

zu sein, in denen ist nichts Ungelöstes, Unerlöstes mehr. Und Menschen, die bei ihrem Tode mit so vielen bitteren Tränen und zugleich doch auch so süßen beweint werden, haben niemandem mehr zu tragen gegeben, sondern haben selbst alle getragen in der Liebe Christi.

Die ethisch-religiöse Wesensverwirklichung des Menschen im Lichte der Jenseitswanderung Dantes

Von Dr. Karl Deuringer, Gaggenau/Murgtal

In seinem Widmungsbrief bei Übersendung der ersten Gesänge des „Paradiso“ an Can Grande della Scala, den kaiserlichen Statthalter von Verona, sagt Dante über den Zweck der „Commedia“: „... kurz gesagt ist der Zweck des Gesamtwerkes wie seiner einzelnen Teile folgender: diejenigen, die in diesem Leben stehen, aus dem Zustande des Elendes herauszulocken und sie zum Zustand des Glückes zu führen ... Denn nicht um Spekulationen zu betreiben, sondern um zu Taten anzuregen, ist das Ganze wie seine Einzelteile ausgedacht“. — Mit diesen Worten ist die ethische und religiöse Zielsetzung der „Commedia“ klar zum Ausdruck gebracht; wer diese nicht beachtet, sondern nur mit einem ästhetischen oder kulturgeschichtlichen Interesse an die Lektüre herangeht, wird nie zu einem wirklichen Verständnis der „Commedia“ gelangen.

Dieser Glückszustand (status felicitatis), zu dem Dante durch seine „Commedia“ führen will, ist nicht eine Befindlichkeit des Gemütes, sondern er ist ein bestimmtes So-Sein des Menschen und besteht darin, daß der Mensch sein eigentliches Wesen als Mensch und Gotteskind in größtmöglicher Vollkommenheit verwirklicht, daß er seiner natürlichen Begabung und übernatürlichen Berufung in möglichst vollkommener Weise gerecht wird. Aus dieser Zielsetzung heraus wird die „Commedia“ zu einer Darstellung des Wachstums und Reifens christlichen Lebens von Grund auf bis zu seiner höchsten Vollkommenheit; der Aufstiegsweg Dantes in der „Commedia“ führt aus dem dunklen Wald der Verirrungen bis zur Anschauung des dreieinigen Gottes.

Die Lehre vom Anfang, dem Fortschritt und der Vollendung des Menschen als sittlich-religiöser Person ist in der Offenbarung grundgelegt; sie wurde zu allen Zeiten im Vollzug des christlichen Lebens verwirklicht und im Lauf der Jahrhunderte von den großen Lehrern der Kirche durchdacht und formuliert; im hohen Mittelalter war sie als die „Lehre von den drei Wegen“ Gemeingut der Christenheit geworden. Sie gewinnt in der „Commedia“ in künstlerisch vollendeter Weise Gestalt und Leben.

Bereits Augustin lehrt, daß der Aufstiegsweg des Christen zur Vollkommenheit in dreifacher Stufung emporführe: von den Anfangenden über die Fortschreitenden zu den Vollkommenen. Diese Lehre wird in der Form und Begründung der „Mystischen Theologie“ des Pseudo-Dionysius Areopagita zu einem Grundbestandteil der asketisch-mystischen Tradition.

In diesen Rahmen fügt sich die „Commedia“, wenn sie den Menschen auf seinem Wege zu Gott durch die drei Reiche des Jenseits führt: Das Inferno entspricht dem Weg der Reinigung, das Purgatorio dem Weg der Erleuchtung, das Paradies dem Weg der Einigung.

I. Der Weg durch das Inferno als Weg der Reinigung

Der Mensch, der uns am Anfang des Inferno begegnet, ist verirrt im „dunklen, wilden Wald“ der Sünde:

„Es war inmitten uns'res Lebensweges,
da fand ich mich in dunklem Walde wieder,
weil mir der rechte Weg verloren war.

Ach, es zu sagen, wie er war, ist hart,
ein Wald so wild und rauh und dicht verwachsen,
daß im Erinnern sich die Furcht erneut“.

