

mern. Es bedeutet vor allem persönlichen Anschluß an den Quell des Lebens und die Fülle des Geistes. Nur gespeist von Ihm läuft das Leben nicht Gefahr, dem Tode zu erliegen; nur erwärmt von Seiner Glut erkaltet der Geist nicht zu lebensferner Abstraktheit. Deshalb ist aller Aufstieg zuerst Herabsteigen des Geistes von oben, die Kräfte des wahren Lebens in uns zu legen und sie zu entfalten, sie zu lösen von allen Fesseln untermenschlicher Begier. Aber diese Erlösung bedeutet nicht Verzicht auf eigene Tätigkeit; im Gegenteil, sie ruft uns zur äußersten Anstrengung auf. Sie ist Erlösung zur Selbsterlösung. Von dem durch die Gnade erneuten Kern unserer Person aus müssen wir alle Räume und Weiten unseres Seins erobern, umgestalten und dem Geiste botmäßig machen. Keine natürlich gute Tätigkeit darf außerhalb dieser umschmelzenden Glut bleiben. So sind wir zugleich, was die Gnade uns schenkt und was wir aus uns machen. Uns selbst in stetem Bemühen umformend zu wahren Menschen nach dem Bilde dessen, der für uns Mensch geworden ist, erheben wir auch die Werte des niederen Lebens und der profanen Geistigkeit aus der Vergänglichkeit zu ewiger Dauer.

Es ist daher eine erhabene und verantwortungsvolle Aufgabe, die in dieser Zeitschrift unternommen werden soll, beizutragen, daß unter den körperlichen und seelischen Ruinen unserer Zeit ein neuer Frühling von Geist und Leben erblühe, und daß weiten Kreisen, besonders unter den Laien, der Sinn und die Schönheit des innern Lebens, des Lebens aus dem Geiste, dem Heiligen Geiste wieder aufstrahlen.

## Der Laie und die christliche Heiligkeit

Von Friedrich Wulf S. J., München

Soll der Laie überhaupt nach Heiligkeit, oder wie die Fachleute genauer unterscheidend sagen: nach der christlichen Vollkommenheit, streben? Ganz allgemein und ohne Unterschied? Nach den einsamen Höhen des christlichen Lebens, da die Welt tief unter einem liegt, nicht nur das Böse, sondern auch Menschen und Dinge, die man mit lauterem Herzen liebte? Ist er dazu überhaupt berufen und kann er je dahin gelangen? Gewiß, das wollen wir gerne zugeben: Gott wird immer wieder den einen oder anderen, der in der Welt verbleibt, mit seinen Gnaden gleichsam überfallen. Wir kennen diese Lieblinge Gottes, seine bevorzugten Freunde: die strahlenden Kinder, die er zu sich nimmt, ehe sie das eigentliche Leben begannen, die jungfräulichen Seelen, deren Herz in der Glut des Leidens zu Gold sich wandelt. Aber die andern? Die Masse der Menschen, welche die Fron der täglichen Arbeit niederdrückt? Ist ihnen nicht von vornherein wahre Heiligkeit, die Heiligkeit der Heiligen, verwehrt, gerade infolge ihres Lebens in der Welt, ihres ständigen und notwendigen Umganges mit den irdischen Dingen, die doch selten den Menschen rein und unberührt wieder entlassen?

Solche Stimmen waren von jeher in der Kirche vernehmbar; zu Zeiten schwollen sie sogar zu einem Chore an, den niemand überhören konnte. Schon die Mönche der Väterzeit äußerten sich bisweilen in diesem Sinne, zumal jene, die unbewußt dualistische Anschauungen dieser oder jener Herkunft in ihre Theorie von der christlichen Vollkommenheit und nicht selten auch in ihre asketischen Praktiken hineingenommen hatten. Solche Anschauungen wirkten noch weit ins Mittelalter hinein und sind eigentlich nie mehr ganz verstummt. Als verschärfendes Moment kam, vor allem seit dem Investiturstreit, das wachsende Mißtrauen des Klerus gegenüber den Laien hinzu, demzufolge man diesen als den nur hörenden und gehorchenden Gliedern eine immer bescheidenere Stellung im gesamten kirchlichen Leben zuwies. Was Wunder, wenn man gerade in Mönchskreisen oft genug ein mitleidiges oder gar geringschätziges Wort über die Laien zu hören bekam. Gewiß sollen auch sie vom Himmelreich nicht ausgeschlossen sein, aber die Höhen der Kontemplation, das heißt aber der Adel und die Zierde des christlichen Lebens, sind ihnen verwehrt; die bleiben den ausgezeichneten Gliedern des Leibes Christi, den Freien und Königskindern, eben den Mönchen, vorbehalten.

Nicht selten haben auch die Laien selbst solche Stimmen noch verstärkt. Schon Chrysostomus mußte sich gegen sie verwahren. Fand doch hier die menschliche Bequemlichkeit einen allzu durchsichtigen Grund, sich mit dem weniger Mühevollen zu begnügen. Mit einem gewissen Recht konnte man sich allerdings auf Seiten der Laien darauf berufen, daß die Mönche eine Frömmigkeit priesen, die in den Geschäften der Welt in vielen Stücken gar nicht durchführbar war. Noch Franz von Sales muß in seiner *Philothea* gestehen: „Fast alle Schriften über die Gottseligkeit, welche wir besitzen, sind für Personen bestimmt, die sich gänzlich aus der Welt zurückgezogen haben, oder lehren wenigstens eine Art Gottseligkeit, welche zur gänzlichen Absonderung von der Welt führt“<sup>1</sup>.

So trugen denn Mißverständnisse hüben und drüben zu dem auch heute noch vielfach verbreiteten Irrtum bei: „Das Heiligkeitsideal der katholischen Kirche sei gar nicht oder doch nur sehr schwer zu verwirklichen, so daß es für das Gros der Gläubigen nicht in Betracht komme; es sei vielmehr die Domäne von ganz wenigen Heldenseelen; es sei zudem so dornenvoll und mühereich, daß es sich mit dem Leben draußen in der Welt unmöglich verbinden lasse“<sup>2</sup>.

Es ist nun allerdings nicht so, als sei dieser kaum auszurottende Irrtum einzig eine Folge menschlicher Schwäche und Enge, die nur überwunden zu werden brauchte, um auch ihn selbst ein für allemal aus der Welt zu

<sup>1</sup> Vorrede zur *Philothea*, Oeuvres de Saint François de Sales, éd. compl., III. Introduction à la vie devote, Annecy 1893, Préface, p. 6. Übers. von Dr. Fr. X. Müller, Düsseldorf o. J. S. 2.

