

PETER OTT

Die
Umgestaltung
im Christus

IM BENZIGER VERLAG

Der Aufbau dieser 18 großen Kapitel ist dadurch gekennzeichnet, daß die Reihenfolge dem Weg entspricht, den der Christ während seiner Umwandlung zu gehen hat. Gleichwohl wird deutlich, wie die christlichen Tugenden ineinandergreifen — und so wird nicht bloß der Stufenbau der Umgestaltung, sondern vor allem auch die Fülle des Lebens in Christus offenbar.

Der philosophische Charakter des Buches wird durch anschauliche, unmittelbar wirkende Darstellungsart nicht nur für Fachkreise, sondern für alle Kreise religiös strebender Christen aufgeschlossen. So leuchtet allen, die es lesen, die geheimnisvolle Größe des Rufes auf in den Worten des Herrn: Sequere me — Folge mir nach. Das Ziel, zu dem uns Gottes Barmherzigkeit berufen hat, ist nicht etwa bloß eine sittliche Vollkommenheit, die nicht von der natürlichen verschieden wäre, sondern die übernatürliche Tugendfülle Christi, die auch qualitativ gegenüber aller bloß natürlichen Tugend etwas ganz Neues darstellt.

Die «Höhe, Breite und Tiefe» des Ausmaßes unserer Berufung — die allzuleicht verkannt und verkleinert wird — wird in diesem bedeutenden Buche sichtbar.

DIE UMGESTALTUNG IN CHRISTUS

ÜBER CHRISTLICHE GRUNDHALTUNG

VON
PETER OTT

4.-6. Tausend

1944

VERLAGSANSTALT BENZIGER & CO. AG. EINSIEDELN/KÖLN

IN DULCEM MEMORIAM A. T.

TH 40



1988. 3440

(6 5606)

Mit kirchlicher Druckerlaubnis
Alle Rechte, auch die der Übersetzung, vorbehalten
Druck der Verlagsanstalt Benziger & Co. AG., Einsiedeln
Printed in Switzerland

Inhalt

Einleitung	9
Die Veränderungsbereitschaft	11
Die Reue	30
Die Selbsterkenntnis	39
Die wahre Bewußtheit	45
Die wahre Einfachheit	57
Sammlung und Kontemplation	80
Die Demut	111
Das Gottvertrauen	138
Die Arbeit an uns selbst	155
Die wahre Freiheit	180
Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit	209
Die heilige Geduld	219
Selig die Friedfertigen	233
Die heilige Sanftmut	272
Die Barmherzigkeit	288
Die heilige Trauer	299
Die heilige Nüchternheit	315
Das wahre Sich-Verlieren	326

Einleitung

«Traham eos in vinculis charitatis.»
Osee 11, 4.

Gott hat uns dazu berufen, neue Menschen in Christus zu werden. Er teilt uns in der heiligen Taufe ein neues übernatürliches Leben mit, er läßt uns an seinem göttlichen Leben teilhaben. Dieses Leben soll aber nicht nur wie ein Geheimnis auf unserem Seelengrund verborgen ruhen, sondern zur Umgestaltung unserer ganzen Person führen. Denn das Ziel, zu dem uns Gottes unbegreifliche Barmherzigkeit berufen hat, ist nicht nur eine sittliche Vollkommenheit, die in ihrer Qualität von der natürlichen nicht verschieden wäre und nur durch die verborgene Gnade übernatürliche Bedeutung erhalte, sondern die übernatürliche Tugendfülle Christi, die auch qualitativ etwas ganz Neues gegenüber aller bloß natürlichen Tugend darstellt. «Ut annuntietis virtutes eius, qui vocavit vos de tenebris in admirabile lumen suum.» «Daß ihr verkündigt die Tugenden dessen, der euch von der Finsternis gerufen in sein wunderbares Licht.» 1 Petr. 2, 9. Fast alle Orationen des Kirchenjahres beziehen sich auf das Durchlaufen des Weges, der von dem Empfang des übernatürlichen Lebensprinzips in der Taufe bis zur Umgestaltung in Christus führt — zu dem vollen Sieg Christi in uns, der da ist die Heiligkeit.

Wenn im folgenden von der Umgestaltung in Christus gehandelt werden soll, so wird dabei die theologische Grundlegung der dogmatischen Seite dieses Geheimnisses vorausgesetzt. Wir fußen dabei ganz auf der klassischen Tradition, wie sie in den Kirchenvätern, vor allem bei dem hl. Augustinus und bei dem Doctor angelicus, dem hl. Thomas von Aquin, niedergelegt ist. Das Thema bildet hier vielmehr ausschließlich die Auswirkung des übernatürlichen Lebens in dem Ethos der Person, die Formung des Lebens, das uns aus dem Antlitz des «neuen Menschen in Christus» entgegenstrahlt. Dabei soll auch ausdrücklich nicht darauf eingegangen werden, wie sich die Umgestaltung in Christus im mystischen Erleben auswirkt. Es soll vielmehr versucht werden, einige der Haltungen, die für den «neuen Menschen» in Christus charakteristisch sind, in ihrem Wesen zu kennzeichnen, und es soll damit der Weg, den wir zu durchlaufen, und vor allem das Ziel, das wir zu erreichen berufen sind, aufgezeigt werden. Allzuleicht wird

das Ausmaß der Berufung des Christen verkannt, allzuleicht wird das, was Gott von uns erwartet, verharmlost und verkleinert.

Wenn wir auch mit den Haltungen beginnen, die gleichsam am Anfang dieses Weges stehen, so kann doch die Reihenfolge, in der die übernatürlichen Tugenden hier betrachtet werden, nicht den Anspruch erheben, einen Aufbau im strengen Sinn des Wortes darzustellen. Die übernatürlichen Tugenden greifen so ineinander, daß jede in einer bestimmten Hinsicht die Voraussetzung für die andere bildet, in anderer Hinsicht wieder als die Frucht dieser Tugend erscheint. Die Folge der hier untersuchten Tugenden soll darum nicht so sehr den Stufenbau des Prozesses der Umgestaltung in Christus kennzeichnen, als vielmehr die Fülle des Lebens vor Augen führen, das die Umgestaltung in Christus in sich birgt. Immer wieder werden wir dabei der «Coincidentia oppositorum» begegnen, die sich in Gott findet, dem Ineinander und der Einheit von Vollkommenheiten, die auf der natürlichen Ebene nur getrennt auftreten können und sich gleichsam auszuschließen scheinen.

Die vorliegende Schrift greift nur einen Teil der Haltungen und Tugenden heraus, die die Fülle des Lebens aus Christus ausmachen, um an ihrem Wesen das auch qualitativ völlig Neue des übernatürlichen Ethos aufzuzeigen. Sie macht darum in keiner Weise auf Vollständigkeit Anspruch, nicht einmal auf jene beschränkte Vollständigkeit, die bei einem so unerschöpflichen Thema allein in Frage kommt, sondern will auch rein inhaltlich nur als etwas durchaus Ergänzungsbefürdigtes gelten.

Wenn es im folgenden gelungen sein sollte, die geheimnisvolle Größe des Rufes, der in den Worten des Herrn «Sequere me» enthalten ist, aufleuchten zu lassen und in einigen Herzen die Sehnsucht zu wecken, in Christus umgestaltet zu werden, so wäre der Zweck dieses Buches erreicht. Denn das Erste ist, daß wir die «Höhe, Breite und Tiefe» des Ausmaßes unserer Berufung erkennen, daß wir die Botschaft des Evangeliums voll erfassen, die uns dazu einlädt, nicht nur Jünger Christi und Kinder Gottes zu werden, sondern uns in Christus umgestalten zu lassen. 2 Kor. 3, 18. «Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.» «Und wir schauen mit enthülltem Antlitz wie in einem Spiegel die Herrlichkeit des Herrn und werden umgewandelt in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit, eben wie vom Geist des Herrn.»

1. Kapitel

Die Veränderungsbereitschaft

«...exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis et induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius, qui creavit illum.» «Ziehst aus den alten Menschen mit seinen Taten und ziehest an den neuen Menschen, der neu geschaffen wird zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn schuf.»

Diese Worte des hl. Paulus stehen über der Pforte, durch die alle eingehen müssen, die das Ziel erreichen wollen, zu dem Gott uns berufen. In ihnen ist die Quintessenz des ganzen Prozesses enthalten, den der Getaufte zu durchlaufen hat, bis er zur Entfaltung des neuen übernatürlichen Lebens gelangt, das er in der Taufe empfangen hat.

Am Anfang alles wahren christlichen Lebens muß daher die tiefe Sehnsucht stehen, ein «neuer Mensch» in Christus zu werden, und die innere Bereitschaft, den «alten Menschen ausziehen» — die Bereitschaft, von Grund aus ein anderer zu werden.

Auch der nichtreligiöse Mensch kennt den Willen, sich zu verändern. Er will sich entwickeln und vervollkommen. Er glaubt an die Möglichkeit, aus rein menschlicher Kraft alle Fehler und Mängel seiner Natur ablegen zu können. Alle sittlich hochstrebenden Menschen sind sich der Notwendigkeit einer Arbeit an sich selbst bewußt, durch die sie sich verändern und entfalten. Auch in ihnen lebt — zum Unterschied von dem sittlich Gleichgültigen, der sich gehen läßt und sich von seiner Eigenart beliebig treiben läßt, — eine gewisse Veränderungsbereitschaft. Ohne diese gäbe es überhaupt kein geistiges und sittliches Wachstum.

Aber etwas ganz Neues beginnt dort, wo dem Menschen das Licht der Offenbarung aufgeleuchtet ist. Schon der durch die Offenbarung des Alten Bundes zur vollen Erkenntnis der metaphysischen Situation des Menschen Erwachte ist sich der tiefen Wunde, die der menschlichen Natur durch die Erbsünde geschlagen wurde, bewußt, und er weiß, daß sie aus menschlicher Kraft nicht zu heilen ist: daß er erlösungsbedürftig ist. Er erkennt, daß alle Reue die Sündenschuld nicht tilgen kann, die ihn von Gott trennt, und daß aller gute Wille und alles natürlich sittliche Bemühen ihm die Schönheit des paradiesi-

schen Zustandes nicht wieder verleihen kann. In ihm lebt daher die tiefe Sehnsucht nach dem Erlöser, der aus göttlicher Kraft die Sündenschuld hinwegnimmt und den Abgrund, der uns von Gott trennt, überbrückt. Den ganzen Alten Bund hindurch klingt diese Sehnsucht: «Deus, converte nos: et ostende faciem tuam, et salvi erimus» — «O Gott, stelle uns wieder her: zeige uns Dein Antlitz, und wir werden gerettet sein», Ps. 79, 4; es ist die Sehnsucht nach Reinigung, nach einer Umwandlung, die uns befähigt, vor Gottes Antlitz hinzutreten, vor dem Antlitz des unaussprechlich Heiligen zu bestehen: «Asperges me hysopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor» — «Besprenge mich mit Ysop und ich werde rein sein, wasche mich und ich werde weißer als der Schnee», Ps. 50, 9.

Der Neue Bund jedoch offenbart uns eine Berufung, die all diese Sehnsucht noch weit übertrifft. Christus sagt zu Nikodemus: «Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn jemand nicht von neuem geboren wird, so kann er das Gottesreich nicht schauen», Joh. 3, 3.

Christus, der Messias, ist nicht nur der Erlöser, der den Schuldbrief vernichtet und uns rein wäscht von allen Sünden, er ist auch der Spender eines neuen göttlichen Lebens, das uns gänzlich umwandeln und zu «neuen Menschen» machen soll: «Zieheth aus den alten Menschen mit seinen Taten, und ziehet an den neuen Menschen, der neu geschaffen wird zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn schuf!» Dieses neue Leben erhalten wir zwar als ein reines Geschenk Gottes in der Taufe, seine Entfaltung aber geschieht nicht ohne unsere Mitwirkung. «Feget aus den alten Sauerteig, damit ihr ein neuer Teig seiet», sagt der hl. Paulus.

Wir müssen von der tiefen Sehnsucht erfüllt sein, «andere zu werden», uns selbst abzusterben und neue Menschen in Christus zu werden. Diese Sehnsucht, die Bereitschaft, «abzunehmen», damit «er wachse in uns», ist die erste elementare Voraussetzung der Umgestaltung in Christus. Diese Sehnsucht ist der Urgestus des Menschen, dem das «lumen Christi», das «Licht Christi», aufgeleuchtet ist, der Urgestus zu Gott hin; er ist die notwendige Folge des Bewußtseins der Erlösungsbedürftigkeit einerseits und der Erkenntnis der Berufung durch Christus andererseits. Die Übergabe an Christus schließt die Bereitschaft ein, sich von ihm völlig umgestalten zu lassen, der Veränderung unserer Natur durch ihn keinerlei Schranken zu setzen.

Die Verschiedenheit der Veränderungsbereitschaft des Christen von der des natürlichen Idealisten liegt auf der Hand. Der Idealist ist von einem Optimismus in bezug auf unsere Natur als solche erfüllt. Er verkennet die Tiefendimension unserer Fehler, die mit menschlichen

Mitteln nicht heilbare Wunde, an der unsere Natur krankt. Er übersieht unsere Ohnmacht, eine sittliche Schuld zu tilgen und eine wirkliche sittliche Erneuerung aus uns selber heraus herbeizuführen. Ja er erkennt in seiner aktivistischen Illusion nicht einmal die Notwendigkeit einer prinzipiellen Erneuerung. Er ahnt nichts von der grundsätzlichen Unzulänglichkeit aller natürlichen Sittlichkeit und von der unvergleichlich überlegenen Qualität der übernatürlich begründeten Tugend und nichts von ihrem vollen Ausmaß: der Heiligkeit. Seine Veränderungsbereitschaft unterscheidet sich von der des Christen daher vor allem in folgenden Punkten. Erstens handelt es sich nur um eine Veränderung relativer Art, um eine naturimmanente Entwicklung. Sein Streben geht nicht darauf, wie das des Christen, seine Natur als Ganzes «von oben» her umwandeln zu lassen, seinem Wesen ein völlig neues, die menschliche Natur und alle ihre Möglichkeiten weit überragendes Antlitz aufprägen zu lassen. Er will nicht wiedergeboren und radikal, d. h. von der Wurzel her, ein anderer werden, sondern nur im Rahmen seiner natürlichen Möglichkeiten sich vervollkommen. Er will die in seiner Natur gelegenen Möglichkeiten und Intentionen voll entwickeln und die Hindernisse dafür beseitigen. Ja manchmal ist sogar eine ausdrückliche Bejahung der eigenen Natur darin enthalten, ein selbstverständliches Vertrauen auf ihre vor allem Eingreifen unserer bewußten Zielsetzungen vorliegenden Tendenzen, wie etwa bei Goethe. Immer aber ist die Veränderungsbereitschaft auf eine immanente Vervollkommnung der Natur beschränkt, sie verbleibt im rein Innermenschlichen. Bei dem Christen aber bezieht sie sich auf eine prinzipielle Umwandlung und Erlösung des Menschlichen durch das Göttliche — auf das Übernatürliche.

Damit hängt ein Zweites eng zusammen. Die Veränderungsbereitschaft des Idealisten bezieht sich nur auf bestimmte Punkte, nie auf die gesamte Natur. Der natürlich-sittlich Hochstrebende will da oder dort einen Fehler ablegen und eine Tugend erwerben — der Christ aber will in allem, in dem Schlechten sowie auch in dem natürlich Guten ein anderer werden. Er weiß, daß auch alles natürlich Gute vor Gott nicht genügt, daß auch dieses übernatürlich umgestaltet werden muß, bzw. von dem neuen übernatürlichen Lebensprinzip, dessen er in der Taufe teilhaftig wurde, neu gestaltet werden muß.

Drittens geht der natürlich-sittlich Hochstrebende in aller Veränderungsbereitschaft von dem festen Boden der Natur aus — wie sollte er auch diesen verlassen und sich ins Leere fallen lassen? Der Christ hingegen gibt gerade diesen Boden auf, er bricht in seiner Sehnsucht, ein anderer zu werden, und in seiner Veränderungsbereitschaft

mit seiner Natur im Ganzen — er will den festen Boden seiner Natur unter den Füßen verlieren und sich in die Arme Christi fallen lassen. Das unerhörte Abenteuer eines Sich-Absterbens und völligen Verlassens der natürlichen Basis kann nur der wagen, der mit dem hl. Paulus sprechen kann: «Scio enim cui credidi». «Ich weiß, wem ich geglaubt.»

Diese radikale Veränderungsbereitschaft, die die notwendige Voraussetzung für die Umgestaltung in Christus ist, besitzen aber auch durchaus nicht alle gläubigen Katholiken. Sie ist vielmehr das Kennzeichen derer, die das ganze Ausmaß der Berufung verstanden haben und in ihrer Nachfolge Christi restlos Ernst machen wollen.

Es gibt viele gläubige Katholiken, die nur eine bedingte Veränderungsbereitschaft besitzen. Sie geben sich Mühe, die Gebote zu halten und die Eigenschaften abzulegen, die sie als sündig erkannt haben. Aber sie besitzen nicht den Willen und die Bereitschaft, im Ganzen ein «neuer Mensch» zu werden, mit allen rein natürlichen Maßstäben zu brechen, alles im übernatürlichen Lichte zu betrachten, sie wollen sich nicht zur völligen «Metanoia», zur eigentlichen «Umkehr», entschließen. Sie halten darum mit gutem Gewissen an alledem fest, was nach natürlichen Maßstäben ihnen berechtigt erscheint¹. Sie verbleiben mit gutem Gewissen in ihrer Selbstbehauptung, sie fühlen sich z. B. nicht verpflichtet zur Feindesliebe, sie erlauben ihrem Hochmut, sich in gewissen Grenzen zu entfalten, und halten es für ihr gutes Recht, alle Demütigungen in natürlicher Reaktion abzuwehren. Sie erheben den selbstverständlichen Anspruch, geachtet zu werden in der Welt, sie wollen nicht als «Toren Christi» gelten — sie räumen der Menschenfurcht in gewissen Grenzen ein Recht ein, sie wollen auch in den Augen der Welt bestehen können. Sie sind nicht bereit zu dem völligen Bruch mit der Welt und ihren Maßstäben. Sie halten an vielen Konventionen fest und tragen kein Bedenken, sich innerhalb eines gewissen Rahmens «gehen zu lassen». Es gibt hier viele Abstufungen der Veränderungsbereitschaft, aber alle sind dadurch gekennzeichnet, daß der Wille und die Bereitschaft, sich zu ändern, begrenzt sind, daß man immer noch an seiner Natur irgendwo festhält und sich nur bis zu einem gewissen Punkt umwandeln will.

¹ Wir sehen hier zunächst von dem ebenfalls sehr typischen Fall ab, wo die Forderung, sich radikal zu ändern, zwar irgendwie vernommen wird, wo man ihr aber mehr oder weniger bewußt Widerstand leistet, und beschränken uns auf den Fall, in welchem der in der Tiefe verborgene Widerstand gegen eine völlige «Umwandlung» dazu führt, daß man das Ausmaß der geforderten Veränderung nicht erkennt, bzw. dieser Forderung mit gutem Gewissen nur bis zu einer bestimmten Grenze folgt.

Mögen die Unterschiede zwischen diesen verschiedenen Stufen noch so groß sein — der entscheidende Einschnitt liegt zwischen der irgendwie begrenzten und der restlosen, unbedingten Veränderungsbereitschaft, die wir besser als eine Bereitschaft, «ein anderer» zu werden, bezeichnen. Die volle unbedingte Veränderungsbereitschaft besitzt nur derjenige, der, wenn er das «Sequere me», «folge mir», aus dem Munde des Herrn vernommen, mit den Aposteln «relictis omnibus», «alles zurücklassend», ihm folgt. Das heißt nicht, daß er im Sinne der evangelischen Räte alles buchstäblich verlassen müßte — dazu bedarf es noch eines besonderen Rufes —, sondern daß er im Verstehen der Berufung, die an alle Christen ergeht: «Ziehet an den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit...», sich selbst, den natürlichen Boden, auf dem er steht, alle rein natürlichen Maßstäbe verläßt, um sich ganz von Christus umwandeln zu lassen. Diese unbedingte Veränderungsbereitschaft, in der man auf das ganze Ausmaß der übernatürlichen Bestimmung des Menschen eingeht, ist die erste Voraussetzung für die Umgestaltung in Christus.

Ja es muß nicht nur die Veränderungsbereitschaft vorliegen, sondern auch die glühende Sehnsucht, ein «neuer Mensch» in Christus zu werden, der leidenschaftliche Wille, sich selbst abzusterben und in Christus umgestalten zu lassen, der ein Flüssigsein des ganzen Wesens voraussetzt, der einschließt, daß wir weiches Wachs sind, in das das Antlitz Christi eingepreßt werden kann. Wir müssen entschlossen sein, uns nicht in unserer Natur zu verfestigen, uns nicht zu behaupten, uns nicht durchzusetzen, und vor allem nicht unbewußt schon einen gewissen Rahmen für die Einstrahlung Christi und das Umgestaltetwerden in Christus festzulegen. Wir müssen vielmehr den unstillbaren Durst haben, in allem ein neuer Mensch zu werden. Es muß uns beseligen, uns hineinzuwerfen in die Arme Christi, um dort umgestaltet zu werden, weit über das hinaus, was wir intendieren können. Wir müssen, wie der hl. Paulus auf dem Wege nach Damaskus, sprechen: «Herr, was willst Du, daß ich tue?»

Diese restlose Veränderungsbereitschaft ist aber nicht nur die Voraussetzung für das Beschreiten dieses Weges, sondern auch die dauernde Grundlage für das Fortschreiten auf ihm, die Haltung, die immer bleiben muß, solange wir in «statu viae» sind, bis wir eingehen in den «status finalis», wo unserem Willen keine «Aufgaben» mehr gesetzt sind und wir in unermeßlich seliger Gemeinschaft unveränderlich in Gott ruhen. Sobald dieser leidenschaftliche Wille, ein anderer werden zu wollen, die Bereitschaft, sein Wesen umwandeln

zu lassen, aufhören würde, wäre man nicht mehr in der richtigen religiösen Verfassung. Diese unbegrenzte Veränderungsberedtschaft ist nicht nur unerläßlich für die Umgestaltung in Christus, sondern auch als solche eine zentral wichtige Antwort auf Gott. In ihr prägt sich die unbedingte Hingabe an Gott aus, das Bewußtsein der eigenen Ohnmacht, das wirkliche Leben aus dem Glauben, die liebende Sehnsucht nach Gott. Sie findet ihren höchsten Ausdruck in dem Wort der allerseligsten Jungfrau Maria: «Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum.» «Siehe, ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte.»

Kardinal Newman weist in seinen «Discourses for Mixed Congregations» darauf hin, wie schlecht es um den bestellt ist, der glaubt, auf einer bestimmten Stufe genug getan zu haben, wie hoch auch immer diese Stufe sei, der in seinem Kampf gegen die eigene Natur die Waffen ablegen zu können glaubt. Alle Heiligen zeigen uns, wie dieses «Flüssigsein», dieser ständige Wille, sich von Christus umformen zu lassen, nicht abnimmt mit dem geistlichen Fortschritt. Je mehr jemand in Christus umgestaltet ist, um so tiefer und unbegrenzter ist diese Veränderungsberedtschaft in ihm, um so mehr versteht er die ganze Tiefendimension der Umwandlung und die Notwendigkeit, sich immer wieder erneut in Gottes Hände zu legen, damit er von Christus neu gestaltet werde. Nie wird er in «statu viae» aufhören zu sprechen: «Herr, nimm mich mir selbst und mach mich wohlgefällig vor Dir» (Michelangelo). Der Prozeß des Sich-Absterbens und des Auferstehens in Christus darf auf Erden nie zum Stillstand kommen, der Christ muß immer dieses «innere Flüssigsein» bewahren. Es ist ein letzter Ausdruck der Situation des «status viae». Der Schächer am Kreuz spricht: «Herr, gedenke meiner, wenn Du in Dein Reich kommst; wir werden gerecht bestraft, jener aber leidet unschuldig.» In diesem Augenblick fand ein Durchbruch bei ihm statt, der den Charakter der Unbegrenztheit trug. Weil diese unbegrenzte Beredtschaft das Letzte war, weil er in diesem Augenblick starb, erhielt er trotz all seiner Unvollkommenheit von dem Herrn die Antwort: «Wahrlich, heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.»

Nicht nur der Sünder im engeren Sinn, auch der behütete, reine, begnadete Mensch, den Gott von Jugend auf an sich gezogen hat, nicht nur ein hl. Augustinus, auch ein hl. Johannes — alle müssen diese unbegrenzte Beredtschaft zur Veränderung besitzen. Man teilt oft die Heiligen in zwei Kategorien ein, in die großen «Bekehrten», wie einen hl. Paulus, eine hl. Maria Magdalena, und in die Menschen,

bei denen man ein kontinuierliches, doch langsames Wachsen in der Gnade deutlich beobachten kann, wie bei dem hl. Johannes Evangelist, bei der hl. Katharina von Siena. Nicht nur derjenige, der eine Umkehr erlebt hat und der darum selbstverständlich sein voriges Leben bereuen und beklagen muß, sondern auch derjenige, der nie in einen konkreten schweren Konflikt mit Gottes Gebot gekommen ist, muß jene Beredtschaft haben, seine Natur zu verlassen, um in Christus ein «neuer Mensch» zu werden, um das Wesen Christi aufgeprägt zu erhalten.

Man würde aber diese unerläßliche Grundhaltung ganz mißverstehen, wenn man sie als ein Flüssigsein schlechtweg auffassen würde, eine generelle Beredtschaft, sich nach irgendeiner beliebigen Richtung hin ändern zu wollen. Was hier gemeint wird, ist vielmehr eine Beredtschaft, sich von Christus formen zu lassen und von alledem, was von ihm und «dem Vater aller Lichter» kündet. Es ist erstens nur jene ständige Veränderung, die im Prozeß des «Sich-Absterbens» gelegen ist, zweitens nur das Geformtwerden durch Christus, das Flüssigsein, das uns instand setzt, immer tiefer und restloser in Christus umgestaltet zu werden. Dies geht aber mit einer Verfestigung in Christus und in alledem, was wir von ihm empfangen, Hand in Hand. Es ist ein Festwerden gegenüber allen Veränderungstendenzen «von unten her» — ein Weichbleiben gegenüber allem, was uns «von oben her» aufgeprägt werden soll.

Hier zeigt sich der Unterschied dieses «übernatürlichen» Flüssigseins gegenüber dem natürlichen. Menschen, die rein natürlich wie weiches Wachs und zu jeder beliebigen Veränderung bereit sind, sind beeinflussbare Menschen, die den verschiedenartigsten Einflüssen erliegen und keinerlei Festigkeit und Kontinuität besitzen. Das «übernatürliche» Flüssigsein hingegen hat nichts mit einer widerstandslosen Beeinflussbarkeit zu tun; es schließt vielmehr eine Festigkeit gegen alle Einflüsse der Welt ein, ein Abgedichtetsein gegen diese, eine unerschütterliche Verfestigung in allem, was wir von Christus empfangen. Wir begegnen schon hier dieser eigenartigen «coincidentia oppositorum», der Vereinigung von Haltungen, die im Natürlichen unvereinbar erscheinen, die ein Stigma alles Übernatürlichen ist, das wir immer wieder im Verlaufe unserer Untersuchungen antreffen werden. Dieses Flüssigsein Christus gegenüber ist auch alles eher als jener Zustand, in dem man sich im ständigen Fluß der Veränderung befindet, wobei die Veränderung als solche als Wert angesehen wird. Die Beredtschaft, sich von Christus umgestalten zu lassen, ist das äußerste Gegenteil nicht nur zu dem Kult der Bewegt-

heit als solcher, den wir bei der Jugendbewegung antreffen, sondern auch zu jenem Ideal einer goethischen Lebensfülle, die in der ständigen Veränderung liegt. Es handelt sich also nicht um ein Flüssigsein schlechtweg, weder um das Flüssigsein im Sinne der Verherrlichung der Bewegtheit als solcher, noch im Sinne des an sich schönen Goethewortes: «Denn solange du das nicht hast, dieses Stirb und Werde, bist du nur ein trüber Gast auf der dunkeln Erde.» Wir dürfen nicht eine Liebe zur Veränderlichkeit als solcher pflegen, denn als Christen lieben wir nicht die Veränderung, sondern das Unveränderliche — Gott, der ewig gleichbleibt. «Ipsi peribunt, tu autem permanes», Ps. 101, 27 u. 28. «Sie werden vergehen, Du aber bleibst.» Und daher leben wir als Christen auf jenen Augenblick hin, in dem keine Veränderung mehr sein wird, und sehnen uns, teilzuhaben an der Unveränderlichkeit Gottes. Wir haben keine Liebe zu dem Lebensrhythmus der Veränderlichkeit, wir sind nicht erfüllt von dem vitalen Ideal, wie Menschen, für die die uns umgebende Natur das Letzte ist, wir sind nicht trunken von der Natur im pantheistischen Sinn und glauben nicht, ein Teil von ihr zu sein, sondern wir fühlen uns ihr gegenüber als etwas völlig anderes: als geistige Person, die mit einer unsterblichen Seele ausgestattet ist. Wir fühlen, daß wir nicht als Ganzes diesem Reiche angehören. Nur was unsere Diesseitssituation betrifft, sind wir einem Rhythmus des Auf und Nieder, des Sterbens und Werdens, der Vergänglichkeit ausgesetzt. «Non omnis moriar.» «Nicht alles, was ich bin, wird sterben», sagt Horaz in bezug auf den Ruhm. Wir aber sagen es in bezug auf unser eigentlichstes tiefstes Wesen. Es gehört zur beseligenden Botschaft des Evangeliums, daß wir berufen sind, an der ewigen Unveränderlichkeit Gottes teilzuhaben. Unser Leben wird aber in dem Maß unveränderlich, als wir in Christus umgestaltet werden. Solange wir nicht in Christus umgestaltet sind, sondern uns selbst behaupten wollen, würde uns eine solche Verfestigung in unserer Natur gerade der Welt des Veränderlichen ausliefern. Diese Verfestigung wäre eine Verfestigung im eigenen veränderlichen Wesen, sie würde uns hindern, über uns hinauszuwachsen und in die Unveränderlichkeit Gottes hineingezogen zu werden. Nur in dem Maß, als wir für Christus formbar sind wie weiches Wachs und keine Verfestigung in unserer Natur kennen, gelingt es uns, wahrhaft «fest» zu werden und an der Unveränderlichkeit Christi teilzuhaben. In dem Maß gelangen wir zu jenem Emporgehobensein über das Grauensvolle, das in dem Sterbensrhythmus für uns als geistige Personen, im Gegensatz zur äußeren Natur, gelegen ist.

Wenn wir den normalen Lebenslauf des Menschen im Bereich des Natürlichen betrachten, so sehen wir, daß in der Jugend auch in geistiger Hinsicht ein relatives Flüssigsein vorhanden ist, nicht nur in dem Sinne einer Liebe zur Veränderlichkeit um ihrer selbst willen, sondern auch in dem Sinn eines Elans zu dem Höheren hin, einer Freude, aufzunehmen, zu lernen, sich zu entwickeln, sich zum Guten zu verändern, die als Disposition ein Geschenk der Jugend ist.

Wenn man bei einem Menschen anklopft, der von dem vitalen Rhythmus der Jugend getragen wird, findet man eine gewisse Kraftfülle und einen Wagemut, der einen Elan nach oben leichter macht. Wenn die Menschen altern und vom rein natürlichen Standpunkt aus eine Verfestigung eintritt in bezug auf ihre Eigenheiten und Eigentümlichkeiten, schwindet dieses natürliche Flüssigsein und die Veränderlichkeitsbereitschaft. Dann ist diesen Menschen vom rein natürlichen Standpunkt aus viel schwerer beizukommen. Wir können nicht mehr erwarten, daß sie umlernen, da sie schon festgelegt sind in einer bestimmten Einstellung. Mit dem Wort: Er kann nicht mehr umlernen, wird nicht nur die rein zeitliche Dauer der Vertrautheit mit den Dingen getroffen, sondern auch ein veränderter Gesamtzustand, ein Aufhören der natürlichen Veränderlichkeitsbereitschaft, die einer Haltung Platz macht, in der man das Lernen, das Sich-Ändern als abgeschlossen betrachtet und ein gewisses Recht für sich in Anspruch nimmt, sich in seinen Eigenheiten festzusetzen und niederzulassen. Diese Eigentümlichkeiten und Seltsamkeiten, auch in seelischer Hinsicht, sind bei der Jugend nie so ausgeprägt, erst im späteren Leben nehmen gewisse natürliche Tendenzen eine solche Starrheit an; einfach aus dem bloßen Lebensrhythmus heraus leitet man das Recht ab, nicht mehr Lehrling oder Geselle, sondern Meister zu sein.

Ganz anders ist es, wenn wir den Lebensablauf von Jugend und Alter vom übernatürlichen Standpunkt aus betrachten. Da ist es umgekehrt: die Bereitschaft, sich zu ändern, das Flüssigsein Christus gegenüber nimmt nicht ab, sondern zu, indem der Mensch wahrhaft reifer wird, indem das Unwesentliche mehr zurücktritt, das ganze Leben einfacher wird, die großen Dinge des Lebens mehr hervortreten. Das Unruhige, das in der Jugend liegt, das Hin- und Hergerissenwerden, die Unersättlichkeit allem Anziehenden und Schönen gegenüber, macht dem Gerichtetsein auf das eigentlich Wesentliche und Entscheidende Platz. Dieser Vereinfachungsprozeß, der zum eigentlichen Sinn des Alterns gehört, geht Hand in Hand mit einer Verfestigung in Christus. Eine Menge von vitalen Tendenzen, Sehnsüchten aller Art und eine gewisse von der Erwartung irdischen

Glücks gespeiste ständige Unruhe treten zurück gegenüber der rein übernatürlichen Unruhe zu Christus. Es tritt ein Freiwerden von der eigenen Natur ein. In den Worten der Heiligen Schrift: «In kurzem vollendet, hat er viele Jahre erreicht», Weish., 4, 13 u. 14, kommt der wahre Sinn und Wert des Alterns deutlich zum Ausdruck.

Zu dem Erreichen dieses vollen Mannesalters gehört aber eine übernatürliche «ewige Jugend», insofern diese Veränderungsbereitschaft, dieser innere Wille, anders zu werden, diese Unbedingtheit der Bereitschaft, sich abzusterben, wächst, die Ungeduld, zu Christus hinzugelangen, nicht abnimmt. Je näher ein solcher Mensch der Ewigkeit kommt, um so mehr richtet er seinen Blick auf das «unum necessarium», das «eine Notwendige». Es ist das die übernatürliche ewige Jugend, jene Jugend, von der gesprochen wird, wenn es im Staffeigelbet der hl. Messe heißt: «qui laetificat juventutem meam», «der meine Jugend erfreut». Die Jugend, die Gott gegenüber nie abnimmt, sondern in ihrer wachen Veränderungsbereitschaft zu ihm hin sich in «statu viae» immer steigert, auf daß sein Antlitz uns ein-geprägt werde. Das heißt: immer freier werden von sich selbst, heißt: alles abstreifen, was auch im eigenen Wesen zwischen unserer Seele und Christus steht. Es ist nicht zu viel, wenn wir geradezu sagen: Der Grad unseres inneren Flüssigseins Christus gegenüber, dieser unbedingten Bereitschaft, «das eigene Wesen abzulegen, um Christus anzuziehen» — ist der klassische Maßstab dafür, wo wir in religiöser Hinsicht stehen.

Wenn wir in einem Moment in besonderer Weise das Gefühl haben, von Gott beschenkt zu werden, das Gefühl, daß Gott uns an sich zieht, müssen wir uns stets fragen: Haben wir diese Veränderungsbereitschaft? — und wie weit haben wir sie? Nur wenn wir diese Frage bejahen können, sind wir in Wahrheit in der richtigen Verfassung. Wenn wir diese Bereitschaft im Moment inneren Emporgehobenseins wirklich besitzen, dann bleibt die Berührung durch Gott nicht nur ein reines Geschenk, sondern wir sind auch imstande, so mitzugehen, wie es von Gott gefordert wird. Für die religiöse Stufe eines Menschen ist der Grad seiner inneren Veränderungsbereitschaft entscheidend, die Frage, bis zu welchem Punkt diese Bereitschaft reicht.

Zu der unbedingten Veränderungsbereitschaft gehört auch, daß man gegen die eigene Erkenntnis in bezug auf sich selbst ein heilsames Mißtrauen besitzt. Wenn ich wirklich anders werden soll, darf nicht ich selbst die Grenzen bestimmen wollen, die zwischen dem verlaufen, was in mir vor dem Antlitz Christi bestehen kann

und was nicht, sondern Christus selbst muß sie durch die religiöse Autorität bestimmen. Es muß die Bereitschaft vorliegen, bis in das tiefste Wesen hinein verändert zu werden, formbar zu sein, wo immer Gott die Hand anlegt und durch den Seelenführer oder einen religiösen Oberen eingreift, denn nicht wir selbst dürfen und können das Ausmaß unserer Veränderung bestimmen. Darin liegt ein Stigma des letzten Ernstes und des Neuartigen, das ein Leben in der wirklichen Nachfolge Christi darstellt. Gott wird auch barmherzig sein mit dem, der nur eine begrenzte Veränderungsbereitschaft besitzt, aber heilig werden kann nur der, dessen Veränderungsbereitschaft und Formbarkeit unbegrenzt ist.

Diese Veränderungsbereitschaft ist kein Gegensatz zur Kontinuität. Kontinuität ist das Verhalten, in dem wir der letzten Einheit aller Wahrheit und aller Werte, die in Gott vorliegt, Rechnung tragen. An allem, was uns aufgeleuchtet ist an echten Wahrheiten und gültigen Werten, müssen wir festhalten; sie dürfen nicht versinken, sobald sie uns nicht mehr gegenwärtig sind. Der Diskontinuierliche räumt der Gegenwart als solcher einen ungebührlichen Vorrang ein. Er vergißt wichtigere und gültigere Eindrücke zugunsten der jeweils gegenwärtigen. Er hält die erkannten allgemeinen Grundwahrheiten und Grundwerte nicht in überaktueller Weise fest und ist daher nicht fähig, die jeweilige aktuelle Situation mit ihnen zu konfrontieren und sie auf ihrem Hintergrund zu erleben. Es fehlt ihm, weil er in der jeweiligen aktuellen Situation aufgeht, der Kompaß, an dem er alle neuen Eindrücke mißt und beurteilt, und andererseits stehen die einzelnen konkreten Eindrücke unverbunden nebeneinander, sie lösen sich ab, als wären sie gleichberechtigt, und so hält er das Gültige der früheren Eindrücke nicht aufrecht gegenüber der Dynamik des aktuell Gegenwärtigen.

Man hat z. B. einen tiefen Einblick in das Wesen eines Menschen gewonnen. Bei einem späteren, unwesentlicheren Zusammensein mit demselben Menschen macht dieser einen anderen Eindruck, und man sieht ihn wieder mehr «von außen». Der Kontinuierliche wird nun von diesem neuen Eindruck sich nicht beirren lassen, sondern an dem früheren, tieferen Eindruck als dem gültigeren festhalten. Der Diskontinuierliche hingegen wird von dem neuen Eindruck verwirrt werden, der frühere wird sich ihm — nur weil er weiter zurückliegt — verwischen, er wird der Macht des aktuellen neuen Eindrucks erliegen.

Sowohl die Fähigkeit, die Grundwahrheiten so festzuhalten, daß man alles auf ihrem Hintergrund erlebt, als auch das Vermögen, die gültigen Einzelaspekte siegreich gegen neue ungültige zu behaupten —

ist mit der Erschlossenheit für neue Wahrheiten und Werte eng verknüpft. Die Treue gegenüber dem schon Gewonnenen entspringt ja nicht einem formalen Konservativismus, sondern ist eine Antwort auf die Unveränderlichkeit und nie alternde Bedeutung der Wahrheit und der echten Werte. Dasselbe Motiv, das den Kontinuierlichen veranlaßt, an der Wahrheit unerschütterlich festzuhalten, zwingt ihn auch, jeder neuen Wahrheit gegenüber geöffnet zu sein. Er ist auch bereit, ein für wahr Gehaltenes aufzugeben, sobald es durch eine neue tiefere Einsicht widerlegt wird. Auch für die wirkliche Korrektur einer früheren Ansicht ist ja die Kontinuität vorausgesetzt. Aber der rein formale Vorsprung der Gegenwart spielt für ihn dabei keine Rolle. Nur der Kontinuierliche ist ja imstande, in der Erkenntnis wirklich fortzuschreiten, früher erkannte Wahrheiten zugleich festzuhalten und durch neue zu ergänzen, nicht nur in dem Sinn eines Wachstums in die Breite, sondern auch in dem Sinn, daß auf die früher erkannte Wahrheit durch die jetzt erkannte neues Licht fällt.

In der Kontinuität tragen wir der Unveränderlichkeit und Widerspruchlosigkeit sowie der inneren Einheit aller Werte Rechnung. Sie schließt daher ein, daß der höhere Wert den niedrigeren überholt. Wir sind kontinuierlich, wenn wir, sobald ein höherer Wert uns aufgeht, diesem den Vorrang einräumen. Denn wir halten, wenn wir dem höheren Wert folgen, implicite das fest, worauf im niedrigeren Wert sich unsere Antwort richtete. Die Treue darf sich ja nicht auf einen bestimmten Wert, bzw. ein bestimmtes Gut beschränken, sondern muß sich auf die Wertigkeit als solche beziehen, letzten Endes auf Gott, das «summum bonum», «das höchste Gut», dem wir dann treu sind, wenn der höhere Wert auch für unser Erleben den niedrigeren überholt.

Die Kontinuität ist eine unerläßliche Grundlage alles inneren Wachstums und erst recht der Umgestaltung in Christus. Es gilt nun zu verstehen, daß sie mit der echten Veränderungsbereitschaft in keinerlei Widerspruch steht. Das «Flüssigsein» und die Formbarkeit durch Christus setzt vielmehr die Kontinuität voraus. Denn die von Christus empfangene Prägung muß ja jeweils festgehalten werden und ein dauernd haftendes Stigma unseres Wesens werden. Aber wir müssen immer veränderlich in dem Sinn bleiben, daß wir auf der schon erreichten Stufe noch für weitere Stufen der Umgestaltung in Christus formbar bleiben. Dieses Neugeformtwerden setzt ein Anknüpfen an die frühere Stufe und damit die Kontinuität voraus; es bedeutet kein Versinken und Verwischen des Früheren, dieses wird vielmehr mit in die höhere Stufe hineingenommen, wenn auch

vertieft und von der neuen Stufe aus verwandelt und verklärt. Die Treue gegen Christus wird eben dadurch gewahrt, daß wir uns immer tiefer in ihn hineinziehen lassen und seinem Rufe unbegrenzt folgen. Es ist ja ein und derselbe Christus, der uns sein Antlitz mehr und mehr offenbart, und dem wir immer mehr gehören, je tiefer wir uns in ihm umgestalten lassen.

Dies setzt aber voraus, daß wir unterscheiden können, ob der neue Eindruck wirklich ein tieferer und gültigerer ist. Die Kontinuität kann uns allein instand setzen, alles Neue so mit dem Alten zu konfrontieren, daß wir nicht von einer höheren Stufe wieder in eine niedrigere hinabsinken oder irgendeinem neuen Eindruck, auch wenn er unter dem Niveau des bisher Erreichten steht, widerstandlos erliegen.

Gibt es aber nicht auch eine Treue gegen die eigene gottgewollte Individualität? Dürfen wir in unserer unbegrenzten Veränderungsbereitschaft alle Rücksicht auf das beiseite stellen, was wir als die besonderen Pfunde erkennen, die uns Gott anvertraut, ja auf dieses letzte Unaussprechliche, das wir als unser eigenstes Wesen empfinden?

Gewiß, die radikale Veränderungsbereitschaft schließt nicht die Aufgabe der gottgewollten Eigenart unseres Wesens ein. Die besondere Individualität eines Menschen kann aber in einem doppelten Sinn verstanden werden. Einmal kann man darunter das Gesamtbild eines Menschen, also auch alles, was er an Fehlern, Absonderlichkeiten, Mängeln, Unvollkommenheiten und Zufälligkeiten mit sich herumträgt, verstehen. Oder aber wir meinen damit den besonderen, einzigartigen, unwiederholbaren Gedanken Gottes, den jeder Mensch darstellt. Dieser kommt erst in einem Heiligen zur vollen Entfaltung. Er schließt einerseits eine besondere natürliche Eigenart ein, zu der aber niemals Unvollkommenheiten und Fehler gehören, andererseits eine übernatürliche Umgestaltung dieser Natur, die eine Verklärung und unvergleichliche Erhöhung derselben darstellt. Die Veränderungsbereitschaft, von der hier die Rede ist, bezieht sich auf all das Negative und Uneigentliche in unserer Natur, das der Herrschaft Christi in uns Hindernisse bereitet, weiterhin auch auf alles natürlich Gute, das eben nicht natürlich bleiben, sondern von der Übernatur verklärt und umgestaltet werden soll.

Dies bedeutet keine Aufgabe des Wertvollen, das die besondere Individualität darstellt, keine Verleugnung der besonderen gottgewollten Eigenart. Wir sehen es am besten an den Heiligen, die trotz des gemeinsamen Grundzuges, daß «nicht mehr sie leben, sondern Christus in ihnen lebt», ausgeprägte Individualitäten sind. Man denke nur an einen hl. Franziskus von Assisi oder eine hl. Katharina

von Siena! So berechtigt es ist, seine Individualität im Sinne des besonderen Rufes Gottes zu wahren, so unberechtigt ist die Selbstbehauptung all dessen, was man gewöhnlich als seine Natur ansieht. Die Wahrung dieser gottgewollten Eigenart kann nie in Konflikt treten mit der völligen Umwandlung durch Christus. Sie kann nie darin bestehen, dem Zug «nach oben» zu widerstehen und seine Natur in irgendeiner Form zu behaupten. Denn solange wir in unserer Natur verhaftet bleiben, ist diese gottgewollte Eigenart nie verwirklicht, sie kann vielmehr nur dann ihre volle Entfaltung finden, wenn «nicht mehr wir leben», sondern «Christus in uns».

Das Geheimnis, daß Gott uns näher ist als wir uns selbst, wirkt sich darin aus, daß wir auch so lange nicht wirklich wir selbst sind — im Sinne des unwiederholbaren Gedankens Gottes —, als wir nicht in Christus wiedergeboren sind. Die Wahrung der besonderen gottgewollten Individualität kann nur bedingen, daß bestimmte Wege und Formen des religiösen Lebens für uns nicht in Frage kommen. Jeder Weg ist nicht für jeden Menschen der richtige. Es gibt verschiedene gleichwertige Wege zu Gott, wie den benediktinischen, den franziskanischen, den dominikanischen u. a. Das besondere Wort Gottes, das in jeder Seele gesprochen worden ist, der Name, mit dem uns Gott gerufen hat, das Einzigartige, das Gott in einen Menschen hineingelegt hat, darf man nicht gewaltsam verleugnen. Aber dieses Einzigartige jeder Individualität ist, wie wir schon sahen, ganz zu unterscheiden von dem, was gewöhnlich zur eigenen Individualität gerechnet wird und was jeder selbst gern als seine Eigenart empfindet. Diese sogenannte Individualität ist aus vielen Faktoren entstanden, z. B. aus den Erfahrungen, die ein Mensch gemacht hat, aus Wunden, die ihm geschlagen wurden, aus falschen Antworten, die er gegeben, aus dem Milieu, in dem er gelebt, der Erziehung, die er empfangen, aus der Konvention, die ihn umgibt, und vielem anderen. Wie viele vorschnelle Verallgemeinerungen, die wir auf Grund einer Erfahrung gemacht haben, leben in uns fort. All das ist dem Menschen aufgeprägt; das aber sind Dinge, die durchaus nicht immer mit dem letzten Sinn und dem eigentlichen Wesen eines Menschen konform zu sein brauchen. Niemals haben alle diese Momente sich so günstig ausgewirkt, daß sie die wahre gottgewollte Eigenart eines Menschen nicht irgendwie verbogen hätten. Das, was wir selbst als unser Wesen empfinden, ist weit entfernt von dem inneren Wort, mit dem uns Gott gerufen. Aus unserer eigenen Kraft können wir dieses Wort nicht einmal wirklich erkennen. «Omnis homo mendax» — «Jeder Mensch ist lügnerisch», sagt der Psalmist.

Was restlos aufgegeben werden soll, sind also Dinge, die nicht zum eigentlichen Wesen gehören, und doch besteht die Verfestigungslinie gerade in bezug auf diese. Man wehrt sich meist in erster Linie dagegen, die mannigfaltigen Eigenheiten, die nicht zu dem eigentlichen Wesen gehören, die vielmehr ein Resultat der verschiedenen oben genannten Faktoren sind, aufzugeben, und versucht, sich in diesen zu behaupten. All das zu bejahen, zu verfestigen, statt der Bereitschaft, sich in alledem umgestalten zu lassen und sich das Antlitz Christi aufprägen zu lassen, das ist der Gegensatz des hier gemeinten Flüssigseins. Die Veränderungsbereitschaft bezieht sich also nicht auf die letzte gottgewollte Individualität. Diese soll nur umgestaltet und verklärt, nicht aber aufgegeben oder durch eine andere Individualität ersetzt werden. Denn das Wesen jedes Menschen hat eine bestimmte einzigartige Aufgabe, eine einmalige innere Richtung und Intention.

Hier gilt es nun, zwei Klippen natürlicher Art zu vermeiden.

Wir begegnen manchmal Menschen, die dazu neigen, sich innerlich «hängen» und gehen zu lassen, die zwar nicht hochmütig sind, aber dafür auch ohne inneren Elan dem Besten gegenüber, das sie in sich tragen, die nicht Kraft genug haben, an das Beste, das in ihnen ist, zu glauben. Es sind die Menschen, für die das Beispiel der Heiligen nicht anfeuernd wirkt, die im Gegenteil, dadurch in ihrer Resignation bestärkt, ausrufen: Zu so etwas bin ich nicht berufen, ich bin ein erbärmlicher Mensch! Hierin liegt ein Sich-Hängenlassen, ein Verantwortungslosigkeit dem Ruf Gottes gegenüber. Wenn diese Menschen von sich sprechen, verleugnen sie sogar das Gute, das sie natürlich besitzen, weil dieser Elan fehlt. Sie schrauben sich möglichst herab. So bedauerlich der Mangel an Elan ist und so sehr er eine große Trägheit darstellt, aus der heraus sie ihre besseren Möglichkeiten im Stich lassen, ihre Scheu vor aller Unechtheit ist andererseits doch etwas Positives.

Das Gegenteil davon ist der Mensch, der zwar eines gewissen Elans nicht entbehrt, seine Grenzen aber nicht wahrhaben will und sich daher krampfhaft hinaufschraubt. Wo etwas Geistiges gesprochen wird, das auf ihn Eindruck macht, spricht er mit, als ob er dazu kompetent wäre; er möchte auch so tiefe Eindrücke haben wie die anderen, auch so spirituell oder gar religiös sein wie die anderen und steigert sich in eine Höhe, die er in Wahrheit nicht erreicht hat, ja, soweit es sich um rein natürliche Vorzüge handelt, nicht erreichen kann. Er hat seinen Elan, aber einen, der im letzten Grund von Hoch-

mut genährt ist. Er verkennt die Begrenzung der natürlichen Pfunde, die ihm Gott verlieh, und wird dadurch unecht. Er sagt ständig Dinge, die weit über seinen Rahmen hinausgehen, und benimmt sich so, als ob seine Intention schon ein voller Besitz wäre. Dem Sich-Hinaufschrauben liegt meist ein Minderwertigkeitskomplex oder eine infantile Ahnungslosigkeit zugrunde. Auch die eigentliche bedrückende Dummheit liegt in der Intention, etwas anderes darzustellen, als man ist, und nicht etwa im bloßen Fehlen geistiger Begabungen. Solange ein Mensch die Stelle, an der er steht, erkennt und sich auf das, was er versteht, beschränkt, ist er trotz allem Mangel an Begabung nie wirklich dumm, bzw. wirkt seine geistige Schwäche nicht bedrückend und bedrückend.

Beide Haltungen sind unrichtig — das Sich-Hängenlassen wie das gewaltsame Sich-Hinaufschrauben. Die übernatürliche Veränderungsbereitschaft hält sich von diesen beiden Klippen gleich fern. In ihr erkennt der Mensch seine natürlichen Grenzen, aber zugleich auch den besonderen Ruf, den Gott ihm in die eigene Seele gelegt, er läßt sich nicht «hängen» und findet sich nicht mit den niedrigsten Möglichkeiten seines Wesens ab, steigert sich aber auch nicht krampfhaft in ein falsches Idealbild hinein. Er ist sich seiner Erbärmlichkeit bewußt, aber sie löst keinerlei Resignation aus, denn er besitzt einen übernatürlichen Elan, vollkommen zu werden, indem er sich die höchste Entfaltung der ihm wahrhaft von Gott anvertrauten Pfunde von der Umgestaltung in Christus erwartet. Der Mensch muß den Elan besitzen, ein Festtagskleid anzulegen. Wie immer auch seine Natur sei, er weiß, daß er ein anderer werden kann, wenn er sich von Christus neugestalten läßt, eingedenk des Wortes, das der König in dem Gleichnis zu dem Gast spricht: «Freund, wie bist du hier hereingekommen ohne hochzeitliches Gewand?» Das Flüssigsein und die Veränderungsbereitschaft Christus gegenüber, der Gestus zu Christus hin, die Bereitschaft, alles zu verlassen, vor allem sich selbst, ist der Stoff, aus dem das Festtagskleid gewoben wird.

Eines der Haupthindernisse für dieses Flüssigsein ist bei vielen Menschen ein mißverstandenes Treueideal. Man macht aus dem Festhalten an Ideen und geistigen Welten einen Wert schlechthin. In Wirklichkeit ist aber nur das Festhalten an der Wahrheit und an echten Werten etwas Positives, das Festhalten an Irrtümern dagegen etwas Negatives. Wir müssen treu sein, weil die echten Werte dies von uns fordern. Die Treue ist ja nur eine Form der Kontinuität, in der wir der Unveränderlichkeit und ewig gleichbleibenden Bedeutung der Wahrheit und der Wertewelt Rechnung tragen. Das unent-

wegte Festhalten an etwas, woran man einmal geglaubt und was man geliebt, ist an sich durchaus kein wertvolles Verhalten. Nur wenn es sich um die Wahrheit und um echte Werte handelt, ist das unbeeirrte Festhalten gefordert und eine Tugend. Gegenüber allen Irrtümern und Unwerten hingegen gilt, daß wir uns von ihnen trennen sollen und ihnen nicht die «Treue» halten dürfen, sobald wir sie als Irrtümer und Unwerte erkannt. Ja wir dürfen auch nicht durch eine formale Treue die Bereitschaft, uns von ihnen zu trennen, unterbinden lassen, sobald ernsthafte Gründe uns an der Gültigkeit bisher gehegter Ideale und Überzeugungen wankend machen. Es gibt nur eine wirklich wertvolle Treue, die Treue gegenüber Gott, dem Inbegriff aller Werte, und allem, was von Ihm kündigt und zu Ihm hinführt.

Diese Sachlage wird dadurch verdunkelt, daß man sich sagt: «Menschen, die ich liebte, muß ich doch die Treue halten, auch wenn sie viele Unwerte besitzen.» Daher meint man, man sei eine analoge Treue auch Ideen, geistigen Milieus und kulturellen Atmosphären schuldig, die einem einmal viel bedeuteten und in denen man lange verwurzelt war. In Wahrheit ist die Sachlage aber Personen gegenüber eine völlig andere als bei Ideen und geistigen Welten. Denn ein Mensch ist «in statu viae» nie etwas endgültig Festgelegtes, Eindeutiges wie ein Ideal. Die Linie des Wachstums, der Veränderung zum Guten, der Vervollkommnung ist unbegrenzt ihrer Intention nach, und in der Liebe zu einem anderen Menschen geht mir der Gedanke Gottes auf, den dieser Mensch darstellt, und ich appelliere gerade an diesen. So darf ich an ihm festhalten, auch wenn mir ganz neue höhere Welten aufgehen, weil diese ja auch für ihn das Eigentlichere sind. Es entsteht ferner auch durch die Beziehung zu einer Person ein immanentes Versprechen, das ihr einen Anspruch gewährt, wie er Apersonalem gegenüber natürlich nicht besteht. Jede Beziehung zu Menschen hat ihre immanenten Bindungen, die je nach dem Logos der Beziehung verschieden sind, immer aber einen Anspruch auf Treue einschließen.

Die wahre Treue gegen Menschen kann uns aber dennoch unter Umständen die Pflicht auferlegen, uns von ihnen ganz zurückzuziehen. Wenn sie eine Gefahr für unsere Treue gegen Gott bedeuten und wir uns andererseits außerstand fühlen, ihnen zu helfen, so ist ein Abbrechen der Beziehung auch ein Ausfluß der wahren Treue gegen sie, da es im Interesse nicht nur unseres, sondern auch ihres Heiles gelegen ist und darum auch von der größeren und tieferen Liebe zu ihnen geboten ist.

Die Treue Personen gegenüber wird oft gedankenlos auf die Ideenwelt übertragen. Die unselige Redeweise «Der Glaube der Väter» ist kein Motiv für unsere Treue gegenüber dem Glauben, weil hier nur die Frage nach der Wahrheit des Glaubens entscheidend ist und nicht die, ob auch schon die «Väter» daran geglaubt haben. Wäre dies nicht der Fall, so hätte auch nie das Christentum das Heidentum ablösen können. Die Treue gegenüber Ideen ist als solche etwas Neutrales, solange dahingestellt bleibt, welche Ideen es sind. In Wirklichkeit gibt es nur eine einzige notwendige Treue, die Treue gegen die Wahrheit, gegen Christus.

Aber nicht nur Irrtümern und falschen Idealen dürfen wir nicht die Treue halten, auch gewisse kulturelle und menschliche Atmosphären müssen wir verlassen, wenn sie vor dem Antlitz Christi nicht bestehen können. So vieles Traute, Gewohnte, was wir als «Heimat» empfinden, weil wir so lange darin gelebt und es insbesondere mit vielen Kindheitserinnerungen verbunden ist, wollen wir oft festhalten, und wir versuchen die Welt Christi nur soweit in unser Leben einstrahlen zu lassen, daß sie uns nicht hindert, diese vermeintliche «Heimat» nicht aufgeben zu müssen. Man läuft insbesondere Gefahr, das Antlitz Christi so umzudeuten und zu vermenschlichen, daß es in diese «Heimat» hineinpaßt. Wie viele Vermenschlichungen, sentimentale Verfälschungen finden wir in der sogenannten Volksfrömmigkeit, wie sie in gewissen Kirchenliedern zum Ausdruck kommt. Auch allen diesen liebgewordenen menschlich-allzumenschlichen Surrogaten gegenüber müssen wir die unbedingte Bereitschaft haben, sie zu verlassen. Wir müssen von der tiefen Sehnsucht erfüllt sein, das Antlitz Christi unverfälscht schauen zu dürfen, so wie es uns die Kirche in der Liturgie zeigt. Wir müssen uns sehnen, von Christus in seine Welt emporgehoben zu werden, statt ihn in unsere herabzuziehen. Was wahrhaft wertvoll ist und in seine Welt hineinpaßt, werden wir von ihm verklärt und in neuem Glanze zurückerhalten.

Von dem Maß unserer Veränderungsbereitschaft hängt das Maß unserer Umgestaltung in Christus ab. Die restlose Veränderungsbereitschaft ist eine unerläßliche Voraussetzung für die «Empfängnis» Christi in unserer Seele, die während des ganzen Prozesses unserer Umgestaltung in uns dauernd lebendig bleiben muß. Aber sie ist darüber hinaus, wie wir schon sahen, eine zentrale Antwort auf die Offenbarung, auf die Epiphanie Gottes in Christus und auf unsere Berufung und damit eine hohe Tugend als solche. Die zentrale Bedeutung und der innere Wert dieser Haltung zeigt sich auch darin: Je besser die Verfassung eines Menschen ist, je mehr er innerlich von

Gott ergriffen ist, um so geöffneter sind die Tore seines Herzens, um so mehr ist er bereit, sich verändern zu lassen. Sobald in dem Menschen eine schlechtere Regung aufkommt, verfestigt er sich, und alle Türen schließen sich wieder. Er wird hart und sucht sich zu behaupten. Zwischen der gütigen gelösten Haltung und dem Geöffnetsein, dem Flüssigsein und der Formbarkeit von oben her, besteht ein tieferer Zusammenhang. Erst recht ist die innerlich freie Hingabe an Gott von diesem Flüssigsein und der Formbarkeit nicht zu trennen. Das Sich-Zuschließen und Verfestigen in der eigenen Natur schiebt der Entfaltung des Gottgewollten in uns Riegel vor und hat eine Opposition gegen das Höhere auf allen Gebieten zur Folge. Die Veränderungsbereitschaft ist ein wesentliches Element des Grundverhältnisses des Christen zu Gott: unser Eingehen auf die sich zu uns herabneigende barmherzige Liebe Gottes: «In caritate perpetua dilexit nos Deus, ideo exaltatus a terra, attraxit nos ad cor suum miserans» — «Mit ewiger Liebe hat Gott uns geliebt; darum zog er, erhöht von der Erde, erbarmend uns an sein Herz» (Antiphon der Laudes vom Herz-Jesu-Fest). An uns alle ist der unerbittliche und zugleich beseligende Ruf Christi ergangen: «Sequere me.» Wir folgen ihm nur, wenn wir «relictis omnibus», «alles zurücklassend», mit dem hl. Paulus sprechen: «Domine, quid me vis facere?» — «Herr, was willst Du, das ich tun soll?» Ap. 9, 6.

Die Treue Personen gegenüber wird oft gedankenlos auf die Ideenwelt übertragen. Die unselige Redeweise «Der Glaube der Väter» ist kein Motiv für unsere Treue gegenüber dem Glauben, weil hier nur die Frage nach der Wahrheit des Glaubens entscheidend ist und nicht die, ob auch schon die «Väter» daran geglaubt haben. Wäre dies nicht der Fall, so hätte auch nie das Christentum das Heidentum ablösen können. Die Treue gegenüber Ideen ist als solche etwas Neutrales, solange dahingestellt bleibt, welche Ideen es sind. In Wirklichkeit gibt es nur eine einzige notwendige Treue, die Treue gegen die Wahrheit, gegen Christus.

Aber nicht nur Irrtümern und falschen Idealen dürfen wir nicht die Treue halten, auch gewisse kulturelle und menschliche Atmosphären müssen wir verlassen, wenn sie vor dem Antlitz Christi nicht bestehen können. So vieles Traute, Gewohnte, was wir als «Heimat» empfinden, weil wir so lange darin gelebt und es insbesondere mit vielen Kindheitserinnerungen verbunden ist, wollen wir oft festhalten, und wir versuchen die Welt Christi nur soweit in unser Leben einstrahlen zu lassen, daß sie uns nicht hindert, diese vermeintliche «Heimat» nicht aufgeben zu müssen. Man läuft insbesondere Gefahr, das Antlitz Christi so umzudeuten und zu vermenschlichen, daß es in diese «Heimat» hineinpaßt. Wie viele Vermenschlichungen, sentimentale Verfälschungen finden wir in der sogenannten Volksfrömmigkeit, wie sie in gewissen Kirchenliedern zum Ausdruck kommt. Auch allen diesen liebgewordenen menschlich-allzumenschlichen Surrogaten gegenüber müssen wir die unbedingte Bereitschaft haben, sie zu verlassen. Wir müssen von der tiefen Sehnsucht erfüllt sein, das Antlitz Christi unverfälscht schauen zu dürfen, so wie es uns die Kirche in der Liturgie zeigt. Wir müssen uns sehnen, von Christus in seine Welt emporgehoben zu werden, statt ihn in unsere herabzuziehen. Was wahrhaft wertvoll ist und in seine Welt hineinpaßt, werden wir von ihm verklärt und in neuem Glanze zurückerhalten.

Von dem Maß unserer Veränderungsbereitschaft hängt das Maß unserer Umgestaltung in Christus ab. Die restlose Veränderungsbereitschaft ist eine unerläßliche Voraussetzung für die «Empfängnis» Christi in unserer Seele, die während des ganzen Prozesses unserer Umgestaltung in uns dauernd lebendig bleiben muß. Aber sie ist darüber hinaus, wie wir schon sahen, eine zentrale Antwort auf die Offenbarung, auf die Epiphanie Gottes in Christus und auf unsere Berufung und damit eine hohe Tugend als solche. Die zentrale Bedeutung und der innere Wert dieser Haltung zeigt sich auch darin: Je besser die Verfassung eines Menschen ist, je mehr er innerlich von

Gott ergriffen ist, um so geöffneter sind die Tore seines Herzens, um so mehr ist er bereit, sich verändern zu lassen. Sobald in dem Menschen eine schlechtere Regung aufkommt, verfestigt er sich, und alle Türen schließen sich wieder. Er wird hart und sucht sich zu behaupten. Zwischen der gütigen gelösten Haltung und dem Geöffnetsein, dem Flüssigsein und der Formbarkeit von oben her, besteht ein tieferer Zusammenhang. Erst recht ist die innerlich freie Hingabe an Gott von diesem Flüssigsein und der Formbarkeit nicht zu trennen. Das Sich-Zuschließen und Verfestigen in der eigenen Natur schiebt der Entfaltung des Gottgewollten in uns Riegel vor und hat eine Opposition gegen das Höhere auf allen Gebieten zur Folge. Die Veränderungsbereitschaft ist ein wesentliches Element des Grundverhältnisses des Christen zu Gott: unser Eingehen auf die sich zu uns herabneigende barmherzige Liebe Gottes: «In caritate perpetua dilexit nos Deus, ideo exaltatus a terra, attraxit nos ad cor suum miserans» — «Mit ewiger Liebe hat Gott uns geliebt; darum zog er, erhöht von der Erde, erbarmend uns an sein Herz» (Antiphon der Laudes vom Herz-Jesu-Fest). An uns alle ist der unerbittliche und zugleich beseligende Ruf Christi ergangen: «Sequere me.» Wir folgen ihm nur, wenn wir «relictis omnibus», «alles zurücklassend», mit dem hl. Paulus sprechen: «Domine, quid me vis facere?» — «Herr, was willst Du, das ich tun soll?» Apg. 9, 6.

2. Kapitel

Die Reue

Am Anfang der Begegnung der Seele mit Gott steht die Reue. Der Mensch, den das Wort Christi ins Herz trifft, den das Antlitz Jesu in die Knie zwingt, spricht zunächst mit dem hl. Petrus: «Geh hinweg von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch.» Die Konfrontation der eigenen Person mit Gott läßt uns unsere Unwürdigkeit und Sündigkeit erkennen. Aber nicht nur die Erkenntnis unserer Unwürdigkeit tritt in dieser Konfrontation hervor, sondern auch der Schmerz über unsere Sünden; die Schuld, die wir auf uns geladen, brennt uns ins Herz, und wir fallen in Reue nieder vor Gott und sprechen: «Tibi soli peccavi et malum coram te feci» — «Vor Dir allein habe ich gesündigt und vor Deinem Angesicht Böses getan.»

Erst in der Reue über unsere Sünden sagen wir uns ausdrücklich von dem Bösen los und kehren zu Gott zurück. Wir erkennen zugleich, daß die Sünde sich feindlich auch gegen uns richtet: «Peccatum meum contra me est semper», Ps. 50,5, «Meine Sünde ist wider mich immerdar.» Ohne diesen Gestus der Zurücknahme der Beleidigungen Gottes, ohne die ausdrückliche Abkehr von den früheren Sünden, ist eine wirkliche Hingabe an Gott unmöglich, kann es keine Bereitschaft geben, sich von ihm umwandeln zu lassen, kann man nicht dem Rufe Christi: «Sequere me» Folge leisten. Erst in der Reue schmilzt gleichsam alle Verhärtung unseres Herzens so auf, daß jenes Flüssigsein, von dem wir sprachen, jene Formbarkeit durch Christus, sich einstellen kann.

Worin besteht das Wesen der wahren Reue? Es gibt eine Art des schlechten Gewissens, die von der Reue scharf zu trennen ist. Ein Sünder kann ein schlechtes Gewissen haben, «Gewissensbisse» beschweren ihn, er hat ein Bewußtsein davon, daß er schlecht handelt, und dies Bewußtsein stört seinen Frieden, raubt ihm die innere Harmonie. Er ergibt sich aber deshalb noch nicht, er sucht sein Gewissen zu übertäuben und bleibt solidarisch mit seinen Sünden. Der Typus eines solchen Sünders ist Shakespeares Macbeth, während etwa ein Sünder wie Richard III. oder Don Giovanni von keinerlei Gewissensbissen beschwert ist. Das schlechte Gewissen als solches

enthält noch keinerlei «Metanoia», keinerlei Umkehr des Herzens. Man verbleibt auf demselben Standort, von dem aus man die Sünden begangen; obgleich sie einen beschweren, häuft man immer neue Sünden auf die alten. Man wehrt sich gegen die Gewissensbisse, man will nicht umkehren.

Im Gegensatz dazu enthält die echte Reue eine ausdrückliche Umkehr, eine aktive Absage an die begangenen Sünden, ein Desavouieren des Geschehenen und ein Verlassen des Standortes, auf dem man sich befand, als man die Sünde beging. Man sagt sich von dem bisherigen Menschen los und gibt seine bisherige Position prinzipiell auf. Man verläßt die Burg der Selbstbehauptung und der Verhärtung, man demütigt sich und ergibt sich der Stimme des Gewissens. Dadurch wird auch die Qualität der Disharmonie, die in der Seele herrscht, eine ganz andere. Das dumpfe passive Bedrückte, in welches sich die Vergiftung mischt, die durch die in der Sünde als solcher gelegene zersetzende Disharmonie entsteht, weicht dem aktiv vollzogenen Schmerz über die Sünde. Das Herz wird von diesem Schmerz durchbohrt, aber es wird zugleich auch schon erhellt von einem Strahl der Sehnsucht nach dem Guten.

Wir trauern in der Reue nicht nur über die begangene Sünde, sondern wir verurteilen sie auch ausdrücklich, wir sagen uns von ihr los. Wir versuchen gleichsam das Unrecht zurückzunehmen. Aber dabei stoßen wir auf unsere Ohnmacht, denn wir können die begangene Schuld nicht ungeschehen machen. Wir fühlen deutlich, daß alle innere Umkehr, alles Beschreiten eines neuen Weges, die begangenen Sünden nicht auflöst und die Schuld nicht tilgen kann. Daher muß die Reue, wenn sie nicht von der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit durchsetzt ist, zur Verzweiflung führen. Solcher Art war die Reue des Judas.

In der wahren christlichen Reue muß darum stets noch ein weiteres hinzukommen: Das Hineilen zu Gott, das Niederfallen vor ihm, die Übergabe an ihn. Wir sind dabei bereit, die Buße und Sühne für unsere Sünden auf uns zu nehmen, wir halten uns Gott hin, um die gerechte Strafe aus seiner Hand zu empfangen, wie immer sie sei. Ja noch mehr: Wir ergreifen gleichsam den Speer, der uns als Sühne durchbohren soll, und vollziehen den Gestus mit, der die Antwort Gottes auf unsere Sünden darstellt. Gleichwohl bitten wir Gott in der Reue um Vergebung in der Hoffnung auf seine Barmherzigkeit, auf die Versöhnung mit ihm, und im Glauben, daß er alle Sünden-schuld tilgen kann.

Die wahre Reue appelliert an Gottes Barmherzigkeit und an die Vergebung der Sünde durch ihn. Der Christ weiß zwar, daß alle

Reue an sich die Sündenschuld nicht tilgen kann, aber er weiß auch, daß «das Lamm Gottes alle Sünden hinweggenommen» und daß der barmherzige, allmächtige Gott alle Schuld auflöst und denen um Christi willen vergibt, die sie in tiefer Reue vor ihm bekennen. Die Umkehr, die in der wahren Reue liegt, ist darum eine Rückkehr zu Gott, ein Eilen in Gottes Barmherzigkeit. Es gehört zu ihr das Bewußtsein, zwar keinerlei Anspruch auf Vergebung zu haben, wie es den verlorenen Sohn erfüllt, der spricht: «Pater, peccavi in coelum et coram te; jam non sum dignus vocari filius tuus» Luk. 15, 18 — «Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir; ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen», zugleich aber auch die Hoffnung auf Gottes unbegreifliche Langmut und Barmherzigkeit. Solcher Art war die Reue Davids nach seinem Fall wegen des Weibes des Urias, im Gegensatz zum Schuldbewußtsein Adams, der sich aus schlechtem Gewissen vor Gott verbarg und ihm zu entfliehen suchte; solcher Art die Reue des hl. Petrus nach der Verleugnung Christi, als der liebende Blick Jesu sein Herz durchbohrte.

Die Hoffnung auf die Versöhnung mit Gott und die Vergebung der Schuld ist zwar kein Element der Reue selbst, aber sie formt die Reue des Christen zutiefst und verleiht ihr einen ganz neuen Charakter gegenüber der rein natürlichen echten Reue. Der Schmerz über die begangene Sünde wird dadurch nicht geringer, im Gegenteil, er wird angesichts der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes noch unvergleichlich viel tiefer, aber es wird ein heller, gelöster Schmerz, ein Schmerz der Liebe. Nur dieser Reue entspringen Tränen, der dumpfen Reue des Verzweifelnden fehlt die Lösung, die im Weinen liegt; sie kennt höchstens Tränen der Wut gegen sich selbst. Denken wir an die Tränen der hl. Maria Magdalena, mit denen sie die Füße des Herrn wusch, und an die trockene, verzweifelnde, dumpfe Reue des Judas, die das Herz nicht bluten läßt, sondern versteinert.

Zur wahren Reue gehört nicht nur der Schmerz über die der Vergangenheit angehörende Sünde, sondern auch die Sehnsucht nach der Versöhnung mit Gott, die Sehnsucht, wieder auf seinen Wegen zu wandeln. In ihr liegt damit neben der Richtung auf die Vergangenheit auch eine Richtung auf die Zukunft. Die Umkehr, die sich in ihr vollzieht, enthält immanent diese tiefe Sehnsucht, in Zukunft sich nicht mehr von Gott zu trennen. Der konkrete Entschluß, bei Gott fernerhin zu bleiben, kann zwar zunächst nicht voll aktualisiert werden, solange die Versöhnung mit Gott noch nicht hergestellt ist, und diese Versöhnung kann der Mensch nie aus eigener Kraft vollbringen, sondern nur Gott selbst kann sie herstellen.

Aber gleichwohl liegt in der Reue nicht nur die Verurteilung der begangenen Sünde, der Gestus des Zurücknehmens, der in sich selber freilich ohnmächtige Versuch, sie ungeschehen zu machen; es liegt darin nicht nur das immanente Wort «Wie konnte ich das tun?», sondern auch das andere: «Nie wieder werde ich das tun», also eine Absage an die Sünde, auch im Hinblick auf die Zukunft. Wenn sich auch dieser Zug nicht verselbständigt aktualisiert und der Blick auf die Vergangenheit formal vorherrscht — implicite liegt in der Reue auch die Richtung auf die Zukunft, denn sie ist eine Absage an die Sünde als solche, und darin ist auch die Zukunft eingeschlossen.

Dieses Moment der Richtung auf die Zukunft darf uns nicht darüber täuschen, daß die Absage an die Vergangenheit das Spezifische der Reue bildet, wodurch sie zur unerläßlichen Voraussetzung jeder wirklichen inneren Umkehr wird. Menschen, die glauben, es genüge, wenn sie fortan nicht mehr Unrecht tun, über das vergangene Unrecht aber zur Tagesordnung übergehen, bessern sich nicht wirklich. Ihrem gegenwärtigen besseren Verhalten haftet eine gewisse Zufälligkeit an. Sie können nicht zu einem bewußten Verhältnis zur Welt der sittlichen Werte und ihrer unerbittlichen Forderung durchgedrungen sein, wenn sie nicht verstehen, daß sie auch zu dem vergangenen Unrecht Stellung nehmen müssen, und gleichsam glauben, daß ein sittliches Unrecht «verjähren» könne. Diese Menschen sind noch nicht zur moralischen Mündigkeit erwacht; sie haben nicht verstanden, daß der Mensch nicht nur für das Gegenwärtige verantwortlich ist, daß er vielmehr auf Grund der Kontinuität, die in seinem Wesen liegt, mit allem solidarisch bleibt, was er getan hat, solange er es nicht ausdrücklich desavouiert. Wenn solche Menschen sagen: «Was sollen wir uns mit Vergangenen beschäftigen, wir können es doch nicht mehr ändern?» — so beweisen sie damit, daß sie die Forderung der sittlichen Welt nicht verstanden haben, die eine Desavouierung auch dem gegenüber fordert, was wir nicht mehr rückgängig machen können. Ein wirkliches Erwachen, eine wirkliche Zuwendung zu Gott muß notwendig auch zu einer Stellungnahme zu dem bisher begangenen Unrecht führen, zu einem Schmerz über alle begangenen Sünden im einzelnen und über die bisherige Einstellung im ganzen und zu der ausdrücklichen, nicht nur stillschweigenden Absage an das Bisherige.

Ja noch mehr. Zu einer wirklichen Umkehr gehört auch das Bewußtsein, daß wir zu einer Versöhnung mit Gott nicht kommen können, solange das Unrecht nicht von ihm vergeben und von uns gestühnt ist. Wer wirklich zu Gott sich bekehrt, wer plötzlich vor Gott

erkennt, wo er bisher gestanden, der erfährt auch, daß seine Schuld ihn von Gott trennt, daß er, solange sie nicht getilgt ist, mit Gott nicht versöhnt ist und daß er selbst die Schuld nie aus eigener Kraft tilgen kann. Er weiß, daß alle Reue, aller Schmerz über sein Verschulden und alle Desavouierung der begangenen Sünden, alles innere Brechen mit seinem bisherigen Leben, das Sich-Begeben auf einen neuen Standort, die ihn von Gott trennende Scheidewand nicht niederreißen kann, die die begangenen Sünden aufgerichtet. Er weiß, daß die Tilgung der Schuld nur durch die Vergebung Gottes erfolgen kann, und daß es Christus ist, der die Welt entschuldigt und zu Petrus gesprochen hat: «Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis» (Matth. 16, 19) — «Was immer du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein.» Der Christ weiß, daß Gott ihm das große Gnadengeschenk des Sakramentes der Buße verliehen hat, daß, wenn er seine Sünden dem Stellvertreter Gottes reuig bekennt, Christus seine Schuld auflöst und den Abgrund überbrückt, der den Sünder von Gott trennt. Er weiß, daß das Hindernis für die Entfaltung des übernatürlichen Lebens in ihm durch die Absolution des Priesters hinweggeräumt wird und er in den Stand der Gnade zurückkehrt.

Objektiv vollzieht sich schon in der Reue als solcher eine tiefgehende Veränderung, eine Veränderung, wie sie nur durch die Reue vollzogen werden kann: der Schmerz über die der Vergangenheit angehörige Sünde und die Desavouierung dieser Sünde, der Gestus, mit dem wir uns auf einen neuen Standort begeben, die Rückkehr zu Gott — all dieses bedeutet in sich schon eine wesentliche innere Umwandlung. Aber diese ist noch keineswegs gleichzusetzen mit der Auflösung der Schuld; die Disharmonie, die in dieser liegt, dauert unvermindert fort und bildet ein Hindernis für die Versöhnung mit Gott. Nur durch die Vergebung Gottes kann die Schuld aufgelöst werden; nur durch das Blut Christi kann sie gesühnt werden, durch jenes Blut, von dem der hl. Thomas sagt: «cuius una stilla saluum facere totum mundum quit ab omni scelere» — «von dem ein Tropfen genügt, die ganze Welt von allem Frevel zu entschuldigen» (Rhythmus des hl. Thomas von Aquin).

Gewiß, das Sakrament der Buße als solches ist nicht unerlässlich für die Tilgung der Schuld. Bei einer läßlichen Sünde kann jeder Akt der Reue, bei einer schweren Sünde (wenn die Beichte unmöglich ist) ein Akt der vollkommenen Reue das Sakrament ersetzen, analog wie bei der Begierde-Taufe und der Blut-Taufe das Sakrament durch einen inneren Akt, bzw. eine Tat ersetzt werden kann.

Aber auch in diesen Fällen ist es niemals die dem Akt der menschlichen Reue als solchem einwohnende Kraft, die die Schuld tilgt, sondern allein Christus durch seinen Kreuzestod. Die Reue als tiefe innere Umwandlung öffnet nur die Bahn, durch die das sündentilgende Blut Christi einströmen kann. Die Reue stellt die Verbindung mit Christus wieder her, durch die wir der Früchte der Erlösungstat Christi, ihrer sündentilgenden Kraft teilhaftig werden.

Auch die Reue der Propheten und all derer, die vor Christus gelebt haben, hat nicht aus eigener Kraft die Auflösung der Schuld herbeigeführt; auch hier ist die Vergebung und Auflösung der Schuld bewirkt worden durch das erlösende Leiden Christi.

Wenn nun also eine die Sünden auflösende Macht in der Reue als solcher noch nicht gelegen ist, so besitzt sie doch, wie wir gesehen haben, eine eigene und durch nichts zu ersetzende objektive Kraft der inneren Veränderung. Subjektiv jedoch — also was die Intention des Reuigen selber betrifft — muß das Bewußtsein seine Seele erfüllen, daß ohne die Tilgung der Schuld auch eine innere Umwandlung nicht stattfinden kann, daß alle Sehnsucht, ein anderer zu werden, ohnmächtig bleibt, wenn nicht zuvor das Blut Christi die Schuld hinweggenommen hat. Gerade dieses Bewußtsein ist die Voraussetzung dafür, daß objektiv gesehen, die Reue schon als solche eine wirkliche Umkehr des Menschen darstellen kann. Wir rühren hier an eine jener geheimnisvollen Paradoxien des inneren Lebens, für die nur die Offenbarung den Schlüssel gibt und für die die Augen der «Welt» ewig blind bleiben werden. Sie alle stehen in innerster Beziehung zu dem Wort Jesu: «Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden, und wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden.»

Weiterhin gehört es zur rechten Reue, daß in ihr die brennende Sehnsucht nicht nur nach Vergebung der Sündenschuld, sondern auch nach Reinigung und Heiligung lebendig ist, und der Glaube, daß Gott sie herbeiführen kann und will. Daraus entspringt die Bitte um Vergebung und Reinigung und der Vorsatz, in Zukunft sich nie mehr von Gott zu trennen. Es gibt auch eine rein passive Reue, in der man wohl auf Vergebung der Sünden durch Gottes Barmherzigkeit hofft, aber nicht auf eine Reinigung und Heiligung. In einer falschen Demut hält man seine Sündigkeit für so hoffnungslos, daß einem der Glaube, künftig besser zu werden, vermessen erscheint. Man glaubt, alles, was man tun könne, sei, sich in seiner ganzen Sündigkeit Gottes Barmherzigkeit zu empfehlen und sein Sündenelend geduldig zu ertragen. Im Lutheranismus bedingt die dogmatische Auffassung der Rechtfertigung eine ähnliche rein passive

Reue. Denn für Luther gibt es keine Reinigung und Heiligung, sondern nur ein Nichtanrechnen unserer Sünden um Christi willen. Diese rein passive Reue, in der wir gleichsam in das andere Extrem verfallen gegenüber dem, der glaubt, ein guter Vorsatz für die Zukunft genüge und die Reue sei überflüssig, führt nicht zu dem Vorsatz, ein neues Leben in Christus zu beginnen. Im Gegensatz dazu spricht der von echter Reue Erfüllte nicht nur zu Gott: «Averte faciem tuam a peccatis meis et omnes iniquitates meas dele» — «Wende Dein Antlitz ab von meinen Sünden und tilge alle meine Missetat», sondern auch: «Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu principali confirma me» — «Ein reines Herz schaffe in mir, o Gott, und den rechten Geist erneuere in meinem Innern. Gib mir zurück die Freude Deines Heils und bestärke mich in heiliger Kraft.» Der wahre Christ weiß zwar, daß er, sich selbst überlassen, immer wieder fallen würde; aber er weiß auch, daß er durch Christus in der Taufe ein übernatürliches heiliges Leben empfangen hat und daß er mit Gottes Gnade ein neuer Mensch werden soll und kann. Er weiß, daß Gott seine Mitwirkung in diesem Prozeß der Umgestaltung will, daß, wie der hl. Augustinus sagt: «Qui te fecit sine te, non te justificat sine te» — «Der dich geschaffen ohne dich, rechtfertigt dich nicht ohne dich» (St. Aug. Sermo 169, 13). Die Reue lähmt den Christen nicht und macht ihn nicht mutlos; er blickt in ihr nicht nur auf die eigene Schwäche, sondern auch auf Gottes barmherzige Arme, die ihn aufnehmen wollen in seine Heiligkeit, und auf die Kraft, die in ihm erblüht, sobald er sich in Gottes Arme wirft. Er weiß, daß die Reue die unerläßliche Voraussetzung für alle Reinigung und Heiligung ist, daß jeder Vorsatz, der nicht im Schmerz der Reue geboren ist, schal und unfruchtbar bleibt, weil er nicht aus der letzten Tiefe und vor allem nicht aus Gott und in Gott gefaßt wurde. Nur in der Reue schmilzt unser Wesen so auf, daß eine dauernde und im Letzten verwurzelte «neue Willensrichtung» auf Gott uns aufgeprägt werden kann.

Der wahre Christ spricht mit David: «Sacrificium Deo spiritus contribulatus: cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias» (Ps. 50, 19) — «Als Opfer gilt vor Gott der zerknirschte Geist; ein reuiges und gedemütigtes Herz wirst Du, o Gott, nicht verschmähen.» Und erst aus der so vollzogenen Reue wird auch in ihm der göltige heroische Entschluß geboren, ein neuer Mensch zu werden. In ihr verankert er sich wieder in Gott, und auf dem Hintergrund seiner Schwäche und Erbärmlichkeit erblüht der von allen Illusionen befreite,

heilig-nüchterne Wille, sich von Gott nie mehr zu trennen, jener heilige Mut, mit Gottes Hilfe «den alten Menschen» auszuziehen und «den neuen Menschen» in Christus anzuziehen.

«Dirigere et sanctificare, regere te gubernare dignare, Domine Deus, Rex caeli et terrae, hodie corda te corpora nostra, sensus, sermones et actus nostros in lege tua, et in operibus mandatorum tuorum: ut hic et in aeternum, te auxiliante, salvi et liberi esse mereamur, Salvator mundi» — «Herr, Gott, König Himmels und der Erde, führe und heilige, lenke und leite in Deiner Gnade heute unser Herz und unsern Leib, unsere Gedanken, Worte und Werke nach Deinem Gesetz und in der Erfüllung Deiner Gebote, damit wir mit Deiner Hilfe hier und auf ewig selig werden und frei, Erlöser der Welt» (Gebet aus der Prim des Breviers).

In der echten Reue liegt eine einzigartige Selbstaufgabe und ein Aufgeschmolzenwerden des Hochmuts und der Herzensverhärtung. Die natürliche Selbstbehauptung, die uns sonst so selbstverständlich eignet — und die sich dagegen sträubt, ein Unrecht, das wir begangen, einzugestehen, die uns auch die Bitte um Verzeihung anderen Menschen gegenüber, denen wir Unrecht getan, so schwer erscheinen läßt, wird in der Reue aufgegeben. Wir ergeben uns in demütiger Liebe. Die spezifische Verhärtung, die uns verschließt gegen Gott und den Nächsten, schwindet, der Krampf der Rechthaberei und des Verteidigens der eigenen Position wird gelöst. Wir nehmen eine Verfassung ein, in der wir prinzipiell für alles Gute geöffnet sind und alle Selbstbehauptung fallen lassen, in der wir völlig «unbewehrt» dastehen.