(Inf. 1; 1—6)

Dante ist bereits voll guten Willens, aus dieser Verirrung herauszufinden und macht sich von naivem Optimismus beseelt auf den Weg; ja er glaubt bereits der Gefahr entronnen zu sein:

„Nunmehr war jene Angst ein wenig stiller,
die in dem Grund des Herzens mir geblieben,
da ich die Nacht verbrachte voller Jammer.

Und gleichwie einer, der, noch schweren Atems,
dem Meer entronnen an das rettend Ufer,
sich rückwärts wendet zur Gefahr und spähet,

so wandte sich mein Geist, noch immer fliehend,
zurück, den Pfad noch einmal zu besehen,
der bisher keinen lebend ließ entrinnen“.

(Inf. 1, 19—27)

Dieser erste Elan des „anfangenden Menschen“ (Seuse) muß aber bald einhalten vor der Macht böser Gewohnheiten, die dem Menschen die leichte Erreichung seines Zieles, der religiös-sittlichen Wesensverwirklichung, unmöglich machen. Der Mensch ist zu tief der Gewalt des Bösen verfallen, als daß er ihr so leichthin entrinnen könnte, er ist durch ein Leben der Unordnung Sklave des Bösen geworden (Jo 8, 34—36; Röm 6, 6). Dante deutet diesen Zustand der Hörigkeit gegenüber der Sünde in den Symbolgestalten der drei Tiere, des Pardels, des Löwen und des Wolfes an. Nach der ver-

breitetsten Deutung sind die drei Tiere die Symbole der Unkeuschheit, des Stolzes und der Habsucht.

Um aus dieser Welt des Bösen zu entinnen, braucht es die höhere Macht der Gnade, die stark und sacht in das Leben Dantes eingreift. Die göttliche Gnade ist verkörpert in der Gestalt Beatricens, die sich Dantes annimmt, um nicht mehr von ihm zu lassen, bis sie ihn vor das Antlitz des dreieinigen Gottes geführt hat.

Zunächst freilich begegnet Dante noch nicht Beatrice selber, jener Beatrice, die, ursprünglich ein Florentinermädchen aus Fleisch und Blut, für ihn zur Verkörperung alles Menschlich-Edlen und Schönen und zugleich zum Symbol der übernatürlichen Ordnung der Offenbarung und Gnade geworden ist. Zunächst ist es die Kraft menschlich-vernünftigen Überlegens und guten Wollens, die Dante auf den Weg der sittlichen Freiheit führt. Der im Mittelalter so hochverehrte römische Dichter Vergil wird zum Sinnbild dieser natürlich-guten Kräfte. Beatrice aber schickt diesen Vergil, damit er Dante aus dem Wald seiner Verirrungen heraushelfe. Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß die zuvorkommende Gnade dem fruchtbaren Überlegen und dem wirksamen guten Wollen des Menschen vorausgeht und dieses anregt.

Aber nachdem der erste, mit naivem Selbstvertrauen unternommene Versuch, von der Verfallenheit an das Böse sich einfach loszusagen, gescheitert ist, fällt es Dante schwer, an die Möglichkeit einer Rettung überhaupt noch zu glauben:

„Die Wölfin aber ward mir so beschwerlich
mit jener Furcht, die mir ihr Anblick gab,
daß ich des Aufstiegs Hoffnung ganz verlor“. (Inf. 1, 52—54)

Dante zögert zunächst, den Vorschlag anzunehmen, den Vergil ihm macht:

„Dum halte ich gewiß es für dein Bestes,
daß du mir folgst und ich dein Führer bin
und dich von hier durch ew'ge Stätten ziehe, /

wo du die Schreie der Verzweiflung hörst
und schauen wirst in ihrem Schmerz die Geister,
die ein jeder nach dem zweiten Tode schrein,

und schauen sollst du jene, die zufrieden
im Feuer, weil sie vertraun, wann es auch sei,
zum sel'gen Himmelsvolke zu gelangen.