<sup>2</sup> Pius XI., Rundschreiben zur Dreihundertjahrfeier des Heimgangs des heiligen Franz von Sales, Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung, Augsburg 1923. S. 2. — A.A.S. XV. vol. XV, 2, S. 51.

schaffen. Die Frage nach dem Verhältnis von Welt und Heiligkeit, von Weltendienst und christlicher Vollendung, liegt wesentlich tiefer. Das zeigt allein schon der Umstand, daß sie im Laufe der christlichen Geschichte oft und oft gestellt wurde. Und mochte sie auch jeweils von neuem ihre rechtgläubige Antwort gefunden haben — wieviel Scharfsinn und theologische Gelehrsamkeit wurden nicht schon auf sie verwandt —, so stand sie dennoch immer wieder da, mit derselben Dringlichkeit und Schmerzlichkeit wie nur je zuvor.

Es gibt solche Fragen im menschlichen und christlichen Leben, die etwas Beunruhigendes und Bohrendes, ja etwas Quälendes und Lastendes an sich haben, die Fragen etwa nach dem Ursprung des Bösen oder dem Sinn des Leidens. Sie haben das Gemeinsame, daß sie an eine unheilbare Wunde unseres Daseins rühren, an der wir uns ewig stoßen und schmerzhaft reiben. Wohl hat man im Schatz der Offenbarungswahrheiten allgemeingültige, theoretische Lösungen für sie bereit, aber dem hier und jetzt Fragenden, dem in der Not Schreienden, scheinen sie wie blutlose Schemen, denen das Leben entwichen ist. Erst die läuternde und heiligende Glaubenserfahrung läßt je von neuem ihren tröstenden und heilenden Wahrheitsgehalt entdecken. — So verhält es sich auch in unserem Falle.

Seitdem die Welt durch den sich uns offenbarenden und mitteilenden Gott der Gnade in ihrer naturhaft in sich ruhenden Gestalt und Sinn-erfülltheit aufgebrochen wurde, und seitdem sich der Mensch der Erbschuld einmal gegen das damit verbundene Opfer des Verzichtes auf die diesseitige Erfüllung und Vollendung aufgelehnt hat, brennt diese Frage: Wie kann ich, ein Kind dieser Welt, ihren gottgewollten Gesetzen und Forderungen unterworfen, auf ihre Hilfe und Möglichkeiten angewiesen, ein gottwohlgefälliges, ja heiliges Leben führen, wo doch diese Welt zwangsläufig von Gott fortzieht und mich zum Aufrührer gegen ihn macht? Ist nicht eine radikale Trennung von ihr notwendig, um das ewige, über jede Welt hinausliegende Ziel zu erreichen? Das scheint umso einsichtiger, als Christus selbst in für uns alle vorbildlicher Weise diesen Weg radikaler Weltentsagung gewählt hat.

Reine Logik führt hier nicht weiter. Aber auch Gottes Wort scheint zunächst die Zwiespältigkeit nicht aufzulösen.

Wir kennen die in ihrer Schärfe schmerzenden Forderungen Christi radikaler Absage an diese Welt: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Mt 16, 24). „Wer zu mir kommt, aber Vater und Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sein eigenes Leben nicht haßt, kann mein Jünger nicht sein“ (Lk 14, 26). Und dann die eindeutige Aufforderung an den reichen Jüngling, die eine buchstäbliche Weltentsagung enthält: „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe, was du hast und gib den Erlös den Armen; dann erst komm und folge mir“ (Mt 19, 21). Kann

man noch klarer aussprechen, an welche unerläßlichen Vorbedingungen die christliche Vollkommenheit geknüpft ist? Spricht man nicht eben darum auch von einem „Stande der Vollkommenheit“, in dem sich diejenigen befinden, die jene radikale Weltentsagung vollziehen? Sind damit aber nicht die Christen in der Welt von vornherein von der Heiligkeit, wenigstens in ihrer Fülle und Vollendung, ausgeschlossen?

Eine solche Folgerung verbieten nun wieder zahlreiche Stellen der Schrift, die klar und unmißverständlich von einer allgemeinen Verpflichtung zur höchsten Vollkommenheit sprechen. — Zu allererst das Wort Christi selbst: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5, 48). Mag diese Mahnung nun unmittelbar nur auf den besonderen Fall der Feindesliebe Bezug nehmen, wie an der Parallelstelle bei Lk (6, 36), oder aber den gesamten Abschnitt über das Neue Gesetz zum Abschluß bringen, es kommt schließlich auf das Gleiche hinaus. In jedem Falle ist nämlich von dem Besonderen der Neuen Ethik der Bergpredigt die Rede, deren Wurzel und Wesen die Liebe Gottes selbst ist, die alles menschliche Verstehen und Vermögen wesentlich übersteigt und die nur mit seiner Hilfe verwirklicht werden kann. Über die Vollkommenheit dieser Liebe hinaus kann es nichts mehr geben.

Von ihr wird nun aber gesagt, daß sie von allen, ohne Unterschied ihres Standes oder Berufes, angestrebt werden müsse, ohne daß zugleich auch von allen ein buchstäbliches Verlassen der Welt gefordert würde. Das erhellt schon aus einem ähnlich klingenden Wort Gottes aus dem Alten Testament, das Christus ganz sicher hier vor Augen hatte: „Seid heilig, denn ich Jahwe, euer Gott bin heilig“ (Lv 19, 2; vgl. ebd. 11, 44ff; 20, 7). Wenn nämlich schon von allen Angehörigen des Alten Bundesvolkes die vollkommene kultische Reinheit als Bedingung und Sinnbild ihrer inneren Heiligung durch Gott verlangt wurde, wievielmehr muß dann erst die Zugehörigkeit zum Neuen Bund, die Gliedschaft am Leibe Christi allein schon zur höchsten Heiligkeit des Lebens verpflichten, wenn wirklich der Christ in der Taufe durch die wesenhafte Heiligkeit Gottes selbst geheiligt ist.

Das war den Aposteln offenbar selbstverständlich. Sie machten darum auch keinen Unterschied zwischen Christ und Christ, zwischen den charismatischen Betern und einsamen Bäuern und den Soldaten, Handwerkern und Hofleuten, zwischen Armen und Reichen, Unverheirateten und Verheirateten, obwohl sie die freiwillige Armut über den Besitz, die Jungfräulichkeit über die Ehe stellten. Sie wandten sich unterschiedslos an alle mit der Forderung: „Seid heilig in eurem ganzen Wandel, wie der heilig ist, der euch berufen hat“ (1 Petr 1, 15). „Wer die Hoffnung (Gott schauen zu dürfen) auf ihn setzt, der heiligt sich, wie er heilig ist“ (1 Jo 3, 3). „Wer dies mißachtet, (daß Gott ihn zur Heiligkeit berufen hat,) der verachtet nicht einen Menschen, sondern Gott, der seinen heiligen Geist in

euer Herz hinabsenkt“ (1 Thess 4, 8), denn „das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ (ebd 4, 3).