Die Reue bedeutet aber auch einen einzigartigen Durchbruch in die Tiefe. In ihr erwachen wir aus dem Schlaf eines ahnungslosen Dahinlebens zu dem vollen Ernst der metaphysischen Situation des Menschen, zu der lebendigen Konfrontation mit Gott, zu Seinem heiligen Gebot, zu unserer Bestimmung, zu der Verantwortung, die uns Gott auferlegt, zu der Bedeutung unseres Erdenwandels für unser ewiges Schicksal. In ihr verlassen wir die Peripherie und kehren in die Tiefe ein. Wir geben in der Reue zugleich die Antwort auf die unendliche Heiligkeit unseres absoluten Herrn, des ewigen Richters, dem wir nicht entfliehen können, und auf unsere Sündigkeit. Und darum ist die Reue ein Urwort des gefallen Menschen Gott gegenüber. Sie ist nicht nur unerläßlich für alle Umgestaltung in Christus, für alles Flüssigwerden unseres Seins, für alle Formung durch Christus, sie verleiht auch der Seele des Menschen eine einzigartige Schönheit, denn in ihr bricht die ehfürchtig-demütig liebende

Grundhaltung durch, in ihr verläßt der Mensch die Burg des Hochmuts und der Selbstherrlichkeit, den Schlaf des Leichtsinns und der Ahnungslosigkeit und begibt sich dorthin, wo er in Wahrheit vor Gott steht.

Darum sagt der Herr: «Also wird im Himmel Freude sein über einen reuigen Sünder, der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen» (Luk. 15, 7). Unter den Gerechten sind nicht die Heiligen zu verstehen, aber auch nicht die Pharisäer, sondern alle jene, die zwar ein korrektes Leben führen und mit Gottes Geboten nicht in flagranten Widerspruch geraten, aber nie zu jener vollen Selbstübergabe kommen, die bei allen erbündigen Menschen nur in der Reue sich vollzieht. Es sind die Menschen, die sich bemühen, Gott nicht zu beleidigen, die aber nie zu der Sicht des ungeheueren, unüberbrückbaren Abgrundes gelangen, der Gottes Heiligkeit von unserer Sündigkeit trennt; die nicht die völlige Selbstaufgabe, den Verzicht auf alle noch so verborgene Selbstherrlichkeit vollziehen; die nicht «nackt» vor Gott stehen und nur noch auf seine Barmherzigkeit bauen. Sie erwachen nie ganz zur metaphysischen Situation des Menschen, sie sagen sich nie so radikal von sich selbst los, sie schmelzen nie so auf in Demut und Liebe, sie erfassen nie den vollen Ernst unseres Schicksals vor Gott wie der Reuige. Sie steigen nie so herab, daß Gott sie erheben kann. Wir sehen Maria Magdalena, die öffentliche Sünderin, wie sie, vom Anblick Jesu in die Knie gezwungen, mit ihren Tränen seine Füße wäscht. Wir sehen das neue Leben, das in der Reue in ihrer Seele aufquillt. Wir sehen ihre Demut und die Liebe, die ihre Seele aufschmilzt. Nicht zu Simon, der im Bewußtsein, Gott nicht beleidigt zu haben, neben Jesus sitzt, sondern zu der reuigen Sünderin, die zu seinen Füßen liegt, spricht Jesus: «Fides tua te salvam fecit: vade in pace» — «Dein Glaube hat dich entsühnt; gehe hin in Frieden.» Und sie war es, die gewürdigt wurde, als erste den Aposteln die Auferstehung des Herrn zu verkünden.

3. Kapitel

Die Selbsterkenntnis

Wir sahen, daß die unbedingte Veränderungsbereitschaft und die Reue die ersten unerläßlichen Grundlagen für die Erreichung des Zieles darstellen, zu dem wir durch die Barmherzigkeit Gottes berufen sind: die Umgestaltung in Christus. Der nächste entscheidende Schritt auf diesem Wege ist die volle Selbsterkenntnis.

Solange man seine Fehler nicht erkannt hat, solange man nichts von ihnen weiß, kann auch der beste Wille eine wirkliche Überwindung dieser Fehler nicht herbeiführen. Wir begegnen oft Menschen, die wohl besten Willens sind, sich zu ändern, die aber alle ihre Aufmerksamkeit auf bloß vermeintliche Fehler richten, gegen Windmühlen kämpfen und die wahren Fehler ruhig weiterbestehen lassen. Diese Gefahr ist zwar in religiösen Orden dadurch gebannt, daß der ehrliche Wille, ein anderer Mensch in Christus zu werden, durch die Obedienz, denen man im Gehorsam ergeben ist, auf die wirklichen Gefahren und Fehler hingelenkt wird, auch wenn man sie noch nicht erkannt hat. Der Ordensmann oder die Ordensfrau beginnt den Kampf mit der eigenen Natur im Gehorsam, sie wenden sich gegen die Fehler, die sie nach der Meinung der Obedienz ablegen sollen, unabhängig davon, wie weit sie das Vorhandensein des zu Bekämpfenden selbst erkannt haben. Das ist eine der großen Hilfen, die das Ordensleben im Prozeß der wirklichen Umgestaltung den einzelnen gewährt. Aber die wirkliche Umwandlung, das wirkliche Entwurzeln und Auflösen eines Fehlers, das «Abtragen der Berge und Hügel» und «Ausfüllen der Täler», setzt doch voraus, daß wir sie auch selbst erkannt haben. Wir dürfen nie vergessen, welche grundlegende Funktion in unserem ganzen Seelenleben die Erkenntnis hat, wie jede Stellungnahme eine Kenntnisnahme voraussetzt. Auch die wirkliche Überwindung eines Fehlers setzt seine Rekognoszierung in uns voraus. Gewiß, wir werden meist erst zu der wahren Selbsterkenntnis gelangen, wenn wir schon im Gehorsam den Kampf gegen die noch unerkannten Fehler aufgenommen haben. Aber wenn dieser Kampf zum vollen Erfolg führen soll, dann muß einmal der Moment eintreten, wo wir die Fehler von innen her rekognoszieren, denn erst dann kann die letzte Stufe der Überwindung sich einstellen.

Unter Selbsterkenntnis kann aber noch sehr Verschiedenes verstanden werden. Es gibt eine wahre Selbsterkenntnis, die eine Voraussetzung der Heiligung ist, und eine falsche, unfruchtbare Selbsterkenntnis, die uns nur tiefer in eine egozentrische Haltung verstrickt.

Die unfruchtbare, falsche Selbsterkenntnis liegt dann vor, wenn wir gleichsam als Zuschauer aus rein psychologischem Interesse uns selbst analysieren. Die Betrachtung unserer Natur erfolgt bei der falschen Selbsterkenntnis nicht unter dem Richtschwert von Gut und Böse, sondern ganz neutral, wie man irgendein Naturgeschehen analysiert. In dieser Selbsterkenntnis ist die Solidarität mit der eigenen Natur aufgehoben, man betrachtet sich selbst, wie man einen anderen kuriosen Menschen betrachten würde. Nur wird das neugierige Interesse besonders dadurch gesteigert, daß es sich um die eigene Person handelt. Aber im übrigen behandelt man sich dabei wie eine Romanfigur und fühlt sich in keiner Weise verantwortlich für alle seine Fehler. Ja, diese Fehler werden, wie wir gleich sehen werden, in ihrem spezifisch sittlichen Sinn und Gehalt in dieser Einstellung überhaupt nicht mehr erfaßt. Man hat sich eben in eine amoralische Einstellung begeben, die dem Sein der eigenen Person in keiner Weise adäquat Rechnung tragen kann, weder der Tatsache, daß er sich um eine Person überhaupt, also um ein sinnvoll Stellung nehmendes und freies Wesen handelt, das nicht loszulösen ist von seines Zuordnung auf Gott und die Welt der Werte, noch der Tatsache, daß es die eigene Person ist, für die wir verantwortlich sind.

Dieser Selbsterkenntnis liegt keinerlei Veränderungsbereitschaft zugrunde, und sie ist daher auch für jeden sittlichen Fortschritt völlig unfruchtbar. Menschen, die in dieser neutralen, rein psychologischen Weise ihre Fehler entdecken, werden durch diese Konstatierung durchaus nicht befähigt, ihre Fehler zu besiegen. Im Gegenteil, diese rein neutrale Selbsterkenntnis führt vielmehr zu einem selbstverständlichen Sich-Abfinden mit diesen Fehlern. Man ist darum hier von der Überwindung der Fehler noch weiter entfernt, als solange man nichts von ihnen wußte. Man gesteht sie auch offen ohne Hemmung zu, aber nicht aus Demut und tiefem Schuldbewußtsein, sondern weil man sie zu einer rein neutralen, psychologisch interessanten Angelegenheit gemacht hat.

Dieselbe unfruchtbar zersetzende Art der Selbsterkenntnis liegt bei der «Psychoanalyse» vor. Man glaubt sich besonders objektiv und vorurteilslos, möglichst prädisponiert zu einer objektiven Selbsterkenntnis, weil man alle Wertgesichtspunkte ausgeschaltet hat und alles nur rein psychologisch untersucht. In Wahrheit wird man in

dieser rein neutralen Einstellung unfähig zu einer adäquaten und in die Tiefe gehenden Selbsterkenntnis. Die wahre Natur unserer Haltungen und ihrer Verwurzelung in uns läßt sich nur aus der dialogischen Situation von Subjekt und Objekt heraus verstehen, aus dem Antwortcharakter unserer Stellungnahmen. Sobald wir den Sinngehalt und Wert auf der Objektseite ausschalten, verschließt sich uns auch das eigentliche Wesen unserer Erlebnisse und ihres Ursprungs. Einer immanent psychologischen Betrachtung bleibt notwendig auch die sinnvoll intentionale Struktur unseres höheren Seelenlebens verschlossen, sie ist also auch vom Standpunkt einer reinen Erkenntnis unserer Seele aus unzureichend. Erst vom Objekt her, das uns affiziert und auf das wir antworten, läßt sich die Natur unseres Erlebnisses richtig diagnostizieren. Durch diese neutrale Betrachtungsweise wird alles abgeflacht und seiner Tiefendimension beraubt, alles Sinnhafte wird zwangsläufig mehr und mehr rein kausal interpretiert. Die Unzulänglichkeit dieser Selbsterkenntnis zeigt sich vor allem darin, daß sie der Frage der Therapeutik seelischer Übel nicht gewachsen ist. Denn wenn schon die Diagnose nicht der Bezugnahme auf das Objekt entraten kann, so erst recht nicht die Überwindung von Fehlern, selbst wenn man sie rein vom Standpunkt einer psychischen Störung aus betrachtet. Vor allem wird aber das Entscheidende, ob eine Eigenschaft, eine Einstellung, eine Haltung wertvoll ist und vor Gottes Antlitz bestehen kann oder nicht — was zu «erkennen» vor allem für uns wesentlich ist, — nicht berücksichtigt. Man nimmt durch diese neutrale Betrachtung der ganzen Situation ihren Ernst; die furchtbare, verantwortungsvolle Frage, ob wir mit unserm Verhalten in der göttlichen Ordnung stehen oder Gott beleidigen, wird in eine psychologisch interessante Angelegenheit umgedeutet. Aus dieser Selbsterkenntnis ohne Reue und ohne Schuldbewußtsein kann kein Elan zu einer Überwindung des Unwertigen in uns entstehen.

Die einzige fruchtbare, wahre Selbsterkenntnis ist die aus der Konfrontation mit Gott erwachsende. Wir müssen zunächst auf Gott hinblicken, auf seine unermessliche Herrlichkeit, und dann die Frage stellen: «Wer bist Du und wer bin ich?» Wir müssen mit dem hl. Augustinus sprechen: «Noverim te, noverim me.» «Möchte ich Dich erkennen, möchte ich mich erkennen.» Erst in der Erkenntnis unserer metaphysischen Situation, im Lichte unserer Bestimmung und Berufung, können wir uns selbst richtig erkennen. Erst das Licht Gottes und der an uns ergangene Ruf öffnet unser Auge für all unsere Mängel und Fehler, sie zeigen uns den Abstand zwischen dem, was wir sein

sollten, und dem, was wir sind. Diese Betrachtung des eigenen Selbst ist von tiefem Ernst getragen und unterscheidet sich völlig von allen Spielarten einer neutralen, rein psychologischen Selbstanalyse. Die eigene Natur wird nicht als eine unveränderliche Gegebenheit betrachtet, als ein Kuriosum, dem man ohne Verantwortung gegenübersteht, sondern als ein zu Veränderndes, für dessen Beschaffenheit man verantwortlich ist. Diese Selbsterkenntnis setzt die Veränderungsbereitschaft voraus. Das Interesse dafür, wie man ist, ist hier eine Folge des Willens, ein neuer Mensch in Christus zu werden. Keinerlei Neugier, keinerlei egozentrisches Kreisen um die eigene Person hat hier Raum. Um Gottes willen möchte man ein anderer Mensch werden, und um ein anderer zu werden, will man wissen, wo man steht. Diese feierliche Konfrontation vor Gott, wie sie in einzigartiger Weise die Liturgie der Kirche durchzieht, macht uns allein in Wahrheit wertsichtig und zeigt uns unbarmherzig unsere Fehler. Wir können sie nie als unbeteiligte Zuschauer vollziehen. Sie setzt die reuige Grundhaltung voraus und gebiert ihrerseits notwendig Reue; und sie klingt im Konfiteor aus.

Diese Selbsterkenntnis ist, im Gegensatz zu der falschen, nicht zersetzend, sondern fruchtbar. Da sie in der Veränderungsbereitschaft fundiert ist, birgt jede Erkenntnis einer Unvollkommenheit den Ansatz zu ihrer Überwindung in sich. So schmerzlich an sich die Erkenntnis unseres Dunkels ist: bedrückend, deprimierend wie eine rein natürliche Selbsterkenntnis ist sie nie. Denn erstens ist es schon an sich beglückend, tiefer in die Wahrheit einzudringen. Je mehr wir in der Wahrheit stehen, desto näher sind wir bei Gott, der ja der Urquell aller Wahrheit, ja die Wahrheit selber ist. Wenn die Illusionen über uns zerrieben, wenn wir aus unseren Selbsttäuschungen erwachen, wenn wir den Krampf überwinden, vieles nicht wahrhaben zu wollen, so bedeutet das schon einen großen Fortschritt, eine neue Stufe der Freiheit. Diese Befreiung von unserem Hochmut, der uns ständig etwas vorzutäuschen sucht, ist etwas Beglückendes und Erhebendes.

Und wenn uns die restlose Veränderungsbereitschaft beseelt, so muß es uns auch beglücken, zu wissen, wo wir Hand anlegen müssen. Wir empfinden dann die Selbsterkenntnis als ersten Schritt der Veränderung, weil wir in ihr erfassen, wo der Feind steht, den es zu überwinden gilt. Wieviel guter Wille verpufft, wieviel Kraft wird vergeudet, wieviel Zeit wird verloren, wenn wir gegen Windmühlen kämpfen und unsere Fehler an falschen Stellen suchen. Viele glauben, ihre Hauptgefahren dort suchen zu müssen, wo in Wahrheit nichts

droht, und gehen achtlos an den wahren Gefahren vorüber. Wir müssen es als ein großes Gnadengeschenk Gottes empfinden, wenn uns die Augen über unsere wahren Gefahren aufgehen, wenn Gott uns zeigt, wo die Schlacht geschlagen werden muß. Wir müßten die Hände jener küssen, die uns die Illusion über uns unbarmherzig zerstören. Wie oft glauben wir z. B., die Begeisterung über eine Tugend sei schon der Besitz derselben. Der Gehorsam erscheint uns «par distance» als etwas Großes und Herrliches, und wir glauben dann, wir hätten schon die wahre Bereitschaft zum Gehorsam, obgleich bis dahin noch ein weiter mühsamer Weg zu gehen ist. Oder die Demut brennt uns ins Herz hinein in ihrer sieghaften und ergreifenden Schönheit, und wir meinen, dadurch seien wir schon demütig. Wir verwechseln gewisse Innenaspekte mit der vollen Realität einer Tugend. Gewiß, diese Begeisterung ist schon etwas sehr Gutes und ein erster Ansatz, aber sie ist noch lange nicht der reale Besitz dieser Tugend. Das Zerbrechen dieser Illusion tut unserer Natur zwar weh, aber es muß unser Herz zugleich mit heiliger Freude erfüllen; denn Gott hat uns damit befreit, und wir haben einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur wirklichen Erwerbung dieser Tugend gemacht.

Aber muß uns nicht bange Verzagtbeit befallen, wenn wir in unsere Abgründe, in unser Dunkel und Versagen hineinschauen? Müssen nicht unsere Kräfte, unser Elan erlahmen, wenn wir sehen, wie weit wir noch vom Ziele entfernt sind, wieviel niedriger wir stehen, als wir annahmen? Machen wir nicht einen Menschen mutlos, wenn wir ihm völlig reinen Wein über all seine Abgründe und Schwächen einschenken? Gewiß, auch die in «*conspectu Dei*» vorgenommene Selbsterkenntnis kann noch zu einer solchen Mutlosigkeit und Verzagtbeit führen, wenn wir im übrigen noch in einer natürlichen Haltung verbleiben. Für den wahren Christen aber, der aus dem Glauben lebt, kann die Selbsterkenntnis nie zu diesem verzagten und mutlosen Verzweifeln führen, zu einem Zusammenbrechen unter der Last der eigenen Sünden. Denn er weiß, daß Gott seine Heiligung will, daß Christus, «in dem wir die Erlösung haben, durch sein Blut die Vergebung der Sünden» (Kol. 1, 14), ihn berufen und seine Hand auf ihn gelegt hat, und er spricht angesichts all seiner Sünden und Dunkelheiten mit dem hl. Thomas von Aquin: «*Pie pelicane, Jesu Domine, me immundum munda tuo sanguine*» — «Liebreicher Pelikan, Jesu, Herr, mich Unreinen reinige durch Dein Blut» (Rhythmus des hl. Thomas von Aquin). Er weiß, daß er nichts aus sich, aber alles in Christus kann. Nicht aus eigener Kraft soll er den Abgrund überbrücken, der ihn von Gott trennt, sondern Christus wird

ihn hinübertragen, wenn er zu restloser Nachfolge bereit ist. Kein Dunkel ist so groß, daß sein Licht es nicht erhellen, ja in strahlenden Glanz verwandeln könnte. «Quia tenebrae non obscurabuntur a te, et nox sicut dies illuminabitur.» «Denn vor Dir ist die Finsternis nicht dunkel, und die Nacht hell wie der Tag» (Ps. 138, 11).

Die wahre Selbsterkenntnis ist für den, der in Christus umgestaltet werden will, eine unerläßliche Voraussetzung. Er muß daher von einem wahren Durst erfüllt sein, sich wirklich als das vor Gott zu erkennen, was er ist, aus allen Illusionen und Selbsttäuschungen zu erwachen und seine besonderen Schwächen und Fehler zu erkennen. Er muß der Aufforderung der hl. Katharina von Siena folgen: «Enriamo nella cella del conoscimento di noi» — «treten wir ein in die Zelle unserer Selbsterkenntnis.» Er darf aber nie glauben, daß die Selbsterkenntnis ein Leichtes sei und daß ihm — sobald er den Wunsch nach Selbsterkenntnis hegt — alle seine Fehler ohne weiteres offenbar werden. Er muß, in heilsamem Mißtrauen gegen sich selbst, annehmen, daß er noch in viele Illusionen verstrickt ist, und beten: «Ab occultis meis munda me» — «Von meinen verborgenen Fehlern reinige mich.» Erst der Gehorsam gegen den Seelenführer oder die geistlichen Obern kann ihn zur wirklichen Selbsterkenntnis und der in ihr liegenden Freiheit führen. Er muß sich bewußt sein, daß er für die wahre Erkenntnis seiner selbst der Hilfe anderer bedarf. Er kennt das Wort des Herrn von dem Splitter im Auge des Bruders und dem Balken im eigenen Auge und weiß, daß er, solange er sich nur auf die eigene Erkenntnis stützt, dieser Blindheit des gefallenen Menschen in bezug auf sich selbst ausgeliefert bleibt, und daß er des objektiveren Blickes des Seelenführers, der von Gott eingesetzten Obern oder geistlicher Freunde nicht entbehren kann, um zur wahren Erkenntnis der eigenen Natur zu gelangen. Wie sehr er aber auch auf die Hilfe Gottes und seiner Mitmenschen angewiesen ist, um sich selbst wahrhaft zu erkennen, — eines kann nur er selbst dazu beitragen: den unbedingten Willen, sich abzusterven, ein neuer Mensch in Christus zu werden, und den daraus erwachsenden Durst, sich so zu erkennen, wie er in Wahrheit ist. Und aus diesem Durst heraus betet er: «Domine, ut videam» — «Herr, mach mich sehend» (Luk. 18, 41).

4. Kapitel

Die wahre Bewußtheit

Der innere Fortschritt im Leben des Christen ist mit einem Prozeß des Erwachens zu immer größerer Bewußtheit verknüpft. Schon bei der Bekehrung ist es, als ob man gleichsam aus einem Halbschlaf erwachte. Das Emporsteigen zur Wirklichkeit Gottes, das Innwerden der metaphysischen Situation, in die einen Gott gestellt, das neue Licht, in dem alle Dinge und die eigene Person jetzt erscheinen, stellt eine neue Bewußtheitsstufe dar. Dem Bekehrten, den Kardinal Newman mit einem Menschen vergleicht, der, aus dem Schacht eines Bergwerks kommend, zum erstenmal das Tageslicht erblickt, erscheint sein bisheriges Leben wie ein Halbschlaf, wie ein halb bewußtes Dahindämmern.

Auch mit dem Entschluß der unbedingten Nachfolge Christi muß eine neue Bewußtheit in unserem Leben mehr und mehr Raum gewinnen. Doch gibt es viele Arten der Bewußtheit, und nur eine davon ist es, die wir auf dem Wege zur Umgestaltung in Christus erlangen sollen. Es gibt auch eine schädliche, unser Innenleben zerstörende Bewußtheit, die das Gegenteil der wahren Bewußtheit ist. Wir müssen zunächst diese falsche Bewußtheit herausarbeiten und ausscheiden, bevor wir auf die echte christliche Bewußtheit eingehen, die ein Merkmal «des Altersmaßes der Fülle Christi» (Eph. 4, 13) darstellt.

Diese falsche Bewußtheit ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß man nicht mehr imstande ist, sich von etwas voll ergreifen zu lassen, daß die Dinge und Situationen unseren Geist nicht mehr mit ihrem Gehalt und ihren Werten erfüllen können, daß der normale Kontakt zwischen Subjekt und Objekt gestört wird. Bei dieser falschen Bewußtheit müssen wir aber zwei Grundarten unterscheiden. Erstens die Pervertierung unserer normalen Blickrichtung, die dadurch gekennzeichnet ist, daß wir den schlichten Vollzug unserer intentionalen Haltungen durch eine reflexive Selbstbeobachtung zerstören.

Zweitens eine Hypertrophie des Erkennens, die zur Folge hat, daß wir selbst dann, wenn das Erkennen nicht Thema ist und ein

Stellungnehmen oder Handeln gefordert wäre, in der Erkenntnis-haltung verbleiben.

Wir wenden uns zunächst der ersten Form der falschen Bewußtheit zu. Es gibt Menschen, die stets auf sich zurückblicken und darum nicht mehr imstande sind, schlicht auf ein Objekt einzugehen. Wenn sie eine schöne Musik hören, beginnen sie sofort auf ihre Reaktion zu achten und verlieren damit die Fähigkeit, zu einer echten Antwort auf die schöne Musik zu gelangen. Das normale Seelenleben des Menschen ist, soweit es intentional ist, so geartet, daß wir ganz auf das jeweilige Objekt eingehen müssen und im Vollzug unserer Freude und Trauer, unserer Begeisterung und Empörung, unserer Liebe und unseres Hasses nicht auf unser eigenes Verhalten blicken dürfen, sondern nur auf den Gegenstand unserer Stellungnahme. Sobald wir diesen normalen Rhythmus durchbrechen und im Vollzug der Stellungnahme gleichsam schielend auf unser eigenes Verhalten zurückblicken, wird der Kontakt mit dem Objekt zerstört, es hört auf, wirklich zu uns zu sprechen, und damit stirbt auch unsere Stellungnahme selbst. Sowenig wir von einem Theaterstück ergriffen werden können, wenn wir uns in der Loge sitzen sehen und die Schauspieler als Schauspieler und nicht als die dargestellten Personen auf der Bühne vor uns stehen, ebensowenig kommt es zu einer echten Freude, wenn wir, statt von dem beglückenden Ereignis erfaßt zu werden, neugierig auf unser Verhalten hinblicken. Bei dieser falschen Bewußtheit bleibt man stets sein eigener Zuschauer. Man sieht sich von außen und vergiftet damit den Vollzug alles echten Lebens. Denn zu jedem echten Eingehen auf ein Objekt gehört ein gewisses «Sich-selbst-Vergessen». Nur dadurch kommt man zu einem wirklichen Kontakt mit den Dingen und mit ihrem Logos.

Die Art, in der uns eine Stellungnahme, die wir vollziehen, in diesem Vollzug bewußt wird, ist prinzipiell verschieden von der Art, in der uns ein Objekt bewußt wird, von dem wir ein Bewußtsein haben. Es gibt zwei Grundrichtungen in unserem Seelenleben: die intentionale Richtung auf ein Objekt, das vor uns steht und in seiner Eigenart sich uns erschließt, etwa wenn wir ein Haus sehen, und das bewußte Vollziehen eines Aktes, einer Stellungnahme, die in keiner Weise unser Objekt ist, sondern die sich in uns abspielt, bzw. in der wir selbst stehen, etwa wenn wir uns über etwas freuen.

Nachträglich können wir auch unser Verhalten in der Reflexion zum Objekt machen. Aber während des Vollzuges einer Stellungnahme zerstören wir sie, wenn wir von dem intentionalen Objekt, dem sie gilt, wegblicken und unser Verhalten vergegenständlichen.

Die Stellungnahmen leben ja von ihrem Entzündetwerden an den Werten des Objektes, sie sind ihrem Wesen nach intentional auf dieses Objekt gerichtet und müssen «schlicht», d. h., ohne sich auf sich selbst zurückzubiegen, erfolgen. Darum kommen Menschen nie zu einer wahren Liebe, die statt auf den geliebten Menschen zu blicken und von seiner Schönheit trunken zu werden, stets mit sich und ihrem Gefühl beschäftigt sind. Diese falsche Bewußtheit bewirkt, daß wir in allen Situationen außerhalb derselben bleiben und in ihren Sinn und Gehalt nicht einbezogen werden. Es kann dies sogar einen psychopathischen Charakter annehmen. Durch das Nicht-Loskommen können von der Reflexion wird jede echte Berührung schon im Ansatz zerstört. Typisch ist diese Verirrung bei den Hysterikern, die zu keinem wahrhaften Sachkontakt fähig sind, weil sie ständig auf den Genuß ihres eigenen Verhaltens abzielen. Die Psychoanalyse ist nicht nur ungeeignet, diese krankhafte Bewußtheit zu heilen, sondern sie steigert die Menschen leicht noch mehr in sie hinein. Denn sie gewöhnt die Menschen daran, ständig in sich nach der vermeintlichen verborgenen Wurzel ihrer Stellungnahme zu forschen, statt schlicht auf das Objekt einzugehen. Sie wendet ja nicht nur bei unsinnigen Reaktionen dieses Rezept an, sondern auch bei völlig sinnvollen, in sich begründeten Stellungnahmen. Sie gewöhnt die Menschen an ein Schnüffeln in ihrem Innern, an ein Heraustreten aus dem Erfassten vom Objekt.

Diese falsche Bewußtheit ist der Tod unseres wahren inneren Lebens. Sie höhlt alle Wertantworten aus und gibt unserem Hochmut Nahrung. Denn der in diesem Sinn Bewußte blickt auch bei jeder guten Handlung auf sich selbst und begleitet als Zuschauer all sein Tun. Er sieht sich von außen in seiner Güte. Hier liegt ein Quell vieler Versuchungen zum Hochmut. Im Sinne dieser Bewußtheit sollen wir als Christen «unbewußt» sein. Wir sollen in heiligem Selbstvergessen in den Werten und ihren Forderungen aufgehen, gemäß dem Worte Christi: «Deine Linke soll nicht wissen, was deine Rechte tut.»

Die zweite Form der falschen Bewußtheit erwächst aus einer Hypertrophie, einer übermäßigen Vorherrschaft der Erkenntniseinstellung. Wir finden sie bei Menschen, die auch dann, wenn eine Situation eine Stellungnahme oder ein handelndes Eingreifen von ihnen fordert, von der erkennenden Analyse nicht loskommen. Jemand hört z. B. die neunte Symphonie von Beethoven. Anstatt die Schönheit in sich eindringen zu lassen und sich an ihr zu erfreuen, anstatt sich von ihr erfassen und emporheben zu lassen, zergliedert

er das Objekt und untersucht, warum es schön ist. So berechtigt die erkennende Analyse des Objektes ist, wenn die Erforschung ästhetischer Zusammenhänge Thema ist, so inadäquat ist sie für das Erleben der Schönheit dieser Musik. Oder jemand beginnt in einem Augenblick, in dem der Vollzug eines Ineinanderblickes der Liebe Thema ist, den geliebten Menschen zum Objekt der psychologischen Erkenntnis zu machen, er beobachtet ihn und konstatiert mit Interesse, wie er sich in diesem Augenblick verhält. So berechtigt diese Haltung ist, wenn ein Psychologe eine Versuchsperson vor sich hat, so inadäquat ist sie für den Liebenden. Oder jemand sieht einen Menschen in Lebensgefahr und studiert seinen Ausdruck, anstatt ihm zu helfen. In all diesen Fällen ist die Erkenntniseinstellung so einseitig zur Herrschaft gelangt, daß der Mensch, unbekümmert um das objektive Thema einer Situation und ihre Forderung, von ihr nicht loskommt. Das bedeutet eine Zerstörung des wirklichen Sachkontaktes und ist trotz der scheinbaren neutralen «Sachlichkeit» eine unsachliche Haltung, weil man auf den objektiven Logos des Seienden nicht eingeht. Man bleibt hier, ebenso wie bei der ersten Form der falschen Bewußtheit, außerhalb des eigentlichen Gehaltes einer Situation; man bleibt bloßer Zuschauer und ist nicht mehr imstande, sich von den Werten ergreifen zu lassen.

Das Erkennen hat eine zweifache Bestimmung im Leben des Menschen. Erstens ist es rein als solches Thema, zweitens ist es die Grundlage für all unser Stellungnehmen und Wollen. Es ist einer der Grundzüge des Menschen als geistiger Person, daß er allein unter allen irdischen Wesen die Fähigkeit besitzt, mit der ihn umgebenden Welt nicht nur in einem kausalen Kontakt zu stehen, sondern auch an ihrem Sein intentional teilzuhaben. Während die materiellen Dinge und die bloßen Lebewesen nur kausal verbunden sind, kann der Mensch erkennend in die Eigenart der Dinge eindringen, er besitzt sie gleichsam von oben her, indem er sie erkennt. In diesem einzigartigen, sinnvoll durchleuchteten Bewußtsein von allem übrigen Seienden prägt sich die souveräne Haltung des Menschen als Ebenbilds Gottes und Herrn der Schöpfung in besonderer Weise aus. Und es hieß den Sinn des Menschen nicht verstehen, wollte man übersehen, daß das Erkennen in sich selbst zur Bestimmung des Menschen gehört, daß er dazu berufen ist, den Kosmos erkennend zu durchdringen, daß die Frage: Wie ist ein Seiendes — ist es so oder nicht so? — angesichts der uns umgebenden Dinge als Thema besteht.

Zweitens hat die Erkenntnis aber auch die Funktion, die Unterlage für all unser Stellungnehmen, Wollen und Tun zu bilden. Nur

auf Grund des Erkennens eines Seienden können wir von dem Wertgehalt der Dinge ergriffen und beschenkt werden, können wir Stellungnehmend antworten, können wir handelnd in die Umwelt eingreifen. In der Erkenntnis nehmen wir zwar in einer ganz eigenen Weise an dem Seienden teil. Aber dies ist nicht die einzige Teilnahme am Seienden, zu der wir befähigt und berufen sind, und nicht die höchste. Wir sind nicht nur berufen, Gott zu erkennen und ihn dereinst von Angesicht zu Angesicht zu schauen, sondern auch uns anbetend in ihn zu versenken, in den Ineinanderblick der Liebe mit ihm einzutauchen. Die eigentliche Vermählung mit dem Seienden vollzieht sich erst im «frui» — dem «verkostenden Sich-Versenken» — und in der wertantwortenden Hingabe, die sich auf das Erkennen aufbauen.

Der Menschentypus, für den die Erkenntnis die einzige Berührung mit dem Seienden ist und der bei ihr stehenbleibt, für den etwas sein Interesse verliert, sobald er es erkannt hat, ist in eigentümlicher Weise deformiert. Er ist nicht von der wirklichen Sehnsucht nach der Teilnahme am Seienden erfüllt. Die Erkenntnis ist für ihn nicht mehr ein Weg zur Seinsteilnahme, sondern ein eigengesetzlicher, uferloser Prozeß, der nicht mehr um des Besitzes der Wahrheit willen vollzogen wird. Ein solcher Mensch kann darum sogar auch die erste Funktion der Erkenntnis und die in ihr gelegene Seinsteilnahme nicht wirklich verstehen, denn der Prozeß des Erkennens ist für ihn zum Selbstzweck geworden. Es kommt ja stets darauf an, zu verstehen, was in einer bestimmten Situation das objektive Thema ist. Wenn es sich um Gegenstände handelt, die von tiefer Bedeutung sind und die einen hohen Wert besitzen, so fordern sie, daß wir über die Erkenntnis-Berührung hinausgehen und durch das Erkennen zu dem «frui» und stellungnehmenden Antworten auf sie gelangen. Gewisse Situationen fordern, daß wir handelnd eingreifen. Der an einer Hypertrophie der Erkenntnis Leidende verkennt das objektive Thema der jeweiligen Situation, bzw. ihre Forderungen. Er kann aus der Eigengesetzlichkeit des Erkenntnis-Prozesses nicht herausfinden und zergliedert den Gegenstand immer weiter. Dadurch verliert er den Sinn für die spezifische Seinsteilnahme, die im Erkennen selbst liegt. Er fragt ohne Sachkontakt immer weiter: «Warum?», und dabei zerrinnt ihm der Gegenstand. Er kommt nicht zur Schau des Wesentlichen, die ein neues stellungnehmendes Eingehen gebiert. Auch er bleibt stets Zuschauer, ohne je voll an die Dinge heranzukommen, ohne in ihren Bann einbezogen zu werden.

Dieser zersetzende unsachliche Intellektualismus ist die zweite Form falscher Bewußtheit. Er macht den Menschen unfähig, sich

schlicht einem Wert hinzugeben, aufzugehen in irgendeinem Seienden. Ein solcher Mensch läuft gleichsam ständig fragend um alle Gegenstände herum. Er mißtraut auch leicht jedem Eindruck und springt, sobald ihn etwas zu erfassen beginnt, aus dem schlichten Sachkontakt heraus und betrachtet alles «von außen». Allzu leicht kommt er dabei auch zu der Analyse seiner selbst und verfällt in die erste Art der falschen Bewußtheit.

Die wahre Bewußtheit hat mit alledem nichts zu tun. Sie bedeutet einmal, daß das intentionale, sinnvolle Verhältnis zu dem Seienden über alles bloß Assoziative oder durch körperliche Einflüsse Bedingte die Herrschaft erlangt. Die unbewußten Menschen sind allen zufälligen Eindrücken preisgegeben. Wenn sie z. B. schlecht geschlafen haben, erscheint ihnen darum die Welt glanzlos und grau. Sie emanzipieren sich nicht von diesem rein zufälligen, ungültigen Eindruck, sondern glauben ihm und handeln darnach. Sie sind nicht imstande, sich von einer rein persönlich bedingten Laune zu distanzieren, sondern überlassen sich dieser und sind enttäuscht von der Umwelt, die ihnen plötzlich ganz anders erscheint, weil sie diesem trügerischen Aspekt ohne weiteres glauben. Oder irgendeine Situation erinnert sie an frühere unangenehme Erlebnisse, und obgleich sie sachlich ganz verschieden von der früheren Situation ist, stellt sich auf Grund der bloßen Assoziation eine illegitime Scheu und Abneigung ein, die sie zu unsachlichen Stellungnahmen veranlaßt.

Bei dem bewußten Menschen hingegen ist nur der objektive Sachgehalt maßgebend für die Stellungnahme. Er steckt nicht so in sich selbst, er ist nicht seiner Natur so preisgegeben, daß er illegitime, ungültige Aspekte, die sachlich ohne Fundament sind, ernst nimmt. Er kann die gültigen Eindrücke von den ungültigen unterscheiden. Die intentionale, sinnvolle Bezogenheit auf das Objekt hat sich sieghaft durchgesetzt gegenüber psychophysischen Einflüssen oder rein assoziativen Vorurteilen. Der Prozeß geistigen Reifens, das «Erwachsen-Werden», besteht ja vor allem darin, daß das Intentionale in unserem Innenleben die Herrschaft über das rein Zuständliche und Assoziative bekommt. Bei dem Kinde spielen Assoziationen und körperlich bedingte Zustände noch eine große Rolle, und vor allem werden diese Eindrücke von den legitim in den Dingen begründeten Eindrücken noch nicht klar geschieden. Ebenso besitzen bei ihm die reinen Phantasiebilder fast dieselbe Bedeutung wie das Wirkliche. Phantasie und Wirklichkeit werden noch nicht scharf geschieden. «Erwachsen-Sein» heißt, sich vom wirklichen Sinngehalt der Dinge bestimmen lassen, die intentionale, sinnvolle Sachbeziehung

in ihr alleiniges Herrschaftsrecht eingesetzt haben. Der «Erwachsene» ist in diesem Sinne bewußter als das Kind. Und in diese Bewußtheit mehr und mehr hineinzuwachsen und alle Infantilismen zu überwinden, ist auch eine notwendige Voraussetzung für das Erreichen des «Altersmaßes der Fülle Christi» und darum für den wahren Christen unerläßlich. Denn ein Sehen aller Dinge «in conspectu Dei», «vor dem Angesicht Gottes», und ein Antworten auf sie aus dem Geist Christi setzt notwendig die Herrschaft des Intentionalen und Sinnvollen über alles rein Assoziative und nur physisch Bedingte voraus, zum mindesten eine klare Unterscheidung des gültigen vom ungültigen Aspekt.

Eng hängt mit diesem Merkmal der wahren Bewußtheit ein weiteres zusammen: das Erwachen zur vollen moralischen Mündigkeit, zur Sanktionsfähigkeit. Die unbewußten Menschen stehen da, wo ihre Natur sie hintreibt. Sie identifizieren sich stillschweigend mit all den Antworten, die ihnen ihre Natur nahelegt. Sie haben die Möglichkeit, sich mit ihrem freien Personenzentrum von ihrer Natur zu emanzipieren, noch nicht entdeckt, sie machen keinen Gebrauch von dieser entscheidenden Fähigkeit der geistigen Person. Ihre Wertantworten haben darum, auch wenn sie richtig sind, immer einen Charakter der Zufälligkeit. Es fehlt ihrer Stellungnahme jene Ausdrücklichkeit und Bewußtheit, mit der die Person den Forderungen der Werte erst wirklich gerecht werden kann. Denn die Werte fordern nicht nur ein «Ja» aus der zufälligen Naturanlage heraus, sondern ein vollbewußtes, ausdrückliches «Ja» des freien Personenzentrums. Erst damit geht die Person wirklich auf die Werte und auf ihre majestätischen Forderungen ein, die unbekümmert um alle individuellen Anlagen des einzelnen souverän an ihn ergehen.

Der Bewußte hat sich von seiner Natur so weit distanziert, daß er nicht stillschweigend mit allem einverstanden ist, was seine Natur ihm nahelegt. Wenn eine Schadenfreude oder ein Neid in ihm aufkeimt, so emanzipiert er sich von diesen mit seinem freien Personenzentrum und desavouiert sie. Er macht sie nicht mit seinem bewußten freien Personenzentrum mit, er erklärt sich ausdrücklich als nicht solidarisch mit ihnen. Damit sind diese Haltungen zwar noch nicht ent wurzelt, aber gleichsam «ungültig» erklärt und in gewissem Sinn «geköpft» und «entseelt»; und angesichts eines echten Wertes gibt der bewußte Mensch nicht nur eine zufällige Antwort, weil seine Natur sie ihm nahelegt, sondern er antwortet auch mit seinem freien Personenzentrum, er sanktioniert mit diesem seine Antwort.

Es liegt auf der Hand, daß erst mit dem Gebrauch dieser Sanktionsfähigkeit unsere Wertantworten einen freien geistgeborenen Cha-

rakter erhalten. Erst durch die Aktualisierung unseres freien bewußten Personenzentrums wird die Person moralisch mündig und kann Gott gegenüber das «Ja» sprechen, das er von uns verlangt. Erst dadurch erhält unser Leben jene innere Einheit, jene Verankerung in Gott, die es über alle Zufälligkeiten unserer Natur erhebt. In diesem Sinn kann der Christ nie bewußt genug sein.

Mit diesem Merkmal der Bewußtheit hängt ein weiteres eng zusammen: die Kontinuität, die uns schon im ersten Kapitel beschäftigt hat. Der Unbewußte geht ganz im Augenblick auf. Er läßt sich von dem gegenwärtigen Eindruck — der natürlich objektiv durch viele frühere Erlebnisse mitbedingt ist — gefangen nehmen. Die Wahrheiten, die er eingesehen hat, und die Werte, die ihm aufgegangen sind, werden nicht als unverlierbarer Besitz festgehalten, sie versinken unter der Wucht des gegenwärtigen Eindruckes, ohne daß dieser mit ihnen konfrontiert wird. Das Leben des Unbewußten wandelt sich entweder stets mit der gegenwärtigen Umgebung, oder der Unbewußte ist seiner Veranlagung nach so konservativ, daß er zwar an gewissen starken früheren Eindrücken haften bleibt und neue ihn unberührt lassen, aber nicht, weil jene objektiv so wichtig und gültig waren, sondern weil sie die «ersten» waren, oder weil er an sie gewöhnt ist. Die echte Kontinuität hat aber nichts mit einer rein naturhaften konservativen Anlage zu tun, wie sie den Bauern nachgesagt wird, und noch viel weniger damit, daß jemand der Macht der Gewohnheit ausgeliefert ist.

Der wahrhaft Kontinuierliche hält vielmehr, wie wir schon früher sahen, an allen Wahrheiten und echten Werten, die ihm einmal aufgegangen sind, fest. Jeder neuen Wahrheit und jedem neuen Wert ganz erschlossen, konfrontiert er in organischer Selbstverständlichkeit sie mit alledem, was ihm früher aufgegangen. Er weiß, daß es keine Widersprüche im Seienden und in der Welt der Werte geben kann; er sehnt sich darnach, alles in seinem Zusammenhang und letzten Endes im Lichte Gottes zu sehen. So allein kann die innere Ordnung in das Leben des Menschen kommen, bei der der ungültige vom gültigen Eindruck unterschieden werden kann. Nur der kontinuierliche Mensch verhält sich wirklich sachlich, da für ihn die Gegenwart als solche keinen illegitimen Vorsprung vor der Vergangenheit hat, sondern allein der objektive Gehalt eines Erlebnisses und sein Gewicht entscheidet. Der Kontinuierliche hält aber vor allem immer an den letzten Wahrheiten fest, er vergißt diese nicht über der Eigen-gesetzlichkeit der jeweiligen Situation. Er stellt jedes Ereignis des Lebens in die metaphysische Situation des Menschen und sieht es

auf dem Hintergrund der Ewigkeit. Nur er ist imstande, in jeder Situation an der grundlegenden Wahrheit festzuhalten und so alles im Lichte Gottes zu sehen. Ohne Kontinuität ist eine Umgestaltung in Christus unmöglich. Denn für diese ist es unerlässlich, daß das Licht Christi in unser ganzes Leben hineinstrahlt, und daß wir bei allem fragen, ob es vor Seinem Antlitz bestehen kann. Wir müssen alle Dinge mit Christus konfrontieren, und damit werden sie auch untereinander konfrontiert. Nur der kontinuierliche Mensch ist auch zu einer echten Reue fähig. Er versteht, daß die bloße Tatsache, daß ein Verhalten der Vergangenheit angehört, ihm nichts von seiner Bedeutung raubt. Das Übel einer Sünde wird nicht dadurch vermindert, daß sie zeitlich zurückliegt.

Die Bewußtheit, die in der echten Kontinuität liegt, hängt auch mit der Wahrheit eng zusammen. Der unbewußte Mensch läßt sich von den Ereignissen treiben, ohne Distanz ihnen gegenüber, und wenn er auch sehr intensive Eindrücke im einzelnen haben kann, so erstrahlt doch nichts in seiner vollen Bedeutung und Tragweite, weil ein jedes ohne Zusammenhang mit dem übrigen, vor allem mit dem Urgrund alles Seins und dem letzten Sinn und Ziel der Welt, bleibt. Über seinem Leben liegt ein Nebel. Vielleicht geht diesen Unbewußten infolge eines starken religiösen Eindruckes einen Moment lang die metaphysische Situation des Menschen auf, aber sie erwachen nicht wirklich dazu, und wenn andere Eindrücke an sie herantreten, versinkt die eigentliche letzte Wirklichkeit wieder ganz. Die Wachheit besteht ja darin, daß man diese letzte eigentliche Wirklichkeit überaktuell festhält, daß man immer das Ganze ins Auge faßt und den zufälligen kleinen Ausschnitt des Seienden, der uns gerade aktuell beschäftigt, nicht verselbständigt, sondern auf dem Hintergrund der eigentlichen Wirklichkeit sieht. Wach-Sein heißt: «in conspectu Dei» leben, heißt: alles auf dem Hintergrund unserer ewigen Bestimmung, im Zusammenhang mit allen gültigen früheren Erlebnissen und vor allem in der Funktion der Abbildung Gottes erkennen. Diese Wahrheit ist untrennbar von der echten Bewußtheit. Nur der bewußte Mensch versinkt nicht in den Dingen, lebt nicht zwischen ihnen, sondern ordnet sie ein in die letzte gültige Wirklichkeit. Nur der Christ kann in vollem Sinne wahrhaft bewußt sein. Denn nur er hat das wahre Bild der eigentlichen Wirklichkeit, das wahre Bild von Gott und dem Reich des Übernatürlichen, das allem seinen letzten Sinn gibt. Alle, denen das «lumen Christi» nicht aufgeleuchtet, sind in diesem Sinn noch unbewußt, noch nicht erwacht. Je mehr jemand im Lichte der christ-

lichen Offenbarung lebt, je kontinuierlicher er sie festhält, je wacher er sich jeden Moment ihrer bewußt bleibt, desto mehr besitzt er die wahre Bewußtheit.

Die Wachheit des Bewußten bedeutet aber zugleich den eigentlicheren volleren Vollzug unseres Lebens. Erst der Bewußte versteht, wie wir schon sahen, die Werte wirklich, er erkennt ihre prinzipielle Forderung, und seine Antwort erfolgt ausdrücklich. Die Sanktion bedeutet nicht nur vom sittlichen Standpunkt aus eine wesentliche tiefe Durchformung der Wertantwort, sondern auch ein viel eigentlicheres wacheres Vollziehen derselben.

Da der Sachkontakt bei dem Bewußten von aller Zufälligkeit befreit ist und nur bei ihm ein volles waches ausdrückliches Eingehen auf die Werte vorliegt, ist auch sein Erleben der Antwort ein viel wacheres, gültigeres. Erst in der von der Sanktion durchformten ausdrücklichen Antwort ist die ganze Person dabei, nur diese Antwort wird vollgültig vollzogen. Wir können geradezu sagen: Je wacher ein Mensch sein Leben lebt, desto mehr ist er als Person vorhanden.

Wir sehen nun den tiefgehenden Unterschied von falscher und wahrer Bewußtheit. Während bei der falschen ein echter Sachkontakt nicht zustande kommt, während man bei ihr gleichsam immer Zuschauer bleibt und vom Logos des Seienden nicht erfaßt wird, gebiert erst die wahre Bewußtheit den vollen Sachkontakt. Erst in der wahren Bewußtheit konspiriert der Mensch mit dem eigentlichen Sinn des Seienden, erst hier erfolgt der wahre Dialog zwischen Subjekt und Objekt. Aller Nebel, alles Halbdunkel, alles bloß zufällige von den Dingen Mitgerissen-Werden ist geschwunden; klar und ausdrücklich, aber darum auch viel intensiver und erlebter, erfolgt die Antwort auf die Werte.

Zur wahren Bewußtheit gehört endlich, daß man seine Fehler von innen her rekognosziert, wovon wir schon früher sprachen. Der wahrhaft Bewußte, der sich von seiner Natur emanzipiert hat und nicht selbstverständlich einfach dort steht, wo sie ihn hintreibt, der nicht allen illegitimen sinnlosen Aspekten ausgeliefert ist, der erwacht ist zum Gebrauch seines freien Sanktionszentrums und zu der von allen Zufälligkeiten befreiten ausdrücklichen, bewußten, kontinuierlichen Antwort auf Gott, ist auch nicht mehr befangen in Illusionen über sich. Auch sein eigenes Sein ist von dem Lichte Gottes erhellt, und er läßt dieses Licht in alle Winkel seines Wesens hineinleuchten. Er breitet sein ganzes Leben vor dem Antlitz Christi aus und duldet nicht, daß verborgene Lebensströme, die er selbst nicht klar rekognosziert und mit Christus konfrontiert hat, in ihm lebendig sind. Das

von Christus erleuchtete Geistesauge seines freien Personenzentrums schaut in die Abgründe seines Wesens, durchschaut alle Illusionen. Er führt darum ein einheitliches Leben im Gegensatz zu dem Unbewußten, in dem verschiedene Lebensströme unzusammenhängend nebeneinander bestehen können, und der es nicht bemerkt, wenn diese sich innerlich nicht vertragen.

Wie oft begegnen wir Menschen, die ganz verschiedene Seiten besitzen, von denen bald die eine, bald die andre aktualisiert wird, Menschen, die uns darum in verschiedenen Momenten geradezu als ganz andere Personen vorkommen. Je nachdem, an welche Seiten in ihnen die Umgebung appelliert, werden sie zu anderen Menschen. Der Bewußte hingegen bleibt immer derselbe, er ist zur Einheitlichkeit des Lebens gelangt, weil er alles auf einen «Nenner» gebracht hat, weil nichts ihm selbst Verborgenes sich der Durchformung von der auf Christus gerichteten Grundhaltung mehr entziehen kann. Er ist im höchsten Sinn des Wortes einfach geworden.

Ein klassisches Beispiel der echten Bewußtheit stellt der hl. Augustinus in den Confessiones dar, der alles mit Gott konfrontiert und klar vor Gottes Antlitz ausbreitet und so auch zur vollen Bewußtheit vor sich selber bringt.

Der wahre Christ muß sich bemühen, dieses Licht der Wahrheit, dieses «lumen Christi», in sein ganzes Leben hineinleuchten zu lassen. Er muß erwachen zur vollen Sanktionsfähigkeit, zum wachen Vollzug seines ganzen Lebens, zur echten Kontinuität. Je kontinuierlicher und wacher wir sind, desto mehr breiten wir schon einen Strahl von der Lichtfülle in unserem Leben aus, die uns in der Ewigkeit erhellen wird — «Wir schauen jetzt in einem Spiegel, rätselhaft; dereinst aber von Angesicht zu Angesicht» (I Kor. 13, 12).

Nur der Bewußte kann Gott die Antwort geben, die er von uns will. Denn Gott will das aus der Sanktion geborene unbedingte ausdrückliche «Ja» von uns, um dieses «Ja» willen ist dem Menschen die Freiheit geschenkt worden, mit dem ungeheuren Wagnis, daß der Mensch auch sündigen kann. In der Bewußtheit verdichtet sich darum gleichsam die gesamte Aufgabe, die wir auf Erden haben. Denn diese Aufgabe besteht ja letzten Endes darin, unser Ja dazu zu sprechen, daß wir von Gott ergriffen und umgestaltet werden, dieses «Ja», das Gott auch in seinem erhabensten, alle unsere Begriffe übersteigenden Geschenk, in der Fleischwerdung des Ewigen Wortes, von der allerseligsten Jungfrau Maria hören wollte. «Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum» — «Siehe ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte» (Luk. 1, 38). Dies ist das Grund-

wort, das zu sprechen der Menschheit von Gott anvertraut wurde. Gott erwartet von jedem einzelnen von uns, wie auch von dem begnadetsten und erhabensten aller Geschöpfe, daß wir dieses Wort sprechen. Es ist der Urkern der wahren Bewußtheit, es kann nicht hell, wach und ausdrücklich genug gesprochen werden. Darum ist es eine der Grundaufgaben jedes Christen, zur wahren Bewußtheit zu gelangen, durch die allein er instand gesetzt wird, wirklich alles in seinem Leben auf einen Nenner zu bringen. Durch dieses Grundwort erhält das Leben die große Einfachheit, und nur in ihm können wir das «große Geheimnis der Anbetung Gottes leben, das da ist Christus».

5. Kapitel

Die wahre Einfachheit

Die heilige Kirche will ihre Glieder zur Einfachheit erziehen, zu der Einfachheit im Sinne der inneren Einheit des Lebens. Diese Einfachheit bildet einmal den Gegensatz zu der Uneinheitlichkeit derjenigen, die in ihrem Leben bald von diesem, bald von jenem erfüllt sind, die sich im bunten Vielerlei des Lebens verlieren, ohne daß ein dominierendes Prinzip all ihr Tun und Treiben zusammenfaßt, oder in denen verschiedene, sich widersprechende Lebensströme unverbunden, ohne untereinander konfrontiert zu werden, ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen, dahinfließen. Solche Menschen sind «geteilt», ihr Leben entbehrt der inneren Einheit. Dieses Fehlen der inneren Einheit finden wir oft gerade bei unbewußten und diskontinuierlichen Menschen.

Zweitens bildet die wahre Einfachheit den Gegensatz zu der spezifischen Kompliziertheit. Diese eignet einmal Menschen, die, durch viele Verkrampfungen und Komplexe behindert, nicht imstande sind, dem Logos der jeweiligen Situation schlicht zu folgen. Sie werden dadurch von dem geraden, sachlich vorgegebenen Wege auf Umwege abgedrängt. Überall entstehen unnötige Probleme und Komplikationen. Ihre Minderwertigkeitskomplexe veranlassen sie z. B., Freundlichkeiten, die den gelösten Menschen beglücken, als bedrückend zu empfinden, oder auf sie eine sachlich völlig unbegründete Antwort zu geben. Sie sind durch ihre Hemmungen verbogen und werden ständig durch viele unnötige Gefühle aufgehalten. Alles wird dadurch kompliziert; die einfachsten Dinge werden zu zeitraubenden Hindernissen und die eindeutigsten Aufgaben zu großen Problemen.

Die falsche Bewußtheit im Sinne einer ständigen Reflexion ist oft die Ursache ihres Mangels an Einfachheit. Sie sind, wie Shakespeare im Hamlet sagt, «von des Gedankens Blässe angekränelt».

Oder es handelt sich um Menschen, die die Kompliziertheit mit der Tiefe verwechseln und darum die Tendenz haben, alles möglichst zu komplizieren. Diese Kompliziertheit wirkt sich zum Unterschied von der oben genannten vor allem im intellektuellen Bereich aus. Man liebt das Dunkel statt des Hellen, man hält das Gestammelte

für tiefer als das klar Ausgesprochene. Man hat daher die Tendenz, alles komplizierter zu machen, als es ist, und kommt so nicht zu einer adäquaten Erkenntnis des Seienden. Denn solche Menschen sind blind für die Einfachheit, die mit der Seinsfülle und Höhe eines Seienden Hand in Hand geht; sie übersehen, daß etwas, je höher es ist, um so einfacher ist — im Sinne der inneren Einheit, was in dem Worte «simplex sigillum veri» zum Ausdruck kommt. Sie sind blind für den Wert der wahren Einfachheit.

Auch diese Kompliziertheit hängt mit der falschen Bewußtheit zusammen, vor allem mit der zweiten Form, der Hypertrophie des Erkennens und der Verselbständigung des Erkenntnisprozesses. Die Kategorie des Interessanten hat den Vorrang vor der Wahrheit. Die unübersichtliche Vielgestalt des Falschen, die willkürlichen verstiegenen Seitenwege aller Arten geistvoller Irrtümer werden mit großem Interesse verfolgt — wenn sie nur nicht platt und einfach sind. Die bloße Kompliziertheit, oft auch ihr abstruser Charakter verleiht diesen Irrtümern in den Augen solcher Menschen einen Rechtstitel, ernst genommen zu werden, und verleiht ihnen sogar vor der schlichten Größe einer einfachen Wahrheit den Vorzug.

Es liegt auf der Hand, daß die Welt, in der sich solche Menschen geistig bewegen, überaus kompliziert und uneinheitlich ist, denn die Wahrheit ist nur eine, die Irrtumsmöglichkeiten aber sind ohne Zahl.

Diese in die Kompliziertheit Verliebten genießen es auch, wenn ihr eigenes Innenleben sich möglichst kompliziert abspielt, ja sie komplizieren es ständig absichtlich durch die reflexive Aufmerksamkeit, die sie jeder Regung in sich zuwenden, ganz gleich, ob diese berechtigt, innerlich sinnvoll, oder unnötig ist. Man genießt die Umwege, die Sackgassen und kommt sich darin tief und interessant vor. Diese Typen treten uns manchmal in gewissen Romanen plastisch entgegen, z. B. bei Jacobsen, der selbst von diesem Geist nicht frei ist, oder bei Dostojewskij, der ihn überlegen schildert.

Es verbirgt sich hinter dieser pervertierten Geistigkeit die Unfähigkeit, zum Seienden unbehindert vorzudringen. Der Komplizierte ist unfähig, auf den Logos des Seienden aufzutreffen, mit ihm in einen lebendigen Kontakt zu kommen. Er schweift von außen um die Gegenstände herum und wird nicht von dem Objekt aufgefangen; seine Gedanken sind nicht geboren und getragen von dem Logos des jeweiligen Seienden, sie entbehren darum der inneren Notwendigkeit. Ein steriles Abgleiten ist ihm eigen, er ist dem Vielerlei der unzähligen Möglichkeiten ausgeliefert, statt zu der einen Wirklichkeit zu gelangen. Aus allen Versuchen, sich an der Kompliziert-

heit zu berauschen, spricht der Hunger derer, die sich mit Steinen statt mit Brot nähren.

Bevor wir uns der Einfachheit des wahren Christen zuwenden, die die Antithese zu allen Formen der Uneinheitlichkeit und Kompliziertheit bildet, müssen wir aber noch auf eine gewisse Einfachheit eingehen, die von der wahren Einfachheit fast ebensoweit entfernt ist wie die eben besprochenen Arten seelischer Struktur.

Wenn wir auf den Kosmos hinblicken, so begegnen wir einer großen Abstufung in bezug auf die Sinnfülle des Seienden. In der Sphäre der unbelebten Materie herrscht eine verhältnismäßige Sinnarmut. Sie ist einfach im Sinne der geringen Seinsfülle und Sinn-tiefe, was vor allem in der Rolle, die das Mechanische hier spielt, zum Ausdruck kommt. Überall finden wir in der Materie ein Nebeneinander und ein Aneinander der Dinge, und wir sehen, daß diese Sphäre, um etwas von der Fülle Gottes abbilden zu können, — denn auch sie ist dazu berufen — der Kategorie der Quantität bedarf, sowohl des «Quantums» des Einzelnen als auch des Vielerlei. Wenn man hier ein Einzelnes herausgreift, so repräsentiert es nur stückweise und teilhaft die Seinsfülle, die der materiellen Sphäre als solcher eigen ist.

Ganz anders ist es schon in der Sphäre des Organischen. Schon in einem einzigen Organismus ist viel mehr «gesagt» als in einem leblosen Stück Materie, und zugleich besitzt der Organismus doch eine viel größere Einfachheit, in dem Sinn, daß alles von einem Prinzip beherrscht wird. Im Organismus liegt ein Ineingreifen der verschiedenen Teilfunktionen vor, kein bloßes Aneinander und Nebeneinander, alles ist von einem Grundprinzip geeint und beherrscht, sowie es nie bei einem Stück Materie der Fall ist. Die Differenziertheit wächst und zugleich mit der Differenziertheit die Einheitlichkeit. Wie gesagt, herrscht hier nicht mehr das Neben- und Aneinander, sondern schon das Ineinander. Aber wie viel mehr wächst dieses und gewinnt noch einen ganz neuen Sinn, wenn wir aufsteigen in das Reich der geistigen Person.

Wie unendlich viel ist mit einem einzigen Menschen «gesagt»! Was ist in einem Wesen, das ein bewußtes, sinnvoll durchleuchtetes Sein besitzt, das erkennen und lieben kann, das frei ist, sittliche Werte tragen kann, enthalten — in diesem Wesen, das zum Unterschied von allem übrigen Seienden nicht nur «vestigium» (Spur), sondern «imago» (Ebenbild) Gottes ist! Alles, was im Reiche der Materie vorkommt, die vielgestaltige Fülle verschiedenartigster materieller Gegenstände, die quantitativ erdrückende Größe des materiellen Kosmos, die Son-

nensysteme, selbst die unübersehbare Fülle des Lebendigen, reichen nicht heran an eine einzige geistige Person, in bezug auf die Stufe der Abbildung Gottes. Je direkter etwas Gott abbildet, um so mehr hat es an der Fülle Gottes teil, um so mehr ist mit einem Einzigen «viel gesagt». In der geistigen Person herrscht noch viel mehr das Ineinander als beim bloßen Lebewesen. Die geistige Person ist viel einfacher als ein Organismus, und erst recht als die Materie, obgleich sie viel gehaltvoller und tiefer ist. Die Kategorie der Quantität verliert an Bedeutung und ist nicht in demselben Sinn anwendbar. Metaphysisch gesprochen, ist ja jedes Gebilde je höher um so einfacher. Die Seele ist so einfach, daß bei ihr Form und Materie nicht mehr unterschieden werden können.

Diese Einfachheit ist das Gegenteil der Primitivität und Sinnarmut. Die Einfachheit wächst, je höher ein Seiendes steht, und geht Hand in Hand damit, daß gleichsam in einem Wort viel und Bedeutungsvolles gesagt wird. Das steigert sich die ganze Stufenleiter des Kosmos hindurch bis zu dem einen Ewigen Wort Gottes, «in quo est omnis plenitudo divinitatis», «in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt», die im Antlitz Christi aufleuchtet. Bei der absoluten Einfachheit Gottes gibt es nicht nur keinen Unterschied von Form und Materie mehr, sondern auch nicht mehr den von Existenz und Essenz, Akt und Potenz — und doch ist Gott die unendliche Fülle des Seins.

Auch bei den Erkenntnisarten können wir sehen, wie die Einfachheit mit der Höhe der Artung zunimmt. So ist das philosophische Erkennen, das auf das Erfassen des Wesens des Seienden abzielt, — auf das «intima rei intus legere» — prinzipiell einfacher als das naturwissenschaftliche Erkennen, das «von außen her» um das Seiende herumgeht, beobachtend und schließend. Die Naturwissenschaften bedürfen einerseits der Quantität, indem sie erst durch eine große Menge von Experimenten zu ihrem Ziel gelangen können, andererseits geht ihr Erkennen in die Breite. Die Philosophie hingegen bedarf weder des Vielerleis der Einzelbeobachtungen, sie kann prinzipiell an einem einzigen Beispiel das Wesen erfassen, noch zielt sie in die Breite. Die Dimension, in der sie sich zu entfalten sucht, ist die Tiefe; und sie zielt auch auf das Erfassen der Einheit des ganzen Kosmos hin, und ihre Krönung ist es, vorzudringen bis zu dem Urgrund des Seins, dem absolut einfachen, unendlichen Sein, in dem alle Fülle des Seins «per eminentiam» enthalten ist.

Analog zu dieser Abstufung im Kosmos in bezug auf die Sinnfülle und zu den zwei Arten von Einfachheit, der Primitivität und

Grobkörnigkeit einerseits und der inneren Einheit und metaphysischen Einfachheit andererseits, finden wir auch bei den Menschen zwei ganz verschiedene Formen der Einfachheit.

Wir nennen primitive Menschen einfach und meinen damit eine innere Armut, eine Unfähigkeit, auf die Tiefe und Differenziertheit des Kosmos einzugehen.

Es sind das entweder Menschen, die ganz in elementaren, sinnarmen Dingen aufgehen, wie etwa in den äußeren Lebensnotwendigkeiten. Dies ist z. B. bei einem Bauern der Fall, dessen ganzes Denken und Sinnen um sein Vieh und die Bestellung seines Ackers kreist. Sein Leben spielt sich nicht nur primär in der niederen sinnarmen ungeistigen Sphäre ab, sondern überdies in einem kleinen Ausschnitt jener Sphäre, gleichsam nur in seinem Hofe. Und außerdem interessiert ihn wiederum dieser kleine Ausschnitt nur unter ganz bestimmten, pragmatisch eingeeengten Gesichtspunkten. Sein Interesse gilt dem Vieh ja nicht als Lebewesen, er interessiert sich nicht für die geheimnisvolle tiefe Welt, die ein Organismus darstellt, von alledem weiß er nichts, sondern nur für das, was zur Bewirtschaftung erforderlich ist. Analog ist es mit Feld und Acker. Dadurch schrumpft die Welt in ihrer Tiefen- und Breitendimension für ihn zusammen, und sein Weltbild ist «einfach» im Sinne der Undifferenziertheit und Gehaltlosigkeit. Es ist auch unkompliziert, aber die Unkompliziertheit wird erkaufte durch einen Verzicht auf die Tiefe und Seinsfülle. Diesem Weltbild und seinen Kategorien entspricht auch oft sein inneres Leben. Es ist einfach im Sinne der Grobkörnigkeit. Wir begegnen immer wieder denselben primitiven Motiven. Ein gewisser sinnarmer Turnus beherrscht sein inneres Leben. Diese Einfachheit bildet zu der wahren Einfachheit des Christen, die mit der Sinnfülle und Tiefe Hand in Hand geht, ebenso einen Gegensatz wie die Kompliziertheit.

Oder wir bezeichnen Menschen als «einfach», die geistig so unbegabt sind, daß sie nicht imstande sind, Dinge von tieferem Gehalt oder größerer Differenzierung zu begreifen. Sobald ihr Geist sich den höheren Bereichen des Kosmos oder auch nur der Fülle und Differenziertheit primitiver Bereiche zuzuwenden versucht, ist er außerstande, etwas zu verstehen. Alles verwirrt sich ihm. Sein Geist ist nur imstande, ganz «einfache», d. h. sinnarme Zusammenhänge zu verstehen. Ebenso ergeht es ihm in bezug auf die Werte. Auch die Motivation seiner Stellungnahmen ist primitiv und undifferenziert. Er steht allen Aufgaben, die ein tieferes Eingehen und Unterscheiden verlangen, hilflos gegenüber. Sein geistiges Unvermögen macht ihn plump, seine

schwerfälligen Hände sind gleichsam außerstande, irgend etwas Kompliziertes, Differenziertes, Feines anzufassen, ohne es zu zerdrücken. Sein Leben ist zwar meist unkompliziert, aber auf Kosten aller Tiefe und Sinnfülle. Auch die «Einfachheit» hat mit der wahren Einfachheit nichts zu tun.

Es gibt aber auch Menschen, die wir «einfach» nennen, weil sie alles in illegitimer Weise vereinfachen. Auch hier gibt es zwei Spielarten. Erstens solche, die den ganzen Kosmos nach Analogie der sinnärmsten Sphäre betrachten. Sie übertragen — ohne Rücksicht auf den Logos des Seienden — auf den Bereich des Vitalen und sogar auf den Bereich der geistigen Person und der Kultur die Kategorien des Mechanischen. Sie «konspirieren» nicht mit dem jeweiligen Seienden und seiner Tiefe, sondern ziehen alles zu der Sphäre herab, in der sie sich beheimatet fühlen. Sie machen es sich leicht und glauben in ihrem Hochmut, alles meistern zu können. Sie sind nicht hilflos und ungeschickt, sondern ahnungslos. Eine Menge von populären Philosophemen weist diese platte Einfachheit auf. Aber diese platte Einfachheit ist nicht auf den theoretischen Bereich der Popularphilosophie beschränkt. Es gibt auch Menschen, die in ihrem Leben solcherart alles illegitim vereinfachen. Sie erteilen in ihrem ahnungslosen Hochmut Ratschläge, die der Differenzierung und Tiefe der jeweiligen Situation in keiner Weise Rechnung tragen, und glauben, alles nach einem einfachen Rezept ordnen und lösen zu können. Ihr eigenes Leben verläuft glatt und reibungslos, ohne Komplikationen und Konflikte, weil sie alles in einige schematische Kategorien hineinzwängen. Sie beschäftigen sich, im Gegensatz zu den oben Erwähnten, mit den höheren Seinsbereichen, aber sie simplifizieren sie in ihrer vermeintlichen Überlegenheit und hantieren mit einer gewissen glatten Geschicklichkeit an allem herum, bis es scheinbar gelöst und aller Probleme entblößt ist. Sie gehen mit überlegenem Lächeln durch das Leben, im Bewußtsein, daß es für sie keine dunklen Probleme und Schwierigkeiten gibt. Sie glauben alles zu durchschauen, alles zu kennen und haben für alles eine naheliegende Erklärung bereit.

Diese «Einfachheit» im Sinne der Platttheit, durch die dem Kosmos alle Tiefe und Seinsfülle abgesprochen wird, ist vielleicht eine noch tiefere Antithese zur wahren Einfachheit als die Kompliziertheit. Denn der entfernt sich noch weiter von der Wahrheit, der die Tiefen- und Höhendimensionen des Seienden leugnet und den ganzen Kosmos platt walzt, als derjenige, der den Wert und die Würde der wahren Einfachheit verkennt.

Die zweite Art, die Welt illegitim zu vereinfachen, ist dadurch gekennzeichnet, daß man in einer falschen Kindlichkeit «frisch, froh, fromm, frei» an allen Problemen ahnungslos vorübergeht. Ein solcher Mensch verkennt in allem den Weg, der zu durchlaufen ist, um von einer niedrigeren Seinssphäre in eine höhere zu gelangen, er überspringt die unerläßlichen Stadien des Reifens und Wachsens, sein Leben ist voll von «Kurzschlüssen». Er vertraut auf seine «Kindlichkeit», in der er sich so wohl fühlt, und hält sie irrtümlich für die wahre Einfachheit.

Er simplifiziert und verharmlost den steilen engen Weg, der zur ewigen Seligkeit führt. Ohne Unterscheidung und Ehrfurcht für die geheimnisvolle Höhe, in der Gott verborgen thronet, biedert er sich an Gott an. In illegitimer Berufung auf das Wort des Evangeliums: «Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder», das er gänzlich mißversteht, gefällt er sich in seiner «Kindlichkeit» und hält seine Verharmlosung der metaphysischen Situation des Menschen, seine Simplifizierung der Heilsgeheimnisse und des Prozesses des Sich-Absterbens und der Umgestaltung in Christus für eine besondere Verbundenheit mit Gott. Oft flüchtet er auch allen Schwierigkeiten gegenüber in seine «Kindlichkeit». Über alle Abgründe der menschlichen Natur glaubt er gleichsam hinwegtäuzeln zu können. Das Erleiden jedes Kreuzes überspringt er, indem er die Verklärung alles Leidens durch Christus in ein Wegfallen alles Leidens umdeutet und seinen natürlichen vitalen Optimismus für ein Betrachten aller Dinge in Gott hält. Er ist blind für die geheimnisvolle Differenzierung des Kosmos und für alle Stufen, die zu durchlaufen und zu durchleiden sind. Er ahnt nichts davon, daß die wahre Einfachheit mit ihrer alles umfassenden Höhe zusammenhängt und daß nur darum die wahre Einfachheit die Fülle einschließt.

Für alle diese Formen einer negativen Einfachheit gilt, so verschieden sie untereinander sind, daß sie die Kompliziertheit nur vermeiden dadurch, daß sie sich entweder auf eine niedere Stufe des Seins, und auch hier nur auf einen kleinen Ausschnitt, der noch dazu unter einem einseitigen Gesichtspunkt betrachtet wird, beschränken, oder mit Kategorien, die dieser niederen Sphäre entnommen sind, den ganzen Kosmos deformieren. Wenn die Einfachheit bewußt intendiert ist, wie in den letztgenannten Fällen, so entspringt sie dem Wahn, man könne die Einfachheit «von unten her» vorschnell erreichen, und nicht erst, wenn man bis zu dem hingelangt ist, der auf Grund seiner alles überragenden absoluten Höhe in Einem alles «per eminentiam», «durch Überholung» enthält. Wenn auch die Wahrheit

im Vergleich zum Irrtum eine bestimmte lichte Einfachheit und Gradheit besitzt, so ist sie doch andererseits viel differenzierter und tiefer als der Irrtum, und es ist schwerer, zu ihr zu gelangen als zu dem Vielerlei des Irrtums. Wie es in der Kunst leichter ist, durch ein buntes Vielerlei etwas Gehaltvolles zu geben, als durch eine sublimen klassische Einfachheit, wie sie der Parthenon aufweist, so ist, auch ganz allgemein, die wahre Einfachheit, die mit der Sinnfülle und Tiefe Hand in Hand geht, viel schwerer zu erreichen als die Kompliziertheit. Der Grundirrtum aller falschen Einfachheit liegt darin, zu glauben, es sei «einfach», die wahre Einfachheit zu erreichen. Ja die volle Einfachheit können wir mit natürlichen Mitteln nie erreichen, erst die Offenbarung gibt uns den Schlüssel zu ihr.

Wir sollen zwar in dem «Konspirieren» mit dem jeweiligen Logos der Seinsbereiche der Einfachheit, die ihrer Höhe entstammt, Rechnung tragen, aber zu der durchgreifenden inneren Einfachheit können und dürfen wir im rein natürlichen Bereich nicht gelangen. Nur Gott, und zwar nur dem in der Offenbarung sich enthüllenden lebendigen Gott, dürfen wir unser ganzes Leben so übergeben, daß unser Blick nur noch auf eines — das «unum necessarium» — gerichtet bleibt. Nur der, von dem der hl. Apostel Paulus sagt: «Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula», «Denn aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles; ihm sei die Ehre in Ewigkeit» (Röm. 11, 36), kann unserem ganzen Leben die letzte innere Einheit und Einfachheit geben, die ihm nicht nur nichts von der wahren Fülle raubt, sondern es erst einer neuen unbegrenzten Fülle teilhaftig werden läßt. All die erwähnten Formen einer falschen Einfachheit bilden darum geradezu ein unüberwindliches Hindernis für die Erlangung der wahren Einfachheit, mit Ausnahme der durch geistige Unbegabtheit bedingten. Denn bei ihnen verbleibt man in den Niederungen der eigenen Natur und bietet sich nicht in heroischer Bereitschaft, sich abzusterben, dem Emporgehobenwerden in die «Höhe» dar, in der allein uns die wahre Einfachheit geschenkt werden kann. Der aus Unbegabung Primitive hingegen kann, da seine falsche Einfachheit nicht durch eine freie Haltung verschuldet ist, durch die völlige Hingabe an Christus, über alle natürlichen Mängel hinweg, alle Fülle, Tiefe und Differenziertheit «per eminentiam» erlangen. Keinerlei Mangel unserer Anlagen kann die Umgestaltung in Christus verhindern. Auch der hilflos Einfache, aus Unbegabung, Undifferenzierte, kann, wenn er von Christus umgestaltet wird, zu der wahren Einfachheit gelangen. Das sehen wir an gewissen Heiligen-

gestalten, z. B. an einem Bruder Juniperus oder einem hl. Pfarrer von Ars. In ihnen sehen wir das Gegenteil jener falschen Einfachheit, das Vorbild der wahren Einfachheit, die jedoch nicht aus ihrer intellektuellen Undifferenziertheit erwächst, sondern aus ihrem ganz von Christus geformten Leben. Der natürliche Mangel an Begabung erleichtert diese Einfachheit nicht, finden wir sie doch auch bei dem hl. Augustinus oder bei dem hl. Paulus, er bildet aber auch kein unüberwindliches Hindernis dafür.

*

Die wahre Einfachheit des Christen entspricht der Einfachheit, die mit der Höhe der jeweiligen Seinsstufe zunimmt und die mit der höheren Sinnfülle und Differenziertheit Hand in Hand geht. Sie ist, wie wir schon sahen, nur als Folge des Lebens aus Gott möglich, der ja der absolut Einfache ist. Unser Leben wird in dem Maß «einfacher», als es von Gott erfüllt ist. Diese Einfachheit ist durch die innere Einheit gekennzeichnet, die unser Leben dadurch erhält, daß wir nur noch eines suchen: Gott. Wir beurteilen die Dinge nicht mehr unter verschiedenen Gesichtspunkten, wie z. B. dem unseres zeitlichen Interesses, des Interesses anderer, der Rücksicht auf die öffentliche Meinung, und daneben auch unter dem Gesichtspunkte, was Gottes Wille ist, als wären jene gleichberechtigt. Ein übergeordneter Gesichtspunkt beherrscht vielmehr das ganze Leben und von diesem einen aus wird alles andere beurteilt und geordnet. Es ist die Haltung, zu der uns das Wort des Herrn: «Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius et omnia adjicientur vobis», «Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und alles andere wird euch hinzugegeben werden» (Matth. 6, 33) aufruft. Das Leben des Menschen, der, nachdem er Christus gefunden, wie der Kaufmann im Evangelium alles für die eine kostbare Perle hingibt, wird einfach im höchsten und eigentlichen Sinn des Wortes. Er wird einheitlich und ist nicht mehr «geteilt» in dem Sinn, in dem der hl. Paulus von dem Verehelichten sagt: «Divisus est», «er ist geteilt». Sein Leben wird nicht weniger differenziert, tief und gehaltvoll dadurch, im Gegenteil, es erreicht eine Tiefe, Gehaltfülle und Differenzierung, zu der das Leben derer, die an die mannigfaltige Buntheit irdischer Güter verloren sind und wie Faust immer neuen Zielen nachjagen, nie gelangen kann. Was die Tiefe betrifft, so ist das ohne weiteres einleuchtend. Denn sie entspricht ja der Höhe des Gutes, dem wir uns zuwenden. Ein Leben, das ganz Gott, dem «summum bonum» zugewandt ist, muß «a fortiori» tiefer sein als dasjenige, das von irdischen Gütern gespeist wird.

Aber auch die Vereinigung von Fülle und Einfachheit wird verständlich, wenn wir bedenken, daß es sich um ein Leben aus Gott handelt, in dem alle Fülle des Seins enthalten ist. Schon im natürlichen Bereich ist das Leben reicher und differenzierter, das von einem hohen Beruf ausgefüllt ist, als dasjenige, in dem wir uns in vielen peripheren Dingen zersplittern. Ebenso verleiht eine große Liebe, die alles durchformt, unserem Leben eine größere Fülle als viele periphere Beziehungen. Das «Multum» ist mehr als die «Multa». Hier aber, wo es sich um Gott handelt, in dem nicht nur alle Fülle des Seienden «per eminentiam» enthalten, sondern durch den alles ist, auf den alles Seiende zugeordnet ist, birgt die Einfachheit unseres Lebens eine Fülle und einen Reichtum unvergleichlicher Art. Es genügt dafür aber nicht die formale Zuwendung zu Gott als dem «ens a se», es bedarf des Lebens aus dem Gott, der sich uns in Christus offenbart, der lebendig «von oben» zu uns spricht und uns berührt, zu dem wir nicht aus eigener Kraft aufsteigen können. Ja noch mehr, wir müssen uns von dem «lumen Christi» wirklich erleuchten lassen, ohne es irgendwie an uns anzugleichen oder durch natürliche Kategorien zu verfälschen. Wir dürfen dieses Eine, «in quo est omnis plenitudo divinitatis», «in dem die ganze Fülle der Gottheit ist», nicht vermenschlichen und verharmlosen, sonst verfallen wir in die falsche Einfachheit, die wir oben kennenlernten. Es muß das Antlitz Christi sein, das uns die Liturgie der heiligen Kirche vor Augen stellt, also das wahre, unverfälschte, das «authentische» Antlitz Christi, in dem alle Fülle und aller Reichtum «per eminentiam» enthalten ist und vor dem alle natürlichen Maßstäbe versagen. Durch die Betrachtung aller Dinge «in conspectu Dei» wird ja jedes wahre Gut an die richtige Stelle gerückt und erstrahlt es erst in seinem wahren Wert. In diesem Licht werden alle unechten Güter unbarmherzig entlarvt, alle wahren von Gott kündenden Güter aber in ihrem tiefsten eigentlichsten Sinn erkannt. Die ausschließliche Zuwendung zu Gott bedeutet daher nicht eine von außen herangetragene Betrachtung unter einem einseitigen Gesichtspunkt, wie wenn wir irgendein Geschöpfliches zum generellen Ausgangspunkt machen, sondern ein Verstehen aller Dinge unter dem einen umfassenden Gesichtspunkt, der uns erst den Schlüssel in die Hand gibt für den innersten und eigentlichsten Sinn alles Geschöpflichen. Wir werden jedem wahren Gut nur dann gerecht, wenn wir es an der Stelle sehen, an der es dem Gedanken Gottes nach steht. Wir wenden nur dann einem geschöpflichen Gute die höchste Liebe zu, wenn wir Gott mehr lieben als dieses Gut.

Die wahre Einfachheit erwächst daraus, daß wir alles auf einen «Nenner» bringen, auf den «Nenner», der keine Betrachtung aller Güter unter einem ihnen fremden Gesichtspunkt darstellt, der sie nicht verbiegt oder einengt, sondern der zugleich erst ihren tiefsten und eigentlichsten Sinn, ihr «Höhengeheimnis», erhellt, zu dem wir nie gelangen können, solange wir uns nur dem Eigenlogos des jeweiligen Gutes überlassen. Dieser eine «Nenner», auf den wir alles bringen sollen, ist Christus. Dadurch erhält unser Leben jene innere Einheit. Wir sind nicht mehr «geteilt» durch die Verhaftung in vielen gleichberechtigten, sich widerstrebenden Gütern. Es fließen nicht mehr unzusammenhängende Lebensströme in uns, sondern durch das Licht der wahren Bewußtheit werden alle Dinge mit Christus konfrontiert und dadurch auch untereinander. Und wir bleiben nicht mehr wie der Komplizierte in vielen unnötigen Gefühlen stecken, die innere Freiheit wird nicht mehr gestört durch ein Vielerlei nebensächlicher oder eingebildeter Probleme. Der Schein des Interessanten vermag uns nicht mehr zu verleiten, unsere Zeit mit der Vielgestalt des Falschen zu verlieren, nichts ist mehr imstande, uns auf Seitenwege zu locken, die von dem einen großen Ziel ablenken; denn wir haben jene heilige Nüchternheit erlangt, in der wir nur noch die «gesunde Lehre» ertragen und «uns nicht mehr Lehrer um Lehrer suchen, weil wir nur nach Ohrenkitzel verlangen, und uns von der Wahrheit abwenden und zu den Märchen hinwenden» (2 Tim. 4, 3), sondern nur noch «nach dem ungesäuerten Brot der Reinheit und der Wahrheit» (1 Kor. 5, 8) verlangen.

Hier, in dem Gegensatz zu der egozentrischen Haltung des Komplizierten, tritt auch der tiefe innere Zusammenhang von Einfachheit und Schlichtheit hervor. In aller Kompliziertheit steckt der Hochmut als tiefste Wurzel. Der Hochmütige macht sich aus dem Vielerlei gleichsam ein «Prachtgefolge». Er schafft sich einen «Hof» des Vielheitlichen, weil er den Punkt der alles enthaltenden und umfassenden Einheit — Gott — verloren hat und nicht finden will. Aus seiner ungelösten Kompliziertheit macht er einen Ruhmestitel, er nimmt alles Unwichtige an seiner Person wichtig, weil er das einzig-wahrhaft Wichtige: das «unum necessarium», nicht wichtig nimmt. Die wahre Schlichtheit — zum Unterschied von dem ebenfalls hochmütigen Genuß der eigenen Primitivität, den wir oben kennenlernten — ist dadurch gekennzeichnet, daß man diesen «Pomp des Vielerleis» verabscheut und nur das eine Notwendige sucht. Der Schlichte blickt weder rechts noch links, vor allem nie auf sich selbst, sondern ist ganz von dem Logos der Wahrheit erfaßt und folgt ihm ohne Hemmung.

Das Einfache bleibt vor allem immer in derselben — gottzugewandten, aufgeschlossenen, liebenden — Grundhaltung. So mannigfaltig die Register sind, die er in seinem äußeren Verhalten je nach der besonderen Situation ziehen muß, so fällt er doch nie aus der einen, von Christus geformten inneren Haltung heraus. Es leben in ihm nicht mehr verschiedene Einstellungen, die je nach der besonderen Stimmung zur Herrschaft gelangen. Hier wird der tiefe Zusammenhang von Einfachheit und Kontinuität offenbar. Der Einfache bleibt in der Tiefe immer derselbe, er kennt nur ein inneres Grundregister, nur eine Grundeinstellung, die er niemals verläßt. Wie leicht fallen wir im Alltag aus der gottzugewandten Grundhaltung heraus, zu der wir im Gebet gelangt sind. Wie schnell legen wir unser «Festtagskleid» ab und sinken in eine rein natürliche, stumpfe, lieblose Haltung zurück, aus der heraus wir auf die verschiedenen Situationen des Lebens reagieren!

Bei unbewußten, diskontinuierlichen Menschen findet oft ein so abrupt und radikaler Wechsel statt, daß wir gleichsam denselben Menschen nicht mehr wiederfinden, den wir früher vor uns hatten. Diese Menschen messen plötzlich mit anderen Maßstäben, sie finden nicht mehr Geschmack an dem, was sie vorher fesselte, sie bleiben dem Appell gegenüber, den wir an sie richten, unempfindlich. Es leben gleichsam zwei oder noch mehr Seelen in ihrer Brust. Zu der wahren Einfachheit gehört, daß wir immer dieselben bleiben und nicht nur die einmal gewonnene Grundrichtung auf Christus festhalten, sondern auch kontinuierlich an das jeweils früher Gültige anknüpfen und so auch allen Menschen, Gütern und Wahrheiten gegenüber dieselben bleiben, wenn kein sachlicher Grund auf der Objektseite hinzutritt, der eine Änderung notwendig macht.