Wenn du zu ihm empor dann steigen willst,
kommt eine Seele, würdiger als ich,
mit ihr werd' ich dich lassen, wenn ich scheide;

der Kaiser, der als König droben herrscht,
will nicht, daß man durch mich, der sein Gesetz
verschmähte, nun in seine Stadt gelangt“. (Inf. 1, 112—126)

Gegen diese Verheißung wendet Dante noch unter dem Eindruck seines eben erlebten Unvermögens ein:

„... Poet, der du mich führst,
schau an die Kraft in mir, ob sie genügt,
bevor du solchem Weg mich anvertraust“. (Inf. 2, 10—12)

Vergil muß Dante erst dessen gewiß machen, daß seine Führung angeregt und getragen ist durch die Gnade Gottes, daß Maria, die „Mutter der göttlichen Gnade“, und Lucia, die besondere Patronin Dantes, die nun verklärte Geliebte seiner Jugend, Beatrice, veranlaßt haben, ihm Vergil zu Hilfe zu senden. Erst die Gewißheit, daß das gute Planen und Wollen, das über ihn gekommen ist, aus Gottes Gnade stammt und daß von dort her die Verheißung des Gelingens gegeben ist, läßt in Dante jenen Mut und jenes Selbstvertrauen aufwachen, die für den schweren Weg notwendig sind:

„Was ist denn nun? Was stehst du zögernd da?
Und warum nährst Feigheit du im Herzen,
warum hast du nicht kühnen freien Mut?

Wo doch die drei gebenedeiten Frauen
am Himmelshof um Dich bekümmert sind
und wo mein Wort so großes Gut verheißt?

Gleichwie die Blümlein, die der Tau der Nacht
darniederbeugte und verschloß, bei Sonne
sich weitgeöffnet auf dem Stiele recken,

so ging es mir mit meiner müden Kraft,
und froher Mut drang mir nunmehr ins Herz“. (Inf. 2, 121—131)

Die beiden ersten Gesänge des Inferno sind die feinsinnige Darstellung der Bekehrung eines Menschen mit all den Vorgängen und wirkenden Kräften, wie sie Theologie und Psychologie verstehen lassen:

1. Der Mensch ist verängstigt und unzufrieden in seinem Leben der Knechtschaft gegenüber der Sünde (vgl. die Unruhe des „Faust“).
2. Ein erster Elan des guten Willens scheitert, weil die Sünde als Schild und Gewohnheitsmacht weiterwirkt.
3. Erst die Gnade als gratia praeveniens erleuchtet und stärkt die guten Kräfte im Menschen und befähigt diesen, sich in langer, mühevoller Anstrengung von der Sünde zu befreien.

Der „Weg der Reinigung“, den Dante bei seinem Abstieg in den Höllenrichter geht, löst ihn aus der sündhaften Verfallenheit an die Scheinwerte der Welt, durch die er sich einem Nicht-Wirklichen, einem Trugbild verschrieben hat, wie Beatrice im Purgatorio Dantes Schuld zusammenfaßt:

„Die Schritte wandte er auf falsche Wege,
den Bildern folgend, die das Gute logen,
jedoch Versprochenes nicht wirklich hielten...“

So tief war er gefallen, daß die Mühe,
sein Heil zu wirken, ganz verloren war,
bis daß man ihm der Hölle Anblick zeigte“. (Purg. 30, 130—138)

In seinem Schuldbekenntnis antwortet Dante auf diese Anklage Beatrix, darin bestehe seine Schuld:

„... greifbare Dinge lockten
mit trügerischer Lust mich von dem Wege“. (Purg. 31, 34—35)

In der Sünde als Verkehrung der Schöpfungsordnung unterwirft sich der Mensch mit seiner Person-Würde geschaffenen Dingen und läßt diese über sich verfügen, sei es, daß er Höriger seiner Triebwelt wird, die als Funktion des Animalischen am Menschen eigentlich seinem Geiste gehorchen müßte, sei es, daß er dem Zauber der Welt Dinge unterliegt: in jedem Fall verfällt er durch die Sünde der Unfreiheit (Par. 7, 79). Dieser Begriff der Unfreiheit muß bei der Beschäftigung mit der „Commedia“ sehr wohl beachtet und festgehalten werden, weil von da aus der ganze Weg Dantes durch die Jenseitsreiche als ein Ringen um die Freiheit, die sittliche Freiheit, die Wiedereinsetzung der Person in ihre herrscherliche Stellung über Trieben und Welt Dingen verständlich wird. In diesem Sinn sagt Vergil zu Cato, dem Wächter des Purgatorio, daß Dante „unterwegs ist, die Freiheit zu suchen“ (*libertà va cercando*, Purg. 1, 70).