Welche Auslegung die harten Forderungen Christi nach völliger Weltentsagung, ja buchstäblicher Nachfolge, auch immer erfahren mögen, an der klar ausgesprochenen Pflicht eines jeden Christen, nach der ihm nur möglichen Heiligkeit zu streben, sollte niemand herumdeuteln. Gewiß gibt es verschiedene Arten und Grade von Berufungen und Verpflichtungen zur christlichen Vollkommenheit; ihre Herausarbeitung mag an gegebener Stelle gut und notwendig sein. Objektiv und subjektiv bedeutender bleibt aber immer die allgemeine Berufung und Verpflichtung. Diese Grundwahrheit gilt es gerade dem Laienchristen gegenüber zu betonen und zu vertiefen. Die vielen und subtilen Unterscheidungen nehmen ihm eher die Schwungkraft und hindern den Entfaltungsdrang, der allem Leben, ganz besonders aber dem Leben der Gnade innewohnt.

Geradezu irreführend will es uns aber scheinen, wenn man so oft in asketischen Schriften und Handbüchern die Behauptung ausgesprochen findet, die Vollkommenheit im eigentlichen und strengen Sinne sei gar keine Sache des gewöhnlichen Christenlebens, denn es gehe in ihr nicht um die Gebote, sondern um die Räte. Hinter einer solchen These steckt nicht selten ein falsches Heiligkeitsideal, eine Überbewertung der asketischen Leistung. Wir wollen die Würde und den Adel der evangelischen Räte nicht schmälern; sie sind das „Vollkommenere“ im christlichen Leben, zunächst ganz einfach im Sinne einer vollkommeneren, weil buchstäblichen Nachfolge Jesu. Wir wissen um den feierlichen Satz des Konzils von Trient: *melius et beatius est manere in virginitate aut caelibatu quam jungi matrimonio* (Dz. 980) — das Wissen darum ist leider auch unter Christen im Schwinden. Aber es hieße doch das rechte Verhältnis umkehren, wöhlte man dasjenige, was vielleicht den Geist der christlichen Vollkommenheit in unserer jetzigen Heilsordnung am vollkommensten ausdrückt, oder auch das bessere Mittel zu seiner Erreichung ist, zur Vollkommenheit selbst machen. Und dennoch ist mancher im Laufe der Geschichte des Mönchtums dieser Versuchung erlegen, wenn es auch in allen Jahrhunderten ungezählte Mal ausgesprochen wurde, daß die Vollkommenheit letztlich in der Liebe bestehe. Es zeugt darum von einer hohen Weisheit und inneren Gelöstheit, wenn der Aquinate trotz seines begeisterten Lobes des Mönchtums unumwunden erklärt: „Die Vollkommenheit des christlichen Lebens besteht an sich und wesentlich im Gebot der Liebe und erst an zweiter Stelle und werkzeuglicher Weise in den Räten, die wie die übrigen Gebote auf die Liebe hingeeordnet sind“<sup>3</sup>.

Damit hat Thomas nur ernst gemacht mit den Worten Christi: „Ein größeres Gebot als diese — nämlich der Gottes- und Nächstenliebe — gibt es nicht. In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ (Mk 12, 31 und Mt 22, 40). Hatte nicht auch Paulus diese Sätze so

<sup>3</sup> S. th. II. II. qu 184 a 3 c.

verstanden, wenn er sagt: in der Liebe sei das ganze Gesetz erfüllt (Röm 13, 10) und die Liebe sei das Band der Vollkommenheit (Col 3, 14)?

Versuchen wir einmal, das große Herrengebot im einzelnen auszugliedern. In ihm haben wir den Schlüssel in der Hand, um alle Türen aufzuschließen zu der grundlegenden Frage nach Art und Umfang der allgemeinen Verpflichtung zur Vollkommenheit. In ihm und seiner Erfassung liegt der Stachel verborgen, der den Menschen über sich selbst hinaus treibt, hinein in die Abgründe des göttlichen Willens, hinaus auf das uferlose Meer seines Lebens.

„Du sollst den Herrn Deinen Gott lieben aus Deinem ganzen Herzen und aus ganzer Seele, mit allen Gedanken und mit allen Kräften; du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ — Beginnen wir mit einer ganz einfachen Überlegung: Das Ziel jeder echten Liebe ist die Vereinigung des Liebenden mit dem Geliebten. Die Vereinigung des Menschen mit Gott in der Liebe erfährt durch die Gnade eine alles menschliche Können und Verstehen übersteigende geheimnisvolle Verwirklichung. Es liegt nun im Wesen der Liebe überhaupt, daß sie kein Maß verträgt. Das gilt schon für die natürliche Liebe von Mensch zu Mensch. Selbstverständlich gibt es eine stufenförmige Ordnung der Liebe, aber innerhalb dieser Ordnung hat es keinen Sinn mehr zu sagen: ich will meinen Ehegatten, mein Kind, meine Eltern, meinen Freund nur bis zu diesem oder jenem Grade lieben. Liebe wird vielmehr, wenn sie echt ist, immer auf eine höchstmögliche Vereinigung drängen, wie sie den Kräften der Liebenden und der Ordnung der Liebe jeweils entspricht. Das ist ihr immanenter Wesenstrieb.

Wenden wir dieses Gesetz auf die Liebe an, die wir Gott schulden. Weil er die liebenswerteste Person ist, das höchste und unendliche Gut, weil er darum in der objektiven Ordnung unserer Liebe den höchsten Rang einnimmt, so müssen wir ihn auch lieben, wie niemanden und nichts sonst auf dieser Welt, ja mit einer Liebe, die eine nach oben hin geöffnete und gleichsam ins Unendliche weisende Wertschätzung verrät. — Das psychologische Wesensgesetz der Liebe drängt nun auch zu ihrer intensivsten Betätigung und kennt darin keine Grenzen. Wenn auch die natürliche Liebe zunächst die Seele glühender erfüllt und das Blut heißer aufwallen läßt, weil alle menschliche Liebe sich an der Sichtbarkeit des Leibes entzündet, Gott aber unsichtbar bleibt, so wird dennoch die Liebe zu ihm, wenn wirklich sie einmal das Herz verwundet hat, das Bewußtsein des Menschen mehr und mehr anzufüllen suchen und in alle Räume desselben vordringen, bis Er ihm ganz nahe und gegenwärtig und in allem der Erstgemeinte geworden ist.

Wohl gemerkt: von dieser Dynamik, von dieser heiligen Unruhe, von dieser ewig vorwärtsdrängenden Bewegung sollte die Liebe eines jeden Christen erfüllt sein. Das ist der nicht zu überhörende Ton in den Worten Jesu: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, ex tota anima, ex*

*totā mente, ex totā virtute.* Nichts widerspricht daher der allgemeinen Verpflichtung zur Vollkommenheit so sehr, als irgend eine Art von falscher Selbstgenügsamkeit und trägem Sich-Bescheiden, nichts so sehr, als der in tausend Formen auftretende Verzicht, nach der stets größeren Liebe und in diesem Sinne nach dem stets Vollkommeneren zu streben.

