologisch. Hier wäre eine Reflexion einzuschalten, ob die Grund-»Versuchung der Spiritualität« (H. U. v. Balthasar) zur Auflösung der irdischen Realität und der Verachtung ohne die klare Aussage des Dogmas von »Gott wird Mensch, wird Teil dieser Welt« überhaupt zu bestehen ist; ob nicht der Drang zum Absoluten, Ganzen, Geistigen, Umfassenden so stark in der Religiosität des Menschen wurzelt, daß er zur Alternative gedrängt wird: entweder das Göttliche und damit die Religiosität; oder ein Ja zur Welt und damit Absage an die Religiosität.

c) Es gibt eine Askese der Verdrängung.

Eine nüchterne Überprüfung der Biographien heiligmäßiger Christen zeigt, daß diese irgendwann die Irdischen vergaßen oder auch verachteten ob der Weite des göttlichen Ziels; ähnlicherweise finden sich auch in der Askese vieler Heiligen Züge von Verdrängung im psychologischen Sinn. Weil ein Trieb oder die Anziehungskraft eines Wertes neben Gott übergroß zu werden droht, stemmt man sich mit aller Gewalt dagegen. Und dieses Dagegen-Stemmen verläuft nicht in eindeutigen Idealbahnen, sondern ist durch das Auf und Ab menschlichen Suchens und Verirrens geprägt.

Man darf die Augen nicht davor verschließen, daß religiöse Ehelosigkeit kaum einmal völlig ohne irgendwelche psychologischen Sperren gelebt werden kann und daß die Überwindung der Sperren Kampf und auch Verwundung einschließt. Was die Psychologie von Triebsteuerung, von Sublimation und von vielem anderen weiß, wird im religiösen Bereich nicht einfach gegenstandslos. Der monumentale Brückenbau, den Eugen Drewermann mit seinen »Strukturen des Bösen«<sup>13</sup> zwischen Psychologie und Theologie geschlagen hat, könnte eine Hilfe sein, die »psychologischen Grundlagen der Askese« wieder einmal aufzudecken. Der restlos gelungene Mensch, ohne Angst und Verdrängung, ohne Fall und Aufstehen, ist eine eschatologische Verheißung und kein erreichbares Ziel der Gegenwart.

Die religiöse Ehelosigkeit wird in den seltensten Fällen ohne Um- und Abweg zu leben sein. Und auch die Askese, die von einem solchen zölibatären Leben gefordert wird, ist kein gerader Weg zum psychologisch runden Mensch-sein. Man wird deshalb außerhalb des Christentums kaum eine religiöse Ehelosigkeit finden, die nicht rundweg eine Niedrigschätzung der Ehe einschließt. Das scheinbare Sich-Ausliefern an die vorrationale Triebwelt wird als eine niedere Stufe des Menschseins erfahren, über die sich der Ehelose erheben will.

Wiederum verbietet das Wissen um die integrale Menschwerdung Gottes dem Christen diese Mißachtung des ehelichen Beisammenseins. Aber nun die Synthese zu finden zwischen dem vollen Ja zu Leiblichkeit und dem Verzicht auf den integralen Vollzug der Leiblichkeit, bedeutet eine Aufgabe für das Leben. Diese Aufgabe ist um so schwieriger zu erfüllen, je mehr der Mensch erfährt, daß seine Leiblichkeit nicht neben seinem Selbst steht, daß sie Ausdruck, Gestalt, Kommunikation des Selbst, daß sie ein Teil des Selbst ist.

Solche Fragen sind nicht Thema dieser Ausführung. Sie mögen aber ein Gespür dafür geben, daß es ein falsches Ideal der Askese wäre, nun ohne jede Art von Verdrängung oder gar psychologischer Fehlform sich einen Weg bahnen zu müssen. Erst wenn ich die statische (= was jetzt ist!) aufhebe in eine dynamische Betrachtung (= wohin führt der Weg?), kann die volle Gestalt der christlichen Askese in den Blick kommen.

d) Es gibt eine Askese der Nachfolge.