Zunächst gilt es für den ringenden Menschen, das Grundsätzliche der richtigen Ordnung tief und wirksam zu erfassen. Dies geschieht bei Dante im Abstieg von Höllenkreis zu Höllenkreis, die, nach ihrer Schwere abgestuft, „des Weltalls ganze Schuld umschließen“ (Inf. 7, 18). Dante erlebt dabei, daß hier, wo die Herrschaft der Triebe und Welt Dinge über den Menschen unwiderrufliches, ewiges Schicksal geworden ist, in eben dieser Umkehrung der Ordnung die Höllenstrafe im Grunde schon gegeben ist¹. Das, was der von Gottes Ordnung emanzipierte Mensch wollte oder zuließ, ist für ihn nunmehr zum ewigen Leid geworden. Besonders deutlich wird dies im Canto 5 des Inferno, wo die Menschen, die sich ihrer sexuellen Triebwelt hemmungslos überlassen haben, nunmehr ruhelos und ziellos vom „höllischen Sturmwind“ durch die Nacht der Hoffnungslosigkeit gerissen werden (Inf. 5, 28-33), ein Symbol für die schweifende ruhelose Unstetigkeit des Sexus, die den Menschen, der sich ihm hingibt, unaufhörlich im Kreise herumtreibt, ohne daß die erlangte Befriedigung die Gier jemals wirklich stillte².

Dante erlebt bei seinem Abstieg in die Hölle, wie die Verkehrung der sittlichen Ordnung im „contrapasso“ (Inf. 28, 142) sich am Menschen selber rächt. Die Tiere und die Dinge, die die Verdammten belästigen und ihre

¹ Vgl. S. Aug. Conf. I, 12: „iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus“.

² Vgl. Faust: „So taumel' ich von Begierde zu Genuß | und im Genuß versmachtet' ich vor Begierde“.

Höllenqual bereiten, sind vielfältige Symbole dafür, daß die vom Menschen auf den Kopf gestellte Ordnung diesen nunmehr vernichtet (vgl. Sap. 5, 18). Je tiefer er in diese dunkle, trostlose Welt vorstößt, um so mehr wächst in ihm, theologisch ausgedrückt, die Einsicht in das Wesen der schweren Sünde und durchdringt läuternd und befreiend sein ganzes Wesen.

II. Der Weg durch das Purgatorio als Weg der Erleuchtung

Nachdem Dante auf seinem Weg durch die Hölle das Böse in seiner brutalsten Gestalt geschaut hat und im Schauen davon frei geworden ist, führt sein Weg und sein Leid in

„... jenes zweite Reich,
in dem der Menscheng Geist von Schuld sich läutert
und würdig wird zum Himmel aufzusteigen“. (Purg. 1, 4—6)

Im Purgatorio handelt es sich für Dante darum, die volle sittliche Freiheit zu gewinnen, sein Wesen durch und durch zu läutern und jene positiven Dispositionen in sich zu schaffen, die für die Einigung mit Gott Voraussetzung sind. Das Purgatorio hat die Gestalt eines durch neun Terrassen gegliederten Berges, der als Insel mitten aus unzulänglichem Meer aufragt:

„... der Berg ist so beschaffen,
daß es am Anfang Last ist aufzusteigen;
doch wenn man höher kommt, wird's immer leichter.

Erst dann jedoch, wenn er dir süß erscheint,
so daß aufwärts zu steigen wird zur Lust
wie einem Schiffe das Flußabwärtsfahren:

dann erst bist du am Ende deines Pfades,
dort erst erwarte Ruhe von den Mühen. (Purg. 4, 88—95)

„Der Berg löst im Besteigen uns vom Bösen“.