Noch eine zweite, für das religiöse Leben grundlegende Erkenntnis ergibt sich unmittelbar aus einer genaueren Betrachtung des Herrengebotes. Das Erste und schlechthin Unersetzliche, was von uns im Streben nach Vollkommenheit verlangt wird, ist nicht eine bestimmte Leistung, sondern eine bestimmte Gesinnung, die Gesinnung vollkommener Liebe. Nicht als gäbe es sozusagen freischwebende Gesinnungen; jede Gesinnung drängt vielmehr kraft ihres Wesens nach der Leistung, nach der Tat, anders wäre sie nicht echt. Wichtig ist nur, daß sich dieselbe Gesinnung vollkommener Liebe in sittlichen Leistungen von sehr verschiedener Art und sogar von verschiedener objektiver Werthöhe äußern kann. Wie immer auch die Umstände sein mögen, in die Gottes Ruf den Menschen hineinstellt, — wenn nur ein solcher Ruf in irgendeiner Form vorliegt, kann man Gott ebenso lieben in Gesundheit wie in Krankheit, im Reichthum wie in der Armut, im ehelichen wie in einem jungfräulichen Leben, in der Arbeit wie im Gebet, in der Welt wie in der Einsamkeit. Diese Tatsache gehört zu den befreiendsten und frohmachendsten Wahrheiten unseres christlichen Glaubens; sie ist einer der Grundpfeiler der „Freiheit der Kinder Gottes“. Nicht ohne Grund hat eine Heilige wie Katharina von Genua sie mit solcher Leidenschaftlichkeit verteidigt. „Eines Tages“, so wird von ihr erzählt, „traf der Franziskaner Dominicus di Ponzo mit ihr zusammen und ließ sich in ein Gespräch über Weltstand und Ordensstand mit ihr ein. Er nahm sich geradezu die Freiheit, ihr zu sagen, er sei vermöge seines Standes, durch welchen er allem entsagt und sich vollkommen Gott übergeben habe, mehr befähigt und tauglich, Gott zu lieben, als sie. Er bewies ihr das mit allen möglichen Gründen, welche die Gelehrten dafür anzugeben pflegen, und hob besonders den Umstand hervor, daß sie nicht nur noch in der Welt, sondern sogar im Ehestand lebe, während er das heilige Kleid des Ordens, des Standes der Vollkommenheit, trage.

Katharina hörte ihn geduldig an. Als er aber ausgeredet hatte, da loderte hoch auf das Feuer der Liebe zu Gott, das stets in ihr brannte, und ganz entflammt von diesem Feuer sagte sie: „Wenn ich glauben könnte, daß Ihr Kleid die Liebe in mir nur um einen Funken mehrern könnte, so würde ich es Ihnen geradezu nehmen, wenn ich es auf andere Weise nicht bekommen könnte... Allein daß ich nicht so sehr sollte lieben können als Sie, das werden Sie mir niemals auf irgendeine Art erklären und beweisen können“...

Als sie darauf nach Hause kam, sprach sie in ihrer gewohnten Zärtlichkeit und Vertraulichkeit zum Herrn: „O Liebe, wer soll mich hindern, dich

zu lieben? Ob ich immerhin nicht allein stehe, wie ich denn wirklich nicht allein stehe, aber wenn ich mich auch in einem Lager von Soldaten befände, so würde ich dadurch nicht gehindert werden, dich zu lieben. Könnte die Welt oder der Ehegemaal die Liebe hindern, was wäre das für eine andere Liebe als eine schwächliche, ohnmächtige Liebe! Aber die Liebe, die ich erfahren habe und die ich in mir träge, fühle ich als eine solche, die durch nichts besiegt, durch nichts gehindert werden kann, die im Gegenteil alles besiegt und überwindet“.

Solch kühne Worte wird man wohl selten aus dem Munde eines Laienchristen vernommen haben. Viel häufiger hört man ihn anders reden. Mit einer gewissen Resignation, mehr aber noch zur Entschuldigung und Rechtfertigung kann er wohl sagen: „Ich bin ja nur ein Laie“, als sei er damit größeren Verpflichtungen enthoben. Nicht selten wird ein solches Wort auch von geistlicher Seite gebilligt, als fürchte man, der Laie könne vielleicht aus seiner untergeordneten Stellung in der Kirche ausbrechen und zu selbständig werden. In jedem Falle ist jenes geistliche Minderwertigkeitsgefühl unangebracht. — Gewiß hat Gott nicht alle zur gleichen Höhe der Liebe befähigt; viele sind allein schon durch ihre Natur, durch Geburt und Erziehung auf eine geringere Stufe der Vollkommenheit verwiesen. Noch ungleich größer werden die Unterschiede der Möglichkeiten, die einem Menschen offenstehen, durch Gottes unmittelbare Gnadenzuweisung. Innerhalb dieser, unserer Erkenntnis größtenteils entzogenen, göttlichen Gnadenökonomie gibt es aber keine grundsätzliche Begrenzung der Vollkommenheitsstufe, die durch einen bestimmten Stand oder Beruf bedingt wäre, wenn sie nur sittlich erlaubt sind, und andererseits haben alle Christen die wesentlich gleichen Pflichten im Streben nach der ihnen erreichbaren Vollkommenheit.

Damit stellt sich uns nun von neuem und eingehend die Frage nach dem Verhältnis von innerer Gesinnung und äußerer Leistung. Jede Gesinnung drängt, wie wir schon einmal betonten, entsprechend ihrer Tiefe und Mächtigkeit, nach der Tat als ihrem sichtbaren Ausdruck; anders könnte sie nicht bestehen. Wenn nun von uns allen eine Liebe ohne Maß und ohne Grenzen gefordert wird; und wenn keine andere Gesinnung die Liebe an Weite und Tiefe und Kraft erreicht, dann dürften wir folgerichtig auch mit unserer sittlichen Leistung nie zufrieden sein und ihr keine endgültigen Grenzen setzen. Denn abgesehen davon, daß unsere menschlichen Handlungen kaum je vollkommen sind, wird die wachsende Erkenntnis und Liebe nach stets neuen und größeren Möglichkeiten suchen, sich sichtbar kund zu tun. Würden wir diese aber von vornherein ausschalten und unsere sittliche Leistung selbstzufrieden begrenzen, so würden wir auch unserer Liebe selbst ein Maß setzen und damit die Grundforderung des Herrengebotes verletzen. — Ergibt sich aber

<sup>4</sup> Leben und Schriften der heiligen Katharina von Genua. Von P. Lechner, O.S.B., Regensburg 1859, S. 111—113.



aus einer solchen Überlegung nicht zwangsläufig eine allgemeine Verpflichtung, stets das Vollkommenere zu tun und hieße das nicht zugleich, daß alle insgesamt verpflichtet wären, über das Gebotene hinaus die Räte zu beobachten?