Solange jemand aus seiner natürlichen Einstellung heraus lebt, wird er, wenn er sich ganz auf eine Sache konzentriert, wenn er sich ganz einem großen Beruf widmet oder in einer großen natürlichen Liebe ganz aufgeht, von diesem einen gleichsam ausgeschöpft. Alles andere versinkt, und er vermag sich auch echten Gütern nicht mehr so zuzuwenden, wie es sachlich angemessen wäre. Ganz anders ist es bei der wahren Einfachheit, die nur noch das «unum necessarium» sucht. Es entstehen neue Kräfte im Menschen, eine Fülle der Intensität wächst mit der Teilnahme am Leben Christi. Es brechen Ströme auf, von denen er sonst nichts wußte, er wird fähig, viel mehr auf die einzelnen Menschen und vielgestaltigen Situationen adäquat einzugehen. Nicht jene Art von Besessenheit ist gemeint, bei der wir in jeder Situation ohne die nötige «Discretio» immer nur von dem einen

sprechen, wie das ein blinder Eifer tut. Wir kommen vielmehr dazu, geduldig in jeder Situation, vor jeder Person zu lauschen und jeder Aufgabe gerecht zu werden. Wie unerschöpflich wird die Fähigkeit, sich dem Nächsten und all seinen wahren Anliegen zuzuwenden! Denken wir nur an die Heiligen, etwa den hl. Paulus, der sagt: «Wer wird schwach, ohne daß ich schwach würde? Wer wird geärgert, und es brennt mich nicht?» Das ist ein Ausmaß der Liebe, das alle natürlichen Kategorien sprengt. Welch nie versagende Kraft und Intensität in der Bewältigung verschiedenartigster Aufgaben finden wir etwa im Leben eines hl. Albert des Großen, der eine unabsehbare Fülle wissenschaftlicher Arbeit mit seinen Pflichten als Ordensmann und seinen Aufgaben als Bischof vereinigte, oder im Leben des hl. Bernhard von Clairvaux! Es erscheint uns vom natürlichen Standpunkt aus unbegreiflich, daß die eine Aufgabe die andere nicht beeinträchtigt. All diese Fülle bei den Heiligen ist eben nur möglich, weil sie «einfach» waren und in dieser Einfachheit an der Fülle Christi teilhatten.

*

Wir sahen, worin die wahre Einfachheit besteht und worin sie sich von der falschen Einfachheit unterscheidet. Es erhebt sich nun die Frage, auf welchem Weg wir zu ihr gelangen. Nicht indem wir sie selbst als das übergeordnete Ziel intendieren, sondern indem wir die richtige adäquate Antwort auf die göttliche Wahrheit geben. Die Haltungen, die zur wahren Einfachheit führen und die wir jetzt kennenlernen werden, sind darum nicht als Mittel zur Erlangung der wahren Einfachheit anzusehen, sondern als in sich Wertvolles und von Gott Gefordertes, dessen Frucht unter anderem die wahre Einfachheit ist.

Wir gelangen zu der wahren Einfachheit zunächst dadurch, daß wir dem «unum necessarium» in unserem Leben den unbedingten Primat einräumen. Wir müssen innerlich die Bereitschaft haben, auf alles zu verzichten, wenn Gott uns dazu aufruft. Kein geschöpfliches Gut darf unser Herz so besitzen, daß es unsere Totalhingabe an Christus irgendwie einschränkt, daß wir gleichsam sagen: Alles andere will ich gerne hingeben, nur dies eine nicht. Alles muß zunächst vor dem Rufe Christi: «Sequere me» versinken — «relictis omnibus», «alles zurücklassend», müssen wir ihm folgen. Nichts darf unsere Hingabe an Gott begrenzen, an bestimmte Bedingungen knüpfen. Die volle Übergabe an Christus, das «Surrender», von dem Kardinal Newman spricht, die heroische Aufgabe des natürlichen Bodens und der eigenen Natur, ist es, die uns vor allem einfach macht. Hier tritt uns die große

Aufgabe entgegen, von aller untergeordneten Anhänglichkeit an die geschöpflichen Güter frei zu werden, der ja auch die ganze Askese dient. Immer wieder mahnt der Herr im Evangelium dazu. «Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert» (Matth. 10, 37). Und wir sehen, wozu es führt, wenn wir diese Lösung von allen Gütern, jene Freiheit für das «unum necessarium», nicht erlangen und mit ihr die wahre Einfachheit: «Da fingen alle nacheinander an sich zu entschuldigen. Der erste sprach zu ihm: ‚Ich habe ein Landgut gekauft, ich muß hingehen, um es anzusehen; ich bitte dich, halte mich für entschuldigt.‘ Ein anderer sprach: ‚Ich habe fünf Paar Ochsen gekauft und gehe gerade hin, sie zu erproben; ich bitte, entschuldige mich.‘ Ein dritter sprach: ‚Ich habe ein Weib genommen und kann darum nicht kommen.‘» (Luk. 14, 18–21.)

*

Aber liegt es nicht doch in Gottes Willen, daß wir den vielgestaltigen Aufgaben, die das Leben und jeder Tag mit sich bringt, gerecht werden? Selbst ein Wüstenvater kann sich dem Vielerlei der täglichen Aufgaben nicht ganz entziehen, wieviel weniger wir, die doch nicht alle berufen sind, in die Einsamkeit zu gehen! Der Primat des «unum necessarium» überhebt uns doch nicht der Zuwendung zu vielgestaltigen Aufgaben und Pflichten dem Nächsten gegenüber, im Berufe, in der Sorge für unser tägliches Brot u. a.? Bleibt nicht unser Leben trotz des Primates des «unum necessarium» beherrscht von dem Vielerlei großer und kleiner Aufgaben, zwingt es uns nicht zu einer Teilung unserer Aufmerksamkeit und unseres Interesses? Gewiß, die volle Einfachheit wird erst in der Ewigkeit kommen, wo Gott «alles in allem» sein wird und wir in einem Augenblick alles umfassen, «quod erit in fine sine fine», «was sein wird am Ende ohne Ende» (St. Augustinus, Civ. Dei 22, 30). Aber immerhin wird unser Leben schon «in statu viae» dadurch innerlich einfach, daß wir nicht nur dem «einen Notwendigen» den Primat einräumen, sondern alles auf einen Nenner bringen, der da ist Christus. Dadurch, daß alles von Einem beherrscht und geordnet ist und dieses Eine objektiv das letzte Wort zu allem Seienden ist, vermag die Vielgestalt der Güter und Aufgaben unserem Leben die Einfachheit und innere Einheit nicht mehr zu rauben. Wie vollzieht sich aber der Prozeß im einzelnen, durch den wir alles auf einen Nenner bringen? Zunächst dadurch, daß alles in seiner Beziehung zu Gott und zu unserer Umgestaltung in Christus betrachtet und an diesem Maßstab geprüft wird. Dadurch, daß wir alles mit Christus konfrontieren und nur dem uns zuwenden, was vor seinem heiligsten Antlitz bestehen kann,

entsteht eine qualitative Einheitlichkeit in unserem Leben. Zunächst wenden wir uns von allem Sündigen, Gottwidrigen ab. Aber darüber hinaus wird auch alles, was zwar noch nicht sündig ist, aber doch entweder qualitativ nicht in die Welt Christi hineinpaßt oder uns von Gott ablenkt, ausgeschlossen. Gewisse Dinge atmen eine «weltliche» Atmosphäre, ohne daß deshalb unsere Zuwendung zu ihnen schon in sich sündig wäre oder sein müßte, z. B. gewisse illustrierte Zeitschriften, moderne Strandbäder, Kabarette, Operetten, viele Kinos u. a. Diese Dinge werden, wenn wir sie mit Christus konfrontieren, als qualitativ unverträglich mit seiner Welt empfunden. Sie tönen in ihrer meist frechen, frivolen, trivialen Qualität wie ein Mißklang in die heilige Welt Christi hinein und suchen uns durch ihre Atmosphäre in eine Haltung des Leichtsinns und der Ehrfurchtslosigkeit hineinzuziehen und die Dämme aufzulockern, die wir gegen die Sünde errichtet haben. Es gibt aber auch Dinge, die, obgleich sie diese qualitative Unverträglichkeit mit Christus nicht besitzen, obgleich sie nicht frivol und «weltlich» sind, unseren Blick doch auf Grund ihrer Oberflächlichkeit und Vergänglichkeit von Gott, unserer ewigen Bestimmung, ablenken. Dahin gehören gewisse periphere Vergnügungen, die an unsere Sensationslust appellieren und unsere Phantasie stark gefangen nehmen, z. B. Bücher, die ohne künstlerischen Gehalt lediglich durch ihre Spannung uns fesseln, oder Gesellschaften, in denen viel unnütze Dinge gesprochen werden und oft einer harmlosen Neugier Vorschub geleistet wird. Diese Dinge ziehen uns in die Peripherie, erschweren die Sammlung und die Besinnung auf Gott und die Ewigkeit. Sie lenken unseren Geist rein formal ab von dem «unum necessarium» und stören dadurch den Prozeß des «Einfachwerdens». Der Christ, der alles mit Gott konfrontiert, wird sich auch von all diesen Dingen fernhalten. Er wird sich nur noch für solche Güter interessieren, die erstens vor dem Antlitz Christi bestehen können und zweitens uns nicht rein formal von Gott ablenken, indem sie uns in der Peripherie fesseln.

Aber auch allen geschöpflichen Gütern und Aufgaben gegenüber, die vor dem Antlitz Christi bestehen können, weil sie entweder in sich wertvoll oder weil sie neutral sind, dürfen wir uns nie ohne weiteres der in ihnen gelegenen Eigengesetzlichkeit überlassen. Wenn sie in sich gut sind, wie eine edle Freundschaft, ein Kunstwerk oder wissenschaftliche Arbeiten, Krankenpflege usw., so berechtigt uns dieser natürliche Wert deshalb nicht, uns dem Logos des jeweiligen Gutes oder der Eigengesetzlichkeit dieser Aufgabe schlechtweg zu überlassen. Die direkte Beziehung zu Christus und durch ihn zu

Gott muß unsere Stellung zu allen Gütern und allen Aufgaben innerlich durchformen. Es genügt nicht, alles mit Christus zu konfrontieren und, nachdem man erkannt, daß etwas Gott nicht widerstreitet, sich ihm einfach zu überlassen. Auch das Verhältnis zu dem natürlich Wertvollen muß bei dem Christen ein anderes sein als bei dem Nichtchristen. Der Primat unserer Hingabe an Christus, die restlose Übergabe an ihn, muß sich in jeder Phase unserer Hingabe an ein echtes Gut und unserer Beschäftigung mit einer wertvollen Aufgabe geltend machen und der Eigengesetzlichkeit des jeweiligen Themas ein Neues hinzufügen. Das eine große Thema, Christus, muß immer das letzte Wort behalten und wie eine Dominante alles andere durchklingen. Wir müssen alles aus Jesus vollziehen, all unser Stellungnehmen und Tun darf nicht mehr in unserer Natur sein Fundament und seinen Ausgangspunkt haben, sondern nur noch in Christus. Dadurch erhält alles in unserem Leben eine sakrale Qualität, und wir verbleiben, was immer wir tun, in der Welt Christi.

Erst recht müssen wir uns auch davor hüten, uns der Eigengesetzlichkeit neutraler, aber doch notwendiger Tätigkeiten ganz zu überlassen. Wenn wir essen, uns waschen oder ankleiden, wenn wir etwas aufräumen oder unser Budget überprüfen, dürfen wir uns der Eigengesetzlichkeit dieser Dinge nie ganz überlassen. Wir müssen sie stets ausdrücklich dadurch «taufen», daß wir nicht von ihnen «gehabt» werden, sondern als Herren der Situation stets überaktuell mit Christus direkt verbunden sind und so all dies in die eigentliche Grundrichtung unseres Lebens einbauen, uns dessen bewußt bleibend, daß wir Christus gehören und alles als seine Diener verrichten, im Sinne des Wortes des hl. Paulus: «Denn keiner von uns lebt für sich und keiner stirbt für sich: Denn leben wir, so leben wir für den Herrn, und sterben wir, so sterben wir für den Herrn. Wir mögen also leben oder sterben, wir sind des Herrn» (Röm. 14, 7—9).

Es genügt nicht, daß die Güter und Aufgaben, die unser Leben durchsetzen, nicht mit Christus kontrastieren, auch nicht, daß wir, statt der Eigengesetzlichkeit derselben anheimzufallen, alles von Christus aus betrachten, sie müssen auch als solche in direkter Beziehung zu ihm stehen und uns immer wieder zu dem Alpha und Omega zurückführen. Dies kann nun in verschiedener Form geschehen. Wir sehen hier ab von der besonderen Verbindung mit Gott, die gewisse geschöpfliche Dinge dadurch erhalten, daß sie von der Kirche durch einen eigenen Akt der Weihe oder Segnung in die sakrale Sphäre einbezogen werden, wie dies bei allen Sakramentalien der Fall ist. Denn nicht nur beschränkt diese besondere Verbindung sich auf be-

stimmte Seinsbereiche, wie den materiellen, sondern in ihr werden auch stets nur gewisse Exemplare durch einen besonderen Akt Träger von etwas völlig Neuem, der sakralen Sphäre Angehörigem. Auch von dem davon ganz verschiedenen, einzigartigen Fall, daß ein geschöpfliches Gut von Christus zum Sakrament erhoben wird, wie er es bei der Ehe getan, sehen wir hier ab. Uns interessiert vielmehr die Verbindung des Geschöpflichen mit Gott, die jeder Christ von sich aus herstellen kann und soll, und die sich auf alle Arten des Geschöpflichen bezieht.

Wir können erstens alle Arbeiten, alle Freuden und Leiden, alles, was wir an Gütern empfangen und an Übeln erleiden, für Gott «aufopfern». Damit wird alles in direkte Beziehung zu Gott gebracht, und unser Geist mündet immer wieder in Gott ein. Aber diese Beziehung ist eine sehr formale, die gleichsam «über den Kopf» des jeweiligen Geschöpflichen hinweg die Beziehung zu Gott herstellt. Sie kann, so wertvoll sie als solche ist, unserem Leben noch nicht jene volle sakrale Atmosphäre verleihen. Denn entweder steht diese «gute Meinung» so im Vordergrund, daß der Sachkontakt mit den geschöpflichen Gütern leidet, oder der Sachkontakt überwiegt und die «gute Meinung» bleibt unfähig, unser Leben mit der Atmosphäre Christi real zu durchsetzen. Die «gute Meinung» allein ist eben noch nicht imstande, alle Dinge zu «taufen» und als solche innerlich mit Christus zu verbinden, gleichsam die Welt zu konsekrieren. Sie durchdringt die Dinge nicht, sondern ordnet sie nur «von außen» auf Gott zu.

Eine zweite tiefere Verbindung des Kosmos, und vor allem der echten Güter mit Gott erwächst aus dem Bewußtsein, daß wir alles von Gott als Geschenk empfangen und alle Güter ein Ausfluß der Güte Gottes sind. Dadurch dringen wir stets dankend durch das Geschöpfliche hindurch zum «Vater aller Lichter» vor, und alle Gaben lenken unseren Blick auf den Geber: «In omnibus gratias agite», «Bei allem sagt Dank» (1 Thess. 5, 18). Und so bleiben wir bei aller Vielgestalt der Güter doch stets erfüllt von dem einen großen absoluten Thema, und unser Leben erhält jene große wahre Einfachheit.

Eine dritte Verbindung aller Güter, Aufgaben und Tätigkeiten mit Gott ergibt sich aus dem Erfassen der tiefen Analogien, die den Kosmos durchziehen. Zunächst bildet alles Seiende irgendwie in bestimmter Abstufung Gott ab. Der einschneidendste Unterschied in dieser so reich abgestuften Abbildung ist der von «vestigium», «Spur», und «imago», «Ebenbild». Nur die geschöpfliche Person als Ebenbild Gottes ist «imago», alles übrige Sein «vestigium». Es ist nun notwendig, daß wir in jedem Seienden die Analogie verstehen und bis zu jenem

tiefsten Punkt in ihm vordringen, wo der innere Zusammenhang dieses Seienden mit der «causa exemplaris», dem Urbild, aufleuchtet. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob wir bei jedem einzelnen Seienden schematisch nach der jeweiligen Analogie suchen müßten, bzw. als ob wir sie auf diesem Wege überhaupt finden könnten. Es handelt sich vielmehr darum, die Schöpfung generell nicht nur als ein von Gott Geschaffenes, sondern auch als ein qualitativ von Gott Kündendes zu sehen. Der Christ muß Gott im Kosmos nicht nur als den Urheber, die «causa prima», sondern auch als das Urbild, die «causa exemplaris» finden. Sobald dem Menschen das «lumen Christi» aufgeleuchtet, sieht er die Welt mit neuen Augen. Ein neues Licht, wie wir schon sahen, fällt auf alles, das gleichsam das «Höhengeheimnis» jedes Seienden enthüllt. Er bringt also diese generelle Sicht als ein Vorgeußtes und Vorempfundenes mit. Auf dem Hintergrund dieser generellen Sicht erschließt sich in großer Abstufung die Analogie im Konkreten. Solange es sich mehr um die niederen Bereiche handelt, wie den der Materie oder des Vitalen, beschränkt sie sich im Wesentlichen auf den Gesamtbereich. Je höher und gehaltvoller der Seinsbereich ist, um so mehr erstreckt sich die Analogie auch auf konkrete Typen oder gar auf das einzelne Individuum — vor allem bei dem Menschen, mit dem eine ganz neue Stufe der Abbildung beginnt. Diese Sicht selbst, in der gleichsam das geschöpflich Seiende transparent wird und über sich hinaus auf Gott weist und von Gott direkt kündigt, gewinnen wir aber nicht empirisch aus der Fülle der Schöpfung, sondern nur aus der Offenbarung. Denn die Analogie, um die es sich hier handelt, ist nicht auf die Abbildung des «ens a se», des Absoluten, aus sich Seienden, beschränkt, die wir von unten aufsteigend mit dem natürlichen Licht unseres Verstandes erkennen können, sondern sie stellt den Zusammenhang mit Gott dar, wie er sich uns im Antlitz Christi offenbart. Sie ermöglicht es uns, in der Schönheit des Sonnenlichtes den Abglanz des «lumen Christi» wiederzufinden und in jeder ewigen natürlichen Wahrheit das Abbild Gottes zu erblicken.

Sie ermöglicht uns auch, die Zuordnung alles Natürlichen auf das Übernatürliche zu erfassen und die vielen Abbilder und «Vorbilder» zu sehen, die auf die Welt des Übernatürlichen hindeuten. Die reinigende Wirkung des Wassers wird uns an die sündentilgende Kraft der Taufe erinnern, die tiefe Einheit zweier Menschen in der Ehe im Lichte der Einheit von Christus und seiner Kirche und der alle Begriffe übersteigenden geheimnisvollen Einheit der drei göttlichen Personen in einer Substanz erscheinen.

Erst dann, wenn der ganze Kosmos derart von innen her vom Mysterium des Glaubens durchtränkt ist, hat sich jene eigentliche Konsekration des Kosmos vollzogen. Denn erstens handelt es sich hier, im Gegensatz zu der bloßen Aufopferung, um einen objektiv vorhandenen Zusammenhang, der freilich nur für uns erst sichtbar wird, wenn wir alles mit den Augen des Glaubens betrachten. Erst unser vom Glauben erleuchteter Blick dringt in diese Tiefe, die dem natürlichen Licht des Verstandes verschlossen bleibt. Zweitens geht die Verbindung mit Gott hier durch den tiefsten Eigengehalt des Objektes hindurch und ermöglicht uns darum, bei vollem lebendigem Sachkontakt, bei wirklichem Eingehen auf seinen Eigengehalt, doch in der sakralen Atmosphäre zu verbleiben. Erst durch dieses Verstehen der Analogien, wobei wir uns ständig durch alles zu Gott emportragen lassen, kann unser Leben die wahre Einfachheit bekommen, und erst dann kann ihm durch die Vielgestalt der Güter und Aufgaben die innere qualitative Einheitlichkeit nicht geraubt werden.

Auf diesem Hintergrund tritt aber auch die große Abstufung der Güter in bezug auf ihre Verbindung mit Gott hervor. Wir erkennen, daß zentrale Wahrheiten apriorischer Natur, wie etwa, daß der Mensch einen freien Willen besitzt, oder daß alles endlich Seiende einer Ursache bedarf, unmittelbarer von Gott künden als irgendeine empirische Wahrheit nebensächlicher Art, wie z. B., daß es an einem bestimmten Tage schneit, oder daß die Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff Wasser ergibt. Wir erfassen, daß die erhabene Schönheit der römischen Campagna oder einer Neunten Symphonie von Beethoven unmittelbarer von Gott kündigt und uns mehr in seine Welt hineinzieht als die Schönheit eines prächtigen Gewandes oder eines Schmuckes. Wir verstehen, daß sittliche Werte, wie Güte, Treue, Wahrhaftigkeit, in tieferer und eigentlicherer Weise mit Gott verbunden sind als die vitalen Werte eines Menschen, wie Gesundheit, ein lebhaftes Temperament u. a.

Die Abstufung in bezug auf das Künden von Gott ist aber maßgebend für die Rolle, die die jeweiligen Güter in unserem Leben spielen sollen. Gewiß, wir können es uns nicht aussuchen, mit welchen Gütern wir uns zu beschäftigen haben, unser Beruf wird uns oft zwingen, mehr Zeit auf solche Güter zu verwenden, die weniger unmittelbar von Gott künden. Aber was unsere Sehnsucht, unsere prinzipielle Geöffnetheit und Zuwendung betrifft, so muß sie der Stufenleiter der Abbildung Gottes entsprechen. Und auch durch die innere Ordnung der Güter unter diesem Gesichtspunkt wird unser Leben einfacher, auf den einen großen Nenner gebracht, der da ist Christus.

Es gilt aber vor allem, zu verstehen, wie von jedem echten Wert eine vereinfachende Wirkung ausgeht, und zwar in um so höherem Maße, je höher der Wert ist. Unsere Seelenverfassung ist formal stets einfacher, wenn ein echter Wert uns ergreift und in seinen Bann zieht, als wenn wir nur auf neutrale Ziele gerichtet sind, wie die praktischen Erfordernisse des täglichen Lebens oder die beruflichen Geschäfte. Allerdings kann die Inanspruchnahme durch geschöpfliche Güter, trotz dieser formal vereinfachenden Kraft der Werte als solcher, die Einfachheit wesentlich beeinträchtigen, nämlich dann, wenn wir diese Güter isolieren und aus ihrer Funktion der Abbildung Gottes lösen. Aber die geschöpflichen Güter involvieren nicht nur die Gefahr für unsere gefallene Natur, uns von Gott abzulenken, sondern sie besitzen an sich vor allem die Fähigkeit, uns in mannigfaltiger Weise zu Gott emporzuheben und von seiner Güte und Herrlichkeit uns zu künden. Wenn wir in der mannigfaltigen Weise, die wir schon kennenlernten, alle Güter in Gott und aus Gott empfangen, wenn wir in allen Werten Gott finden und Gott begegnen, so wirkt sich die formal vereinfachende Wirkung aller Werte in einer Weise aus, die zur wahren Einfachheit führt.

Die Beziehung von Wert und Einfachheit der Seele tritt in folgenden Momenten hervor. Erstens erhebt uns jeder Wert auf Grund seiner Gehaltfülle über das Vielerlei der niedrigeren Stufe. Je höher der Wert ist, um so mehr finden wir in ihm alles in einem, unser Suchen geht nicht mehr in die Breite, sondern nur noch in die Tiefe. Zweitens eignet der Tiefe formal eine «Einfachheit» im Gegensatz zu der Peripherie. Je mehr wir in die Tiefe geführt werden, um so mehr tritt das Vielerlei in den Hintergrund, und wir nähern uns dem Punkt, wo wir in «Einem» alle Fülle besitzen. Wir erleben es deutlich, wenn wir uns sammeln und uns von Gott in die Tiefe führen lassen, wie «einfach» wir werden, ohne an Fülle und Reichtum zu verlieren; ja wir gelangen dadurch erst zu der wahren Fülle. Drittens eignet den Werten eine «virtus unitiva» — eine sammelnde und einigende Kraft, die sich nicht nur darin auswirkt, daß die Werte verschiedene Menschen zusammenschließen zu einer Gemeinschaft, sondern auch in der Seele des Einzelnen alles zusammenfassen. Sie heben die «Zerstreuung» und «Zersplitterung» unserer Seelenvermögen auf und «sammeln» sie. Sie lassen uns «einfach» werden. Dies steigert sich aber, je höher der Wert ist. In der Hingabe an Gott, in der anbetenden Liebe Gottes sind wir allein ganz «gesammelt» und wird unser ganzes Sein in «Einem» aktualisiert.

Wir müssen darum auch die vereinfachende und uns in die Höhe hebende Wirkung der großen geschöpflichen Güter, ihre Mission,

uns zu Gott hinzuführen und von dem Niedrigeren loszulösen, erkennen und an uns sich auswirken lassen. Ein großer Feind der wahren Einfachheit ist ja die Abhängigkeit von peripheren Rücksichten, von Menschenfurcht, von dem Verwöhntsein durch andre, von einem bequemen Leben, von Sorgenfreiheit, von allerlei Gewohnheiten u. a. Das Leben wird um so weniger einfach, je mehr wir in peripheren Punkten verhaftet sind. Manche Menschen hängen so daran, für jede Gelegenheit den passenden Gebrauchsgegenstand zur Hand zu haben, und zwar als ihr Eigentum, daß sie unfähig sind, sich an die eigentlichen großen Dinge zu verlieren, weil sie stets die Sorge um ein Vielerlei von peripheren Dingen in Bann hält, weil sie an diese mit vielen kleinen Fesseln gebunden sind. Die kleinste Störung in ihrer gewohnten Bequemlichkeit raubt ihnen den Frieden. Wenn nun ein hoher Wert unser Herz ergreift und in seinen Bann zieht, werden diese Ketten gesprengt, die vielen peripheren Dinge versinken und vermögen uns nicht mehr zu fesseln. Wenn irgendein hohes Gut in unserem Leben bedroht ist, wenn etwa ein geliebter Mensch schwer erkrankt oder wir uns selbst in Lebensgefahr befinden, so wird auf einmal offenbar, wie nichtig und vergänglich all die kleinen Dinge sind, die sonst eine große Rolle in unserem Leben spielten, und wir würden gern auf all dies verzichten, könnten wir nur jenes eine retten. Oder es geht uns eine neue Welt der Schönheit auf, oder wir finden eine große zentrale Wahrheit: auch dann werden wir über die peripheren Dinge emporgehoben, wir werden freier und damit einfacher. Am deutlichsten aber ist diese befreiende, das Periphere überholende Kraft aller Werte und tiefer Erlebnisse bei dem Durchbruch einer großen tiefen Liebe. Mit einem Schläge stürzt eine Welt zusammen, in der wir vorher beheimatet waren. Es ist das, was seinen plastischen Ausdruck in Wagners «Tristan und Isolde» findet, wenn im ersten Akt nach dem Liebestrank Tristan ausruft: «Was träumte mir von Tristans Ehre?». Die ganze Welt der äußeren Ehre, des Ruhmes, ist plötzlich so sehr ins Wesenlose versunken, daß er sie nicht einmal mehr verstehen kann, und in diesem Sinn sagt auch Tristan im zweiten Akt: «Nun aber waren wir Nachtgeweihte.» Mit dem Anbruch dieser großen Liebe, die sie beide in eine neue höhere Welt erhebt, sind neue Maßstäbe in ihr Leben getreten, vor denen all das Frühere, in der «Tagwelt» sie so Beschäftigende, nicht mehr bestehen kann. In diese «Nachtwelt» paßt es nicht mehr hinein. Sie sind als Liebende um vieles einfacher geworden.

Wir müssen diese tiefen Erlebnisse benutzen, um uns von den peripheren Gütern loszulösen. Wir müssen das «Angebot» Gottes er-

fassen, das in diesem geschenkhaften Getroffenwerden von einem hohen Wert enthalten ist, und uns von diesem auf einen neuen Standort hinauftragen lassen, von dem aus vieles überholt ist, was uns vorher noch in der Peripherie festhielt. Wir dürfen uns dieser Sprengung einer harmloseren Welt, in der wir im Lichte des Alltags bequem und behaglich uns bewegen, nicht widersetzen. Wir müssen die ständige Bereitschaft haben, jeweils diesem Zug nach oben zu folgen und uns nicht ängstlich und träge dagegen zu verschließen. Auch hier gilt: «Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra», «Heute, wenn ihr seine Stimme hören werdet, verhärtet eure Herzen nicht» (Ps. 94, 8). Wir müssen aber diese Loslösung nicht nur geschenkhaft annehmen, sondern bewußt ein für allemal mit vollziehen. Sonst bleibt die Vereinfachung und Befreiung auf die Dauer des Ergriffen- und Beherrschtwerdens von diesem tiefen Erlebnis beschränkt. Vor allem aber müssen wir bei diesem Emporgehobenwerden durch ein hohes geschöpfliches Gut die oben erwähnte vielgestaltige Verbindung des Gutes mit Gott aktualisieren, wir müssen uns von ihm bis vor das Antlitz Gottes tragen lassen, wir müssen vordringen bis zu Gott in diesem inneren Aufstieg und müssen dieses Hinausgehobenwerden über die kleinen irdischen Güter zu einem «sursum corda» werden lassen, das uns bis zu Gott selbst erhebt. Wenn wir diese Erlebnisse so aus Jesus vollziehen, daß wir dem Zug nach oben nicht nur bis zu dem Eigengehalt dieser hohen Güter selbst, sondern bis hin zu dem «Vater aller Lichter» folgen, wobei allein wir dem innersten Gestus dieser Güter gerecht werden, dann werden alle diese Erlebnisse zu Meilensteinen auf dem Wege zur wahren Einfachheit. Jedes solche große Geschenk, das Gott in unser Leben stellt, enthält eine Verpflichtung, uns zu verändern, nach oben hin zu wachsen, bestimmte Fesseln zu sprengen, freier zu werden für Gott.

Mit der wahren Einfachheit hängt auch der Heroismus eng zusammen. Wenn wir in unserem Leben nicht zu dieser wahren Einfachheit gelangen, werden wir auch nie heroisch werden. Denn zu dem echten Heroismus gehört, daß wir bereit sind, einem höheren Gut bedingungslos alle niederen zu opfern, daß wir alles freudig verkaufen, um den Acker zu kaufen, in dem der Schatz vergraben ist. Der Heroische schaut nicht mehr nach rechts und links, er zögert nicht, das Vielerlei der kleinen Güter, Annehmlichkeiten, Abhängigkeiten, Rücksichten mit einem Schlag hinzuwerfen, wenn ein hoher Wert ihn ruft, vor allem, wenn das «unum necessarium» fordernd vor ihn hintritt. Der Heroische ist einfach und wird in seinem heroischen Akt noch einfacher. Jeder heroische Akt ist ein Sieg des einen domi-

nierenden Nenners über das Vielerlei des uns Fesselnden und Zerstreuenden. Darum tragen alle die Erlebnisse, die uns weiten und groß und kühn machen, dazu bei, daß wir zur wahren Einfachheit gelangen, all die Erlebnisse, die uns zur heroischen Hingabe alles Niedrigeren befähigen, wie vor allem eine große Liebe in Jesus. Wir müssen die Bereitschaft haben, jeweils alles Niedrigere für ein Höheres hinzugeben, immer der richtigen gottgewollten Rangordnung folgend, und so schließlich alles Höhere auch für das Höchste: Christus.

Für diesen ganzen Prozeß des «Einfachwerdens» ist vor allem erforderlich, daß wir ein «gesammeltes» Leben führen. Die Sammlung ist allerdings nicht nur für die wahre Einfachheit unerläßlich, sondern ganz allgemein eines der wichtigsten Elemente der Umgestaltung in Christus. Wir werden darum ausführlich im folgenden auf sie eingehen haben. Aber schon auf den ersten Blick leuchtet ein, daß sie im engsten Zusammenhang mit der Einfachheit steht, ist sie doch selbst ein Prozeß der Zusammenfassung, Vereinheitlichung, im Gegensatz zur Zersplitterung, die ein Aufgehen im Vielheitlichen ist. Denn dasselbe Wort des Herrn, das den Primat der Kontemplation hervorhebt, enthält auch die große Mahnung zur wahren Einfachheit, die dem Christen stets vor Augen bleiben muß: «Martha, erga plurimum sollicitaris; porro unum est necessarium.» «Martha, Martha, du machst dir Sorge und bist bekümmert um gar viele Dinge. Nur eines ist notwendig» (Luk. 10, 41. 42).

6. Kapitel

Sammlung und Kontemplation

In der Sammlung und der mit ihr verwandten, aber doch von ihr verschiedenen Kontemplation begegnen wir zwei Grundpfeilern des religiösen Lebens. Die Sammlung ist die Voraussetzung für jedes wahrhaft wache und tiefe Leben und darum ein unerläßliches Element der Umgestaltung in Christus — die Kontemplation aber ist der Quell, aus dem alles Leben in Christus schöpft, und zugleich das Ziel, in dem es sich erfüllt.

Worin besteht das Wesen der Sammlung?

Die Sammlung bildet zunächst eine Antithese zur Zerstreuung. Wir sagen manchmal, wir seien nicht imstande, uns im Gebet zu sammeln, wir seien zerstreut. Wir meinen dann, daß wir nicht fähig sind, unsere Aufmerksamkeit auf einen Punkt zu konzentrieren, daß der Automatismus der Assoziationen uns beherrscht und wir von einem Gegenstand zum anderen eilen, ein Phantasiebild das andere ablöst. Dieser Zustand, in dem wir keinem Gegenstand unsere volle Aufmerksamkeit zuwenden, in dem wir nicht in den Logos irgendeines Seienden eindringen, sondern ein Spielball unseres Assoziationsmechanismus sind, der uns von einem Gegenstand zum anderen gleiten läßt, ist die eigentliche Zerstreuung. Sie bildet den reinen Gegensatz zur Sammlung. Oft aber meinen wir auch, wenn wir von Zerstreuung reden, daß ein Gegenstand unsere Aufmerksamkeit so in Anspruch nimmt, daß wir nicht imstande sind, uns auf etwas anderes willentlich zu konzentrieren. Das ist nur eine relative Zerstreuung. Wir sind nicht an sich unfähig, uns auf etwas zu konzentrieren, sondern nur unfähig, unsere Aufmerksamkeit mit unserem Willen zu beherrschen, wir können sie nicht von einem Gegenstand loslösen und auf den bestimmten im Augenblick thematischen Gegenstand hinlenken. Wenn der Gegenstand, der uns so erfüllt und unser Interesse so an sich fesselt, peripherer ist als der Gegenstand, der das Thema einer Situation bildet und dem wir vergeblich unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden suchen, so bildet dies ebenfalls eine Antithese zur Sammlung. Denn die eigentliche Sammlung bedeutet immer ein Erwachen und Zurückfinden zum Absoluten, ewig gleich Wichtigen, durch das alles andere erst im wahren Lichte erscheint.

Die Sammlung bildet eben nicht nur den Gegensatz zur Zerstreuung im eigentlichen Sinn. Sie stellt nicht nur die innere Zusammenfassung dar, die sich aus der Konzentration auf irgendeinen Gegenstand ergibt — sondern sie bildet auch die Antithese zu allem Aufgehen in der Peripherie. Nicht jede Haltung, die der Zerstreuung im eigentlichen Sinn entgegensteht, ist darum schon Sammlung. Wenn jemand ein Automobil durch eine belebte Straße lenkt und ganz konzentriert ist auf das Steuern, so ist er alles eher als zerstreut, aber er ist deshalb noch nicht gesammelt.

Die Sammlung bildet nicht nur eine Antithese zu allem Sichgehen-Lassen im Sinne eines Träumens, bei dem man sich dem Spiel der Assoziationen überläßt, sondern ebenso zu jeder Form des Verschlungenwerdens von irgendeiner peripheren Tätigkeit oder einem peripheren Interesse. Sie ist nicht nur die formale Zusammenfassung unseres Geistes, wie sie in der Konzentration unserer Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Punkt gelegen ist, sie ist vielmehr das Einheitlichwerden der ganzen Person durch ein Erwachen zu ihrem eigentlichen Selbst, durch einen Durchbruch in die Tiefe. «Die Sammlung ist der Sieg der Einheit auf dem Grunde der Seele», sagt Ernest Hello.

Ein Mensch, der jeweils im Augenblick aufgeht, der von einer konzentrierten Arbeit ohne Atempause zu einer anderen übergeht, der stets ganz von der Eigengesetzlichkeit der jeweiligen Aufgabe beherrscht wird und sich in diese verliert, der nie zur Besinnung kommt, weil er sich stets ganz auf bestimmte aktuelle Aufgaben konzentriert, ist ebensowenig gesammelt wie jemand, der sein Leben verträumt oder mit Spielen und leerem Geschwätz vertut — wenn auch das letztere an sich weit schlimmer ist.

Die Sammlung enthält ebenso ein Moment der Spannung wie der Entspannung. In ihr liegt ein Freiwerden von jeder Spannung auf die Peripherie, aber zugleich eine Konzentration in die Tiefe. Wir begeben uns in der Sammlung gleichsam auf einen Standort, wo wir zu den Dingen eine solche Distanz gewinnen, daß wir alles von oben her übersehen können und von nichts mehr verschlungen werden.

Um gesammelt zu sein, genügt es aber noch nicht, aus der Peripherie irgendwie in die Tiefe zu dringen. Die Konzentration auf eine philosophische oder künstlerische Arbeit ist wohl ein Verweilen in der Tiefe, aber noch nicht ohne weiteres ein Gesammeltsein. Selbst das Ergriffenwerden von der Schönheit der Natur und der Kunst schließt noch nicht ohne weiteres die Sammlung ein. Wir sehen dies am deutlichsten, wenn wir an die Augenblicke denken, in denen

wir uns zu sammeln versuchen. Eine wichtige Entscheidung oder eine große, tiefe Aufgabe harret unser. Wir fühlen uns ihr nicht gewachsen, weil wir nicht gesammelt sind. Wir sagen: Erst müssen wir uns sammeln. Wir ziehen uns zurück, versuchen alles Aktuelle, uns Fesselnde zu vergessen und zu uns selbst zu kommen. Wir tun dies, indem wir uns auf die Letzten Dinge besinnen, indem wir aus dem Strudel der großen und kleinen Dinge des Lebens zu Gott, dem Grund und dem Ziel alles Seins, emportauchen, indem wir zu dem eigentlich und ewig gleich Aktuellen zurückkehren, zu dem Sinn unseres Lebens und Seins, zu unserer ewigen Bestimmung, zu dem letzten Ziel, das wir suchen. Erst wenn alles andere für einen Augenblick versinkt und wir in unsere tiefste und eigentliche Richtung auf Gott zurückfinden, wenn wir vor Christus stehen und sprechen: «Ecce ancilla Domini», «Siehe, ich bin die Magd des Herrn» (Luk. 1, 38), gelangen wir wirklich zu uns selbst, zu dem eigentlichsten, tiefsten Punkt unseres Seins. Erst dann dringt der Mensch zum wahren «habitare secum» vor, «zum Wohnen bei sich selbst», wie es der hl. Benedikt in seiner Regel nennt. Denn wie wir schon früher sahen, Gott ist uns näher, als wir uns selbst sind. Erst dann kommen wir zu jenem Standort, von dem aus alles andere an die Stelle rückt, an der es objektiv steht und im Lichte der ersten Wahrheit seinen eigentlichen Sinn und Wert enthüllt. Erst dann gewinnen wir zu allem die nötige Distanz, die uns vor einem Untertauchen in die Eigengesetzlichkeit einer Situation oder einer Aufgabe schützt — eine Distanz, die nicht den lebendigen Kontakt zu dem jeweiligen Objekt zerstört, sondern uns sein wahres Wesen erst lebendig enthüllt.

Erst von hier aus sind wir imstande, wirklich wach und voll auf alles einzugehen, uns aus der Tiefe dem Rufe Gottes zuzuwenden und unser Wesen in der Tiefe zu aktualisieren. Solange wir uns nicht von jenem Standort einer «entpragmatisierten» und «entaktualisierten» Haltung, also letzten Endes von Gott aus, den Forderungen des Lebens zuwenden, können wir nur einen Teil unseres Wesens aktualisieren, bleibt unser Erleben mit einem Rest von Zufälligkeit behaftet, fehlt ihm die letzte Sanktion.

Die Sammlung muß nicht immer durch ein willentliches Sich-Sammeln entstehen. Ein hoher Wert, der unser Herz ergreift, vermag uns von selbst, ohne unser Zutun, vor das Angesicht Gottes zu führen und damit zu sammeln. Dieses «Gesammeltwerden» ist sogar der organischere und tiefere Weg zur Sammlung als das willentliche Sich-Sammeln. Aber wir dürfen nicht auf dieses «Gesammeltwerden» warten, in dem uns geschenkhaft die «Besinnung» auf Gott

und den eigentlichen Sinn unseres Lebens zuteil wird. Wir müssen immer wieder willentlich aus dem Strudel der aktuellen Beschäftigung, aus der Spannung auf ein bestimmtes Ziel emportauchen und zum «Eigentlichen» zurückkehren. So läßt uns die Kirche vor dem Offizium das Gebet «Aperi» beten, das nicht nur eine Bitte um das Geschenk wirklicher Andacht, sondern auch ein ausdrückliches Sich-Sammeln darstellt; ja das Offizium selbst besitzt nicht nur den ersten und eigentlichen Sinn, Gott zu loben, sondern stellt auch ein immer erneutes Emportauchen aus dem Strudel des Lebens zu Gott, ein Zurückfinden zum Eigentlichen, ein Sich-Sammeln dar.

Die Sammlung schließt ein, daß wir von allem Aktuellen leer werden, daß wir uns von allem «Gehabtwerden» von den Dingen des Lebens frei machen, daß wir uns aus den Schlingen der Eigengesetzlichkeit der einzelnen Lebenssituationen und Aufgaben herausziehen, daß wir direkt vor Gott stehen und wieder an das Alpha und Omega unseres Seins anknüpfen. Indem wir zu Gott kommen, kommen wir zu uns selbst, und allein von hier aus wird jene innere Ordnung des ganzen Lebens möglich, die unsere Zuwendung zum Einzelnen vollgültig macht, so daß diese, von aller unzulässigen Präpotenz des gegenwärtig Aktuellen befreit, vor Gott bestehen kann. Nur von hier aus ist es möglich, alles auf einen Nenner zu bringen, zur Einheit des Lebens und der eigenen Person zu gelangen. Unser Leben ist meist ein ständiges Herausfallen aus dem «habitare secum», ein Sich-Verlieren an die jeweilige Situation und ihre Eigengesetzlichkeit, ein Vergessen des eigentlichen und letzten Sinnes unserer Existenz. In dieser ungesammelten Haltung leben wir nicht wirklich, wir aktualisieren entweder nur die Peripherie oder bloß einen Teil unseres tieferen Wesens; trotz der intensiven Konzentration auf irgend etwas, trotz der wachsten Aufmerksamkeit, schlafen wir doch in unserem tieferen Sein, sind nicht ganz vorhanden. Nur der Gesammelte ist wirklich wach, und nur der Wache lebt im eigentlichen und vollen Sinn des Wortes.

Es liegt daher auf der Hand, welche Bedeutung der Sammlung in dem Prozeß des Umgestaltetwerdens in Christus zukommt. Ohne Sammlung keine Tiefe, kein volles gültiges Leben, also auch keine tiefgreifende gültige Umwandlung.

Alle guten Vorsätze, alles ehrliche Willensstreben, einen Fehler abzulegen oder das natürlich Gute übernatürlich zu verklären, bleibt ohnmächtig und unfruchtbar ohne Sammlung. Christus kann unserem Wesen nicht sein Siegel aufdrücken, wir können nicht «Gezeichnete» Christi werden ohne Sammlung, ohne jenes Erschließen unserer Tiefe.

Wir müssen nun zwei Stufen der Sammlung unterscheiden. Erstens das eigentliche Sich-Sammeln, das Empортаuchen zu Gott, das Finden unser selbst, das Distanz-Gewinnen zu allem Aktuellen, das Ordnen aller Dinge vor Gott, indem wir alles auf einen Nenner bringen, der da ist Christus.

Zweitens das Gesammelt-Sein und Gesammelt-Bleiben in der Zuwendung an eine konkrete Aufgabe, an ein tiefes Gespräch mit einem Menschen, eine Arbeit oder was es sonst sein mag. Es herrscht dann zwar nicht mehr jenes Leersein von allem Aktuellen in uns, wir wenden unseren Blick von Gott auf ein konkretes Geschöpfliches, wir aktualisieren eine Teilfunktion unseres Seins. Aber wir trennen uns nicht von Gott, wir unterbrechen jene Verbindung mit dem letzten tiefsten Punkt unseres Seins nicht. Wir bleiben in Gott, wir räumen dem jeweiligen Thema nur die Stelle ein, die ihm vor Gott gebührt, wir betrachten es von jenem letzten Punkt aus und bleiben in der Tiefe wach und lebendig. Je nach der Art der aktuellen Tätigkeit oder Aufgabe wird sich dies in verschiedener Weise vollziehen. Entweder handelt es sich um tiefe Aufgaben, denen wir nur gerecht werden können aus der Sammlung heraus. Dann erfolgt ein Tiefeneinsatz, den nur die Sammlung ermöglicht, eine Zuwendung von jenem letzten Punkt aus, eine Hingabe aus Gott und in Gott. Wir verlieren uns in keiner Weise, alles Aktuelle wird in jene Gesamtordnung der Sammlung hineingestellt, der Strom, der von Gott und dem Tiefenpunkt unserer Seele aus zu jenem gehaltvollen Konkreten führt, bleibt ununterbrochen.

Oder es handelt sich um ein peripheres Thema, das keinerlei Tiefeneinsatz erfordert, ja ihn nicht einmal verträgt. Dann bleiben wir gesammelt, indem wir überaktuell den Zusammenhang mit Gott und dem Eigentlichen festhalten, indem wir nicht «aufgehen» in der jeweiligen peripheren Tätigkeit, sondern, trotz aller Konzentration darauf, mit unserer Gesamtperson an einem anderen Ort weilen, indem in unserer Seele die Verbundenheit mit Gott wie eine nie endende Melodie weiterklingt. Wir kennen dieses überaktuelle Fortklingen eines tiefen Themas bei allem Beschäftigtsein in der Peripherie auch in dem geschöpflichen Bereich. Eine große Liebe zu einem Menschen, die unser Herz erfüllt und unser ganzes Sein beflügelt, klingt auch durch alle äußere Arbeit hindurch, läßt unsere Seele nie stumpf in der jeweiligen Tätigkeit «aufgehen» und bringt unser Tiefenleben nicht gleichsam zum Schweigen. Wir bleiben in der Welt des Geliebten, auch wenn wir ganz konzentriert und aufmerksam einer äußeren Tätigkeit nachgehen. Nicht die jeweilige Beschäftigung, son-

dern die Liebe zu dem Menschen formt dabei die Atmosphäre. Wir bleiben uns jeden Augenblick bewußt, daß das, was wir gerade tun, nicht das Eigentliche ist, wir leben nicht nur in diesem kleinen, inhaltsarmen äußeren Bereich, in jener peripheren Teilfunktion, sondern bleiben in der Tiefe. So ist es bei dem Gesammelten in bezug auf Gott und den letzten Sinn seines Lebens. Überaktuell bleibt er stets wach, er verbleibt in der Welt Gottes inmitten des Strudels äußerer Tätigkeit. Das Eigentliche, Gültige versinkt nicht zugunsten der momentanen Konzentration auf einen peripheren Gegenstand.

Aber um gesammelt zu bleiben in dem Eingehen sowohl auf tiefe als auch auf periphere Lebenssituationen, bedarf es immer wieder von Zeit zu Zeit des ausdrücklichen Sich-Sammelns im Sinne des entpragmatisierten Leerwerdens vor Gott, des «Sich-Besinnens» auf Gott und unser eigentliches Ziel. Denn alle aktuelle Beschäftigung setzt den gefallen Menschen der Gefahr aus, das «habitare secum» einzubüßen und in die Eigengesetzlichkeit der jeweiligen Situation sich zu verlieren. Um gesammelt zu bleiben im weiteren Sinne des Wortes, müssen wir, von einzelnen besonderen Fällen einer außergewöhnlichen Begnadung abgesehen, einen ständigen Kampf führen und immer wieder durch einen ausdrücklichen Akt der Sammlung zu unserem eigentlichen Selbst zurückfinden. Die ganze Schöpfung birgt die Gefahr in sich, unser Gesammeltsein zu zerstören und uns die eigentliche letzte Wahrheit vergessen zu lassen; diese Gefahr liegt natürlich ganz besonders in allem Peripheren, das an unsere Sensationslust appelliert.

*

Das ausdrücklich Sich-Sammeln hängt aber eng mit einem weiteren Grundelement jedes wahren christlichen Lebens zusammen, mit der Kontemplation.

Das Wort des Herrn «*Maria optimam partem elegit*», «*Maria hat den besten Teil erwählt*» (Luk. 10, 42), bringt den Primat, den die Kontemplation vor der Aktion in unserem Leben hat, deutlich zum Ausdruck, einen Primat, der sich nicht darin auswirken soll, daß wir alle mehr Zeit auf die Kontemplation verwenden als auf die Aktion, sondern darin, daß die Kontemplation als das Höhere und Eigentlichere von uns erachtet wird.

Schon die Antike erkannte den Vorrang des Kontemplativen vor dem Aktiven. Die herrlichen Worte des Aristoteles über die dianoetischen Tugenden am Ende der Nikomachischen Ethik legen davon Zeugnis ab. Aber die Antike beschränkte das Kontemplative irrtümlicherweise auf die Sphäre des Erkennens. Das ist in doppelter

Hinsicht falsch. Erstens ist nicht jedes Erkennen kontemplativ. Das Forschen des Wissenschaftlers, der gespannt nach einem bestimmten Resultat sucht, der von Erkenntnis zu Erkenntnis weiterreilt, um eine bestimmte Frage zu beantworten, ist nicht kontemplativer Natur; kontemplativ ist nur das intuitive Eindringen in das Wesen eines Seienden oder das Ruhen in einer schon gefundenen Wahrheit. Zweitens ist nicht nur das Erkennen kontemplativ, sondern auch das Affiziertwerden durch einen Wert, das Beglücktwerden durch das Licht der Schönheit und Güte. Auch das «Frui¹», das «Genießen» des Wertes, das Trinken der Schönheit, ist rein kontemplativer Natur. Ja selbst unser Stellungnehmen gehört vielfach zur Kontemplation. In der Antwort der Freude, der Liebe und der Anbetung finden wir typische Verkörperungen der kontemplativen Grundhaltung. Maria Magdalena lauschte nicht nur den Worten des Herrn, sondern sie versenkte sich in liebender Anbetung in Jesus.

Was sind die Merkmale der Kontemplation?

Den äußersten Gegensatz zur Kontemplation bildet die Stellung, die wir in einer zielgerichteten Tätigkeit den Mitteln gegenüber einnehmen. Bei jeder Tätigkeit, die auf einen bestimmten Zweck hingeeordnet ist, müssen wir unsere innere Einstellung zu dem Zweck von der den Mitteln gegenüber unterscheiden. Wir wollen jemand treffen und begeben uns daher an einen bestimmten Ort. Die Begegnung mit dem Menschen oder eine bestimmte Aufgabe, die wir dort zu erfüllen haben, ist der Zweck. Das Hingehen aber oder Einsteigen in den Zug, das Lösen des Billetts usw. sind reine Mittel. Auf den Zweck sind wir gerichtet, er beherrscht und formt die ganze Tätigkeit, ihm wenden wir uns in ausdrücklicher Weise zu, er ist thematisches Ziel. Die Mittel sind bloße Durchgangspunkte, sie werden nur verwendet und werden dabei nur so weit Thema, als sie dem Zweck förderlich sind; wir wenden uns ihnen nie als solchen zu, wir nehmen sie nicht als Ganzes, in ihrem Wesen ernst, sondern interessieren uns nur so weit für sie, als sie für den jeweiligen Zweck bedeutsam sind.

Der formale Unterschied, der zwischen unserer Stellung zu den Mitteln und zu dem Zweck besteht, liegt auf der Hand. Das reine «Uti», das «Gebrauchen», wie es innerhalb der «actio» den Mitteln gegenüber auftritt, bildet den reinsten Gegensatz zu allem kontem-

¹ Der hl. Augustinus hat vor allem im ersten Buch *De Doctrina christiana* und im 10. Kapitel des 19. Buches *De civitate Dei* das «uti und frui», das Gebrauchen und das genießende Sichversenken als zwei Grundarten menschlichen Verhaltens angesichts der Güter dargestellt.

plativen Verhalten. Hier sind wir in der spezifisch pragmatischen Haltung, in der unsere eigentlichste Zuwendung einem anderen gilt als dem, womit wir gerade aktuell beschäftigt sind, nämlich dem Zweck: die verschiedenen Objekte des «Uti» sind nur instrumentale Durchgangspunkte. Ein erstes Merkmal der «contemplatio» aber ist die volle Zuwendung zu einem Objekt als solchem, das Eindringen in seine Wesenseigenart im Ganzen.

Der Unterschied, der zwischen unserer Stellung zu den Mitteln und der zu dem Zweck besteht, ist formal immer gegeben; aber wenn der Zweck in ein größeres Ganzes eingebaut ist, das wiederum von einem übergeordneten Zweck beherrscht wird, ist dieser Unterschied nur relativer Natur, z. B. wenn das Geschäft oder die Begegnung mit dem Menschen, die an dem Ort, wohin wir uns begeben, stattfindet, selbst nur um eines andern Zweckes willen erfolgt. Aber auch dann, wenn dieser Fall nicht vorliegt, wenn also der Zweck nicht in einem finalen Zusammenhang größerer Art eingebaut ist, sondern einen relativen Endpunkt darstellt, wenn also in ihm eine bestimmte Sinnlinie ihr Ende erreicht und somit der formale Unterschied zwischen Mittel und Zweck klar gegeben ist, braucht der materiale Unterschied zwischen unserer Stellung zu den Mitteln und zu dem Zweck nicht immer mit Notwendigkeit ein großer zu sein. Wenn wir uns z. B. waschen oder wenn wir essen, so ist der Zweck, den wir damit verfolgen, zwar verhältnismäßig in sich abgeschlossen und nicht ein ausgesprochener Durchgangspunkt für einen anderen Zweck, aber andererseits auch nicht etwas in sich Gehaltvolles, so daß wir dabei das Bewußtsein haben könnten, etwas zu erreichen, was den Ernst eines in sich ruhenden Themas und die Würde eines in sich ruhenden Sinnes besäße. Die meisten Tätigkeiten in unserem Leben sind solcher Art, sie gelten einem Zweck, der kein in sich ruhendes Thema ist und nicht auf Grund seines Eigengehaltes Objekt eines hohen «Frui», eines verkostenden Sich-Versenkens werden kann.

In all diesen Fällen bildet nicht nur unsere Stellung zu den Mitteln, sondern auch die formal höhere zu dem Zweck einen typischen Gegensatz zu allem Kontemplativen. Denn ein zweites Merkmal der Kontemplation ist darin gelegen, daß das Objekt als etwas in sich Gehaltvolles vor uns steht, das uns aus seinem Eigengehalt heraus bedeutsam zu beschenken vermag. Immer, wenn wir uns kontemplativ auf ein Objekt richten, wird das Objekt nicht nur formal als solches ernst genommen, sondern muß es auch material, also seinem besonderen Gehalte nach, zu dem gehören, was imstande ist, unser

Herz und unseren Geist aus seinem Eigengehalt heraus zu affizieren. Es darf nicht nur zu dem Unerläßlichen und Unentbehrlichen gehören, sondern es muß in sich selber bedeutsam sein.

Aber auch jenes aktive Verhalten, das der Erreichung eines in sich bedeutsamen Zweckes dient, wie es etwa vorliegt, wenn wir eine Reise unternehmen, um einen geliebten Menschen wiederzusehen, oder wenn wir in einer sittlichen Tat einen hohen Wert realisieren, ist von dem kontemplativen Verhalten typisch verschieden. Denn erstens ist es erfüllt von jener «futurischen» Spannung, in der wir gleichsam einem Zukünftigen entgegenzueilen, und zweitens vollziehen wir bei unserem Blick auf das Ziel nie eine breite, ungeteilte Zuwendung zu dem Gute, das wir realisieren wollen, sondern unser Eingehen geschieht in einer bestimmten zugespitzten, wenn auch sehr ausdrücklichen Weise, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß wir durch alle Mittel hindurch den vorgezeichneten Weg zu dem Ziel hineinleiten.

Das kontemplative Verhalten aber, etwa das Versunkensein in eine Schönheit und die reine Freude daran, ist frei von jener beschriebenen futurischen Spannung, in ihr liegt nichts von jenem Weiterzueilen; sie ist ein Verweilen in der Gegenwart: ferner erfolgt die Zuwendung unmittelbar in aller Breite, ungeteilt, unbeeinträchtigt durch die Zuwendung zu irgend etwas anderem, wie sie in der Actio den Mitteln gegenüber notwendig ist.

Ja sogar die Berührung eines hohen Gutes in dem Augenblick, wo die Actio ihrer Vollendung entgegengeht, in dem Augenblick etwa, wo eine sittliche Tat, wie die Rettung eines Menschen, die Verhinderung einer Ungerechtigkeit, sich vollendet, wo alle Stadien, die zur Realisierung des Gutes führen, durchleitet sind und die Distanz zu dem Ziel überwunden ist, wo unsere Actio das Gut direkt berührt und das «Fiat» vollzogen wird: selbst diese Berührung ist von dem kontemplativen Verhalten noch typisch verschieden. Denn noch ist hier das Gut als Thema in das Thema des «Realwerdens durch mich» eingebettet, während in dem kontemplativen Sich-Versinken die «Thematizität» des Gutes selbst sich ungehemmt und rein entfaltet. Solange noch die «Realisierung des Gutes durch mich» Thema ist, kann sich die Thematizität des Gutes als solche in allen Dimensionen, die das Gut besitzt, nicht voll auswirken. Zweitens berühre ich selbst dann das Gut nicht derart, daß ich voll darin eindringe, mich darin versenke, gleichsam vor ihm stehenbleibe. Meine Berührung des Gutes — so bedeutsam sie an sich ist — ist doch in bestimmter Hinsicht eine einseitige, außer dem Gut verbleibende, ich blicke dem

Objekt nicht voll und ruhend ins Antlitz, was erst bei jener intimen Vermählung stattfindet, die in der kontemplativen Versenkung in das innerste Wesen einer Sache gegeben ist.

Endlich ist ein wesentlicher Gegensatz zur Kontemplation darin gelegen, daß ich bei jenem «Fiat» noch aktiv bin, in der Kontemplation hingegen ruhend. Ich greife bei jenem «Fiat» über mich hinaus — in der Kontemplation hingegen aktualisiere ich mein eigenes volles Sein. Bei der Actio fehlt überdies — und zwar auch bei ihrem Höhepunkt, dem «Fiat» — jedes Empfangen, die Kontemplation hingegen hat stets als wesentlichen Bestandteil eine rein empfangende Komponente.

Das kontemplative Verhalten ist also, um zusammenzufassen, durch folgende Merkmale ausgezeichnet.

Erstens gehen wir im Gegensatz zu jedem «Uti» voll auf das Objekt ein, es interessiert uns als solches, nicht nur unter dem Gesichtspunkt seiner instrumentalen Bedeutung für etwas anderes, und wir «verwenden» es nicht, sondern versenken uns in seinen Gehalt.

Zweitens steht im kontemplativen Verhalten das Objekt als ein in sich Bedeutsames, Gehaltvolles vor uns, das uns aus sich heraus erfüllen kann. Dieses Moment hat, wie wir gleich sehen werden, für die Frage, was allein Gegenstand unseres kontemplativen Verhaltens werden kann, große Bedeutung. Wir berühren im kontemplativen Verhalten stets etwas, was als «Selbstzweck» im weiteren Sinn des Wortes bezeichnet werden kann.

Drittens ist das kontemplative Verhalten frei von jener Spannung auf ein Zukünftiges, von der immanenten Unruhe, die aus der Richtung auf die zukünftige Realisation entspringt. Sie ist ein entspanntes Eingehen auf ein Gegenwärtiges, eine viel direktere Berührung des Objektes als die Berührung, die in der bloß formalen Spannung auf ein zukünftig zu Realisierendes enthalten ist. Die Kontemplation ist eine Hingabe an ein in sich Ruhendes, bei der das Objekt mich nicht «braucht», um zu existieren.

Viertens kann sich mein Eingehen in voller Breite entfalten — zum Unterschied von der linearen Richtung auf einen Zweck —, ohne durch die Beschäftigung mit den Mitteln beeinträchtigt zu sein, ohne Teilung der Zuwendung.

Fünftens ist das kontemplative Verhalten — zum Unterschied von jeder Phase der Actio, auch von dem letzten Erreichen des Zweckes — nur von der Thematizität des Objektes an sich erfüllt. Die Frage eines «Realwerdens durch mich» fällt hier weg und die ausschließliche Thematizität des Gegenstandes kann sich voll entfalten.

Sechstens ist das kontemplative Verhalten ein reines Eingehen auf das Objekt, wobei das Objekt mich gleichsam anblickt und ich es als solches in seinem ganzen Gehalt aufnehme und mich mit ihm vermähle, während ich in der Actio, auch in der Endphase, das Gut gleichsam nur von außen berühre, ohne in sein Antlitz zu blicken.

Siebentes ist das kontemplative Verhalten ein spezifisch ruhendes Verhalten, in dem ich mein ganzes Sein aktualisiere.

Endlich hat es stets — im Gegensatz zu aller Actio — einen empfangenden Grundzug.

Wenn wir vorhin sagten, daß das kontemplative Verhalten ein entspanntes Eingehen auf ein Gegenwärtiges darstellt, so darf das nicht so verstanden werden, als ob jedes Entspanntsein schon kontemplativen Charakter trüge. Es gibt auch ein Entspanntsein, das mit Kontemplation nichts zu tun hat. Ein Träumen oder ein harmloses, gedankenloses Spaziergehen ist zwar ein entspannter Zustand, in dem ich nicht auf einen Zweck gerichtet bin, aber keineswegs ein kontemplatives Verhalten. Auch die Entspannung der eigentlichen Erholung, ein bloßes Sich-Ausruhen ohne aktuelle Richtung auf einen Zweck, ist keineswegs kontemplativer Natur. Denn all diese Formen des Entspanntseins sind ein Ausschalten alles wachen, lebendigen geistigen Lebens, entbehren jeder Intensität und stellen ein Aufhören jeder eigentlichen geistigen Tätigkeit dar. In ihnen erlischt auch die volle intentionale Bezogenheit auf ein Objekt. Die für unser eigentliches Seelenleben konstitutive dialogische Grundsituation von Objekt und Subjekt kommt nicht zur Entfaltung.

Die Kontemplation aber ist, wie Jacques Maritain in seinem Aufsatz über «Aktion und Kontemplation» in der «Revue Thomiste» ausführt, ein Tätigsein des Geistes im eminentesten Sinn, jedoch ein immanentes, zum Unterschied von der transeunten Tätigkeit. Transeunt ist alle Tätigkeit, in der wir irgendwie nach außen wirken, jede Arbeit im weitesten Sinn. Ein anbetendes Lieben hingegen ist ein Tätigsein des Geistes rein immanenter Art. Die wache Aktualisierung unseres Geistes, das intensive Vollziehen eines geistigen Verhaltens spielt sich in der Person selbst ab, und nicht in dem Realisieren irgendeines Außerpersonalen, sei es ein Sachverhalt, der durch eine Tat real wird, oder ein Gegenstand, den wir schaffen, oder irgendeine Veränderung, die wir an einem Gegenstand hervorrufen. Das immanente Tätigsein ist aber die noch höhere und intensivere Form des Tätigseins.

Doch worauf es uns hier ankommt, ist, zu sehen, daß die Kontemplation, im Gegensatz zu der Entspannung im oben erwähnten

Sinn, ein Tätigsein im höchsten Sinn des Wortes ist, daß sie die eigentlichere Aktualisierung der Person darstellt, das wachere, eigentlichere geistige Leben und dessen intensivste Form. Sie unterscheidet sich von der Aktion allerdings nicht nur durch die Immanenz, sondern, wie wir bereits hervorhoben, abgesehen von vielen anderen vor allem dadurch, daß sie frei ist von dem Mitvollzug eines finalen, teleologischen Zusammenhangs. Sie besitzt ferner zum Unterschied von den stumpfen Formen des Entspanntseins eine ausgesprochen intentionale Struktur, sie ist das eigentlichste Eingehen auf ein Objekt, und sie ist zum Unterschied von der gewöhnlichen Entspannung etwas spezifisch Tiefes, Bedeutsames.

Wir können das Wesen der Kontemplation aber nur richtig verstehen, wenn wir bedenken, was allein Objekt der Kontemplation werden kann.

Zunächst kann alles, was rein instrumentalen Charakter trägt, wie z. B. reine Gebrauchsgegenstände, etwa ein Fahrrad, nie Gegenstand des vollen kontemplativen Verhaltens werden. Wohl kann ich auch solche Objekte «in sich», in ihrem Wesen, betrachten, im Gegensatz zu dem gewissen «Über-sie-hinweg-Gehen», das dann vorliegt, wenn ich sie zu einem bestimmten Zweck verwende. Eine Komponente des Kontemplativen — die des reinen Erkennens — kann auch ihnen gegenüber aktualisiert werden. Aber der Eigengehalt solcher Gegenstände ist zu arm und bedeutungslos, als daß er tragfähig wäre für die volle Kontemplation. Das Affiziertwerden, das «Frui», das wertantwortende Eingehen auf sie, ist hier nicht möglich. Wir können uns nicht «umfassen lassen» von solchen Objekten, uns nicht ruhend in sie versenken. Dasselbe gilt von allem sonstigen Seienden, das keinen tiefen, bedeutsamen Eigengehalt besitzt und keinen hohen Wert in sich birgt.

Zum vollen kontemplativen Verhalten bedarf es auf der Objektseite einer bedeutsamen allgemeinen Wahrheit oder eines Seienden von hohem Rang und Wert. Wir können uns kontemplativ in die Kontingenz alles Seienden vertiefen oder in das Wesen der geistigen Person; wir können uns kontemplativ in die Tugend der Reinheit oder der Liebe versenken; Gegenstand unseres kontemplativen Verhaltens kann die Schönheit eines Kunstwerkes werden, wenn wir, befreit von allen Präokkupationen, diese Schönheit trinken und uns von ihr emporheben lassen. Oder wir können uns in die Seele eines geliebten Menschen kontemplativ versenken, wenn sie uns in ihrem vollen Glanz aufgeht und wir, allen aktuellen Spannungen entrückt, voll gegenwärtig an sie liebend hingegeben sind.

Die Art unseres kontemplativen Verhaltens wird dabei jeweils durch die Natur des Objektes tiefgehend mitbestimmt. Ein entscheidender Unterschied in der Art des kontemplativen Verhaltens ist vor allem darin bedingt, ob der Gegenstand unserer Kontemplation personaler oder apersonaler Natur ist. Einer Person gegenüber ist eine Art der Kontemplation möglich, bei der wir der Tatsache, daß es sich um ein Subjekt handelt, in ganz bestimmter Weise Rechnung tragen, eine Kontemplation, die wir als «Du-Kontemplation» bezeichnen können. Sie hebt sich scharf ab von aller Kontemplation, die sich auf ein Objekt richtet, das keine Person ist und die wir entsprechend «Es-Kontemplation» nennen wollen. Allerdings ist die «Du-Kontemplation» nicht schon notwendig dadurch gegeben, daß das Objekt unseres kontemplativen Verhaltens eine Person ist. Vielmehr ist gefordert, daß es sich um einen Ineinanderblick der Liebe handelt, wobei die geliebte Person gegenwärtig ist, — um ein gegenseitiges Sich-Versenken ineinander. Wenn auch hierbei zum Unterschied von den Fällen, in denen wir uns in das Wesen der anderen Person einsam versenken, ein gewisses Moment der «Vertiefung» und des ruhenden Schweifens in dem Objekt, ein Moment der Entrücktheit der Zeit gegenüber fehlt, so werde ich von der anderen Person doch in ganz neuer Weise affiziert, indem die Liebe des anderen in ganz realer Weise in mich eindringt, der andere mich mit seinem Wesen wirklich beschenkt; und vor allem: meine liebende Versenkung wird aufgefangen. Eine ganz andersartige Berührung mit dem Objekt ist hier möglich, das nicht nur tatsächlich Person ist, sondern auch formal als Person mir begegnet. Nur dann wirkt sich in meiner Art der Berührung des anderen die Tatsache seiner Personalität voll aus. In der «Du-Kontemplation» tritt also eine neue eigentümliche Seinsvollkommenheit der Kontemplation hervor: eine neue Art des Empfangens und — als etwas völlig Neues — das Aufgefangenwerden unserer Zuwendung.

Andererseits besitzt auch die «Es-Kontemplation», wie schon angedeutet, eine eigene, im Bereich des Geschöpflichen nur ihr allein eigentümliche Seinsvollkommenheit. Wir können uns in ein Objekt, das nur als Objekt gegeben ist, — selbst wenn es an sich eine Person ist — in ausgebreiteter Form, in einer beschaulicheren, noch mehr ruhenden Weise versenken, als es bei der «Du-Kontemplation» möglich ist.

Das führt uns zu einem weiteren wichtigen Unterschied innerhalb des kontemplativen Verhaltens. Es gibt ein Stehenbleiben, eine volle Gegenwart in einem realen «Jetzt», ein volles Aufgehen in einem

Gegenwärtigen, ein Aufgehen, in dem sich die sonst überaktuelle Tiefe aktualisiert. Wenn ich in einem Ineinanderblick der Liebe ganz das Wesen des Geliebten trinke und die übrige Welt versinkt, wenn ich, frei von jeder Präokkupation auf ein zu Realisierendes, nur auf ihn gerichtet bin und ganz in ihm aufgehe, in seinem Wesen ruhe, so trete ich doch nicht aus aller Aktualität heraus, sondern ich erlebe vielmehr eine vollgültige Aktualität. Ich vollziehe ein ausgesprochenes «Jetzt», erlebe einen spezifischen «Augenblick». Die Welt des Gültigen, Eigentlichen, über alle durchganghaften Ziele und Zwecke Erhabenen, auf die ich sonst nur überaktuell bezogen bin, tritt in einem solchen kontemplativen «Jetzt» in mein Leben, sie aktualisiert sich in dem konkreten, realen Strom meines Lebens.

Ganz anders hingegen ist es in den viel häufigeren Fällen kontemplativen Verhaltens, bei denen ich mich in eine bedeutsame Wahrheit, einen hohen Wert oder auch in das Wesen eines geliebten Menschen von einem ganz überzeitlichen Standort aus vertiefe. Dann ist gleichsam ein Heraustreten aus meinem Leben gegeben und ein Empor-tauchen zu der Welt des Gültigen, Eigentlichen, die ich in ihrem «Topos Ouranios» (himmlischen Ort) erblicke. Ich erlebe dann keinen ausgesprochenen «Augenblick», der nur kraft seiner qualitativen Tiefe über das übrige Leben emporgehoben ist, sondern ich begeben mich gleichsam auf einen Berg, von wo aus ich prinzipiell jenseits meines aktuellen Lebens bin und wo das Zeiterlebnis als solches zurücktritt; von dort aus erblicke ich in entrückter Weise die Dinge als solche, unabhängig von ihrer realen Gegenwart, und versenke mich ruhend in sie, in spezifisch beschaulicher Weise. Denken wir etwa an die Worte des hl. Augustinus, die sich in der Liturgie der Trauermette vom Gründonnerstag finden; dort tönt gleichsam seine Stimme von einem aller Zeit entrückten Ort zu uns, wir fühlen, wie sein Geist in Kontemplation versenkt ist in die Geheimnisse der Psalmworte, sich, frei von allem Eingespanntsein in den aktuellen Ablauf des Lebens, in dem Logos dieser Wahrheit verliert. In dieser Form des kontemplativen Verhaltens ist das Moment der Ruhe, der Zeitlosigkeit, des beschaulichen, des ungehemmten Sich-tragen-Lassens von dem inneren Logos des Objekts noch ausgeprägter.

Wir sagten, daß im ersten Fall die Welt des Gültigen, Eigentlichen in unser Leben trete und im andern Fall wir selbst aus unserem realen Leben heraus in jene Welt empor-tauchen. Das führt uns zu einem weiteren wichtigen Merkmal der Kontemplation. In keinem Fall des kontemplativen Verhaltens genügt es, daß wir uns in das jeweilige Objekt in einer entpragmatisierten Haltung versenken, daß

wir in ihm ruhen, von ihm erfüllt werden. Es muß — soll die kontemplative Haltung ihren inneren Logos voll entfalten, soll sie ihre Vollendung erreichen — noch ein Neues hinzutreten. Das Objekt darf uns nicht nur in seinem isolierten Eigengehalt berühren, sondern es muß uns gleichsam hineinziehen in die Welt des Gültigen und Eigentlichen. Wir müssen in der Kontemplation dieser Welt des Gültigen als solcher begegnen, so daß wir plötzlich gleichsam eine ganz neue Gesamtstellung zu allen Dingen gewinnen. Wer kennt nicht diese Augenblicke, in denen eine hohe bedeutsame Wahrheit, eine verklärte Schönheit in der Natur oder in der Kunst das Wesen eines geliebten Menschen uns so «aufgeht», daß wir gleichsam erwachen zu dem Eigentlichen und beglückt ausrufen: «Quam admirabile est nomen tuum in universa terra», «Wie wunderbar ist Dein Name auf der ganzen Erde» (Ps. 8, 2. 10). Nicht als ob das, was uns aufgegangen ist, uns dabei zerrinnen würde in seinem Eigengehalt, als ob es nur ein Durchgangspunkt würde, nein, es erstrahlt gerade in seinem tiefsten und eigentlichsten Gehalt, in dem es in seiner Beheimatung, in dem «caelum empyreum» (obersten Himmel) der ewigen, gültigen Wirklichkeit erblickt wird und uns in diese emporhebt. Mit andern Worten: Erst wenn uns irgendein Objekt, das auf Grund seines Eigengehaltes eine kontemplative Zuwendung zuläßt, so berührt, daß wir dadurch vor das Angesicht Gottes selber geführt werden, daß wir in ihm der Welt Gottes begegnen und es nun im Lichte Gottes erblicken, — wobei wir das Bewußtsein haben, zu erwachen zur Welt des Eigentlichen schlechtweg — ist unser Verhalten im vollen Sinn kontemplativ. Erst dann erhält es den Charakter der Ewigkeitsverbundenheit; das Stehenbleiben ist dann nicht nur eine Unterbrechung des finalgespannten Aktualitätsstromes, sondern ein sieghaftes Emporgehobenwerden darüber, ein prinzipielles Freiwerden von seinem Zwang. Erst dann sind wir fähig, unser Inneres ganz zu entfalten, erst dann bricht unsere eigene Tiefe auf, erst dann können wir uns an dem Wert volltrinken und uns in das Objekt gänzlich hineinströmen lassen. Solange wir nur ein Objekt als solches vor uns haben, ohne zu seiner Beheimatung im «caelum empyreum» vorzudringen, solange es uns nicht zum «Vater aller Lichter» führt, können wir zwar formal manche Momente des kontemplativen Verhaltens aktualisieren, aber das tiefe Atemholen, das Weit-ausgreifen und das sieghafte Emporgehobenwerden über den normalen nüchternen, pragmatischen Lebensablauf mit seiner Spannung auf einen jeweiligen Zweck und seiner immanenten Unruhe kann nicht erreicht werden.

Dies Moment zeigt uns etwas sehr Bedeutsames. Alles volle kontemplative Verhalten schließt ein Hindurchdringen bis zu Gott ein. In allem kontemplativen Verhalten müssen wir, wenn es seine Wesenseigenart voll entfalten soll, eine Verbundenheit mit Gott besitzen. Das bedeutet nicht, daß es deshalb Gott als Formalobjekt voraussetzt, daß es sich um eine eigentliche religiöse Kontemplation handeln müßte. Wir stehen vorläufig noch bei der Kontemplation, in der ein Geschöpfliches Formalobjekt ist. Aber auch hier schon ist eine Beziehung zu Gott unerlässlich, soll die Kontemplation ihre eigentliche Vollendung erreichen. Einen der Gründe dafür haben wir schon angegeben, nämlich, daß das jeweilige Objekt zu einer Begegnung mit der Welt des Eigentlichen und Gültigen werden und uns vor das Antlitz Gottes führen muß. Es kommt noch hinzu, daß jedes Seiende seinen tiefsten Sinn und seinen höchsten Wert erst bei der Betrachtung «in conspectu Dei» erschließt, gemäß dem Psalmwort «et in lumine tuo videbimus lumen», «In Deinem Licht schauen wir das Licht» (Ps. 35, 10). Endlich wird erst durch die Verbindung mit Gott die Tiefe unseres Wesens so erschlossen und erwachen wir erst in ihr auf solche Weise zu uns selbst, daß wir befähigt werden, die volle ruhende Gesamthingabe an dieses Gut zu vollziehen.

Wenden wir uns nun der Kontemplation im engeren Sinn zu, der spezifisch religiösen Kontemplation. Alles, was wir bisher an Wesenszügen des kontemplativen Verhaltens kennenlernten, findet sich auch hier. Wenn wir uns anbetend in Gott versenken, so liegt auch hier selbstverständlich jenes Heraustrreten aus der finalen Spannung auf ein zu Erledigendes vor, das wir kennenlernten, jenes Stehenbleiben und ruhende Sich-Versenken, nur in unvergleichlich vollkommener Weise. Ja noch mehr: Zum Unterschied von der Kontemplation eines Geschöpflichen sind hier die verschiedenen Seinsvollkommenheiten, die im Bereich des Geschöpflichen nur getrennt auftreten können, vereint. Wenn wir uns in die absolute Person versenken, öffnen wir unsere Seele, um den Blick ihrer ewigen Liebe in uns eindringen zu lassen, und haben das Bewußtsein, daß unsere liebende Hingabe aufgefangen wird von Gott. Es ist eine volle «Du-Kontemplation» gegeben, und zugleich sind wir dabei auch imstande, jene spezifisch beschauliche Ruhe zu entfalten, die im Bereiche des Geschöpflichen nur bei der «Es-Kontemplation» möglich ist; wir können uns in voller Entfaltung unseres Wesens, jeder Zeitlichkeit entrückt, ruhend versenken in Gott. Gott, der Allgegenwärtige, alle Gegenwart Durchdringende, ist zugleich der ewige, jenseits aller Zeit Thronende, er ist die Fülle alles Seins, er besitzt jede

Art der Seinsvollkommenheit, und ihm gegenüber ist darum die Vereinigung dieser beiden, innerhalb des Geschöpflichen nicht vereinbaren Elemente der Kontemplation in einem einzigen Verhalten möglich.

Im übrigen unterscheidet sich die religiöse «Du-Kontemplation» wesentlich von der, die einer geschöpflichen Person gegenüber möglich ist. Der absoluten Person gegenüber sind wir zu einer schon formal ganz anderen Hingabe fähig als irgendeiner geschöpflichen Person gegenüber. Dies kommt schon darin zum Ausdruck, daß Gott allein Gegenstand der liebenden Anbetung werden kann. In der Anbetung liegt zunächst eine unvergleichliche Unterordnung: die absolute — und bekanntlich führt keine allmähliche Stufenleiter vom Relativen zum Absoluten. Aber noch mehr: In ihr liegt eine absolute Übergabe seiner selbst: «in manus tuas commendo spiritum meum», «in Deine Hände befehle ich meinen Geist» (Ps. 30, 6). Nur in der religiösen Kontemplation, die — wie immer auch das besondere Mysterium sei, in das wir uns versenken — stets auf dem Grunde der Anbetung Gottes ruht und in sie einmündet, können wir uns in den Gegenstand unserer Kontemplation mit unserem ganzen Sein «fallen lassen», und nur hier haben wir das Bewußtsein, daß nicht nur unsere Liebe, sondern daß unser ganzes Sein aufgefangen wird, ja daß uns der absolute Herr, aus dessen Hand wir hervorgegangen, in dem unser Sein ruht, der uns ein neues, übernatürliches Leben in der heiligen Taufe mitgeteilt, «in dem wir leben, weben und sind» (Apg. 17, 28) — umfängt. Nur die absolute Person kann uns mit unserem ganzen Sein wirklich aufnehmen.

Eine volle religiöse Kontemplation ist darum einem apersonalen, pantheistischen Gott gegenüber unmöglich. Nicht nur, daß diese niemals eine «Du-Kontemplation» sein könnte, es fehlt auch das Geborgensein, das niemals durch ein Apersonales, sondern nur durch eine unendlich überlegene absolute Person geschenkt werden kann, — ganz abgesehen davon, daß der Ansatz eines absoluten Apersonalen schon in sich eine «Contradictio in adjecto» wäre, da das personale Sein, seinem Wesen nach, höher ist als alles apersonale.

In der religiösen Kontemplation gewinnt ferner das Moment der Versenkung, das formal in jeder kontemplativen Haltung zu finden ist, einen ganz neuen, unvergleichlich überlegenen und buchstäblichen Charakter. «Tibi se cor meum totum subijcit, quia te contemplans totum deficit», «Dir unterwirft sich mein ganzes Herz, weil es, Dich betrachtend, ganz vergeht» (Rhythmus des hl. Thomas von Aquin). Die religiöse Contemplatio hat «a fortiori» immer

den Charakter des Durchbruchs zum Eigentlichen, wahrhaft Gültigen. Mag das volle Erleben dieses Momentes sehr verschieden sein, je nach der besonderen Disposition des Kontemplierenden und je nach der Gnade, die Gott schenkt, formal ist hier der Durchbruch zu dem «caelum empyreum», dem «obersten Himmel», zum mindesten immer intendiert. Denn wenn dieser Durchbruch in seinem eigentlichen Wesen darin besteht, daß uns ein Gegenstand vor das Antlitz Gottes führt und wir uns der Wirklichkeit Gottes bewußt werden, so ist dies hier, wo Gott selber das Formalobjekt unserer Kontemplation bildet, «ipso facto» gegeben. Wir brauchen hier nicht immer diese beglückende Berührung durch die Welt des Eigentlichen, Gültigen geschenkt zu erleben — was indessen bei der Kontemplation von Geschöpflichem Voraussetzung dafür ist, daß der Durchbruch überhaupt zustande kommt; aber die ausdrückliche Beziehung auf diese Welt ist hier notwendig immer vorhanden, und wenn es zum vollen beglückenden Erleben des Eigentlichen kommt, so ist dies kein Eintreten in ein völlig Neues, sondern nur eine Steigerung des Erlebens dessen, was unserer Intention nach von vornherein gegeben ist, wobei viele Abstufungen möglich sind hinsichtlich der erreichten Höhe.

Wir lernten bei der Kontemplation von Geschöpflichem die zwei typisch verschiedenen Fälle kennen, einerseits, daß die Welt des Gültigen in einem «Jetzt» in unser Leben eintreten kann, andererseits, daß wir aus unserem Leben zu ihr emportauschen, zu ihr «entrückt» werden. Wir begegnen diesem Unterschied auf der höheren Ebene der religiösen Kontemplation wieder. Der Augenblick der heiligen Wandlung, der in eminentem Sinn an eine kontemplative Grundhaltung des Gläubigen appelliert, ist das höchste Urbild eines solchen «Jetzt», in dem der Inbegriff des Eigentlichen, Gültigen in unser Leben eintritt. Ebenso — wenn auch in anderer Weise — gibt es ein solches «Jetzt» in der heiligen Kommunion. Im innern Gebet hingegen und im sogenannten «Gebet der Ruhe» — in der eigentlichen Contemplatio im engsten Sinn des Wortes — finden wir das Urbild des Heraustretens aus unserem Leben (das Wort Ekstase bringt das schon in der Etymologie plastisch zum Ausdruck), das Sich-Begeben oder Hinausgehobenwerden an einen entrückten zeitlosen Standort, jenes Emportauschen zu der Welt des absolut Gültigen, Eigentlichen, von dem in anderen Graden schon bei der Kontemplation von Geschöpflichem gesprochen werden konnte.

Das Urbild der Kontemplation ist die liebende Versenkung in Gott, wie sie einst in der «visio beatifica», in der beseligenden Schau, gegeben sein wird. In den Augenblicken völligen Ruhens in Gott

in «*statu viae*» des Umfangenseins von seiner Gegenwart und der liebenden Anbetung Gottes nehmen wir gleichsam auf Erden etwas von der Ewigkeitssituation vorweg. Ausgangspunkt dieser liebenden Versenkung in Gott — also der religiösen Kontemplation — kann jede Kreatur werden, wenn auch je nach ihrem Rang und Wert in sehr verschiedener Weise. Um zu der religiösen Kontemplation zu gelangen, müssen wir allem, was vor dem Antlitz Christi nicht bestehen kann, abgesagt haben. Wir müssen von dem festen Willen be-seelt sein, der «Welt und ihrer Pracht» zu entsagen und mit allem zu brechen, wodurch «Gott beleidigt wird». «*Quis ascendet in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundo corde.*» «Wer wird emporsteigen zum Berge des Herrn, wer stehen an seinem heiligen Ort? Wer schuldlose Hände hat und reinen Herzens ist.» (Ps. 23, 3—4.)

Ferner müssen wir, um zu der religiösen Kontemplation zu gelangen, von jeder Präokkupation durch irgendein geschöpfliches Gut frei werden. Wir müssen zunächst ganz leer werden; nicht nur alle Spannung auf irgend etwas, das wir zu erledigen haben, muß versinken, sondern wir müssen für einen Augenblick alles vergessen, ein «*nescivi*», «ich habe vergessen», sprechen und innerlich ganz still werden, so daß alle Wünsche und Sehnsüchte in uns zurücktreten. Ja wir müssen sogar die prinzipielle Bereitschaft besitzen, auch auf alle erlaubten Güter zu verzichten, wenn es Gottes Wille ist. Wir müssen gleichsam alles in Gottes Hände zurücklegen, um es erneut von ihm zu empfangen, wenn es seinem heiligen Willen gefällt. Erst wenn wir so innerlich leer geworden sind, können wir uns von Gott ganz erfüllen lassen, wirklich voll gegenwärtig vor ihm stehen und ihm ganz gehören.

Der innere Aufbau der Kontemplation kommt in einzigartiger Weise in den Schlußworten der «*Civitas Dei*» des hl. Augustinus zum Ausdruck, die von der Ewigkeit handeln: «*Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine*», «Dort werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Siehe, das wird sein am Ende ohne Ende.»

In der Ewigkeit wird es nur noch Kontemplation geben, und gerade daraus wird offenbar, daß die Kontemplation die höhere, endgültigere, eigentlichere Form unseres geistigen Lebens darstellt, und nicht die Aktion. «Was am Ende, ohne Ende» sein wird, was die letzte Vollendung und Krönung unseres Seins darstellt, was unser ewiges Ziel bildet, nach dem wir in Sehnsucht ausschauen, was unsere

ewige Seligkeit ausmachen wird, das muß das Höhere und Eigentlichere sein. Gewiß, «in *statu viae*» ist es nicht unsere Aufgabe, uns ausschließlich der Kontemplation hinzugeben. Selbst im Leben solcher Menschen, die sich auf Grund eines besonderen Rufes einem kontemplativen Leben ergeben haben, wie die Karmeliterinnen, kann eine gewisse *Actio* nicht ganz ausgeschaltet werden. Schon der rein äußere Lebensablauf zwingt zuweilen in den Rhythmus einer Tätigkeit, die auf ein zu erledigendes Ziel gerichtet ist. Aber darüber hinaus darf auch die Arbeit als solche — selbst in den kontemplativsten Orden — nicht ganz fehlen, was in dem monastischen Grundsatz «*ora et labora*», «bete und arbeite», zum Ausdruck kommt. Unsere Natur ist auf die «*actio in statu viae*» so hingeordnet, daß diese ohne inneren Schaden nicht gänzlich fehlen kann. Im allgemeinen aber gilt für den Menschen, daß ihm von Gott noch in ganz anderem Maße eine bestimmte *Actio* anvertraut ist. Gott der Herr sprach zu Adam und Eva: «Machet euch die Erde untertan!» Der Mensch wäre auch im paradiesischen Zustand für die *Actio* bestimmt gewesen, nur wäre es eine mühelose *Actio* gewesen. Es liegt im Plane Gottes, daß «in *statu viae*», der ein Status des Werdens und der Entwicklung ist, der Mensch in die Natur gestaltend eingreifen und eine Kultur aufbauen soll. Wir sind dazu berufen, die Welt immer tiefer zu erkennen, wir sind dazu berufen, materielle und geistige Güter zu schaffen, wir sind dazu berufen, das Gemeinschaftsleben zu formen und zu gestalten.