Dantes Aufstieg auf den Läuterungsberg ist nicht bloß Schauen, sondern es ist zugleich Mithüben mit den Menschen, die hier, nach Art und Schwere der Schuld geschieden, in 9 Stufen sich reinigen. Im Kreis der Stolzen beugt sich Dante, wohl wissend, daß eine seiner hervorstechendsten Charaktereigenschaften sein maßloser Stolz ist³, unter das schwere Gewicht, das auf dem Nacken der sühnenden Seele lastet:

„Gleichwie zwei Ochsen unterm Joche gehen,
ging ich mit jener schwerbeladenen Seele,
solange es mein lieber Meister litt“. (Purg. 12, 1—3)

Im letzten Kreis des Läuterungsberges tilgt das Feuer die Schuld unbeherrschter Liebesleidenschaft; ihm sich auszusetzen, fällt Dante beson-

³ Vgl. Boccaccio, Trattatello in laude di Dante XII.

ders schwer — um dies zu verstehen, denke man nur an die Andeutungen der *Commedia* z. B. *Purg.* 24, 37; 31, 59, ferner an die sog. Steinkanzonen, an die Schilderung Boccaccios in seinem *Trattatello*. — Dante scheut vor dem läuternden Feuer zurück, bis ihn Vergil lockt:

„. . . nun schau, mein Sohn,
von Beatrice trennt dich diese Mauer“ (Purg. 27, 35f)

Jetzt erst läßt er sich in das Feuer, in dem die Schuld sinnlicher Liebesleidenschaft gebüßt wird, hineinführen:

„Doch als ich drinnen war, in glühend Glas
wollt' ich mich stürzen, um mich zu erfrischen;
denn wahrlich ohne Maß schien mir das Brennen“.

(Purg. 27, 49—51)

Nun erst ist Dante ganz und gar ausgerichtet gemäß den ewigen universalen Ordnungen, die grundgelegt sind im Wesen Gottes und die geschichtlich verwirklicht sind in der Schöpfung. Jetzt steht er in einer nicht instinkthaf mitgegebenen, sondern durch sittliche Anstrengung erworbenen Harmonie mit der Natur und ihrem Schöpfer. Die sittliche Freiheit ist jetzt in ihrem ganzen Umfang verwirklicht⁴. Damit hat sich der nunmehr geläuterte Mensch in jene Situation zurückgefunden, die am Anfang der Schöpfung vor dem Sündenfall beim ersten Menschenpaar vorhanden war. In der „*Commedia*“ ist dies symbolisch dadurch dargestellt, daß Dante auf dem Gipfel des Läuterungsberges das „irdische Paradies“ vorfindet, jene Stätte friedlichen Einvernehmens des Menschen mit Gott und der Natur, die durch den Sündenfall verloren gegangen ist.

Nachdem Vergil seinen Schützling bis auf diese Höhe, bis zur vollen Reife seiner sittlichen Freiheit geführt hat, zieht er sich zurück, nachdem er denkwürdige Abschiedsworte an Dante gerichtet hat:

„So sehr ward nun der Wille in mir stark,
am Ziel zu sein, daß ich bei jedem Schritt
Zum Flug die Schwingen in mir wachsen fühlte.

Als nun die Treppe uns zu Füßen lag
und wir anlangten auf der letzten Stufe,
da richtete Vergil auf mich die Augen

und sprach: zeitliche und ew'ge Feuer
hast du geschaut, mein Sohn, und bist nun da,
wo ich durch mich nichts weiter mehr vermag.

Mit List und Kunst wardst du hierher geführt,
fortan jedoch soll dein Gelüst dich leiten,
du hast die steilen Wege hinter dir.

⁴ Vgl. S. Thomas Aqu., S. th. II. II. q. 184 a 3 ad 2: cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute in libertatem.

Schau, wie die Sonne auf die Stirn dir leuchtet,
du siehst die Gräser, Blumen und die Büsche,
die hier das Land aus sich allein erzeuget.

Bis jene schönen Augen dir erscheinen,
die durch ihr Weinen dir zu Hilf mich sandten,
magst du hier ruhen oder magst lustwandeln.