Diese Frage ist in der asketischen Literatur der letzten Jahrzehnte oft besprochen worden. Die dargebotenen Lösungen gehen bis heute auseinander. Festzuhalten ist unter allen Umständen, daß es überhaupt „Räte“ im biblisch-asketischen Sinne gibt. Schrift und Tradition reden darüber zu klar. Man darf dann aber auch folgerichtig, ganz gleich, wie man den „Rat“ näher bestimmt, nicht von einer allgemeinen Verpflichtung zur Befolgung der „Räte“ sprechen; sonst höbe man den Begriff des „Rates“ auf. Der innere Grund dafür ist der: die Räte sind nicht die Vollkommenheit selbst, zu der allein alle Christen verpflichtet sind; sie sind vielmehr nur, wie Thomas sagt, in werkzeuglicher Weise auf jene hingeeordnet. Das gilt in einer zweifachen Weise: einmal im Sinne eines Mittels der Vollkommenheit, indem sie deren Hindernisse am sichersten und gründlichsten entfernen, dann aber auch im Sinne eines leistungsmäßigen Ausdrucks der Vollkommenheit, indem sie diese in der jetzigen Ordnung des Kreuzes am vollkommensten sichtbar machen. Nun braucht aber weder das in sich, d. h. objektiv bessere Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit auch ohne weiteres subjektiv das bessere Mittel für alle bedeuten, noch ist der in sich vollkommenste Ausdruck christlicher Glaubens- und Heilsgesinnung, — wie er sich uns mit Bestimmtheit in den evangelischen Räten kund tut — auch ohne weiteres für jeden einzelnen die seiner Natur und seiner konkreten Lage entsprechende vollkommenere sittliche Leistung. Denn der Weg des Menschen zu Gott ist wesentlich vor aller menschlichen Antwort göttlicher Ruf, vor aller menschlichen Leistung Gnade. Der Gott der Gnade aber hört nicht auf, Gott der Schöpfung zu bleiben, der darum dem Menschen in der Erfüllung ebenso wie im Verzicht, in einem alltäglichen ebenso wie in einem außergewöhnlichen Christenleben begegnen kann. Vor allem sittlichen Tun müßte daher der Mensch je von neuem hinschauen, von wannen ihm Gottes Gestalt entgegen kommt und hinhorchen, wohin ihn seine Stimme ruft. Ein solcher Glaubensgehorsam liegt immer tiefer als jede noch so vollkommen scheinende menschliche Selbstentscheidung.

Man muß also die beiden Fragen nach einer allgemeinen Verpflichtung, stets das Vollkommenere zu tun und die Räte zu beobachten, genau auseinanderhalten. Mit der negativen Beantwortung der zweiten Frage ist über die erste noch nichts ausgemacht. Kann man also wenigstens von einer allgemeinen Verpflichtung, stets das Vollkommenere zu tun, sprechen?

Ignatius von Loyola scheint diese Frage zu bejahen: denn im Fundament seiner geistlichen Übungen heißt es: „Es ist notwendig, daß wir uns gleichmütig machen gegen alle geschaffenen Güter, soweit es

unserer freien Wahl anheimgegeben ... in allem das verlangend und erwählend, was uns (im Lichte göttlicher Erleuchtung) mehr zum Ziele führt, dessentwillen wir erschaffen wurden.“ Dieses „Mehr“ will hier nicht als logische Konsequenz einer rein natürlichen Überlegung verstanden werden, sondern als eine Forderung des Gebotes der Liebe, das uns als höchste Lebensaufgabe aufgibt, Gott zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen. Ignatius spricht hier von dem, was den Menschen ihrem Wesen nach als Kreatur zu tun obliegt. Mit den Räten hat darum das „Mehr“ nichts zu tun; von ihnen ist erst viel später die Rede.

Eine genauere Untersuchung zeigt uns auch den tieferen Grund für die Forderung des Heiligen. Die allgemeine Verpflichtung zur Vollkommenheit, von der alle Lehrer des geistlichen Lebens sprechen, schließt notwendig auch die Verpflichtung zum Streben nach ständigem Fortschritt im religiös-sittlichen Leben ein. Denn erstens ist die Vollkommenheit das Ergebnis eines allmählichen Wachstums durch viele Stadien hindurch und zweitens wird sie nie hier auf Erden in einem Menschen zum Abschluß gebracht, da jede neue Gnade ein Aufruf zu Höherem bedeutet. Darum muß das „Mehr“ grundsätzlich und immer die Norm unseres sittlichen Handelns sein.

Das heißt aber nun keineswegs, daß wir gleichsam auf Schritt und Tritt zu überlegen hätten, was für uns in jedem einzelnen Falle das Bessere und Vollkommenere wäre. Das würde für die meisten Menschen das christliche Leben zu einer unerträglichen Last machen und sie in ungesunder Weise in den Mittelpunkt ihres sittlichen Strebens stellen. In nicht wenigen Fällen würde eine solche Überlegung auch schon deshalb verfehlt sein, weil das Bessere und Vollkommenere keineswegs immer einsichtig zu machen ist, da es gar nicht in Gottes Absicht liegt, uns im einzelnen den Weg unseres Lebens genau vorzuschreiben. Er will vielmehr der freien Entscheidung des liebenden Herzens im Hell-Dunkel der Glaubenserfahrung einen möglichststen Spielraum lassen. Wichtig, ja notwendig und geradezu unersetzlich ist darum zunächst nur das dauernde Ausgestrecktsein der Seele nach dem „Mehr“, das lebendige Verlangen nach der stets vollkommeneren Erfüllung des göttlichen Willens. Dieses Verlangen, das vom Heiligen Geiste rührt und von ihm genährt wird, wirkt ganz von selbst in wachsendem Maße wie ein unbeirrbarer Instinkt im Erspüren des von Gott vorgezeichneten Weges und wie eine drängende Kraft, diesen Weg zu gehen, unbekümmert um Schwierigkeiten und Opfer. Wer es daher durch Geringschätzung und Verachtung der Rufe Gottes positiv hemmt und lähmt, oder wer es auch nur durch geflissentliches oder gleichgültiges Überhören derselben langsam ersterben ließe, versündigte sich unmittelbar gegen das Gebot der größten Liebe. Weil das so häufig geschieht, kommen so wenige Christen in der Welt über die Anfangsstadien des religiösen Lebens hinaus. Wenn nämlich einmal die Unruhe

des Herzens erstorben ist, nachdem so und so oft dem Drängen der Gnade in irgendeiner Form Widerstand entgegengesetzt wurde, macht sich in der Seele eine geistliche Lethargie geltend, die ohne eine ganz besondere Gnade der Bekehrung kaum mehr überwunden werden kann.