Auch die *Actio* besitzt eine eigene hohe Würde, sie bildet Gott in besonderer Weise ab. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen kommt auch darin zum Ausdruck, daß er allein unter allen irdischen Geschöpfen fähig ist, in freier bewußter Zielsetzung verändernd und schaffend in die Welt einzugreifen; daß er gewürdigt wird, die äußere Natur vollenden zu dürfen, ein Mithelfer Gottes zu werden. Dies liegt an sich in aller *Actio*, tritt aber in besonders hoher und reiner Form in der sittlichen Tat einerseits und dem spezifisch schöpferischen Gestalten des Künstlers andererseits hervor. Der ganze «*status viae*» ist gekennzeichnet durch das Realisieren von noch nicht Realem, durch das Schaffen von Neuem, durch eine Spannung auf zu erfüllende Aufgaben und zu erreichende Ziele. Für den gefallen Menschen kommt dazu, daß auch der Prozeß der Heiligung, der Umgestaltung in Christus, an eine innere Arbeit an uns selbst und damit an eine Reihe von Zielsetzungen gebunden ist. Es ist ein Prozeß, der keineswegs frei ist von der charakteristischen Spannung auf ein zu Realisierendes, die wir als einen spezifischen Gegensatz zur Kon-

templation erkannten, sei es in der Auswirkung der Liebe anderen gegenüber, sei es in der Arbeit an der eigenen Vervollkommnung. Wir sind «in statu viae» Werdende, zur Veränderung Bestimmte und damit auch im tiefsten Bereich an die Actio und die ihr immanente Spannung gebunden. Aber trotz der hohen ontologischen Würde der Actio, trotz dem besonderen Ruf Gottes zur «actio in statu viae», trotz der Unentbehrlichkeit der Actio nicht nur im äußeren Lebensbereich, sondern auch in der Erreichung unseres ewigen Zieles, besitzt das kontemplative Verhalten dennoch einen Vorrang vor aller Aktion.

Erstens ist der primäre Gestus des Menschen als Geschöpf ein empfangender. Unser Eigentlichstes besteht darin, uns von Gott ergreifen zu lassen, das ewige Wort Gottes in unsere Seele eindringen, uns von der Liebe Gottes verwunden zu lassen. Ja auch die Umgestaltung in Christus ist primär ein Sich-Umgestalten-Lassen von ihm; er muß das Siegel seines Wesens unserer Seele aufprägen. Das Primäre für uns bleibt die empfangende Grundhaltung. Darum ruft das Leerwerden vor Gott, das Sich-Seiner-Einwirkung-Überlassen, das Von-Ihm-Erfüllt-Werden, das «vacare et videre», das «Feiern und Schauen», die Regeneration unserer Seele hervor, durch die allein die übrigen Elemente der Kontemplation, das «amare et laudare», das «Lieben und Loben», in wirklicher Fülle und aus der Tiefe vollzogen werden können. Wenn wir nicht immer wieder trinken von dem Wasser, «das hinüberströmt in das ewige Leben» (Joh. 4, 14), so versiegt in uns alles aus der Tiefe vollzogene gültige Leben.

Auch in bezug auf das kontemplative Verhalten Geschöpfen gegenüber gilt analog, daß wir primär Empfangende sind. Das geht schon aus der überragenden Rolle der Erkenntnis hervor, in der sich das Sein unserem Geist erschließt. Weiter daraus, daß alle wertvollen Haltungen ein Wert-Erfassen unsererseits voraussetzen. Aller Reichtum einer Persönlichkeit hängt von ihrer Wertsichtigkeit ab. Ohne Kontemplation wird die Aktion, die sich auf hohe bedeutsame Ziele richtet, ein Leerlauf, dem wirkliche Fruchtbarkeit fehlt. Wir sehen dies am deutlichsten, wenn wir bedenken, daß alles sittliche Handeln organisch aus der ihrem Wesen nach kontemplativen Liebe entspringt. Denn die Liebe, obgleich als solche kontemplativ, gebiert in der Situation des «status viae» notwendig die Tat, gemäß dem Wort des hl. Paulus: «Caritas enim Christi urget nos», «Denn die Liebe Christi drängt uns» (2 Kor. 5, 14). Sobald das sittliche Handeln nicht von der Liebe, die der Sphäre der Kontemplation angehört, beseelt und erfüllt ist, wird es schal und wie «eine klingende Schelle»

(1 Kor. 13, 1). Aber auch alle sonstige Actio tieferer Art, wie künstlerisches Schaffen, wissenschaftliche Arbeit, bedarf der Regeneration durch die Kontemplation. Ohne diese wird alles peripherisiert und leer, vor allem aber die Arbeit an der eigenen Vervollkommnung. Der hl. Bernhard sagt: «Quamobrem, si sapis, concham te exhibebis, non canalem. Hic siquidem pene simul et recipit et refundit; illa vero donec impleatur, expectat; et sic quod superabundet sine suo damno communicat, sciens maledictum, qui partem suam fecit deteriorum.» «So wirst du, wenn du weise bist, eine Muschel aus dir machen und keinen Kanal. Dieser gießt nämlich, was er aufnimmt, fast im selben Augenblick wieder aus; jene aber wartet, bis sie voll ist, und gibt so, ohne Schaden zu nehmen, von ihrem Überfluß, wissend, daß verflucht ist, wer den schlechteren Teil zu dem seinen gemacht hat.»

Die peripheren Tätigkeiten bedürfen zwar nicht der kontemplativen Grundlegung, um gut verrichtet zu werden im Sinne ihrer Eigengesetzlichkeit; aber wenn die Kontemplation in unserem Leben nicht in ihr Recht eingesetzt ist, ziehen sie uns auf Grund ihres Eigengehalten in die Peripherie und höhnen alles tiefere Leben aus. Nur wenn wir immer wieder Atempausen einschalten, in denen wir uns der Kontemplation überlassen, kann die Gefahr, sich an die Peripherie zu verlieren und unser eigentliches Leben zu ersticken, vermieden werden.

Wir können zusammenfassend sagen: Das kontemplative Verhalten als solches, also auch das geschöpflichen Gütern gegenüber, ist aus drei Gründen dem aktiven überlegen. Es ist erstens die tiefere und endgültigere Form unseres Seelenlebens gegenüber aller final-gespannten Aktivität. Es ist zweitens die höhere Berührung mit dem Objekt, die ihm allein voll gerecht wird, im Gegensatz zu allem «uti», allem Gebrauchen, und es ist drittens die Quelle aller Fruchtbarkeit und inneren Fülle, die unerläßliche Voraussetzung für alle wahrhaft wertvolle Aktivität; es ist für die Natur des Menschen, die, wie wir sahen, primär empfangend ist, das Eigentlichere. Vor allem aber vollzieht sich das tiefste Thema unseres ganzen Seins, die Vereinigung mit Gott, nur in der Contemplatio. Wenn auch die Actio unentbehrlich ist, um zu dieser Vereinigung zu gelangen, ihre Erfüllung ist rein kontemplativer Natur.

Die Kontemplation darf freilich nie ausschließlich oder auch nur primär als unentbehrliche Grundlage der fruchtbaren und gültigen Aktion betrachtet werden. Sie ist nicht bloß Mittel, sondern das eigentliche Ziel. Denn sie stellt, unabhängig von ihrer Funktion der

mit ihrer Unruhe, in der die Maschine gleichsam zur «causa exemplaris» für so viele Dinge geworden ist, in der alles instrumentalisiert zu werden droht, in der ein Primat der Leistung vor dem Sein herrscht, reißt uns nur allzu leicht in diesen Strudel hinein und läßt uns alles, auch das, was seinem Wesen nach an die kontemplative Haltung appelliert, «absolvieren». Wir bleiben ständig in der Spannung auf ein zu Erledigendes, und viele kennen als Antithese zur Arbeit nur noch die Erholung oder Zerstreuung.

Wir müssen die Hindernisse, die sich der Sammlung und der Kontemplation heute mehr denn je entgegenstellen, klar erkennen und sie auf verschiedene Weise zu überwinden suchen.

Erstens sollen wir jeden Tag eine gewisse Zeit dem inneren Gebet widmen. Es muß eine Zeit geben, in der wir alles, was uns innerlich in Atem hält, vor Gott versinken lassen und ganz leer werden vor ihm, um uns nur von Christus und seiner heiligen Gegenwart erfüllen zu lassen. Dabei müssen wir darauf bedacht sein, daß wir das innere Gebet nicht als eine Aufgabe unter anderen verrichten und diese Zeit der *Contemplatio* gewissermaßen in den Rhythmus des zu «Absolvierenden» einordnen. Wir müssen den Krampf der Aktivität wirklich lösen und das Bewußtsein haben, daß wir im innern Gebet zum Übergeordneten, Eigentlichen vordringen, das jenseits aller Ziele und Zwecke steht, die uns in Atem halten. Alles übrige muß versinken, wir müssen ein «nescivi» sprechen: Ich will alles vergessen, was war und was kommt, will vergessen, was mich erwartet. Alles, was ich sonst in meinen Armen halte und trage, vor Jesus will ich es fallen lassen — aber es fällt dann nicht ins Leere. Wenn ich vor Jesus stehe, lege ich es in ihn hinein. Alles gehört ihm: alle schweren Sorgen und alle großen Anliegen, die eigenen und die Anliegen geliebter Seelen. Ich verlasse sie nicht, wie ich sie verlassen würde bei einer Zerstreuung, sondern ich weiß, daß sie allein in Jesus wahrhaft geborgen sind; und wenn ich bei seinem Ruf alles verlasse und sinken lasse, so bedeutet das nicht ein Wegwerfen, sondern im Gegenteil: daß ich alles an die richtige Stelle setze.

Das innere Gebet ist die radikalste Antithese zu aller aktivistischen Spannung; wir können es nur fruchtbar üben, wenn es uns gelingt, aus dem Rhythmus des Erledigens herauszukommen. Es wäre eine Absurdität, den Gestus des «Absolvierens» beim inneren Gebet beibehalten zu wollen.

Ferner müssen wir immer wieder Aufblicke zu Gott in den Ablauf unserer Tage einfügen, Aufblicke, in denen wir für einen Augenblick alles vergessen und uns in die Gegenwart Gottes versenken. Wir

müssen inmitten unserer Beschäftigungen einen Augenblick vor Gott stehenbleiben, emportauschen von der Welt der «causae secundae», der Zweit-Ursachen, zur «causa prima», zur Erst-Ursache, zu Gott, der alles überragenden ersten Wirklichkeit und Wahrheit, durch die alles und in der alles erst seinen Sinn und Wert entfaltet.

Vor allem müssen wir uns auch davor hüten, von der Eigengesetzlichkeit unserer Beschäftigungen sowie der verschiedenen Lebenssituationen verschlungen zu werden. Hier liegt die Hauptgefahr, aus der Sammlung zu fallen. Wir sind ja gezwungen, auf die Eigengesetzlichkeit der Lebenssituationen und Aufgaben einzugehen, aber wir dürfen uns ihnen nie einfach überlassen. Wir dürfen nie von ihnen «gehabt werden», wir müssen in Gott und damit in dem absoluten Standort verankert bleiben, von wo aus wir jedem Geschöpflichen nur so viel geben, als ihm «in conspectu Dei» gebührt. Das ist ein ständiger Kampf, der immer wieder aufgenommen werden muß — auch hier gilt das Wort des hl. Petrus: «Fratres: Sobrii estote, et vigilate», «Brüder, seid nüchtern und wachet» (1 Petr. 5, 8).

Aber nicht nur die Spannung auf ein zu Erledigendes, auch die Zerstreuung und die Beheimatung in der Peripherie sind große Hindernisse für die Sammlung.

Um zur Sammlung zu gelangen, müssen wir darum in erster Linie alles meiden, was an unsere Sensation appelliert. Wir müssen uns hüten, unserer Neugier nachzugeben und unseren Geist mit unnötigen Dingen anzufüllen; wir müssen Situationen vermeiden, die unsere Sensationslust kitzeln, müssen Bücher meiden, die ohne künstlerischen Gehalt, nur durch ihre Spannung uns fesseln, wie z. B. Detektivromane. Denn all dies zieht uns in die Peripherie und erschwert die Sammlung schon allein dadurch, daß es unsere Phantasie anfüllt und belastet, so daß wir im Versuch, uns zu sammeln, gestört werden. Ebenso müssen wir unnötige Unterhaltungen, eine inhaltsleere Geselligkeit, soweit es ohne Verletzung der Nächstenliebe geht, möglichst meiden. Wir wiesen schon früher darauf hin, daß diese Dinge eine Gefahr für uns bedeuten, insofern sie die Einfachheit beeinträchtigen. Wir fühlen es deutlich, wenn wir lange hintereinander unnütze, periphere Gespräche geführt haben, wie ausgehöhlt wir sind, wie wir uns von dem Eigentlichen, von Gott, entfernt haben und damit von unserem wahren Selbst.

Ja das Reden als solches, wenn es zu lange ausgedehnt wird, stört unsere Sammlung, selbst wenn es sich um tiefere Gespräche handelt. Das Schweigen hat eine große Bedeutung für das Gesamtleben und spielt darum in allen Orden eine so entscheidende

Rolle. Die «Unterhaltung» im engeren Sinn peripherisiert uns, aber selbst im Reden über tiefere Dinge liegt immerhin ein Sich-Verausgaben und eine Form der Aktivität, die immer wieder durch Momente des Schweigens kompensiert werden muß. Das Schweigen hat eine wichtige Funktion in der Regeneration unserer Seele; nur in der Passivität, die das Schweigen darstellt, können die Dinge, die uns tief getroffen, ausschwingen und in unserem Sein Wurzel fassen. Nur im Schweigen kann jene innere Stille in uns entstehen, die für die Sammlung unerlässlich ist. Allerdings genügt es nicht, daß wir nur äußerlich schweigen und innerlich weiter Gespräche führen, — wir müssen auch zu einer inneren Stille kommen. Aber auch das äußere Schweigen ist für die Sammlung eine unerlässliche Voraussetzung. So erhaben und tief ein gültiges Wort sein kann, so bedeutsam und edel an sich die Gabe des Menschen ist, Erkenntnisse im sinnvollen Wort zu objektivieren und anderen Menschen mitzuteilen, so groß und tief vollends die Fähigkeit ist, eine Stellungnahme der Liebe im Wort zu verlautbaren und an ein Du hingelangen zu lassen, — wir sind gerade zu der tiefsten Aktualisierung des Sprechens nur imstande, wenn wir in Zeiten des Schweigens wieder zur Sammlung zurückfinden. Meist aber ist das Reden eine Form des Sich-gehen-Lassens, ein Mißbrauch des eigentlichen hohen Sinnes der Rede, und diese Art des Sprechens ist immer ein Feind aller Sammlung, und das Gegenteil der erhabenen Mission der Rede, die im Worte des Psalmisten zum Ausdruck kommt: «Credidi propter quod locutus sum», «Ich habe geglaubt, und darum rede ich» (Ps. 115, 10).

Nicht nur das Schweigen, auch das Alleinsein ist von Zeit zu Zeit für die Sammlung erforderlich. Die Gegenwart eines uns bekannten Menschen schafft eine interpersonale Situation, die schon von sich aus eine gewisse Spannung enthält. So verschieden diese Spannung ist je nach der Art des Menschen und unserer Stellung zu ihm, eine bestimmte Entspannung ist in Gegenwart eines anderen nicht möglich. Selbst dann, wenn ein Mensch eine spezifisch sammelnde Wirkung auf uns hat, wenn wir durch sein Wesen vor das Antlitz Gottes geführt werden, sind doch Augenblicke des Alleinseins unentbehrlich, in denen die Intensität dieses Zusammenseins ausschwingen und Früchte in der Tiefe bringen kann. Ein gefülltes, gültiges «Jetzt» verlangt danach, in einer entspannten Ruhe sich auswirken zu können. Die Funktion dieses Alleinseins wird nicht dadurch gestört, daß wir etwa dabei tätig sind, denn die Entspannung, die im Alleinsein liegt, ist «sui generis» und von der, die durch den Wegfall der Aktivität entsteht, ganz verschieden.

Endlich dürfen wir nicht vergessen, daß zur Sammlung auch ein gewisses Maß der geistigen Frische gehört. Wenn wir übermüdet sind, können wir nicht gesammelt sein. Sehr oft fallen wir infolge von Übermüdung aus der Sammlung. Wie ein gewisser Zustand der Übermüdung die intentionale Struktur unseres Seelenlebens beeinträchtigt, wie wir dann dem Assoziationsmechanismus ausgeliefert werden und die Herrschaft über unsere Gedanken und Phantasiebilder verlieren, ein Zustand, der im Traum seinen spezifischen Ausdruck findet, wie wir zerstreut werden, so leidet in solchem Zustand das «habitare secum». Wir reagieren zu impulsiv, sind leichter gereizt als sonst und verlieren die Kontrolle über unsere Reaktionen. Gerade die Übermüdung liefert uns der Eigengesetzlichkeit aller Situationen und vor allem unseren spezifischen Fehlern aus, sie führt dazu, daß wir von allem wehrlos «gehabt» werden und dazu neigen, aus unserer Natur heraus zu reagieren, statt frei und sanktioniert Stellung zu nehmen.

Daher ist auch eine angemessene Erholung, ein gewisses Quantum Schlaf unerlässlich für ein gesammeltes Leben. Wir können nicht immer intensiv sein, da wir geistig-leibliche Wesen sind, und unser Leben kann auch nicht ausschließlich auf hohe Güter gerichtet und mit nichts anderem ausgefüllt sein als mit der Spannung auf einen bedeutsamen Zweck und mit dem Aufnehmen tiefer Eindrücke. Es muß, auch um der Sammlung willen, Zeiten der reinen Entspannung ohne alle Intensität geben. Nicht nur auf die Spannung und den Tiefeneinsatz in einer Actio, die hohen Zwecken gilt, muß eine Zeit der erholenden Entspannung folgen, auch auf das kontemplative Sich-Versenken in hohe Werte, auf das intensive Ergriffen- und Emporgehobenwerden müssen Zeiten ohne alle Intensität folgen, in denen die empfangenen Eindrücke ruhig in unserer Seele Wurzel schlagen können. Dies kann in der Form eines entspannten Ausklingenlassens auf einem Spaziergang, den wir allein machen, erfolgen, wobei wir in dem Empfangenen verweilen, ohne eine volle Antwort zu geben, wie sie in den kontemplativen Augenblicken eines gültigen «Jetzt» oder einer ausdrücklichen Versenkung gefordert ist. Es kann dies aber auch in gewissen äußeren neutralen Tätigkeiten erfolgen, die wir allein verrichten.

So sehen wir: Nicht nur die empfangende Contemplatio regeneriert uns und setzt uns erst wieder instand, eine hohe gültige Actio zu vollziehen, sondern auch harmlose neutrale Tätigkeiten haben eine Regenerationsfunktion, die wiederum für den Vollzug des kontemplativen Verhaltens im eigentlichen Sinn unerlässlich ist, wenn auch

die Regeneration in beiden Fällen ganz verschiedener Art ist. Die Notwendigkeit der Erholung im weiteren und engeren Sinn ist ein spezifisches Stigma unserer Insuffizienz als gefallene Menschen «in statu viae». Die Notwendigkeit, zwischen alles Intensive auch neutrale harmlose Momente einzuschalten, soll uns zum demütigen Eingeständnis unseres Ungenügens führen. Im Gegensatz zu dem natürlichen Idealisten spricht der Christ ein volles Ja zu dieser seiner Begrenztheit; er ist fern von aller Verstiegtheit und verkennt nicht die Realität der Grenzen des «status viae». Aber er blickt voll Sehnsucht auf den «status termini», in dem er von der höchsten Intensität nie Abschied zu nehmen braucht, die das göltige, alles umfassende «Jetzt» der Ewigkeit erfüllt. «Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine.» «Dort werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und loben — siehe, das wird sein am Ende ohne Ende.» (St. Augustinus, De civitate Dei B. 22, Kap. 30.)

Wir sehen jetzt auch, welche tiefe Verbindung zwischen Sammlung und Einfachheit besteht. Nur aus der Sammlung vermögen wir alles auf den einen Nenner zu bringen, der da ist Christus. Nur im «habitare secum» gewinnen wir den Standort, wo das Vielerlei des Lebens uns nicht mehr «teilen» kann. Nur aus der Sammlung heraus können wir die in Jesus aufgeschmolzene Liebeshaltung in uns wach erhalten, können wir — trotz der Fülle der verschiedenen Register, die die jeweiligen Situationen verlangen — «semper idem», «immer die gleichen», bleiben. Nur in der Sammlung gelangen wir zu jener Wachheit, in der wir zu verhindern vermögen, daß einander widersprechende Lebensströme in uns fließen, ohne miteinander konfrontiert zu werden.

Wir sahen aber vor allem, welche grundlegende Bedeutung Sammlung und Kontemplation für die Umgestaltung in Christus im ganzen besitzen. Nur wenn wir der Kontemplation den Primat in unserem Leben einräumen, wenn wir gesammelt leben, kann Christus unserem Wesen sein heiliges Siegel aufprägen. Ja noch mehr. Das «habitare secum» und der kontemplative Grundrhythmus sind nicht nur Voraussetzung, sondern schon Elemente des Umgestaltetseins in Christus, sie gehören zu dem Ziel, zu dem uns Christus aufruft. Wird doch die Ewigkeit aus der letzten gesammelten kontemplativen Hingabe an Gott bestehen — «ut te revelata cernens facie, visu sim beatus tuae gloria», «Daß ich, Dich mit entschleiertem Auge schauend, selig sei im Anblick Deiner Herrlichkeit» (Rhythmus des hl. Thomas von Aquin).

Der wahre Christ sollte nichts anderes suchen und nach nichts anderem sich sehnen als nach Christus und dann lauschend zu seinen Füßen sitzen und sprechen: O Jesus, ich weiß, daß es meine erste Aufgabe ist, ganz von Deiner Liebe mich umformen zu lassen, leer zu werden, damit Du in mir herrschest und Dich entfaltest; in Deiner Liebe aufgeschmolzen, alles nur in Deinem Lichte zu sehen, alles aus Dir und in Dir zu erleben und zu vollziehen. Ich weiß, daß nur, wenn ich meine Seele vor Dir ausbreite, wenn ich Deiner heiligen Stimme lausche, diese Umformung in mir vor sich gehen kann. Ich will darum, koste es was es wolle, in meinem Leben vor allem für das sanfte Einstrahlen Deines Lichtes Raum schaffen, für das Verwundetwerden von Deiner unbegreiflichen Liebe. Du hast mich berufen, mit der «Welt» den letzten Bruch zu vollziehen. Der Geist, der die Gebete der heiligen Kirche erfüllt, in denen Du ewig den Vater anbetest und verherrlichst, soll meine Seele weiten, mit Deinem heiligen Lichte erfüllen, in Dein heiligstes Herz, «in quo est omnis plenitudo divinitatis», «in dem alle Fülle der Gottheit wohnt», hineinziehen, und dieses heilige Leben, das unsere Seelen erfüllt, soll Dich ausstrahlen und verkünden. «Ut virtutes annuntietis eius, qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.» «Auf daß ihr die Vollkommenheiten dessen laut verkündet, der euch aus Finsternis berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte» (1 Petr. 2, 9).

Ich kann nur in Dich umgestaltet werden, wenn diese heilige Stille in mir sich verbreiten kann, wenn alle Gnaden, die Du mir geschenkt, alle Weckrufe Deiner Liebe langsam in meiner Seele sich ausbreiten und ausreifen können. Darum bleibt — wo immer auch Dein Wille mich hingestellt — meine erste Aufgabe, vor Dir stehen-zubleiben, frei von aller Hast des zu Erledigenden, von Deiner Liebe trunken zu werden, in anbetender Liebe in Dir zu leben. Nur dann kann das Gebet Deiner Kirche zum Liebesgesang der Seele in mir werden.

Laß nicht zu, o Jesus, daß ich meine erste Aufgabe über den täglich an mich herantretenden Verpflichtungen vergesse, daß mein Leben sich verliere in einzelnen zu erledigenden Arbeiten. Der Du, Herr, einst zu Martha gesagt hast: «Um vieles bekümmerst du dich, nur eines ist notwendig», schenke meinem Leben die heilige Einfachheit, daß es ausgefüllt sei von der liebenden Sehnsucht nach Dir, daß ich Dich erwarte, «mit brennenden Fackeln und mit umgürteten Lenden», daß ich wach vor Dir stehe, und laß alles andere nur Frucht sein dieses heiligen Lebens, nur Überfluß dieses unversieglichen Quells. Drücke meinem Leben den Stempel der Größe, der Weite,

der heiligen Freiheit und Wachheit auf. Laß mich Deine Stimme in den vielen Geschenken Deiner Liebe nie überhören. Laß mich nie achtlos an Deinen Gnaden vorübergehen, ohne sie in meiner Seele reiche Früchte tragen zu lassen. Gib, daß in meinem Leben Dein heiliges Wort sich erfülle: «Maria hat den besten Teil erwählt, der nicht von ihr wird genommen werden», «*Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*» (Luk. 10, 42).

7. Kapitel

Die Demut

«*Qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur*» — «Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden» (Luk. 14, 11).

Die Demut ist, wie der hl. Franz von Sales sagt, die höchste aller geschöpflichen Tugenden, denn die «*consummatio*» aller Tugenden, an der das ganze Gesetz und die Propheten hängen, die Liebe, ist eine göttliche Tugend. Was von der Liebe gilt, daß ohne sie alle anderen Tugenden und guten Werke nichts wert sind, gilt in anderer Hinsicht auch von der Demut. Denn wie die Liebe das Leben aller Tugenden ist, wie sie die innerste Substanz aller Heiligkeit ist, so ist die Demut die Vorbedingung und grundlegende Voraussetzung für die Echtheit, Schönheit und Wahrheit jeder Tugend. Sie ist «*mater et caput*» — «Mutter und Haupt» aller spezifisch geschöpflichen Tugenden; denn der Hochmut ist nicht nur als solcher die Ursünde in uns, sondern er vergiftet auch alles an sich Gute von innen her, er beraubt jede Tugend ihres Wertes vor Gott.

Wir haben gegen zwei große Feinde in uns zu kämpfen: Hochmut und Begierlichkeit. Meist verbinden sich diese beiden in bestimmter Weise. Wir finden selten Menschen, bei denen der Hochmut allein ausgebildet ist. Diese beiden Feinde machen uns wertblind. Wir müssen uns aber darüber klar sein, daß nicht die Begierlichkeit, sondern der Hochmut das Urböse in uns ist. Satans Urgestus ist der absolute Hochmut, der sich gegen Gott, den Inbegriff aller Werte, auflehnt in ohnmächtigem Versuch, seine Herrschaft an sich zu reißen. Für viele Menschen, ja für die meisten, steht die Begierlichkeit zwar noch mehr im Vordergrund, aber sie ist nicht das Urböse. Selbst die furchtbare Sünde der Unreinheit wird darum im Evangelium viel weniger streng beurteilt als der Hochmut. In ganz anderem Maße als die Unreinheit wurde von Christus der Hochmut und der Stolz gezeißelt. Der tiefste Feind ist der Hochmut. Auch die Sünde Adams bestand in einem aus Hochmut fließenden Ungehorsamsakt.

Schon aus der Tatsache, daß der Hochmut der Urquell alles Bösen ist, erhellt die grundlegende Bedeutung der Demut. Das

Wesentlichste im Prozeß des Sich-Absterbens ist die Überwindung des Hochmuts, jenes Freiwerden von sich selbst, das die Demut darstellt. In dem Maß, als jemand demütig ist, wird er frei für das Teilhaben an Gott, kann sich das übernatürliche Leben, das er in der heiligen Taufe empfangen hat, in ihm entfalten. «Dem Hochmütigen widersteht Gott, dem Demütigen aber schenkt er seine Gnade» (Gal. 4, 6).

Auf der anderen Seite wird jede Tugend, jede gute Tat vergiftet und ihres wahren Wertes beraubt, wenn sich der Hochmut in sie einschleicht, wenn wir uns unseres Wertes dabei irgendwie «rühmen». Das Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer im Evangelium rückt uns dies deutlich vor Augen.

Es gibt verschiedene Formen des Hochmutes, die sich in formaler und materialer Hinsicht scharf abheben. Die Demut stellt eine Antithese zu jeder Art des Hochmuts dar, und die Betrachtung der verschiedenen Formen und Stufen des Hochmuts wird uns dazu verhelfen, die verschiedenen Elemente der Demut kennenzulernen, die die jeweilige Antithese zu einer Art des Hochmuts bilden. Wir beginnen in der Darstellung des Hochmutes mit der schlimmsten und ausgeprägtesten Art, dem satanischen Hochmut. Dieser Typus des Hochmütigen kennt nur eine Art der Befriedigung — die eigene Selbstherrlichkeit. Für ihn ist die ganze Welt nur so weit interessant, als sie Gelegenheit bietet, das Bewußtsein der eigenen Überlegenheit, Macht und Herrlichkeit zu entfalten. In diesem Ichkrampf ist er unfähig, die in sich ruhende Bedeutung der Werte zu erfassen, ihre Schönheit und ihren inneren Adel. Er ist wertblind. Aber ihm ist nicht die stumpfe Wertblindheit des Begierlichen eigen, der in völliger Gleichgültigkeit an den Werten vorbeigeht. Er erfaßt vielmehr die metaphysische Macht, die die Werte enthalten, ihre Souveränität. Er erfaßt und mißversteht sie zugleich, indem er in seiner Wertblindheit die wesensgesetzliche Verknüpfung dieser Souveränität und der inneren Schönheit und in sich ruhenden Bedeutung nicht erfaßt. Seine Wertblindheit trägt darum nicht stumpf gleichgültigen — sondern feindlichen Charakter. Die Werte sind ihm ein Ärgernis, und er versucht, den Werten ihre Souveränität zu nehmen und sich anzueignen. Die Werte bedeuten ihm einen Abbruch für die eigene Selbstherrlichkeit; ihre Forderung, sich unterzuordnen, beantwortet er mit Ressentiment und Auflehnung. Er begnügt sich nicht damit, die Werte zu ignorieren und sich über ihre Forderung hinwegzusetzen, wie der Begierliche. Er möchte sie entthronen und vollzieht immer wieder den ohnmächtigen Gestus, den Werten ihre metaphysische

Macht zu rauben. Sehr oft wirkt sich dies darin aus, daß er einen Unwert auf den Thron der Werte zu setzen versucht, wie in bestimmten Formen der Idolbildung. Am reinsten tritt uns diese Haltung in Luzifer entgegen, der wie Gott sein möchte. Er versteht Gottes Güte und Heiligkeit nicht, er verkennt, daß Allmacht und Allgüte untrennbar voneinander sind, er möchte die Allmacht loslösen von der Allgüte und sich aneignen. Alles ist von dem Bewußtsein, viel zu sein, aufgesogen, und es genügt seinem Durst nach Selbstherrlichkeit nicht die irdische Macht, die rein faktische äußere Macht, er möchte auch die metaphysische Macht besitzen, die aus dem Wertvoll-Sein fließt. Er möchte sie aber nicht um des Wertes willen besitzen, sondern um dieser geheimnisvollen Macht willen, um des Genusses am «Viel-Sein» willen.

Dieser Hochmut gebiert einen Haß gegen die Werte, eine feindliche Kampfstellung gegen alles Licht, gegen alles, was in seiner Herrlichkeit in sich ruht — letzten Endes gegen Gott. Es liegt auf der Hand, daß diese Haltung das Böse katexochen ist, daß sie den äußersten Gegensatz zur Harmonie der Werte darstellt und daß in ihr die Tatsache der Geschöpflichkeit am radikalsten verleugnet wird. Sie stellt die ausdrücklichsste Verweigerung der geforderten Antwort auf die Werte dar. In ihr schneidet sich der Mensch von der ganzen Wertewelt ab. Er ist nicht nur unfähig zu jeder Wertantwort, weil er wertblind ist, sondern vor allem weil er die Bereitschaft zu der in jeder Wertantwort gelegenen Unterordnung nicht besitzt. Seine Wertblindheit ist eine Folge seines Hochmuts und nicht deren Ursache. Sie ist darum zutiefst verschuldet. In dem Hochmut liegt auch eine spezifische Verhärtung. Er bildet die reinste Antithese zur Liebe, zu der Geöffnetheit und Aufgeschmolzenheit des ganzen Wesens, die der Liebe eigen sind, und zu ihrer Qualität spezifischer Güte wie zu ihrer lichten Harmonie. Der Hochmütige ist von einer tiefen Disharmonie erfüllt, ein ätzendes Gift durchsetzt sein ganzes Leben, und alle Befriedigung, die er durch das findet, was seinem Hochmut schmeichelt, vermag ihm doch kein wirkliches inneres Glück, keinen seligen Frieden zu verleihen.

Ein formales Charakteristikum dieses satanischen Hochmutes ist auch der Mißbrauch der Freiheit. Das Stigma der Gottebenbildlichkeit, das dem Menschen in der Gabe der freien Entscheidung verliehen ist und das seinen gottgewollten Sinn in der ausdrücklich sanktionierten Hingabe an die Werte, letzten Endes an Gott selbst, besitzt, wird als Quell der Steigerung der Selbstherrlichkeit und des Bewußtsein, «viel zu sein», genossen. Dieser Punkt, an dem wir uns

am meisten «selbst besitzen», an dem wir uns selbst aktuieren, wird aus seiner Zuordnung auf Gott und seiner Korrelation zu den Werten losgelöst und wird zum Quell der Illusion einer absoluten Macht und einer aus sich selbst geborenen Herrschaft. Die Freiheit wird in Willkür umgedeutet. Man will unter Umständen etwas selbst nicht mehr deshalb, weil es inhaltlich unseren Hochmut oder unsere Begierlichkeit befriedigt, sondern als bloße Bestätigung der eigenen Willkür, der im freien Entscheid als solchem gelegenen Herrschaftsposition. Hier liegt der Quell für viele böse Handlungen, die in ihrer Motivation unbegreiflich erscheinen, weil sie inhaltlich auch im Sinne einer rein illegitimen subjektiven Befriedigung nichts gewähren, was die Handlung erklären könnte.

Der metaphysisch Hochmütige ist aber nicht nur von Ressentiment gegen die Werte, die Welt des Lichtes und ihre Harmonie, erfüllt: er lehnt sich gegen jede Unterordnung auf und spricht: «Non serviam.» Sein Drang nach metaphysischer Macht macht es ihm auch unerträglich, sich nicht als absoluten Herrn zu fühlen. Er will sich weder Menschen unterordnen noch Gott. Dieser spezifisch böse Hochmut kann natürlich in sehr verschiedenem Maß auftreten. Er kann in der Person so zur Herrschaft gelangt sein, daß keinerlei Wertantwort mehr möglich ist und eine totale Wertblindheit entsteht. Das Urbild dieses absoluten Hochmutes ist Luzifer.

In analoger Form tritt uns bei einem Typus, wie ihn Dostojewskij in der Gestalt des Rakitin in den «Brüdern Karamasow» schildert, oder in Kain entgegen.

Es gibt aber auch Menschen, die nur zum Teil von diesem Hochmut erfüllt sind, Menschen, in denen nur auf gewissen Gebieten der Hochmut herrscht, die gewisse Werte, die dem Bewußtsein des «Viel-seins» und der Selbstherrlichkeit nicht so spezifisch entgegentreten, wie Gerechtigkeit, Treue u. a., erkennen und würdigen, andere Werte hingegen, wie Demut, Sanftmut und Barmherzigkeit, nicht erkennen und nicht beantworten. Diese Menschen sind nur partiell wertblind, und in ihnen lebt eine bedingte Bereitschaft zur Unterordnung. Sie nehmen nicht mehr Ärgernis an der in sich ruhenden Bedeutung der Werte als solcher, wohl aber an gewissen hohen Werten, die dem Hochmut auf Grund ihres bestimmten Gehaltes in besonderer Weise entgegentreten und eine volle Aufgabe des Hochmutes fordern. Diese lösen ein Ressentiment in ihnen aus. Natürlich ist auch ihre Wertantwort soweit sie vorkommt, eine qualitativ unreine und bedingte.

Die Demut bildet erstens die äußerste Antithese zu dieser Form des metaphysischen Hochmutes. In dem Demütigen ist die wert-

antwortende Grundhaltung zur vollen Herrschaft gelangt, er ist nicht von der Tendenz beherrscht, «viel sein zu wollen» und absoluter Herr zu sein. Er erfaßt und versteht die Werte in ihrer in sich ruhenden Bedeutung und gibt ihnen unbehindert die angemessene Antwort. In ihm lebt die Bereitschaft, die Unterordnung und Hingabe zu vollziehen, die in jeder Wertantwort enthalten ist. Die Frage, die ihn beschäftigt, ist nicht die seiner Selbstherrlichkeit, sondern die des objektiv Wertvollen — Gott Wohlgefälligen. Der innere Adel des Guten, in sich Schönen trifft sein Herz und beglückt ihn. In der Hingabe an das Gute partizipiert er an der Harmonie der Werte, seine Seele ist hell und friedvoll, frei von dem zersetzenden Gift des Hochmütigen. Aber all dies teilt er mit jedem Menschen, in dem die wertantwortende Grundhaltung zur Vorherrschaft gelangt ist, der zu sittlichem Leben erwacht ist. Zu diesem metaphysischen Hochmut, der das Urböse ist, bildet jede Wertantwort und jede Tugend eine Antithese. Auch die Gerechtigkeit, die Wahrhaftigkeit, die Treue, ja selbst die Reinheit, deren Spezifikum in dem Gegensatz zur Begierlichkeit liegt, sind Gegensätze zu diesem Hochmut. Denn sie alle entspringen einer wertantwortenden Grundhaltung, sie alle setzen die Wertsichtigkeit und die Bereitschaft zur Hingabe an die Werte und zur Unterordnung unter ihre Forderungen voraus. In der Antithese zu diesem Hochmut begegnen wir darum nur jenem Element der Demut, das in allen Tugenden lebt und das eine Komponente der Wertantwort schlechtweg bildet, aber doch in besonderer Weise in der Demut sich als solches voll entfaltet. Gerade hier wird sichtbar, inwiefern die Demut die Grundlage aller Tugenden bildet. Die spezifische, eigentliche Demut schließt aber noch viel mehr als das eben Gesagte ein. Wir werden dies gleich sehen, wenn wir weitere Formen des Hochmutes betrachtet haben.

Es gibt neben dem satanischen Hochmut und dem in ihm gelegenen Gotteshäß auch eine viel sublimere Form der Auflehnung gegen Gott, eine viel mildere Art des Hochmutes, die aber mit dem satanischen Hochmut den Charakter des «metaphysischen» gemein hat. Wir finden sie bei Menschen, die durchaus nicht wertblind sind und einer positiven Antwort auf die Werte fähig sind. Das «Viel-sein-Wollen» spielt bei ihnen keine ausschlaggebende Rolle, und sie weisen nicht die spezifische Verhärtung des satanisch Hochmütigen auf. Ihr Leben ist nicht von einer Disharmonie erfüllt, sie besitzen nicht den Haß gegen alles Licht wie Alberich. Im Gegenteil, sie sind von einem ehrlichen sittlichen Streben erfüllt, die Frage von Gut und Böse spielt unter Umständen eine große Rolle in ihrem Leben, sie sind

geöffnet für alles Schöne. Aber sie scheuen sich vor der Konfrontation mit einem personalen Gott, sie wollen ihre Geschöpflichkeit nicht voll eingestehen, sie wollen jene letzte Unterordnung nicht vollziehen, die noch weit über das in jeder Wertantwort Enthaltene hinausgeht. Sie wehren sich darum gegen die Annahme eines persönlichen Gottes. Solange es sich um die Welt der Werte handelt, der sie noch als Partner gegenüberstehen können, sind sie zu einer Unterordnung unter ihre Forderungen bereit. Ja auch einem a-personalen Absoluten, zu dem sie sich verhielten wie ein Teil zum Ganzen, wollen sie sich gerne hingeben. Denn solange sie nicht der absoluten Person gegenüberstehen, brauchen sie erstens eine letzte Souveränität nicht aufzugeben, und als Teil dieses absoluten Ganzen partizipieren sie zweitens auch an dem Absoluten. Eine letzte Selbstherrlichkeit wird erst durch die Konfrontation mit dem personalen Gott, in der wir uns unserer Geschöpflichkeit voll bewußt werden, zunichte. Die autonomen Idealisten, die Pantheisten und Theosophen — sie alle weichen der Unterordnung unter den absoluten Herrn aus und damit der Aufgabe einer gewissen Souveränität, die ihrem Hochmut schmeichelt. Das Spezifische der Demut tritt nun klar hervor, wenn wir sie dieser Form des Hochmuts gegenüberstellen. Die Demut schließt die Erkenntnis unserer Geschöpflichkeit ein, das klare Bewußtsein, daß wir alles von Gott empfangen haben. «Was hast du denn, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?» (1 Kor. 4, 7). In ihr tragen wir der metaphysischen Situation des Menschen voll Rechnung. In ihr prägt sich ein Moment am spezifischsten aus, das ein generelles Element aller christlichen Tugend bildet und dem wir immer wieder begegnen: die Haltung, die der metaphysischen Situation des Menschen gerecht wird, in der wir, von allen Illusionen befreit, die ganze Wirklichkeit beantworten und uns so verhalten, wie es ihr entspricht. Darum hat man mit Recht gesagt: Demut ist Wahrheit. Der Hochmut hingegen ist eine furchtbare Lüge, weil wir in ihm unsere metaphysische Situation nicht wahrhaben wollen.

Die wahre Erkenntnis unserer Geschöpflichkeit setzt aber, wie wir schon sahen, die Konfrontation von Schöpfer und Geschöpf voraus und ist darum nur einem personalen Gott gegenüber möglich. Die Erkenntnis unserer Geschöpflichkeit ist mehr als die Erkenntnis unserer Ohnmacht und Begrenztheit. Sie bedeutet, daß wir uns nicht nur einer relativen Unvollkommenheit und Begrenzung unserer Machtvollkommenheit bewußt werden, sondern daß wir den unendlichen

Abstand zwischen uns und dem absolut Seienden erfassen, und daß wir verstehen, daß wir schlechthin alles — außer der Sünde — von Gott empfangen haben. Solange nicht die Konfrontation der endlichen Person mit der unendlichen Person stattfindet, so lange jemand von einem atheistischen oder pantheistischen Weltbild ausgeht, kann er sich nie seiner Geschöpflichkeit im vollen Sinn bewußt werden. Er wird sich entweder nur seiner Abhängigkeit von der ihn umgebenden äußeren Natur und von seinem Leibe bewußt, oder er erlebt sich als Teil eines absoluten Ganzen. Für den Atheisten, der kein absolutes Sein kennt, ist darum nur eine Erkenntnis unserer relativen Begrenztheit und Ohnmacht möglich. Für den Pantheisten aber sind wir ein Teil des Absoluten, wenn auch ein verschwindend kleiner und nichtiger Teil. Der Abstand zwischen uns und dem Absoluten wird auf die quantitative Ebene verschoben, und wir partizipieren an dem Absoluten und seiner Herrlichkeit. Hier bleibt ein verborgenes Feld für die Entfaltung eines feinen Hochmuts — der Hochmut, die Selbstherrlichkeit, kann nie in ihrem tiefsten Gestus entwurzelt werden. Noch klarer wird die Tatsache, daß die Demut nur einem personalen Gott gegenüber möglich ist, wenn wir das zweite Element der Demut betrachten. Nur in der klaren Gegenüberstellung von personalem Schöpfer und Geschöpf kann sich die Tatsache offenbaren, daß wir schlechthin alles von Gott empfangen, daß er der Seiende ist und wir gleichsam nicht sind.

Die Demut schließt auch die selige Bejahung dieser unserer Geschöpflichkeit und «Nichtigkeit» ein. Es handelt sich bei ihr nicht um ein resignatives Zugeständnis unseres «Nichts», sondern um eine Wertantwort auf Gottes unendliche Herrlichkeit, bei der wir gleichsam mit der hl. Katharina von Siena sprechen: «Che tu sia ed io non sia», «Daß Du seiest und ich nicht sei.» Der Demütige will nichts aus sich heraus sein, er ist frei von allem Ehrgeiz, etwas aus eigener Kraft zu sein und keinen Herrn über sich zu fühlen. Er will alles nur von Gott empfangen. Gottes Herrlichkeit beseligt ihn, er ist so in anbetender Liebe an Gott hingegeben, daß er in keiner Weise mehr ein Glück darin erblickt, aus eigener Kraft «etwas» zu sein und in seiner Souveränität nicht angetastet zu werden. Das aber ist nur dem personalen Gott gegenüber möglich, und zwar, wie Pascal sagt, «nicht dem Gott der Philosophen gegenüber, sondern dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs», vor allem dem Gott, der uns in Christus, seinem eingeborenen Sohn, lebendig berührt und anspricht.

Die wahre Demut setzt darum dreierlei voraus. Erstens die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes und ihre Beantwortung.

Gott muß sich unserem Geist in seiner unendlichen Herrlichkeit offenbart haben, und wir müssen auf diese in heiliger Freude und liebender Anbetung antworten. Das beseligende Bewußtsein, daß der Urgrund alles Seins die unendlich vollkommene Person ist — der allmächtige, allwissende, allgütige Gott —, muß uns zunächst erfüllen. Wir müssen die reine Wertantwort auf Gott vollziehen, in der unsere Freude nur von seiner Herrlichkeit gespeist wird, und mit der heiligen Kirche sprechen: «Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam», «Wir danken Dir ob Deiner großen Herrlichkeit.» Wir müssen, getroffen von dem Strahl der alle Begriffe übersteigenden übernatürlichen Heiligkeit Gottes, ausrufen mit dem Psalmisten: «Quia una dies in atriis tuis super milia», «Denn ein Tag in Deinen Vorhöfen ist besser als tausend andere.» Schon angesichts eines geschöpflichen Wertes können wir dieser reinen Freude teilhaftig werden, die der Existenz des Wertes als solchen gilt. Wir freuen uns darüber, daß es eine Wahrheit gibt, daß dieser gute, edle Mensch existiert, daß es etwas so Schönes gibt wie den gestirnten Himmel oder ein großes Kunstwerk. Hier aber handelt es sich um die Freude darüber, daß das absolut Seiende unendlich vollkommen ist und daß dies unendlich Herrliche Person ist. Welch unendliche Steigerung der Realität des Guten liegt darin, daß das «summum bonum», das «höchste Gut», nicht nur ein stummes apersonales Sein ist, eine Idee oder ein Prinzip, sondern eine Person, die zu uns spricht: «Ego sum qui sum», «Ich bin, der ich bin», die absolute Person, in der der Inbegriff aller Werte vollzogen wird, die uns geschaffen hat und im Dasein erhält, die uns so umfängt und besitzt, wie es nur eine Person kann. Die Herrlichkeit Gottes muß unser Herz verwunden, und wir müssen in anbetender Liebe niederfallen und uns ganz an Gott hingeben. Wir müssen jene reine Antwort geben, in der wir unser Schwergewicht so von uns weg und in Gott verlegen, daß Gottes Herrlichkeit in sich schon der Quell reinster Freude ist. «Deus meus et omnia», «Mein Gott und mein alles» (St. Franziskus von Assisi).

Zu der Erkenntnis und Beantwortung von Gottes Herrlichkeit muß aber notwendig ein Zweites hinzutreten: die Konfrontation unserer eigenen Person mit Gott. Vor dem Angesicht Gottes werden wir uns unserer Sündigkeit und Nichtigkeit bewußt. Wir sprechen mit dem hl. Franziskus: «Wer bist Du und wer bin ich?» Wir erkennen unser Nichts, unser Dunkel, und sprechen mit dem Psalmisten: «Ich bin ein Wurm und kein Mensch» (Ps. 21, 7). Wir erfassen, daß wir völlig auf Gott angewiesen sind, daß wir ganz von ihm abhängen. «Denn er hat uns gemacht, nicht wir uns selbst» (Ps. 99, 3).

Wir können, wie wir schon sahen, das Ausmaß unserer Ohnmacht und Nichtigkeit nur erfassen in der Konfrontation mit Gott. Aber auch schon die Erkenntnis unserer relativen Begrenztheit und Endlichkeit würde uns zu Boden drücken und mit Verzweiflung erfüllen, hätten wir nicht Gottes Herrlichkeit zuvor gesehen. Die Offenbarung von Gottes Herrlichkeit ist die objektive Voraussetzung dafür, daß die Erkenntnis unserer Nichtigkeit uns nicht zu Boden drückt und nicht einmal ein resignatives Sich-Abfinden mit unserem Elend hervorruft, sondern durch eine selige Bejahung unserer Geschöpflichkeit beantwortet wird. Die subjektive Voraussetzung dafür ist aber die Haltung der reinen Wertantwort, die Seelenverfassung, in der wir fähig sind, einen Wert voll zu erkennen und uns über einen Wert als solchen zu freuen. Wenn wir in der hochmütigen, wertblinden Haltung befangen sind, die nur in der Selbstherrlichkeit ihre Befriedigung sucht und die sich in ohnmächtigem Ressentiment gegen die in sich ruhende Herrlichkeit der Werte auflehnt, so nützt uns auch alle Offenbarung von Gottes Herrlichkeit nichts. An Stelle der seligen Übergabe an Gott ruft sie den hochmütigen Gestus Luzifers hervor, der Gott entthronen möchte. Im Gegenteil, hier gilt: Je größer die Herrlichkeit ist, die uns begegnet, desto tiefer das Ressentiment.

Wir müssen schon eine bestimmte innere Verfassung mitbringen, damit die objektive Voraussetzung der Demut sich auswirken kann. Wir müssen die ehrfürchtige Grundhaltung besitzen, die uns wert-sichtig macht, und die wertantwortende Grundrichtung, die uns in-stand setzt, auf die erkannte Herrlichkeit die Antwort der Liebe und Freude zu geben. Ja nicht nur der wertfeindliche Hochmut, das Ressentiment gegen die Werte, muß fern sein, auch die Behauptung der eigenen Souveränität, der Widerstand gegen die Aufgabe einer letzten Selbstherrlichkeit darf uns nicht mehr beherrschen, soll die Wertantwort anbetender Liebe und reiner Freude in uns erblühen. Aber andererseits müßte, auch wenn wir diese Grundhaltung besitzen, die Erkenntnis unserer Geschöpflichkeit und Sündigkeit doch tiefe Depression und Minderwertigkeitskomplexe aller Art auslösen, wenn wir nicht schon Gott gefunden haben und seine Herrlichkeit uns auf-leuchtet ist.

Der Demütige wird von der Erkenntnis, daß Gott alles und er nichts ist, nicht erdrückt und niedergeschlagen, sondern die Erkenntnis von Gottes Herrlichkeit trägt ihn selig über den Abgrund des eigenen Nichts und des eigenen Dunkels hinweg. Er will, daß Gott alles und er nichts sei, und statt der Bedrückung und Verzweiflung

erfüllt ihn heilige Sehnsucht nach Gott. Er erhebt seine Hände zu Gott und ruft: «Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus nostris», «Um eines bitte ich den Herrn, nur dies begehre ich, zu wohnen alle Tage meines Lebens in dem Hause des Herrn» (Ps. 26, 4).

Der Demütige erkennt aber in der Konfrontation mit Gott nicht nur sein Dunkel und seine Nichtigkeit, er erfaßt auch, daß er ganz auf Gott angewiesen ist, daß er dem allmächtigen Herrn über Leben und Tod schlechthin ausgeliefert ist, daß er Gott nicht entfliehen kann, wenn er es auch wollte: «Wohin soll ich gehen vor Deinem Geiste und wohin fliehen vor Deinem Angesicht?» (Ps. 138, 7.) Für den Christen wird dieses Angewiesensein aber ein Geborgensein. Er fühlt nicht Angst und Bedrückung bei dem Gedanken an seine völlige Ohnmacht; er versucht sich nicht darüber hinwegzutäuschen und so zu leben, als ob er sein eigener Herr wäre; er wirft sich vielmehr in die Arme des Allmächtigen, er vollzieht den Gestus des völligen Angewiesenseins aktiv mit und ruft mit der heiligen Kirche: «In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum», «In Deine Hände, o Herr, übergebe ich meinen Geist» (Komplet). Die Demut schließt nicht nur die Erkenntnis unseres Angewiesenseins auf Gott ein, sondern auch seine Bejahung, die selige Übergabe an Gott. Der Demütige fühlt sich in Gott geborgen, als sein Eigentum. «Populus eius et oves pascuae eius», «Sein Volk sind wir und Schafe seiner Weide», sagt der Psalmist (Ps. 99, 3).

In der Demut müssen wir nicht nur der Personalität Gottes Rechnung tragen, sondern uns auch unserer eigenen Personalität voll bewußt bleiben. Das Bewußtsein des eigenen Nichts darf nie zu einer Entpersonalisierung, gleichsam zu einem stumpfen Untertauchen ins Apersonale führen. Das selige Ja zu unserer Geschöpflichkeit und Nichtigkeit, zu unserer Ohnmacht und totalen Abhängigkeit von Gott muß frei und ausdrücklich vollzogen werden. Ja noch mehr: Die Demut ist keine Ablehnung der eigenen Person schlechtweg. So nichtig wir aus uns selbst heraus sind, so sehr wir alles empfangen haben, so haben wir doch viel von Gott empfangen. In der Demut beantworten wir einmal den unendlichen Abstand, der das absolute Sein vom endlichen geschöpflichen Sein trennt. Die Demut ist weiter eine Antwort darauf, daß wir alles von Gott empfangen und nichts aus uns selbst. In ihr werden wir unserer Ohnmacht und unseres völligen Angewiesenseins auf Gott inne. Und endlich erkennen wir unser Elend, unsere Sündigkeit und Erbärmlichkeit, die Lichtfülle Gottes und unser Dunkel. Aber wir erkennen auch, was Gott uns

verliehen hat. Zunächst bleiben wir uns auch in der Demut dessen bewußt, daß Gott uns nach seinem Ebenbild geschaffen, daß wir geistige Personen sind! Wir dürfen auch in der Demut nicht vergessen, was der Psalmist sagt: «Minuisti eum paulo minus ab angelis», «Nur ein wenig hast Du ihn unter die Engel gestellt» (Ps. 8, 6). Jede Form der Verkennung unserer Natur als geistige Personen, wie sie uns im Materialismus oder in einer Vergottung des Vitalen entgegentritt, jede Nivellierung der unvergleichlichen ontischen Überlegenheit des Menschen gegenüber allen bloßen Lebewesen oder gar gegenüber der reinen Materie ist alles eher als Demut. Denn die Verkennung dieser ontischen Würde, die Gott uns verliehen, bedeutet ein Nicht-Würdigen von Gottes Herrlichkeit und Allmacht, und die Demut ist in erster Linie die Anerkennung von Gottes Herrlichkeit und erst in zweiter die unserer Nichtigkeit.

Der Christ ist sich aber nicht nur der natürlichen Würde bewußt, die Gott dem Menschen als solchem verliehen, sondern auch des ungleich höheren unbegreiflicheren Geschenkes der göttlichen Barmherzigkeit, die den Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben berufen, der Mitteilung des übernatürlichen Lebens in der Taufe.

Der Demütige ist darum weit entfernt davon, wie der Pantheist, die Bedeutung des Menschen zu bagatellisieren, ihn als «quantité négligeable» zu betrachten. Er fällt nicht jener quantitativen Betrachtung zum Opfer, die im Blick auf die ungeheueren Dimensionen der materiellen Natur, auf die Größe der Sonnensysteme den Menschen als einen bloßen Tropfen im Weltmeer empfindet und darum meint, das Verhalten des Menschen sei ein unwesentlicher, bedeutungsloser Vorgang. Hinter diesem Selbstnihilismus steckt, wie wir schon sahen, ein tiefer verborgener Hochmut, denn trotz der scheinbaren Bedeutungslosigkeit des Menschen fühlt man sich andererseits als Teil des riesigen vergotteten Kosmos sehr groß, ja dieser riesige Kosmos ist im Grunde ein unendlich vergrößertes Ich. In der Funktion, ein Teil eines großen Ganzen zu sein, liegt eine Kompensation für den Hochmut, denn die Bedeutung, die man als Teil hat, besitzt man aus sich heraus und nicht als Geschenk eines völlig anders gearteten absoluten Wesens. Mit der Leugnung eines persönlichen Gottes, der die Welt als ein von ihm Verschiedenes durch einen freien Schöpfungsakt aus dem Nichts schafft, wird im Pantheismus die Endlichkeit des Menschen verwischt. An die Stelle des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf tritt das von Teil und Ganzem. Dadurch wird der Mensch ein Teil des absoluten Seins — man verkennt seine

Endlichkeit. Andererseits ist er, als bloßer Teil, seines Charakters als selbständiges Eigenwesen beraubt. Der innere Widerspruch, der darin liegt, ein Apersonales, also seinsmäßig offenbar Niedrigeres als die Person für absolut zu erklären, ordnet den Menschen als Person dem Apersonalen unter und entpersonalisiert ihn dadurch notwendig als Teil dieses absoluten Apersonalen. Der Mensch als geistige Person soll in einem Apersonalen als dem übergeordneten Absoluten ruhen. Dadurch wird die metaphysische Situation des Menschen zutiefst verkannt. Der Mensch wird einerseits als ein «Tropfen» im Weltmeer seiner Würde und zentralen Bedeutung beraubt — also viel zu niedrig eingeschätzt —, andererseits als Teil eines scheinbar Absoluten, das seinerseits durch die Apersonalität seiner Würde beraubt ist, viel zu hoch gestellt, was den Hochmut befriedigt. Die Entpersonalisierung Gottes führt notwendig auch zu einer Entpersonalisierung des Menschen. Die Annäherung des Menschen an das Absolute als Teil der apersonalen Gottheit führt zu einer Verlegung des Schwergewichtes aus der Personalität in das niedrigere Apersonale im Menschen — die scheinbare Erhöhung zu einer Degradation des Menschen. Für den antiken Polytheismus hingegen wird zwar der Mensch von einem personalen Gott geschaffen, aber dieser personale Gott, Jupiter, ist selbst endlich, es fehlt daher die Konfrontation des Menschen als endlichen Wesens mit dem Absoluten, Ungeschaffenen, Unendlichen. Die anthropomorphe Fassung der Götter führt zu einer Projizierung der Diesseitssituation in die Ewigkeit; statt des Ernstes, den das Menschenleben «in conspectu» des Absoluten bekommt, wird der vergängliche Unernst des Menschenlebens in die Welt der Götter verlegt. Dadurch wird das Menschenbild der homerischen Antike spielerisch unernst, in seine Endlichkeit unrettbar eingeschlossen. Jener Blick des Menschen, der nach dem Absoluten, Einfachen, alles Vielerlei «per eminentiam» Überholenden sucht, wird in eine überdimensionierte Endlichkeit mit allem Vielerlei des Irdischen gelenkt. Der Mensch schneidet sich von Gott ab und verliert sich an Götzen, von denen der Psalmist sagt: «Sie haben Augen und sehen nicht, sie haben Ohren und hören nicht, sie haben Hände, die nicht tasten» (Ps. 113, 5—7). Der Mensch wird zwar nicht entpersonalisiert, aber der Hinordnung auf das Absolute und der Konfrontation mit ihm beraubt. Und auch das zerstört seinen tiefsten Sinn und Adel, vor allem den Ernst und die Tiefe seiner metaphysischen Situation. Im Alten Testament aber steht er deutlich als Geschöpf und als Person seinem absoluten personalen Schöpfer gegenüber, sein ganzes Leben ist vor allem der große Dialog

zwischen dem personalen Geschöpf und Gott, dem lebendigen, sehenden, liebenden Gott, Schöpfer Himmels und der Erde.

Der Demütige weiß, daß Gottes unendliche Liebe und Barmherzigkeit «seines eingeborenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat» (Röm. 8, 32). Er weiß um die Bedeutung, die jede unsterbliche Seele in Gottes Augen besitzt. «Pretiosa in conspectu Domini mors Sanctorum eius», «Kostbar ist in den Augen des Herrn der Tod seiner Heiligen» (Ps. 115, 15). Auf dem Hintergrund dessen, was er von Gott empfangen, im Lichte der unbegreiflichen freien Gnadengeschenke Gottes und der Höhe seiner Berufung sieht er einerseits, daß er aus sich nichts ist, und andererseits, wie wenig er die natürlichen Geschenke und die übernatürlichen Gnadengaben Gottes genützt, daß er ein «unnützer Knecht» ist. Die Demut ist zutiefst mit jener heiligen Freiheit verknüpft, in der wir die richtige Distanz zu uns selbst gewonnen haben und alles nicht mehr mit unseren Augen, sondern im Lichte Gottes betrachten. Der Demütige maßt sich nicht mehr an, selbst zu bestimmen, wo er stehe, sondern überläßt dies Gott. Das Bewußtsein, daß Gott ihn wichtig nimmt, vermag in ihm kein Bewußtsein der Geltung und der Selbstherrlichkeit auszulösen. Im Gegenteil, es zeigt ihm seine Nichtigkeit und das Dunkel, das er ohne Gott und außer Gott ist, um so klarer.

Zur wahren Demut gehört aber noch ein Drittes, das persönliche Angerufensein von Gott, das Bewußtsein, daß Gott uns als dieses bestimmte Individuum berufen, wie es aus den Worten des Propheten Isaias spricht: «Bei deinem Namen habe ich dich gerufen — Mein bist du.» Es gibt Menschen, die wohl Gottes Herrlichkeit anerkennen und auch die Bedeutung und Berufung des Menschen im allgemeinen, die aber in falscher Demut meinen, diese gelte wohl für alle anderen, aber nicht für die eigene Person. Sie halten sich persönlich für zu erbärmlich, den Ruf Gottes auf sich beziehen zu dürfen. Sie möchten sich in einen Winkel verkriechen und nehmen die Rolle eines bloßen Zuschauers ein. Der Anblick ihrer Erbärmlichkeit veranlaßt sie, sich aus dem großen Dialog von Gott und Mensch auszuschließen. Diese Haltung ist nur scheinbar demütig — in Wahrheit liegt ihr trotz aller Bescheidenheit ein Hochmut zugrunde. Denn man will auch hier selbst bestimmen, wo man stehe, statt Gott dies bestimmen zu lassen, und das ist das Entscheidende der wahren Demut: Nicht mehr selbst bestimmen wollen, ob man zu gering sei für die Berufung, heilig zu werden, sondern vor Gottes erbarmender Liebe anbetend niedersinken. Die Frage, ob

ich mich würdig fühle zu dieser Berufung, darf keine Rolle spielen, sondern nur, daß Gott mich berufen hat. Wenn ich allen Hochmut, alles «aus mir heraus etwas sein-Wollen» aufgegeben habe, so weiß ich, daß Gott, von dem ich alles erhalte, mich auch emporheben und alles Dunkel in Licht verwandeln kann. «Lavabis me et super nivem dealbabor», «Wasche mich, und ich bin weißer als der Schnee.» Ich gebe es auf, Gott darüber belehren zu wollen, ob die Berufung angemessen ist oder nicht; ich weiß, aus mir heraus bin ich zu allem unwürdig, aber wenn er mich an sich ziehen will, wenn er mich ruft bei meinem Namen, so darf ich nur eines sprechen: «Adsum», «Hier bin ich.» So antwortete die Allerdemütigste auf die höchste Berufung nur: «Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum» — «Siehe, ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort.»

Wohl muß der Mensch die Berufung zur Gemeinschaft mit Gott, die Tatsache, daß Christus auch zu ihm sein «sequere me» gesprochen, daß er auch zu denen gehört, zu denen er spricht: «Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist», immer erneut als unbegreifliche Barmherzigkeit Gottes empfinden. Er darf diesen Platz, den Gott ihm angewiesen, nie selbstverständlich einnehmen und muß immer wieder zunächst gleichsam mit dem hl. Petrus sprechen: «Non lavabis mihi pedes in aeternum» — «In Ewigkeit sollst Du mir die Füße nicht waschen» (Joh. 13, 8). Mit zitterndem Herzen muß er wie Zachäus gleichsam überrascht vor dem Herrn stehen und mit der heiligen Kirche sprechen: «Domine, non sum dignus» — «O Herr, ich bin nicht würdig.» Aber in aller Demut muß er die Gnade gleichwohl empfangen. Wenn er dabei auch immer in der Haltung des Staunens verbleibt und die Gnade als etwas Unbegreifliches erlebt, so muß er sie doch empfangen und sprechen: «Sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea» — «Aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund.» Der Demut ist zutiefst ein Gestus heiliger Kühnheit eigen. Wie Glauben, Hoffnung und Liebe eine bestimmte Kühnheit auszeichnet, so auch die wahre Demut. Das selige Bejahen der eigenen Nichtigkeit, der heroische Verzicht auf jede Selbstherrlichkeit, die eigentümliche Selbstaufgabe sind unvereinbar mit aller Mediokrität und harmlosen Behaglichkeit. Die Demut ist nicht nur das Gegenteil alles bösen Hochmutes, sondern auch aller mediokren Formen der Verhaftung in sich selbst, aller Formen der Abhängigkeit von der Konvention, alles harmlosen Selbstgenusses, alles Wichtignehmens seiner kleinen vergänglichen Angelegenheiten, aller Feigheit, aller bourgeoisen Gesättigkeit. Die Demut, die spezifisch aus

der Konfrontation mit Gott fließt, ist stets ein Sprengen der «Weltimmanenz», des peripheren alltäglichen irdischen Aspektes aller Dinge, den eine Sicht der Welt mit sich bringt, in der wir nie bis zu Gott vordringen. Während die Bescheidenheit sich in der irdischen Öffentlichkeit entfaltet und in ihrem resignativen stillen Zurücktreten keinerlei Kühnheit involviert, ja eher der Kühnheit entgegensteht, ist die Demut stets ein Empортаuchen in die himmlische Öffentlichkeit und durchweht von einem Atem der Größe und heiliger Kühnheit. Die volle Loslösung von sich selbst, das selige Sterben des eigenen Ich, bedeutet eine letzte sieghafte Freiheit und ein ungehemmtes Stehen in der Wahrheit.

*

Die Demut bildet aber nicht nur die Antithese zu den zwei Formen des Hochmutes, die trotz aller Verschiedenheit beide durch die Auflehnung gegen Gott charakterisiert sind, sondern auch zu allen übrigen Arten des Hochmutes, so vor allem zu der Selbstgefälligkeit und zum Stolz.

Der Selbstgefällige besitzt nicht ein Ressentiment gegen die Werte als solche und versucht nicht, die Werte und Gott, den Inbegriff aller Werte, zu entthronen. Er will vielmehr der Werte teilhaftig werden, um sein Bewußtsein, «viel zu sein», seine Selbstherrlichkeit zu nähren. Die Existenz der Werte als solcher ist ihm kein Ärgernis, er empfindet sie nicht als Abbruch an seiner Selbstherrlichkeit. Er findet sogar keine Schwierigkeit darin, Gott als obersten Herrn anzuerkennen. Er sucht sich vielmehr an Gott anzubiedern und sich in seiner Würdigkeit vor Gott zu sonnen. Auch er ist im Grunde werthblind. Die in sich ruhende Bedeutsamkeit des Guten und Schönen vermag ihn nicht zu bewegen. Er interessiert sich für die Werte nur als Selbstschmuck. Er akzeptiert die Werte, wie man eine Konvention annimmt, und möchte vor allen anderen Menschen, vor sich selbst und sogar vor Gott herrlich dastehen. Seine Aspirationen sind nicht so hoch gespannt, wie die des satanisch Hochmütigen. Er will keinen Kampf mit den Werten und mit Gott, sondern möchte das «Ansehen» und die metaphysische Macht der Werte für die Befriedigung seines Hochmutes in Anspruch nehmen. Der Selbstgefällige verleugnet nicht ausdrücklich, daß er seine «Herrlichkeit» von Gott empfangen hat, aber er rühmt sich ihrer, als ob er sie aus sich heraus besäße, wie der Pharisäer im Gleichnis des Evangeliums. Er trägt innerlich der Tatsache, daß er alles von Gott empfangen hat, nicht Rechnung. Der Pharisäer will zwar Gott nicht ausdrücklich entthronen, aber er will sich dagegen sichern, selbst durch Gott «entthront» zu werden, und duldet

daher Gott nur in weiter Ferne, in der er ihn zur Bestätigung seiner eigenen Glorie benutzen kann. Gegen den Gottmenschen aber, der ihn zu realer Konfrontation mit Gott zwingt, der selbst demütig ist und ihn zur Demut aufruft, empfindet er tödlichen Haß.

Die Qualität der Selbstgefälligkeit variiert nun sehr, je nach den Werten, mit denen sich der Selbstgefällige schmücken will. Dabei begegnen wir einer scheinbaren Paradoxie. Je höher die Werte sind, deren sich einer «rühmt», um so schlimmer ist es um ihn bestellt. Je mehr es sich um Werte handelt, die objektiv eine Erhöhung des Menschen darstellen, um so bedenklicher ist es, wenn er sich ihrer rühmt. Die sittlich negativste Form des Selbstgefälligen ist darum die des Pharisäers, der sich seiner Frömmigkeit und «Gerechtigkeit» vor Gott rühmt. Er möchte sein Selbstgefühl mit den höchsten Werten speisen, er möchte nicht nur vor anderen Menschen herrlich dastehen, auch nicht nur vor sich selbst, sondern vor Gott. Er spricht: «O Gott, ich danke Dir, daß ich nicht bin wie die übrigen Menschen» (Luk. 18,11). Auch diese Form des Hochmuts ist spezifisch böse, wenn auch nicht in dem Maße wie der satanische Hochmut. Auch der Pharisäer ist verhärtet, bar aller Güte und unfähig aller liebenden Hingabe. Im Vergleich zu ihm ist der spezifisch Selbstgerechte, der sich seiner sittlichen Vorzüge rühmt, schon relativ harmloser. Denn er benutzt nicht mehr die höchsten Werte — die Heiligkeit und «Gerechtigkeit», im Sinne des Alten Testaments —, um sich zu «erhöhen», sondern begnügt sich mit den natürlichen sittlichen Werten. Er sonnt sich nicht mehr daran, wie er vor Gott dasteht, sondern in seiner Selbstachtung und an dem sozialen Bild, an der Achtung anderer vor ihm. Diese Menschen genießen die Fehler anderer, um ihre Überlegenheit stärker zu empfinden. Sie haben kein Ressentiment gegen die Werte als solche, wohl aber gegen die Vorzüge fremder Menschen, die sie als Bedrohung ihrer Selbstherrlichkeit empfinden. Wenn auch, wie gesagt, der Selbstgerechte um eine Stufe weniger schlimm ist als der Pharisäer, so ist doch auch diese Haltung ein Prototyp des sittlich Negativen und Gott Beleidigenden. In dem Maß, als ein Mensch von diesem sittlichen Hochmut erfüllt ist, ist er auch verhärtet und lieblos.

Unvergleichlich harmloser ist dagegen schon die Selbstgefälligkeit, die sich auf intellektuelle Werte bezieht. Der Mensch, der sich seines Wissens, seines Verstandes, seiner Genialität rühmt, oder dessen Ehrgeiz darauf ausgeht, ein «großer Mann» zu sein, ist schon sittlich weit weniger schlimm. Und erst recht ist derjenige, dessen Hochmut sich auf seinen Reichtum, auf Ehrentitel oder seinen Adelsrang bezieht,

harmloser. Je niedriger ein Wert steht, um so dümmmer ist es, sich auf seinen Besitz etwas einzubilden und aus ihm ein Bewußtsein des «Viel-Seins» und der Selbstherrlichkeit abzuleiten, aber um so weniger böse ist es. Diese scheinbare Paradoxie rührt daher, daß der Mißbrauch, den der Hochmütige mit dem Werte treibt, indem er ihn nur als Mittel für seine Selbstherrlichkeit benützt, sittlich um so verwerflicher ist, je höher der Wert steht.

Und weiter: Je weniger wir einen Wert als Verdienst für uns in Anspruch nehmen können, je weniger wir mit unserer Freiheit für seinen Besitz verantwortlich sind, um so dümmmer ist es, sich darauf etwas einzubilden, aber um so harmloser ist der Hochmut vom sittlichen Standpunkt aus. Je mehr sich hingegen jemand eines Wertes rühmt, an dessen Zustandekommen er, wie bei den sittlichen Werten, mit seiner Freiheit Anteil hat, um so schlimmer ist es vom sittlichen Standpunkt aus.

Diese zweite Paradoxie rührt daher, daß die Art des Sichanrechnens eine ganz andere, weit gefährlichere Form annimmt, wenn es sich um Werte handelt, die unsere Freiheit voraussetzen. Die Art der Selbsterhöhung reicht hier stets in eine ganz andere Tiefe. Und die Tatsache, daß wir da, wo Gott uns zur Mitarbeit berufen, wo er uns am meisten erhöht, dieses Geschenk zur Selbsterhöhung mißbrauchen und die Antwort, die wir ihm schulden, ihm versagen, macht diesen Hochmut noch weit schlimmer.

Dazu kommt, daß der Pharisäer durch seinen Hochmut alle «Verdienste» seiner «guten» Taten zerstört, bzw. daß er überhaupt keiner sittlichen Werte teilhaftig werden kann, so lange er in dieser hochmütigen Haltung verbleibt. Die intellektuellen Werte hingegen werden durch die Selbstgefälligkeit nicht zerstört, wenn auch in ihr ein spezifisches Moment der Dummheit enthalten ist. Vitale Werte aber werden durch die Tatsache, daß man sich ihrer rühmt, noch weniger berührt, und erst recht nicht äußere Güter, wie Reichtum, eine hohe soziale Stellung usw.

Die eigentliche Selbstgefälligkeit ist aber nicht nur eine Befriedigung über den vermeintlichen Besitz von Werten, sondern stets auch ein Ehrgeiz, sie zu besitzen, ein ständiges Streben danach. Ein schwelendes Feuer lebt in diesen Menschen, ein hartes, liebloses Sich-Verschließen, ein ständiges «Höher-hinauf-Wollen».

Ganz verschieden davon ist die spezifische Eitelkeit, das «Sich-Sonnen» an den Werten, die man vermeintlich besitzt. Der Eitle ist nicht von jenem dunklen Ehrgeiz durchglüht, er will nicht immer höher steigen, sondern er ist mit dem zufrieden, was er besitzt, und

hält es für etwas Großes. Er ist nicht verhärtet, wie der spezifisch Selbstgefällige, ihm ist vielmehr eine weiche genießerische Note eigen. Die Eitelkeit stellt im Vergleich zur Selbstgefälligkeit eine relativ harmlosere Form des Hochmuts dar. Eitle Menschen können gutmütig sein — der ehrgeizig Selbstgefällige niemals. Die Eitelkeit bezieht sich auch vorwiegend nicht auf religiöse und sittliche, sondern auf intellektuelle, vitale und äußere Vorzüge. Hier überwiegt die Rolle des sozialen Bildes. Dem Eiteln fällt es nicht schwer, fremde Vorzüge anzuerkennen, wenn er sich nur in dem besonderen Punkt, auf den sich seine Eitelkeit bezieht, überlegen weiß. Andere Werte als die, die den Gegenstand seiner Eitelkeit bilden, interessieren ihn nicht, und er bagatellisiert sie.

Die Demut bildet nun nicht nur den spezifischen Gegensatz zum metaphysischen Hochmut, sie bildet auch die Antithese zu aller Selbstgefälligkeit und Eitelkeit. Der Demütige interessiert sich für die Werte nicht «sub specie» des Selbstschmuckes und der Erhöhung seiner Eigenwürde, sondern er versteht ihre in sich ruhende Bedeutung und geht auf diese ein. Das Gute interessiert ihn um seiner selbst willen. Er findet den Quell seiner Freude in der Herrlichkeit Gottes und in den «Magnalia Dei», der Verherrlichung Gottes durch den ganzen werterfüllten Kosmos und durch die Werte, die er an anderen Menschen erblickt. Da er, wie wir schon sahen, frei von dem Drang ist, «viel sein zu wollen», «rühmt» er sich weder eigener Vorzüge, noch genießt er sie. Er weiß, daß er alles Gute von Gott empfangen, und rechnet sich nichts selber an. Er spricht mit dem hl. Paulus: «Mihi autem absit gloriari, nisi in Cruce Domini nostri Jesu Christi», «Mir aber sei es ferne, mich zu rühmen, außer im Kreuze unsres Herrn Jesus Christus» (Gal. 6, 14). Er fühlt sich nicht als besser und überlegen über andere, selbst nicht über Verbrecher, denn er denkt: Wer weiß, wo ich stünde, wenn mich die Gnade Gottes nicht davor bewahrt hätte, wenn ich denselben Versuchungen ausgesetzt wäre? Der Demütige fühlt sich als der Geringste unter allen, als sündiger und unwürdiger als alle anderen Menschen. Das bedeutet nicht, daß er die Wahrheit verkennt und die Fehler fremder Menschen übersieht. Er braucht die Gaben nicht zu verleugnen, die ihm Gott geschenkt, und zu übersehen, daß er bestimmte Vorzüge hat, die andere nicht besitzen. Aber die Stellung zu seinen Vorzügen unterscheidet sich prinzipiell von der zu den Vorzügen anderer. Es gibt drei Stufen in der Stellung zu eigenen Vorzügen. Zunächst das Bewußtsein, die Kenntnis, das Wissen um die eigenen Werte, dann das Genießen derselben und endlich das innere «Sich-

Rühmen». Die letzte Stufe ist die schlimmste, hier tut der Mensch so, als ob er diese Werte aus sich heraus besäße, auch dann, wenn er theoretisch Gott als Spender nicht verleugnet. Er nimmt eine Antwort vorweg, die letzten Endes nur Gott zusteht und in analogem Sinn anderen Menschen — niemals aber ihm selbst.

Das Sich-Rühmen ist «a fortiori» mit der Demut unverträglich. Aber auch das Genießen der eigenen Vorzüge entspringt, wie wir sahen, dem Hochmut, denn nicht der Wert als solcher beglückt den Eitlen, ihn befriedigt nur der darin für ihn enthaltene Selbstschmuck. Daher lassen ihn die Werte, die er an anderen erblickt, indifferent, und nur jene, die an der eigenen Person auftreten, interessieren ihn. Aber — so könnte jemand fragen — warum darf der Mensch nicht über die eigenen Werte sich freuen im Sinn der Wertantwort? Warum soll er die Werte fremder Menschen erkennen und anerkennen und sich an ihnen freuen und über die eigenen Werte keine Freude empfinden, ja nicht einmal diese Werte anerkennen und ein Bewußtsein seiner Vorzüge besitzen?

Hier stoßen wir auf ein Intimum der Demut, auf ihren geheimnisvollsten Zug.

Sie fordert nicht nur das Fehlen des Interesses am «Viel-Sein» und schließt darum nicht nur jenes hochmütige «Sich-Rühmen» und jenen eitlen Selbstgenuß aus, sondern sie verbietet auch jede Beschäftigung mit den eigenen Werten, ja selbst ein lebendiges Bewußtsein derselben. Das hat in folgendem seine Begründung. Erstens gehört zur Demut das Bewußtsein der eigenen Gebrechlichkeit, der ständigen Gefährdung durch die Sünde, und besonders die zitternde Scheu, in Hochmut zu verfallen. Der Demütige ist sich der ständigen Gefahr bewußt, die der Hochmut für den gefallenen Menschen bedeutet. Er spricht mit dem Psalmisten: «Setze, o Herr, eine Wache meinem Munde und eine Tür rings um meine Lippen, daß nicht mein Herz sich neige zu bösen Worten, meine Sünden zu entschuldigen» (Ps. 140, 3--4). Ihm steht die furchtbare Sünde des Hochmuts lebendig vor Augen, und er verabscheut sie. Er wird darum nie den Blick auf irgendeinen eigenen Vorzug lenken, aus Furcht, in Hochmut zu verfallen und sich den Vorzug irgendwie anzurechnen. Mit heiliger Scheu wird er einen Schleier über alles breiten, was an ihm selber wertvoll ist, und den tiefsten und letzten Wert, der verborgen in ihm ruht, nie entschleiern. Zwar darf er die Talente, die ihm Gott gegeben, erkennen, ja, er soll um sie wissen und sich der Verantwortung, die aus diesen Gaben fließt, bewußt sein. Aber diese Talente er-

scheinen mehr im Lichte von Aufgaben als von Werten, die er besitzt, und er kann eben wegen der Verantwortung und des Bewußtseins, ein unnützer Knecht zu sein, sich nicht der Freude an ihnen überlassen. Und der Demütige wird nie in falscher Sicherheit glauben, er könne, ohne in Hochmut zu verfallen, auf seine Vorzüge hinblicken und in reiner Wertantwort auf sie eingehen wie einem anderen Menschen gegenüber. Denn die falsche Sicherheit ist selbst ein Ausfluß des Hochmuts.

Außerdem gilt für die sittlichen und religiösen Werte der Person, die sich in ihrer Wertantwort konstituieren, daß sie als solche ihrem Blick entzogen sind. Im Erlebnis der Wertantwort kommen sie nicht zum Bewußtsein, sie ragen nur insofern in unser Bewußtsein hinein, als die Seele dabei von innerem Frieden und lichter Harmonie erfüllt wird. Sobald wir den Blick auf den sittlichen Wert einer Tat oder einer Wertantwort lenken, verlieren wir den Kontakt mit dem Wertvollen, dem die Tat oder Wertantwort galt, und damit hört auch der sittliche Wert des Verhaltens auf. Aus diesem Grund ist eine Wertantwort, die sich auf den Wert eines eigenen konkreten Verhaltens richtet, im aktuellen Vollzug unmöglich; und auch bei solchen Verhaltensweisen der eigenen Person, die der Vergangenheit angehören, können wir nicht auf ihren Wert blicken und uns an ihm freuen. Denn auch hier darf der Kontakt mit dem Wertvollen, dem die Wertantwort galt, nicht aufgegeben werden, soll die innere Solidarität mit dem damaligen Verhalten nicht zerstört werden und uns nur eine leere Hülse ohne Frucht in der Hand bleiben. Aber darüber hinaus blickt der Demütige nicht nur nie auf die eigenen Werte, sondern er fühlt sich, wie wir dies bei den Heiligen finden, als den größten Sünder. Das kommt daher, daß er sich der Gefahr bewußt ist, die er empfangen, und daß er, je höher er objektiv steht, um so klarer den Abgrund sieht, der ihn von Gottes unendlicher Heiligkeit trennt. Er bemißt seine Verfassung nicht nach dem absoluten Stand, sondern nach dem Verhältnis des Abstands, der zwischen dem besteht, was er von Gott empfangen, und dem, was er vollbracht hat. Dazu kommt, daß es gerade zur sittlichen Vollkommenheit gehört, in ständiger Bewegung zu Christus hin zu sein und niemals seinen religiösen «Stand» als so abgeschlossen zu betrachten, daß man sich als Besitzer eines Wertes fühlen könnte. Der Demütige kann wohl feststellen, daß er mit Gottes Hilfe in einer Richtung Fortschritte gemacht hat, aber diese Fortschritte müssen ihm immer nur relativ erscheinen. Die Richtung auf ein «in statu viae» unbegrenztes Weiterschreiten ist ja ein Konstituens der Heiligkeit.

So erklärt es sich, daß wir «in statu viae» nicht auf die eigenen Werte blicken dürfen, noch weniger aber uns wertantwortend an ihnen freuen können. Wir haben uns selbst gegenüber eine prinzipiell andere Position als gegenüber anderen Menschen. Darum ist ja auch die Selbstliebe nicht in so vollem und eigentlichem Sinn Liebe wie die Liebe zu einem anderen Menschen. Sie beschränkt sich auf die Solidarität mit unserem Glück und Heil, auf die Bejahung des göttlichen Gedankens, den wir verwirklichen sollen; es fehlt ihr das Entzücken an der Schönheit und dem Wertganz, das die Liebe zu einem anderen Menschen auszeichnet, das «frui» und die breitenfaltete Wertantwort. Die Verschiedenheit in der Position, die wir uns und anderen gegenüber einnehmen, macht sich auch in der Demut geltend. Wir haben die Aufgabe, hinzublicken auf Gottes Herrlichkeit und auf den Abglanz Gottes in anderen Menschen. Uns selbst gegenüber haben wir dagegen die Aufgabe, auf unsere Fehler zu blicken und auf den Abstand, der uns von Gottes Herrlichkeit trennt, auf die Talente und Gnaden aber, die uns Gott geschenkt hat, nur unter dem Gesichtspunkt, wie wir mit ihnen gewuchert haben. Das Wandeln auf Gottes Wegen, die richtige, Gott wohlgefällige Einstellung, strahlt, wie wir sahen, in unser Bewußtsein durch das innere Glück, das die Harmonie mit den Werten gewährt, und den inneren Frieden, der uns erfüllt, aber nicht in einer Betrachtung unserer Werte und einer Beantwortung derselben, wie sie nur anderen zusteht.

*

Eine weitere, ganz neue Form des Hochmuts ist der Stolz. Er bezieht sich nicht auf den Besitz von Werten, sondern auf den Widerstand gegen die Unterordnung unter andere Personen. Der Stolze ist wohl bereit, auf einen apersonalen Wert eine bejahende Antwort zu geben, sich einer sittlichen Forderung zu beugen. Aber es ist ihm unerträglich, sich von anderen Personen abhängig zu wissen, sich anderen Menschen unterzuordnen, anderen zu dienen, und vor allem, sich irgendwie gedemütigt zu sehen. Er ist unfähig, ein Unrecht vor anderen zuzugeben, auch wenn er es selbst einsieht, und erst recht sträubt er sich dagegen, jemand um Verzeihung zu bitten. Er ist in einem Krampf der Eigenwürde befangen, der sich meistens in der Präokkupation für seine «Ehre» und für sein Recht auswirkt. Er möchte stets in der stärkeren Position anderen gegenüber sein. Er lehnt die freiwillige Hilfe anderer ab, weil er ihre Annahme schon für ein Eingeständnis der Schwäche hält. Er will nie aus seiner Herrschaftsposition heraustreten. Er ist spezifisch hart und hält jede Regung des Mitleids für Schwäche.

Stolze Männer sind meist Fanatiker des Männlichkeitsidols. Sie haben kein Ressentiment gegen die Werte als solche, sie benutzen auch die Werte nicht als Selbstschmuck. Ihr ganzes Interesse gilt der Selbstbehauptung. Ihr Widerstand richtet sich nicht gegen die Anerkennung fremder Vorzüge, sondern gegen den Gehorsam, gegen jede Zurücksetzung, gegen jedes Kapitulieren seiner selbst. Darum ist der Stolze, auch wenn er in seinem Gewissen etwas als Unrecht erkennt, und wenn er bedauert, sich so verhalten zu haben, doch echter Reue nicht fähig. Erst recht will er sein Unrecht nicht vor anderen eingestehen und zurücknehmen. Er hat daher einen tiefen inneren Widerstand gegen die Beichte und das Konfiteor.

Der Stolz kann in verschiedenen Graden auftreten. Er kann selbst die Unterordnung unter Gott beeinträchtigen, wenn ihre Forderung zu konkret an ihn herantritt. Es gibt einen Stolz, der sogar das Knie vor Gott nicht beugen will. Meist bezieht er sich aber nur auf die Stellung zu anderen Menschen. Der Stolze will nichts von anderen geschenkt bekommen, er will keine Barmherzigkeit, kein Mitleid, er will nie in der Schuld eines anderen stehen, er will nie danken müssen. Jeder Akt, in dem er sich irgendwie als abhängig von anderen Menschen erweist, ist ihm unerträglich. Freiwillig die Vorzüge anderer anzuerkennen, fällt ihm nicht schwer. Aber sobald er sich zu irgendeiner Anerkennung fremder Vorzüge verpflichtet glaubt, sobald er irgendwelche Unterordnung vollziehen muß, die nicht einem Amt gilt, nicht mehr oder weniger legalen Charakter trägt, sträubt er sich dagegen. Der Stolze ist spezifisch hart und verschlossen. Sein Verhalten bildet eine ausdrückliche Antithese zu aller Güte und milden Liebe, zu allem Aufgeschmolzensein von Jesus und aller Dienstbereitschaft.