Diese Vollgestalt der Askese erwächst aus einem personalen Kern. Das zu Beginn zitierte Herrenwort aus Lukas ist schon literarisch als rhetorische Klimax erkennbar: Der asketische Verzicht (hassen) steigert sich zwar bis zum »Selbst«-Hassen (griechisch: »psychē«), erhält aber seine sinngebende Mitte einzig vom anschließenden Wort:

---

13 Eugen Drewermann, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychologischer und philosophischer Sicht. Teil I - III. Paderborn.

Wer nicht sein Kreuz trägt und mit mir geht, kann nicht mein Jünger sein.<sup>14</sup>

Askese also und Selbstverleugnung nur, weil der Mensch in die Nachfolge Jesu gerufen ist, weil er dem Anruf eines anderen Menschen gehorcht und weil er im Ruf dieses anderen Menschen Gott vernimmt. Alles Vorhergehende, was beschrieben wurde, kann nur von diesem Ruf in die Nachfolge Jesu seinen Sinn erhalten. Das drückt sich in der Redefigur der Klimax aus, die im Herrenwort bei Lukas zu finden ist.

### III. Folgerungen

Was alles in dieser Grundeinsicht eingeschlossen ist, soll mit einigen Folgerungen umschrieben werden.

a) Alle christliche Askese, von der Askese der Selbstfindung angefangen, mißt sich an dieser Askese der Nachfolge. Es gibt – in letzter Sinngebung – also keinen Verzicht um des Verzichtens willen; es gibt nur einen Verzicht um eines höheren Gutes willen. Und dieses höhere Gut ist nicht irgendeine transzendente oder transzendente Gottheit, sondern es ist Jesus Christus in seinem Ruf.

Die Brücke von diesem Grundpfeiler christlicher Askese zur humanen Alltagserfahrung ist leicht zu schlagen. Begegnung, Freundschaft, Gemeinschaft, Ehe haben immer die Doppelseite: des Hingezogenenseins zum anderen und deshalb des »asketischen« Aufgebens vom Eigenen. Das geschieht auch – natürlich in neuer Weise – zwischen Mensch und Gott, der durch Jesus Christus ruft. Christliche Askese ist nicht mehr als die Entfaltung der anderen, gleichsam Negativ-Seite der positiven Gotteserfahrung und Jesusbegegnung.

Alle asketischen Bemühungen sind daran zu messen. Aber es ist ein Zielmaß, das nicht statisch umgelegt werden kann in feststehende Forderungen. Es ist ein Zielmaß, das sich variabel realisiert gemäß all den vielen Umständen, die das menschliche Leben ausmachen. Die Faktoren Gemeinschaft, Gesellschaft (also damit auch Kirche) oder persönliches Lebensalter, Zeitumstände (und damit auch Tradition) oder Kultur, Volk (und damit wahre Ökumenizität) und andere müssen eine Rolle spielen.

Das Zielmaß der Nachfolge Jesu wird auch nicht ständig in gleichem Maße bewußt sein. Aber als Richtmaß entscheidet es alleine über die Wahrheit und Unwahrheit der christlichen Askese.

b) Dieses Zielmaß der Nachfolge Jesu ist auch an außerchristliche Praktiken der Askese anzulegen. Es ist doch dem christlichen Auftrag zur Verkündigung wie dem Selbstwertgefühl fremder Religiosität angemessen, Vergleiche in bezug auf die asketischen Praktiken und die asketischen Lehren anzustellen. Notwendigkeit wie Schwierigkeit solcher Versuche sind stets zu sehen. Das

<sup>14</sup> Lk 14,27.

Zielmaß der Nachfolge Jesu gibt für die christlichen Seiten dabei den Maßstab.

Wie schwer das Abwägen ist, zeigen die berühmten Ochsenbilder des Zen-Buddhismus. Auch dort geht der pflügende Bauer in die Einsamkeit, findet dort – in der radikalen Askese von Schweigen und Enthaltung – das Göttliche oder das Ganze; er wird erleuchtet und kehrt dann zurück in den Umgang mit den Mitmenschen.

Aber diese erneute Weltbejahung nach der Weltverneinung bleibt dem Bauern der Ochsenbilder letztlich doch nur äußerlich. In der Mitte seines Selbst ist er nämlich nach der Erleuchtung, dem Auf und Ab der Zeit, den Schicksalschlägen und Freuden des Lebens enthoben. All das trifft ihn nicht mehr in der Mitte, weil er das Ganze schon gefunden hat und nicht mehr verlieren kann.