Außer der Magnanimitas, der Hochherzigkeit, als der dem Christen eigentümlichen und notwendigen Seelenhaltung im Suchen des göttlichen Willens, fordert das Gebot der höchsten Gesinnung aber auch im einzelnen sittliche Leistungen, die das Alltägliche und Gewöhnliche weit hinter sich lassen. Wir meinen damit nicht jene Fälle, wo durch einen ganz besonderen und persönlichen Ruf Gottes oder auch durch besondere Umstände ein „Rat“ zum „Gebot“ werden kann, sondern die von allen geforderten Leistungen, die sich unmittelbar aus dem Gebot der Liebe ergeben und ohne welche die Gesinnung vollkommener Gottes- und Nächstenliebe in ihrer Art nicht sein kann. Für sie darf man genau so wenig ein Maß und eine Grenze festsetzen wie für die Liebe selbst. Als der heilige Franz von Sales von der heiligen Johanna Franziska von Chantal verlangte, sie müsse dem unvorsichtigen Schützen, der ihren Gemahl, seinen eigenen Freund, bei einer Jagd getötet hatte und selber unter diesem tragischen Vorfall sehr litt, nicht nur vollkommen verzeihen, sondern ihm auch positive und öffentliche Beweise ihrer verzeihenden Liebe geben, da sträubte sich die Heilige lange dagegen, bis sie ihr menschliches Herz schließlich doch bezwang und ein Kind jenes unglücklichen Mannes aus der Taufe hob. Dieser für die empfindsame Frau geradezu heroische Akt der Nächstenliebe war keineswegs ein Werk der Übergebüß, sondern fiel noch unter das Gebot, ebensowenig wie die Liebeserweise des barmherzigen Samaritans im Evangelium Werke der Übergebüß waren, sondern unter das Gebot fielen. Daß sich ihr ganzes Innere gegen einen solchen Heroismus zur Wehr setzte, war natürlich und lag nicht in ihrer freien Entscheidung; darum konnte sie zunächst auch mit dem besten Willen das Verlangen ihres Seelenführers nicht zur Ausführung bringen. Eines aber konnte sie, und das hat sie getan: das Verlangen nach der vollkommenen Erfüllung des Gebotes der größten Liebe in sich nähren und vertiefen; das war ihre Pflicht. Dieses Verlangen, dieses ständige Ringen mit sich selbst und mit Gott im Gebet, dieses ernste Streben nach der Vollkommenheit, hat ihr die Gnade eingebracht, der Gesinnung auch die Tat folgen zu lassen. Welche Taten im einzelnen verpflichtend vor uns hintreten, ist zwar oft von vornherein gar nicht auszumachen. Das liebende Herz aber, das von Tat zu Tat fortschreitet, wird mit untrüglicher Sicherheit erkennen, wohin die Stimme des Geliebten es ruft.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich nun auch, in welchem Sinne und mit welchen Einschränkungen man nach unserer Auffassung von einer allgemeinen Verpflichtung, stets das Vollkommenere zu tun, sprechen kann. Gott paßt sich durchaus den natürlichen Entwicklungsgesetzen der

menschlichen Seele an und übt keinen die Natur vergewaltigenden Zwang aus. Andererseits verlangt er aber von allen kraft des Gebotes mehr, als den meisten „guten Christen“ bewußt ist. Der Unterschied zwischen den Pflichten der Mönche und Ordensfrauen und denen der Christen in der Welt ist keineswegs so groß, als so viele leider meinen. Gewiß braucht man die höhere asketische Leistung, die den Ordensstand als ganzen auszeichnet, nicht zu leugnen, man darf sie aber auch wieder nicht, wie wir schon öfter betonten, zum Absolutwert machen und an ihr die Vollkommenheit überhaupt messen wollen. Dadurch verschiebt man das evangelische Ideal und bringt dem Laien viel zu wenig zum Bewußtsein, daß er dieselbe Liebe, Demut und Geduld, ja im Grunde sogar dieselben Tugenden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, in seinen Verhältnissen und entsprechend den Pflichten seines Standes, immer vollkommener zu üben habe.

Je klarer diese Erkenntnis sich durchsetzt, je schärfer und tiefer das Wesen der christlichen Vollkommenheit erfaßt ist, desto deutlicher wird auch der sachentsprechende und gottgewollte Unterschied zwischen der Frömmigkeit der Ordensleute und der der Weltchristen hervortreten. Wohl niemand hat das so klar gesehen und betont wie Franz von Sales. Eben weil er dieselbe „Gottseligkeit“ ohne irgendwelche Abstriche mit jedem gottgewollten Stande und Berufe vereinbar hielt und es darum als einen Irrtum und eine Ketzerei erklärte, sie aus dem Lager der Soldaten, aus den Werkstätten der Handwerker, von dem Hofe der Fürsten und dem Hauswesen der Eheleute zu verbannen<sup>5</sup>, konnte er auch darauf hinweisen, in wie verschiedener Weise sie jeweils verwirklicht werden muß. „Was meinst du wohl, Philothea, wäre es angemessen, wenn ein Bischof einsiedlerisch leben wollte wie der Karthäuser, wenn der Ehegatte auf allen Erwerb verzichten wollte wie der Kapuziner, wenn der Handwerker den ganzen Tag in der Kirche zubrächte wie der Mönch? ... Wäre solche Gottseligkeit nicht töricht unordentlich und unerträglich? Und doch werden solche Fehler oft begangen“.

Das ist auch für unsere Zeit geschrieben. Wie selten haben gerade Laien ein richtiges Bild von ihren besonderen Christenpflichten, wie selten ist es ihnen klar, daß ihre Vollkommenheit darin besteht, ihren Stand und Beruf im vollen Umfang ihrer Aufgaben zu heiligen. Nicht danach werden sie von Gott im Gericht in erster Linie gefragt, wie lange sie dem Gebete obgelegen und wie schwere Bußen sie auf sich genommen — obwohl auch sie beten und büßen müssen —, sondern danach, ob und wie weit sie ihr eheliches Leben geheiligt, ihre Pflichten gegen den Ehegatten und die Kinder erfüllt, ob sie insbesondere auch ihren kaufmännischen, ärztlichen, wissenschaftlichen und sogar ihren technischen und politischen Beruf als Christen und mit christlichem Geiste ausgeübt haben. Mit Recht

<sup>5</sup> Philothea I, 3.

sagt darum einmal Bossuet, niemand werde außerhalb seines Standes heilig.