Nicht warte mehr auf Wort und Wink von mir,
denn frei, gerade und heil ist jetzt dein Wille,
und Schaden wärs, nicht ihm gemäß zu handeln.

Drum kröne ich dich über dich zum Herren“. (Purg. 27, 121—142)

In seinem Dank an Beatrice spricht Dante den inneren Sinn seiner Jenseitsfahrt in ähnlicher Weise aus:

„Hehre Frau, in der mein Hoffen grünet,
die du es littst um meiner Rettung willen,
selbst in der Hölle deine Spur zu lassen,

in soviel Dingen, die ich schauen durfte,
seh ich durch deine Macht und deine Güte,
was sie an Gnade bargen und an Tugend.

Du zogst aus Sklaverei mich in die Freiheit
auf all den Wegen und durch all die Weisen,
die zu bewirken du an mir vermochtest.

Bewahr du deine Großmut gegen mich,
so daß mein Geist, den du gesund gemacht,
dir wohlgefällig von dem Leibe scheide“.

(Par. 31, 79—90)

III. Dantes Gang durch das Paradiso als Weg der Einigung

Beim Gang durch Inferno und Purgatorio wirkt zwar als letzte treibende Kraft die göttliche Gnade, die, in Beatrice verkörpert, überhaupt erst den Anstoß gibt für Dantes Läuterungsweg. Die übernatürliche Kraft Gottes greift auch gelegentlich augenscheinlich ein, wo Dante mit Vergil zusammen nicht mehr gegen die Macht des Bösen aufkommt (Inf. 9; Purg. 9, 52 ff), aber das Wirken der göttlichen Gnade ist hier doch mehr latent. Im Vordergrund steht, von der Gnade angeregt und getragen, Wagnis und Tat der eigenen guten Kräfte im Menschen. Nachdem jedoch die volle sittliche Freiheit erlangt ist, steht das menschliche Vermögen am Ende (vgl. Purg. 27, 128 f), Vergil hat seine Aufgabe erfüllt:

„und willst du aufwärts dann zu ihnen steigen,
braucht's eine Seele würdiger als ich,
mit der ich dich bei meinem Scheiden lasse“.

(Inf. 1, 121—123)

Fortan übernimmt die Gnade eindeutig und sichtbar die Führung. Was Dante nun noch zu durchschreiten bleibt, ist der Weg der mystischen Gott-

einigung, für die er durch die voll errungene sittliche Freiheit zwar disponiert ist, deren Erlangung aber menschlicher Berechnung und eigenem Bemühen entzogen ist.

Auf dem Weg der Einigung wird der zur sittlichen Freiheit gelangte Mensch durch die Gnade von Stufe zu Stufe empor zur Einigung mit Gott geführt; vom Menschen her ist es ein „trasumanare“, ein „Hinauswachsen des Menschen über sich selber“ (Par. 1, 70).

Dante schaut in die Augen der geliebten Frau, die ihrerseits ihre Augen zum ewigen Licht hinlenkt. So trifft Dante durch die Vermittlung Beatrices der Strahl göttlichen Lichtes, und ohne dessen zunächst gewahr zu werden, steigt er empor. Beatrice erklärt ihm, dieses Emporsteigen sei nunmehr, nachdem alle Hindernisse beseitigt sind, für ihn ebenso naturgemäß wie für das Feuer, daß es aufwärts lodere (Par. 1, 136-142).

Dante steht jetzt im Zauber der unergründlichen Schönheit Gottes, die ihm zunächst im Antlitz der Geliebten von Himmelsphäre zu Himmelsphäre strahlender aufgeht, bis er am Ende des Paradieso durch die Mittlerschaft Mariens für Augenblicke der unmittelbaren Schau Gottes teilhaftig wird. Die beiden Prinzipien der Einigung mit Gott, Erkenntnis und Liebe, wachsen ständig im Aufstieg zu den höheren Sphären. Gott wird immer mehr als der alles überragende Wert begriffen und gewinnt immer mehr Kraft über die Seele. Die Erdkugel, die Dante nun aus unendlicher Ferne winzig klein sieht, erscheint ihm so, daß er „lächeln mußte ob des geringen Anblicks“ (Par. 22, 134). Immer mehr wird Erinnerung und Sprache machtlos, die Fülle des Geschauten wiederzugeben (Par. 23, 58-63; 30, 28-33).