Christus aber fordert auf zur »Kreuzes«-Nachfolge. Der Mensch, der Leid und Schmerz seiner Welt miterlebt und durchleidet, bejaht diese Welt, wie sie ist, und nicht nur, wie sie sein sollte oder wie sie in einer unantastbaren Tiefe hinter dem Schein der Oberfläche sei. Diese Bejahung der Welt auch in ihrer Verlorenheit zeigt sich im Kreuz Jesu Christi. Es bleibt in dieser Welt ein Kriterium für die volle Jesus-Nachfolge.

c) Daraus aber läßt sich ein Zugang zu asketischen Praktiken der traditionellen Spiritualität finden, die scheinbar radikal weltverneinend sind. Man liest und weiß von Schmerzen, die Christen sich – ohne jeden materiellen oder personalen Nutzen – antun, von Geißeln und Bußgürteln rein um der Nachfolge Jesu am Kreuz willen.

Wenn man von solchen – bis in die Gegenwart reichenden – Praktiken das Übertriebene, Legendarische abzieht, wenn man die verschiedenen kulturellen Umstände berücksichtigt, wenn man die eventuellen somatischen Wirkungen solcher Bußübungen<sup>15</sup> beiseite läßt, dann bleibt doch ein Rest, der die Frage stellt: Ist es richtig und erlaubt und vielleicht sogar gut, wenn ein Mönch in seiner Zelle schmerzhafte Askese übt – einzig und allein, um mit Jesus, dem Gekreuzigten, mitzuleiden?

Diese Frage ist so delikat, weil manche falsche Untertöne mitklingen können. Sie ist um so schwieriger zu beantworten, weil in der Geschichte der christlichen Askese nun tatsächlich vieles geschehen ist, was in die Pathologie, aber nicht in die religiöse Askese hineingehört.

All das ist zu berücksichtigen. Aber dann muß doch von der dialogischen Mitte der christlichen Askese her gesagt werden: Es gibt ein Mit-Leiden mit dem anderen allein aus dem Grunde, weil man mit ihm solidarisch sein will, allein aus Liebe. Gewiß, es ist nicht ungefährlich, über solch subtile Angelegenheit nachzusinnen, noch weniger, sie zu praktizieren. Aber es gilt für die christliche Askese das gleiche wie für Theologie und Spiritualität: Auf ihrem Höhepunkt werden sie zur negativen Theologie und negativen Spiritualität; alle

---

15 Aldous Huxley hat des öfteren darüber geschrieben.

Kausalität und alle Verstehensgründe werden überstiegen, und – wie die Patristik die Moses-Geschichte auslegte – der Mensch muß eintreten »in die dunkle Wolke« des Nichtverstehens.

Eine Verstehensbrücke kann allein die Liebe schlagen; die Liebe zu einem Du, die so restlos und hingeeben ist, daß sie so sein will wie der Geliebte, sich so freuen und eben auch so leiden will wie der Geliebte.

Damit ist ein Höhepunkt der christlichen Askese umschrieben, den wir normale Christen wohl kaum nachahmen dürfen; von dem wir aber verstehen sollten, daß Gott einen Menschen dahin rufen kann.

Das auch ist es, was Franziskus zu dem Vorbild von Menschen- und Gottesliebe machte, das bis in die heutige Zeit hineinstrahlt. Nur wer ihn vom Kreuz, von der Askese her versteht, kann auch die Anziehungskraft seiner Gestalt verstehen.

Bonaventura deutet den asketischen Überstieg in diese Konkretheit der Liebe:

Wenn das Eisen so heiß ist, daß es flüssig wird, kann man ihm jede Form und jedes Bild einprägen; so kann man auch einer Seele, die in Liebe zum gekreuzigten Christus entbrannt ist, den Gekreuzigten selbst oder das Kreuz des Gekreuzigten einprägen, und dann wird der Liebende zum Gekreuzigten verwandelt und umgestaltet, wie wir es beim heiligen Franziskus sehen.<sup>16</sup>