Wir haben im aszetischen Schrifttum viel Schönes über die allgemeinen Grundsätze der christlichen Vollkommenheit, ebenso über die standesgemäße Heiligkeit der Ordensleute, allenfalls noch des Priestertums, aber kaum etwas über das christliche Ethos der Laienberufe. Der Grund hierfür liegt darin, daß der Mönch und der Priester diese Aufgabe gar nicht zu bewältigen vermögen, weil sie nur von denjenigen gelöst werden kann, die in den betreffenden Berufen selbst tätig sind und sich in ihren natürlichen Gesetzen und Erfordernissen auskennen. Was von theologischer Seite zu leisten ist, besteht darin, dem Laien die allgemeinen und besonderen Grundsätze der katholischen Moral und Aszetik an die Hand zu geben, mit deren Hilfe er im einzelnen seinen Stand und seinen Beruf im Geiste der christlichen Vollkommenheit zu heiligen vermag. Was wir dementsprechend von einem wahrhaft christlichen Arzt, Wirtschaftler, Juristen oder Politiker erwarten, ist nicht so sehr, daß er uns z. B. etwas über das allgemeine christliche Menschenbild nach der katholischen Theologie zu sagen weiß, wie das jüngst in einer neueren Zeitschrift geschah\*, — so sehr es notwendig und lobenswert ist, daß ein Laie davon etwas weiß —, sondern daß er uns das Bild eines vollkommenen und heiligen Arztes, Wirtschaftlers, Juristen und Politikers entwirft. Das zu sagen und noch mehr zu leben ist seine Aufgabe. Danach ruft und schreitet eine Zeit, die den Laien in die vorderste Phalanx der Kirche stellt. Wird diese Aufgabe gelöst, — und das wird von der apostolischen Weite und Aufgeschlossenheit des Klerus ebenso wie der Laien abhängen — dann hat die katholische Laienbewegung eine große Zukunft vor sich. Andernfalls wird jede noch so großartig aufgezugene „Katholische Bewegung“ (Actio catholica) im „Betrieb“ versanden.

Bei der Herausarbeitung eines Vollkommenheitsideals für den Christen in der Welt wird man sich nun nach zwei Seiten hin vor Einseitigkeit und Irrtum hüten müssen. Man darf weder die natürlichen Güter irgend eines Standes oder Berufes verdächtigen und ihre Entfaltung in wesentlichen Stücken hindern oder hemmen, — das bedeutete eine von Gott nicht gewollte Verkümmern und Verkürzung der Natur, — noch auch auf eine bloße religiöse Höherführung und Durchgeistigung dieser Güter hinzielen, — das käme einer naturalistischen Vereinfachung und Verflachung des christlichen Vollkommenheitsideals gleich. Beide Irrtümer, ein gewisser Supranaturalismus und viel mehr noch ein Naturalismus, sind heutzutage auch in Laienkreisen weit verbreitet, wie eine Rundfrage der von französischen Dominikanern herausgegebenen Zeitschrift „La

\* Hermann Frühauf, Das christliche Menschenbild, Frankfurter Hefte, Mai 1946, Heft 2.

Vie Spirituelle“ über den kommenden Heiligentyp neuerdings zeigt<sup>7</sup>. Den Verfassern der meisten dort eingesandten Zuschriften ist absolut nicht klar, daß der Gott der christlichen Offenbarung ebenso Schöpfer und Erhalter aller irdischen, der materiellen und geistigen Güter ist, und darum im geordneten und treuen und opfervollen Dienst an diesen gefunden werden kann, als auch zugleich Urheber einer über alle Welt hinausliegenden und alle verpflichtenden Gnadenordnung, die im Zeichen des Kreuzes, d. h. aber des schmerzhaften Verzichtes auf eben jene Güter der Natur aufgerichtet wird. Die Heiligkeit des Christen in der Welt kann darum ebenso wenig nur weltzugewandt sein, wie die des Mönchtums nur weltabgewandt sein darf. Konkret gesprochen heißt das: wahre Heiligkeit kommt wohl den weltlichen Berufen in mannigfaltigerweise zugute, indem sie dieselben vervollkommenet und adelt, entzieht aber zugleich den Gott suchenden Menschen immer mehr einer rein natürlichen Hingabe an sie, die ihn von Mal zu Mal weniger zu erfüllen und zu beglücken vermag.

„Die Gottseligkeit verdirbt nichts“, sagt Franz von Sales, der klassische Lehrer der Laienfrömmigkeit<sup>8</sup>, „wenn sie echt ist; im Gegenteil, sie vervollkommenet alles; und wenn sie dem rechtmäßigen Berufe irgend eines Menschen widerstreitet, dann ist sie sicherlich falsch. Die Biene saugt ihren Honig aus den Blumen, ohne sie zu beschädigen; sie läßt sie genau so ganz und frisch, als sie dieselbe fand. Die wahre Gottseligkeit tut noch mehr, nicht bloß bringt sie keinem Stande oder Geschäfte irgend einen Nachteil, sie ziert und verschönert sie vielmehr. Edelsteine aller Art gewinnen an Glanz, ein jeder nach seiner Farbe, wenn sie in Honig getaucht werden; ebenso wird jedermann lebenswürdiger in seinem Berufe, wenn er die Gottseligkeit damit verbindet. Durch sie wird das Hauswesen friedlicher, die Liebe der Ehegatten aufrichtiger, der Dienst der Fürsten treuer und jede Art von Beschäftigung süßer und lieblicher.“

Das ist aber nur darum der Fall, weil die Gottseligkeit, das ist die vollkommene Liebe, den Menschen zugleich immer mehr von seinen rein geschöpflichen Bindungen an Dinge und Personen innerlich löst und frei macht, entsprechend der Forderung des Apostels: „Diejenigen, die verheiratet sind, mögen so leben, als wären sie es nicht, die etwas erwerben, als hätten sie nichts zu eigen, und die, welche die Güter dieser Welt benützen, als hätten sie nichts davon; denn die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7, 30 f). Erst diese innere Freiheit, erst diese Gotterfülltheit gibt allem weltlichen Tun einen Adel und einen Glanz, der dem rein natürlich denkenden Menschen fehlt. „Der Liebende fliegt, läuft und freut sich“, sagt unnachahmlich die Nachfolge Christi (III. 5, 14 ff), „er ist frei und wird durch nichts gehalten. Er gibt alles hin, um alles zu erhalten, und er hat alles in allem, weil er über allem in dem einen Allerhöchsten

<sup>7</sup> Februar 1946; einen Anszug der eingesandten Zuschriften bringen die „Stimmen der katholischen Welt“, Heft 1, Juni 1946, S. 52 ff.