Auch diese Form des Hochmuts ist böse und ist mit der Umgestaltung in Christus vollkommen unverträglich. Solcher Art ist der Hochmut des Stoikers und Zynikers. «Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae» — «Bricht zerschmettert die Welt zusammen, getroffen von ihren Trümmern, bleibt er unverzagt!» In vielen Formen eines natürlichen Mannesmutes verbirgt sich dieser Stolz. Furcht erscheint dem Stolzen als das Schlimmste. Und doch ist er oft ein Sklave der erbärmlichsten Art der Furcht — der Menschenfurcht. Er will nicht bitten, er will seine Erlösungsbedürftigkeit nicht wahrhaben, er will nicht angewiesen sein auf jemanden, er will aufrecht in sich selbst stehen. Er schämt sich jeder Regung der Liebe, des Mitleids, überhaupt jedes Gefühls — er ist der Prototyp der Verkrampftheit.

Auch zum Stolzen bildet der Demütige einen typischen Gegensatz. Er braucht keinerlei Widerstand zu überwinden, um sich anderen unterzuordnen. In gelöster, unverkrampfter Freiheit will er keinerlei Illusion des Sich-selbst-Genügens aufrechterhalten und das Bewußtsein, von anderen Menschen abzuhängen, bedrückt ihn in keiner Weise, solange er dadurch nicht in seiner Hingabe an Gott behindert wird. Er nimmt dankbar den Blick der Barmherzigkeit auf, es bedrückt ihn nicht, in Dankesschuld zu stehen; er wird in seinem Frieden nicht gestört dadurch, daß er sich in der schwächeren Position anderen gegenüber befindet. Es fällt ihm nicht schwer, andere um Verzeihung zu bitten, ein Unrecht einzugestehen. Denn er ist frei von jenem Krampf der Autarkie, von jenem Männlichkeitsidol. Er will auch in dieser Hinsicht nichts sein und gelten. Dies alles fließt bei dem Demütigen aber aus seiner Stellung zu Gott.

Es gibt auch rein natürliche Antithesen zum Stolz. Einige davon weisen sogar einen sittlich negativen Charakter auf, wie der schwächlich nachgiebige Typus, dem man alles zumuten kann, der wie ein verprügelter Hund alles über sich ergehen läßt und selbst die demütigsten Situationen hinnimmt ohne Gegenwehr: nicht als ob er in souveräner Freiheit allen Hochmut überwinden hätte, sondern weil er aus Mangel an Persönlichkeit zu schwach ist, Widerstand zu leisten, oder zu feige, irgendeinen Konflikt zu riskieren. Eine andere negative Form des Nicht-Stolzen ist die spezifische «Famulus-Natur». Es gibt Menschen, die stets in der Anlehnung und Unterordnung unter den Stärkeren, Mächtigen leben, denen es nichts kostet, von anderen abhängig zu sein, deren Stolz sich nicht dagegen auflehnt, ständig die Rolle des Schleppenträgers und Kammerdieners zu spielen, in deren Natur es vielmehr liegt, ein Trabant zu sein, die sich nur in dieser Rolle wohl fühlen. Damit ist in keiner Weise gesagt, daß sie frei von Hochmut wären. Sie spielen sich anderen, Schwächeren gegenüber unter Umständen sehr hochmütig auf. Vor allem aber sind sie für Ehrungen und Anerkennungen sehr empfänglich und ihre aus einer konstitutiven Anlehnungsbedürftigkeit fließende, rein natürliche Unterordnung hat mit einem «Nichts-sein-Wollen», das aus der Konfrontation mit Gott fließt, nichts zu tun.

Aber auch die positive, rein natürliche Unterordnungsfähigkeit, die vor allem vielen Frauen eigen ist, ihr natürlicher Gestus des Dienens, ihre Anlage, sich wie ein Efeu um einen Mann zu ranken, auf ihn zu stützen, ist zwar eine Antithese zum Stolz, aber keine Demut. Und auch die Bescheidenheit, die einen Menschen veranlaßt, sich resigniert auf einen untergeordneten Platz zurückzuziehen

und nicht in den Vordergrund zu treten wie der Stolze, ist die Frucht einer bestimmten Anlage und einer gewissen Sachlichkeit, nicht aber Demut.

Die Demut entspringt vielmehr auch hier, nämlich im Verhältnis zu anderen Menschen, aus der richtigen Antwort auf Gott. Und zwar ist es nicht nur die Antwort auf Gottes Herrlichkeit und Allmacht und auf unsere Geschöpflichkeit und Begrenztheit, sondern eine Auflösung alles Ichkrampfes als Antwort auf das Antlitz Christi. Die unendliche barmherzige Liebe Gottes, die sich in Christus zu uns herabneigt, die Herablassung Gottes, der die verlorenen Schafe aufsucht und der von uns geliebt sein will, schmelzt allen Stolz, alles Sichselbstbehaupten in dem Herzen des Demütigen auf und verleiht ihm darum eine völlig neue Stellung zu allen Mitmenschen. An dieser Stelle tritt auch der tiefe Zusammenhang von Demut und Sanftmut hervor. Der Demütige ist nicht hart, er tritt dem anderen Menschen nicht gepanzert und bewehrt gegenüber, sondern in gelöster Güte. Er bietet sich auch den Feinden wie der Sanftmütige unbewehrt dar.

Der spezifische Gegensatz zum Stolzen prägt sich auch darin aus, daß sich der Demütige in keiner Weise gehemmt fühlt, sich anderen Personen unterzuordnen. Er ist frei von aller Selbstbehauptung und darum bereit zum Gehorsam gegen alle gottgewollten Autoritäten. Er will sich nicht seinem Eigenwillen überlassen und sucht nicht in dem Bewußtsein einer ungezügelter Freiheit seine Befriedigung. Während der Stolze, abgesehen von dem, was ihn inhaltlich anzieht, in der Beschränkung seines Eigenwillens als solcher etwas Unerträgliches erblickt, nimmt der Demütige, wie der hl. Benedikt im 7. Kapitel seiner Regel ausführt, das Wort des Herrn zur Richtschnur: «Ich bin nicht gekommen, meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.» Und von der dritten Stufe der Demut sagt der hl. Benedikt: «Der Mönch unterwirft sich aus Liebe zu Gott im vollkommenen Gehorsam dem Obern.» Der heilige Gehorsam, die vollkommene Absage an jeden Eigenwillen und alle Selbstbehauptung, ist eine spezifische Aktualisierung der Demut, und in ihr prägt sich eben dasjenige Element der Demut aus, das den ausdrücklichen Gegensatz zum Stolz darstellt.

Aber der Demütige ist nicht nur frei von jeder Hemmung, ein Unrecht einzugestehen, er ist nicht nur imstande, sich unterzuordnen, er ist nicht nur fähig, Zurücksetzungen aller Art ergehen zu erdulden, sondern er will der Letzte sein, er sehnt sich nach dem Gehorsam, er freut sich über Zurücksetzungen, über Tadel und Zurechtweisungen.

Damit kommen wir zu dem innersten geheimnisvollen Kern der christlichen Demut. Sie schließt nicht nur den Wegfall alles Hochmuts in seinen verschiedenen Formen ein, insbesondere auch des Stolzes; sie ist nicht nur ein Anerkennen unserer wahren metaphysischen Situation, ein Heraustreten aus allen Illusionen, bei dem wir in seliger Freiheit uns so sehen, wie wir im Angesicht Gottes sind, und diesen Aspekt bejahen, sondern sie ist darüber hinaus auch ein Sich-Erniedrigen, ein freies Herabsteigen unter die wahre natürliche Würde, ein «Zu-nichts»-Werden vor Gott. Die Demut ist der Gestus eines ständigen inneren Sterbens unser selbst, damit Christus in uns lebe. Dieser Gestus findet seinen einzigartigen Niederschlag in dem Wort des hl. Johannes des Täufers: «Illum oportet crescere, me autem minui», «Er muß wachsen, ich aber abnehmen» (Joh. 3, 30), ja in der ganzen Gestalt des Täufers.

Wenn wir eingangs sagten, daß die Demut nur als Antwort auf den personalen Gott der christlichen Offenbarung möglich ist, so gilt für dieses tiefste Element der Demut, daß es nur als Antwort auf den Gottmenschen Jesus Christus möglich ist, auf den Gestus der Herablassung dessen, der «sich entäußerte, Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde, der im Äußeren als Mensch erschien, sich erniedrigte und gehorsam war bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze» (Phil. 2, 6 und 7).

Vergegenwärtigen wir uns das Unerhörte, was der hl. Johannes im Evangelium berichtet: «Nach dem Mahle — schon hatte der Teufel dem Judas, dem Sohne des Simon Iskariot, ins Herz gegeben, ihn zu verraten, — obgleich er wußte, daß der Vater ihm alles in die Hände gegeben, und daß er von Gott ausgegangen sei und wieder zu Gott gehe, stand er vom Mahle auf, legte seine Kleider ab, nahm ein Linnentuch und umgürtete sich damit. Dann goß er Wasser in ein Becken und fing an, seinen Jüngern die Füße zu waschen und sie abzutrocknen mit dem Linnentuche, mit dem er sich gegürtet hatte» ... «Als er ihnen die Füße gewaschen und sein Gewand wieder angelegt hatte, ließ er sich wieder nieder und sprach zu ihnen: ,Versteht ihr, was ich euch getan habe? Ihr nennt mich Meister und Herr, ihr habet recht; denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt auch ihr einander die Füße waschen. Denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, daß auch ihr so tuet, wie ich euch getan habe!»

Hier ruft uns Christus auf zu diesem Herabsteigen von dem natürlichen Standort, auf den uns Gott gestellt hat. Demut ist ein Stehen in der Wahrheit, aber sie ist darüber hinaus auch ein aktiver

Gestus des Herabsteigens, ein «Zu-nichts»-Werden, ein spezifisches Element der Nachfolge Christi. Hier tritt der tiefe Zusammenhang von Demut und Liebe hervor. Das Sterben-Wollen aus Liebe zu Christus, damit er in uns lebe, die Dienstbereitschaft allen Menschen gegenüber, weil Christus gesagt hat: «Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, habt ihr mir getan.» Nur wer den Geist der Worte des Herrn in sich aufgenommen hat: «Sicut filius hominis non venit ministrari, sed ministrare», «Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen» (Matth. 20, 28), nur der, dessen Herz von dieser herablassenden Liebe «bis ans Ende» verwundet ist, kann die Demut erlangen, die die Heiligen erfüllte, die Demut, die sie jede Zurücksetzung, jede Verkenning, jede Verdemütigung als süß empfinden ließ, die sie ständig den Prozeß der Selbstentäußerung und Erniedrigung vollziehen ließ und eine unbegrenzte Dienstbereitschaft in ihnen entzündete. Die spezifisch christliche Demut schließt ein geheimnisvolles inneres Herabsteigen bis in ein «Nichts» ein, damit Gott «alles in allem» in uns sein könne.

Der Demütige begibt sich an einen Platz, der noch unterhalb dessen ist, auf den er natürlicherweise Anspruch hat, wie der Gast im Evangelium, zu dem der Herr spricht: «Amice, ascende superius», «Freund, rücke höher hinauf.» Die Demut ist darum nicht nur die Voraussetzung für die Echtheit und Wahrheit aller Tugenden, sondern auch die Voraussetzung für die Umgestaltung in Christus, für das Wiedergeborenwerden in ihm. Aber die Demut trägt auch in sich einen hohen Wert, sie verleiht dem Menschen eine einzigartige Schönheit. In ihr wird alle Begrenztheit und Enge gesprengt, durch sie wird auch der natürlich Unbedeutende groß und weit. Denn nur in den Demütigen, der leer geworden, strömt das göttliche Leben, das er in der Taufe empfangen, ungehemmt ein, und auf seinem Wesen liegt ein Abglanz der Größe und Unbegrenztheit Gottes. Dies ist das große paradoxe Geheimnis: Nur wer zu seiner Endlichkeit und Begrenztheit das volle «Ja» spricht, nur der kann in seinem Wesen etwas von der unbegrenzten Weite Gottes widerspiegeln. Nur wer innerlich «stirbt» und gleichsam unter sein ihm von Gott verliehenes natürliches Sein hinabsteigt, wer sich gleichsam keinerlei «Raum» mehr einzunehmen bemüht, nur in dem kann die Fülle des übernatürlichen Lebens erblühen, von dem der hl. Paulus sagt: «Ich lebe, doch nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.»

«Qui se exaltat — humiliabitur, qui se humiliat — exaltabitur.»
Die Erhöhung des Demütigen ist nicht nur ein Lohn, den Gott dem

Demütigen in der Ewigkeit schenkt, sondern auch eine Wirkung der Demut, die sich schon auf Erden vollzieht durch den einzigartigen Adel, der den Demütigen umkleidet und vor dem aller Glanz und alle Pracht rein natürlicher Geistesgaben und Talente verblaßt. Indem der Demütige frei herabsteigt, fällt er gleichsam mystischerweise wie Maria Magdalena Jesu zu Füßen, wird von ihm emporgehoben und tritt damit in die himmlische Welt ein.

Die ganze Höhe, Breite und Tiefe der Demut, ihre Größe und ihre Schönheit, ihre unwiderstehliche sieghafte Kraft, sie erstrahlt am hellsten an der allerseligsten Jungfrau, der Königin der Engel und aller Heiligen. In der Demut spiegelt sich das ganze Geheimnis des Prozesses der Umgestaltung in Christus in einzigartiger Weise, das Geheimnis, das der Herr in die Worte faßt: «Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein, ist es aber abgestorben, so bringt es viele Frucht.» Nicht die Entfaltung natürlicher Kraft und der Fülle natürlicher Gaben ist der Weg, der zur letzten Einheit mit Christus und zur Umgestaltung in ihm führt, sondern der radikale Verzicht auf alle Selbstbehauptung, die Entäußerung seiner selbst, das innere «Sterben». «Wer seine Seele verliert, der wird sie gewinnen.»

Und so müssen wir in der Sehnsucht, in Christus umgestaltet zu werden, vor allem beten: «Jesu mitis et humilis corde, fac cor nostrum secundum cor tuum.» «Jesus, sanft und demütig von Herzen, mach unser Herz gleich Deinem Herzen.»

8. Kapitel

Das Gottvertrauen

Wir sahen zu Anfang, daß die Grundlage der Umgestaltung in Christus die Erkenntnis unserer Erlösungsbedürftigkeit ist. Auf diesem Grunde ruht die Veränderungsbereitschaft. Diese Erkenntnis bleibt aber unfruchtbar, wenn nicht ein Neues hinzukommt: das Gottvertrauen. Die Erkenntnis unserer Erlösungsbedürftigkeit würde uns in Verzweiflung stürzen, wenn wir nicht wüßten, daß es Gottes Wille ist, uns zu erlösen. Auch im Alten Bund verband sich schon mit der Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit die auf der Verheißung gegründete Erwartung des Messias. Für uns aber tritt der Glaube hinzu, daß Christus uns erlöst hat, daß Gottes barmherzige Liebe sich zu uns herabneigt, daß Gott uns reinigen, heiligen und mit seinem heiligen Leben erfüllen will, der Glaube an den Empfang eines neuen, übernatürlichen Lebens in der Taufe, an das Berufensein durch Gott, an das unbegreifliche Geheimnis, daß Gott — der in absoluter Seligkeit in sich Ruhende, der uns in keiner Weise braucht — uns in Liebe sucht, von uns geliebt sein will, mit einem Wort: der Glaube an die ganze Botschaft des heiligen Evangeliums. Das Gottvertrauen setzt diesen lebendigen Glauben an die ganze Botschaft des Evangeliums voraus, der nicht nur theoretisches Überzeugtsein von einer objektiven Wahrheit ist, sondern die lebensvolle Überzeugung, in der eine Wirklichkeit ständig formend in unser Leben eingreift. Dieser Glaube muß sich zunächst auf die Allmacht Gottes beziehen. Wir dürfen nicht nur theoretisch im allgemeinen davon überzeugt sein, daß Gott alles kann. Vielmehr muß die Allmacht Gottes in jeder Situation so real vor uns stehen, daß alle andere scheinbar unänderliche Wirklichkeit davor versinkt. Sei es in äußeren Gefahren, aus denen uns kein Ausweg mehr möglich erscheint, sei es angesichts eines Menschen, dessen Verfassung uns jede Hoffnung auf seine Bekehrung raubt, sei es im Anblick unserer eigenen Erbärmlichkeit, die uns ständig zurückfallen läßt, sei es angesichts der Last der begangenen Sünden, die uns zu Boden drückt, — immer muß die überragende Wahrheit lebendig in uns bleiben, die der Erzengel Gabriel der allerseligsten Jungfrau offenbarte: «Bei Gott ist kein Ding un-

möglich» (Luk. 1, 37). Keinen Augenblick dürfen wir vergessen, «daß Gott aus Steinen Abraham Kinder erwecken» kann. Wir haben den wahren Glauben nicht, solange uns nicht immer gegenwärtig bleibt, was der Psalmist sagt: «Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit, in caelo et in terra», «Alles, was er will, vollbringt der Herr, im Himmel und auf Erden» (Ps. 134, 6).

Wir müssen vor allem an die Allmacht Gottes in bezug auf unsere eigene Person glauben. Wir müssen im Anblick unserer Erbärmlichkeit und Ohnmacht, der Sündenlast, die wir umsonst vor uns abzuladen versuchen, mit David sprechen: «Asperges me hyssopo et mundabor», «Besprenge mich mit Ysop und ich werde rein sein.» Aber wir müssen nicht nur an die Allmacht Gottes glauben, sondern auch an seine Liebe zu uns, an seine unbegreifliche Barmherzigkeit, die sich zu uns herabgeneigt hat in Christus und uns erlösen will.

«Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo», «Aber Gott, der reich ist an Erbarmen, hat uns in seiner übergroßen Liebe, mit der er uns geliebt, als wir tot waren durch Sünden, lebendig gemacht in Christus» (Eph. 2, 4). Wir müssen glauben, daß Gott uns nicht nur retten kann, sondern, daß er uns zur ewigen Gemeinschaft mit sich berufen hat, daß er uns erlösen will, ja daß er uns in Christus erlöst hat. Und wir müssen nicht nur glauben, daß Gott an sich die unendliche Liebe ist, es genügt nicht, daß das Wort des hl. Johannes «Deus caritas est», «Gott ist die Liebe» (1 Joh. 4, 8) für uns das Wesen Gottes an sich wiedergibt, sondern wir müssen uns von Gott geliebt glauben, wir müssen den süßen, unerbittlichen Zwang seiner auf uns gerichteten Liebe fühlen. So unbegreiflich es uns scheinen mag, daß Gott uns in unserer ganzen Unwürdigkeit seine Liebe zuwendet, wir müssen an diese unendliche Liebe glauben, die jedem einzelnen von uns gilt, und anbetend vor diesem Mysterium niederfallen.

Das Gottvertrauen schließt ferner, was eng damit zusammenhängt, den Glauben an die allwissende und allgegenwärtige Liebe Gottes ein. Der von wahren Gottvertrauen Erfüllte weiß, wie der hl. Augustinus sagt: «Nobis autem promittitur visio Dei viventis et videntis», «Uns aber wird die Schau eines lebenden und sehenden Gottes verheißen» (Sermo 69, 1—2); er weiß, daß der in unendlicher Seligkeit in sich Ruhende doch ständig auch auf uns blickt und unsere Geschicke leitet. Das Wort des Herrn: «Ja, auch alle Haare eures Hauptes sind gezählt» (Matth. 10, 26) ist ihm immer gegenwärtig. Er weiß,

daß Gott uns nahe ist, auch wenn wir ihm ferne sind. Er beschränkt das Wirken Gottes nicht auf den Rahmen, den wir von unserer Seite diesem Wirken bewußt einräumen, sondern glaubt, daß wir, unabhängig von unserer Zuwendung zu Gott, ständig in seiner Hand, in seiner allmächtigen, allwissenden Liebe geborgen sind. Zum wahren Gottvertrauen gehört das Bewußtsein, daß Gottes Blick alles durchdringt, daß wir ihm nie entfliehen können, wenn wir auch versuchen wollten, seinem Blick auszuweichen. «Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, tu ades», «Stiege ich zum Himmel empor, so bist Du da; stiege ich in die Unterwelt hinab, so bist Du da» (Ps. 138, 8).

Wir müssen uns der Aussichtslosigkeit jeder Flucht vor Gott bewußt sein, dessen Eigentum wir sind und bleiben, was immer wir tun, auch wenn wir uns vor ihm zu verbergen suchen. «Ego Dominus, scrutans cor et probans renes», «Ich, der Herr, bin es, der das Herz erforscht und die Nieren prüft» (Jer. 17, 10). Aber wir müssen auch wissen, daß er, dem wir nicht entfliehen können, die unendliche Heiligkeit und die ewige Liebe ist, die «große Süßigkeit unserer Seelen» (Laude des hl. Franz von Assisi), er, von dem der Psalmist sagt: «Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus», «Kostet und seht, denn süß ist der Herr» (Ps. 33, 9).

Und endlich schließt das Gottvertrauen den Glauben an das Berufen-Sein durch Gott ein, das Angesprochen-Sein von Gott. Die Worte Gottes: «Ich, der Herr, habe dich gerufen in Gerechtigkeit, deine Hand erfaßt und dich gerettet» (Is. 42, 6) sind dem, der das wahre Gottvertrauen besitzt, stets gegenwärtig. Dasselbe Berufungsbewußtsein, das wir als ein Element der Demut kennenlernten, darf auch im Gottvertrauen nicht fehlen. Die Haltung, in der wir uns gleichsam als ausgeschlossen betrachten von Gottes Interesse und nur als Zuschauer auf Gott als die unendliche Liebe blicken, in der wir uns in falscher Bescheidenheit für zu unwichtig und unwürdig halten, als daß wir den Ruf Gottes auf uns beziehen dürften, ist nicht nur undemütig, wie wir sahen, sondern auch ein Mangel an Glauben. Denn Gott liebt uns nicht nur, er will auch von uns geliebt werden. Jesus richtet auch an uns die dreimal wiederholte Frage: «Simon Joannis, diligis me?» — «Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?» Das geheimnisvolle Wort Christi am Kreuz: «Sitio» — «Mich dürstet» ist ein nie verhallender Ruf nach unserer Liebe.

Wir sehen, wie das Gottvertrauen den lebendigen Glauben an die ganze Botschaft des Evangeliums voraussetzt. Es muß aber zu diesem Glauben noch ein Weiteres hinzutreten: Wir müssen den Boden, auf dem wir stehen und der uns unsere natürliche Sicherheit gewährt,

verlassen und unser Schwergewicht von unserer Natur fort und gänzlich in Gott verlegen. Wir müssen endgültig darauf verzichten, unser Ziel von uns aus auf natürlichem Weg zu erlangen, und müssen alles von dem neuen heiligen Leben erwarten, das uns Christus in der Taufe geschenkt hat. Die natürliche Sicherheit des Optimisten, die vom Vitalen gespeiste Fähigkeit, trotz allem Versagen sich immer wieder aufzurichten, muß darum von dem Gottvertrauen auf das schärfste getrennt werden. Ja noch mehr, diese Sicherheit muß erst völlig zusammenbrechen, soll das wahre Gottvertrauen in uns Raum gewinnen. Sie zehrt ja gerade von dem Verwurzelte sein in unserer Natur, das der wahre Christ aufgeben muß. Am schlimmsten aber ist es, wenn wir diese natürliche Sicherheit, dieses unverwüstliche Vertrauen auf unsere Natur für Gottvertrauen halten; denn dadurch wird ein Zug der Harmlosigkeit und Ahnungslosigkeit in unser Verhältnis zu Gott hineingetragen. «Der liebe Gott wird schon alles in Ordnung bringen», sagen diese Menschen. Sie erwachen nie zu dem vollen Ernst unserer metaphysischen Situation, sie überspringen in ihrem vitalen Optimismus die Reue und die Furcht Gottes, «initium sapientiae», den «Beginn der Weisheit» (Ps. 110, 9), sie vergessen, wie furchtbar es ist, «in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen» (Hebr. 10, 31). Wir müssen vielmehr im vollen Bewußtsein des Ernstes unserer metaphysischen Situation in reuiger Demut zu Gott aufblicken und mit allen Kräften, mit der Anspannung unseres ganzen Willens an unserer Heiligung arbeiten. Aber wir müssen uns dabei stets bewußt sein, daß ein wirklicher Sieg über unsere Sündigkeit nicht auf dem Boden unserer Natur erfolgen kann, sondern nur aus Christus und in Christus zu erringen ist. Wir müssen aus dem Glauben an das neue Übernatürliche leben, dessen wir in der heiligen Taufe teilhaftig wurden, und mit dem hl. Apostel Paulus sprechen: «Wenn ich schwach bin, bin ich stark» (2 Kor. 12, 10). Immer wieder ertappen wir uns dabei, daß wir von unserer Natur zehren und uns auf sie verlassen, sei es, daß wir in einem natürlichen Optimismus unsere Fehler bagatellisieren, sei es, daß wir in hilflose Depression verfallen, wenn uns unsere Fehler aufgehen. Das ist ein sicheres Zeichen dafür, daß uns das wahre Gottvertrauen noch fehlt, daß wir noch nicht die Verlagerung ins Übernatürliche vorgenommen haben und noch auf uns selbst gestellt sind. Sonst müßte uns trotz und neben aller Reue über unsere Fehler, trotz dem tiefen Schmerz, noch so weit von Gott entfernt zu sein, Freude darüber erfüllen, daß wir uns selbst besser erkannt, daß Illusionen, die wir über uns hegten, zusammengebrochen sind. Denn dadurch, daß wir mehr in der Wahrheit stehen, sind wir, wie

wir schon früher sahen, enger mit Gott verbunden. Wissen wir denn nicht, daß wir von unserer Natur nichts erwarten dürfen? Kann es uns so enttäuschen und aus dem Gleichgewicht bringen, wenn wir unserer Unvollkommenheit irgendwo konkret begegnen? Müssen wir nicht vielmehr von vornherein mit unserer Unvollkommenheit rechnen und uns dankbar freuen, wenn wir sie wenigstens im einzelnen entdecken und nun wissen, wo wir mit Gottes Hilfe Hand anlegen sollen? Der Abgrund unserer Fehler, der ungeheure Abstand, der uns noch von der Vollkommenheit trennt, die nach Gottes Willen unser Ziel ist, soll uns wohl sprechen lassen: «Miserere nostri, Domine, miserere nostri», «Erbarme Dich unser, o Herr, erbarme Dich unser» (Tob. 8, 10), aber er darf uns nie mutlos machen. Wir müssen vielmehr mit David sprechen: «Lavabis me et super nivem dealbabor», «Wasche mich und ich werde weißer sein als der Schnee» (Ps. 50, 9), wir müssen glauben, daß die Barmherzigkeit Gottes größer ist als alle Abgründe unserer Schwäche und unserer Untreue. Gewiß, wenn wir Gott durch eine konkrete Sünde beleidigt haben, wenn wir Christus in irgendeiner Form verraten haben, soll uns tiefe Reue erfüllen. Aber wir sollen dabei nicht einen Augenblick vor Gott fliehen und seine Allmacht und Barmherzigkeit vergessen. Wir sollen vielmehr in Reue vor ihm niederfallen und in seine barmherzigen Arme flüchten. Gerade in diesen Momenten muß sich das Gottvertrauen bewähren, der Glaube an Gottes Barmherzigkeit, von der uns keine Sünde endgültig «in statu viae» trennen kann. Wir sahen schon früher: Judas ging nicht darum verloren, weil er den Barmherzigkeit Gottes zweifelte, weil ihm das Gottvertrauen fehlte. Je tiefer die Reue ist, um so leuchtender und unerschütterlicher muß der Glaube an Gottes Allmacht und Gottes Barmherzigkeit erstrahlen. Noch mehr wird unser Gottvertrauen auf die Probe gestellt, wenn wir immer wieder zurückfallen in dieselben Fehler, wenn all unser Bemühen umsonst, all unser religiöses Streben fruchtlos erscheint — sei es, daß wir dann in die Versuchung geraten, ungeduldig zu werden, oder den Kampf mutlos aufgeben, sei es, daß wir anfangen, mit Gott zu hadern oder an der Hilfe Gottes zu verzweifeln und uns von ihm verlassen zu glauben. Gerade die Tatsache, daß wir uns ehrlich bemüht, daß wir auf Gottes Hilfe dabei vertraut haben, daß wir seinem Rufe folgen wollten, bringt uns angesichts dieses Mißerfolges aus dem Gleichgewicht und droht, uns an allem irre werden zu lassen.

In diesen Momenten muß sich die Unbedingtheit unseres Gottvertrauens bewähren. Wir müssen unerschütterlich daran festhalten,

daß Gott uns mit unendlicher Liebe liebt und unsere Heiligung will, wie immer der Aspekt, in dem unsere Situation sich uns darstellt, auch sei. Der von wahren Gottvertrauen Erfüllte maß sich nicht an, selbst aus der Erfahrung entscheiden zu wollen, ob Gott sich seiner annehme oder ob er ihn verlassen habe. Nachdem er die Botschaft des Evangeliums vernommen, ist seine Überzeugung von Gottes unendlicher Barmherzigkeit, von der unerschöpflichen Liebe, mit der er auch ihn umfängt, so unerschütterlich, so unbedingt, daß er diese Überzeugung nicht von der Bestätigung durch irgendeine Erfahrung abhängig macht. Er hält sich nicht für kompetent, selbst aus dem Gehalt seiner Erfahrungen heraus zu behaupten, daß Gott sich von ihm abgewandt und ihn im Stiche gelassen habe. Vielmehr weiß er, daß alles von Gottes Seite nur Liebe sein kann und daß jede Situation schon auf diesem unerschütterlichen Hintergrund betrachtet werden muß. Er wird, wenn ihn die immer wiederkehrenden Rückfälle niederdrücken, die Schuld nur bei sich selbst, in seiner Lauheit und Schwäche suchen, Gott aber danken für die Demütigung, die er erleben darf und die ihn seine eigene Ohnmacht deutlich fühlen läßt. Wie will er von sich aus beurteilen können, was Gott ihm damit sagen will! Er wird demütig Gottes Liebe auch in diesen Enttäuschungen finden und auch dann mit dem hl. Apostel Paulus sprechen: «Scio enim, cui credidi», «Denn ich weiß, an wen ich geglaubt habe» (2 Tim. 1, 12). Wissend um die unerschöpfliche Barmherzigkeit Gottes, wird er stets in vollem Vertrauen wieder von neuem anfangen.

Gerade das ist ja das Wesen des Vertrauens, daß wir nicht aus den Symptomen, aus dem, was uns widerfährt, auf die Intention einer Person schließen, sondern daß wir von vornherein mit ihrer guten Intention rechnen und die Situation im Lichte dieser guten Intention erblicken. Wir lernen jemand kennen und aus verschiedenen Erfahrungen konstruiert sich ein Bild des Wesens dieses Menschen und seiner Gesinnung mir gegenüber. In dem Augenblick, da ich spreche: «Auf dich vertraue ich unbedingt, zu dir habe ich das größte Vertrauen», ist gleichsam der Prozeß, in dem ich aus dem Verhalten dieses Menschen auf sein Wesen zurückschließe, beendet; ich durchlaufe nicht mehr den Weg von den einzelnen Äußerungen des anderen zu seinem Wesen, sondern ich sehe umgekehrt alle Äußerungen im Lichte dieses bereits eindeutig erkannten Wesens und halte, selbst wenn die Äußerungen dem Wesen, bzw. der vorausgesetzten Gesinnung des anderen zu mir, nicht zu entsprechen scheinen, an diesem fest und denke mir, daß ich mich entweder über die Äußerungen getäuscht habe oder daß der andere Mensch für sein Benehmen be-

stimmte Gründe gehabt hat, die mit seinem Wesen und seiner gütigen Gesinnung zu mir nicht im Widerspruch stehen. Einem Menschen gegenüber kann zwar immer der Moment kommen, wo wir auf Grund vieler Symptome oder auch eines eindeutigen Symptomes, das selbst bei Anhörung dieses Menschen in Kraft bleibt, zu einem Schluß auf eine Veränderung seiner Intention berechtigt sind. Denn jeder Mensch kann sich ändern, er kann fallen, seine Liebe kann aufhören. Aber Gott gegenüber, «in dem kein Schatten von Veränderung ist» (Jak. 1, 18), der die Güte und Barmherzigkeit selbst ist, von dem der Psalmist sagt: «Quoniam confirmata est super nos misericordia eius et veritas Domini manet in aeternum», «Denn fest steht sein Erbarmen über uns, und ewig währet seine Treue» (Ps. 116, 2), muß unser Vertrauen absolut sein und darf prinzipiell durch keine wie immer geartete Erfahrung entthront werden können. So eindeutig aus allen Wohltaten, die uns ständig umgeben, seine barmherzige Liebe zu uns spricht, allem voran in seinem Ewigen Wort, das Fleisch geworden ist, von dem der hl. Paulus sagt: «Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei», «Erschienen ist die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Erlösers» (Tit. 3, 4), so wenig spricht aus allem Unglück und allen Mißerfolgen das Nichtvorhandensein dieser göttlichen Liebe. Wir müssen vielmehr darin die verborgene Liebe Gottes und unsere Schuld suchen, denn wir wissen: «Quoniam in aeternum misericordia eius», «ewig währet sein Erbarmen». Das Bewußtsein der Gotteskindschaft, des Geborgenseins in seiner allmächtigen, allwissenden, allweisen Liebe muß die Voraussetzung bilden, in der wir an alles herantreten, sei es Freude oder Leid, sei es, daß uns eine fühlbare Hilfe Gottes geschenkt wird oder wir in einem scheinbar nutzlosen Bemühen steckenbleiben. Der von wahrem Gottvertrauen Erfüllte wird sich, wenn er mutlos zu werden droht angesichts seines Versagens und seiner Rückfälle, mit unverändertem Vertrauen in die Arme Gottes flüchten, mit verdoppelter Inbrunst Gott um seine Hilfe anflehen, mit erhöhter Wachsamkeit seine Fehler bekämpfen.

Man sagt oft, ein Gebet sei nicht erhört worden, wenn irgend etwas, was man heiß ersehnte, trotz aller Gebete nicht zur Wirklichkeit wurde. Es gibt nur ein Gut, von dem wir wissen, daß alle Gebete, die ihm gelten, erhört werden — unser ewiges Heil. Diesem Gut sind alle anderen Güter, die uns zuteil werden können, untergeordnet, sie sind nur so lange wirkliche Güter, als sie diesem dienen. Ob ein einzelnes Gut diesem Ziele dient, und auf welche Weise, können wir nie mit absoluter Gewißheit feststellen, das weiß Gott allein.

Wir dürfen also nie sagen, Gott habe unser Gebet nicht erhört; wir dürfen aus dem Nichteintreffen des Erwünschten nie schließen, daß Gott uns abgewandt sei und unsere Bitte unbeachtet verhalle. Wir müssen vielmehr annehmen, daß Gott besser weiß, was uns zum Heile dient, als wir, daß die eigentliche Intention unseres Gebetes, die unserem wahren Glück gilt, in der Nichterfüllung unserer einzelnen Wünsche gerade erhört wird. Ja selbst in bezug auf unser irdisches Glück erleben wir nur zu oft, daß etwas, was wir als größtes Unglück betrachten, sich später als Glück offenbart. Wir bemühen uns mit allen Kräften um die Erlangung eines Gutes und bestürmen Gott, daß er uns dies gewähre: später danken wir Gott dafür, daß es uns nicht zuteil wurde. Der von wahrem Gottvertrauen Erfüllte weiß, daß sein Gebet von Gott, dessen barmherziger Blick uns stets zugewandt ist, nie unbeachtet bleibt, daß aber Gott allein weiß, was zu unserem Besten gereicht, und daß darum seine Antwort stets die Antwort der allwissenden Liebe ist.

Und er weiß vor allem, daß die Nichterfüllung einer Bitte — mag sie uns auch als großes Übel treffen — in Wahrheit dem objektiv Wertvolleren entspricht, daß wir nie die Fügungen Gottes ausschließlich unter dem engen Winkel unseres Lebens und unserer Wünsche betrachten dürfen. Er betet vielmehr mit der heiligen Kirche: «Da populis tuis id amare, quod praecipis, id desiderare, quod promittis», «Laß Dein Volk das lieben, was Du befehlst, das ersehnen, was Du versprichst» (Oration vom 4. Sonntag nach Ostern). Es wäre aber falsch, daraus abzuleiten, daß wir um nichts beten dürfen als um unser ewiges Heil, bzw. um das Heil anderer Seelen. Wir sollen und dürfen mit der heiligen Kirche beten: «A peste, fame et bello libera nos, Domine», «Von Pest, Hunger und Krieg erlöse uns, o Herr», wir dürfen um die Abwendung von Übeln und die Erlangung von Gütern beten. Gott will, daß wir im Bittgebet demütig uns an ihn wenden und alles von ihm erwarten. Sagt doch der hl. Chrysostomus vom Bittgebet: «Considera, quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa: orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare, quod velis, quod desideras, postulare», «Erwäge, welches Glück dir gewährt, welche Ehre dir erwiesen ist: im Gebet mit Gott zu reden, mit Christus Gespräche zu führen, zu erbitten, was du willst, zu verlangen, wonach du dich sehnst» (Homilie 2, über das Gebet).

Wer weiß, ob Gott uns etwas nicht erst schenken will, wenn wir vertrauensvoll darum beten? Aber alle unsere Bitten müssen von dem Geiste der Worte Christi am Ölberg erfüllt sein: «Doch nicht, wie ich will, sondern wie Du willst» (Matth. 26, 39). Wir sollen unsererseits

um das bitten, was unserem beschränkten Blick als wünschenswert erscheint, denn in diesen Bittgebeten schlägt sich gerade unser Gottvertrauen nieder und unsere lebendige Verbundenheit mit Gott. Wenn wir glauben, etwas wünschen zu dürfen, so sollen wir unser Angewiesensein auf Gott, unser Vertrauen zu seiner Güte, zu seiner unerschöpflichen Barmherzigkeit aktualisieren im Bittgebet. Aber wir dürfen nicht glauben, es bleibe unbeantwortet und unerhört, wenn Gottes unendliche Weisheit es anders fügt. Ist doch das Bittgebet kein «Mittel», um etwas zu erlangen, sondern ein zu der absoluten Person gesprochenes Wort, wodurch wir unsere Wünsche in seine Hände legen, ein Wort, das seinen Sinn behält, auch wenn die Antwort Gottes anders ausfällt, als wir es intendierten. Unerschüttert aber muß unser Glaube daran bleiben, daß die Antwort Gottes nur eine Antwort der Liebe sein kann.

Dasselbe gilt auch, wenn uns ein großes Unglück trifft. Ein Mensch, den wir lieben, stirbt, oder es trifft uns ein schweres körperliches Übel, z. B. der Verlust des Augenlichtes. Wir sollen dieses Unglück ganz als solches fühlen und erleiden; aber wir dürfen nie zweifeln, daß auch in ihm ein verborgener Wert gelegen ist, weil es Gottes Wille war, und daß seine liebende Hand uns auch darin berührt. Wir müssen uns stets des unüberbrückbaren Abstandes bewußt bleiben, der zwischen unserem beschränkten Blick, mit dem wir nur einen winzigen Ausschnitt des Ganzen betrachten können, und dem allumfassenden Geiste Gottes besteht. «Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, noch meine Wege eure Wege, spricht der Herr» (Is. 55, 8). Vor allem aber dürfen wir die ganz neue Bedeutung, die alles Leid durch den Kreuzestod Christi erhalten hat, nicht vergessen. Die Welt wurde durch das Leiden des Herrn entsühnt, durch die leidende, sühnende Liebe erlöst.

Sei es, daß uns das Leiden als gerechte Strafe für unsere Sünden Gelegenheit bietet, sie schon auf Erden zu sühnen, sei es, daß wir dadurch geprüft und ganz losgelöst werden sollen, sei es, daß wir gewürdigt werden, für die Sünden anderer zu sühnen oder am Kreuze Christi teilzuhaben, um ihm gleichförmiger zu werden — immer berührt uns auch im Leid die barmherzige Hand Gottes, der die unendliche Liebe ist. Zum Gottvertrauen des Christen gehört die Antwort auf die ganze Offenbarung und damit auch das Festhalten des Sinnes, den das Leid durch Christus erhalten hat. Mag etwas auch unser Herz durchbohren, mag es uns auch scheinen, als ob nur noch dunkle Nacht um uns wäre, der Glaube an den übernatürlichen Sinn des Leidens, aus dem die Liebe Gottes hervor-

leuchtet, muß uns auch dann erfüllen. Und so müssen wir zu allem Kreuz, das Gott uns schickt, wenn wir auch vorher um seine Abwendung beten dürfen, nicht nur sprechen: «Fiat voluntas Dei», «Gottes Wille geschehe», sondern wir müssen darin auch die Liebe Gottes erblicken, die uns durch die Leiden zur ewigen Seligkeit führen will, zu der Freude, von der der Herr sagt: «Sed tristitia vestra vertetur in gaudium», «Doch eure Trauer wird sich in Freude verwandeln» (Joh. 16, 20).

Vielleicht wird jemand einwenden: «Gewiß, solange es sich um ein nur Trauriges handelt, ist dies möglich; wie aber, wenn wir erleben müssen, wie das Böse triumphiert auf Erden, wie die Verfechter der Sache Gottes, die Streiter Christi zuweilen unterliegen, wie durch den Sieg der Feinde Gottes viele Seelen in ihrem ewigen Heil gefährdet werden? Dürfen wir dies Unbegreifliche, so eindeutig Unwertige noch als Ausfluß der Liebe Gottes auffassen?» Gewiß dürfen wir diese Dinge nicht als einen Niederschlag des Willens Gottes auffassen, wie alles nur Traurige. Es ist nur ein von Gott Zugelassenes. Die Tatsache, daß Gott es zugelassen hat, darf uns nie an dem inhaltlichen Unwert des Zugelassenen irremachen, und entbindet uns nie davon, den Kampf gegen die Herrschaft des Bösen mit unverminderter Kraft weiterzuführen. Es wäre ein großes Mißverständnis, wollte man aus der Tatsache, daß Gott zuweilen den vorübergehenden Triumph des Bösen zuläßt, folgern, wir sollten uns resigniert damit abfinden. Wir sollen kämpfen dagegen, solange wir können, und wenn wir nichts mehr dagegen tun können, sollen wir opfern und beten, daß «Gott die Feinde der Kirche demütige»: «Hostium nostrorum, quaesumus, Domine, elide superbiam: et eorum contumaciam dexterarum tuarum virtute prosterne», «Vernichte, Herr, wir bitten Dich, den Stolz unserer Feinde, und wirf ihre Frechheit nieder durch die Kraft Deiner Rechten» (Oration gegen Verfolger und Feinde).

Ganz verwerflich aber wäre es, wollte man aus der Tatsache der Zulassung folgern, das triumphierende Böse sei, weil es triumphiert, nicht nur böse, und es sei unsere Aufgabe, das darin verborgene Gute herauszufinden und zu bejahen. Dann müßte man konsequent auch in der Haltung derjenigen, die Christus ans Kreuz schlugen, ein Gutes finden. Was wir vielmehr aus dem wahren Gottvertrauen heraus annehmen müssen, ist, daß die Tatsache der Zulassung dieses Bösen einen verborgenen Sinn und Wert hat, was aber den Charakter des Unwertes, den das Böse in sich selber hat, in keiner Weise mindert oder modifiziert. «Der Menschensohn geht

zwar dahin, wie es die Schrift sagt, aber wehe dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird, es wäre ihm besser, wenn er nicht geboren wäre» (Matth. 26, 24). Das Positive, soweit es unserm Verstehen prinzipiell zugänglich ist, kann nur in den Folgen liegen, die aus der Zulassung dieses Übels indirekt entspringen. Dadurch wird der Unwert des Zugelassenen in sich in keiner Weise tangiert. So kann die Zulassung etwa den Sinn haben, die Guten zu prüfen, und zu diesem gottgewollten Sinn gehört dann, daß wir die richtige Antwort darauf geben, daß wir durch alle Triumphe des Bösen uns nicht irremachen lassen in unserer inneren Ablehnung und in dem Zeugnis für Gott und seine heilige Wahrheit, daß wir uns durch nichts bestimmen lassen, auf irgendwelche Kompromisse einzugehen oder dem Bösen wegen seiner äußeren Macht nachzugeben.

Was wir nur festhalten müssen, ist, daß auch dieser zeitweilige Triumph des Bösen seinen Sinn und Wert hat, wenn wir die richtige Antwort auf den Ruf Gottes geben, und daß Gott, weil er dieses Böse zugelassen, uns darum nicht ferne ist, und daß der Triumph nur ein zeitweiliger sein kann, weil wir das Wort der Verheißung haben: «Et portae inferi non praevalent», «Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen» (Matth. 16, 20). Gewiß, es bleibt meist ein undurchdringliches Mysterium für uns, warum Gott einen solchen zeitweiligen Triumph des Bösen für uns, warum Gott einen solchen zeitweiligen Triumph des Bösen zuläßt — ein Mysterium, das mit der Rolle, die Gott der Freiheit des Menschen einräumt, zusammenhängt. Aber wir dürfen nicht beanspruchen, in die Geheimnisse Gottes einzudringen, unser Glaube an den Sinn und Wert aller Zulassungen muß unerschütterlich bleiben, auch wenn wir ausrufen möchten: «Exsurge, quare obdormis, Domine!», «Wach auf, warum schläfst Du, o Herr!» (Ps. 43, 23), wenn wir mit unserem menschlichen Vermögen vor einem Rätsel stehen. Wir müssen uns auch in diesen Augenblicken geborgen fühlen in der unendlichen Liebe Gottes. Der von wahren Gottvertrauen Erfüllte weiß, daß Gott uns nahe ist, wenn er auch den zeitweiligen Triumph seiner Feinde zuläßt, hat doch Jesus seinen Jüngern, als sie ihn bei dem Sturme angstvoll weckten, zugerufen: «Quid timidi estis, modicae fidei?», «Was seid ihr furchtsam, ihr Kleingläubigen?» (Matth. 8, 26). Aber gerade aus diesem Vertrauen auf Gott und aus dem Glauben daran, daß dieser Triumph nie endgültig sein kann, erwächst nicht eine quietistische Resignation, sondern die unerschütterliche Kraft zum Weiterkämpfen für das Reich Gottes, wenn dieser Kampf auch manchmal nur noch im Beten und Opfern, im Leiden und im Martyrium bestehen kann.

In besonderer Weise ruft uns das Evangelium zum Gottvertrauen auf in bezug auf die Sorgen des äußeren Lebens. Der Herr sagt: «Respicite volatilia caeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea: et pater vester caelestis pascit illa», «Betrachtet die Vögel des Himmels, sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen: euer himmlischer Vater ernährt sie» (Matth. 6, 26). Gewiß, diese Worte beziehen sich in erster Linie auf den Geist der Armut, auf die innere Freiheit von einer zu großen Anhänglichkeit an unseren Besitz, auf die Unmöglichkeit, zwei Herren zu dienen. Aber sie rufen uns auch zum Gottvertrauen auf, zur Überwindung jenes Krampfes, für alles von uns aus sorgen zu wollen, von der Unruhe und Sorge auch um das Notwendige beherrscht zu werden: «Nolite ergo solliciti esse», «Seid also nicht ängstlich besorgt» (Matth. 6, 31). Wir dürfen zwar nicht erwarten, daß, wenn wir aus Faulheit oder Leichtsinn die Hände in den Schoß legen, Gott uns das Notwendige zum Leben zukommen lasse. Wir dürfen nicht erwarten, daß Gott durch ein Wunder den Schaden wieder gutmacht, den unsere Unvernunft und unsere Versäumnisse ange richtet haben. Aber sobald uns von Gott nahegelegt wird, uns der Erfüllung einer hohen Aufgabe zuzuwenden, sollen wir uns dieser Aufgabe, ungehemmt durch die Sorgen um die äußeren Lebensnotwendigkeiten, widmen und voll Vertrauen annehmen, daß Gott für alles sorgen wird, was wir um eines Höheren willen zurückgestellt haben. Der Verschwender, der um momentaner Vergnügungen willen alles verpraßt, darf nicht erwarten, daß Gott ihn die Folgen seiner Fehler nicht fühlen lassen werde. Der Freigebige hingegen, der, wie der hl. Martin, dem Bettler seinen halben Mantel gibt, darf vertrauensvoll sprechen: «Deus providebit», «Gott wird sorgen» (Gen. 22, 8). Wer die heilige Armut gelobt hat, soll glauben, daß Gott, der den hl. Benedikt in der Einöde von Subiaco durch einen Raben speiste, für seine Nahrung und Wohnung sorgen wird. Oder wenn Gott selbst uns ohne unser Verschulden das Kreuz bitterer Armut auferlegt, so dürfen wir uns nicht in Sorgen verzehren und den Eindruck gewinnen, daß uns der Boden unter den Füßen weggezogen worden sei; wir müssen vielmehr bei allen Bemühungen, unser Leben zu fristen, das tiefe Vertrauen behalten, daß Gott uns beistehen wird. Wir sollen den besonderen Ruf Gottes an uns, der in dieser Prüfung liegt, zu verstehen suchen und nie in der Eigengesetzlichkeit der Sorge um das äußere Leben aufgehen. Der Wegfall des sicheren natürlichen Bodens unserer äußeren Existenz soll uns dazu führen, uns ganz in Gottes Barmherzigkeit fallen zu lassen und, unbeschadet der Verrich-

tung alles dessen, was vom natürlichen Standpunkt aus vernünftig ist, doch nie zu verzagen und in den Sorgen unterzugehen. Vor allem aber muß unser Gottvertrauen uns stets die innere Freiheit erhalten, unsere Sorge dem «unum necessarium» zuzuwenden, eingedenk der Worte des Herrn: «Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius et omnia adiicientur vobis», «Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch dazugegeben werden» (Matth. 6, 33).

Eine besondere Antithese zum Gottvertrauen bildet ferner die Angst. Es gibt viele Dinge, die uns vom rein natürlichen Standpunkt aus mit Angst erfüllen. Schwere Krankheiten, die Bedrohung durch böse und mächtige Menschen, das Getümmel der Schlacht, die entfesselte Wut einer Volksmenge und vor allem der Tod selbst. Wir sollen unsere Hilflosigkeit und die Unsicherheit empfinden, die unserer Situation auf Erden an sich eigen ist, und uns nicht auf Grund einer natürlichen Veranlagung gedankenlos in die Illusion hineinsteigern, es könne uns kein Übel treffen. Und wir sollen auch nicht in stoischer Abstumpfung das, was wirklich ein Übel ist, nicht mehr als solches empfinden. Wer dem Tod gelassen und ohne Angst ins Auge schaut, obgleich er ihm nicht das Tor zur Ewigkeit ist, sondern ein Untertauchen, hinter dem ein großes Fragezeichen steht, beweist damit nur, daß er entweder gedankenlos oder stumpf ist, daß er das Furchtbare, das im Tode objektiv gelegen ist, nicht versteht; nicht aber liegt darin Gottvertrauen oder auch nur ein natürlich gutes Verhalten. Der Christ aber muß dem neuen Licht, das auf unsere ganze Erdsituation durch die Erlösung gefallen ist, Rechnung tragen. Er weiß, daß die konstitutive Unsicherheit und Preisgegebenheit unserer natürlichen Erdsituation durch Christus aufgelöst ist, der gesagt hat: «In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden» (Joh. 16, 33). Angesichts des Todes ruft er mit dem hl. Paulus: «O Tod, wo ist dein Sieg, o Tod, wo ist dein Stachel?» (1. Kor. 15, 55), und angesichts aller Gefahren und Bedrohungen fühlt er ihre Relativität, ihren Durchgangscharakter, ihren Sinn als Prüfung und seine Geborgenheit in Gottes allmächtiger Liebe, die kein von außen kommendes Übel zerstören kann. Das Gottvertrauen läßt uns nicht blind werden für den Charakter der Übel als solcher, noch gedankenlos über die Tatsache ihrer Realität hinwegblicken; aber es befreit uns von all der Verwirrung und dem Unfrieden der Angst, es verleiht uns jenen übernatürlichen Mut, der uns im Kampf für das Reich Gottes vor nichts zurückscheuen läßt, jene sieghafte Unerschrockenheit, die die Märtyrer erfüllte.

Der von wahren Gottvertrauen Erfüllte hält angesichts aller Dinge, die an sich mit Recht Angst hervorrufen, an der überragenden Realität Gottes, seiner allmächtigen Liebe und Barmherzigkeit fest, er vermag nie, daß, was immer ihm auch an Leiden und Übeln zu ertragen bestimmt sei, über allem Gott, die unendliche Liebe und Güte, thront, daß alles nur ein Weg zu ihm sein kann, daß alles entgiftet ist durch Christus, zu dem wir anbetend sprechen: «Denn durch Dein heiliges Kreuz hast Du die Welt erlöst» (St. Franziskus).

Woher kommt es nun aber, daß auch überzeugte Christen, die prinzipiell nichts anderes suchen als Christus, in eine Verängstigung verfallen können, die sie lähmt in ihrer freien Antwort auf die Werte? Wie kommt es, daß wir in jenen inneren Krampf geraten, in dem wir ganz wie gebannt auf ein Übel blicken, das wir unter allen Umständen vermeiden möchten? Daß all unser Sinnen und Trachten nur von dem Wunsch beherrscht ist, dieses Übel zu vermeiden, daß wir alles nur von diesem Standpunkt aus beurteilen? Was veranlaßte Petrus, den Herrn zu verleugnen, obgleich er noch einige Stunden vorher erklärte, ihm überallhin folgen zu wollen? Was läßt uns oft, selbst angesichts geringer Übel, so präokkupiert werden von dem Wunsch, sie zu vermeiden, daß wir achtlos an Wertvollem vorbeigehen, daß wir sogar aus Angst die Unwahrheit sagen oder schwer gegen die Liebe fehlen? Wie ist es möglich, daß wir, nachdem wir die Botschaft des Evangeliums vernommen haben und an sie glauben, sogar von relativ geringen Übeln noch in Atem gehalten werden? Der Hauptgrund ist, daß wir uns der Eigengesetzlichkeit der Vermeidung eines Übels überlassen und das Übel als solches dabei nicht mehr mit Gott konfrontieren. Wir werfen die Frage, was denn sei, wenn wir wirklich dieses Übel erleiden müssen, nicht mehr auf, sondern setzen gleichsam die Vermeidung desselben formal als indiskutierbares Ziel an und verlieren uns in die Eigengesetzlichkeit, die sich aus dem Anstreben dieses Zieles ergibt. Dadurch gewinnt das Übel eine Bedeutung, die in keinem Verhältnis zu seinem wahren Gehalt steht. Meist bekommt es eine Bedeutung, die ihm nicht einmal natürlich zukommt, immer aber eine, die es im übernatürlichen Lichte nicht besitzt. Die Leiden der Angst sind bei einem solchen Menschen meist größer als jene, die ihm das Übel bereitet, wenn es ihn wirklich ereilt.

Aus diesem Bann kann man nur heraus, wenn man sich in Gott versenkt und das befürchtete Übel mit Gott konfrontiert, wenn man es im Lichte unserer ewigen Bestimmung betrachtet und spricht: «Wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber, doch

nicht, wie ich will, sondern wie Du willst» (Matth. 26, 39). Man soll dann alle Mittel zur Vermeidung dieses Übels ergreifen, die uns die Vernunft an die Hand gibt, doch der Einsatz und die Rolle, die wir der Vermeidung dieses Übels einräumen, muß der Größe des Übels angemessen bleiben. Nie dürfen wir uns aber der Eigengesetzlichkeit, die der Vermeidung des Übels innewohnt, einfach überlassen. Immer wieder im Verlauf der einzelnen Situationen muß die Konfrontation des Übels mit Gott erfolgen und der Akt der Übergabe an Gottes heiligsten Willen erneut vollzogen werden. Nur so kann man erreichen, daß man von dem Wunsch, das Übel zu vermeiden, nicht ohne weiteres beherrscht wird und innerlich frei bleibt.

Auch bei großen Aufgaben, zu denen Gott uns aufruft, soll uns nicht natürliche Sicherheit erfüllen, sondern das Gottvertrauen Kraft und Mut verleihen. Liegen uns diese Aufgaben in natürlicher Richtung, so sollen wir in Demut dessen eingedenk bleiben, daß wir auch diese natürlichen Gaben nur Gott verdanken und daß wir andererseits ohne seine Hilfe trotz aller natürlichen Eignung versagen können. Ja aller Segen, der daraus für uns und andere fließen kann, hängt allein von Gottes Hilfe ab. Fühlen wir uns diesen Aufgaben natürlich in keiner Weise gewachsen, so darf uns nicht Mutlosigkeit befallen, sondern wir müssen genau so wie im Falle natürlicher Eignung ausrufen: «Deus, in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandam me festina», «O Gott, hab acht auf meine Hilfe, Herr, eile, mir zu helfen!» (Ps. 69, 2). Wir müssen uns in Gottes Arme werfen und mit dem Psalmisten sprechen: «In Deo meo transgrediar murum», «In meinem Gott werde ich die Mauer übersteigen» (Ps. 17, 30).

Die größte Prüfung für unser Gottvertrauen bilden aber vielleicht die Augenblicke völligen inneren Dunkels, in denen wir uns von Gott verlassen fühlen. Unser Herz ist stumpf, unsere Bitten um Erleuchtung und Kraft verhallen, wo wir hinblicken, begegnen wir nur unserer Ohnmacht und einer undurchdringlichen Wand, die uns von Gott zu trennen scheint. Wir zweifeln an unserer Berufung, wir erscheinen uns ausgestoßen und verlassen von Gott. In diesen Augenblicken muß das Gottvertrauen, der Glaube an seine Liebe, der Glaube daran, daß er uns nahe ist, auch wenn wir fern sind von ihm oder uns ferne glauben, das unerschütterliche Wissen darum, daß «er uns zuerst geliebt und seinen Sohn in die Welt gesandt hat zur Sühnung unserer Sünden» (1. Joh. 4, 10), uns durch alle Nächte hindurchtragen und uns die Kraft verleihen, uns blind in seine Arme fallen zu lassen. Unser Gottvertrauen muß unabhängig davon sein, ob wir seine Nähe erleben, ob uns der Hauch der Gnade belebend berührt.

ob wir uns von seiner Liebe getragen fühlen. Hat Gott uns nicht genug überhäuft mit Gnaden, daß wir dies auch nur einen Augenblick vergessen könnten? Kann uns die gegenwärtige Trockenheit die unwiderruflichen gültigen Gnadenerweise Gottes verdunkeln und an der Urwahrheit zweifeln lassen, daß Gott uns aus Liebe erschaffen und erlöst hat und daß durch ihn alle Nacht erhellt werden kann?

*

Wir sahen zu Anfang dieses Kapitels, daß das Gottvertrauen die Antwort auf die Allmacht, Allwissenheit und Liebe Gottes bildet wie auf das Wort barmherziger Berufung, das Gott zu jedem Menschen gesprochen hat. Es ist eine zentrale Antwort auf den Gott der Offenbarung, die wir ihm schulden wie Anbetung und Liebe. Daraus erhellt schon die entscheidende Bedeutung dieser Haltung. Sie ist ferner eine unerläßliche Voraussetzung für die Umgestaltung in Christus. Ohne Gottvertrauen nützen uns die Veränderungsbereitschaft und die Selbsterkenntnis nichts, ohne Gottvertrauen ist weder die echte Reue noch die Demut möglich. Wir können den Weg, der zu jenem Ziel führt, nicht durchlaufen, ohne diese Übergabe an Gott zu vollziehen, ohne von Gottvertrauen getragen zu werden. Wie sollten wir den Sprung ins Dunkle wagen und uns selbst absterben, wie sollten wir «unsere Seele verlieren», ohne zu wissen, daß wir nicht ins Leere fallen, sondern Gottes Barmherzigkeit uns aufnimmt? Wie dürften wir den Mut aufbringen, den «alten Menschen ausziehen» zu wollen und ein «neuer Mensch» zu werden, wenn wir nicht erfüllt wären von dem Bewußtsein: «Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra» «Das ist der Wille Gottes: eure Heiligung» (1 Thess. 4, 3). Wie sollten wir den Anblick unserer Erbärmlichkeit und Schwäche ertragen, wie sollten wir nicht verzagen angesichts unserer immer wiederkehrenden Rückfälle, wenn wir nicht wüßten, daß Gottes Barmherzigkeit unendlich ist und wir sprechen dürfen: «Qui Mariam absolvisti et latronem exaudisti, mihi quoque spem dedisti», «Du, der Maria verzieh und den Räuber erhörte, hast auch mir Hoffnung gegeben» (Thomas von Celano, Dies irae).

Das Gottvertrauen ist aber nicht nur eine unerläßliche Voraussetzung für die Umgestaltung in Christus, es ist in seiner Vollendung auch ein wesentlicher Bestandteil dieser Umgestaltung selbst, ein Wesenszug der Heiligkeit. Das restlose, sieghafte Gottvertrauen ist eine Frucht des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Es ist ein Merkmal dafür, daß wir uns selbst abgestorben sind und aus Gott leben, ein Stigma dafür, daß wir «den neuen Menschen angezogen» haben, «der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und

Heiligkeit» (Eph. 4, 24). Und aus dem Gottvertrauen fließt die sieghafte Freiheit der Heiligen und der Friede Christi, den die Welt nicht geben kann.

Auf dem ganzen Weg aber, den wir inmitten der Gefahren dieser Welt, umbrandet von Versuchungen und Prüfungen, zu durchlaufen haben, von dem Moment des Erwachens zu Gott bis zu der Stunde, da wir vor den Thron des ewigen Richters gerufen werden, muß in uns dieses Vertrauen auf Gott, wachsend mit dem Maß unserer Umgestaltung, unser Leben durchformen, dieses Vertrauen, das uns mit dem Psalmisten sprechen läßt: «In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum», «Auf Dich, o Herr, habe ich vertraut, ich werde nicht zuschanden werden in Ewigkeit» (Ps. 30, 2).

9. Kapitel

Die Arbeit an uns selbst

Die Fähigkeit, frei Stellung nehmen zu können, sich frei zu entscheiden, die gewöhnlich als Willensfreiheit bezeichnet wird, ist eines der tiefsten und charakteristischsten Merkmale der geistigen Person. Der Mensch ist als einziges der irdischen Geschöpfe nicht ausschließlich dem blinden Kausalrhythmus der Natur ausgeliefert. Zwar ist auch er in diesen Kausalrhythmus hineingestellt, sein Leib ist davon abhängig und auch manche Bereiche seines psychischen Lebens. Aber darüber hinaus kann er nicht nur, wie wir schon früher sahen, in der Erkenntnis in völlig neuartiger Weise intentional zu seiner Umwelt in Beziehung treten. Nicht nur sein emotionales Stellungnehmen, wie Freude, Begeisterung, wird sinnvoll motiviert und nicht durch blinde Kausation hervorgerufen wie bloße Reaktionen; der Mensch kann sich darüber hinaus mit seinem bewußten Personzentrum frei entscheiden und eine völlig neue Kausalreihe beginnen. Sein freies Ja und Nein ist nicht eine Resultante von Kräften und Einflüssen, die von seinem Personzentrum nur gleichsam «transformiert» werden, sondern es ist etwas von diesem Personzentrum allein Erzeugtes. Diese Freiheit des Menschen ist eines der größten «Wunder» und eines der erhabensten Geschenke, die Gott dem Menschen verliehen hat. Die Freiheit ist die Voraussetzung für die Verantwortlichkeit; nur weil der Mensch frei ist, kann er eines Verdienstes teilhaftig werden und eine Schuld auf sich laden. Die Freiheit ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch sittlich gut und böse sein kann, vor allem aber ist sie Voraussetzung dafür, daß er Gott die Antwort geben kann, die ihn unvergleichlich mehr verherrlicht als alles, was an unfreien Wesen haftet. Gott will von uns dieses freie Ja, das eines der tiefsten Elemente der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausmacht. Was ist um dieses Geschenkes willen, das dem Menschen seine größte Würde, dem Leben des Menschen den vollen Ernst, unserem Verhalten seine ganze Tragweite verleiht, von Gott gleichsam in Kauf genommen worden? Die Möglichkeit der Sünde und der Beleidigung Gottes! Denn ohne Freiheit wäre die Sünde nie in die Welt gekommen. Die unfreie Natur kann Gott nicht be-

leidigen. Ohne die Freiheit gäbe es keine Disharmonie im Kosmos. Und doch hat Gott dem Menschen die Freiheit geschenkt, weil ohne Freiheit die Antwort auf Gott nicht möglich ist, die ihm gebührt.

Keine Macht der Welt, keine noch so übermächtige Versuchung kann unser «Ja» erzwingen, unsere Entscheidung als «force majeure» zwangsläufig auslösen. Mag man unsern Leib gewaltsam fortschleifen, mag man uns durch äußeren Zwang an einer Handlung hindern, mag man unseren äußeren Machtbereich noch so sehr einschränken, über unsere innere Entscheidung, unser letztes freies Ja oder Nein hat nichts Macht außer uns selbst.

Wir müssen zwei Dimensionen der Freiheit des Menschen unterscheiden. Erstens die Fähigkeit, zu den Werten und Unwerten dies innere Ja und Nein zu sprechen, diese letzte Selbststellung unserer Person zu vollziehen, die Fähigkeit, die unserer Natur entstammenden Antworten auf die Welt der Werte mit unserem freien Personenzentrum zu sanktionieren oder zu desavouieren, die Macht der Person, ihre letzte Stellung zu den Dingen aus sich selbst heraus zu vollziehen, die wir schon als konstitutives Element der wahren Bewußtheit kennenlernten.

Zweitens die Fähigkeit, gewisse Dinge zu «kommandieren», wie bestimmte Bewegungen oder Handlungen. Wir haben einen bestimmten Machtbereich der Wirkung, gewisse Dinge unterstehen unserem Willen als ihrem Herrn, sie können von ihm verursacht werden. So können wir z. B. eine Handlung ausführen oder etwas sagen oder verschweigen, wenn wir es wollen. Dieser Machtbereich hat zum Unterschied von der ersten Freiheitsdimension seine prinzipiellen und seine akzidentiellen Grenzen. Wir können den Mond nicht herabholen, auch wenn wir es wollten, wir können fremde Menschen nicht ohne weiteres zu alledem veranlassen, was wir wollen, wir können auch in uns selbst vieles nicht einfach durch ein Kommando hervorrufen. Wenn wir z. B. den Willen haben, uns über ein Ereignis, das wir als objektiv erfreulich erkannt haben, zu freuen, so können wir doch nicht die Freude durch ein Kommando unseres Willens einfach auslösen, so wenig wie wir eine Schadenfreude, deren wir uns schämen, einfach durch einen Willensakt entwurzeln und auflösen können. Unsere Liebe, Hoffnung, Begeisterung und andere Arten der Stellungnahme unterstehen unserer Macht nicht ohne weiteres wie unsere Handlungen. Im Bereich der Dinge, die unserem Willen nicht unterstehen, müssen wir aber wiederum einen prinzipiellen Unterschied machen. Es gibt einerseits Dinge, die unserem Machtbereich völlig entzogen sind. So ist es für uns unmöglich,

Tote aufzuwecken, Dumme gescheit zu machen. Andererseits gibt es Dinge, die wir zwar nicht mit unserem Willen kommandieren können, für deren Zustandekommen wir aber doch indirekt viel vermögen — wie alle Haltungen anderer Menschen und bestimmte Haltungen in uns. Wenn wir auch unsere Liebe, unsere Freude und Begeisterung nicht einfach durch unseren Willen auslösen können, so bedeutet das nicht, daß wir für ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein ebensowenig verantwortlich sind wie für irgendeinen physiologischen Vorgang in unserem Gehirn oder für den Ausbruch eines Gewitters. Wir können indirekt viel dazu beitragen, daß sie in uns erstehen oder nicht erstehen. Wir können den Boden in uns dafür bereiten, daß die richtigen emotionalen Antworten auf die Werte in uns erblühen, wir können die Hindernisse in uns wegräumen, wir können die Hügel des Hochmutes und der Begierlichkeit abtragen, damit Christus in uns seine Herrschaft entfalte.

Viel wichtiger und tiefer als die zweite ist die erste Dimension der Freiheit, die Fähigkeit, das innere «Ja» zu einem Wert zu sprechen, uns für ihn frei zu entscheiden. Während der Wille alledem gegenüber, was unserem direkten Machtbereich untersteht, z. B. allen Handlungen gegenüber, der Herr ist, ist er den Werten gegenüber nicht der Herr, sondern der demütig sich unterordnende Partner. In der zweiten Funktion der Freiheit sind wir die Befehlenden, in der ersten die der Forderung der Werte Gehorchenden. Die Freiheit im ersten Sinn ist die sittlich entscheidende und maßgebende Freiheit. Sie ist auch jene, die uns keine von außen kommende Macht rauben kann. Unser direkter Machtbereich kann eingeschränkt werden durch Gefangenschaft, durch Erkrankungen unseres Leibes, z. B. Lähmung unserer Glieder, Verlust unserer Sprachfähigkeit. An der richtigen Antwort auf die Werte aber kann uns keine Macht der Welt hindern.

Die erste Freiheit ist auch die Voraussetzung für die zweite. In ihr wählen wir das Ziel, zu dessen Erreichung die zweite erforderlich ist. Der richtige Gebrauch der ersten Freiheit entscheidet über den Wert des Gebrauches der zweiten.

Diese beiden Dimensionen der Freiheit werden meist nicht klar getrennt. Daher meint man oft, eine Willenserziehung, die uns instand setzt, alle Hemmungen, die zwischen einem Willensentschluß und der Tat liegen, zu überwinden, die uns zu disziplinierten Menschen macht, sei schon eine ausreichende Grundlage für unseren sittlichen Stand. Man glaubt, schon diese Diszipliniertheit als solche

befähige den Menschen, leichter die richtige Antwort auf die Werte zu geben. Das ist aber ein großer Irrtum. Es gibt Menschen, die einen eisernen Willen besitzen, die ihre Ziele mit großer Kraft erreichen und die sich so in der Hand haben, daß alle kommandierbaren Lebensäußerungen ihrem Willen gehorchen, die aber doch von ihrer tieferen Freiheit keinen Gebrauch machen und die richtige Antwort auf die Werte verweigern, weil sie Sklaven von Hochmut und Begierlichkeit sind. Manche große Bösewichte, wie z. B. ein Richard III., waren gewiß sehr diszipliniert und willensstark.

Es gibt andererseits auch Menschen, die zwar von ihrer tieferen Freiheit Gebrauch machen, die die richtige Antwort auf die Werte geben und sich in ihrer inneren Entscheidung nicht von Hochmut oder Begierlichkeit beherrschen lassen, die aber gleichwohl viele Hemmungen haben und ihre guten Intentionen aus Schwäche vielfach nicht in die Tat umsetzen.

Gewiß, auch die Einsetzung des Willens in seine Herrschaftsstellung ist von Bedeutung für unser inneres Wachstum. Aber sie ist doch ein sekundäres Moment gegenüber jener Arbeit an uns, die uns instand setzen soll, von unserer Freiheit im ersten Sinne den richtigen, gottgewollten Gebrauch zu machen, gegenüber jener Arbeit an uns, die uns zu einer neuen Freiheit, der sittlichen Freiheit, führen soll. Denn sittlich frei ist auch der noch nicht, der zum Unterschied von den Menschen, die sich unbewußt treiben lassen, zwar ausdrücklich und bewußt von der Freiheit der inneren Antwort Gebrauch macht, aber nicht dazu, um auf die Werte einzugehen und sich ihren Forderungen unterzuordnen, mit anderen Worten, der die Freiheit nicht dazu gebraucht, das freie Ja zu Gott und seinem heiligen Willen zu sprechen. Sittlich frei können wir erst den nennen, der von der inneren Freiheit den richtigen Gebrauch macht. Sittlich frei ist erst der, in dem das wertantwortende Ich den Sieg über Hochmut und Begierlichkeit errungen hat, und der sich nur von dem Rhythmus der Werte tragen läßt. Der sittlich Freie richtet sich in ausdrücklicher Sanktion nach den Forderungen der Werte. Diese sittliche Freiheit, die im Bereich der ersten Freiheitsdimension liegt, ist die eigentliche und prinzipielle Freiheit, sie ist vor allem viel tiefer als die bloß formale Herrschaftsstellung des Willens.

Die Wege, die zu dieser sittlichen Freiheit führen, sind daher auch andere als die der bloßen Disziplinierung der Natur, d. h. der Herausarbeitung der formalen Herrschaft des Willens. Das ist von gewissen Richtungen innerhalb der asketischen Schulen oft nicht genug berücksichtigt worden. Man erwartete sich oft zu viel von der

Ausbildung der Fähigkeit, die ganze Natur dem Willen unterzuordnen. Aber damit, daß jemand «beherrscht» ist, daß er alles, was er will, ohne Hemmungen durchführt, daß sich alles ohne weiteres dem Kommando des Willens fügt, ist noch nichts darüber ausgemacht, ob dieser Mensch zur sittlichen Freiheit gelangt ist. Die Nichtunterscheidung der beiden Dimensionen der Freiheit führte zu einer Diskreditierung der Freiheit überhaupt. Die vielleicht übertriebene Willenserziehung, die in der formalen Herrschaft des Willens über alle spontanen Regungen das Hauptmittel des inneren Fortschritts erblickte, erzeugte eine an sich berechtigte Reaktion gegen das allzu Künstliche, Anorganische einer solchen Lebensgestaltung. Aber diese an sich gute Reaktion, die für eine organische Entwicklung eintritt, in der man sich von Gott umgestalten läßt, wohl wissend, daß nur er uns umgestalten kann, schoß, wie es oft in solchen Fällen geht, über das Ziel hinaus. Man übersah die grundlegende erhabene Bedeutung der eigentlichen Freiheit im Sinne der ersten Freiheitsdimension, die doch das tiefste Merkmal der Gottebenbildlichkeit ausmacht. Gerade gewisse Anhänger der liturgischen Bewegung gingen in ihrem Kampf für ein organisches, aus dem Geiste der Liturgie gespeistes inneres Leben zu weit, weil sie die beiden Freiheitsdimensionen nicht scharf genug unterschieden. So berechtigt der Vorwurf des Anorganischen gegenüber einer zu weit gehenden Erziehung des Willens zur Freiheit im Sinne der zweiten Freiheitsdimension ist, so wenig trifft er die erste, die freie Sanktion der Werte, die, als ein inneres Ja, das zu ihnen gesprochen wird, eine durch und durch organische Funktion des Willens ist. Wenn auch das von unserem Willen Kommandierte und Innervierte relativ künstlich ist und die tiefsten Dinge sich dadurch auszeichnen, daß sie sich nicht einfach von uns hervorgerufen lassen, so ist doch das freie, von allen Schleiern des Unbewußten befreite, klare, ausdrückliche Ja zu den Werten, in dem sich unser Geist zu ihnen hinbewegt, um sich mit ihnen zu vermählen, das Urbild des «Gezeugten» («Genitum»), des «Organischen», zum Unterschied von dem «Gemachten» («Factum»). Dieses freie Ja kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, ist es doch in dem Maße die Voraussetzung für die eigentliche Verherrlichung Gottes durch uns, und für das, was Gott von uns will, daß dafür von Gott, wie wir schon sahen, selbst die Möglichkeit der Sünde zugelassen wurde.

Wenn wir uns nun fragen: Was ist der Beitrag, den wir selbst zu unserer Umgestaltung in Christus leisten können und sollen — worin besteht das Mitwirken, das unserer Freiheit vorbehalten ist, von dem der hl. Augustinus sagt: «Qui te fecit sine te, non te iustificat sine te»,

«Der dich schuf ohne dich, rechtfertigt dich nicht ohne dich» (S. August., Serm. 169, 13), so steht an erster Stelle das freie «Ja», das wir zu Gott und unserer Umgestaltung in Christus sprechen sollen.

Die freie Selbststellung, die in der zentralen Zuwendung zu Gott liegt und die im Falle der Bekehrung am deutlichsten hervortritt, das «volo» des Täuflings, die ausdrückliche Übergabe an Gott, das Wort der allerseligsten Jungfrau: «Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum», «Siehe ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte», ist die entscheidende Aktualisierung unserer Freiheit im Prozeß der Rechtfertigung und Heiligung. Das ist das «Wort», das Gott von uns erwartet und von dem wir nie dispensiert werden können.

Aber dies allein genügt nicht. Wir sind auch berufen, durch einzelne Akte, die wir mit unserem freien Willen kommandieren können, durch die Aktualisierung der zweiten Freiheitsdimension, an der Umgestaltung in Christus mitzuwirken.

Die Umgestaltung in Christus umfaßt zwei Dimensionen im sittlichen Sein der Person: sie bezieht sich auf die einzelnen Akte des Erkennens, des Stellungnehmens, des Handelns und auf das überaktuelle, das habituelle Sein der Person, auf das, was man Eigenschaften nennt, wie etwa Treue, Gerechtigkeit, Demut, Reinheit, Güte. Diese dauernden Eigenschaften sind nicht etwa nur Dispositionen für die einzelnen Stellungnahmen und Handlungen, etwa für einen Akt der demütigen Unterwerfung oder ein gütiges Verzeihen. Sie sind eine Wirklichkeit «sui generis».

Jeder dieser beiden Bereiche des Sittlichen besitzt seine Eigenbedeutung, keiner ist nur um des anderen willen da. Und so verherrlicht auch jeder Gott durch sein eigenes Sein: jede einzelne gerechte Haltung ist etwas Wertvolles, das noch hinzukommt zu dem Wert, den die habituelle Gerechtigkeit eines Menschen darstellt. Aber auf der anderen Seite bedeutet der Besitz einer Tugend, etwa der Demut, die Realisierung eines besonderen Wertes auch außerhalb des einzelnen demütigen Verhaltens.

Wenn nun auch diese beiden Bereiche des Sittlichen unabhängig voneinander ihre Bedeutung in sich tragen, so stehen sie doch in mannigfaltigen Beziehungen zueinander.

Einerseits bilden die Tugenden die Grundlage für einzelne sittliche Stellungnahmen, sie erleichtern sie und stellen eine besondere Disposition für sie her. Andererseits bereiten die einzelnen sittlichen Stellungnahmen die Tugenden vor. Durch ein immer von neuem

sich wiederholendes Verhalten im Einzelfall wachsen wir mehr und mehr in die entsprechenden Tugenden hinein.

Unsere Fähigkeit, einzelne sittliche Stellungnahmen zu vollziehen, ist aber nicht an den Besitz bestimmter Tugenden gebunden, und die Arbeit für die Erlangung der Tugenden ist nicht auf den Vollzug sittlicher Einzelstellungnahmen beschränkt. Unser aktuelles freies Personzentrum, das das entscheidende Ja zu sprechen berufen ist und das in einer Selbststellung die Grundintention auf Gott vollzieht, ist unabhängig von den beiden Bereichen unseres sittlichen Lebens, und vermag aus sich heraus sowohl im Einzelfall sittliche Haltungen hervorzurufen, als auch auf mannigfache Weise die Umgestaltung unseres überaktuellen sittlichen Seins zu beeinflussen. So erstreckt sich die Mitwirkung unseres freien Personenzentrums und unseres Willens auf zwei zentrale Aufgaben.

Sie richtet sich erstens darauf, daß wir in unserem aktuellen Verhalten in bestimmten Situationen Gottes Willen erfüllen und die Gott wohlgefällige Antwort auf die Welt der Werte erteilen. Zweitens auf die Umgestaltung unseres dauernden Seins, auf die Erlangung der christlichen Tugenden. Beides gehört zur Entfaltung des übernatürlichen Lebens, das wir in der Taufe empfangen haben. Die Art des Einflusses unseres Willens ist aber in beiden Fällen ganz verschieden. Wenden wir uns zunächst kurz der Sphäre einzelner aktueller Haltungen zu.

Hier begegnet uns vor allem das weite Reich der Handlungen im eigentlichen Sinn des Wortes. Diese liegen in unserem direkten Machtbereich, sie können von unserem Willen direkt kommandiert werden. Es liegt in unserer Macht, ob wir jemandem helfen oder nicht, ob wir jemanden, der uns ärgert, beschimpfen oder nicht, ob wir lügen oder nicht, ob wir auf jemanden Rücksicht nehmen oder nicht. Aber der Einfluß auf unsere Handlungen beschränkt sich nicht einmal auf die Fähigkeit, sie unmittelbar frei zu kommandieren. Wir können auch indirekt etwas dafür tun, vor allem durch eine tägliche Gewissenserforschung, in der wir konkrete Vorsätze fassen. Wir können und sollen weiter durch Vermeidung bestimmter Situationen der Gelegenheit aus dem Wege gehen, Gott durch Sünden zu beleidigen. Wir können und sollen von vornherein «Wachtposten» aufstellen, die uns helfen, im gegebenen Moment nicht zu versagen. Wir können und sollen durch wiederholte Aufblicke zu Gott und Akte der Spannung neue Kraft schöpfen, um den einzelnen Aufgaben und Forderungen gewachsen zu sein. Wir können und sollen uns in bestimmten Situationen von vornherein schützen, wie es Odys-

seus gegenüber dem Sirenengesang tat, und sollen uns gleichsam von vornherein festbinden oder uns, wie seine Genossen es taten, die Ohren verstopfen. Wir können und sollen durch Zeiten der Kontemplation und Sammlung der Gefahr entgegenarbeiten, in die Peripherie zu geraten und in die Eigengesetzlichkeit bestimmter Situationen hemmungslos verstrickt zu werden. Endlich können wir uns durch den zeitweiligen Verzicht auf erlaubte Güter für diesen Kampf gegen die Sünde stärken und die Bereitschaft für gute Werke, also für das Handeln nach den Geboten Gottes, durch Askese vorbereiten. So sehen wir, daß wir unsere Handlungen in direkter und indirekter Weise beeinflussen können. Direkt, insofern jede Handlung unmittelbar aus unserem freien Willen hervorgeht, von ihm beherrscht und kommandiert wird. Indirekt, insofern wir in vielen vorhergehenden, unserem direkten Machtbereich angehörenden Akten und Taten die günstigsten Vorbedingungen für unser richtiges Handeln herstellen können.

Es gibt aber, wie wir schon sahen, auch viele konkrete Stellungnahmen, die unserem direkten Machtbereich entzogen sind. Es steht nicht in unserer Macht, wenn wir teilnahmslos und stumpf der Bekehrung eines Menschen gegenüberstehen, die Freude, die diesem Ereignis als Antwort gebührt, in uns durch unseren Willen auszulösen. Es steht nicht in unserer Macht, einem Notleidenden die volle Antwort des Mitleids und der barmherzigen Liebe zuzuwenden, wenn unser Herz kalt und teilnahmslos ist. Wohl können wir mit unserem freien Willen eine Handlung auslösen, in der wir seine Not lindern, aber die innere Stellungnahme der Liebe können wir uns nicht selbst direkt geben. Wir können auch nicht den Neid oder die Schadenfreude, die uns erfüllt, durch unseren Willen direkt auslöschen und zum Schweigen bringen. Wohl aber können wir mit unserem freien Personenzentrum unsere Stellungnahmen sanktionieren oder desavouieren, und dies bedeutet eine tiefgehende Modifikation der Stellungnahmen. Eine ausdrücklich desavouierte Schadenfreude ist gleichsam geköpft und als ungültig erklärt. Aber sie ist damit noch nicht völlig entwurzelt und in ihrem emotionalen Gehalt vernichtet. Erst recht ist die von unserem freien Personenzentrum vollzogene Intention der Nächstenliebe, aus der schon Taten und Werke der Liebe hervorgehen, noch keine volle Nächstenliebe.

Ein großer Unterschied ist auch darin gelegen, ob unser Ja oder Nein, das wir in einer bestimmten Situation mit voller Sanktion sprechen, gleichsam isoliert erfolgt, oder ob wir dabei an unsere Grundintention ausdrücklich anknüpfen. In diesem zweiten Fall ist es weit

bedeutsamer und substantieller. Aber selbst dann ist das Ja von der vollen Stellungnahme, der Liebe, der Freude, der Reue oder des Mitleids, noch weit entfernt.

Reicht also unser direkter Machtbereich diesen Stellungnahmen gegenüber nur bis zur Sanktionierung und Desavouierung, so können wir doch indirekt viel für das Entstehen dieser Stellungnahmen tun. Wir können den Raum für sie in uns schaffen und die Hindernisse abtragen. Niemals aber dürfen wir versuchen, unsere freie Stellung künstlich aufzufüllen durch ein krampfhaftes direktes Bemühen, in der Hoffnung, daß es auf diese Weise zu einer vollen Stellungnahme komme. Abgesehen von der Unfruchtbarkeit dieses Bemühens, wird unser Blick dabei von dem Objekt, an dem sich unsere Stellungnahme allein entzünden kann, abgelenkt und auf unser Verhalten hingewandt. Durch dieses reflexive Verhalten wird unsere Stellungnahme nicht nur nicht gefördert, sondern geradezu erstickt. Man darf vor allem nicht die volle Stellungnahme dadurch zu erzeugen suchen, daß man gleichsam auf einen illegitimen, billigen «motionalen Fond» in uns zurückgreift, mit dem man die dünne Intention aufzufüllen sucht. So etwa, wenn man das echte Mitleid durch eine «Ankurbelung» der Rührseligkeit zu «erwecken» sucht oder die Begeisterung durch eine «turbulente, billige Aufwühlung», die mit dem unreinen Feuer verwandt ist, das bei Massensuggestionen auflodert.

Man darf nicht vergessen, daß die organische Entstehung unserer echten geistigen Wertantworten, die eine spezifische personale Fülle besitzen, in eine geheimnisvolle Tiefe unserer Person hineinreicht, und daß wir nur auf Umwegen etwas dafür tun können, daß sie in uns entstehen. Das gerade gehört zu ihrem Adel, daß sie geschenkhaften Charakter tragen. Nur die Zuwendung zu dem Objekt, nicht aber unsere Stellungnahme selbst, soll uns beschäftigen. Denn die ausschließliche Thematizität des Objekts ist gerade das Spezifikum der echten Stellungnahme. Aber wir können zum Beispiel mit unserem freien Willen dafür sorgen, daß wir nicht von einem Rhythmus der Überaktivität, des Eingespanntseins durch konkrete Zwecke, verschlungen werden. Denn dieser erstickt unser tieferes Seelenleben und mit ihm die vollerlebten Wertantworten. Wir können uns frei machen von jener falschen Haltung, in der wir stets nur fragen: «Was kann ich hierbei tun und ändern?», von jener Haltung, die glaubt, unser Interesse sei überflüssig, sobald es nichts mehr zu «tun» gibt. Wir können durch Sammlung und kontemplative Versenkung in Gott immer wieder in die Tiefe zu gelangen trachten. Wir können durch

die Askese die Hindernisse, die Hochmut und Begierlichkeit den richtigen Wertantworten entgegensetzen, langsam hinwegzuräumen suchen. Wir können endlich im Gebet Gott bestürmen, uns die Liebe, die heilige Freude, die tiefe Reue zu schenken. Die indirekte Beeinflussung dieser konkreten Stellungnahmen geht aber durch die Arbeit an unserer Umgestaltung im Ganzen — also unseres habituellen Seins — hindurch. Und somit führt uns die Betrachtung dieser Arbeit an uns selbst zu der zweiten großen Aufgabe, die Gott uns gestellt hat, der Mitwirkung an dem Prozeß der tiefgehenden Veränderung unseres sittlichen Wesens, der Erlangung der christlichen Tugenden.