In Gott als ihrem Ursprung wird die Ordnung aller Dinge, wie sie in sich sind und wie sie zueinander sich verhalten, geschaut:

„In seiner Tiefe sah ich, daß sich eint,
verbunden durch die Liebe ganz in eins,
was durch das Weltenall hindurch verstreut“. (Par. 33, 85-88)

In dieser Schau wird Dante zu intuitiver Gewißheit, was der hl. Thomas schreibt⁵: „ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite.“ Wie sehr das, was Dante hier schildert, sich dem Bereich mystischer Gotteserfahrung nähert, zeigt ein Vergleich mit einer Vision der hl. Theresa von Avila⁶: „Eines Tages hatte ich beim Gebet eine Vision von sehr kurzer Dauer, in der mir gezeigt wurde, wie man in Gott alle Dinge schaut und wie er alle Dinge in sich enthält ... es ist eine der großen Gnaden, die Gott mir zuteil werden ließ“.

Gott, begriffen als der höchste Wert, als das summum verum, summum bonum, summum pulchrum, als derjenige, der in analogieloser Fülle und personaler Konkretheit die ganze Herrlichkeit des Seins besitzt, gewinnt

⁵ S. th. I. q. 14 a. 1 ad 2: alles, was in der Schöpfung geteilt und vielfältig ist, ist in Gott einfach und geeint.

⁶ Vida de su misma 40, 9.

nun solche Macht über die Seele, daß diese vor ihm jeden Willen zur Selbstbehauptung verliert und, ohne daß ihr geschaffenes Personsein dadurch vernichtet würde, ihm sich ganz hingibt. Dadurch tritt gleichsam eine Antizipation der endzeitlichen Ordnung ein, die darin besteht, „daß Gott alles in allem ist“ (1 Kor 15, 28).

„Hier endete die hohe Phantasie;
indesen wandte mir Begier und Wollen,
so wie ein Rad sich wendet Speich' um Speiche,
die Liebe, die beweget Sonn' und Sterne“. (Par. 33, 142—145)

Das Personale oder Existenzielle in der Gegenwart und die christliche Verwirklichung

Von Joh. B. Lotz S. J., Pullach bei München

Unsere Frage bedarf von Anfang an einer scharfen Umreißung. Es geht hier nicht um das Wesen des Personseins im Gegensatz zur bloßen Einzelnatur, dessen Klärung bei der spekulativen Durchdringung des Geheimnisses der Menschwerdung angestrebt wird. Auch handelt es sich nicht in erster Linie um das, was die Person seinshaft zur Person macht und sie wesentlich über das untermenschliche Einzelding erhebt, selbst wenn etwa geistige Umnachtung das Personhafte verdunkelt. In diesem seinshaften Sinn ist der Mensch durch seine Geistnatur eine Person; ihr kommen kraft ihrer geistigen Wesensart Verstand und freier Wille sowie persönliche Unsterblichkeit zu. Was unsere Frage zunächst meint, ist die Verwirklichung des Personhaften, insofern der Mensch aus eigener Entscheidung seinen Weg bestimmt und sein Dasein verantwortlich übernimmt, insofern er erst durch seinen eigenen Einsatz zu dem wird, was er ist. Damit wird der Gegensatz zu aller Ver-sach-lichung des Personhaften aufgerichtet, wonach die Person wie ein Ding bloß da wäre und sich treiben ließe. Allerdings greift dieser Gesichtspunkt der Verwirklichung auch auf das Seinshafte über, wie sich im einzelnen noch zeigen wird. Nach dem Gesagten ist klar, warum der obige Titel beim Christlichen die Verwirklichung akzentuiert.

I

Das Personale oder Existenzielle erwacht in der Gegenwart als Gegensatz gegen den Rationalismus, der das neuzeitliche Menschenbild auf weite Strecken hin entscheidend bestimmt.

Das Mittelalter ging mit dem Aufstand der Natur gegen die Übernatur, insbesondere mit der Empörung der Vernunft (ratio) gegen den Glauben