<sup>8</sup> Philothea I, 3.

ruht, aus welchem jegliches Gut entspringt und hervorgeht. Er sieht nicht auf die Gaben, sondern wendet sich über alle Güter zu dem Geber.“

Das Sich-Trennen und Abschiednehmen von aller Kreatur, je und je von neuem, das Hineinschreiten in die „Wüste“, in die „Nacht der Sinne und des Geistes“ wird in jedem Falle schmerzlich sein; für den Christen in der Welt nicht weniger als für denjenigen, der von vornherein den buchstäblichen Verzicht für wesentliche Bereiche seines Lebens vollzieht und daran festzuhalten feierlich verspricht. Ja, es wird für jenen noch um ein Bedeutendes erschwert, da ihm die Dinge dieser Erde inniger vertraut bleiben, und er die blutwarme Nähe liebender Menschen mehr als die anderen verspürt.

Wenn darum der rein natürlich denkende Mensch schon verständnislos vor den großen asketischen Gestalten des Christentums steht, vor den Mönchen der Wüste und den verborgenen Bäuern, wie müßten ihm dann erst alle Begriffe versagen, wenn er einmal Einblick gewänne in den inneren Aufstieg eines Menschen zu Gott inmitten der Welt. Müßte es ihm nicht bei ehrlichem Eingeständnis rätselhaft und unbegreiflich erscheinen, zu sehen, wie ein geheimnisvolles Licht Macht über eine Seele gewinnt und die Lichter dieser Welt immer mehr überstrahlt, und ein Mensch durch die Schönheit und den Reichtum der Geschöpfe, durch ihren bezaubernden und betörenden Reiz hindurchschreitet, als seien sie nicht? Dabei würde er feststellen — und gerade das müßte ihm vollends unverstänglich erscheinen —, daß ein solcher Christ nicht einmal ein Verächter der Welt ist. Im Gegenteil, je tiefer ihn die Gnade innerlich ergreift und umwandelt, je mehr er sich infolgedessen von den Dingen entfernt, desto klarer wird er, von Gott zurückkehrend, auch in der geschaffenen Welt das Licht Gottes aufstrahlen sehen, in ihrem Glanz wie in ihrem Dunkel und ihren Rätseln. Er wird, wie die Sprache der christlichen Frömmigkeit so schön sagt, in allen Dingen Gott finden.

Nun aber zum Schluß noch einmal die Frage: sind im Ernst alle, ohne Ausnahme, zu einem solchen Ideal berufen und verpflichtet? Müßten die Menschen inmitten der Geschäfte der Welt, angesichts der reinen und unberührten Gipfel christlicher Heiligkeit, nicht erschrecken, selbst wenn sie ehrlichen Verlangens nach ihnen Ausschau hielten — und das wäre doch der günstigste Fall. Halte ihnen nicht immer wieder das Echo der Stimme Christi von ihren steilen Abhängen entgegen: „Wie schwer werden die Begüterten in das Reich Gottes eingehen?“

In der Tat, wenn Christus schon sagt, eher gehe ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher das Heil erlange, wie dürfte dann ein Mensch, der durch tausend Bande an die Welt gebunden ist, je erhoffen, die Gipfel christlicher Heiligkeit zu bezwingen? Hier gilt jedoch, was der Herr einst den Jüngern auf ihre bestürzte Frage: „Welcher Reiche kann dann überhaupt noch gerettet werden“, zur Antwort gab: „Nach Menschenart wäre es unmöglich, nicht aber bei Gott; denn bei Gott ist alles

möglich“ (Mk 10, 26 f). Erst die eingegossene Liebe des Heiligen Geistes gibt einem Menschen die Möglichkeit und die Kraft, auch das Liebste auf dieser Erde um Gottes willen zu lassen.

Wenn also schon je die Gnade Anfang, Mitte und Ende unseres Weges zur Vollkommenheit ist, dann gilt das in geradezu überwältigender Weise für den Christen in der Welt. Auf ihn finden die Worte der Abschiedsrede: „Ohne mich könnt ihr nichts tun“, ihre großartigste Anwendung. Denn er ist, wie Paulus in Bezug auf die Verheiligten sagt (1 Kor 7, 34), gerade auf Grund seines Standes mehr als alle anderen geteilt zwischen dem alleinigen Gott und der Welt, die beide seine Kräfte und seine Liebe beanspruchen. Aus sich hat aber der Mensch keine Macht, diesen Zwiespalt zu überwinden. Wer daher begründeterweise in der Welt verbleibt und dennoch zur Vollkommenheit des christlichen Lebens gelangen will, der muß als erstes und immer mehr davon durchdrungen sein, daß es eines einzig großen Wunders der göttlichen Gnade bedarf, um beides miteinander zu vereinbaren: Gott über alles zu lieben und wieder in allem und durch alles hindurch. Will er den Aufstieg zu Gott wagen, dann muß er gleich dem Apostel den Geist in sich rufen hören: „Meine Gnade genügt dir. Denn in der Schwachheit kommt die Kraft zur Vollendung“ (Kor 12, 9).

## Der Vergeltungsgedanke im Evangelium

Von Dr. Josef Schmid, Hochschulprofessor, Dillingen (Donau)

Der Vergeltungsgedanke ist ein wesentlicher Bestandteil jeder religiös fundierten Ethik. Weil jede religiöse Ethik theonom ist, in ihr das sittliche Handeln nichts anderes ist als Gehorsam gegen Gott, darum ist darin auch stets der Lohn- oder Vergeltungsgedanke eingeschlossen. Autonome Ethik, bei der der Mensch sich selbst Gesetz ist und das sittliche Handeln um seiner selbst willen erfolgt, ist in einer religiös begründeten Ethik nur auf Grund einer Inkonsequenz möglich, weil sich die Ethik nicht von ihrer religiösen Grundlage trennen läßt<sup>1</sup>. Die Gestaltung des Vergeltungsgedankens kann aber in den einzelnen Religionen sehr verschieden sein, und darin offenbart sich die Höhenlage einer jeden Religion und ihres Gottesbegriffes.

Wie ist der Vergeltungsgedanke im Evangelium, der Lehre Jesu, gestaltet? Ehe davon gesprochen werden kann, ist zuerst zu fragen, welche Bedeutung er in der Religion des Alten Testaments (AT) und des Spätjudentums hat. Denn das AT ist die Grundlage des NT und zwischen beiden steht zeitlich wie entwicklungsgeschichtlich das Judentum.

<sup>1</sup> Dies wird auch von einem hervorragenden Vertreter moderner Ethik wie Nicolai Hartmann (Ethik, Berlin und Leipzig 1926, 735 ff) mit wünschenswerter Klarheit und Schärfe betont. Hartmann sieht darin eine der unaufhebbaren ethischen Antinomien. Entweder zerstört der Begriff des Sittlichen den Gottesbegriff oder dieser hebt jenen auf. Menschliche Einsicht kann hier nur ein unversöhnliches Entweder — oder sehen.