*

Das habituelle Sein liegt generell außerhalb unseres direkten Machtbereiches. Wir können weder die Demut noch die Treue, noch das Gottvertrauen noch die Güte, den Geist der Liebe, noch die Sanftmut, noch die Barmherzigkeit durch einen freien Akt ohne weiteres in uns erstehen lassen. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir nicht doch auf ihre Entfaltung einen bedeutsamen Einfluß hätten. Die Art des Einflusses unseres freien Personenzentrums auf diese Tugenden ist allerdings im einzelnen sehr verschieden.

Bei einigen, wie bei der Veränderungsbereitschaft, bildet den Ausgangspunkt der Tugend ein Akt, den wir mit unserem freien Personenzentrum direkt setzen. Allerdings nicht in der Art und Weise, wie wir einzelne Handlungen auslösen, sondern in der Art der Selbststellungen des letzten freien Ja, von dem wir oben sprachen. Nur greift die Selbststellung der Veränderungsbereitschaft, etwa bei einer Bekehrung, in die Tiefe unseres Wesens ein; und diese Tugend besteht — wie es schon der Terminus «Bereitschaft» zum Ausdruck bringt — in erster Linie in einer dauernden Willensrichtung. Das Entscheidende ist hier darum die frei vollzogene innere Umkehr, der zentrale Wille, sich unbegrenzt durch Christus umformen zu lassen. Der Weg, der von hier aus bis zur habituellen Veränderungsbereitschaft zu durchschreiten ist, geht durch viele Einzelakte hindurch, in denen wir immer wieder an diesen Ausgangspunkt anknüpfen und gleichsam die prinzipielle Bereitschaft immer wieder aktualisieren. Es ist der Prozeß der sieghaften Durchsetzung der ganzen Person mit einer bestimmten Willensrichtung, der in der tiefen Selbststellung beginnt und sich in vielen konkreten, in unserem direkten Machtbereich gelegenen Einzelverhalten entfaltet. Dies führt indirekt zur habituellen Veränderungsbereitschaft. Analog ist es bei dem Gottvertrauen.

Sind darum diese Tugenden auch nur indirekt zu erlangen — insofern wir sie nicht auf einmal, sondern nur allmählich gewinnen können, wie alles Habituelle —, so liegen sie doch insofern in unserem direkten Machtbereich, als eine freie Selbststellung ihre Seele ausmacht und die ebenfalls unserem direkten Machtbereich angehörenden Einzelakte auch nicht nur ein Mittel zu ihrer Erlangung, sondern ein Element ihrer Entfaltung und Ausbreitung darstellen.

Gewissen Tugenden, wie Demut, Liebe und Güte, gegenüber sind wir jedoch in einer ganz anderen Lage. Die freie Selbststellung der Zuwendung zu Gott ist zwar auch hier von eminenter Bedeutung. Sie darf weder als Voraussetzung noch als formendes Element in der Sanktion, in dem freien ausdrücklichen Sichhineinstellen, fehlen. Aber die eigentliche Substanz dieser Tugenden ist so wenig wie bei den entsprechenden Einstellungnahmen mit einer freien Selbststellung schon gegeben. Die Seelenverfassung der Demut und erst recht die der Gottes- und Nächstenliebe schließt eine volle Antwort unserer ganzen Person auf Gott und die Welt der Werte ein, die wir nicht willentlich direkt erstehen lassen können, und alle konkreten Einzelstellungnahmen sind hier, wie wir schon sahen, ebenfalls außerhalb unseres direkten Machtbereichs gelegen. Trotzdem können wir indirekt viel für die Erlangung dieser Tugenden tun. Wir können in uns für sie den Raum schaffen, wir können die Hindernisse hinwegräumen. Wir werden noch sehen, worin dieses indirekte Wirken im einzelnen besteht.

Bei gewissen Tugenden, wie Bewußtheit, Einfachheit, Geduld, liegt der Schwerpunkt dessen, was wir tun können, um sie zu erlangen, in einzelnen Akten, die wir in bestimmten Situationen aus unserem freien Willen heraus innervieren können. Wer in den einzelnen Situationen, die unsere Geduld auf die Probe stellen, immer wieder ausharrt und Gott als Herrn der Zeit anerkennt, wer immer wieder in einem freien Akt die ungebärdige Selbstbehauptung der Ungeduld überwindet, wächst allmählich in die habituelle Tugend der Geduld hinein.

So sehen wir, wie die Art der Beeinflussung unseres habituellen Seins durch unseren Willen bei den einzelnen Tugenden sehr verschieden ist. Wir beschränken uns hier darauf, jene Formen indirekter Beeinflussung anzugeben, die bei den Tugenden, die ausgesprochen geschenkhaften Charakter tragen, wie Güte und Liebe, allein in Frage kommen.

Bei der Frage, wodurch die Umgestaltung unseres habituellen Seins indirekt von uns beeinflußt werden kann, müssen wir uns

vor allem eines klarmachen: Die tiefste Wirkung auf unser habituelles Sein geht nicht von Dingen aus, die wir um unserer Umgestaltung willen vornehmen, sondern von solchen, denen wir uns um ihrer selbst willen hingeben, von denen eine umformende Wirkung geschenkt ausgeht. Alle echten Werte, denen wir uns in kontemplativer Haltung zuwenden, von denen wir uns volltrinken, denen wir unsere Seele darbringen, üben eine tief umgestaltende Wirkung auf uns aus. Plato sagt: Im Anblick des Schönen «wachsen unserer Seele Flügel» (Platon, Phaidros 249d). Dies gilt von der Versenkung und Hingabe an alle echten Werte. Wenn wir von einem Wert affiziert werden, wenn der Strahl der Schönheit und Güte oder der Heiligkeit unser Herz verwundet und wir uns ihm in kontemplativer Entspannung überlassen, wenn ein volles «frui» zustande kommt, ja wenn wir uns von diesem Wert ganz durchdringen und über uns hinausheben lassen, so vollzieht sich dabei eine bestimmte aktuelle Veränderung in unserem Wesen, die je nach der Höhe des Wertes und der Tiefe des Ergriffenwerdens dauernde Spuren hinterläßt. Unser Wesen wird durch diese geistige Nahrung verändert und gleichsam umgeschmolzen.

Etwas ganz Neues liegt aber vor, wenn es sich um das Ergriffenwerden von Gott handelt. Hier tritt zu aller in formaler Hinsicht natürlichen Wirkung der ewigen Schönheit und absoluten Heiligkeit Gottes, die sich in Christus offenbart und die unsere Liebe zu entzünden vermag — eine Wirkung, auf die Gott im Prozeß unserer Umgestaltung nicht verzichten will und die in unsere Heiligung eingebaut sein muß, — eine übernatürliche Umformung unseres Wesens durch den hinzu, der uns geschaffen hat und von dem wir das neue göttliche Leben als reines Geschenk empfangen haben. Wenn das Gnadenwirken Gottes auch nicht auf die Momente unseres kontemplativen Ergriffenseins beschränkt bleibt, so wissen wir doch aus der Offenbarung, daß Gott will, daß wir uns dieser Gnadenwirkung ausdrücklich hingeben, uns für sie leer machen und öffnen, und daß in diesen Momenten spezifischer personaler Berührung mit Gott die Vorbedingungen für ein Einströmen der Gnade in besonderer Weise gegeben sind. Wir wissen, daß hier das «Aufgenommenwerden», das bei den Werten in nur analogem Sinn gegeben ist, im vollen und buchstäblichen Sinn erfolgt, daß wir uns dem allmächtigen Gott hingeben, der unser Sein zu sich emporheben und bis in die tiefste Wurzel umformen kann. Hier greift die Form natürlicher Umgestaltung, wie sie in unserer geistigen Struktur gelegen ist, und die völlig anders

geartete übernatürliche Umformung durch Gott in einzigartiger Weise ineinander. Und das natürliche «Vorbild» schafft auch eine gottgewollte Vorbedingung für die eigentliche übernatürliche Umformung.

Die tiefste Wirkung auf unser Sein geht darum von der kontemplativen Hingabe an Gott aus. Wenn wir leer werden von allem Geschöpflichen und von uns selbst und uns Gott darbieten, wenn wir nicht an unsere Umgestaltung denken, sondern nur an Christus, wenn wir uns im Anblick seines Antlitzes verlieren und sein Licht in uns einstrahlen lassen, so prägt er unserem Wesen sein Siegel auf.

Darum geht von dem heiligen Meßopfer, in dem wir «per ipsum, cum ipso et in ipso», «durch ihn, mit ihm und in ihm», das Opfer Christi mitvollziehen, auch abgesehen von der rein übernatürlichen Wirkung, die tiefe Umgestaltung unseres Seins aus. Analoges gilt für das innere Gebet und für das Beten des Offiziums. Das innere Gebet darf demgemäß primär keineswegs um unserer Umgestaltung willen vollzogen werden, sondern nur aus dem Wunsch, Gott zu Wort kommen zu lassen, von ihm in der Tiefe berührt zu werden. Erst recht gilt dies von dem liturgischen Gebet, das wir als Antwort auf Gottes Herrlichkeit vollziehen, nicht als Mittel für unsere Umgestaltung, sondern weil Gott diese Antwort gebührt.

Es gehört generell zu der Art der Umformung, die hier vorliegt, daß wir die Zuwendung und Hingabe an das Gut nicht instrumentalisieren, indem wir sie als Mittel für unsere Umgestaltung benützen. In dem Augenblick, wo wir eine Schönheit nur genießen, um daraus Gewinn für unsere Seele zu ziehen, oder uns einem Menschen in Liebe zuwenden, um dadurch innerlich fortzuschreiten, oder gar das liturgische Gebet als Mittel unseres geistlichen Fortschritts verwenden, wie irgendeine asketische Übung, werden alle diese Arten der Hingabe gleichsam ungültig. Sie verlieren mit ihrem Eigenwert aber auch die Fähigkeit, auf unser Wesen umgestaltend einzuwirken.

Doch braucht hier die Intentio auf unsere Umgestaltung nicht immer so völlig ausgeschaltet zu sein wie bei den sittlichen Taten, in denen wir auf die Realisierung eines Gutes gerichtet sind, z. B. wie bei allen Taten, die aus der Nächstenliebe fließen, — wenn auch natürlich die Intention auf unsere Umgestaltung nie den Charakter einer Instrumentalisierung dieser Haltungen als «Mittel» für unsere Umgestaltung besitzen darf.

Das Thema unserer Umgestaltung kann hier in mannigfacher Weise aufleuchten. Erstens schließt jede kontemplative Hingabe an Gott — und in gewisser Analogie wiederholt sich dies allen echten

Werten gegenüber — eine Konfrontation des eigenen Selbst mit Gott ein. Wir werden uns des ungeheuren Abstandes bewußt, der uns von Gottes Heiligkeit trennt, des Abstandes, der den hl. Petrus ausrufen ließ: «Herr, geh fort von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch» (Luk. 8, 5). Wir erfassen, daß wir ganz andere werden müßten, um dieser Berührung mit Gott würdig zu sein. «Quis ascendet in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundo corde», «Wer darf hinan zum Berge des Herrn steigen, wer stehn an seiner heiligen Stätte? Wer reine Hände hat und lauterem Herzens ist» (Ps. 23, 3 und 4). Die Sehnsucht nach der Umgestaltung in Christus wird wach in uns, und zwar als Vorbedingung für das «frui» Gottes, für die kontemplative Vermählung mit Gott, die als in sich ruhendes Ziel erscheint und die das eigentliche Thema bildet. Wir sprechen: «Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea.»

Zweitens erleben wir die kontemplative Hingabe als ein Einbezogenwerden unseres Wesens in Gott. Gerade in dem Maß, als in unserer Hingabe Gott allein Thema ist, rufen wir mit dem hl. Petrus: «Herr, hier ist gut sein, hier laßt uns Hütten bauen!» Es erwacht in uns die Sehnsucht, mit der hl. Katharina von Siena zu sprechen: «Che tu sia ed io non sia», «Daß Du seist und ich nicht sei». Unsere Umgestaltung im Anblick Gottes ist zwar niemals das primäre Ziel, aber sie ist aus der Logik des Emporgehobenwerdens durch Gott und unseres Mitvollziehens dieses Gestus selbstverständlich in die kontemplative Hingabe eingewoben.

Es liegt auf der Hand, daß dies nichts mit einer Instrumentalisierung der kontemplativen Hingabe zu tun hat. Wir dürfen sie nie als Mittel unserer Umgestaltung benützen. Aber wir dürfen und sollen ihre umgestaltende Wirkung erleben, und das Thema unserer Umgestaltung spielt als sekundäres dabei eine legitime Rolle.

Drittens soll auch der Ruf Gottes, der in der kontemplativen Hingabe an uns von oben her ergeht und sich auf unsere Umgestaltung bezieht, vernommen und festgehalten werden. Der Blick geht von selbst von Gott oder dem Wert, der zu uns gesprochen, auf unsere Umgestaltung hin; es sollen bei aller echten Kontemplation organisch aus der kontemplativen Hingabe neue Vorsätze fließen, zum mindesten der Wille, dem Zug nach oben treu zu bleiben, und dies ist sogar wesensmäßig bei jeder echten Kontemplation von selbst der Fall. Unser Blick wird neu geschärft für das, was vor dem Antlitz Christi bestehen kann, und unser Wille wendet sich von allem ab, was diesem heiligsten Antlitz widerstrebt. So wird unsere

Umgestaltung von selbst nach jeder kontemplativen Hingabe thematisch.

Endlich, viertens, dürfen wir in unserer generellen Richtung auf unsere Umgestaltung in Christus die Momente kontemplativer Hingabe an Gott und die echten Werte als die wesentliche Quelle ansetzen, aus der unsere Umgestaltung geschenkt fließt. Dies stuft sich je nach der Art der kontemplativen Berührung in sehr verschiedener Weise ab. Ihre zwei Pole sind auf der einen Seite das «Opus Dei», auf der anderen die Versenkung in alle geschöpflichen Werte. Bei dem «Opus Dei», dem liturgischen Gebet, tritt das Thema unserer Umgestaltung in den eben erwähnten verschiedenen Formen verhältnismäßig am meisten zurück, bei der Versenkung in die geschöpflichen Werte hingegen tritt es relativ am meisten hervor.

Bei der Hingabe an geschöpfliche Werte und bei ihrem «frui» darf der Gesichtspunkt, daß sie auch eine wesentliche Mission für unsere Umgestaltung in Christus haben, eine bedeutsame Rolle spielen. Wir müssen uns bewußt sein, daß die Versenkung in die Schönheit der Natur und echter, großer Kunst uns besser macht, wenn wir uns dem Wirken ihres Seins voll überlassen und ihre Stimme bis in die Tiefe unseres Wesens eindringen lassen. Wir sollen bedenken, daß die Liebesgemeinschaft mit einem Menschen, die in Jesus beheimatet ist, uns umwandelt und Gott näher bringt. Wenn auch im Moment der Aktualisierung dieser Hingabe nur das Objekt in seinem Wertganz Thema ist, so spielt für die Frage, welchen Raum wir dem «frui» der geschöpflichen Werte in unserem Leben einräumen dürfen und sollen, dieser Gesichtspunkt eine entscheidende legitime Rolle. Es gibt viele religiöse Menschen, die irrtümlicherweise glauben, man dürfe innerhalb des Geschöpflichen kein «frui», kein «genießendes Sichversenken», aufkommen lassen, und die von einem Krampf erfaßt werden, alles Geschöpfliche nur unter dem Gesichtspunkt einer instrumentalen Verwendung für unser ewiges Ziel zu benützen. Sie reihen alles «frui» geschöpflicher Werte in die Kategorie des Vergnügens ein und glauben darum, jede neutrale Arbeit sei Gott wohlgefälliger als ein solches «frui». Sie vergessen, daß die Geschenke Gottes, des «Vaters aller Lichte», eine Mission für unsere Umgestaltung in Christus besitzen und daß dieses «frui» darum eine von tiefem Ernst erfüllte gottgewollte Aufgabe ist. In ihrer Angst, das letzte Ziel aus dem Auge zu verlieren, lassen sie einen der wichtigsten Faktoren unserer Umgestaltung unausgenützt. Sie übersehen, daß hier das tiefste «uti», Gebrauchen des Geschöpflichen im Sinne unseres ewigen Zieles, ein von aller Präokkupation des «uti»

freies «frui» voraussetzt. Wir müssen gerade um unserer Umgestaltung in Christus willen der kontemplativen Hingabe an die hohen geschöpflichen Werte, die von Gott künden und unser Wesen zutiefst geschenkhaft umgestalten, den entsprechenden Platz in unserem Leben einräumen und erkennen, daß die Schöpfung nicht nur ein Feld asketischer Abtötung ist, sondern daß die Güter auch eine positive Mission für unser ewiges Ziel besitzen, wenn wir die richtige, gottgewollte Antwort auf sie geben. Wir müssen erkennen, welche reinigende, zu Gott erhebende Wirkung von aller hohen Schönheit ausgeht, wie sie uns qualitativ von Gott kündet und von allem Sündigen, Kleinlichen abzieht, wenn wir ihrem Zug nach oben wirklich folgen, ihren Ernst und ihren Adel voll erfassen. Wir sollen uns bewußt sein, welche befriedigende, alle Anhänglichkeit an niedere Güter sprengende und zu Gott führende Wirkung eine ganz große, tiefe Liebe in Jesus besitzt. Wir sollen verstehen, welch ständiges «Sursum corda» in ihr liegt, wie wir durch sie in der wahren Einfachheit wachsen! Wir müssen den Ruf Gottes in alledem erkennen und dürfen uns an sich dem Zug nach oben nie widersetzen, der in all diesen großen Gütern enthalten ist. Die generelle Bereitschaft, jedem Ruf Gottes zu folgen, der in solchen Geschenken enthalten ist, muß in uns lebendig sein, und das bewußte Eingehen auf ihren Logos ist ein wesentlicher Faktor in der Arbeit an unserer Umgestaltung. Auch hier gilt: «Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra», «Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht» (Ps. 94, 8).

Auch von den sittlichen Handlungen und guten Werken geht eine umgestaltende Wirkung auf unser habituelles Sein aus. Jedoch darf bei diesen unsere Umgestaltung nicht einmal in derjenigen Form als Thema mitklingen, die wir im Falle kontemplativer Hingabe als legitim kennenlernten. Die sittliche Tat, bzw. das Unterlassen einzelner Sünden darf, so bedeutsam sie indirekt für die Umgestaltung unseres Seins ist, nie im Hinblick auf dieses Ziel erfolgen. Sie erwächst aus der generellen Grundrichtung auf Gott und beantwortet im einzelnen einen Wert oder Unwert, ein Gebot oder Verbot Gottes. In der sittlichen Tat müssen wir ganz auf dieses konkrete, gottgewollte Ziel blicken und in dem Interesse aufgehen, ihm die richtige Antwort zu geben. Wenn ein Mensch in Lebensgefahr ist und wir ihn retten, so muß unser Interesse ganz von der Abwendung des Übels absorbiert sein, und wir dürfen dabei nicht auf unser inneres Wachstum blicken. Wir müssen jenem Ruf Gottes folgen, der in der Forderung der Abwendung dieses Übels ergeht, ohne dabei irgendwie

mit unserer Vervollkommnung beschäftigt zu sein. Sobald wir diese Tat als Mittel zu unserer Umgestaltung vollzögen, wäre sie unecht und innerlich verlogen. Sie ist ja gerade deshalb sittlich wertvoll, weil wir an der Realisierung eines Wertvollen, bzw. an der Nichtrealisierung eines Unwertigen interessiert sind. Unser Blick muß ganz auf das jeweilige Objekt gerichtet bleiben und durch dieses hindurch auf Gott, nicht aber auf unsere Heiligung. Wir schulden diese Antwort dem Objekt als solchem und dürfen sie nicht instrumentalisieren, sonst verliert sie ihren Ernst und ihre Gültigkeit. Hier fallen auch die Formen der Thematizität der Umgestaltung weg, die wir oben kennenlernten. Die guten Werke sind Früchte unserer Gottverbundenheit und dürfen nicht als Mittel betrachtet werden, um zu ihr zu gelangen. Von diesen spricht der hl. Jakobus (Jak. 1, 27), wenn er sagt: «Reiner und makelloser Dienst vor Gott und dem Vater besteht darin, daß man Waisen und Witwen in ihrer Not zu Hilfe kommt.» Ja sie selbst gehören so sehr zu dem neuen Menschen in Christus, daß sie als Folgen mitintendiert werden, wenn ich den Willen habe, ein neuer Mensch zu werden. Dieser Wille muß sich in einzelnen Vorsätzen nach der täglichen Gewissensforschung konkretisieren, die darauf abzielen, Gottes Ruf in den verschiedenen Situationen besser zu gehorchen und Gott nicht mehr durch bestimmte Handlungen, die unserem direkten Machtbereich unterstehen, zu beleidigen. Wenn wir bereuen, daß wir gelogen haben oder zu heftig waren, wenn wir uns in der Gewissensforschung vor Gott anklagen, daß wir an der Not des Nächsten gleichgültig vorübergingen oder ein Gebet unterlassen haben, so erwächst nicht nur der Vorsatz, die in diesen konkreten Verfehlungen sich offenbarenden habituellen Fehler zu überwinden, sondern auch derjenige, uns innerlich so zu wappnen, daß wir uns bei der nächsten Gelegenheit derart verhalten, wie es das Thema der Situation verlangt, also daß wir dem Gute, in dem wir dem Ruf Gottes begegnen, die angemessene freie Antwort erteilen. Wir wollen die habituelle Haltung auch aus dem Wunsch heraus erwerben, daß sie uns instand setze, im einzelnen Gott nicht zu beleidigen, bzw. Gottes Willen in bestimmten Handlungen zu erfüllen.

Während im Augenblick der Handlung selbst der Blick nur auf die vor uns stehende Forderung gerichtet sein soll, während wir etwa im Moment der Lebensrettung nur an das Leben des anderen Menschen denken dürfen, oder im Moment der Versuchung, zu lügen, nur an die erhabene, gottgewollte Bestimmung des Wortes, die Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, richtet sich unser Vorsatz, in einer

neuen Situation gleicher Art uns richtig zu verhalten, auch auf die Aktualisierung der habituellen richtigen, Gott wohlgefälligen Haltung. Insofern müssen die konkreten Vorsätze nach der Gewissensforschung auch als ein wesentliches Element des Anteils betrachtet werden, den wir zu unserer Umgestaltung in Christus beitragen sollen und können. Damit sind auch sie ein unerläßliches Mittel zu unserer Umgestaltung, ein Mittel, das Gott unserem direkten Machtbereich anvertraut hat.

Das Handeln im Geiste Christi, die guten Werke, sind teils eine Folge und Frucht unserer Umgestaltung, teils eine besondere Aktualisierung dieser Umgestaltung — Etappen, in denen sich unser Hineinwachsen in Christus vollzieht. Aber sie dürfen nie in dieser Intention erfolgen, sie haben unabhängig davon ihre Eigenbedeutung als Antworten auf den konkreten Ruf Gottes, sie dürfen nie als Mittel für die Umgestaltung von uns «eingesetzt» werden.

*

Was wir bisher kennenlernten, bewirkt nur gleichsam geschenkt unsere Umgestaltung, als ein «Surplus» über den primären eigenen Sinn der verschiedenen Haltungen hinaus. Es erhebt sich nun die Frage: Was steht unserer Freiheit zur Verfügung, um mit ausdrücklicher Intention auf unsere Umgestaltung an ihr mitzuarbeiten?

Das Erste ist hier, daß wir immer wieder aus den einseitigen Aspekten, die aus den konkreten Lebenssituationen entstehen, zu der vollen Wahrheit emportauchen, daß wir uns immer wieder auf Gott, auf die Botschaft des Evangeliums, auf unsere ewige Bestimmung besinnen. Wir müssen im Gebet, in der täglichen Gewissensforschung, in häufig wiederholten Aufblicken immer wieder zur Schau aller Dinge «in conspectu Dei» gelangen. Wir müssen uns z. B. immer wieder auf die Größe und den Adel besinnen, der jedem Menschen eigen ist, insofern er ein gottebenbildliches, von Christus mit unendlicher Liebe geliebtes und in seinem heiligsten Blut erlöstes Wesen ist. Viele Menschen stellen sich selbst in einen bestimmten geistigen Raum hinein, der von einer trivialen Atmosphäre erfüllt ist und durch den ihr Wesen deformiert wird. Dadurch, daß wir uns auf diesen Gestus einlassen und den Menschen — ihn von außen betrachtend — so nehmen, wie er sich selbst «setzt», entsteht ein platter Aspekt, bei dem wir an den peripheren Einzelsituationen hängenbleiben. Wir müssen immer wieder diesen Aspekt in seinem wesenlosen Scheincharakter durchschauen und uns auf die Größe und Schönheit der metaphysischen Situation besinnen, in der der Mensch,

ob er davon weiß oder nicht, objektiv steht: die dialogische Situation, in der seine Seele vor Gott steht. Was ist es Großes um das Angerufensein von Gott, um das Verantwortlichsein vor Gott, um das Thema des ewigen Schicksals jedes Menschen, um die Frage Gottes an jeden Menschen: «Adam, wo bist du?» Wenn wir einen Menschen sehen, so sollte der ganze Ernst und die Weiße der Dinge vor uns stehen, um die es objektiv bei jeder Menschenseele geht. Auf diesem Hintergrund erscheinen die Fehler jedes Menschen nicht als abstoßende bedrückende Eigenschaften, sondern als Sünde oder Folgen der Sünde, unter Umständen als etwas Entsetzliches, Furchtbares, aber als etwas von dem Elend der ganzen Menschennatur Kündendes und als etwas, das an Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit mahnt. Die Größe der geistigen Person als gottebenbildliches Geschöpf, die Tatsache, daß in Christus die Menschennatur in unaussprechlicher Weise mit Gott vereinigt und erhoben wurde, die rührende Schönheit der im Stande der Gnade befindlichen Seele muß uns auch auf dem Hintergrund der Sünde gegenwärtig bleiben. Damit schaffen wir eine entscheidende Vorbedingung für das Erstehen der Nächstenliebe und der gütigen Gelöstheit in uns. Wie sollte die Liebe in uns erblühen, wenn wir nicht bis zur letzten Wirklichkeit vordringen und die Schönheit erfassen, die jeder Menschenseele anhaftet, eine Schönheit, die, solange der Mensch «in statu viae» ist, nicht endgültig zerstört werden kann?

Dies wiederholt sich bei allen Tugenden. Wir müssen uns zunächst immer wieder von allen Scheinaspekten natürlicher Art befreien, zu der Wahrheit Gottes emportauchen und alle Dinge in ihrem Schöpfungssinn und in der Verklärung, die sie durch Christus erhalten haben, zu sehen trachten. Denn das Stehen in der vollen Wahrheit ist die erste Voraussetzung für alle Tugenden, die ja in der überaktuellen richtigen Antwort auf Gott und die Welt der Werte bestehen.

Das Zweite, was wir für die Umgestaltung unseres Seins mit unserem Willen tun können, ist die immer wieder erneute Übergabe an Gott, die in ein Bittgebet einmündet. Immer wieder müssen wir uns klarmachen, daß wir nichts aus uns können, alles aber von Gott erwarten dürfen — immer wieder müssen wir unsere Seele ganz in seine Hände legen und sprechen: «Tuus sum ego», «Dein bin ich» (Ps. 118, 94). Aber zugleich müssen wir die Insuffizienz dieses unseres Aktes erkennen, die Ohnmacht, die darin besteht, daß wir uns nicht ein für allemal mit einem Akt in Gott verankern können. Und darum führt uns gerade dieser Akt von selbst dazu, Gottes freie Hilfe zu erbitten und zu rufen «Salvum me fac», «Errette mich» (Ps. 118, 94).

Das Dritte, was wir für die Umgestaltung unseres Seins tun können, ist die Arbeit im einzelnen, die wir insbesondere in der Askese vollziehen. Der Verzicht auf erlaubte Güter soll dazu dienen, daß wir uns langsam selbst absterben und leer werden für Gott. Hier werden in täglicher Arbeit im kleinen die zahllosen Fesseln gelockert, mit denen wir an die Erde gebunden sind. Man darf nicht glauben, daß die asketischen Verzichtes nur insofern für eine Tugend in uns Raum schaffen, als sie inhaltlich direkt mit ihr zu tun haben. Das Fasten, das Schweigen, das Abtöten unserer Augenlust, sie alle haben keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Tugend der Liebe, und doch schaffen sie in uns für die Liebe Raum. Denn das Verhaftetsein in unseren Leib, von der uns das Fasten befreien soll, ist ein Hindernis für das freie Strömen der Liebe, so wie die Begierlichkeit, gegen die wir im Fasten ankämpfen. Das Schweigen soll uns von einer bestimmten Art des Sichgehenlassens, von einem Fallen in die Peripherie befreien. Die übernatürliche Liebe kann in uns aber nur erblühen, wenn wir gesammelt und in der Tiefe sind. Jede Form des Sichgehenlassens zieht uns von dem Quellgrund der Liebe ab. Die Trägheit und Bequemlichkeit, deren Überwindung viele Abtötungen des Fleisches dienen, ist eine Form des Egoismus und macht unser Leben unfrei und begrenzt, und das alles ist mit der Liebe unverträglich.

Bei aller Askese dürfen wir aber nie vergessen, daß wir diese Übungen nicht wie ein Mittel, das von selbst sicher wirkt, verwenden dürfen, gleichsam wie eine Medizin, die rein kausal die erhoffte Wirkung hervorruft. Alle Askese kann uns nur dann für Gott und die Umgestaltung in Christus frei machen, wenn sie ständig durchformt bleibt von der Sehnsucht nach Gott, von dem in der Tiefe verankerten Willen, ein neuer Mensch in Christus zu werden, und von dem Bewußtsein, daß diese Mittel nur eine indirekte Wegbereitung sind, deren Wirksamkeit nie automatisch in ihrer äußeren Anwendung gelegen ist, sondern deren Fruchtbarkeit stets auch die innere Richtung auf Gott und vor allem die Hilfe Gottes voraussetzt. Darum betet die Kirche in der Fastenzeit: «Respice, Domine, familiam tuam et praesta: ut apud te mens nostra tuo desiderio fulgeat, quae se carnis maceratione castigat», «Blicke hin, o Herr, auf Deine Familie und gib, daß unser Geist, der sich durch Abtötung des Fleisches züchtigt, bei Dir im Verlangen nach Dir erstrahle» (Oration vom Dienstag nach dem ersten Fastensonntag). Wir werden im folgenden Kapitel sehen, wie wahre Freiheit und Liebe eng zusammenhängen, und wie alle Formen der Askese, deren unmittelbarer Sinn das Frei-

werden von den vielgestaltigen Fesseln ungeordneter Anhänglichkeit an geschöpfliche Güter ist, darum auch den Boden für die Liebe und alle anderen Tugenden bereiten.

Zu dieser indirekten Form der Arbeit an unserer Umgestaltung gehört auch, daß wir unseren Geist von allem fernhalten, was ihn von Gott ablenkt. Das Vermeiden unnötiger Gespräche, flacher Zerstreuungen einer Lektüre, die uns in die Peripherie zieht, das Vermeiden alles dessen, was unsere Sensationslust befriedigt, aller Dinge, die unseren Geist von Gott abziehen, in der «Welt» beheimaten und, wie wir schon früher sahen, die Einfachheit und die Sammlung beeinträchtigen, ist ebenfalls ein wichtiger Beitrag für unsere Umgestaltung, der in unserem direkten Machtbereich liegt. Ja wir müssen auch tunlichst die Berührung mit allem vermeiden, was eine triviale Atmosphäre atmet. Gewiß, wir dürfen die Berührung mit trivialen Menschen oder trivialem Milieu nicht scheuen, wenn eine apostolische Aufgabe oder die Pflicht der Nächstenliebe uns dazu zwingt. Aber wir dürfen uns dann nie in dieser Atmosphäre beheimaten, wir dürfen nicht einmal in ihr ausruhen, sondern müssen als Fremdling in ihr weilen und, gleichsam alle Poren verschließend, nichts unvermerkt eindringen lassen, sondern ständig diese Atmosphäre als Opfer erleben.

Ein weiteres Mittel für unsere innere Umgestaltung ist auch die Formung unseres täglichen Lebens durch eine bestimmte Regel. Abgesehen von der inhaltlichen Bedeutung, die die einzelnen Bestimmungen dieser Regel für unser Wachstum in der Tugend besitzen, übt die Ordnung als solche eine gewisse heilsame Wirkung aus. Sie bringt erstens in das Leben einen Rhythmus der Ruhe und Stetigkeit, der die Sammlung erleichtert. Sie schützt uns ferner davor, von den wechselnden Ereignissen, die in unser Leben treten, verschlungen zu werden und zu dem Notwendigen nicht mehr zu kommen. Wir überlassen dann die Hingabe an Gebet, Kontemplation und Arbeit und die Vermeidung der Peripherie nicht mehr dem Zufall, sondern treffen von vornherein Vorsorge dafür, daß unser Leben in der Tiefe verankert bleibt. Sie verhilft uns ferner zur Beharrlichkeit, ohne die alle gute Streben fruchtlos bleibt. Sie beschneidet endlich unsere Willkür, sie überläßt das Gute und Heilsame nicht unserer momentanen Disposition, sondern bindet uns im vornhinein an Gott. Dies letztere Moment erhält seine volle Auswirkung, wenn die Befolgung der Regel im heiligen Gehorsam erfolgt, wie in den Klöstern, und nicht nur auf dem Fundament eines von uns selbst gefaßten Entschlusses ruht. Natürlich müssen wir auch hier uns bewußt bleiben,

daß jede Regelung des äußeren Lebens nur ein Mittel ist und wir in ihrer Befolgung nicht erstarren dürfen. Wir dürfen die Regel nie verabsolutieren und gleichsam zu einem Selbstzweck erheben, bzw. uns ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen. Sonst wird sie ein Hindernis, jederzeit wach zu bleiben für den Ruf Gottes, und kann unser Herz verhärten, statt es in Christus aufzuschmelzen.

Auch die Arbeit hat eine unerläßliche Funktion in unserem Leben. Der Müßiggang, das Fehlen einer geregelten Arbeit, demoralisiert uns und erschwert den inneren Fortschritt. Unsere Natur ist auf eine geregelte Entfaltung unserer aktiven Kräfte hingebunden, auf eine zielgerichtete Tätigkeit, die irgendeinem sachlich sinnvollen Zweck dient. Mag der Zweck noch so bescheiden sein, er muß sinnvoll sein, soll die Tätigkeit ihre sittliche Bedeutung für uns entfalten. Tätigkeit nur um des Tätigseins willen oder eine Tätigkeit von spielhaftem Charakter hat diese sittlich festigende Wirkung nicht. Die Tätigkeit muß irgendwie den Charakter eines «servire», eines Dienens, besitzen, der, mag es auch noch so indirekt sein, in die Hierarchie des Dienstes am Gottesreich eingeordnet ist. Wir können, wie wir schon sahen, als gefallene Menschen «in statu viae» nicht immer jene Intensität aktuell festhalten, wie sie das rein kontemplative Verhalten einschließt. Das «vacare» in der Ewigkeit, von dem der hl. Augustinus spricht, das «Feiern», das Freisein und «Leersein», das in der Ewigkeit sein wird, kann auf Erden auch analog nur in relativ seltenen Augenblicken zustande kommen. Ein großer Teil unseres Lebens kann gesunderweise nur ausgefüllt werden durch irgendeine Arbeit, in der wir einem sinnvollen Zweck dienen. Das Fehlen einer solchen Tätigkeit, das kein «vacare» im oben erwähnten Sinn ist, sondern eine bloße Erholung oder Unterhaltung, darf nur eine geringe Zeit in Anspruch nehmen, sonst trägt es in unser Leben den Charakter des Spielerischen, Unernstes und verweichlicht uns. Ja es gebiert Langeweile und damit eine spezifische Disposition zur Sünde. Die Arbeit bedeutet einen großen Schutz gegen das Überwuchern der Triebe und unerlaubten Gelüste aller Art, die uns im Müßiggang leichter in ihre Eigengesetzlichkeit verstricken.

*

Über all das hinaus, was wir im täglichen Leben für unsere Umgestaltung tun können, ist unserer Freiheit aber in gewissen besonderen Augenblicken ein weit tieferer Einfluß auf die Umgestaltung unseres Seins eingeräumt. Es gibt bestimmte Situationen, die wir indes nicht willentlich herbeiführen können, in denen unserem freien Personenzentrum die Macht geschenkt wird, durch einen beson-

deren Akt eine dauernde Veränderung in der Tiefe herbeizuführen. Ein Verzicht auf ein hohes Gut kann in einem bestimmten Moment über die Beziehung zu diesem Gut hinaus eine generelle innere Loslösung bewirken. Wenn wir einem Menschen verzeihen, dem wir lange gegrollt haben, kann dieses Verzeihen die Form eines generellen Aufschmelzens unserer Herzenshärte besitzen. Oder eine tiefe Verdemütigung kann unter Umständen einen dauernden Sieg über unsere Verhaftung im Hochmut zur Folge haben. Es sind Momente, in denen unser direkter Machtbereich durch ein Geschenk Gottes erweitert ist und wir mit dem Arm unserer freien Wirksamkeit bis in die Tiefe unseres Wesens vordringen können. Der Gegenstand, auf den sich hier konkret unsere Stellungnahme bezieht, fungiert dann gleichsam als «pars pro toto» oder als Stellvertreter für eine ganze Sphäre. Durch unsere Loslösung von ihm verändern wir unsere generelle Stellungnahme zu einem ganzen Bereich. Wir treten prinzipiell aus einer allgemeinen Befangenheit heraus, indem wir sie in diesem einen Fall durchbrechen. Solcher Art war der Sieg, den der hl. Franziskus erfocht, als er den Aussätzigen umarmte und seine Wunden küßte. Er zerbrach dabei nicht nur die besondere Fessel, die seiner Liebe durch einen natürlichen Abscheu vor dem Häßlichen und Ekelhaften angelegt war, sondern brach prinzipiell mit der Abhängigkeit von seiner Natur. Die nach außen vollzogene Tat ist in diesen Fällen auch eine innere Tat, durch die eine neue Situation in unserer Seele geschaffen wird. Am deutlichsten tritt dies natürlich im Fall einer Bekehrung hervor.

Es steht, wie gesagt, nicht in unserer Macht, solche Situationen herbeizuführen. Es sind geschenkthafte Augenblicke, in denen unserer Freiheit eine Entscheidung von großer Tragweite eingeräumt wird und unser Machtbereich über seinen normalen Radius hinaus verlängert erscheint. Wir können in diesen Momenten einen wirklichen Schritt vorwärts tun in bezug auf unsere dauernde Seelenverfassung, während wir sonst nur einzelne Taten frei setzen können, die für unsere Umgestaltung nur indirekte Bedeutung haben. Von diesen Augenblicken gilt: «Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis», «Siehe, jetzt ist die Zeit der Huld, siehe, jetzt ist der Tag des Heils» (2 Kor. 6, 2). Wir dürfen vor allem diese entscheidenden Momente nicht unausgenutzt vorübergehen lassen. «Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra», «Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht» (Ps. 94, 8).

Die große entscheidende Quelle unserer Umgestaltung in Christus liegt aber nicht in dem, was wir tun, was wir aus unserem freien

Willen tun können, sondern in dem, was Gott uns in den Sakramenten schenkt, vor allem im Mitvollzug des heiligen Opfers und im Empfang der heiligen Kommunion. Nur der Herr, der uns erlöst und in seinem heiligen Blut wiedergeboren hat, kann uns in sein Wesen aufnehmen und umgestalten. Er ruft uns zu: «Si quis sitit, veniet ad me et bibat», «Wenn jemand dürstet, komme er zu mir und trinke» (Joh. 7, 37). Was wir beitragen können, ist, daß wir dürsten und daß wir trinken. Unserer Freiheit ist es vorbehalten, die Gnade Gottes, das übernatürliche Leben, das er uns spendet, zu empfangen und unsere Seele weit zu öffnen, um dieses göttliche Leben in uns eindringen zu lassen. Nicht über unsere Freiheit hinweg erfolgt diese Begnadung, sondern indem wir zu Christus gehen und trinken. Aber was wir empfangen, geht weit über all das hinaus, was wir intendieren und ersennen können, und über alles, was unserem Erleben zugänglich ist. Wir empfangen hier rein objektiv das neue Leben, das unser Wesen zutiefst seinsmäßig umgestaltet.

Endlich liegt es in unserem Machtbereich, für die Umgestaltung in Christus zu beten, Gott immer wieder zu bestürmen, uns umzugestalten und unseren Anteil an der Arbeit unserer Umgestaltung zu segnen. Im Bewußtsein, daß der Herr gesagt hat: «Ohne mich könnt ihr nichts tun» (Joh. 15, 5), und daß er uns zugerufen: «Petite et accipietis», «Bittet, so werdet ihr empfangen» (Joh. 16, 24), müssen wir mit der heiligen Kirche beten: «Deus virtutum, cuius est totum quod est optimum: insere pectoribus nostris amorem tui nominis, et praesta in nobis religionis augmentum; ut, quae sunt bona, nutrias, ac pietatis studio, quae sunt nutria, custodias», «Gott der Kräfte, dem alles eigen ist, was vollkommen ist, senke in unser Herzen die Liebe zu Deinem Namen, und gib, daß in uns die Gottesfurcht wachse, auf daß Du nährest, was gut ist, und durch Eifer in der Frömmigkeit, was Du genährt hast, bewahrest» (Oration vom sechsten Sonntag nach Pfingsten).

*

So sehen wir, in wie mannigfacher Weise wir zu der Arbeit an unserer Umgestaltung mitberufen sind, und welche Rolle Gott unserer Freiheit in diesem Prozeß einräumt. Von dem Weg, der zu den einzelnen Tugenden führt — die da Früchte des Heiligen Geistes sind, und in denen sich das göttliche Leben, das wir in der Taufe empfangen haben, auswirkt — handeln wir in den einzelnen Kapiteln. Hier aber galt es zu sehen: Das neue übernatürliche Leben, das uns Christus in der Taufe mitteilt, ist ein reines Gnadengeschenk der göttlichen Barmherzigkeit. Wenn wir uns schon unser natürliches Leben nicht

selbst zu geben vermögen und wir, wie der Herr sagt, keine «Elle» unserem Leib hinzufügen können, dann sind wir noch viel weniger imstande, von uns aus das übernatürliche Leben zu erlangen. Aber zu der vollen Entfaltung dieses heiligen Lebens, zur Umgestaltung in Christus, bedarf es unserer freien Mitwirkung. Schon der Empfang dieses heiligen Lebens in der Taufe setzt bei Erwachsenen nicht nur den Glauben, sondern eine bestimmte Willensrichtung voraus, wie der Taufritus deutlich zum Ausdruck bringt, in dem dreimal wiederholten «volo» des Täuflings. Der Ruf des Herrn: «Sequere me» zielt sowohl auf die der Taufe vorangehende freie Zuwendung zu Gott als auch auf eine das ganze Leben bis zum letzten Atemzug durchziehende Arbeit an uns selbst. Wir können nur neue Menschen in Christus werden, wenn wir mit unserem freien Willen an dieser Umwandlung mitwirken. Und so klein unser Anteil auch ist im Vergleich zu dem Wirken Gottes, so groß, vielgestaltig und schwer ist doch die Arbeit, die dieser Anteil in sich schließt und um deren Gelingen die heilige Kirche fast in allen Orationen des Kirchenjahres bittet, z. B. in der Oration vom dreizehnten Sonntag nach Pfingsten: «Omnipotens sempiterna Deus, da nobis fidei, spei et caritatis augmentum; et, ut mereamur assequi, quod promittis, fac nos amare, quod praecipis», «Allmächtiger, ewiger Gott, gib uns Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe, und damit wir zu erlangen verdienen, was Du verheißest, laß uns lieben, was Du befehlst», oder in der Oration vom dritten Sonntag nach Ostern: «Deus, qui errantibus, ut in viam possint redire iustitiae, veritatis tuae lumen ostendis: da cunctis, qui Christiana professione censentur, et illa respuere, quae huic inimica sunt nomini, et ea, quae sunt apta, sectari», «O Gott, der Du den Irrenden, damit sie auf den Weg der Gerechtigkeit zurückkehren können, das Licht Deiner Wahrheit zeigst, gib allen, die nach ihrem Bekenntnis Christen sind, das abzulehnen, was diesem Namen zuwider ist, und, was ihm angemessen ist, zu erstreben.»

10. Kapitel

Die wahre Freiheit

Die wahre Freiheit, von der hier gesprochen werden soll, ist jene selige letzte Freiheit, die uns nur Christus schenken kann, wenn wir uns ohne allen Rückhalt ganz an ihn hingeben. Sie bedeutet die Lösung alles Ichkrampfes, das Wegfallen aller Hemmungen. Es ist nicht jene Freiheit, die der Mensch als solcher besitzt, wie die allgemeine Freiheit mit ihren beiden Dimensionen und wie die Möglichkeit der früher genannten sittlichen Freiheit, sondern jene, welche er nur als Element der christlichen Vollkommenheit besitzen kann. Sie ist ein Ziel, dessen Erreichung zur Umgestaltung in Christus gehört.

In dieser Freiheit haben wir an einem höheren Leben teil, wir werden durch Christus über unsere Natur, mit allem, was uns in ihr zu Boden zieht, emporgehoben, so daß wir gleichsam nicht mehr von unserem natürlichen Standort aus, vielmehr aus Christus leben, «schwebend», von allem Gewicht unserer Natur befreit. In dieser Freiheit erleben wir die große Wahrheit des Wortes des hl. Paulus: «Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi?» (Röm. 8, 35.) Nur die volle, rückhaltlose Hingabe an Christus, in der wir uns ohne irgendeine natürliche Sicherung in seine Arme werfen, das «Verbrennen der Schiffe», das unbedingte Folgen, wenn der Ruf ertönt: «Sequere me», ohne irgendwie zurückzublicken, kann uns diese Freiheit der Gotteskindschaft schenken.

Welches sind die Haupthindernisse, die der Erlangung dieser Freiheit im Wege stehen? Welches sind die Fesseln, die gesprengt werden müssen, damit wir jene Freiheit erlangen¹?

Vor allem müssen hier die verschiedenen Arten egozentrischer Haltung genannt werden. Es gibt Menschen, die sich bei jeder Gelegenheit in ihrem Recht bedroht oder verletzt sehen. Sie sind stets auf der Lauer, um zu erspähen, ob man ihnen nicht zu nahe tritt, nicht in ihre Rechte eingreift. Statt immer von der Frage bestimmt zu werden, ob etwas in sich wertvoll ist, ob Gott dadurch verherrlicht

¹ Die Reihenfolge in der Aufzählung der Hindernisse der Freiheit soll in keiner Weise deren Rangordnung zum Ausdruck bringen.

wird, steht bei ihnen die Angst im Vordergrund, sie könnten in ihrem Recht beeinträchtigt werden. Dadurch wird ihr Blick für die sachliche Beurteilung der jeweiligen Situation getrübt, und ihre Antwort auf den Wert kann nicht «frei» erfolgen. Die Frage ihres Rechtes ist ihnen wichtiger als die des objektiven Wertes. Sie verfallen in eine Rechthaberei, die sie verbittert, und geraten in Gefahr, im ungeordneten Bestehen auf ihrem Recht höchstes Unrecht zu begehen, «summum ius, summa iniuria». Sie sind in einem Ichkrampf befangen, der das äußerste Gegenteil der wahren Freiheit ist.

Bei anderen wieder äußert sich die egozentrische Befangenheit in einer übergroßen Empfindlichkeit. Sie sind bei jeder Gelegenheit gekränkt, fühlen sich zurückgesetzt, nicht genügend geachtet oder lieblos behandelt. Sie wittern ständig eine Zurücksetzung. Auch bei ihnen ist der Blick für die Beurteilung der objektiven Sachlage getrübt, und unzählige Hemmungen behindern die adäquate Wertantwort. Sie tragen eine große Last mit sich herum, kreisen beständig um sich selbst, stehen nie über der Situation und sind spezifisch «unfrei».

Eine besondere Form der Unfreiheit bildet ferner der Ekel. Gewisse Menschen sind in vielen Situationen dadurch behindert, daß sie sich vor der näheren Berührung mit anderen Menschen ekeln, daß sie von dem jeweiligen Thema der Situation abgelenkt werden durch die Sorge, mit etwas in Kontakt zu kommen, wovor sie sich ekeln. Sie haben z. B. Angst, aus demselben Glas trinken zu müssen, aus dem ein anderer trank, oder sie ekeln sich, in einer Wanne zu baden, in der ein anderer vorher gebadet hat.

Es gibt verschiedene Formen des Ekels. Der Ekel gilt einmal ausgesprochen unästhetischen Dingen, wie Schmutz, eitrigen Wunden und dergleichen. Es ist völlig legitim, vor diesen eine Abneigung zu haben. Es wäre ein Zeichen mangelnder Sensibilität, grobkörniger Derbheit, wenn man dagegen völlig gleichgültig wäre. Aber dieser Ekel darf nie so weit gehen, unserer Nächstenliebe Grenzen zu setzen. Wenn ein anderer in Not ist, darf nicht nur unsere Hilfsbereitschaft keineswegs durch ihn eingeschränkt werden, sondern der Ekel muß angesichts der Forderung, einem Kranken zu helfen, so zurücktreten, daß wir den Kranken in keiner Weise fühlen lassen, daß wir uns ekeln. Gewiß braucht man nicht so weit zu gehen wie gewisse Heilige, die die eitrigen Wunden der Aussätzigen küßten. Dazu gehört ein besonderer Ruf. Aber sobald die Situation objektiv erfordert, daß wir mit solchen Dingen in Berührung kommen, sobald ein Gebot der Nächstenliebe dazu zwingt, muß der Ekel schweigen, muß die Liebe

alles zudecken. Geschieht dies nicht, so liegt eine innere Unfreiheit vor.

Der Ekel kann sich aber auch auf die zu nahe Berührung mit der leiblichen Intimsphäre anderer Personen beziehen. Es gibt Dinge, wie etwa den Speichel, die nicht unästhetisch sind, aber auf Grund des Intimitätscharakters ein Objekt des Ekels werden können. Man soll durchaus ein Gefühl dafür haben, daß solche Dinge in den Intimbereich gehören, und es ist gut, eine Scheu davor zu haben, mit diesem in Kontakt zu treten. Bei einer Liebe, bei der die «intentio unionis» im Vordergrund steht und sich auch legitim entfalten darf, ist die Intimsphäre mit dem Glanz der Kostbarkeit erfüllt, der das ganze innere und äußere Wesen der geliebten Person durchleuchtet. An Stelle des peinlichen Fremdgefühls tritt hier eine von Ehrfurcht durchformte Freude, an der leiblichen Intimsphäre des anderen in gewisser Weise teilhaben zu dürfen. Das negative Vorzeichen dieser ganzen Sphäre wird hier in ein positives umgewandelt. Wer so im Ekel verhaftet ist, daß er sich sogar bei einer solchen Liebe vor der leiblichen Intimsphäre des Geliebten ekelt, verrät eine egozentrische Verkrampfung. Er beweist, daß ihm der Unterschied der eigenen und der fremden Person eine zu große Rolle spielt, daß er sich als zu kostbar empfindet. Eine gewisse Abkapselung gegen das Fremde, eine zu starke Betonung des Eigenbereiches, ein Steckenbleiben in sich selbst verhindert das freie Strömen der Liebe und ist unverträglich mit der Kühnheit und Selbstaufgabe, die einen Wesenszug jeder wahren Liebe bildet. Bei Menschen, die man nicht mit dieser bräutlichen Liebe — einer Liebe, die ja nur zwischen Mann und Frau vorkommen kann — liebt, mit denen uns aber eine in Christus fundierte Freundschaft, eine tiefe Liebe verbindet, ein Sich-eins-Wissen in Christus, wird zwar diese leibliche Intimsphäre nicht zu etwas Anziehendem, aber sie darf auch nichts Abschreckendes mehr besitzen. Wo eine Situation — ohne daß man sie etwa eigens aufsucht — von selbst einen Kontakt mit dieser Sphäre nahelegt, darf man nicht zurückzucken oder davon so präokkupt sein, daß man irgendwie die innere Freiheit verliert. Die Berührung mit dieser Intimsphäre, etwa das Trinken aus demselben Glas, muß hier etwas Neutrales darstellen, denn die Liebe zu dem anderen muß die Fremdheit der Intimsphäre überbrücken. Die fremde Intimsphäre soll etwas Vertrautes, Selbstverständliches werden, weil sie ganz auf dem Untergrund der seelischen Einheit und der Schönheit der Seele des anderen gesehen wird. Die Berührung mit dieser Sphäre muß als selbstverständlicher Ausfluß der tiefen Solidarität mit dem Eigenleben des

anderen empfunden werden, die von jeder wahren Liebe geboren wird, ähnlich wie die Gemeinschaft des Besitzes, die selbstverständliche Bereitschaft, das Seinige mit dem anderen zu teilen, wenn er in Not ist. Es ist mit der wahren Freiheit des aus Jesus lebenden Menschen unverträglich, wenn er den Abstand zwischen der eigenen und der fremden Intimsphäre auch da noch als unüberbrückbare Kluft empfindet, wo er dem anderen sagen darf: «Congregavit nos in unum Christi amor», «Eins sind wir geworden durch die Liebe Christi»¹. Wer so im Ekel befangen bleibt, daß er beständig auf der Lauer liegt, um sich in seiner leiblichen Intimsphäre zu verteidigen, um sich abzudichten, so daß weder die Nächstenliebe gegenüber einem Fremden ihn, wenn die Situation es erfordert, über die ängstliche Behauptung seines Eigenbereiches hinaushebt, noch die enge Verbundenheit mit einem geliebten Menschen in Christus bei ihm, wenn es die Situation nahelegt, diese seine Abkapselung sprengt, der besitzt die wahre Freiheit nicht. Er bleibt in etwas Unwesentlichem stecken und wird, wenn er dieser Tendenz seiner Natur nachgibt, allmählich in ein althünferliches Wichtignehmen seiner eigenen Kostbarkeit geraten, das eines Christen völlig unwürdig ist und das ihn ständig um sich selbst kreisen läßt. Ja diese Haltung macht ihn immer unfähiger zur Liebe.

Die der wahren Freiheit entsprechende Stellung zu dieser ganzen Sphäre des Ekels besteht weder in einer natürlichen Unempfindlichkeit gegen das unästhetisch Ekelhafte noch in einem natürlichen Fehlen der Distanz zu der fremden leiblichen Intimsphäre, wie es bei grobkörnigen, primitiven Menschen gegeben ist. Sie besteht überhaupt nicht in dem natürlichen Gegenstück zu dem «Sich-Ekeln», sondern in einer aus der übernatürlichen Grundhaltung fließenden Fähigkeit, auf den Ruf Gottes, der in der jeweiligen Situation liegt, einzugehen, ohne durch den Ekel behindert zu sein; sie besteht in dem selbstverständlichen Zurücktreten des Ekels, wenn der objektive Logos der Situation ihn zu etwas Unangemessenem macht. Sie besteht in dem Primat der Liebe, in dem Sieg der Liebe über alles «Fremdgefühl», über das Sich-Abschließen, in der Aufgeschmolzenheit durch die letzte Hingabe an Christus.

Mit dem Ekel verbindet sich zuweilen auch eine unbestimmte Angst vor Ansteckung durch Krankheiten — in Folge einer zu nahen Berührung mit anderen Menschen. Der «Fremde» ist für den Sich-Ekelnden in diesem Falle auch noch belastet als Träger möglicher

¹ Gründonnerstagsliturgie, Fußwaschung I. Antiphon.

Krankheiten. Wenn jemand wirklich eine ansteckende Krankheit hat, ist es natürlich Pflicht, sich vor einer Ansteckung möglichst zu schützen, denn unsere Gesundheit ist auch ein von Gott verliehenes «Talent», mit dem wir wuchern sollen. Nur wenn die Nächstenliebe es gebieterisch fordert, muß auch die Rücksicht auf eine eventuelle Ansteckung zurücktreten. Aber wir dürfen nicht einer Tendenz nachgeben, überall mögliche Krankheiten bei anderen zu wittern, die ohne wirkliche Begründung unbewußt unser «Fremdgefühl» und unseren «Ekel» steigert. Solange kein wirklicher Grund vorliegt, dürfen wir den anderen Menschen nicht als Träger möglicher Krankheiten betrachten, denn dies unterstützt unsere egozentrische Abkapselung und behindert das freie Strömen der Liebe.

Die übertriebene Angst vor Krankheiten ist ja generell eine besondere Form der Unfreiheit. Wir sollen zwar nicht leichtsinnig sein, aber sollen im echten Gottvertrauen leben und dürfen der Beschäftigung mit der eigenen Person auch hierin keinen zu großen Raum gewähren. Auch die Hypochondrie ist eine egozentrische Unfreiheit. Solange keine wirkliche Gefahr vorliegt, sollen wir nicht an eine mögliche Erkrankung denken und unsere Zeit mit Gedanken darüber verlieren. Insbesondere dürfen wir nicht in jene generelle Angst hineingleiten, die die Umwelt von vornherein als einen Herd möglicher Gefahren für unsere Gesundheit betrachtet, die einen Krampf genereller Schutzwehr darstellt. Aus dem Bewußtsein heraus, daß unser Leben in Gottes Hand ruht, «in manibus tuis sortes meae», «in Deiner Hand steht mein Geschick» (Ps. 30, 16), sollen wir diese Form der Unfreiheit überwinden.

Eine ganz andere, sehr verbreitete Form der aus dem egozentrischen Krampf fließenden Unfreiheit ist das Befangensein in Minderwertigkeitskomplexen. Die Minderwertigkeitsgefühle haben nichts mit Demut zu tun. Sie entstammen vielmehr stets einer noch im Hochmut befangenen, ichbezogenen Grundhaltung. Man möchte etwas sein und hat dabei doch das Gefühl, dem ersehnten Bild der eigenen Person nicht zu entsprechen. Meist beziehen sich die Minderwertigkeitskomplexe auf nur vermeintliche oder wenigstens auf unverschuldete Unwerte. Der eine glaubt sich minderwertig, weil er von niedriger Abkunft ist, der andere, weil er arm ist, der dritte, weil er keinen akademischen Grad besitzt. Wie ein Panzer legt sich die Angst, es könne diese «Schande» offenbar werden, um die Seele und behindert jene Menschen, auf die Forderung der jeweiligen Situation richtig einzugehen. Bei dem einen ist der «Flecken», dessen Offenbar-Werden man um der Schande willen fürchtet, daß der Vater Bankerott

gemacht hat oder sich dem Trunk ergibt, bei dem anderen, daß die Ehe der Eltern unglücklich ist oder daß man ein uneheliches Kind ist, bei dem dritten, daß man verkrüppelt ist.

Auch wenn die Tatsache, die man zu verbergen sucht, ein wirklich selbstverschuldeter Makel ist, dessen Enthüllung vor den Blicken anderer legitimerweise schmerzlich empfunden werden soll, so stellt der Wunsch, die Schuld unter allen Umständen geheimzuhalten, eine innere Unfreiheit dar. Der wahre Christ soll die Bereitschaft besitzen, auch diese Sühne auf sich zu nehmen, wenn es um eines echten Wertes willen notwendig ist; vor allem aber darf die Angst vor der Schande nie zu einer Kategorie werden, die sein inneres Leben beherrscht. Weiß er doch, daß ein wirkliches Unrecht nur deshalb schlimm ist, weil Gott dadurch beleidigt wird, und daß die «Schande» im Vergleich dazu nichts bedeutet, ja daß sie eine wohlverdiente Strafe sein kann. Die letzte Freiheit rückt die Dinge in die himmlische Öffentlichkeit, vor der die irdische Öffentlichkeit und ihre Maßstäbe als weselos zerrieben. Daher waren die Beichten im Urchristentum öffentlich, und auch eine hl. Margareta von Cortona klagte sich öffentlich auf dem Dach ihres Hauses ihrer Sünden an. Der wahre Christ muß alles so «in conspectu Dei» sehen, er muß so allen weltlichen Maßstäben entwachsen, daß die Angst vor Schande in seinem Leben keine Rolle mehr spielen darf. Er muß sich immer wieder darauf besinnen, daß nur eines not tut, er muß so «besessen» sein von Christus, daß alle diese innerweltlichen Rücksichten keine Macht mehr über ihn haben.

Einen der größten Feinde unserer Freiheit stellt die Angst dar. Die Angst vor äußeren Gefahren, die Angst vor der Armut, die Angst, sich Feinde zu machen, die Angst, ins Gerede zu kommen, und vor allem die religiöse Verängstigung, die Skrupulanz. Wir wollen hier nicht näher auf diesen Krampf eingehen, da wir an früherer Stelle bereits darüber gesprochen haben (vgl. Gottvertrauen).

Eine weitere damit verwandte Form der Unfreiheit ist die Menschenfurcht. Hier hält uns insbesondere die Abhängigkeit von dem sozialen Bild, das wir bieten, in Atem. Es sind in dieser Hinsicht zwei Formen zu unterscheiden. Bei der ersten liegt eine Mischung von Hochmut und Unsicherheit vor, die bewirkt, daß man sein Selbstgefühl nicht so sehr aus dem Bild speist, das sich aus der Konfrontation mit Gott ergibt, als aus dem Bild, das die anderen Menschen von uns haben. Man fürchtet daher vor allem, vor den anderen als dumm, verstiegen, rückständig, lächerlich zu erscheinen. Man scheut sich darum, seinen Glauben vor den anderen Menschen zu bekennen,

in der Kirche gesehen zu werden, bei Tisch vor ungläubigen Menschen das Kreuzzeichen zu machen u. a. Diese Unfreiheit ist besonders verhängnisvoll für den Christen. In dem geschilderten Ausmaß wird sie wohl für keinen, der Christus unbedingt nachfolgen will, eine ernste Gefahr darstellen. Aber in gemäßigter Form regt sie sich doch leicht bei jedem Menschen. Der wahre Christ muß aber vollkommen frei von dieser erbärmlichen Abhängigkeit von der «Welt» sein. Er hat verstanden, daß der Christ der Welt ein Ärgernis sein muß, er soll es freudig auf sich nehmen, von der «Welt» für verrückt, lächerlich und beschränkt gehalten zu werden. Hat Christus nicht gesagt: «Wäret ihr von der Welt, so würde die Welt das Ihrige lieben. Weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch von der Welt auserwählt habe, deshalb hasset euch die Welt» (Joh. 15, 19)? Es ist oft leichter, in großen Dingen sich zu Christus zu bekennen und große Opfer um Christi willen auf sich zu nehmen, als in den kleinen alltäglichen Situationen dieses Verachtetwerden zu ertragen. Und doch sollen wir jeden Moment freudig bereit sein, als «Toren Christi» zu gelten. Gewiß, unsere Art des Auftretens soll nichts unnötig Auffälliges an sich haben, sie soll nicht der «discretio» entbehren, wie dies bei manchen Konvertiten der Fall ist, sie soll auf die Tragfähigkeit der anderen und auf die Umstände Rücksicht nehmen. Aber dies muß aus einer inneren Freiheit hervorgehen, aus einem superioren Überder-Situation-Stehen. Nicht wir dürfen von den Ungläubigen durch unsere Menschenfurcht abhängig werden, nicht sie und ihre Maßstäbe dürfen uns vorschreiben, was wir tun und lassen, sondern wir müssen in der vollen, freudigen Bereitschaft, als Toren Christi zu gelten, vor Gott entscheiden können, was wir um des fremden Seelenheiles willen unterlassen oder tun sollen. Die rein natürliche Unbekümmertheit um das soziale Bild ist nicht immer ein Vorzug. Sie kann auch einer hochmütigen Erfülltheit von sich selbst entstammen, die einem jedes Gefühl dafür nimmt, wie man auf andere wirkt. Diese Haltung ist im Grunde nicht so verschieden von der Menschenfurcht, denn beide entstammen dem Hochmut. Nur fühlt sich der um die anderen Unbekümmerte sicher, er ist meist auch eitel, während der von Menschenfurcht Erfüllte nicht nur hochmütig, sondern auch noch unsicher ist.

Es gibt aber auch eine gute, rein natürliche Unbekümmertheit um das soziale Bild. Es ist die Haltung des sachlichen Menschen, der in jeder Situation so von dem objektiven Thema in Anspruch genommen ist, daß er gar nicht dazu kommt, zu untersuchen, was die anderen von ihm denken mögen. Hierher gehört auch der naiv Unbe-

fangene, der schlicht und spontan tut, was ihm gut dünkt, ohne danach zu fragen, was andere Menschen darüber denken.

Diese Menschen sind zweifellos viel freier als die von Menschenfurcht erfüllten, sie sind viel gesünder und überlegener. Aber sie besitzen doch noch nicht die wahre übernatürliche Freiheit, die wir hier im Auge haben. Diese setzt voraus, daß wir nichts suchen und ersehnen als Christus, daß wir dem Geist der Welt abgestorben sind, daß wir keinerlei Schmach um Christi willen scheuen, daß wir freudig um seinetwillen verachtet werden, daß wir erfüllen, was das Wort besagt: «Spernere mundum, spernere sperni», «die Welt verachten, die Verachtung verachten». Die wahre Freiheit bedeutet, daß wir alles weder mit den Augen der Welt noch mit den Augen unserer Natur sehen, sondern im Lichte Christi, mit den Augen des Glaubens, daß Christus und sein heiliges Wort entscheidet, wie wir uns verhalten sollen, und nicht ein ungeordneter Bekenntniseifer, der ohne «discretio» in allen Situationen nur unserem natürlichen Enthusiasmus Luft macht.

Die zweite Form der Menschenfurcht ist zwar harmloser als die eben genannte, stellt aber doch auch eine innere Unfreiheit dar. Wir finden sie bei Menschen, die sich sehr stark in ihre Umgebung einfühlen und daher Gefahr laufen, ihr eigenes Verhalten so sehr mit den Augen der anderen zu sehen, daß es ihnen unmöglich wird, in Gegenwart der anderen sich spontan zu verhalten. Das Bild der eigenen Person, das sie bei anderen Menschen voraussetzen, beeinträchtigt die Hingabe an das Objekt; und sie sehen sich schließlich selbst so von «außen», daß ihre eigene Stellungnahme zerrinnt. Sie empfinden es als Profanierung ihres Gebetes, wenn andere dabei sind, denen es verstiegen, geschmacklos oder übertrieben «fromm» erscheint. Nicht als ob ihnen aus Hochmut an dem sozialen Bild soviel läge. Nein, sie erliegen nur dem wirklichen oder vermeintlichen Eindruck der Umgebung derart, daß das eigene innere Erleben sich dagegen nicht behaupten kann. Das Bild der anderen zerstört ihnen den Kontakt mit dem Objekt, auf das sie antworten sollten. Dadurch geraten sie in eine große Abhängigkeit von ihrer jeweiligen Umgebung. Sind sie mit unreligiösen Menschen zusammen, so schämen sie sich etwa, bei Tisch das Kreuz zu machen, oder in der Eisenbahn Brevier zu beten. Gewiß, es ist auch nicht richtig, wenn man keinerlei Einfühlungsvermögen besitzt und über der inneren Wirklichkeit die Wirkungsform seines Erlebens völlig ignoriert. Auch hier gilt: Weder eine natürliche Natürlichkeit noch eine übermäßige Einfühlung in andere ist das Richtige. Die wahre Freiheit bedeutet vielmehr auch hier, daß man alles völlig «in con-

spectu Dei» sieht und daher auf die Umgebung Rücksicht nimmt, wenn ein gottgewollter Grund vorliegt, das heißt, wenn man um der Nächstenliebe willen den anderen nicht in Verlegenheit bringen, nicht abstoßen darf, mit anderen Worten, wenn die Situation so ist, daß ein Bekenntnis unsrerseits unsere Umgebung in eine Opposition gegen den Glauben hineinsteigern würde. Aus Liebe soll man unter Umständen an die Wirkungsform denken, aber keinesfalls darf das fremde Bild automatisch den Vollzug des eigenen Erlebens erdrücken. Wir dürfen nicht aus einer natürlichen Schwäche von dem oft nur vermeintlichen Bild der anderen abhängig werden. Der falsche Aspekt darf nie über die objektive Wirklichkeit so herrschen, daß wir unfähig werden, die geforderte Antwort auf Gott oder auf die Werte zu geben, weil andere Menschen dies mißdeuten könnten. Diese automatische Wirkung auf unser Erleben, dieses illegitime Abhängigwerden von den falschen Auffassungen anderer Menschen, hat mit einer bewußt sanktionierten Rücksicht auf die «glaubensschwachen Brüder», bei der man die Unterlassung der eigenen Äußerung als bewußtes freies Opfer darbringt, nicht das geringste zu tun.

Diese Form der Menschenfurcht entspringt, wie schon gesagt, nicht dem Hochmut, sondern einer allgemeinen Schwäche und übergroßen Empfänglichkeit für Eindrücke. Aber man kann sie aus der Hingabe an Gott überwinden; es liegt in unserem freien Willen, ob wir uns ihr einfach überlassen oder nicht. Je mehr wir diesem Zug unserer Natur nachgeben, um so mehr versklaven wir. Wenn wir konsequent gegen diese Tendenz ankämpfen, wenn wir uns öfter, ohne auf die Umgebung zu achten, unserem spontanen Erleben um Gottes willen überlassen, werden wir diese Abhängigkeit allmählich überwinden. Wenn dieser Bann öfter bewußt — nicht nur unbewußt, infolge der Intensität unseres Erlebens — durchbrochen wird, verschwindet er allmählich ganz.

Mit dieser Form der Menschenfurcht hängt auch die Unfreiheit eng zusammen, die sich aus einer generellen übergroßen Beeinflußbarkeit ergibt. Manche Menschen werden von anderen, die ihnen rein dynamisch überlegen sind, innerlich abhängig. Sie eignen sich fremde Anschauungen an, nicht, weil diese sie rein sachlich überzeugen, sondern weil sie mit großer Verve vorgetragen werden. Sie werden diese Anschauungen zwar nach einiger Zeit wieder fallen lassen, wenn die unmittelbare Berührung mit den dynamisch überlegenen Personen aufgehört hat. Aber für eine gewisse Zeit verdrängt der Aspekt, den andere Menschen von gewissen Dingen besitzen, den eigenen. Die Abhängigkeit solcher generell beeinflusbarer Menschen

reicht noch wesentlich weiter als jene, die wir oben bei der Menschenfurcht kennenlernten. Denn sie verhindert nicht nur die Äußerung oder den Vollzug der eigenen Erlebnisse in Gegenwart der anderen; wir lassen uns sogar, wenn wir eine solche beeinflussbare Veranlagung besitzen, von dem festen Willen anderer Personen so einschüchtern, daß unsere Entschlüsse vor ihrem Willen zerrinnen, daß die festesten Vorsätze an dem Widerstand anderer zerbrechen, ja wir übernehmen sogar infolge dieser Beeinflussbarkeit zeitweilig die Anschauungen und Haltungen anderer Personen. Die Abhängigkeit unserer Anschauungen wird allerdings gewöhnlich nicht unsere letzten prinzipiellen Auffassungen und Stellungnahmen betreffen, sondern nur die Beurteilung konkreter Situationen oder neuer Erscheinungen, bei denen wir uns fremde, zu unseren Prinzipien innerlich nicht passende Aspekte aufzwingen lassen.

Gegen diese tiefe Form der Unfreiheit gilt es mit aller Energie bewußt anzukämpfen. Wenn wir eine derartige beeinflussbare Veranlagung besitzen, müssen wir erstens den Kontakt mit Menschen, die uns dynamisch überlegen sind und die von einer falschen Weltanschauung ausgehen, nach Möglichkeit meiden. Dies ist nicht Feigheit, sondern demütige Selbsterkenntnis, die die eigene Kraft richtig einschätzt. Zweitens müssen wir uns, wenn ein Kontakt mit solchen Menschen unvermeidlich ist, ausdrücklich vorher gegen diesen Einfluß wappnen. In heilsamem Mißtrauen gegen die eigene Schwäche müssen wir uns vorher in Gott sammeln und uns gleichsam gegen den bevorstehenden Einfluß, mit dem wir von vornherein rechnen, innerlich verschließen. Keinen Moment dürfen wir in der Gegenwart solcher Menschen innerlich «ausruhen», keinen Augenblick uns der sonst selbstverständlichen Geöffnetheit, dem verständnisvollen Mitgehen mit fremden Personen einfachhin überlassen. Es gilt, die Situationen zu unterscheiden, in denen wir unsere Seele weit öffnen sollen, und jene, in denen wir sie ganz zuschließen müssen, wie wir in einer reinen Bergluft tief atmen, in einer bazillengeschwängerten, stickigen Luft dagegen den Atem anhalten. Der wahre Christ muß, wenn er zu dieser Schwäche neigt, im Gehorsam gegen seine geistlichen Führer, bevor er sich in Situationen begibt, die in diesem Sinne gefährlich sind, Vorsorge treffen.

Es gibt noch eine andere Art der Beeinflussbarkeit, die zwar viel weniger tief greift, aber dennoch eine Unfreiheit darstellt: die falsche Nachgiebigkeit. Gewisse Menschen können infolge einer Gutmütigkeit, die in Schwäche ausartet, den Bitten und Wünschen anderer keinen Widerstand entgegensetzen. Sie übernehmen zwar nicht die

Anschauungen anderer Menschen, auch nicht ihre Stellungnahmen, aber sie lassen sich infolge des Zuredens, des Drängens und Zusetzens dem äußern Verhalten nach «ins Schlepptau nehmen».

Wenn es sich um Dinge handelt, die als ausgesprochen unrecht vor den Betreffenden stehen, gegen die ihr Gewissen sich eindeutig auflehnt, werden sie Widerstand leisten. Aber bei allen neutralen Dingen, auch bei solchen, die sie als unnötig oder sinnlos ansehen, lassen sie sich durch die anderen bestimmen. Man denke an den hilflosen Menschen, der von allen «ausgenützt» wird, der seine Zeit und Kraft verschwendet, weil er zu schwach ist, um den Wünschen fremder Personen zu widerstehen. Sei es, daß er es im Moment für unhöflich hält, den vorgetragenen Wunsch abzuschlagen, oder daß ihm der andere leid tut, oder daß er die Mißstimmung des anderen für unerträglich hält, jedenfalls gibt er nach und wird so leicht zum Sklaven der anderen. Sein Mitleid kann ihn manchmal sogar dazu bringen, zu dulden, daß Unrecht geschieht, oder zum mindesten nichts dagegen zu tun.

Es liegt auf der Hand, daß durch diese Nachgiebigkeit die Freiheit beeinträchtigt wird. Wenn ein Mensch so veranlagt ist, muß er mit aller Kraft dagegen ankämpfen. Der heilige Gehorsam ist hier eine entscheidende Hilfe. Ferner muß er sich prinzipiell gegen die Anstürme wappnen, bevor er sich in eine solche Situation begibt. Schon die klare Erkenntnis dieser seiner Veranlagung bedeutet eine große Hilfe. Er muß sich sammeln vor Gott und den Kampf gegen diese Schwäche bewußt aufnehmen. Er muß den Einfüsterungen des Mitleids generell mißtrauen. Er muß ferner gleich «ab ovo» abzulehnen versuchen und abbrechen, sobald er fühlt, daß sein Widerstand zu schwinden beginnt.

Er muß endlich das «Festbleiben» durch besondere asketische Übungen erlernen. Vor allem muß er trachten, alle legitimen Verpflichtungen gegen andere pünktlich zu erfüllen, damit nicht ein schlechtes Gewissen entsteht, das seine Nachgiebigkeit noch vergrößert. Er soll es vermeiden, anderen gegenüber ein «Schuldkonto» zu besitzen. Wenn ohne sein Zutun eines entsteht, muß er es sich angelegen sein lassen, es bewußt vor Gott auszubreiten, und in der Sammlung erreichen, daß er das Schuldkonto in seiner konkreten Begrenzung erfaßt und es nicht in ein generelles schlechtes Gewissen gegen andere oder gar gegen alle Mitmenschen ausarten läßt. Er soll ferner trachten, dieses Schuldkonto möglichst bald freiwillig zu begleichen, wobei er darauf achten muß, es nicht größer zu sehen, als es objektiv ist.

Eine andere Form der Unfreiheit ist der Unabhängigkeitskomplex, den wir bei manchen Menschen finden. Gewisse Menschen fühlen sich beschwert, sobald sie anderen etwas zu verdanken haben. Sie glauben sich dadurch in ihrer Freiheit beeinträchtigt. In Wahrheit ist die Tatsache, daß sie eine Dankesverpflichtung gegen andere als Beeinträchtigung ihrer Freiheit empfinden, selbst ein Ausfluß innerer Unfreiheit. Denn der wahrhaft Freie freut sich darüber, anderen dankbar sein zu dürfen.

Die Menschen mit Unabhängigkeitskomplexen sehen ihr Ideal darin, möglichst unbekümmert um andere durch das Leben gehen zu können, in keiner Weise anderen Menschen verbunden zu sein. Im Grunde ist es eine Art von Hochmut, die ihnen das Bewußtsein, anderen etwas zu verdanken, als Last erscheinen läßt — wie wir schon früher sahen. Der wahre Christ darf keine solchen Selbständigkeitskomplexe haben. Es muß ihm nicht nur klar sein, daß er alles von Gott empfangen hat, daß er vor Gott ein Bettler ist und sein soll, sondern auch, daß er auf die Hilfe anderer Menschen angewiesen ist. Wohltaten muß er freudig und dankbar empfangen. Das Bewußtsein, anderen Dank zu schulden, darf ihn nicht bedrücken, weil ihm die Bereitschaft zur Dankbarkeit selbstverständlich sein soll, und weil er das Bewußtsein äußerer Selbständigkeit nicht als Ideal sucht. Natürlich sind hier nicht Fälle gemeint, wo man Gaben von Menschen empfängt, die die Dankeschuld im Sinne einer illegitimen Beeinflussung ausnützen wollen. Wenn man sich scheut, Menschen gegenüber verpflichtet zu sein, die die Absicht haben, uns dadurch zu fesseln und illegitime Zugeständnisse von uns zu erlangen, so ist der Wunsch, in keiner Weise von ihnen abhängig zu werden, nicht nur berechtigt, sondern man ist geradezu verpflichtet, keinerlei Wohltaten von ihnen anzunehmen.

Noch bedenklicher als dieser Selbständigkeitskomplex ist der Widerstand dagegen, geistig von anderen etwas zu empfangen, der Wunsch, sich alles selbst zu erarbeiten und unbeeinflusst zu bleiben. So richtig es ist, sich allen illegitimen Einflüssen versperren zu wollen — allen Suggestionen, allem «Imponieren» usw. —, so falsch ist es, die geistige Hilfe anderer Menschen, die uns in legitimer Form neue Werte erschließen und uns auf eine höhere Ebene hinaufziehen, als Beeinträchtigung unserer geistigen Selbständigkeit zu empfinden. Der Wunsch, sich alles selbst zu erarbeiten, ist ein reiner Ausfluß des Hochmutes und eine große Unsachlichkeit. Denn es darf uns doch nur daran liegen, daß wir möglichst wertsichtig werden, daß wir überall zur Wahrheit gelangen. Ob dies durch eigene Kraft oder

durch fremde Hilfe geschieht, ist dabei objektiv ganz unwesentlich, vorausgesetzt, daß wir durch den anderen zu einer echten Erkenntnis, zu einem vollen Verhältnis zu den Werten gelangen. Der wahre Christ weiß, wie sehr er auf die Hilfe anderer angewiesen ist, und erblickt darin eine beglückende Verwirklichung der Gemeinschaft. Er weiß, wieviel er durch Tradition empfangen hat, was er der Liturgie und den in ihr zu Worte kommenden großen Lehrern der Kirche verdankt. Er greift, beseelt von dem Willen, in Christus umgestaltet zu werden, freudig nach der Hilfe aller derer, die mit Gott enger verbunden sind als er selbst. Er will lernen, und das Bewußtsein, sich allein und ohne Hilfe etwas erarbeitet zu haben, verleiht ihm keine Befriedigung. Denn er sucht nichts als die engere Vereinigung mit Christus, und die Frage, welchen Anteil dabei seine eigene Kraft hat, gilt ihm nichts.

Eine ganz andere Form tiefer Unfreiheit ist die Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung. Die Anschauungen, die nicht nur in einem bestimmten Milieu, sondern in der ganzen uns umgebenden Öffentlichkeit für richtig gehalten werden, die zu gewissen Zeiten den ganzen geistigen Raum eines Staates, einer Nation oder gar eines ganzen Kulturkreises durchsetzen, wirken häufig sehr stark auch auf Menschen ein, die an sich nicht schwach sind. Solche Menschen übernehmen gewisse Anschauungen als etwas ganz Selbstverständliches, ohne sie auf ihre Wahrheit hin zu prüfen, ja ohne sie mit ihren eigenen Grundanschauungen zu konfrontieren. Sie nehmen sie nur deshalb auf, weil sie der Dynamik einer allgemein herrschenden Atmosphäre keinen Widerstand entgegenzusetzen vermögen.

Es handelt sich hier um eine illegitime Beeinflussung; aber es soll damit keineswegs gesagt sein, daß es nicht auch eine wertschöpfende Wirkung eines Milieus geben könne, die eine echte Einsicht vorzubereiten vermag.

Der Christ, der das unverdiente Geschenk der absoluten Wahrheit empfangen hat, muß sich vor allen illegitimen und unbewußten Einflüssen hüten, er darf nichts «durchlassen», was er nicht zuvor mit Gott und seiner heiligen Wahrheit konfrontiert hat, nichts, was nicht zu der Lehre der heiligen Kirche paßt, und er muß dabei unbeeinflusst bleiben von jeglicher Dynamik. Diese Konfrontation hat der hl. Paulus im Auge, wenn er sagt: «Prüfet alles; was gut ist, behaltet» (1 Thess. 5, 21).

Die öffentliche Meinung als solche darf über den wahren Christen keine Gewalt besitzen. Die Tatsache, daß etwas von vielen Menschen

für richtig gehalten wird, daß eine Anschauung modern oder aktuell ist, darf ihm nichts gelten, angesichts der göttlichen Wahrheit, die ihm aufgeleuchtet. Sein Leben spielt sich ab im Angesicht dessen, vor «dessen Augen tausend Jahre sind wie der gestrige Tag, der vergangen» (Ps. 89, 4); er spricht mit dem Psalmisten: «Ipsi peribunt, tu autem permanes, et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.» «Jene werden vergehen, Du aber bleibst ewig, und wie ein Gewand werden alle zerfallen, wie ein Kleid wechselst Du sie, und sie ändern sich. Du aber bist der gleiche, und Deine Jahre schwinden nicht dahin.» (Ps. 101, 27, 28.) Er muß mit heilsamem Mißtrauen der öffentlichen Meinung gegenüber treten, die nur Menschenwerk ist und vom Geiste der Welt zehrt. Er muß in der Lehre der Kirche den Halt und die Stütze suchen, um sich undurchlässig zu machen für alle bloßen illegitimen Zeitströmungen. Er muß seine Blicke abwenden, seine Ohren verschließen gegen den «Lärm» der Zeitidole, er muß sich vor allem hüten vor dem feinen, unvermerkt wirkenden Gift der öffentlichen Meinung, das in alle Poren einzudringen sucht, indem er sich dieser Ansteckungsgefahr voll bewußt bleibt und sich ausdrücklich durch geistige Gegengifte dagegen immunisiert. Immer wieder muß er sich die ewigen Wahrheiten Gottes vergegenwärtigen in allen ihren Konsequenzen, immer wieder muß er das Licht Christi in seine Seele einstrahlen lassen und alles, was ihm die Zeit anbietet, unbarmherzig prüfen in diesem Licht. Nie darf er die Luft einer profanen Umgebung in naivem Vertrauen einatmen, immer muß er sich der Mahnung Christi: «Attendite a falsis prophetis», «Hütet euch vor falschen Propheten», und der eigenen Gebrechlichkeit bewußt sein.

Denn nur dann ist er zur wahren Freiheit gelangt, wenn die öffentliche Meinung keinerlei Gewalt mehr über seinen Geist hat, wenn er nur noch eine Abhängigkeit kennt — die unbedingte Abhängigkeit von Christus, dem er sich in voller freier Sanktion für Zeit und Ewigkeit ganz übergeben hat.

Es gibt zwei Grundformen der Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung. In der einen, eben behandelten, ist man gebannt von den jeweilig aktuellen, die Zeitepoche bestimmenden Ideen. Die bloße Tatsache, daß etwas gerade allgemein aktuell ist, daß es «lebendig» ist in diesem äußeren Sinn, nimmt unseren Geist gefangen, noch unabhängig von dem besonderen Inhalt des Aktuellen. Man fühlt sich getragen von dem «Kommenden, Neuen, Großen», das die uns umgebende Öffentlichkeit beherrscht. Die Aktualität und die dyna-

mische Kraft einer intensiven Bewegung üben eine berauschte Wirkung. In der anderen Form fühlt man sich gesichert und geborgen in einer stabilen, durch Tradition konsolidierten öffentlichen Meinung, in der sogenannten Konvention. Für neuerungssüchtige, sensationelle und hinsichtlich der Dynamik einer Bewegung besonders empfängliche, diskontinuierliche Menschen ist die erste Form die Gefahr, für die unerschlossenen, an der Gewohnheit haftenden Typen ist es die zweite Form.

Der konventionelle Mensch unterliegt nicht so sehr den in der jeweiligen irdischen Öffentlichkeit herrschenden Anschauungen und Vorstellungen als vielmehr einem durch Tradition und lange Gewohnheit als gültige öffentliche Instanz abgestempelten Milieu. Der konventionelle Mensch hängt an dem, was «immer galt» — was die Eltern und Voreltern für richtig hielten. Er ist in gewissem Sinn das Gegenteil des Anbeters der Zeitidole, da seine Gefahr nicht die Sucht nach dem Neuen, das «Überranntwerden» von Zeitanschauungen, sondern ein unsachlicher Konservatismus ist. Für ihn hat etwas bereits dadurch Gültigkeit, daß es schon lange für richtig gehalten wird. Auch neigt er darum nicht zur Maßlosigkeit, wie der jeder Zeitströmung Ausgelieferte, sondern zur Mediokrität. Er wagt nichts, was von diesem als gültig betrachteten Milieu nicht sanktioniert ist, wobei er sich nicht von dieser Öffentlichkeit getragen fühlt. Dabei ist diese öffentliche Instanz in keiner Weise durch ihre sachliche Autorität legitimiert, sondern lediglich dadurch, daß sie die selbstverständliche Umgebung bildet, aus der man hervorgegangen ist. Der Konventionelle braucht eine solche irdische öffentliche Meinung, in der er ruht, als Stütze. Er ist daher ebenso unsachlich und unfrei wie der von den Zeitströmungen Abhängige, denn er vermag nicht die von den Werten geforderte Antwort zu geben. Die konventionell übernommenen Anschauungen verhindern das Verständnis für alle Werte, die nicht in die Konvention hineinpassen, und selbst bei den Werten, die in der Konvention Geltung besitzen, ist die Antwort, die er vollzieht, nicht rein durch den Wertgehalt bedingt, sondern durch die Tatsache, daß sie von der Konvention anerkannt worden sind. Der konventionelle Mensch ist katholisch, weil seine Eltern und Voreltern katholisch waren, weil es zum guten Ton gehört, seine Pflichten gegenüber der Kirche zu erfüllen — aber nicht, weil die Kirche der fortlebende Christus ist und sie das unfehlbare Lehramt besitzt. Er lebt enthaltsam, weil es «unanständig» ist, «Verhältnisse» zu haben. Überall ist die eigentliche, sachlich gültige Motivation durch eine sachlich nicht entscheidende ersetzt. Der konventionelle Mensch ist eng und

unerschlossen. Ihm fehlt die Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen. Außere konventionelle Vorschriften gelten ihm ebensoviel wie die Gebote Gottes.

Es liegt auf der Hand, welche große Unfreiheit das Verhaftetsein in der Konvention bedeutet. Der wahre Christ ist stets unkonventionell. Die bloße Tatsache, daß etwas «schon immer so gewesen» und in einer öffentlichen Tradition verankert ist, hat keine motivierende Kraft für ihn, sondern einzig und allein die Tatsache, daß es gottgewollt und Gott wohlgefällig ist: die grandiose Tradition in der Kirche ist ja nur ein Ausfluß ihrer Kontinuität, aus der heraus sie alles Wertvolle und von Gott Stammende unbeirrt durch alle Zeitströmungen festhält. Nie aber ist ihre Tradition ein Ausfluß der eigengesetzlichen Kraft eines reinen Konservatismus.

Man glaube aber ja nicht, daß die Gegeneinstellung gegen die Konvention, die dem «Bohemien» eigen ist, irgend etwas mit der wahren Freiheit zu tun habe. Der Bohemien scheut jede Bindung schon rein als solche, er huldigt einem Idol der Formlosigkeit und des Auslebens jeder subjektiven Neigung. Er ist genau so unfrei wie der konventionelle Bourgeois. Denn er lehnt die Konvention nicht deshalb ab, weil sie illegitime Bindung ist, sondern weil sie überhaupt eine Bindung ist. Er unterscheidet ebensowenig wie der Bourgeois das Wesentliche vom Unwesentlichen. Wenn der Konventionelle bloße zufällige Menschensatzungen auf eine Stufe mit göttlichen Geboten und den Forderungen der echten Werte stellt, so tut dies der Bohemien ebenfalls. Nur bejaht der Konventionelle diese Bindungen, der Bohemien aber lehnt sie ab. Der Konventionelle bejaht die göttlichen Gebote, soweit sie in seine Konvention hineinpassen, wozu er sich in unsachlicher Weise dadurch bestimmen läßt, daß eine traditionelle öffentliche Meinung diese Gebote sanktioniert. Der Bohemien hält die göttlichen Gebote und die Forderungen der Werte ebenfalls für eine bloß menschliche Satzung, für ein bloß traditionell Festgehaltenes, und lehnt sie darum ebenso ab, wie er die wirkliche Konvention ablehnt. Denn er will von keinerlei Bindung etwas wissen. Er ist also ebenso blind für die wahre Natur der göttlichen Gebote und die echten Werte, ebenso unfrei und unsachlich wie der Konventionelle. Die wahre Freiheit besteht gerade darin, daß man zwischen bloßen Menschensatzungen und göttlichen Geboten klar unterscheidet und sich in allem nur von dem Willen Gottes leiten läßt. Sie besteht darin, daß weder eine natürliche Neigung noch eine natürliche Abneigung gegenüber Bindungen irgendeine Rolle spielt, daß weder eine Liebe zum Gewohnten noch ein Haß dagegen irgendwie

den Ausschlag gibt, sondern nur das in sich Wertvolle, Gott Wohlgefällige. Der wahrhaft Freie wird jede Bindung freudig bejahen, die von Gott stammt, weil sie von Gott stammt, über jede rein traditionelle menschliche Bindung sich aber hinwegsetzen, wenn es ein höherer Wert erfordert. Er ist unbeschwert von jederlei Vorurteil. Er wird aber alle Konventionen achten um der anderen willen, solange sie nicht irgend etwas enthalten, was den Geboten Gottes widerspricht oder etwas Beengendes und Triviales an sich haben, das in die Welt Gottes nicht hineinpaßt.

Zur wahren Freiheit gehört gerade, daß er auf alle Sitten und Gebräuche liebevoll Rücksicht nimmt, soweit sie nicht den Geboten Gottes widersprechen. Er wird die einen tieferen Sinn bergenden Sitten, wenn sie zu bloßen Konventionen geworden sind, mit ihrem ursprünglichen Gehalt zu erfüllen suchen. Aber er wird sie erstens stets scharf von allen ewigen Bindungen trennen und zweitens nie so an ihnen haften, daß er nicht bereit wäre, sich über sie hinwegzusetzen, wenn es die Liebe zu Gott oder dem Nächsten verlangt oder wenn ein höherer Wert es fordert. Auch jene Sucht, gegen jede Konvention Sturm zu laufen, um sich als superiorer Mensch zu erweisen, ist eine Unfreiheit.

Man darf aber vor allem ja nicht die sakrale Reserve, die dem «Gefesselten Christi» eigen ist, mit der Anständigkeitszurückhaltung des Konventionellen verwechseln. Die Heiligen «lassen sich nie gehen» — sie verraten in jedem Augenblick, daß sie «Eigentum Christi» sind, geformt und gehalten durch sein heiliges Gesetz. Der Ordensmann darf sich nicht gehen lassen — sein Stand macht ihm in vielen Situationen eine heilige Reserve zur Pflicht. Diese heilige Reserve, die ein Ausdruck der inneren Geordnetheit, des «habitare secum», vor allem der Tatsache ist, daß er ein «Eigentum Christi» ist, hat keinerlei gesellschaftlich engen Charakter wie die Konvention, sondern strahlt eine sakrale Atmosphäre aus. Sie verträgt sich auch durchaus mit der heroisch glutvollen Liebe und mit dem «Sich-verlieren» in Christus. Auch ein hl. Franziskus von Assisi besaß sie, obgleich er ein Tor Christi war, ein Jesutrunkener, der alle rein irdischen Konventionen mit Füßen trat, indem er als Sohn eines reichen Kaufmannes wie ein Bettler umherzog. — Es bedeutet auch einen großen Unterschied, ob jemand zweideutige Dinge ablehnt aus bloßer konventioneller Anständigkeit, oder deshalb, weil sie vor dem Antlitz Christi nicht bestehen können. Die sakrale Reserve ist ein Ausfluß der wahren Freiheit, denn sie ist eine Folge der freien, restlosen Hingabe an Christus, sie entstammt einer Wertantwort und ist eine

durchaus legitime Bindung. Sie ist ein Distanz-Halten der Welt gegenüber, das Gegenteil eines jovialen Sich-Anbiederns, eines wie immer gearteten Sich-gehen-Lassens, und kann daher auch nie ein Hindernis bilden für das unbedingte Befolgen des Rufes Christi: «Sequere me». Sie entstammt ja derselben Wurzel wie das berauscht kühne Sichhinwegsetzen über alle Konvention, und wer sie besitzt, besitzt auch die Bereitschaft, jede äußere Rücksicht fallen zu lassen, wenn ein höherer Wert es fordert. Daher finden wir diese sakrale Reserve gerade bei den Heiligen, die ja auch die unkonventionellsten Menschen sind.

Verwandt mit der Verhaftung in der Konvention ist die Unfreiheit, die aus dem Befangensein in Vorurteilen fließt. Die Vorurteile können aus der Konvention stammen, sie können aber auch aus rein persönlichen Erfahrungen fließen. Manche Menschen sind «Weiberfeinde», weil sie einmal oder mehreremal mit Frauen unangenehme Erfahrungen machten. Andere wieder hassen alle Tiere, weil sie einmal von einem Hund gebissen wurden. Andere wollen nichts von Italien wissen, weil sie dort einmal übervorteilt wurden. Wieder andere sind Antisemiten, weil sie einige unangenehme Juden kennenlernten. Gewisse Menschen wieder lehnen die Antike ab, weil sie unangenehme Erinnerungen an das Gymnasium haben. Kurz, vorschnelle Generalisierungen sind bei vielen Menschen eine Quelle der Vorurteile, so gut wie es gewisse konventionelle Traditionen sein können. Jedes Vorurteil bedeutet aber eine Unfreiheit, weil bei ihm die sachliche Würdigung durch rein akzidentielle Eindrücke beeinträchtigt wird. Insbesondere bedeutet es eine geistige Einengung. Die Vorurteile erzeugen spezifisch beschränkte Menschen.

Die Vorurteile können auch eine Folge der Unbewußtheit sein: pure Assoziationen schieben sich illegitim zwischen das Objekt und uns und verfälschen unseren Eindruck. Statt daß die Sache mit ihrem wahren Gehalt zu uns spricht, bleiben wir an einer Assoziation hängen, die sich für uns subjektiv völlig zufällig an diese Sache knüpft. Eine Gegend finden wir unschön und bedrückend, weil wir dort krank waren, eine Melodie erscheint uns häßlich, weil sie uns an eine traurige Periode unseres Lebens erinnert, ein Mensch ist uns unsympathisch, weil er uns eine peinliche, demütigende Situation vergegenwärtigt, oder wir lehnen eine Wahrheit ab, weil ein unangenehmer Mensch sie uns erschloß.

Der wahre Christ muß von allen Vorurteilen völlig frei sein. In ihm müssen alle Vorurteile entwurzelt werden, damit er unbeschwert durch alle Konventionen, alle zufälligen Erfahrungen und Assozia-

tionen jedem Gut die Antwort geben kann, die ihm «in conspectu Dei» objektiv gebührt. Und je mehr jemand ganz aus Christus lebt, je mehr er den heroischen Sprung ins Übernatürliche vollzogen hat, um so mehr fallen alle diese Bindungen von selbst ab.

Auch bestimmte Erlebnisse, wie etwa der Groll über ein vermeintliches oder ein wirklich erlittenes Unrecht, den wir vor dem Antlitz Christi nicht ausgelöscht haben, wirken sich als Unfreiheit der Seele aus. Es entsteht, ähnlich wie bei der Kränkung, ein Krampf, der das freie Strömen der Liebe unterbindet, auch wenn keine generellen Vorurteile daraus erwachsen. Jede derartige Verkrampfung, die man einfach bestehen läßt, die man nicht in Christus auflöst und in einen ruhigen, verklärten Schmerz umwandelt, frißt innerlich weiter, zerstört den Seelenfrieden und erzeugt eine gewisse Egozentrik. Jedes nicht wirklich vor Christus verzeihene Unrecht bildet eine innere Hemmung für die Entfaltung des übernatürlichen Lebens in uns, und zwar nicht etwa nur dem einen Menschen gegenüber, der uns das Unrecht antat. Diese Hemmung ist um so stärker, je tiefer und zentraler uns ein Unrecht getroffen hat. Es genügt nicht ein formales Verzeihen, sondern es muß ein wirkliches Verzeihen statthaben, eine Auflösung aller Bitterkeit, alles gekränkten Sich-Zurückziehens, alles Sich-Verdrießens und -Verhärtens. Vor dem Antlitz Christi müssen wir all das ausdrücklich auflösen; durch die Versenkung in seine unbegreifliche, alles besiegende Liebe muß der innere Friede wiederhergestellt werden.

*

Eine ganz andere Hauptquelle innerer Unfreiheit sind die verschiedenen Formen des Sich-gehen-Lassens. Zunächst kommen hier die mannigfachen Arten der ungeordneten Anhänglichkeit an unsere Triebe in Betracht. Bei dem einen ist es Speise und Trank, bei dem anderen der Schlaf, bei dem dritten das Rauchen, bei einem vierten sind es gewisse Unterhaltungen, bei einem anderen wieder gewisse Bequemlichkeiten. All dies kann die innere Freiheit unterbinden, wenn es uns so unentbehrlich wird, daß wir davon präokkupiert sind und unruhig werden, wenn wir es entbehren. Es sind äußere Fesseln, die unsere Seele hindern, frei und unbeschwert auf alle Werte so einzugehen, wie es Gottes Wille ist. Diese Unfreiheit ist allgemein bekannt, und die Askese hat ja die Aufgabe, uns von dieser ungeordneten Anhänglichkeit zu befreien. Weniger klar wird oft jene Unfreiheit rekognosziert, die andere Formen des Sich-gehen-Lassens mit sich bringen — oder besser gesagt, vieles andere wird überhaupt nicht als ein «Sich-gehen-Lassen» erkannt. Es ist das Nachgeben

gegenüber gewissen natürlichen Tendenzen gemeint, die bei den einzelnen sehr variieren. Der eine hat die Tendenz, leicht in einen Krampf zu verfallen — seine Natur hat gleichsam einen spastischen Einschlag — der andere hingegen neigt dazu, sich in unerlaubter Weise zu entspannen.

Wir wenden uns zunächst dem Typus zu, der die Gefahr der Verkrampfung in sich trägt. Der Verkrampfte kreist bald wie gebannt um einen überflüssigen Gedanken, wiederholt unnötigerweise schon durchdachte Überlegungen, bald überspannt er seinen Willen und zwingt sich zu unnötigen, sinnlosen Opfern, er forciert Dinge, die sich ihrer Natur nach nicht kommandieren lassen, wie Freude, Trauer, Begeisterung usw. Oder er steigert sich in Verstiegenheiten hinein, in einen unechten Heroismus oder in eine gnostische Verachtung des Leibes und seiner Forderungen. Diese Verkrampftheit erscheint ihm selbst oft als außergewöhnliche Herrschaft seines Willens und darum als Freiheit. Da er sich nie entspannt, glaubt er immer über der Situation zu stehen, seiner Natur keine Konzessionen zu machen und darum frei zu sein. Er ist ja immer auf dem «qui vive», immer auf dem Wachtposten, «läßt sich nie gehen». In Wahrheit läßt er sich aber durchaus gehen und steht im Banne eines spastischen Automatismus seiner Natur. Seine Anspannung ist nicht die Antwort auf die Forderung der Werte, sondern eine generelle Tendenz seiner Natur, die sich ohne sachliche Fundierung auswirkt. Er ist spezifisch unfrei. Dieser Krampf kann sich auch auf die Pflichterfüllung beziehen — ja gerade der Pflichtkomplex ist eine große Quelle der Unfreiheit. Manche Menschen sind so «gehabt» von gewissen Pflichten, sie geraten bei Übernahme einer bestimmten Aufgabe so in ihren Bann, daß sie nicht mehr imstande sind, höheren Forderungen zu folgen. Die bloße Tatsache, daß sie eine juridisch faßbare Verantwortung haben, daß sie etwas «übernommen» haben, verleiht dem Übernommenen ein sachlich in keiner Weise begründetes Übergewicht über alles andere. Bei diesen Menschen werden z. B. berufliche Verpflichtungen leicht die Forderungen der Liebe übertönen oder formell übernommene Liebesdienste nicht formell übernommene verdrängen, auch wenn die letzteren sachlich tiefer und im höchsten Sinn «verpflichtender» sind. Pflicht ist für diese Menschen vor allem die äußerlich faßbare, offiziell sanktionierte, in einer abgestempelten Kategorie unterzubringende Forderung, eine irgendwie legale Forderung. Sie werden die aus der Verwandtschaft oder einem vertraglichen Verhältnis resultierenden Verpflichtungen übertreiben, die aus dem Logos einer tiefen Freundschaft folgenden immanenten Verpflichtungen

unterschätzen. Sie werden Bindungen aus dem Logos der Liebe bestenfalls nur in der Familie und Ehe anerkennen, aber auch die hohen heiligen Bindungen der Ehe leicht zu sehr als «Gesetze» fassen. Alles, was keinen offiziell anerkannten Namen besitzt, scheint ihnen nicht «verpflichtend».

Dies zeigt, daß das Verpflichtungsbewußtsein nicht organisch aus dem wirklichen Wertverständnis fließt, sondern eine zwanghafte, verkrampte Wurzel hat. Sobald diese Menschen in eine Situation geraten, die eine allgemein anerkannte, formale Verpflichtung einschließt, setzt ein innerer Krampfzustand ein, der sie zuschließt und für andere, höhere Forderungen taub macht. Sie verfallen der Eigengesetzlichkeit des Verpflichtetseins und verlieren jeden Maßstab für die wahre Bedeutung dieser Verpflichtung wie für die Rangordnung der Werte. Und selbst wenn sie theoretisch einen Wert als übergeordnet erkennen, wenn sie den Primat anderer Forderungen anerkennen, können sie aus der gespannten Hinordnung auf die übernommene Aufgabe nicht mehr heraus, in die sie wie in eine Zwangsjacke eingeschnürt sind. Sie können den Automatismus dieser Spannung nicht durchbrechen, sie sind ihm verfallen. Und wenn ihnen etwas auch die größte Freude machte, wenn ihr Herz danach lechzt, der Zwang ist stärker als sie, und sie können sich dem Aspekt nicht entziehen, der ihnen diese reine Dynamik des Krampfes doch als ein objektives Gebot erscheinen läßt. Wenn man sie zwingt, aus dem Bann herauszutreten, haben sie ein schlechtes Gewissen. Es gilt, klar einzusehen, daß man immer, wenn man diesen natürlichen Verkrampfungstendenzen, gerade auch diesem Pflichtkrampf, nachgibt, in Wahrheit sich einfach gehen läßt. Denn das Spezifische des Sich-gehen-Lassens ist nicht die Entspannung, sondern die Tatsache, daß man sich nach seinen natürlichen Tendenzen richtet, statt nach den objektiven Forderungen. Welcher Art diese natürlichen Tendenzen sind, variiert ja nach der Individualität. Das Entscheidende ist, ob man sich dem eigengesetzlichen Ablauf seiner Veranlagung überläßt, oder ob man auf die Forderungen der objektiven Werte und den Ruf Gottes eingeht.

Der wahre Christ läßt sich nie gehen und verfällt darum auch nicht der Sklaverei des Krampfes. Er besitzt die innere gelöste Haltung, in der nichts die volle Bereitschaft hemmt, auf Gottes Ruf einzugehen, in der keinerlei übernommene Pflicht eine eigengesetzliche Macht über ihn gewinnt. Er ist bereit, alles fallen zu lassen, alles stehen und gehen zu lassen, wie die Jünger ihre Schiffe und Fischernetze, als der Ruf des Herrn an sie erging. Der wahrhaft Freie ver-

liert nie die Bereitschaft, wie Abraham sein volles «adsum» zu sprechen, wenn Gott ihn ruft.

Der Christ muß zu dieser wahren Freiheit gelangen. Durch die wahre Selbsterkenntnis und durch die wahre Bewußtheit — über die wir früher gesprochen haben — muß er die Tatsache, daß er sich einem Krampf überläßt, als eine Form des «Sich-gehen-Lassens» rekognoszieren und sie im heiligen Gehorsam überwinden. Er muß innere Wachtposten aufstellen gegen diese Gefahr und immer wieder vor Gott sich klarmachen: «Porro unum est necessarium.» Er muß den Bann des Krampfes brechen, indem er im Gehorsam alles stehenläßt, sobald ein höherer Wert ihn ruft. Er muß, wenn er diesen Krampf nahen fühlt, zu Jesus fliehen und in der Sammlung vor seinem Antlitz in die Tiefe gelangen, um dort die wahre Gelöstheit und die innere Distanz zu der jeweiligen Situation zu finden.

Es gibt aber auch, wie gesagt, viele Menschen, deren Gefahr nicht in der Verkrampfung liegt, sondern in einer falschen Entspannung. Sie lassen sich dahintreiben und haben die Tendenz, alles zu leicht zu nehmen. Sie sind gedankenlos und fühlen sich wohl, wenn sie ohne jegliches Verpflichtungsbewußtsein harmlos im Augenblick aufgehen können. Sie neigen zu Unordnung, zur Versäumnis übernommener Verpflichtungen, zu Bequemlichkeit, zum «Sich-hängen-Lassen».

Die Unfreiheit, die darin liegt, ist ohne weiteres zu sehen. Diese Menschen kommen oft nicht dazu, das jeweilig vorgesteckte Ziel zu erreichen, weil sie der dazu erforderlichen Anspannung aus dem Weg gehen. Sie bleiben stecken in gewissen Hemmungen und überlassen sich vorbehaltlos den in der jeweils gegenwärtigen Situation ihre Natur ansprechenden Dingen. Sie verplaudern ihre Zeit und versäumen dabei wichtige Verpflichtungen. Sie verträumen die für die Arbeit bestimmte Zeit. Sie folgen, ohne Rücksicht auf die Rangordnung der Werte, der Tendenz ihrer Natur, das Bequemere, minder Anstrengende vorzuziehen, das geringere Anspannung erfordert. Ihre Unfreiheit liegt darin, daß sie, statt eine sanktionierte Wertantwort zu geben, von ihrer Natur «gehabt» werden und ihrer Tendenz, in die harmlose Peripherie zu eilen, ohne Widerstand folgen. In dieser Weise unbeschwert der eigenen Naturtendenz zu folgen, halten manche irrtümlich für Freiheit, weil sie jeweils tun, was sie möchten, und sich von keiner Bindung beeinträchtigt fühlen. Andere hingegen erleben die Diskrepanz von Vorsatz und Tat als Unfreiheit, sie fühlen sich in ihrem «Sich-gehen-Lassen» verkommen, ohne es deshalb zu über-

winden. Im Gegenteil, ihr Verkommenheitsbewußtsein nimmt ihnen jeden Elan, und sie überlassen sich ihrem Zug nach unten immer widerstandsloser. «Jetzt ist doch nichts mehr zu retten», denken sie. Die Unordnung wird immer größer, und sie ersticken in einem Gestrüpp von versäumten Verpflichtungen, schlechtem Gewissen und der Furcht, mit der Ordnung überhaupt zu beginnen. Diese Unfreiheit ist das äußerste Gegenteil des «habitare secum», des «Sich-Besitzens». Der Christ muß auch diese Form des Sich-gehen-Lassens völlig überwinden. Er muß seine besonderen Hemmungen erkennen und in systematischer Askese gegen sie ankämpfen. Wie immer seine Natur auch beschaffen sei, Christus muß ihm das Gesetz seines Lebens vorschreiben, nicht seine Natur. Er muß vor allem generell jede Art des Sich-gehen-Lassens überwinden, er darf nie aus der heiligen Bindung heraustreten, die ihm aus der metaphysischen Situation des Menschen, aus seiner Gliedschaft am «Corpus Christi mysticum» erwächst. Er muß sich in heiliger Wachheit davor hüten, irgendwelche unsanktionierte Regungen durchzulassen; er darf nie gleichsam sagen: «So, jetzt ist Feierabend, jetzt kann ich mich gehen lassen.» Weiterhin muß er seine besonderen Hemmungen enturzeln, er muß den Weg durch das Dickicht seiner Natur freilegen, um jederzeit unbehindert dem Rufe Gottes folgen zu können.

*

Eine allgemein verbreitete große Beeinträchtigung unserer Freiheit fließt aus der Macht der Gewohnheit. Die bloße Tatsache, daß wir häufig etwas tun oder erleben, daß wir an eine bestimmte Umgebung gewöhnt sind, gebiert eine Tendenz, daran festzuhalten. Wir dürfen nicht dulden, daß diese allgemeinmenschliche Veranlagung ihre Eigengesetzlichkeit in uns entfalte. Die bloße Tatsache, daß wir an etwas gewöhnt sind, ist noch keinerlei legitimer Grund für das Haften an dieser Sache. Wir müssen hier zwei Fälle unterscheiden.

Es gibt Dinge, die an sich nichts Anziehendes haben, die nur durch die Gewohnheit Macht über uns gewinnen. Dieser rein eigengesetzlichen Macht der Gewohnheit darf sich der Christ nie überlassen. Ein neutraler Inhalt darf ihm nie durch Gewohnheit unentbehrlich werden. Denn sonst entsteht ein Ballast, der ihn hindert, dem Ruf Gottes frei zu folgen, und der ihn langsam mit unsichtbaren Ketten fesselt. Eine besondere Askese muß der aufkommenden Gewohnheit immer wieder entgegenwirken. Der zweite Fall ist der, daß die Macht der Gewohnheit unsere Anhänglichkeit an Dinge verstärkt, die uns auf Grund ihres Gehaltes anziehen. So können wir uns an

wertvolle Dinge gewöhnen, wie z. B. eine regelmäßige Tagesordnung, aber auch an nur angenehme Dinge, wie gewisse Bequemlichkeiten oder das Rauchen und Trinken, oder auch an ausgesprochene Laster. Hier gilt es, die Macht der Gewohnheit in den Dienst unseres freien Willens zu stellen. Wir dürfen es nicht dem Zufall überlassen, woran wir uns gewöhnen. Wir dürfen dieser Macht nur jenen Dingen gegenüber ein Recht einräumen, die wir aus einer freien Wertantwort heraus erwählt haben. In diesem Sinne benützt auch die Askese die Macht der Gewohnheit. Dabei handelt es sich nicht um eigentlich wertvolle Dinge selbst, sondern mehr um Mittel zu einem guten Zweck, um Übungen, die einen Weg zu einem Wertvollen darstellen. Objekt der Gewohnheit sollen nur die Dinge werden, die zur «Technik» des Guten gehören, nie die Werte selbst. So z. B. können wir durch Gewohnheit uns zum Frühaufstehen erziehen, nie aber darf in die Motivation des täglichen Besuches der heiligen Messe die Gewohnheit irgendwie hineinspielen. Aber auch bei der Technik des Guten darf die Gewohnheit nur als ein Mittel im Dienste unserer Freiheit Macht bekommen. Wir müssen die Freiheit behalten, auch von einer heilsamen Gewohnheit ohne Mühe abzugehen, sobald Gottes Wille dies von uns verlangt. Wir müssen stets Herr auch über unsere guten Gewohnheiten bleiben. Und wir müssen uns hüten, irgendeinem bloß für uns Befriedigenden dadurch eine Macht über uns einzuräumen, daß sein Besitz zur Gewohnheit wird. Nicht die zufällige Gewohnheit darf unsere Richtung bestimmen, sondern wir müssen der Gewohnheit ihre Bahnen frei weisen.

Andererseits birgt die Gewohnheit aber auch noch andere Gefahren in sich. Sie kann uns nämlich nicht nur an gewisse Dinge ketten, sondern auch gegen echte Werte abstumpfen. Auch hier sind verschiedene Fälle zu unterscheiden.

Erstens stumpft uns die Gewohnheit manchmal in unserem echten Wertverständnis ab. Der Mensch ist nun einmal so veranlagt, daß ihm etwas einen besonders lebendigen und plastischen Eindruck macht, wenn er es zum erstenmal erlebt, wenn er es kennenlernt. Es muß nicht die faktisch erste Begegnung sein, es handelt sich vielmehr um den Moment, wo ihm etwas zum erstenmal wirklich aufgeht. Wenn er etwas schon länger kennt, verblaßt dieser Eindruck oft. Hierin liegt eine spezifisch menschliche Unzulänglichkeit. Vielen Dingen gegenüber bedeutet dies allerdings ein Geschenk der Barmherzigkeit Gottes. Wenn die Gewohnheit physische Schmerzen, unsere Bedrückung durch gefährvolle Situationen, äußere Entbehrungen usw. lindert, so ist es ein Glück und eine Befreiung für den Menschen.

Den echten Werten gegenüber bedeutet aber die Macht der Gewohnheit etwas Negatives, denn hier soll ja keine Abstumpfung eintreten. Die Gefahr ist natürlich je nach der Veranlagung verschieden groß. Je stärker ein Mensch auf Eindrücke reagiert, je größer die Rolle ist, die das «Neue» für ihn spielt, um so mehr ist er in Gefahr, die ewig gleichbleibende Aktualität der Wahrheit und der echten Werte nicht zu verstehen und ihnen gegenüber nach einer gewissen Zeit abzustumpfen. Dies gilt vor allem von den sensationsgierigen Menschen. Gegen diese Macht der Gewohnheit müssen wir bewußt ankämpfen, indem wir uns immer wieder im Anschluß an den ersten gültigen Eindruck den Wert von neuem vergegenwärtigen in seinem nicht alternden Glanz. Wir müssen uns wenigstens immer darüber klar bleiben, daß nur unsere Unzulänglichkeit uns weniger aufnahmefähig macht, nie aber dürfen wir dem Verblässen des Eindrucks, den uns das Wertvolle macht, Glauben schenken und unsere Stellungnahme danach einrichten. Dies wäre eine tiefe Unfreiheit.

Die Abstumpfung durch Gewohnheit kann sich aber auch auf die Dankbarkeit für die Geschenke der göttlichen Barmherzigkeit beziehen. So dankbar wir am Anfang etwa für das Geschenk einer Freundschaft oder Liebe, oder für das Geschenk, in einem schönen Lande wohnen zu dürfen, für das Geschenk einer besonderen Gnade sind — nur allzubald gewöhnen wir uns daran und würdigen es nicht mehr genug. Wir stumpfen ab gegen den Geschenkcharakter, und unsere Dankbarkeit schläft ein. Ist nicht unser Leben eine fortgesetzte Kette von Erbarmungen und Wohltaten Gottes und zugleich eine sich immer fortsetzende Undankbarkeit? Wie wenig stimmen wir die Litanei der Erbarmungen Gottes immer wieder erneut an, und wie viele Erbarmungen vergessen wir dabei, selbst wenn wir sie anstimmen! Wie leicht wird das unfaßbare Geschenk der täglichen heiligen Messe, der täglichen heiligen Kommunion infolge der Gewohnheit nicht mehr in seinem unerhörten Geschenkcharakter klar empfunden!

Dieses Ersterben der Wachheit durch die Gewohnheit ist ebenfalls eine Unfreiheit. Wir lassen uns in unserer Wertantwort hemmen durch die völlig illegitime abstumpfende Macht der Gewohnheit. Dagegen müssen wir bewußt ankämpfen, indem wir uns immer wieder klarmachen, wie groß das Geschenk ist, wie unsere Situation war, bevor wir es erhielten, wie sie wäre, wenn es uns entzogen würde.

Auch an die von Gott uns auferlegten schweren Prüfungen, wie an den Verlust eines geliebten Menschen oder etwa an innere Trockenheit, sollen wir uns nicht gewöhnen. Wir sollen sie ergeben tragen,

aber ihren Charakter als Kreuz klar erfassen und immer wieder erlauschen, was Gott uns damit sagen will. Auch gegenüber der Sünde darf uns die Gewohnheit nie abstumpfen. Wie leicht führt ein wiederholtes Fallen in eine Sünde dazu, daß wir den Unwert nicht mehr klar erfassen, daß die Sünde uns nicht mehr so schlimm vorkommt, und daß sich bestimmte Geleise bilden, auf denen man leichter in die Sünde hineingleitet. Dem müssen wir insbesondere dadurch entgegenarbeiten, daß wir keinerlei begangenes Unrecht «verdrängen» oder uns mit einem bloßen passiven schlechten Gewissen begnügen, sondern daß wir zu einer ausdrücklichen aktiven Reue gelangen, vor Gott das Unrecht ausdrücklich zurücknehmen und uns in der Beichte anklagen, so daß die Kluft zwischen uns und der Sünde wieder neu errichtet wird, daß der Graben, den wir bei der ersten Sünde übersprangen, wieder klappt, daß keinerlei «Sündengeleise» entstehen kann.

Die Gewohnheit stumpft uns aber nicht nur gegen die Wohltaten und Erbarmungen Gottes ab, sondern sie verleitet uns auch allzu leicht dazu, die Wohltaten als selbstverständlichen Besitz zu betrachten, so daß sich in uns das Bewußtsein bildet, einen Anspruch darauf zu haben. Wir werden nicht nur undankbar durch die Gewohnheit, sondern auch anspruchsvoller; wir machen aus den unverdienten Geschenken des «Vaters aller Lichter» eine Gabe, die uns legitimerweise zusteht, und halten uns für beklagenswert, wenn wir nicht immer wieder neue Gaben empfangen. Es erscheint uns als unerträgliche Härte, wenn wir eine Zeitlang von einem geliebten Menschen getrennt sein müssen, statt zu bedenken, welch unerhörtes Geschenk schon die Einheit der Herzen als solche ist. Der wahrhaft Freie weiß, daß alles, alles unverdientes Geschenk der barmherzigen Güte Gottes ist, daß wir vor ihm Bettler ohne jeden Anspruch sind. Alles ist unverdientes freies Geschenk seiner unerschöpflichen Güte, angefangen von unserem Dasein, von unserer Berufung, von unserer Erlösung bis zu jedem Strahl der Sonne, der uns erleuchtet und erwärmt, und zu jedem Trunk Wasser, der unseren Durst stillt. Alle Wahrheiten, die wir erkennen, alle Schönheit, die wir genießen dürfen, jeder Moment, in dem wir gesund sind, jede Speise, die wir essen — alles ist ein unverdientes Geschenk, auf das wir keinerlei Anrecht haben. Wie oft mißbrauchen wir Gottes Geschenke, wie undankbar sind wir gegen seine Wohltaten, wie wenig beachten wir sie. Sobald die Gewohnheit uns über unsere metaphysische Situation täuscht, sobald unter ihrem Einfluß unsere Natur uns vorspiegelt, wir hätten Anspruch auf irgend etwas, irgendein Gut sei ein selbstverständlicher Besitz, auf den wir ein Anrecht hätten, sind wir nicht mehr in der

wahren Freiheit. Denn jede Täuschung, jedes Verkennen unserer Situation gegenüber Gott bedeutet schon eine Unfreiheit.

*

Eine ganz andere Form der Unfreiheit ist die Schüchternheit. Sie muß wohl unterschieden werden von der zarten jungfräulichen Reserve, die vor allzu spontanen Äußerungen des Innenlebens sich scheut, die den Menschen leicht erröten läßt, wenn man die Aufmerksamkeit auf ihn lenkt. Der Wunsch, verborgen zu bleiben, ist an sich etwas Schönes und Gutes. Er wird aber zur Unfreiheit, wenn er uns hindert, in Situationen, die ein entschiedenes Eingreifen und Bekennen verlangen, aus der Verborgenheit hervorzutreten. Der wahrhaft Freie freut sich, wenn er nicht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht, aber sobald der Ruf Gottes verlangt, daß er in das Licht einer intimen oder größeren Öffentlichkeit trete durch ein Bekenntnis in Worten oder in Taten, durch einen deutlichen Ausdruck seiner Stellungnahme, tut er es. Bei gewissen Menschen finden wir aber eine Schüchternheit, die sie so zwangsmäßig verschließt, daß sie über ihre Hemmung nicht hinwegkommen können. Sie bringen es nicht fertig, zu widersprechen, wenn es sachlich notwendig wäre, sie bringen kein Wort heraus, wenn sie gefragt werden, sie schweigen in Gesellschaft, so daß man sie für hochmütig hält, ja sie können aus Schüchternheit sogar manchmal ausgesprochen unfreundlich sein. Sie werden unsicher, sobald sie irgendwie fürchten, beachtet zu werden, und versäumen dadurch unter Umständen wichtige Pflichten. Auch das Beichten ist ihnen durch die größten Hemmungen erschwert. Diese Schüchternheit ist zwar eine Anlage, für die niemand etwas kann; aber man darf sich ihr nicht überlassen, will man zur wahren Freiheit gelangen. Denn sie hemmt uns auf Schritt und Tritt wie eine Zwangsjacke und macht alle Situationen unnötig kompliziert. Man muß sie durch eine bestimmte Askese systematisch zu überwinden suchen. Man muß lernen, sich in heiliger Unbekümmertheit ganz in Gottes Arme zu werfen. Wie ein Wasserscheuer mit geschlossenen Augen ins Wasser springt, so muß ein schüchterner Mensch im heiligen Gehorsam in gewisse Situationen gewaltsam hineinspringen. Ist der Bann mehrmals gebrochen worden, so wird er allmählich diese Befangenheit mehr und mehr verlieren und unbeschwert dem Rufe Gottes folgen können.

Auch die Angst, Geheimnisse des eigenen Lebens preiszugeben, kann zu einer Unfreiheit führen. Es ist durchaus berechtigt, über tiefe innere Erlebnisse religiöser und menschlicher Art einen Schleier zu legen und sie vor der Profanation durch eine verständnis-

lose Öffentlichkeit schützen zu wollen. Ein Mensch, der alles bloßlegt, ist ein oberflächlicher Mensch ohne «discretio». Aber wir dürfen erstens nicht an dem Geheimen rein als solchem Gefallen finden und unnötigerweise viele Geheimnisse in unser Leben einflechten. Zweitens darf es nicht so werden, daß wir in jede Situation schon mit der Angst eintreten, es könnte etwas «herauskommen», was wir geheimhalten möchten, so daß wir infolge einer ausgesprochenen Befangenheit auf das Thema der jeweiligen Situation nicht mehr eingehen können. Jemand eröffnet uns seine große innere Not und sucht unsere Hilfe. Wir hören nur mit halbem Ohr zu, weil wir von dem Gedanken präokkupiert sind, es könnte bei dieser Unterredung irgend etwas «herauskommen», was wir verbergen wollen. Dieses Verbergenwollen eines «Geheimnisses» darf nie zu einer so vorherrschenden inneren Kategorie werden, daß wir jede Situation von vornherein unter dem Gesichtspunkt betrachten, ob sie nicht eine Gefahr für die Enthüllung des Geheimnisses in sich berge. Denn auch dies kann zu einer egozentrischen Verkrampfung werden, die unsere Hingabe an den Ruf Gottes beeinträchtigt.

Wenn es sich um fremde Geheimnisse handelt, die wir zu hüten verpflichtet sind, ist der Fall natürlich ein ganz anderer.

*

Zusammenfassend müssen wir sagen: Die wahre innere Freiheit bedeutet, daß wir unseren natürlichen Standpunkt verlassen haben und wirklich aus Jesus leben. Jegliche Verteidigung der Basis, auf der wir uns natürlich sicher fühlen, ist prinzipiell aufgegeben. Alle egozentrische Befangenheit, alle Angst, alle Verkrampfung, alles Sichgehen-Lassen, mit einem Wort, alle illegitimen, nicht in dem Ruf Gottes und in echten Werten fundierten Bindungen müssen überwunden werden und dürfen keinerlei Gewalt mehr über uns haben. Für alle legitimen Bindungen hingegen müssen wir voll erschlossen sein. Die wahre Freiheit ist darum das Gegenteil jenes stoischen Ideals der Ataraxie und Apathie, bei dem wir unempfindlich gegen alle Güter werden und daher als Herren der Situation ohne jede Bindung bleiben. Denn in der wahren Freiheit werden wir nicht unempfindlich, weder gegen Leiden noch gegen Wohltaten, die uns von Gott kommen, sondern alles Wertvolle ergreift unser Herz viel tiefer und stärker, weil wir von allen unsachlichen, illegitimen Bindungen frei sind. Und da wir in der wahren Freiheit vor allem das «Reich Gottes und seine Gerechtigkeit» suchen, sehen wir alle natürlichen Werte auf dem Hintergrund des Übernatürlichen, und kein natürliches Gut kann uns als solches so sehr in seinen Bann ziehen, daß

wir ihm verfallen. Seine Macht über uns reicht nur so weit, als es im übernatürlichen Licht bedeutungsvoll ist. Die relative Reserve gegenüber allen echten natürlichen Gütern hat nur den Sinn, uns ganz frei zu machen für die restlose Bindung an das höchste Gut. Nicht das Freisein von allen Bindungen ist das Ziel, wie bei dem Stoiker, sondern die unbedingte, durch nichts anderes beschwerte und abgelenkte Bindung an Gott.

Weil unser ganzes Leben geformt ist von dem Bewußtsein: «Porro unum est necessarium», «Nur eines ist notwendig», rücken auch alle legitimen Bindungen an die richtige gottgewollte Stelle. Die wahre Freiheit bedeutet, daß wir, frei von allen illegitimen Bindungen, wahrhaft der Rangordnung der Werte im übernatürlichen Lichte Rechnung tragen, und daß alle Bindungen sich ihr anpassen.

Der wahrhaft Freie steht in der Wahrheit, er lebt sein Leben in Gott, vor Gott und aus Gott — er ist nicht mehr angebunden an seine Natur, weil er mit dem hl. Apostel Paulus sprechen kann: «Ich lebe, doch nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.» Sein Leben durchweht die freie, weite, weltumspannende Luft der Liturgie. Freiheit ist letzte Wahrheit. Der Freie ist erfüllt von jener demütigen heiligen Kühnheit, die spricht: «Ich kann alles, in dem, der mich stärkt.» Nichts kann ihn irremachen, denn er weiß: «Wenn Gott für uns ist, wer ist dann wider uns? Er, der auch seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern für uns alle ihn dahingegeben hat — wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm. 8, 31.)

11. Kapitel

Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit

Die Haltung, die in den Worten der Bergpredigt seliggepriesen wird: «Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur», «Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden», hat zwei Antithesen.

Erstens die generelle Gleichgültigkeit, das stumpfe, leidenschaftslose Verhalten des Menschen, der für nichts eine wirkliche Intensität aufbringt. Mag es ein Versinken im eigenen Phlegma sein oder eine Oberflächlichkeit, in der man von einem Gegenstand zum anderen flattert, mag es ein harmloses Genießertum, mag es die behagliche Mediokrität des philiströsen Bourgeois sein, die aller Größe, allem Heroismus, aller Glut aus dem Wege geht und die Welt diminutiv betrachtet, oder eine durchgängige Ängstlichkeit, die sich vor jedem «Gehabtwerden», vor jeder leidenschaftlichen Ergriffenheit fürchtet — all diese Typen kennen ein geistiges Hungern und Dürsten nicht. Sie hungern weder nach einem Wert noch nach einem für sie Lustvollen, sie bringen für alles nur ein mattes, bedingtes Interesse auf. Von einem solchen Menschen sagt die Offenbarung des hl. Johannes: «Du bist weder kalt noch warm! Wärest du doch kalt oder warm! Weil du aber lau bist und weder kalt noch warm, will ich dich ausspeien aus meinem Munde!» (Apok. 3, 15. 16).

Zweitens gibt es Menschen, die wohl ein Hungern und Dürsten kennen, aber nicht nach der «Gerechtigkeit», d. h. nach einem an sich Wertvollen, sondern nur nach Dingen, die für sie persönlich irgendwie bedeutsam sind. Hier müssen wir allerdings zwei untereinander ganz verschiedene Typen trennen.

Erstens die von der sinnlichen Leidenschaft Besessenen, die unersättlich nach Befriedigung dürsten, die Habgierigen, die leidenschaftlich an Ehre und Ansehen Hängenden, die Machtgierigen, kurz, alle die von ihrem Hochmut oder ihrer Begierlichkeit Beherrschten. Sie sind nicht satt, sie hungern und dürsten, aber nur nach dem, was ihre Begierlichkeit oder ihren Hochmut befriedigt und was sie doch nicht befriedigt, wenn sie es besitzen, sondern sie nur immer durstiger werden und immer nach Neuem Ausschau halten läßt, so

daß ihr Leben einer nie endenden Jagd nach Befriedigung gleicht. Auch wenn es sich um den leidenschaftlichen Einsatz für Idole, für scheinbare Ideale, handelt, für die sie Opfer bringen und Entbehrungen aller Art auf sich nehmen und sich also scheinbar «selbstlos» einsetzen, ist ihr «Hungern und Dürsten» nach dem Sieg dieser Idole nur eine Ausgeburt von Hochmut und Begierlichkeit. Denn ihr scheinbar selbstloses Kämpfen für das Idol des ungehemmten Auslebens der Triebe oder das Idol einer Herrenmoral oder der Anarchie oder der Vergottung der Nation und wie die Idole alle heißen mögen, ist zwar der Form nach ein Kampf für etwas Ideales, inhaltlich aber und der eigentlichen Wurzel nach genau so dem Hochmut und der Begierlichkeit entstammend wie die «egoistische» Form dieses Lasters. Ja es bedeutet oft eine tiefere Befriedigung des Hochmuts, einem hochmutgeborenen Idol zu huldigen, als seinem persönlichen Hochmut nackt zu frönen. Alle diese kennen wohl ein «Hungern und Dürsten», aber sie hungern und dürsten nicht nach dem Richtigen, sie besitzen den «Eifer der Bitterkeit», den «Zelus amaritudinis», «der von Gott trennt und zur Hölle führt» (Regel des hl. Benedikt, Kap. 72).

Zweitens gibt es viele, die von einem Durst nach edlen Glücksgütern erfüllt sind. Sie sehnen sich nach Erfolg ihrer Arbeit, nach Gesundheit und Wohlstand, nach Freiheit und dem Genuß alles Schönen, nach Liebe und Geliebtwerden, nach dem tiefen Glück der Ehe, kurz, sie dürsten nach Glück, nach allem, was das Leben an Geschenken zu bieten vermag. Sie sind nicht träge und satt, nicht stumpf und leicht zufrieden, sie kennen das «Hungern und Dürsten» — aber es ist nicht die «Gerechtigkeit», die sie in Spannung hält, nicht das Wertvolle, nicht das, was in sich Gott verherrlicht. Diese Glücksdurstigen können aber in ihrer egozentrischen Haltung, in ihrem ausschließlichen Durst nach Glück auch die hohen Güter des Lebens nie voll verstehen und das tiefste Glück, das sie zu spenden vermögen, nie erleben. Das sehen wir am deutlichsten bei dem Gut einer Liebesgemeinschaft. Lieben kann nur der, der nicht sein Glück sucht, sondern sich in der Wertantwort auf einen anderen Menschen «vergißt», der einer wirklichen Hingabe fähig ist. Und auch das Glück der Liebe und des Geliebtwerdens, des Ineinanderblicks der Liebe kann nur der voll erleben, der einer wirklichen Hingabe fähig ist. Dasselbe gilt aber von allen hohen Gütern des Lebens — vom Besitz der Wahrheit, von der Versenkung in die Welt des Schönen in Natur und Kunst und was es sonst sei. Der nur vom Glücksdurst Beherrschte versperrt sich selbst den Zugang zum wahren tiefen Glück.

Er dringt bei keinem Gut bis zu dem Tiefpunkt vor, wo es von Gott kündigt und mit der Ewigkeit zusammenhängt. Er verbleibt immer im «Vergänglichen», und aller Besitz von Glücksgütern vermag ihn nie zu befriedigen; das jeweilige Gut spricht gleichsam zu ihm: «Ich bin es nicht», und sein «Hungern und Dürsten» treibt ihn wie Faust immer weiter — in die Breite statt in die Tiefe.

Zu diesen beiden Typen bildet, schon im natürlichen Bereich, der Mensch eine schroffe Antithese, der von dem Hunger und Durst nach dem in sich Bedeutsamen, objektiv Wertvollen und Gott Wohlgefälligen erfüllt ist. Es sind dies die seltenen Menschen, die in jeder Situation von der Frage beherrscht sind: Was ist das objektiv Wertvolle?, dies alles «sub specie» dieser Frage sehen und nicht Genüge finden in der Befriedigung ihrer subjektiven Bedürfnisse.

Es gilt hier, verschiedene Stufen des «Hungerns und Dürstens» nach der Gerechtigkeit zu unterscheiden.

Es gibt noch verhältnismäßig viele Menschen, die der Forderung der Werte, den Geboten Gottes so weit Rechnung tragen, daß sie, was ihr eigenes Verhalten betrifft, nicht gern in Konflikt mit ihnen kommen wollen. Das eigentliche Objekt ihres Sehns und Trachtens sind zwar die Güter dieser Welt. Sie sind etwa erfüllt von dem Gedanken, Karriere zu machen, ihren Besitz zu vermehren, zu Ehre und Ansehen zu gelangen, sie sehnen sich nach dem Glück in der Ehe oder in einer Freundschaft, aber ihr Trachten, solches zu verwirklichen, geht nur so weit, als es nicht zu einem Widerspruch mit den Geboten Gottes führt. Das Interesse für die «Gerechtigkeit» spielt die Rolle eines Korrektivs, einer Begrenzung ihrer eigentlichen Interessen. Wie man den Gesetzen des Staates Rechnung trägt und nur innerhalb des gesetzlich Erlaubten seine Wünsche zu befriedigen sucht, so ist man bereit, die Gebote Gottes zu achten und nur im Rahmen des von ihnen Gestatteten seinen Glücksdurst zu stillen. Man respektiert die «Gerechtigkeit», aber man hungert und dürstet nicht nach ihr.

Ferner: Die Gerechtigkeit tritt nur als Korrektiv für das eigene Verhalten auf. Ob andere sie respektieren, bewegt solche Menschen nicht wirklich; nur für die eigene Person möchte man unbedingt den Frieden des Gewissens wahren. Hier räumt man zwar den Geboten Gottes das letzte Wort ein, aber für den Sieg der Gerechtigkeit als solcher brennt man nicht. Von einem solchen Menschen gilt nicht das Wort des Psalmisten: «In lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte», «Das Gesetz des Herrn ist seine Freude, und über seine Satzungen sinnt er Tag und Nacht» (Ps. 1, 2). Dem Respekt vor den Geboten Gottes und den Forderungen der Werte

nur dann, wenn die Frage des Gottesreiches unabweislich in unser Eigenleben eintritt, uns dafür interessieren. Wir müssen zuerst das Gottesreich suchen, die große Leidenschaft unserer Seele muß das «Suchen des Gottesreiches und seiner Gerechtigkeit» sein; die Herrschaft Christi in unserer und in allen anderen Seelen muß das Schwergewicht unseres Lebens bilden. Die brennende Sehnsucht, mit der wir aufwachen und uns niederlegen, muß darauf gerichtet sein, «ut in omnibus glorificetur Deus», «daß in allem Gott verherrlicht werde». Solcher Art ist das Leben der Heiligen. Sie «hungern und dürsten» nach dem Gottesreich, alle anderen Interessen versinken vor dem «einen Notwendigen». Sie besitzen nicht ein begrenztes und bedingtes Interesse für das Gottesreich, wie der Jüngling im Evangelium, der Jesus verließ, sondern ein unbegrenztes und unbedingtes Verlangen nach ihm. Sie folgen der Forderung der Regel des hl. Benediktus: «Christus durchaus nichts vorzuziehen», sie sind «nicht geteilt» im Sinne des hl. Apostels Paulus (1 Kor. 7, 33). Sieghaftes Brennen für die Sache Gottes tritt uns im Leben der Heiligen immer wieder entgegen — etwa in dem Leben des hl. Johannes von Gott, wenn er vor einem Jüngling, den er mit einer Dirne im Gespräch sieht und von dem er fürchtet, er könnte eine sündige Verabredung treffen, niederkniet und ihn im Namen Jesu bittet, er möge von der Sünde abstehen. Der Jüngling, empört über die Einmischung in seine Angelegenheiten, schlägt ihm ins Gesicht und schreit: «Was geht das dich an!» Der Heilige bietet dem Jüngling in vollem Seelenfrieden die andere Wange dar und sagt: «Schlage mich, so viel du willst, aber beleidige Gott nicht.» Diese sieghafte Loslösung von der eigenen Person, diese unbeirrbar Liebe zu Gott und zu dem Nächsten, überwältigte den Jüngling so, daß er nicht nur von seinem sündigen Vorhaben abstand, sondern sich bekehrte und ein Jünger des Heiligen wurde.

Oder denken wir an folgende Szene in dem Leben des hl. Don Bosco: Als ihn ein Räuber im Wald anfiel mit den Worten: «Den Beutel oder das Leben», erkennt er an der Stimme, daß der Räuber ein früherer Zögling ist, und spricht in tiefem Schmerz zu ihm: «Tonio, auf welche Abwege bist du gekommen! Du mußt dein Leben ändern, du mußt beichten.» Keine Angst um sein Leben, kein Gedanke an sich selbst, nur die brennende Sorge um das Heil des Nächsten und um das Gottesreich beherrscht ihn. Dieses «Hungern und Dürsten» nach dem Gottesreich überwältigte den Räuber so, daß er einige Augenblicke später vor dem Heiligen kniete und eine Beichte ablegte.

Das «Hungern und Dürsten» nach dem Gottesreich ist das Stigma der Heiligen. Sie alle sind von verzehrendem Eifer für Gottes Ehre erfüllt und von unstillbarem Durst, die Seelen für Gott zu gewinnen. Aber es ist ein übernatürlicher Eifer, der in Gott verankert ist, nicht die Begeisterung und Glut des natürlichen Menschen.

Es gibt auch einen natürlichen Eifer für das Reich Gottes. Dadurch, daß das Ziel übernatürlich ist, ist unsere Haltung noch nicht ohne weiteres übernatürlich. Es gibt zunächst einen natürlichen Enthusiasmus für das Reich Gottes, der zwar in gewissen Augenblicken heftig auflodern kann, aber großen Prüfungen nicht standhält. Ihm fehlt die Beharrlichkeit, und er schwindet, wenn Mißerfolge eintreten oder große persönliche Opfer verlangt werden. Es fehlt ihm der letzte Ernst, die tiefe Verankerung. Wir finden diesen Eifer manchmal bei Konvertiten, die gleich nach ihrer Bekehrung große Vorsätze zur Ausbreitung des Gottesreiches fassen. Ein solcher Eifer, der wie ein Strohefeuer hell auflodert und schnell vergeht, ist von dem «Feuer», das der Herr auf Erden entfachen wollte, auch durch den Mangel an «discretio» unterschieden. Diese Menschen vergessen, daß nur der wirklich «im Weinberg des Herrn» erfolgreich arbeiten kann, der auch bereit ist, den «Kelch zu trinken», sie haben das Gleichnis von dem Mann, der einen Turm bauen wollte, nicht beachtet.

Aber es gibt auch einen tiefen, beharrlichen Eifer für das Reich Gottes, der doch noch natürlich ist. Es gibt leidenschaftliche Verfechter der Sache Gottes, die auch schwere Opfer für das Gottesreich auf sich nehmen, die trotz aller Mißerfolge weiterkämpfen, die aber alles in natürlichem Ungestüm tun, deren Haltung hart und starr ist, die das Gleichnis vom «Weizen und vom Unkraut» nicht verstanden haben. Denken wir an die tragische Gestalt des Papstes Paul IV. Caraffa, der von glühendem Eifer für das Haus Gottes verzehrt wurde, der inmitten einer verweltlichten Umgebung ein Leben in strengster Armut führte, der bereit gewesen wäre, sein Leben hundertfach für die Reform der Kirche hinzugeben, und dessen Pontifikat doch infolge seines Fanatismus, seiner Härte und seines Mißtrauens so wenig glücklich gewesen ist, daß er es sterbend als das unglücklichste seit dem hl. Petrus bezeichnete. Welch eine Welt trennt sein Ethos von dem seines sanften geduldigen Mitbruders, des hl. Kajetan! Es ist der Eifer, der nicht von dem heiligen Öl der Geduld gesalbt, nicht von der Discretio verklärt ist, der Eifer, der hart, zornig und mißtrauisch macht, der in zu natürlichem Ungestüm voranstürmt. Ein Mensch von solchem Eifer gerät in Gefahr, fanatisch zu werden und gegen die Liebe zu fehlen, trotz seiner von einer ge-

wissen Nächsten- und Gottesliebe durchpulsten. Denn er erstrebt das Gottesreich zu sehr aus seiner großen leidenschaftlichen Natur heraus und nicht aus der vollen und restlosen Hingabe an Gott. Die ganze massive Kraft seiner Natur wird zwar in den Dienst Gottes gestellt, aber das Sich-Absterben fehlt, das Leben aus Gott, die ganz andersartige sanfte, geduldige friedvolle Glut dessen, der sagen kann: «Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir.» Auch solche Menschen sind zwar in gewissem Sinn «Streiter Gottes», aber sie wollen das Antlitz der Erde gewaltsam ändern, sie wollen den Sieg der Sache Gottes erzwingen und selbst «den Tag und die Stunde» bestimmen und zerstören dadurch oft mehr, als sie aufbauen. Sie «hungern und dürsten» zwar nach dem Reich Gottes, aber ihr Hunger und Durst ist noch allzusehr von natürlicher Art.

Vergleichen wir damit die Glut eines hl. Dominikus, der einen albigenischen Wirt ruhig fluchen und lästern ließ und nur neben ihm hinkniete und betete, die ganze Nacht hindurch, bis am Morgen der Wirt auch im Gebet auf die Knie gesunken war. Wir sehen, wie hier in wunderbarer Weise Geduld und unversiegliger Eifer für Gott und den Nächsten sich durchdringen, wie *Discretio* und Glut sich verbinden, wie unerbittliche Kraft und Sanftmut gepaart sind, wie jenes Zusammenfallen der Gegensätze, jene «*coincidentia oppositorum*», erreicht ist, die das Stigma des übernatürlichen Lebens bildet. Der Heilige ist sich selbst so abgestorben, daß sein Eifer ganz von Gott getragen ist, «der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse» (Matth. 5, 45), der in unbegreiflicher Langmut um unsere Seelen wirbt. Die Glut des Heiligen ist in ihrem Rhythmus nicht mehr mit natürlichen Maßstäben zu messen. Der Heilige lebt aus Gott und spricht mit dem hl. Paulus: «Gerne will ich mich darum meiner Schwachheiten rühmen, damit mir innewohne die Kraft Christi» (2 Kor. 12, 9). Es ist nicht mehr die massive Durchschlagskraft einer starken Natur, sondern die schwebende, ganz im Frieden Gottes eingebettete Haltung, in der der Mensch sich bewußt ist, ein Werkzeug Gottes zu sein, dem auch andere Wege zur Verfügung stehen als die, die wir ins Auge fassen, ja der «aus Steinen Abraham Kinder erwecken kann» (Matth. 3, 9) und der darum niemals notwendig unser bedarf. Ein solcher Mensch hat gleichsam alle Erdschwere von sich geworfen und entfaltet eine sanfte und doch sieghafte Kraft, der gegenüber aller natürliche «*Impetus*» ohnmächtige Schwäche ist.

Wir müssen uns bei all unserem Einsatz für das Reich Gottes immer wieder prüfen, ob wir zu diesem übernatürlichen «Hungern und Dürsten» vorgedrungen sind. Es genügt nicht, daß wir

überhaupt brennen: es muß das klare, reine Feuer sein, das einem von der Liebe Christi aufgeschmolzenen Herzen entstammt. Wir müssen prüfen, ob wir in unserem Eifer die heilige Geduld besitzen, ob wir die zarte lauschende Liebe aufbieten, die von der Langmut Gottes geformt ist und die das Gottesreich nicht in ungestümer Überwumpelung des Nächsten, gleichsam über seinen Kopf hinweg verwirklichen will. Wir müssen sehen, ob wir nicht in den Wahn verfallen sind, die von uns beschrittenen Wege führten unfehlbar zum Ziel. Wir müssen uns des Wortes erinnern, das der hl. Ambrosius zu der hl. Monika sagte, sie solle mehr mit Gott von ihrem Sohne als mit ihrem Sohne von Gott sprechen. Wie befolgte sie diesen Rat, und wie wurde ihre heilige Geduld belohnt! Für die Umgestaltung in Christus ist das «Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit» im Sinne des Gottesreiches unerläßlich; aber es muß diese übernatürliche Glut sein, die nicht aus unserer Natur, sondern aus Christus stammt. «*Charitas enim Christi urget nos*», «denn die Liebe Christi drängt uns», sagt der hl. Paulus (2 Kor. 5, 14) — das heißt: Nicht nur die Liebe zu Christus, sondern Christus in seiner Liebe selbst ist es, der ihn erfüllt und nicht zur Ruhe kommen läßt; nicht eine natürliche Liebe, sondern die aus der Teilhabe an Christus stammende, die eine völlig neue Qualität aufweist.

Die «*iustitia*», von der die Seligpreisung spricht, ist aber nicht nur das Gottesreich, sondern im tiefsten Sinne Christus selbst. Nach ihm, den die Kirche «*sol iustitiae*», «Sonne der Gerechtigkeit» (Lit. Ss. Nom. Jesu), nennt, müssen wir «hungern und dürsten». Erst wenn wir mit dem hl. Thomas von Aquino sprechen: «Keinen anderen Lohn wollen wir, o Herr, als Dich selbst», wenn wir mit dem hl. Bonaventura sprechen: «*Te, in quem desiderant angeli prospicere, semper esuriat et comedat cor meum, et dulcedine saporis tui repleantur viscera animae meae; te semper sitiatur fontem vitae, fontem sapientiae et scientiae, fontem aeterni luminis, torrentem voluptatis, ubertatem domus Dei*», «Nach Dir, dessen Anblick die Sehnsucht der Engel ist, möge mein Herz immer hungern, von Dir immer sich nähren, und von der Süße Deines Geschmacks möge das Innerste meiner Seele erfüllt werden; nach Dir möge sie immer dürsten, dem Quell des Lebens, dem Quell der Weisheit und Wissenschaft, dem Quell des ewigen Lichtes, dem Strome der Lust, dem Überfluß des Hauses Gottes» (Or. S. Bon.): erst dann hungern und dürsten wir nach der wahren «*iustitia*». Wir müssen vor allem «hungern und dürsten» nach Christus, wir müssen uns sehnen nach seinem Antlitz und mit dem Psalmisten sprechen: «*Quaesivi vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiram*»,

«Dein Antlitz habe ich gesucht, Dein Antlitz, o Herr, will ich suchen» (Introitus vom Sonntag in der Oktav von Himmelfahrt). Ein mit allen geschöpflichen Gütern nicht zu stillender Durst nach dem «Wasser, das hinüberströmt ins ewige Leben» (Joh. 4, 14), muß in uns brennen, ein nicht zu sättigender Hunger nach dem «Brot des Lebens» muß in uns lebendig sein, wir müssen alle Geschöpfe fragen mit der Braut des Hohen Liedes: «Numquid quem diligit anima mea, vidistis?», «Habt ihr ihn nicht gesehen, den meine Seele liebt?» Wir müssen auf den Herrn warten «mit brennenden Lampen und umgürteten Lenden» (Luk. 12, 35). Unser ganzes Leben muß von der Sehnsucht erfüllt und durchformt sein, die den hl. Thomas von Aquin sprechen läßt: «Jesu, quem velatum nunc aspicio, oro, fiat illud quod tam sitio: ut te revelata cernens facie visu sim beatus tuae gloriae», «O Jesus, jetzt erblicke ich Dich nur verhüllt, aber es geschehe — so bitte ich — wonach ich so dürste: daß ich Dein Angesicht schaue unverhüllt und selig sei im Anblick Deiner Glorie.»

12. Kapitel

Die heilige Geduld

Es gibt wenige Tugenden, die so eindeutig Zeugnis dafür ablegen, daß wir nicht mehr aus unserer Natur heraus leben, sondern aus Christus, der uns sein göttliches Leben in der heiligen Taufe eingepflanzt hat, wie die wahre Geduld. Die geheimnisvollen Worte Christi: «In patientia vestra possidebitis animas vestras», «in eurer Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen» (Luk. 21, 19), lassen uns die ganze Größe und Bedeutsamkeit dieser Tugend ahnen.

Die christliche Geduld hat nicht das geringste mit einem phlegmatischen Temperament zu tun, das einen verlangsamten Lebensrhythmus bedingt. Gewisse Menschen werden nie ungeduldig, sie sind stets bereit zu warten, entweder weil sie selbst viel Zeit zu allem brauchen und ihr Lebenstempo ein langsames ist, oder weil sie in ihrem Phlegma durch nichts aufgeregt werden, weil sie auf alles Geschehen in einer stumpfen, dickflüssigen Weise reagieren. Diese rein naturhafte Anlage ist an sich eher etwas Negatives und als reine Anlage offenbar ohne jeden sittlichen, geschweige denn übernatürlichen Wert. Sie mag in gewissen Situationen angenehm und bequem sein, in anderen stellt sie ein großes Hindernis dar. Sie erschwert die Wachheit, die kühne Entschlossenheit, die glühende Hingabe. Diese anlagemäßige «Scheingeduld» kann aus einem Mangel an Vitalität fließen — oder auch aus einem bestimmten Steckenbleiben im «Vitalen». Es gibt spezifisch gesunde Menschen, die infolge einer «kuhhaften», unbekümmerten, dumpfen Vitalität nicht leicht in Erregung zu setzen sind und sich in einer gewissen vegetativen Ruhe allem gewachsen fühlen. Sie können auch warten, ohne in Ungeduld zu verfallen, weil sie sich auf Grund ihrer starken Nerven und einer falschen Sicherheit auch durch die lange Zeit, bis ein ins Auge gefaßter Erfolg eintritt, nicht aus ihrem Gefühl, die Situation zu beherrschen, herausbringen lassen.

Aber auch der aus einer natürlich-geistigen Disziplin und Askese stammende Gleichmut, den wir als spezifisches Ideal der Stoa kennen, ist von der christlichen Geduld noch gänzlich verschieden. Der Stoiker sucht sich künstlich an allem so zu desinteressieren, daß ihn nichts mehr aus der Fassung bringen kann. Er tut dies, um in allen

Situationen Herr zu bleiben, weil es ihm unwürdig erscheint, von den Schicksalsschlägen hin und her geworfen zu werden, weil es seinem Hochmut unerträglich ist, seine Ohnmacht und kreatürliche Abhängigkeit von etwas Höherem einzugestehen. Er wird nicht ungeduldig, weil es nichts mehr gibt, was ihn innerlich tief bewegt, weil er sich für kein Ziel innerlich voll einsetzt. Diese Geduld ist eine Folge der Abstumpfung gegen alles, der «Apathia» und «Ataraxia», und eines Ausfalls der Antwort, die den Werten gebührt. Sie ist darum etwas rein Negatives und wird erkaufte mit dem Verzicht auf eine der unerlässlichsten Tugenden, den brennenden Eifer für den Sieg des Guten. Auf einer solchen Grundlage kann die Forderung nicht erfüllt werden: «Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur», «selig sind, die Hunger und Durst haben nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden.» Wer für nichts ein brennendes Interesse hat, kann natürlich auch gemächlich warten, er wird nie aus der Fassung geraten, nie ungestüm drängen, nie ungeduldig werden.

Wir müssen noch eine andere Haltung, die der Geduld äußerlich gleicht, von ihr scheiden: die buddhistische Form der ergebenen Hinnahme alles Geschehens, die als solche auch unbegrenzt warten kann, ohne in Ungeduld zu verfallen. Hier liegt nicht die stoische Ataraxia vor, sondern ein prinzipiell anderes Verhältnis zur Welt des Realen und damit auch zu der Zeit als solcher, die ja so wesentlich ist für die Realität des Diesseits. Alles reale Sein ist dem Buddhisten ein Schein, seiner eigentlichen Substanz beraubt, und seine Haltung ist eine von allen Aufgaben des Wirkens und Handelns dispensierte interesselose Betrachtung der Wirklichkeit. Diese aller Aktivität und Spannung abgewandte, ja in allem, was auf Realisation zielt, etwas Negatives erblickende Zuschauerrolle nimmt der Entfaltung wahrer Geduld ihre Basis. Sie befreit von der Ungeduld, indem sie die Situation, die eine Aktualisierung der Ungeduld allein herbeiführen kann, so gründlich ausschaltet, daß auch für die Aktualisierung der Geduld kein Boden mehr da ist, so wie ein Schwachsinniger nicht mehr sündigen, zugleich aber auch keine positiven Tugenden mehr entfalten kann. Das Problem von Geduld und Ungeduld als solches wird hier ausgeschaltet, und zwar noch in einer viel formaleren Weise als bei dem Stoiker. Denn bei diesem wird das Interesse an den Dingen, hier hingegen die Grundhaltung zu der Welt des Realen, unsere generelle Aufgabe ihr gegenüber, modifiziert.

Wenn wir von der wahren christlichen Geduld sprechen, so müssen wir von vornherein zwei Dimensionen unterscheiden. Die Geduld stellt erstens das Gegenteil der Ungeduld im Sinne des Sich-

Ärgerns und der Gewalttätigkeit dar. Zweitens bildet sie eine spezifische Antithese zu dem raschen Aufgeben eines Zieles, das wir uns gesteckt haben, zu dem Fallenlassen eines Vorsatzes, wenn seine Ausführung zu viel Zeit in Anspruch nimmt. Diejenige Art von Geduld, die diesem zweiten Verhalten entgegengesetzt ist, können wir auch als Beharrlichkeit bezeichnen. Die Beharrlichkeit setzt allerdings noch außer der Geduld vieles andere voraus. Das kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß die Beharrlichkeit auch fehlen kann auf Grund von Oberflächlichkeit, Diskontinuität, Beeinflußbarkeit und mangelnder Opferbereitschaft, d. h. ungenügender Hingabe und Glut. Nicht jeder Unbeharrliche muß ungeduldig sein, aber jeder Beharrliche ist geduldig.

Die Geduld kann sich ferner auf ganz verschiedene Gebiete beziehen und zeigt je nachdem einen verschiedenen Charakter. Die Geduld entfaltet sich einmal im Erstreben solcher Ziele, die nicht als in sich wertvoll vor uns stehen, sondern nur als in irgendeiner Hinsicht angenehm oder als ein objektives Geschenk für uns. Weiterhin kann sich die Geduld aber auch in Situationen auswirken, in denen uns etwas rein um seines objektiven Wertes willen interessiert, vor allem natürlich da, wo es sich um die Verwirklichung des Gottesreiches selbst handelt.

Wir wenden uns zunächst der ersten Art von Geduld zu, jener also, die sich im Streben nach dem Angenehmen und nach dem objektiven Gut für die Person entfaltet, bei der offenbar das Moment der Beharrlichkeit mehr in den Hintergrund tritt. Wenn wir irgendein erlaubtes Gut anstreben, so werden wir leicht ungeduldig, falls sich Hindernisse einstellen oder zu lange Zeit verstreicht, bis wir es besitzen. Wir werden etwa ungeduldig, wenn wir Hunger haben und sich das Essen verzögert, oder wenn wir Schmerzen haben und das Linderungsmittel nicht gleich zur Hand ist. Oder wir werden ungeduldig, wenn ein Brief zu der Zeit nicht eintrifft, wo wir ihn erwarten, oder auch, wenn wir auf jemanden lange warten müssen. Immer bezieht sich die Ungeduld auf die Zeit. Entweder ist es die Zeitspanne, die sich vor die Erfüllung eines heftigen Wunsches einschleibt, oder es ist die Unausgefülltheit einer Zeitspanne als solche, die unsere Ungeduld erregt. Die Ungeduld kann sich auch auf die Zeitdauer eines Übels beziehen. Das Andauern von Schmerzen läßt uns ungeduldig werden, die Ausdehnung langweiliger Gespräche, eine lästige Inanspruchnahme durch andere Menschen macht uns leicht ungeduldig.

Dreierlei Übel sind es also, die diese Art der Ungeduld erregen: Das Wartenmüssen auf ein ersehntes Gut, das Andauern eines Unangenehmen, Lästigen, das durch seine Dauer unerträglich wird, und

die Langeweile einer unausgefüllten Zeit, das reine Warten als solches, auch wenn das Erwartete nichts besonders Angenehmes und Ersehntes ist. Die Ungeduld äußert sich meistens in Ärger und Zorn — sei es über einen Menschen, der wirklich schuld ist an dem, was uns ungeduldig macht, sei es über einen, den wir als Sündenbock verantwortlich machen. Er braucht sich aber nicht immer auf einen Menschen zu richten, sondern kann sich auch sonst Luft machen. Auch diese Form der Ungeduld äußert sich oft darin, daß wir ein Ziel aufgeben, weil es nicht alsbald erreicht wird (obschon hier, wie bereits angedeutet, der Gesichtspunkt der eigentlichen Beharrlichkeit in den Hintergrund tritt).

Diese Ungeduld ist nichts anderes als eine Form des Sich-gehen-Lassens. Suchen wir nach der tieferen Wurzel dieser inneren Unordnung, dieser inneren Disharmonie und Auflehnung, so finden wir vor allem drei Momente, aus denen sie erwächst.

Erstens ist das Interesse, mit dem wir das jeweilige Ziel anstreben, ungeordnet. Wir sind zu stark und zu ausschließlich davon beherrscht, so daß das, was ewig gleichbleibend unser Interesse und unsere Zuwendung legitim fordert, zu sehr in den Hintergrund tritt. Die vorzügliche dynamische Stärke gewisser Interessen verdrängt in ungehörlicher Weise unsere Richtung auf Gott, auf den Nächsten, auf andere hohe Werte. Diese Ungeduld verrät, daß unser Verhaftetsein in die jeweils aktuellen, mehr äußerlichen Ziele noch zu groß ist, daß sie uns zu wichtig sind, einen zu großen Raum im Augenblick einnehmen und wir noch nicht zu der richtigen Abstufung unserer Zuwendung gelangt sind, die der objektiven Rangordnung der Werte Rechnung trägt. Das gilt insbesondere dann, wenn es sich um die Ungeduld in dem Streben nach einem Angenehmen oder augenblicklich praktisch Notwendigen handelt. Wenn es sich um das Ertragen eines äußeren Übels handelt, seien es körperliche Schmerzen, Krankheit oder bloß die Belästigung durch etwas Langweiliges oder die Langeweile einer verlorenen Zeit selbst, so verrät die Ungeduld eine zu starke Abhängigkeit von dem, was uns befriedigt und nicht befriedigt, eine Weichlichkeit und Undistanziertheit gegenüber dem eigenen Körper oder dem Erleiden von etwas Unangenehmem überhaupt. Sie verrät eine innere Unfreiheit, ein zu selbstverständliches Rechnen mit einer von Übeln unbeschwerten Situation, so daß ein Übel, wenn es auftritt, uns ganz in Anspruch nimmt und ungehörlich ablenkt von den höheren Werten, die uns berühren und ansprechen, etwa von der Liebe, die uns andere Menschen zuwenden, und vor allem von Gott, der uns ja auch durch diese Übel etwas sagen will.

Diese Ungeduld ist ein selbstverständliches Sich-gehen-Lassen und ungehemmtes Nachgeben gegenüber seiner Natur. Sie verrät, daß der Mensch seiner Natur und ihren Wünschen gegenüber noch nicht jene Distanz gewonnen hat, die ein wesentliches Ziel der Askese ist. Der Christ darf sich der Eigengesetzlichkeit seiner Natur nie überlassen. So intensiv er auch nach manchem Erlaubten streben darf, er darf sich diesem Streben nie selbstverständlich hingeben, er muß es stets mit seiner freien Sanktionsinstanz kontrollieren und mit seinen Aufgaben und Pflichten konfrontieren. Die meisten Menschen haben gewisse Punkte, wo sie sich ihrer Natur ohne Kontrolle überlassen, und besonders dort, wo sie ein an sich nicht sündhaftes, erlaubtes Ziel anstreben.

Diese Ungeduld hat aber noch eine zweite Wurzel. Spezifisch ungeduldige Menschen geraten nicht nur außer Fassung, wenn sie warten müssen auf die Erfüllung eines leidenschaftlich erstrebten Zieles, das sie als solches ganz in seinen Bann zieht, sondern auch, wenn sie nur auf die Erreichung eines neutralen Zieles warten müssen, einfach weil sie sich der Eigengesetzlichkeit des Gewichtes überlassen, das ein einmal angesetztes Ziel schon dadurch hat, daß es angesetzt ist. Ihr Eigensinn, ihre Präpotenz läßt es sie als unerträglich empfinden, daß ein angesetztes Ziel nicht alsbald erreicht wird. Dieses Verhaftetsein in der eigenen Natur hat auch einen Egozentrismus zur Folge, der das jeweilige Ziel für die wichtigste Angelegenheit hält und uns an allen Bedürfnissen anderer Menschen rücksichtslos vorbeigehen läßt. Die zweite Komponente, aus der die Ungeduld fließt, ist, wie wir sehen, ganz generell ein ungehemmtes Loslassen seiner Natur; darum tritt bei allen Menschen, bei denen die Ungeduld ein durchgehender Wesenszug ist, dieses Sich-gehen-Lassen nicht nur dann auf, wenn es sich um starke Triebe oder das Ertragen großer Schmerzen handelt, sondern jedesmal, wenn sie irgend etwas ins Auge fassen. In der Ungeduld liegt ein Herausfallen aus dem «habitare secum», ein Sich-wegschwemmen-Lassen. Ähnlich wie bei einem großen Zorn oder wie in noch typischerer Weise bei dem leichtsinnigen Schwören und Fluchen setzen wir in der Ungeduld alles auf eine Karte, vollziehen wir einen unsanktionierten Totaleinsatz unserer Person, werfen wir uns weg und treten aus der Grundbindung Gott gegenüber heraus, die das Fundament unseres geschöpflichen Lebens bildet. Diese Komponente ist zum Unterschied von der ersten ein viel eigentlicheres Merkmal der Ungeduld, weil sie sich ausdrücklich auf die Zeit bezieht.

Dies führt uns zu der dritten, tiefsten Komponente der Ungeduld. Sie liegt in einer falschen Herrschftsposition dem Kosmos gegen-

über, in einem Verkennen der eigenen Geschöpflichkeit, Begrenztheit und Endlichkeit. Man maßt sich eine in keiner Weise begründete Herrschaftsstellung an und fühlt sich als Herrn der Zeit. Man will das Abhängigsein von allen «causae secundae» (Zweitursachen) abschütteln, man empfindet alle Hindernisse als ungebührliche Beeinträchtigung, man will vor allem die Bindung durch die Zeitspanne, die zwischen dem Setzen und Erreichen des Zieles verläuft, nicht anerkennen und möchte, wie Gott, durch ein bloßes «Fiat» die beabsichtigte Wirkung hervorrufen. Hier liegt die primäre und tiefste Sünde der Ungeduld. Sie enthält eine Hybris: man will sich über die geschöpfliche Situation hinwegsetzen und überläßt sich der Illusion einer übergeschöpflichen Herrschaftsposition. Die Zeit und das Warten-Müssen ist eine spezifische Grenze unseres geschöpflichen Erdendaseins. Wir finden einen Ablauf der Geschehnisse in der Zeit vor, den wir nicht geschaffen und den wir nur in gewissen Grenzen verändern können. Wir müssen mit der Zeitspanne zwischen Willensvorsatz und Erreichung eines Zieles rechnen und sie als gottgegebene Realität hinnehmen. Der Ungeduldige will diese Zeitspanne ignorieren und tut gleichsam, als ob es in seiner Macht stünde, die Bäume schneller wachsen und die Sonne schneller um die Erden kreisen zu lassen. Die Ungeduld macht uns hart, ungütig, herrisch und unter Umständen gewalttätig. Sie ist immer ein Verlassen der Tiefe. Sie darf darum keineswegs mit der verschmachtenden Sehnsucht, mit dem fiebernden Verlangen und tiefen Gespanntsein auf ein hohes Gut verwechselt werden, das uns die Minuten des Wartens als Stunden erleben läßt. Das innere glutvolle Drängen nach einem heißersehnten hohen Ziel, nach dem Wiedersehen mit einem über alles geliebten Menschen, den man lange nicht gesehen hat, die leidenschaftliche Erwartung einer herrlichen Reise, des Beginns einer beglückenden Arbeit, deren Konzeption uns innerlich ganz erfüllt, dürfen nicht mit der eigentlichen Ungeduld verwechselt werden. Auch diese innere Spannung darf uns zwar nie so beherrschen, daß wir von ihr völlig «gehabt» werden. Wir müssen stets alles in Gottes Hände legen und sprechen: Nicht, wie ich will, sondern wie Du willst. Aber diese innere Spannung ist an sich etwas Positives, sie ist frei von allen negativen Momenten der eigentlichen Ungeduld, sie löst nicht Zorn, Ärger und herrische Auflehnung aus. Sie muß von der ergebenden Haltung, in der wir uns bewußt bleiben, daß das Erreichen jedes Zieles ein Geschenk Gottes ist, durchformt und friedvoll verklärt werden. Diese fiebernde Spannung ist schon darin von der eigentlichen Ungeduld verschieden, daß sie erstens ein hohes Gut als Objekt voraussetzt, während diese

Ungeduld sich besonders auf niedrige Güter bezieht, und daß sie sich zweitens ebenso auf Güter bezieht, deren Realisierung von uns ganz unabhängig ist, während die Ungeduld vornehmlich solchen gilt, an deren Realisierung wir zumindest irgendwie mitwirken können. Der Ungeduldige ärgert sich vor allem über die zu langsame Wirkung seiner Befehle, seiner Handlungen, seiner Einflußnahme. Es steckt ein Ärger, eine Auflehnung gegen die Relativität und Begrenztheit der eigenen Wirksamkeit in ihr.

Wie wir jetzt sehen, schließt die christliche Geduld in der Form, die sie annimmt, wenn es sich um die Erlangung des für mich Befriedigenden oder um das Ertragen von Schmerzen oder der Langeweile oder um die Erreichung echter Güter handelt, folgende Haltungen ein:

Erstens wahrt der Geduldige die richtige Abstufung in seinem Interesse den Dingen gegenüber. Noch so vordringliche Augenblickserfordernisse vermögen seine Zuwendung zu den höheren Werten nicht zu verdrängen und zu übertönen. Die Intensität seiner Zuwendung zu etwas wird nicht durch dessen dynamischen Charakter, durch seine momentane technische Vordringlichkeit oder seine äußerlich laut tönende Sprache, sondern durch die objektive Wichtigkeit des Inhalts bedingt. In seinem emotionalen Leben herrscht die richtige Ordnung, die der objektiven Weltrangordnung Rechnung trägt, und er besitzt die ergebene Bereitschaft, jedes Kreuz zu tragen, wenn er es ohne Verletzung der Liebe oder einer Pflicht nicht von sich weisen kann. Er kann warten und weiß, daß, wenn er auch berechtigterweise einem anderen Vorwürfe darüber machen kann, daß er Zeit verloren hat, der lieblose Vorwurf unter Umständen ein größeres Übel vor Gott darstellt als die verlorene Zeit. Die Langsamkeit des Nächsten gehört auch zu den Dingen, die wir in Liebe ertragen müssen, wie so viele andere uns bedrückende und irritierende Eigentümlichkeiten. Der Geduldige erreicht diese Ordnung nur, weil er sich generell nicht gehen läßt. Er wahrt Distanz seiner Natur und ihren Regungen gegenüber. Er fällt aus dem «habitare secum» auch dann nicht heraus, wenn er intensiv auf die Erreichung eines Zieles gerichtet ist. Er überschätzt etwas nicht in seiner Wichtigkeit, nur weil er im Augenblick danach strebt; vor allem überläßt er sich nie der Eigengesetzlichkeit des Strebens, die einem Inhalt schon dadurch, daß man seinen Vorsatz auf ihn richtet, ein übermäßiges Gewicht verleiht.

Zweitens erfolgt bei ihm nie ein solcher Totaleinsatz einem partiellen Ziel gegenüber, daß er blind wird für die Rücksicht, die er anderen Menschen schuldet, daß er nur noch sich und seine Angelegen-

heiten sieht. Er weiß, daß ein solcher Totaleinsatz nicht erlaubt ist, und daß Gott jenes Konfrontieren aller Dinge mit ihm und untereinander von uns fordert. Er ist sich vor allem des großen Unrechtes bewußt, das der begeht, der einen solchen Totaleinsatz derart auf die Spitze treibt, daß er gleichsam «aus der Haut fährt». Er setzt nicht alles so auf eine Karte, daß er sich von der Grundbindung Gott gegenüber löst wie der Fliegende Holländer, der, ungeduldig wünschend, ein Kap schneller zu umsegeln, seine Ewigkeit daran setzt, oder wie Esau, der seine Erstgeburt für ein Linsengericht preisgibt.

Wenn wir auch all das Unsrige tun dürfen, unter Umständen sogar müssen, um ein Ziel zu erreichen, so darf uns doch kein Hemmnis, kein Ausbleiben des Erfolges aus der Fassung bringen. Der wahre Christ will unter allen Umständen in der geöffneten, ergebenen Haltung vor Gott verbleiben, in der er das «habitare secum» nie verläßt, weil er weiß, daß er nur in dieser «Fassung», in diesem «Sichselbstbesitzen» mit Gott verbunden bleibt.

Vor allem aber maßt sich der wahre Christ nie eine falsche Herrschaftsposition gegenüber dem Kosmos an. Die christliche Geduld fließt aus der «religio», aus dem Bewußtsein, ein Geschöpf Gottes zu sein, dessen Eigentum wir sind, ohne den wir nichts vermögen, in dessen Hand all unser Streben, Tun und Vollbringen ruht. Der wahre Christ bejaht diese seine geschöpfliche Abhängigkeit von Gott und lebt aus ihr heraus. «In manibus tuis tempora mea», «In Deinen Händen ruhen meine Tage» (Ps. 30, 16). Er weiß, daß Gott auch der Herr der Zeit ist, daß er dem Geschehen seine Zeit bestimmt hat, daß wir die Zeitspanne zwischen dem Fassen des Vorsatzes und der Verwirklichung des gewollten Zieles als gottgegebene Realität anerkennen müssen. «Omnia tempus habent et suis spatiis transeunt universa sub caelo», «Alles hat seine Zeit, alles unter dem Himmel geht vorüber nach seiner Zeit» (Ekk. 3, 1). Er verabscheut die Hybris, die darin liegt, sich über die «causae secundae» und ihre Eigengesetzlichkeit hinwegsetzen und durch ein bloßes «Fiat» Wirkungen hervorbringen zu wollen. Darum ist auch diese Form der Geduld eine so zentrale, unerläßliche Komponente des Lebens aus Christus, weil in ihr eine spezifische Antwort auf die Allmacht Gottes, auf die absolute Abhängigkeit von Gott liegt und eine Bejahung der kreatürlichen Begrenztheit. Der Geduldige verbleibt in der Wahrheit, der Ungeduldige überläßt sich einer hochmütigen Illusion, indem er wenigstens partiell tut, als wäre er wie Gott.

Viel höher noch als diese Form der Geduld steht die zweite, die sich auf die Verwirklichung eines in sich Wertvollen, vor allem auf die

Verbreitung des Reiches Gottes bezieht. Und hier tritt die zweite Dimension der Geduld, das beharrliche und unerschütterliche Festhalten an dem von Gott gebotenen Ziel durch alle Zeitdauer hindurch, in seiner vollen Bedeutung hervor. Hier handelt es sich um Inhalte, deren Verwirklichung wir mit ungestümem Eifer anstreben sollen. Das sittliche Wachstum in uns und anderen, der Triumph der Gerechtigkeit, die Ausbreitung des wahren Glaubens, die Bekehrung und der Fortschritt einer Seele, die uns besonders anvertraut ist, sind Dinge, die wir mit allen Fasern unseres Seins anstreben und ersehnen müssen. Darauf können wir an sich nie intensiv genug gerichtet sein. Wehe denen, die nur ein gemäßigtes, bedingtes Interesse dafür aufbringen! Wir sollen brennen dafür, in heiligem Ungestüm uns darauf richten, denn «das Himmelreich leidet Gewalt». Hier dürfen wir uns nicht Zeit lassen. Wie tief ergreifend ist die Antwort des hl. Apostels Matthäus auf den unerbittlichen Ruf «sequere me», «folge mir nach». «Und er stand auf und folgte ihm.» (Matth. 9, 9.) Und der hl. Petrus und der hl. Andreas ließen die Fischernetze und alle ihre Arbeit stehen, ohne rückwärts zu schauen, und folgten Christus nach. Wie erhaben ist die unbedingte Konsequenz des hl. Antonius, der, als er die Worte des Evangeliums vernahm, sofort in die Wüste ging, oder viele Jahrhunderte später die des hl. Franziskus! Und doch ist auch hier die heilige Geduld unerläßlich und ein wesentlicher Bestandteil der Heiligkeit. Denn die heilige Geduld ist die Antwort darauf, daß nicht wir den Tag und die Stunde für den Vollzug bestimmter Akte, und erst recht der Ernte unseres Wirkens bestimmen können, sondern nur Gott.

Wir müssen hier scharf unterscheiden, ob es sich um die innere Richtung auf Gott und das Gottesreich in uns und anderen handelt oder um das Wirken in uns und an anderen. Wenn der Ruf Gottes ertönt, kann die Antwort nicht rasch genug erfolgen. Auf das «sequere me» soll die unbedingte Übergabe unsererseits sogleich erfolgen, vorbehaltlos sollen wir sprechen: «Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum», «Siehe ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort.» Hier ist jedes Zögern ein Versagen und ein Fehler. Aber diese unbedingte innere Zuwendung zu Gott bedeutet noch nicht den Vollzug aller Akte im einzelnen, die mit innerer Konsequenz daraus folgen, und vor allem noch nicht die Wirksamkeit nach außen, das Apostolat.

Es gibt Heilige, die unmittelbar nach ihrer Bekehrung die letzten inneren Konsequenzen gezogen haben. Zu ihnen gehören — wie wir schon sahen — der hl. Franziskus und der hl. Wüstenvater Antonius,

Dies ist aber eine große Gnade. Wir müssen aus einer inneren Discretio heraus spüren, ob wir es sofort in aller Gültigkeit vollziehen können, oder ob nicht eine Zeit inneren Reifens vorangehen muß. Es gibt auch ein Überspringen notwendiger Stadien, bei dem man den Ruf Gottes im einzelnen nicht abwartet, sondern in einem rein natürlichen Enthusiasmus sich übernimmt und viele bindende Akte vorwegnimmt, ohne sie innerlich wirklich vollziehen zu können. Viele Konvertiten wollen sofort in einen Orden eintreten, ohne einen Ruf dazu zu haben und ohne diese weitergehende Hingabe an Gott in ihrer Tragweite zu ermessen. Die Kirche kennt diese Gefahr und schreibt darum für alle großen Schritte des religiösen Lebens eine entsprechende Zeit des inneren Heranreifens vor. Wenn nicht eine besondere Gnade es überholt, braucht der Mensch für alle tiefen und großen Dinge eine gewisse Zeit, brauchen die großen und tiefen Haltungen, um gültig und in voller Realität vollzogen zu werden, ihre bestimmte, jeweils sehr verschieden lange Spanne des Ausreifens. Für jedes tiefe «Wort» gibt es eine «Fülle der Zeit», in der es allein gültig gesprochen werden kann. Man kann es ohne Discretio vorwegnehmen, wobei es dann schattenhaft, unausgereift und ungültig gesprochen wird. Man kann auch die «Stunde» dafür versäumen und unausgenutzt vorübergehen lassen, so daß dieses «Wort» nur noch leer und rein formal gesprochen werden kann.

Es ist ergreifend, wenn der Kämmerer in der Apostelgeschichte sich sogleich von dem Diakon Philippus taufen läßt; für ihn war schon damals dank einer besonderen Gnade Gottes die gültige Stunde, die «Fülle der Zeit», eingetreten. Aber die Kirche bestimmte den Katechumenen in den ersten Jahrhunderten eine lange Zeit vor der Taufe, in der sie verschiedene Stadien durchlaufen mußten. Und auch heute soll jeder Taufe eines Erwachsenen eine bestimmte Zeit inneren Ausreifens vorausgehen. Die Kirche erlaubt zunächst nur zeitliche Gelübde, erst nach dreijähriger Probe ewige Gelübde. Und auch bei privaten Jungfräulichkeitsgelübden bereitet sie den letzten endgültigen Schritt durch zeitlich befristete vor.

Auch bei diesen inneren entscheidenden Entschlüssen müssen wir die heilige Geduld walten lassen und der Zeit die Bedeutung einräumen, die sie nach Gottes Fügung im menschlichen Leben besitzt.

Erst recht gilt dies für die Wirksamkeit an anderen Seelen, für das Apostolat. Wenn es uns auch sofort innerlich dazu drängen soll, die unverdient empfangene Wahrheit weiterzuvermitteln und das Feuer, das Christus in unserer Seele entzündet, in anderen Seelen zu entfachen, so müssen wir uns doch immer bewußt bleiben, daß

wir erst dann fruchtbar zu säen imstande sind, wenn der göttliche Same in uns sich bis zu gewissem Grad entfaltet hat, wenn eine Zeit inneren Ausreifens vorangegangen ist. Gewiß, auch hier kann es eine besondere Gnade Gottes anders bestimmen, aber im allgemeinen geht der «Zeit zu reden» eine «Zeit des Schweigens» voran. Der hl. Paulus lebte nach seiner Bekehrung erst mehrere Jahre in der Stille, bevor er seine Wirksamkeit begann. Und der Gottmensch selbst trat erst nach dreißig Jahren völligen Verborgenseins in die Öffentlichkeit, wenn auch in ihm, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, keine Zeit des Ausreifens erforderlich war; er gab uns ein Beispiel für den im Leben des Menschen gottgewollten Rhythmus. Auch hinsichtlich der Arbeit im Weinberg des Herrn müssen wir also, trotz des glühenden Verlangens danach, die heilige Geduld üben. Wir müssen aus einer tiefen «Discretio» heraus den Moment erlauschen, in dem nach Gottes Willen die Stunde für die Arbeit in seinem Weinberg schlägt, und nicht in natürlichem Enthusiasmus und in Ungeduld diese Stunde selbst bestimmen wollen. Gerade hier — wenn der glühende Eifer vorliegt — ist die Geduld ein untrüglicher Prüfstein dafür, daß wir nicht mehr aus unserer Natur, sondern aus der Übernatur heraus leben. Gewiß, wir müssen die Stunde des Wirkens nicht unter allen Umständen von der Empfangsbereitschaft der Umwelt abhängig machen, es gibt auch Fälle, wo wir gemäß dem hl. Paulus «opportune, importune» die Wahrheit sagen müssen; aber auch dann darf die heilige Geduld nicht fehlen, denn so fährt der hl. Paulus fort: «Argue, obsecra, increpa in omni potentia et doctrina», «Weise zurecht, tadle, ermahne in jeglicher Geduld und Lehrweisheit» (2 Tim. 4, 2).

Noch wichtiger aber ist die Geduld dem Aufgehen des Samens gegenüber, den wir im Weinberg des Herrn säen dürfen. Pascal sagt: «Christus will, daß wir mit ihm kämpfen, nicht daß wir mit ihm siegen.» Wir müssen die Demut haben, nicht selbst bestimmen zu wollen, wann die von uns so heiß ersehnte Ausbreitung des Gottesreiches eintritt, wir müssen, obgleich wir alles dafür tun sollen, damit sie eintrete, es doch Gott allein überlassen, wann sie eintritt. Auch wenn es sich um das Gott Wohlgefällige handelt, für das uns ein brennender Eifer verzehren soll, müssen wir sagen: «Nicht, wie ich will, sondern wie Du willst.» Der hl. Dominikus lebte am Anfang seiner Tätigkeit vier Jahre unter den Albigensern, ohne auch nur einen einzigen zu bekehren. Er wurde deshalb nicht ungeduldig und mutlos. Er gab sein Wirken darum nicht auf. Am Ende seines Lebens waren durch ihn und seine Söhne 60000 Menschen bekehrt worden. Hier gewinnt auch die zweite Dimension der Geduld, das Ausharren, das

Nichterlahmen in seinem Eifer durch all die Zeit hindurch, die Beharrlichkeit, ihre volle Bedeutung.

Wir stoßen hier wieder auf die schon oft hervorgehobene Tatsache, daß sich erst auf der übernatürlichen Ebene scheinbar unvereinbare Haltungen organisch durchdringen. Je näher wir Gott kommen, um so mehr wird eine «coincidentia oppositorum», ein «Zusammenfallen des Entgegengesetzten», in uns erreicht. Nur aus Christus können wir die beiden Haltungen vereinigen, das «Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit» und die heilige Geduld. Die natürliche Haltung kann die Ungeduld vom Eifer nicht trennen. Wir sehen bei den Heiligen, wie sie beides vereinen: einerseits sagen sie mit dem Völkerapostel: «Charitas enim Christi urget nos», «Die Liebe Christi drängt uns», und entsprechen der Aufforderung Christi: «Ich bin gekommen, Feuer zu bringen auf die Erde, was will ich anders, als daß es brenne» (Luk. 12, 49); und andererseits warten sie in heiliger Geduld, in innerem Frieden auf den Zeitpunkt, in dem Gott ihrem Wirken die Früchte schenkt. In der heiligen Geduld liegt eine Antwort darauf, daß Gott, der Herr, allein die Saat aufgehen lassen kann, daß man als Mensch auch hier, auf dem höchsten Gebiet, mit allen Gnadenhilfen nicht mehr tun kann, als die Voraussetzungen schaffen, als den Samen, den man von Gott erhalten, ausstreuen. «Ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit», «Ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, Gott aber gab das Gedeihen», sagt der hl. Paulus (1 Kor. 3, 6).

Die heilige Geduld ist ein letztes Wort der Übergabe seiner selbst an Gott und darum eine Form des «Sichselbstbesitzens». Denn wir besitzen uns nur in dem Maß, als wir uns Gott restlos übergeben haben. Es liegt in der Geduld eine letzte Stufe des Sich-Absterbens, ein Eingehen in den Frieden Christi, der «alle Begriffe übersteigt». «In patientia vestra possidebitis animas vestras», «In der Geduld werdet ihr eure Seele besitzen.»

In der heiligen Geduld werden wir Kinder dessen, der in unbegreiflicher Langmut «regnen läßt über Gerechte und Ungerechte» (Matth. 5, 45) und der das Unkraut nicht ausjätet, sondern erst bei der Ernte vom Weizen scheidet. Hierin erweist sich die heilige Geduld als Schwester der «sapientia» und «contemplatio». Denn wie man in diesen alles von Gott her betrachtet und anschaut und dadurch erst die Schönheit und Tiefe aller Dinge zur vollen Entfaltung kommt, so lassen wir in der Geduld in spezifischer Weise «Gott wirken», alles von oben her sich entfalten und übergeben Gott das, «was Gottes ist».

Die heilige Geduld ist eine Frucht des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Des Glaubens, der uns lehrt, daß Gott, der absolute Herr, auch der Herr der Zeit ist, daß er allein allem seine Stunde bestimmt, daß wir auch den Erfolg ihm wohlgefälliger Werke ganz in seine Hand legen müssen, und daß wir an die Möglichkeit des Erfolges glauben müssen, auch wenn, menschlich gesehen, kein Anhaltspunkt dafür da ist, daß wir also für das Gottesreich wirken müssen, auch wenn es aussichtslos erscheint. Der Hoffnung, die uns durch keine Mißerfolge, durch kein langes Ausbleiben eines Erfolges mutlos werden läßt, die «contra spem» alles von dessen Güte erwartet, «bei dem kein Ding unmöglich ist». Der Liebe, die Gott und seinen heiligen Willen über alles liebt und wegen keines Mißerfolges in seinem Weinberg mit ihm zu hadern anfängt oder die Arbeit aufgibt. Vor allem ist die Dimension der Geduld, die wir als Beharrlichkeit bezeichnet haben — jene Beharrlichkeit, die uns trotz allem Warten nie erlahmen läßt in unserer Hingabe an das Gottesreich — eine Frucht der Liebe, jener Liebe, die, wie der hl. Paulus sagt, «alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, alles übersteht».

Die Früchte der heiligen Geduld aber sind die Sanftmut und jener innere Friede Christi, «den die Welt nicht geben kann». So sehen wir, wie die Geduld eine jener Grundhaltungen des Christen ist, die sein Leben «in statu viae» kennzeichnen, ja die dem Wesen des Diesseits als «status viae» in besonderer Weise Rechnung tragen. Sie ist dies erstens, weil in ihr nicht nur unsere Geschöpflichkeit und Endlichkeit bejaht wird, sondern weil sie auch die spezifische Antwort auf die gottgewollte Bedeutung der Zeit darstellt, die ja ein wesentliches Konstituens des «status viae» ausmacht und zu dessen tiefstem Sinn gehört, — als das, «was vorbeigeht», zum Unterschied von der Ewigkeit.

Zweitens aber ist sie als ein Wartenkönnen, ohne mutlos zu werden in der Arbeit für das Gottesreich, als «Ausharren» durch alle Hindernisse und Leiden in der Hoffnung auf die Ewigkeit, als geduldiges Harren auf die Ewigkeit eine Grundbedingung, die ewige Seligkeit zu erlangen. Sie ist nicht nur eine unerläßliche Tugend, sondern bezieht sich formell auf die Grundsituation des «status viae» und das Verhältnis von Diesseits und Ewigkeit. So haben die geheimnisvollen Worte des Herrn über die Geduld auch den Sinn: «In eurer Beharrlichkeit werdet ihr eure Seelen retten.» Nur der Geduldige kann, umbrandet von allen Enttäuschungen, gebeugt durch alles Versagen, im Bewußtsein, wie schmal der Weg des Heiles ist, in der gottgewollten Beharrlichkeit mit nicht nur gleichbleibender, sondern im-

mer wachsender Hingabe an dem «Unum necessarium» festhalten. Nur in ihm kann der auf Erden nie zu stillende «Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit», die Christus selbst ist, das nie erlöschende Feuer, das der Herr anzuzünden in die Welt kam, das ganze Leben hindurch brennen. Nur der Geduldige, der aus Christus lebt, kann ausharren bis ans Ende.

«In patientia vestra possidebitis animas vestras», «In eurer Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen.»

13. Kapitel

Selig die Friedfertigen . . .

Der Friede ist ein Urwort des Evangeliums — er steht im Mittelpunkt der christlichen Offenbarung. Es ist das erste Wort des Neuen Bundes an die Menschheit: «Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis», «Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind» (Luk. 2, 14). Und in den Abschiedsreden an die Jünger spricht der Herr: «Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis», «Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch» (Joh. 14, 24). Die Sehnsucht im Advent galt vor allem dem Friedenbringer, dem Messias, der den Unfrieden der Welt hinwegnimmt, den Unfrieden, in dem die Disharmonie der gefallenen Welt am deutlichsten zum Ausdruck kommt. In der Vision des Propheten Isaias: «Als dann wird der Wolf bei dem Lamme wohnen, der Leopard und das Böcklein werden sich nebeneinander lagern, ein Kalb und ein Löwe und ein Schaf werden sich zusammenhalten, und ein kleiner Knabe wird sie vor sich hertreiben» (Is. 11, 6), tritt uns die Friedenssehnsucht und die Hoffnung auf den Frieden in ergreifender Weise entgegen. «Pax et iustitia osculatae sunt», «Friede und Gerechtigkeit küssen sich», singt der Psalmist (Ps. 84, 11).

Die Kirche begrüßt den Erlöser zu Weihnachten als Friedensfürsten, als «princeps pacis». In dem Hochamt gaben sich früher die Gläubigen vor dem Empfang der heiligen Kommunion den Pax-Kuß, zum Zeichen, daß aller Unfriede zwischen ihnen aufgehoben war, und am Gründonnerstag singt die Kirche bei der Fußwaschung: «Cessent iurgia maligna, cessent lites. Et in medio nostri sit Christus Deus», «schlimmes Haderm weiche, weichen soll der Streit. Und in unserer Mitte wohne Christus, Gott.» Der Wahlspruch der Benediktiner ist «Pax», der der Franziskaner «Pax et bonum». Wer den Frieden nicht liebt als ein hohes Gut, wem die Disharmonie alles Unfriedens nicht schmerzlich ins Herz brennt, der kann auch das Evangelium nicht verstehen, der kann Christus nicht wirklich lieben. Zur Nachfolge Christi, zur Umgestaltung in Christus gehört notwendig die Liebe zum Frieden, zur Eintracht der Herzen, der Ab-

scheu vor allen Formen der «discordia», der Zwietracht und Entzweiung. Der hl. Paulus tadelt in seinen Episteln vor allem, daß in den christlichen Gemeinden «dissensiones et contentiones», «Uneinigkeit und Streit», entstehen. Er mahnt stets eindringlich zur Eintracht, so am Schluß des Philipperbriefes: «Evodia bitte ich, und Syntyche ermahne ich, eines Sinnes zu sein im Herrn» (Phil. 4, 2). Die Streitsucht, die Freude an Hader und Zwietracht, die Befriedigung über die Disharmonie, die in der Zwietracht liegt, ist ein besonderes Stigma der Gottferne.

Aber nicht nur das klare Verständnis für den hohen Wert des Friedens und den Greuel des Unfriedens, die Liebe zum Frieden und der Abscheu vor dem Unfrieden, der Schmerz über alle Zwietracht ist erforderlich, sondern auch das tatsächliche Friedenhalten, die Vermeidung des Unfriedens in den verschiedensten Lebenssituationen. Auch der an sich Friedliebende und Friedensuchende wird allzuleicht durch die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Ereignisse in Streit und Unfrieden verwickelt.

Hier gilt es vor allem, zwei ganz verschiedene Gefährdungen des Friedens zu unterscheiden: Erstens die Situationen, in denen es irgendwie um unsere eigenen Interessen geht, und zweitens die Situationen, in denen es sich um den Einsatz für ein objektiv Wertvolles, im höchsten Fall um das Gottesreich selbst handelt. Wir wenden uns zunächst dem ersten Typus zu.

Es gibt Menschen, die zwar an sich den Frieden lieben und keineswegs streitsüchtig sind, aber die so empfindlich sind, daß sie sich sehr schnell beleidigt und gekränkt fühlen und aus dieser ihrer Verletztheit heraus bald mit heftigen Explosionen, bald mit einer latenten Gereiztheit und mit Abwendung reagieren und so schon den Unfrieden herbeiführen. Wir müssen gegen diese unsere Empfindlichkeit, die mit dem Leben aus Christus völlig unverträglich ist, unerbittlich ankämpfen. Sobald wir uns verletzt fühlen, müssen wir vor allem vor Gott prüfen, ob es sich nicht um eine objektiv ungerechtfertigte Empfindlichkeit handle. Wie oft, wenn wir uns gekränkt fühlen, hat uns ein anderer nur die Wahrheit gesagt, und wir sind gereizt, weil unserem Hochmut damit zu nahe getreten wird. Oder es ist vielleicht unsere Eifersucht, die uns empfindlich macht. Oder unsere egozentrische Zimperlichkeit läßt uns das Verhalten und die Äußerungen anderer Menschen in einem verzerrten, falschen Licht erscheinen. Oder unser Mißtrauen läßt uns hinter jeder Äußerung etwas für uns Kränkendes wittern und suchen. Manchmal geschieht es auch, daß ein Mensch auf einen Minderwertigkeitskomplex in uns auftrifft, ohne es zu

beabsichtigen, und wir uns darum gekränkt fühlen und der andere uns als taktlos erscheint. Es ist also die Pflicht des Christen, immer, wenn er sich verletzt fühlt, in heilsamem Mißtrauen gegen sich selbst zu prüfen, wie der Fall objektiv liegt. Er muß sich vor Gott zu jener Freiheit durchringen, die es ihm ermöglicht, unabhängig von allen seinen subjektiven Aspekten klar zu erkennen, ob ihm irgendein objektives Unrecht widerfahren ist. Ist dies nicht der Fall, so muß er seine unbegründete Verletztheit an Christus «zerschellen» (Regel des hl. Benedikt), restlos auflösen und dem vermeintlichen Beleidiger mit besonderer Liebe begegnen. Bei vielen Menschen liegt die Hauptgefahr darin, daß sie in einem generellen Vertrauen auf ihre Natur deren Reaktion Glauben schenken und die Tatsache, daß etwas sie verletzt hat, als objektive Gegebenheit hinnehmen, statt mit der allein maßgebenden Frage beschäftigt zu sein, ob objektiv ein Grund vorliege, sich verletzt zu fühlen. Man glaubt an den subjektiven Aspekt als das feinfühliger Instrument, dem keine sachliche intellektuelle Prüfung nachkommen könne. Man nimmt seine subjektiven Eindrücke viel zu wichtig.

Wenn es sich aber um ein objektives Unrecht gegen uns handelt, so müssen wir es wirklich zu verzeihen suchen. Wir dürfen wohl aus der Erfahrung, die wir mit einem anderen Menschen gemacht haben, wenn sie uns einen Einblick in generelle Schwächen des anderen gewährt, gewisse Konsequenzen ziehen, in Hinsicht auf die Möglichkeit einer Freundschaft, auf das Vertrauen, das wir ihm schenken können usw. Aber wir dürfen keinen Unfrieden aufkommen lassen. Wir müssen in der Konfrontation mit Christus, eingedenk seines Wortes: «Liebet eure Feinde, tuet Gutes denen, die euch hassen, und betet für eure Verfolger und Verleumder» (Matth. 5, 44) und eingedenk der vielen Verfehlungen, die wir selbst gegen andere begehen, wirklich allen Groll, alle Bitterkeit, alle Feindschaft auflösen und das «Schuldkonto» der anderen uns gegenüber ein für allemal zerreißen. Wir sollen ihnen völlig gelöst und liebevoll gegenüberstehen. Die Konsequenzen aus unserer Erfahrung mit ihnen dürfen nichts von Gereiztheit und Bitterkeit an sich haben, sie dürfen nur von einem gelösten Schmerz durchzogen sein.

Zu dieser Haltung gibt es aber nicht nur die Antithese des feindlichen bitteren Nachtragens, sondern auch die eines einfachen Hinweggehens über das erlittene Unrecht, als ob nichts geschehen wäre. Diese Haltung kann aus Trägheit, aus Ängstlichkeit oder aus einer schwächlichen, falschen Liebe zum äußeren Frieden erwachsen. Es ist einem zu unbequem, etwas auszufechten, oder man fürchtet sich

vor jeder gespannten und feindlichen Situation, vor dem etwaigen Groll des anderen, oder man gibt nach um des sogenannten «lieben Friedens» willen. Das hat weder mit dem echten Verzeihen noch mit der echten Friedensliebe etwas zu tun. Man erreicht damit nicht jene wahre Harmonie des Friedens, sondern bestenfalls eine joviale Über-tünchung der Feindschaft, und flüchtet in die Peripherie.

Diese Menschen bedenken auch nicht den moralischen Schaden für den anderen, der aus dieser falschen Friedensliebe erwachsen kann. Sehr oft ist es notwendig, den anderen Menschen auf das Unrecht aufmerksam zu machen, das er uns angetan, notwendig um seinetwillen. Ein einfaches Übergehen mit Stillschweigen kann ihn in seinen Fehlern ermutigen. Aber wir werden ihm nur dann sein Unrecht vorhalten können, ohne Unfrieden zu stiften, wenn wir selbst jene gelöste, von der erlittenen Verwundung distanzierte Haltung errungen, wenn wir ihm wirklich verzeihen haben. Erst wenn wir aus der Eigengesetzlichkeit der Situation herausgetreten sind und dem anderen nicht mehr als Partner gegenüberstehen, wenn wir in Christus jene heilige Freiheit und jenes demütige souveräne Über-der-Situation-Stehen erlangt haben, sind wir imstande, dem anderen sein Unrecht so vorzuhalten, daß für ihn ein wirklicher Nutzen daraus erwächst. Erst dann sind wir aber auch imstande zu entscheiden, ob es im Interesse des anderen notwendig ist, es ihm vorzuhalten oder nicht, wenn wir in der Tatsache, daß der andere sein Unrecht erfährt oder einsieht, keine Befriedigung für uns mehr suchen. Dies alles gilt für den Fall, wo das Unrecht nicht von einem Menschen ausgeht, mit dem uns eine tiefe Freundschaft oder Liebe verbindet. Liegt hingegen ein solcher Fall vor, so entsteht eine ganz neue Situation. Hier ist es um der Beziehung willen und wegen der Forderungen, die aus ihrem Logos fließen, notwendig, daß der Freund das Unrecht, das er uns angetan, einsieht und bereut. Denn hier aus der Situation des Partners herauszutreten, hieße die Ebene der Freundschaft verlassen und sich gegen den Logos der Beziehung versündigen. Hier hat der Freund den legitimen Anspruch darauf, daß wir Partner bleiben. Gewiß, wir müssen ihm das erlittene Unrecht verzeihen, aber wir sollen doch wünschen, daß er sein Unrecht einsehe und bereue, nicht nur um seines Heiles willen, sondern auch um der Beziehung willen, um der Wiederherstellung jener intimen Herzenseinheit willen, die keine Wolke des Mißverständnisses trüben darf. Denn diese Herzenseinheit ist ein objektives Gut, das wir hüten und pflegen müssen und das uns bestimmte Verpflichtungen auferlegt. Gewiß, wir sollen uns auch hier nie in die Eigengesetzlichkeit der Situation

einbeziehen lassen und Beleidigungen mit gleicher Münze heimzahlen. Als aktuell Angegriffene müssen wir auch hier stets aus der Situation heraustreten und alle Gereiztheit, alle moralischen Schläge nur mit Liebe und Güte beantworten. Aber man kann sich hier nicht mit dem einsamen Verzeihen zufrieden geben, man muß im geeigneten Moment den anderen in Liebe auf sein Unrecht aufmerksam machen und sich danach sehnen, daß er es zurücknimmt. Doch dies kann nur in der richtigen Weise geschehen, wenn man ihm vorher wirklich verzeihen und alle Bitterkeit und Gereiztheit in einen reinen, gelösten Schmerz verwandelt hat. Es darf nicht den Charakter des Vorwurfs haben, soll vielmehr eine liebevolle, demütige Erklärung sein, eine sanfte Einladung, sich zu besinnen und in der Tiefe zu sammeln zur gelösten Haltung der Liebe. Aber erst, wenn der andere sein Unrecht einsieht und bereut, ja um Verzeihung dafür bittet, ist die volle Harmonie wieder erreicht, die der Logos der Beziehung objektiv fordert.

Auch hier wird der Friede voll gewahrt, man läßt sich auf keinerlei Streit ein; dieser Wunsch nach einer Umkehr des Freundes entspringt im Gegenteil der Sehnsucht nach einer restlosen Harmonie, nach der Fortdauer der vollen Schönheit und Nähe der Beziehung, des vollen ungetrübten Friedens mit dem Freund.

Noch schwerer ist es, den Frieden zu wahren, wenn es sich nicht um ein Unrecht handelt, wie Lieblosigkeit, also um ein Verhalten gegen uns, das uns nur verletzt, sondern wenn wir in einem Recht bedroht werden und dieses gegen andere verteidigen müssen. Jemand will uns bevormunden und in unserer Freiheit der Entschließung einengen; oder er will sich unberechtigterweise etwas aneignen, was uns gehört; oder er maßt sich Befugnisse Dritten gegenüber an, die uns zustehen, z. B. er ordnet Dinge an, die zu bestimmen allein uns zukommt, und dergleichen. Wir können uns dies nicht unter allen Umständen und vor allem nicht auf die Dauer einfach gefallen lassen, und andererseits führt doch die Verteidigung unserer Rechte allzu-leicht zu Streit und Unfrieden. Hier gilt es wiederum, vor allem zu einer unvoreingenommenen Haltung zu gelangen, die uns ermöglicht festzustellen, ob wir oder der andere objektiv im Recht sind, bzw. ob nicht beide bis zu einem gewissen Grade im Rechte sind. Wir dürfen uns nicht der natürlichen Reaktion einer selbstverständlichen Gegenwehr überlassen, sondern müssen uns stets so distanzieren, als ob es sich nicht um unser eigenes Recht handelte, das angegriffen wird, sondern um das Recht eines Dritten. Erst wenn wir vor Christus die innere Bereitschaft gewonnen haben, auf das in Frage stehende Gut zu verzichten, falls es Gottes Wille sein sollte, und uns innerlich

an die Stelle des anderen versetzt, gleichsam die Rollen vertauscht haben und uns so darüber klargeworden sind, ob es sich nicht nur um ein vermeintliches Recht unsererseits handelt, erst dann haben wir die Voraussetzung für eine etwaige Verteidigung unseres Rechtes geschaffen.

Diese Einsicht kann unter Umständen sehr leicht zu erreichen sein, wenn der Fall eindeutig ist, unter Umständen schwerer. Wenn wir diese Einsicht erreicht haben, gilt es, weiter vor Gott zu prüfen, ob es sich um ein Recht handelt, das objektiv so wertvoll ist, daß wir den eventuellen Unfrieden dafür in Kauf nehmen müssen. Die bloße Tatsache, daß ein anderer wirklich in unser Recht eingreift, ist für den Christen noch nicht ohne weiteres ein Grund, Unfrieden heraufzubeschwören. In vielen Fällen kann es Gott wohlgefälliger sein, wenn wir auf unser Recht verzichten, so manchmal bei Konflikten, die unseren materiellen Besitz betreffen. In anderen hingegen sind wir zur Verteidigung des Rechtes verpflichtet, z. B. wenn jemand versucht, uns zu bevormunden, und unsere Freiheit beeinträchtigt. Dann müssen wir Widerstand leisten und können uns nicht so verhalten, daß ein Streit unter allen Umständen vermieden wird. Denn unsere Freiheit gehört nicht uns selbst, sie ist uns von Gott anvertraut, um seinen Willen zu erfüllen. In den Fällen, in denen wir zur Verteidigung eines Rechtes verpflichtet sind, muß die Verteidigung aber so erfolgen, daß wir uns nie von der Eigengesetzlichkeit des Streites als solchen einfangen lassen. Wir müssen uns stets jene innere, von aller Gereiztheit freie Gelöstheit bewahren, die nur auf Gottes Willen blickt und alles so objektiv betrachtet, als handelte es sich um das Recht eines unbekanntenen Dritten.

Wir müssen zunächst vor allem versuchen, auf gütlichem Wege den anderen zu überzeugen und, wenn dies nicht gelingt, einen Dritten um die Schlichtung des Konfliktes bitten. Immer wieder müssen wir vor Gott jene liebevolle, von aller persönlichen Feindschaft freie Haltung zu erlangen suchen, die uns den Unfrieden als Schmerz empfinden läßt; nie dürfen wir uns gleichsam von der Sehnsucht nach dem Frieden für dispensiert und wegen der Unverständlichkeit des anderen für berechtigt halten, der Eigengesetzlichkeit des Streites ungehemmt freien Lauf zu lassen und so auch eine feindliche Haltung gegen den anderen in uns zu dulden. Es muß jeder weitere Schritt, den uns die Verteidigung des Rechtes aufnötigt, als Schmerz empfunden werden, und nie darf der Augenblick kommen, wo wir uns von der Pflicht, dem anderen als Person liebevoll gegenüberzustehen, für dispensiert halten, nie darf die objektiv nicht zu vermeidende

Eigengesetzlichkeit des Streites für unser Ethos formend werden und uns gar Freude am Streit oder am erfolgreichen Kampf empfinden lassen. Mit anderen Worten, es genügt nicht, nur bei Beginn des Streites die Sache vor Gott zu tragen, um festzustellen, ob wir uns überhaupt in den Streit einlassen sollen, sondern wir müssen während des ganzen Kampfes ständig wieder vor Gott hintreten, um nie von seiner Eigengesetzlichkeit innerlich affiziert zu werden. Wir müssen auch im unvermeidlichen Kampfe Friedliebende bleiben, denen jederzeit eine friedliche Lösung lieber wäre als ein Besiegen des anderen durch irgendwelche Rechtsmittel.

In all diesen Fällen, in denen wir zur Verteidigung eines Rechtes verpflichtet sind, darf vor allem nie der Unmut darüber, sich in einem Recht bedroht zu sehen, als solcher eine Rolle spielen. Es gibt Menschen, die allein schon die Tatsache, daß jemand in ihre Rechtssphäre eingreift, in Aufregung versetzt, auch wenn ihnen an dem bedrohten Gut nicht viel gelegen ist. Es stört sie z. B. das Teppichklopfen zu verbotener Zeit an sich nicht, weil sie für Geräusche unempfindlich sind; aber die Tatsache, daß der Nachbar seine Befugnisse überschreitet und ihr Recht schmälert, für diese Zeit Ruhe zu verlangen, regt sie auf. Oder es nimmt jemand ihren Platz im Zug ein, und sie ärgern sich darüber, obgleich ihnen ein anderer, freier Platz ebenso lieb ist. Mit anderen Worten, sie wachen eifersüchtig auf die Respektierung ihrer Rechte als solcher, unabhängig von dem Interesse für das Gut, auf das sie ein Recht haben. Sie legen das größte Gewicht auf die Achtung ihrer Person, die in der Respektierung ihrer Rechte zum Ausdruck kommt. Wenn sie jemand bestiehlt, so regt sie der Verlust der gestohlenen Dinge viel weniger auf als der Eingriff in ihre Rechtssphäre. Der Diebstahl regt sie darum ebenso auf, wenn sie versichert sind und infolgedessen keinen Schaden erleiden.

Etwas von dieser reinen Rechts-Empfindlichkeit lebt in uns allen. Nur der Heilige ist über sie ganz erhaben. Sie ist aber mit dem Ethos des wahren Christen unverträglich, und wir dürfen ihr in keiner Weise nachgeben. Denn in ihr liegt stets ein Rest hochmütiger Selbstbehauptung und ein kleinliches Sich-wichtig-Nehmen, abgesehen davon, daß sie eine besondere Quelle des Unfriedens ist. Sie darf darum auch da, wo wir wegen des hohen objektiven Gutes, das ein anderer angreift, zur Verteidigung eines Rechtes verpflichtet sind, nie mit-schwingen und unser Ethos irgendwie bestimmen. Auch wenn wir ein Recht nur deshalb verteidigen müssen, um einen anderen nicht zu vorlaut werden zu lassen und ein Präjudiz zu verhindern, das uns in eine falsche Situation ihm gegenüber brächte, müssen wir innerlich

von jener reinen Rechts-Empfindlichkeit ganz frei bleiben und unser Recht so verteidigen, als ob es sich um das einer anderen Person handelte. Natürlich gilt auch hier, was wir schon oben sahen, daß es neben der rechthaberischen Haltung auch ein schwächliches Nachgeben als Antithese zur wahren Friedensliebe gibt. Wenn man sein Recht nicht verteidigt, weil einem der Widerstand gegen den Angreifer zu unbequem ist, weil man sich fürchtet, irgendwie energisch aufzutreten, so hat das mit dem echten Friedensgeist nichts zu tun. Denn diese trägen, schwächlichen Menschen, die sich alles gefallen lassen, sind nicht von einer Wertantwort bestimmt; der wahre Wert des Friedens ist ihnen gleichgültig, sie folgen ungehemmt ihrer Natur, für die der Verzicht auf ihr Recht oder auf das in Frage kommende Gut leichter zu tragen ist als irgendein Konflikt. Ähnlich wie ein suggestibler Mensch fremde Ansichten und Stellungnahmen unbewußt und ohne Entscheidung einfach übernimmt, so lassen sich diese Menschen alles gefallen, nicht weil sie es in einem ausdrücklichen, bewußten Akt vorziehen und als das geringere Übel gegenüber dem Kampf ansehen, sondern weil sie, vor aller Entscheidung und Überlegung, von der dynamischen Überlegenheit anderer «an die Wand gedrückt» werden. Es sind die hilflos Schwachen, die von allen ausgenutzt werden, die, unabhängig von irgendeiner Wertfrage und selbst von der Frage nach dem für sie Angenehmeren, nicht Widerstand leisten können, die jedem Angriff schutzlos preisgegeben sind.

Bei all diesen «Kampfuntfähigen» fehlt die für die wahre Friedensliebe entscheidende Wertantwortshaltung, und sie können darum auch dem wesentlichen Gesichtspunkt, ob der Angreifer durch einen Verzicht ihrerseits moralischen Schaden leide oder nicht, in keiner Weise Rechnung tragen. Denn wir müssen nicht nur vor Gott prüfen, ob wir auf unser Recht verzichten dürfen im Hinblick auf das in Frage stehende Gut, sondern auch, ob wir es können, ohne dem, der sich an unserem Recht vergreift, moralischen Schaden zuzufügen. Ein Verzicht unsererseits kann den anderen auch in seinem unrechten Verhalten ermutigen, kann ihn an die Nichtrespektierung fremder Rechte gewöhnen, zum Schaden dritter Personen und vor allem seiner eigenen Seele.

So sehen wir, wie die wahre Friedensliebe uns nicht vor allem Kampf für die eigenen Rechte bewahren kann. Ein Gebot, unter allen Umständen Frieden zu halten und jeden Kampf und Streit zu vermeiden, gibt es nicht. Es kann unsere Pflicht sein, ein eigenes Recht zu verteidigen. Aber die Friedensliebe erfordert, daß wir uns nur dann zu einem Kampf entschließen, wenn wir nach einer in

volligem inneren Frieden vorgenommenen Prüfung des Falles «in conspectu Dei» zu der Überzeugung gelangt sind, daß wir zu der Verteidigung unseres Rechtes verpflichtet sind. Zweitens muß auch im Falle des unvermeidlichen Streites unsere Haltung immer eine gelöste, von aller Bitterkeit und Ranküne freie bleiben, wir müssen in innerem Frieden verharren, dem «Feind» gegenüber keinerlei Feindschaft, vielmehr eine liebevolle, gütige Haltung bewahren und den Streit als ein großes Übel empfinden, das wir schmerzerfüllt als Kreuz auf uns nehmen. Mit anderen Worten, wir müssen diesen Kampf innerlich so führen, als ob wir nicht kämpften. Ohne je in der Eigengesetzlichkeit des Streites unterzugehen, muß in allen Phasen die Friedenssehnsucht und Friedensbereitschaft — soweit es die Pflicht dem Recht gegenüber erlaubt — fortleben.

Wir wenden uns nun den Fällen zu, in denen es sich nicht um die Verteidigung unseres eigenen Rechtes handelt, das von jemand angegriffen wird, sondern um den Einsatz für ein objektiv Wertvolles, im höchsten Fall für das Gottesreich. Es liegt auf der Hand, daß es viel schwerer ist, hier dem Kampf aus dem Wege zu gehen. Denn wir sollen Streiter Christi sein, gemäß dem Wort des Herrn: «Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.» Die heilige Kirche auf Erden nennt sich die «Ecclesia militans». Das «Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit», das wir als unerläßliche Grundhaltung des wahren Christen kennenlernten, fordert von uns, mit dem Bösen und Ungerechten keinen Frieden zu halten. Der sanfte hl. Evangelist Johannes verbietet sogar, die Häretiker zu grüßen (2 Joh. 10, 11). Wie läßt sich der Charakter des «miles Christi», der «opportune, importune», «gelegen oder ungelegen», die göttliche Wahrheit verkünden und dem Bösen unerschrocken Widerstand leisten, ja dagegen kämpfen soll, mit der Liebe zum Frieden und dem Vermeiden alles Unfriedens vereinigen?

Hier gilt es zunächst zu verstehen, daß ein äußerer Friede mit dem Bösen, ein passives Zulassen alles objektiven Unrechts, ein Schweigen und Geschehenlassen, das unter Umständen als ein «consentire», ein Zustimmung, erscheint und manchmal auch wirklich zu einem solchen führt, niemals der Liebe zum wahren Frieden entspringen kann. Denn der wahre Wert des Friedens liegt in seinem Charakter als Ausstrahlung der Liebe und als echte Harmonie. Die Eintracht mit dem Bösen, die Haltung, in der wir das Unrecht sich ruhig entfalten lassen, ist aber weder ein Ausfluß der echten Liebe, noch ist sie von einer wahren Harmonie erfüllt. Sie ist vielmehr Schwäche und zieht eine Befleckung durch das Böse, ein Sich-mitschuldig-Machen

nach sich. Durch das schwache Hinnehmen des Bösen wird die Disharmonie, die in dem Bösen als solchem liegt, und der Unfriede, den das Böse und jedes Unrecht, durch das Gott beleidigt wird, noch weit mehr in sich birgt als der heftigste Kampf als solcher, nur vergrößert. Unser Kampf gegen das Böse ist vielmehr eine notwendige Folge der wahren Friedensliebe, denn er bedeutet auch einen Kampf gegen den Unfrieden und eine Einschränkung seiner Herrschaft. Es steht nicht in unserer Macht zu verhindern, daß irgendwo das Böse sein Haupt erhebt, es hieße aber das Übel des Unfriedens vermehren, wollten wir die Herrschaft des Bösen nicht so weit einschränken, als es möglich ist. Nicht das Friedenhalten als solches ist das absolute Gut, sondern Gott. Der Kampf für die Sache Gottes ist stets auch der Kampf für den wahren Frieden, der ja mit dem Sieg des Gottesreiches zusammenfällt. Der Geist des Friedens, der den Christen erfüllen soll, wird uns darum nie von dem Kampf für das Gottesreich abhalten, wohl aber wird er bewirken, daß sich die Art dieses Kampfes zutiefst von dem bloß natürlichen Kampf unterscheidet.

Zunächst muß auch hier der wahre Christ vor Gott genau prüfen, ob sich in seinen Eifer für das Gottesreich keinerlei persönliche Interessen einmischen, was allzuleicht geschieht. Sehr oft erblicken wir in der Tatsache, daß es sich um ein objektiv Wertvolles handelt, einen willkommenen Freibrief dafür, auch unser Interesse rücksichtslos zu wahren. Wir müssen darum zunächst, in heilsamem Mißtrauen gegen unsere Natur und gegen unbewußte Strömungen in uns, die Sachlage einer unerbittlichen Prüfung vor Gott unterziehen und uns über unsere Motive restlose Klarheit verschaffen. Es braucht uns die Tatsache, daß der Kampf für das Gottesreich zufällig mit unseren persönlichen Interessen zusammengeht, zwar nicht zu hindern, diesen Kampf mit aller Energie zu führen. Ja es darf uns dies unter Umständen nicht daran hindern. Aber unser Einsatz darf dadurch qualitativ nicht irgendwie gefärbt werden, wir müssen innerlich beides ganz klar auseinanderhalten und dem Einsatz für unsere Interessen niemals den Namen eines Kampfes für das Gottesreich geben, ihn nie mit dieser Würde verbrämen. Der reine, selbstlose, von aller Gerechtigkeit freie Eifer für das Gottesreich darf in keiner Weise durch ein Ethos der Selbstbehauptung vergiftet werden.

Aber das genügt noch nicht. Selbst wenn es sich um das Gottesreich handelt, wenn jeder Schimmer einer Beteiligung persönlicher Interessen wegfällt, wenn dieser Kampf sogar unseren persönlichen Interessen zuwiderläuft, kann doch das Ethos unseres Kampfes noch

mit Elementen durchsetzt sein, die ihn einer Verteidigung persönlicher Interessen bedenklich nahe kommen lassen.

Man darf den Kampf für das Gottesreich nie so zur «eigenen Sache» machen, daß man gleichsam mit der massiven Reaktion seiner Natur den Kampf führt. Man darf nie der natürlichen Eigengesetzlichkeit der Zielsetzung als solcher verfallen. Viele Menschen, und nicht die schlechtesten, verfolgen ein rein objektiv wertvolles Ziel — einfach, weil sie es sich vorgesetzt haben — genau so, als ob es sich um ihr brennendes persönliches Interesse handelte. Sie führen den Kampf aus ihren natürlichen Registern mit der ganzen Härte, Geiztheit, Bitterkeit, mit dem Groll des sich selbst Behauptenden.

So zu kämpfen verträgt sich nicht mit der echten Friedensliebe. Der Kampf für das Gottesreich muß aus der übernatürlich verklärten Wertantwort heraus geführt werden, aus Gott, und nicht aus unserer eigenen Natur. Dies kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß wir stets die Forderung des hl. Augustinus erfüllen: «Interficere errorem, diuina errantem», «den Irrtum töten, den Irrenden lieben». Wenn wir gegen eine Ungerechtigkeit ankämpfen, wenn wir gegen eine Irrlehre auftreten, wenn wir um eine Seele ringen, wenn wir die Ausbreitung des Bösen zu verhindern trachten, so dürfen wir dabei nie die lebendige Liebe zu den Sündern und Irrenden verlieren, wir müssen stets auch ihr Heil im Auge behalten. Unsere Empörung, unser unerbittlicher Widerstand, unser kraftvolles Auftreten, unser unversöhnlicher Kampf gegen das Böse muß in allen Phasen von der Liebe durchleuchtet und dadurch gleichsam aller Bitterkeit und alles Fanatismus entkleidet sein. Die Gefahr ist hier darin gelegen, daß wir diese Haltung nur beim Ausgangspunkt des Kampfes einnehmen und uns in seinem Verlauf der Eigengesetzlichkeit des Kampfes überlassen.

Wir müssen uns darum immer wieder vor Gott den Sinn unseres Kampfes klarmachen, immer wieder unser Herz in der Liebe zu ihm aufschmelzen und die Gegner als irrende Brüder betrachten, immer uns der immanenten Gefahr des Kämpfens bewußt werden. Wir dürfen nie den Kampf wie ein neutrales Instrument behandeln, das wir einzusetzen berechtigt sind, weil es sich um ein gottgewolltes Ziel handelt. Der Kampf selbst muß vielmehr völlig durchsetzt sein von einem Ethos, das seinerseits ganz von dem Ziel — Gottes Ehre und das Heil des Nächsten — durchformt ist. Dieser Kampf muß von dem, den wir aus einem natürlichen Ethos für unsere Interessen führen, auch formal ganz verschieden sein. Wir dürfen uns insbesondere nie auf eine Ebene mit dem Gegner stellen, nie von seinem Ethos anstecken lassen. Es muß stets ein ungleicher Kampf sein,

verschieden in den Methoden und im Ethos. Denn unser Kampf für das Gottesreich ist zugleich der Kampf für den wahren Frieden, der Kampf der Kinder dieser Welt aber ein Kampf für etwas, das den Unfrieden in sich trägt.

Zwei weitere wesentliche Momente für die Haltung des Friedliebenden im Kampfe für das Gottesreich sind einerseits die Geduld, von der wir schon ausführlich gesprochen haben, andererseits der innere Friede. Der Friedliebende bleibt geduldig in seinem Kampf, er überläßt es Gott, ob er den Sieg in diesem Kampf selbst erleben solle oder nicht, er führt ihn ohne alle Gewalttätigkeit, die ein tiefes Merkmal der Ungeduld ist. Er will mit dem Kampfe nur Gott dienen und führt ihn daher in vollkommener Loslösung von sich selbst. Der innere Friede ist also die Voraussetzung dafür, daß in dem unerläßlichen Kampfe für das Gottesreich der Geist des Friedens gewahrt bleibt. Wir wollen daher nun auf diese zweite Dimension des Friedens eingehen, auf den Frieden, den der wahre Christ vor allem besitzen muß, und der in erster Linie gemeint ist, wenn Christus sagt: «Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden hinterlasse ich euch, den Frieden, den die Welt nicht geben kann.»

*

Wir werden der vollen Bedeutung und dem ganzen Wert des Friedens erst gerecht, wenn wir bedenken, daß Christus uns vor allem den inneren Frieden bringt. Der innere Friede hat verschiedene Elemente, die uns am besten klarwerden, wenn wir uns auf die verschiedenen Arten des inneren Unfriedens besinnen. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß es auch hier außer dem Gegensatz von Frieden und Unfrieden den von wahren und falschem Frieden gibt. Der Wegfall jeder inneren Beunruhigung ist nicht unter allen Umständen ein Wert. Er ist es vielmehr nur dann, wenn er ein Ausfluß der objektiven Harmonie ist, wenn er eine Antwort auf die Wahrheit darstellt. Die satte Zufriedenheit oder der auf Gedankenlosigkeit oder Illusion beruhende Friede ist ein Unwert, mag er auch subjektiv noch so angenehm empfunden werden. Es ist ein falscher Friede, der auch qualitativ von dem wahren, objektiv begründeten inneren Frieden durch eine Welt getrennt ist. Nicht die Frage: «Wie können wir jeden Unfrieden vermeiden?» ist entscheidend, sondern die Frage: «Wie können wir den wahren Frieden finden?» Denn auch hier gilt, was wir schon bei dem äußeren Frieden sahen, daß nicht der Friede das absolute Gut ist, sondern Gott. «Wann sind wir mit Gott vereint, wann verhalten wir uns gottgefällig?» — das ist immer die allein entscheidende Frage. Und der wahre Friede ist vor allem deshalb so wertvoll,

weil er eine Frucht der wahren Vereinigung mit Gott ist, weil er die richtige Antwort auf Gott in sich birgt.

Der Wert einer Haltung hängt davon ab, ob sie die adäquate Antwort auf ein wirklich Wertvolles bildet. Daher kommt es erstens darauf an, daß unser Wille, unsere Freude, unsere Begeisterung, unser Wünschen und unsere Liebe, unsere Trauer, unsere Empörung, unsere Furcht und unsere Ablehnung einem Objekt gilt, das diese Antwort verdient, dem sie gebührt. Die Schadenfreude ist etwas Schlechtes, die Freude über die sittliche Besserung eines Menschen etwas Gutes. Die Begeisterung für ein Idol ist etwas Unwertiges, die Begeisterung für ein wahres Gut etwas Wertvolles. Hierbei ist es von wesentlicher Bedeutung, daß unsere Haltung in ihrer Qualität tiefgehend von dem Objekt geformt wird. Wir wissen über die Qualität einer Freude, einer Begeisterung, einer Liebe, einer Furcht noch nichts Bestimmtes, solange wir das Objekt, dem sie gilt, nicht kennen.

Zweitens muß die Intensität der Antwort, die Rolle, die das jeweilige Objekt für uns spielt, der objektiven Rangordnung der Werte Rechnung tragen. Unsere Freude über die Bekehrung eines Menschen muß größer sein als die über eine glänzende geistige Leistung. Und auch hier muß vor allem die Freude über ein in sich Wertvolles größer sein als die über ein bloß für mich Befriedigendes, also etwa die Freude darüber, daß wir Gott gefunden haben, größer als die Freude über den Gewinn irdischer Schätze. Wir sollen darum unzufrieden sein, solange wir Gott nicht gefunden haben. Wenn uns die rein irdischen Güter so erfüllen würden, daß wir durch sie restlos glücklich wären, so wäre dies ein ausgesprochener Unwert, denn es wäre eine falsche Harmonie. Gewiß, wir sahen früher, daß die irdischen Güter uns nicht wirklich zu sättigen vermögen. Aber die Illusion, sie könnten es, ist ein unwertiger Zustand.

Entsprechendes gilt für den Frieden. Solange wir von Gott getrennt sind, solange wir ihn nicht gefunden haben und mit ihm versöhnt sind, sollen wir im Unfrieden sein. Selig, die in der Welt, im Advent Unzufriedenen, die zu der Wahrheit erwacht sind, daß nur Gott uns den wahren Frieden geben kann, die zu dem Erleben des «Inquietum cor nostrum, donec requiescat in te», «unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir» des hl. Augustinus gelangt sind. Aber unselig die Friedlosen, die Gott nicht finden, obgleich er zu uns gesprochen, die die Gemeinschaft mit Gott fliehen, die auf die Tatsache der Erlösung durch Christus nicht die wahre Antwort geben.

Wir dürfen nicht den Frieden um seiner selbst willen suchen und vor allem nicht irgendeinen Frieden, sondern wir müssen Gott suchen

und uns nur mit dem Frieden begnügen, den allein er unserer Seele zu geben vermag. Die in der «Welt» Friedlosen sind Gott näher als die in der Welt Zufriedenen. Denn sie tragen der Wahrheit insofern Rechnung, als sie hierin der Welt die Antwort geben, die ihr gebührt, und wenigstens das objektive Übel der Gottferne subjektiv als solches empfinden. Aber sie sind unselig, weil sie nicht die volle Wahrheit erkennen und ihr Rechnung tragen, weil sie an der wahren metaphysischen Situation des Menschen und vor allem an ihrer grundlegenden Veränderung durch die Erlösung vorbeigehen und ihr nicht die gebührende Antwort geben.

Zur Umgestaltung in Christus gehört daher notwendig der innere Friede. Am weitesten sind die von Gott entfernt, die von einem falschen Frieden erfüllt sind, die also, in die rein irdischen Güter verloren, ohne Gott satt und zufrieden sind, die an der Tatsache, daß alles Geschöpfliche unseren Durst nicht stillen kann, achtlos vorübergehen, die durch die ungewisse Zukunft, durch die Vergänglichkeit alles Irdischen nicht beunruhigt werden, weil sie in ihrer Gedankenlosigkeit im jeweiligen Augenblick so aufgehen, daß sie nie zur Besinnung kommen. Sie verhalten sich so, als ob dies Leben nie aufhörte, als ob für sie die Mahnung, die uns die heilige Kirche am Aschermittwoch zuruft: «Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris», «Gedenke Mensch, daß du Staub bist und zum Staub zurückkehrst», keine Geltung hätte. Und es gibt Menschen, die so von den jeweiligen Aufgaben und Arbeiten erfüllt sind, die sich von der Eigengesetzlichkeit des täglichen Lebens einfangen lassen, daß sie, auch wenn es nicht ein besonders angenehmes Leben ist, doch nie zur Besinnung kommen, deren Aufmerksamkeit so dem jeweilig nächsten Ziel gilt, daß sie gleichsam keine Zeit zum Unfrieden finden. Wie ein Lasttier trotten sie stumpf und selbstverständlich ihren Weg, ohne je so wach zu werden, daß sie die Sinnlosigkeit ihres Lebens beunruhigen könnte. Im Vergleich zu diesen «Zufriedenen» sind schon jene der Wahrheit und damit Gott näher, die den Unfrieden, der einer von Gott losgelösten Welt konstitutiv anhaftet, erfassen und an ihm leiden. Die nach dem wahren Glück unablässig friedlos Suchenden, die von jedem verabsolutierten irdischen Glück Enttäuschten, die von dem Gedanken an den Tod Beunruhigten, alle jene, die sich weder in sich selbst noch in der Welt «geborgen» fühlen, die bang in die Zukunft blicken, die durch die Sorge um das, was sie lieben, friedlos sind — sie alle empfinden wenigstens das Ungenüge einer Welt, die ganz auf sich selbst gestellt ist. Gerade darum, weil sie die Disharmonie der Gottferne empfinden,

auch wenn sie sie nicht als solche verstehen, sind sie Gott objektiv nicht mehr so ferne wie die von falschem Frieden Erfüllten. Noch mehr in der Wahrheit stehen aber die von Unfrieden Erfüllten, deren Unfriede erlebnismäßig und bewußt aus ihrem Widerstreit mit Gott stammt, die an Gott glauben, aber doch noch zweifeln, die Gottes Ruf vernehmen, aber sich nicht zum Verzicht auf unerlaubte Freuden entschließen können, die zwischen Gott und der Welt hin und her geworfen werden, die im Panzer der Sünde eingeschlossen sind und ihn abwerfen möchten, alle, die «zwei Herren» dienen möchten. Sie erleben den Unfrieden am tiefsten, sie sind die Rastlosesten, vom Unfrieden am meisten Gepeinigten. Ihr objektiver Widerstreit mit Gott ist ein furchtbarer Unwert, aber daß sie ihn als Unfrieden erleben, ist wertvoll, denn sie stehen damit der Wahrheit und Gott noch näher als jene, die nur an dem immanenten Unfrieden der Welt leiden. Sie fühlen wenigstens, welches Gut die Gemeinschaft mit Gott ist, sie erkennen den Ort des wahren Friedens und den wahren Grund ihres Unfriedens, sie sind in ihrem Leiden bis zu der eigentlichen Ursache ihres Unfriedens vorgedrungen, sie sehnen sich schon direkt nach Gott, wenn sie auch noch nicht die Kraft aufbringen zu der klaren eindeutigen Entscheidung für Gott. Solcher Art war der Unfriede des hl. Augustinus vor seiner Bekehrung, den er uns in so grandioser und erschütternder Weise in den «Confessiones» vor Augen stellt.

Der Unfriede, der eine angemessene Antwort auf die Welt ohne Gott ist, kann und darf nur überwunden werden durch das Erwachen zur Wahrheit und die angemessene Antwort darauf, daß hinter und über aller Disharmonie der Welt Gott, der unendlich Herrliche und Selige, thront, der die Liebe ist. Er weicht, wenn sich der Mensch seiner wahren metaphysischen Situation bewußt wird, vor allem der durch die Erlösung der Welt modifizierten metaphysischen Situation. Der Unfriede des Zweifelnden und in der Sünde Befangenen, der erlebnismäßig der tiefste Unfriede ist, löst sich auf, wenn die eindeutige Übergabe an Gott erfolgt, wenn sich der Mensch in die Arme Gottes fallen läßt und die Versöhnung mit Gott dadurch zustande kommt, daß er ein Glied des mystischen Leibes Christi wird und seine Sünden vom Blute des Lammes hinweggespült werden. Jeder von uns fühlt etwas von diesem Unfrieden, wenn wir das Bewußtsein haben, nicht auf den Bahnen zu gehen, die Gott uns vorschreibt, wenn unser Gewissen uns die Trennung von Gott anzeigt. Sobald wir umkehren und auf das verzichten, was uns von Gott trennte, beginnt der Unfriede schon sich zu lösen, aber der volle Friede ist erst

wieder erreicht, wenn wir unser Unrecht bereut und Gottes Vergebung erlangt haben. Der innere Friede besteht also in der Einheitlichkeit unserer tiefsten Lebensrichtung, in dem Wegfallen einander widerstreitender Grundrichtungen und in der Befreiung von der Unrast, dem ständigen Suchen nach etwas, in der eindeutigen Gesamtzuewendung zu einem letzten Lebensziel.

Aber er ist nicht nur diese formale Einheitlichkeit, diese innere Eintracht und Ruhe, er ist auch die Einheit mit dem Guten, das Partizipieren an der inneren Harmonie des Guten. Eine noch so eindeutige Zuewendung zu dem, was unsere Begierlichkeit und unseren Hochmut befriedigt, eine Zuewendung, bei der es kein Schwanken gibt und keine Gewissensbisse unsere Ruhe stören, ist doch in sich disharmonisch und läßt uns den wahren Frieden, der eine Ausstrahlung der inneren Schönheit der Werte ist, nie verkosten. Da alle Unwerte den Keim einer «discordia» in sich tragen, gemeinschaftsprengend sind, und nur den Werten die «virtus unitiva» innewohnt, so können auch nur diese die wahre Harmonie und Eintracht in unserer Seele erzeugen, die weit mehr als nur das Fehlen der Zerrissenheit, die ein durchaus Positives ist.

Dies tritt deutlich hervor, wenn wir den wahren Frieden mit der Verfassung der Hochmütigen vergleichen, die in ihrem Haß gegen die Werte an der Disharmonie der Unwerte partizipieren.

Aber selbst aus der Teilhabe an dem Guten allein erwächst noch nicht der eigentliche innere Friede; dieser setzt nicht nur das Aufgenommenwerden in das Reich der Werte und ihre Harmonie voraus, sondern darüber hinaus das Aufgenommenwerden in den lebendigen Gott, in die Heiligkeit des absoluten Herrn, der das Gute schlechtweg ist und sich in Christus offenbart. Dieser Friede ist nicht nur die Teilhabe an dem Licht der Werte, an ihrer die Seele befriedenden und einfach machenden Kraft, das einheitliche Erfülltwerden von diesem reinen, harmonischen Klang, sondern auch das Licht- und Klarwerden der Seele durch die reale Verbundenheit mit dem Dreimalheiligen, dieses Lichtwerden, von dem Isaias sagt: «Surge, illumina, Jerusalem, quia venit lumen tuum et gloria Domini super te orta est», «Steh auf, Jerusalem, und werde Licht! Denn siehe, es kommt dein Licht und über dir erstrahlt die Herrlichkeit des Herrn.» (Is. 60, 1.)

Im wahren Frieden, dem Frieden Christi, von dem er sagt: «Meinen Frieden gebe ich euch», sind also drei Elemente enthalten. Zunächst ein mehr formales Element. An die Stelle der Zerrissenheit, des Zerspaltenseins in verschiedene Grundrichtungen, die einander

widerstreiten, der Unentschiedenheit in bezug auf das letzte Lebensziel, tritt die innere Eintracht und Eindeutigkeit. An die Stelle einer unaufhaltsam weiterstrebenden Unrast, eines nie zur Ruhe kommenden Greifens nach dem Eigentlichen und wahrhaft Beglückenden das Finden und der Besitz des Zieles, für das zu leben sich lohnt, das Ruhen in einem Letzten, von dem aus alles andere seinen Sinn bekommt und durch das ein weiteres Suchen überflüssig geworden ist. Es ist die Haltung, die den hl. Simeon ausrufen läßt: «Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum», «Nun läßt Du Deinen Diener in Frieden ziehen, o Herr, denn meine Augen haben Dein Heil gesehen» (Luk. 2, 29).

Ferner gehört es zum wahren Frieden, daß er objektiv begründet ist. Das Gut, in dem wir ruhen, muß derart sein, daß es objektiv diese unsere Haltung rechtfertigt. Es muß das in Wahrheit höchste Gut sein, ein Gut, das, wenn wir es gefunden, alles weitere Suchen überflüssig und unangemessen macht, dem es gebührt, daß wir uns endgültig und absolut in ihm verankern.

Dieses Moment, das ja die generelle Voraussetzung aller wertvollen Haltungen des Menschen ist, rechtfertigt den wahren Frieden und scheidet ihn von allen auf Illusionen beruhenden Arten des Scheinfriedens. Und dieses Gut, das allein unseren Frieden rechtfertigen kann, ist zugleich auch das einzige, das uns vollständig zu sättigen vermag.

Endlich schließt der wahre Friede eine Teilhabe an der immanenten Harmonie der Werte ein, in ihm werden wir durchleuchtet von dem Licht der Werte, während alle Hingabe an das, was unsere Begierlichkeit und unseren Hochmut befriedigt, unser Inneres verdunkelt. Hier begegnen wir dem Intimum des positiven Friedens, seiner eigentlichen Qualität. Die Seele wird gelöst und weit durch dieses Aufgenommenwerden und Beheimatetsein im Reich der Werte, sie wird licht wie diese. Und aus dieser Teilhabe an dem Guten fließt eine neue Eintracht und Sammlung der Seele, weil die «virtus unitiva», die einigende Kraft der Werte, sich in ihr auswirkt. Der Ahnungslose, der an das verloren ist, was bloß seine Lust befriedigt, kennt diesen Frieden nicht. Er läßt sich vielmehr von etwas erfüllen, was trotz des Momentes der Lust diese innere Harmonie nicht besitzt, die die Seele löst und sammelt, die ihr alle Härte und Schärfe nimmt und ihr einen Schmelz und etwas Schwebendes verleiht. Denn das Befriedigende schafft nur eine stumpfe Lust, hinter der die Öde und der Überdruß gähnt und die den Menschen egozentrisch und erden-

schwer macht. Das bloß subjektiv Befriedigende höhlt den Menschen aus und läßt ihn immer stumpfer werden.

Erst recht tritt dieses Merkmal des wahren Friedens deutlich hervor, wenn wir ihn mit der inneren Verfassung eines bösen Menschen vergleichen, der in seiner hochmütigen Verkrampfung nicht nur in einer gleichgültigen Wertblindheit die Welt der Werte ignoriert, sondern sich gegen die Werte und gegen Gott haßerfüllt und voll Ressentiment auflehnt. Diese Menschen sind von dem tiefsten Unfrieden erfüllt, sie tragen ein Gift in ihrer Seele, das das radikale Gegenteil der immanenten Harmonie der Werte ist, sie verkörpern die «discordia», die Zwietracht, sie hassen den wahren Frieden und leben mit dem wahren Frieden in Unfrieden. Während bei dem stumpf Begierlichen ein Scheinfriede vorliegen kann, der dadurch charakterisiert ist, daß bei ihm all die wahre «concordia», die Eintracht, und das innere Licht fehlt, das aus der Teilhabe an den Werten fließt, stellt die Seelenverfassung des Wertfeindlichen, des Hochmütigen, die in ihrer höchsten Ausprägung die satanische ist, das qualitative Gegenteil des wahren Friedens dar. Diese Menschen fressen gleichsam die immanente Disharmonie der Unwerte in sich hinein und arbeiten ständig an der Zersetzung ihrer Seele.

Aber der wahre Friede, der Friede Christi, schließt nicht nur die Harmonie ein, die uns die Teilhabe an den Werten gewährt, sondern, wie wir sehen, die ganz neuartige übernatürliche Qualität, die nur aus der Gemeinschaft mit Gott «per ipsum, cum ipso et in ipso», «durch ihn, mit ihm und in ihm», fließt. So hoch, wie sich die Welt der übernatürlichen Schönheit der Heiligkeit über alle natürlichen Werte erhebt, als etwas völlig Neues und Ungeahntes selbst gegenüber der höchsten natürlichen Schönheit, so groß ist auch der Abgrund, der zwischen der immanenten Harmonie aller Werte und der unendlichen Harmonie Christi, des Gottmenschen, klafft. Denken wir an den Frieden, den eine Gestalt wie Sokrates besitzt! In Platons herrlichem Dialog Phaidon sehen wir ihn zwei Stunden vor seinem Tod über die Unsterblichkeit der Seele friedvoll nachdenken, in Ruhe und Sammlung dem Tode als dem wichtigsten Augenblick des Lebens entgegensehend, der metaphysischen Situation des Menschen, soweit sie natürlich erkennbar, bewußt, jeden Fluchtversuch als Schädigung der Autorität des Staates ablehnend. Und vergleichen wir damit den Frieden eines hl. Franziskus, der, fast erblindet und körperlich zusammengebrochen, den Sonnengesang dichtete, oder die Haltung der Martyrer, die in heiliger Freude und von einem himmlischen Frieden erfüllt den größten Qualen entgegengingen, wie sie uns etwa

in den Briefen des apostolischen Vaters Ignatius entgegentritt oder in den Worten der hl. Agnes! Denken wir an den Frieden, den alle Heiligen ausstrahlen — an diese ganz anders geartete selige Harmonie, die dem übernatürlichen Leben entstammt, das ihnen in der Taufe eingepflanzt wurde, an diesen schwebenden erlösten Frieden, der den Sieg über die Welt atmet und der niemals dem bloßen Teilhaben an der inneren Harmonie der Werte entspringen kann, sondern nur der Gemeinschaft mit dem dreimalheiligen Gott!

Eng hängt damit ein weiteres Merkmal des wahren Friedens zusammen, die Geborgenheit in dem lebendigen Gott. Gegenüber der metaphysischen Unsicherheit des sich selbst überlassenen Menschen, gegenüber der Angst, die den erfüllen muß, der völlig die Konsequenzen aus einer Welt ohne Gott zieht, und gegenüber dem angstvollen Unfrieden dessen, der zur metaphysischen Situation des mit Gott unversöhnten Menschen erwacht und weiß, «wie schrecklich es ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen», weiß sich der von Christus Erlöste in Gott geborgen. Die Welt der Werte, das Reich apersonaler Ideen kann uns nicht den Unfrieden nehmen, der aus der Angst vor dem dunklen Tor des Todes entspringt, aus der Sorge um alles, was wir lieben, aus der Unsicherheit, der unser Schicksal stündlich ausgesetzt ist. Nur der in der unendlichen Liebe des personalen allmächtigen Gottes Geborgene kann sprechen: «Ego autem in te speravi, Domine; dixi: Deus meus es tu, in manibus tuis sortes meae», «Ich aber habe auf Dich gehofft, o Herr; ich sagte: Mein Gott bist Du, in Deiner Hand steht mein Geschick» (Ps. 30, 15). Der in Gott Geborgene weiß, daß Gott alle Menschen, die ihm besonders teuer sind, unendlich mehr liebt, als er sie zu lieben vermag, daß alle Haare auf ihrem Haupte gezählt sind. Er hat das Wort aus dem Munde des Gottmenschen vernommen: «Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum», «Fürchtet euch nicht, kleine Schar, denn eurem Vater hat es gefallen, euch das Reich zu geben» (Luk. 12, 32). Ja denken wir uns selbst einen Zustand, in dem uns kein Übel mehr drohen würde, in dem wir unaufhörlich die apersonalen Werte schauen könnten, wie in dem Himmel der Ideen, den uns Platon vor Augen stellt: auch dieser Zustand würde eine letzte Verlassenheit und Bangigkeit in sich tragen. Wir blieben in dieser apersonalen Welt auf uns selbst gestellt, auf unsere Endlichkeit angewiesen. Nur in einer unendlichen Person können wir als endliche Personen geborgen sein, nur sie kann uns voll «umfassen» und die unserer Endlichkeit immanente Verlassenheit aufheben. Nur der personale Ineinanderblick mit der unendlichen Person Gottes kann

uns an der Unendlichkeit teilhaben lassen. Nur der allmächtige Gott kann uns so auffangen, daß wir zu ihm sprechen können: «In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum», «in Deine Hände, Herr, empfehle ich meinen Geist.»

Wir haben den wahren inneren Frieden in seinen verschiedenen Komponenten kennengelernt. Diesen wahren Frieden besitzt jedes im Stande der Gnade befindliche, bewußte, lebendige Glied des mystischen Leibes Christi. Aber wenn auch der metaphysische Unfriede bei den Erlösten gebannt ist, können in der menschlich-geschöpflichen Ebene doch noch Zerrissenheit und Disharmonie vorliegen. Denn nicht nur die falsche Stellung zu unserer metaphysischen Situation kann uns den Frieden rauben, auch falsche Einstellungen zu rein geschöpflichen Dingen können die Harmonie und den Frieden unserer Seele stören. Bedeutet es doch immer noch eine neue Stufe des religiösen Lebens, wenn wir die richtige Grundantwort sieghaft auf alle Einzelgebiete des Lebens ausdehnen und in allen ihren Konsequenzen aus ihr leben. Es ist ja dies der eigentliche Weg, den wir in dem Prozeß der Umgestaltung in Christus zu durchlaufen haben und der natürlich auch ein qualitatives und quantitatives Wachstum innerhalb der Grundantwort einschließt. Solange wir nicht ganz aus Christus und in Christus leben, kann auch bei Menschen, die den metaphysischen Frieden bis zu einem gewissen Grad besitzen, von der rein geschöpflichen Ebene her nicht nur ihr aktueller Friede gestört, sondern sogar ihre dauernde Seelenverfassung in ihrer Harmonie und Einheitlichkeit getrübt werden. So gibt es Menschen, die durch zwei große menschliche Beziehungen, die einander widerstreiten, hin und her geworfen werden. Oder man ist disharmonisch, weil man einen Beruf ergriffen hat, der einem nicht entspricht und in dem man sich nicht am richtigen Fleck fühlt. Oder man ist zerrissen, weil man viele tiefgreifende Erlebnisse verdrängt hat, statt zu einer klaren Auseinandersetzung mit ihnen zu kommen, durch die sie überwunden werden könnten. Solche Menschen leiden oft an Minderwertigkeitskomplexen oder an Verkrampfungen verschiedenster Art, in ihrer Seele herrscht eine innere Unordnung, und sie sind voll von Widersprüchen. Das Wesen dieser unfreien Menschen ist von einer gespannten Friedlosigkeit durchsetzt. Sie quälen sich selbst mit unnötigen Gedanken, sie fühlen sich nicht wohl in ihrer Haut, sie sind uneins mit sich. Eine besondere Form des Unfriedens und der Disharmonie entsteht auch aus der falschen Bewußtheit, die wir früher kennengelernten, aus der zu starken Reflexion auf sich selbst, die allen echten Sachkontakt aufhebt und das volle Erleben zerstört. Diese Menschen

kommen nicht los von sich selbst, sie sehen sich stets von außen, sie kreisen ruhelos um sich selbst. Der am meisten typische Fall dieser Zerrissenheit ist bei den Hysterikern gegeben.

Auch diese Art des Unfriedens ist nur aus Gott zu überwinden. Es gibt wohl Menschen, die, obgleich nicht religiös, doch von dieser Disharmonie frei sind. Es sind unreflektierte, unkomplizierte, natürliche Menschen, die aus einer glücklichen Veranlagung heraus und infolge eines glücklichen Lebens eindeutig ihren Weg gehen und diese habituelle rein menschliche Zerrissenheit nicht kennen, wenn sie auch den metaphysischen Frieden, wie wir sahen, nicht besitzen können. Aber erstens ist diese Harmonie zufälliger Natur und hält einer ernsthaften Prüfung nicht stand; zweitens ist der Wegfall jener Disharmonie noch nicht die wahre Harmonie. Was vorliegt, ist nur ein entspannter, gesunder Fluß des Lebens, eine Harmonie in der Breitendimension, aber nicht in der Tiefendimension. Diese Menschen sind meist unbewußt und kindlich, sie kennen den positiven Frieden einer inneren Ordnung und wahren Einfachheit nicht. Vor allem aber kann auf der rein natürlichen Ebene niemals eine schon vorhandene Disharmonie dieser Art beseitigt werden. Dies ist nur möglich durch eine Konfrontation aller Erlebnisse mit Gott, wobei sie ja auch untereinander konfrontiert werden, durch das volle Zur-Bekennung-Kommen vor Gott, bei dem auch in die verborgenen Winkel der Seele das helle und alles klärende Licht Christi fällt. Alle Verkrampfungen, alles Verdrängte, alles Ungelöste muß vor Christus ausgebreitet werden und dort von uns die richtige Antwort aus seinem Geist erhalten. Die verschobene Auseinandersetzung muß nachgeholt und alles, was dunkel sein Unwesen in uns treibt, ans Tageslicht gezogen und an Christus «zerschellt» werden. In der gottergebenen, demütigen, von übernatürlicher Liebe erfüllten Haltung findet alle Zerrissenheit ihre Lösung, und dann fällt nicht nur der Unfriede weg, sondern es kann sich auch der positive Friede, den wir oben kennengelernten, in unserer Seele ungehemmt ausbreiten. Der positive übernatürliche Friede, den das Teilhaben an Christus gewährt, den die Kirche in der Herz-Jesu-Litanei «pax et reconciliatio nostra», «unsern Frieden und unsere Versöhnung», nennt, die unzerstörbare Harmonie, die das Aufgenommensein in die sieghafte Kraft und das helle Licht dessen gewährt, von dem der Psalmist sagt: «Et nox sicut dies illuminabitur», «und die Nacht wird aufleuchten wie der Tag» (Ps. 138, 11), erfüllen dann ungestört unsere Seele und geben ihr jene «serenitas animae», jene Heiterkeit, die alle Heiligen auszeichnet.

Es gibt aber neben diesem habituellen menschlichen Unfrieden der Seele auch noch aktuelle Störungen unseres Seelenfriedens. Bei der aktuellen friedlosen Verfassung müssen wir, analog wie bei dem habituellen Unfrieden, verschiedene Elemente unterscheiden. Wir beginnen mit der materialen Antithese zum aktuell erlebten Frieden, weil sich hier die tiefste Störung des Friedens findet.

Dem aktuell erlebten Frieden widerstreitet zunächst eine spezifische Form der Disharmonie. Nicht die einfache Disharmonie, die jeder Trauer, jedem Schmerz und jeder Unlust eigen ist, die wohl Unfrieden erzeugen kann, ihn aber nicht konstitutiv in sich birgt. Denn es gibt auch eine tiefe Trauer, die in vollem Frieden erlitten wird. Es ist vielmehr eine Disharmonie, die eine Note des Ungesunden und Zersetzenden an sich hat. Aber auch diese friedlose Disharmonie kann in ganz verschiedenen Formen auftreten. Erstens als giftig zersetzende Disharmonie. Sie haftet nur sittlich negativen Haltungen an, aber nicht allen. Sie ist nicht mit der allgemeinen Disharmonie zu verwechseln, die jede Sünde als Sünde in sich birgt, die eine Folge der Trennung von Gott ist und die in dem schlechten Gewissen fühlbar wird. Sie ist vielmehr stets erlebnismäßig gegeben, auch wenn der Betreffende kein schlechtes Gewissen hat. Es ist die spezifisch giftige Disharmonie, die allen Formen des eigentlichen Hasses innewohnt, die von einem virulenten Stoff herrührt, der diesen Haltungen eigen ist. Es ist ein Gift, das wir zwar einem anderen zuwenden, mit dem wir ihn treffen und ätzen wollen, das aber trotz der Befriedigung, die uns diese Verletzung des anderen gewähren kann, doch stets uns selbst zersetzt und anfrisst. Die Verfassung, in die wir durch Haß, Rachsucht, Neid, Schadenfreude und Eifersucht geraten, ist darum stets eine radikale Antithese zum echten Frieden, noch über die durch ihre Sündhaftigkeit bedingte allgemeine Trennung von Gott hinaus. Wir können, solange dieses Gift in uns verbleibt, nie zum wahren Frieden gelangen. Zweitens gibt es eine spezifisch trübe Disharmonie, die allen Formen der Bedrücktheit eigen ist. Sie enthält nicht dies Gift, muß sie ja doch nicht von etwas sittlich Negativem herrühren. Sie hat etwas Bleiernes, das unsere Seele und unser inneres Leben zwar nicht anfrisst, aber uns zu ersticken droht. Sie legt sich wie ein Mehltau auf unser ganzes Erleben. Sie hat nicht das Giftige, innerlich Zersetzende, sondern etwas spezifisch Lähmendes, und wir sind viel passiver dabei; während bei der vorher erwähnten Disharmonie das Gift gleichsam von uns erzeugt wird, erleben wir hier die Trübung unseres Seelenlebens als etwas, das uns von außen angetan wird.

Die zweite Antithese zum Frieden ist formaler Natur und besteht in der Störung unserer inneren Ordnung. Diese ist vor allem in verschiedenen Formen der Aufregung gegeben. Es ist hier nicht die innere Spannung gemeint, die jedes Gerichtetsein auf ein zukünftiges Ziel trägt, die allem Wollen eigen ist oder aller Freude auf ein bevorstehendes Ereignis, aller Erwartung und Hoffnung, aller Sehnsucht und allem Verlangen. Diese Spannung einer gewissen Unerfülltheit, zum Unterschied von einer entspannten, rein kontemplativen Verfassung, wie sie das Schauen einer Wahrheit, die Freude an der Schönheit und die liebende Versenkung in eine Person — vor allem in Gott — besitzt, ist ja nicht notwendig etwas Friedloses. Erst recht ist nicht die innere Intensität und Spannung gemeint, die jedes wache Erlebnis, sei es kontemplativ oder aktiv, zum Unterschied von einem harmlos entspannten Zustand hat, in dem jede Form von Tätigkeit, sowohl die transeunte (nach außen sich auswirkende) wie die immanente fehlt, wie in der spezifischen Erholung. Diese Spannung unseres ganzen höheren Lebens, die jedes wirkliche Erfüllt- und Ergriffensein mit sich bringt und die in der ewigen Seligkeit ihren Höhepunkt erreichen wird, enthält erst recht keinerlei Gegensatz zum Frieden. In ihr entfaltet sich vielmehr der innere Friede am allerreichsten und tiefsten.

Gemeint sind vielmehr alle Formen der Aufregung, die eine Störung des inneren Gleichgewichtes in sich bergen und die den gesunden Ablauf unseres Seelenlebens beeinträchtigen. Die Aufregung, die uns hindert, in die Tiefe zu kommen, die jedes volle, wache Erleben kontemplativer Art unterbindet und uns nicht das klare, zielbewußte Hinwenden auf ein zu realisierendes Ziel gestattet, hat etwas Friedloses an sich. Sie bildet gleichsam die mehr formale, strukturelle Antithese zum Frieden, während die Disharmonie die mehr qualitative, materiale Antithese darstellt. Diese Aufregung kann in vielen Formen auftreten. Am ausgeprägtesten ist die Gegensätzlichkeit zum Frieden in der spezifischen Alteration. Die Qualität der psychischen Alteration ist ein letztes Phänomen, das sich nicht weiter zurückführen und nur intuitiv erfassen läßt. Sie greift unseren ganzen Lebensrhythmus an und bringt ihn in Unordnung. Eine innere Verwirrung, ein Durcheinander in unserem emotionellen Ablauf charakterisiert sie. Statt eines normalen Aufbaus tritt ein Hin- und Herbogen, ein ohnmächtiges Kreisen der Gedanken um einen Punkt ein, ein Hängenbleiben an einer Sache einerseits und ein ständiges Bewegtsein andererseits. Man läuft gleichsam vor dem, was einen aufregt, davon und kehrt immer wieder von verschiedenen Richtungen

aus zu ihm zurück. Man setzt sich nie wirklich sinnvoll auseinander mit dem, was einen aufregt, aber man bleibt doch ständig in seinem Bann. Dazu kommt ein Weiteres. Man ist in diesem Zustand von allen Dingen und Personen abgeschnitten. Man ist nicht mehr imstande, voll auf etwas einzugehen. Man ist nicht fähig, mit dem Logos einer Situation oder einer Aufgabe zu konspirieren, weil man nicht aus dem Bann dessen heraustreten kann, was einen in Aufregung versetzt. Man wird egozentrisch und teilnahmslos. Man befindet sich in einer Zwangsjacke und kommt, so wenig man aus sich heraustreten kann, doch nie wirklich zu sich selbst. Man ist unfähig zu dem «habitare secum»; und in dieser Besinnungslosigkeit, in der man gleichsam «den Kopf verliert», treten leicht unerwartete, irrationale Reaktionen auf. Wir sagen auch von solchen Menschen, sie seien ganz «außer sich», und trotzdem sind sie in den Kreislauf ihrer Gedanken und Gefühle, also gleichsam «in sich» eingesperrt. Sie verlieren die Übersicht über alles. Es ist eine spezifische Form des falschen Gehabtwerdens und der inneren Unfreiheit. Wir werden später sehen, daß es neben dieser reinsten Antithese zum Frieden, die in der Alteration gegeben ist, noch andere Formen der Aufregung gibt, die zwar auch mit dem Frieden unverträglich sind, die aber nicht alle angeführten Merkmale der Alteration aufweisen, so z. B. die Aufregung, die einer bestimmten Art von Angst eigen ist, bei der wir gleichsam hypnotisiert sind durch das näher rückende Übel und die wir als «lähmende» Angst bezeichnen. Oder die viel peripherere explosive Aufregung, die aller Ungeduld und dem Zorn eignet.

Aber die strukturelle Störung unseres inneren Friedens kann auch noch in einer anderen Form als in der der spezifischen Aufregung erfolgen. Dies ist bei der schon vorher erwähnten Bedrückung der Fall. Die Bedrücktheit durch irgendeine Sorge oder eine Demütigung oder eine Situation, die unsere Minderwertigkeitsgefühle erweckt, bildet nicht nur durch ihre spezifische Disharmonie eine qualitative Antithese zum Frieden, sondern auch durch die formale Störung unseres Seelenlebens, durch eine eigentümliche Unordnung, die einerseits von der durch die Aufregung erzeugten verschieden ist, andererseits manches Gemeinsame mit ihr aufweist. Sie hat nicht das Hin- und Herwogen der Aufregung, nicht deren spezifische Unruhe. Aber auch der Bedrückte weicht der klaren Auseinandersetzung mit dem Bedrückenden aus und wird von ihm in illegitimer Weise «gehabt». Auch er bleibt hängen an etwas, wenn er auch nicht in Bewegung darum kreist, sondern sein Leben das Stigma des «Stagnierens» trägt. Auch der Bedrückte ist von dem lebendigen Kontakt mit den

Dingen und Personen abgeschnitten, auch er wird egozentrisch. Und auch er kommt nicht zu sich selbst, er verliert die Übersicht. Er befindet sich ebenso gleichsam in einer Zwangsjacke, aber er wird passiv zum Unterschied von der irrationalen Aktivität des Aufgeregten. Er lebt wie unter einer Glasglocke. Ein Erlebnis, mit dem er nicht fertig geworden ist, steckt ihm im Halse. Er kann in seiner Unfreiheit nicht weiter. Aller Lebensmut, alle Zuversicht und Hoffnung ist erstickt.

In beiden Formen des Unfriedens gewinnt ein Erlebnis, ein Ereignis eine seinem wahren Gehalt nicht entsprechende Bedeutung für uns, spielt es eine Rolle in unserem Leben, die in seinem objektiven Gehalt in keiner Weise begründet ist.

Die aktuelle Störung unseres inneren Friedens kann nun derartig sein, daß sie das materiale Moment der Disharmonie und das formale der Unordnung vereinigt, wie wir es bei der Bedrücktheit kennenlernten. Das wird sogar meistens der Fall sein. Aber das hindert nicht, daß wir zwischen den zwei Arten der Antithese zum Frieden scharf unterscheiden müssen. Die Analogie zum überaktuellen Frieden tritt nun deutlich hervor. Wie der überaktuelle Friede durch ein formales und ein materiales Moment charakterisiert ist, nämlich durch die Einfachheit und Einheitlichkeit und die Teilhabe an der inneren Harmonie des Guten, so der aktuelle Friede durch das formale Moment des «habitare secum», der inneren Ordnung zum Unterschied von der Aufregung, und das materiale Moment der qualitativen Harmonie zum Unterschied von der giftigen oder bleiernen Disharmonie.

Es gibt nun mannigfaltige äußere Ursachen, die unseren Frieden aktuell stören können, auch wenn wir habituell nicht im Unfrieden sind. Es können Sorgen aller Art sein, bestimmte Gefahren, die uns drohen, irgendein Übel. Die eigentliche Wurzel des Unfriedens liegt aber immer in einer falschen Verfassung, auf die diese äußeren Ursachen in uns auftreffen und auf Grund derer sie uns in einer unadäquaten Weise affizieren oder wir eine falsche Antwort auf sie geben.

Wir müssen hierbei drei typische Fälle unterscheiden. Erstens kann der Unfriede einer Antwort in uns entstammen, die als solche sittlich unrichtig ist, wie z. B. Neid, Haß, Eifersucht und in anderer Hinsicht Ungeduld. Zweitens kann er aus Antworten entstehen, die nicht in sich sittlich negativ, ja, solange wir von einem rein natürlichen Weltbild ausgehen, begründet und richtig, aber als Antwort auf das durch die Offenbarung erschlossene Weltbild und insbesondere auf die durch die Erlösung entstandene Situation un-

angemessen sind. Hier ist vor allem die Angst in ihren vielverzweigten Formen zu nennen. Drittens aus Antworten, die als solche sogar notwendig sind und auch nach der Offenbarung und Erlösung sinnvoll und angemessen bleiben, die aber modifizierungsbedürftig sind, und die, solange sie nicht von einem bestimmten Stachel befreit werden, Unfrieden in uns erzeugen. Dahin gehört das Mißtrauen, die Empörung, der Kampf für das Gute und die Trauer.

Wir wenden uns zunächst der ersten Art von Antworten zu, denen ein spezifischer Unfriede eignet. Hier hat die Eifersucht eine Hauptrolle. Unter der echten Eifersucht verstehen wir — zum Unterschied von dem tiefen Schmerz über den Verlust der Gegenliebe eines von uns geliebten Menschen, der durch die Tatsache, daß er einem anderen seine Liebe schenkt, noch erhöht werden kann — die feindselige gereizte, bittere Haltung, in der man mit einem anderen Menschen rivalisiert. Sie ist in allen ihren weitverzweigten Formen — Eifersucht auf die Bevorzugung eines anderen, Eifersucht auf die Erfolge eines anderen, Eifersucht auf die Liebe, die einem anderen statt uns zugewendet wird — stets ein egozentrisches Verhalten, in dem man sich mit einem anderen mißt und in einer Auflehnung gegen die Fügung Gottes einem anderen etwas mißgönnt, das man selbst haben möchte. Das Spezifische dabei ist die Rivalität mit einem anderen, die Tatsache, daß es uns über den Nichtbesitz eines Gutes hinaus in besonderer Weise reizt, daß ein anderer dieses Gut besitzt. Also erstens an Stelle der einfachen Trauer über den Nichtbesitz eines Gutes die gereizte, bittere Antwort auf dieses Übel. Zweitens das spezifische Interesse daran, daß kein anderer das ersehnte Gut besitze als wir, das Sich-Messen mit einem Dritten, die Rivalität. Darum beschränkt sich im Falle der Untreue eines geliebten Menschen unsere Eifersucht nie auf diesen, sondern erstreckt sich auch auf den Rivalen. Man sucht den Rivalen irgendwie zu demütigen, herabzusetzen, anzustechen. Man betrachtet ihn mit lieblosen, ja feindseligen Blicken und freut sich, wenn er sich irgendwelche Blöße gibt. Die Eifersucht, mag sie noch so «begründet» sein, ist durch eine spezifische Unrast gekennzeichnet. Man kreist in seinen Gedanken ruhelos um einen Punkt, man ist ständig auf dem Quivive in bezug auf das Verhalten des Objektes der Eifersucht, man forscht unruhig und neugierig nach dem, was es tut, man ist gereizt, und ein spezifischer Unfriede vergiftet das Leben. Die Eifersucht kontrastiert also mit dem Frieden in doppelter Hinsicht. Erstens, indem sie die giftige Disharmonie aufweist, die qualitativ mit dem Frieden unverträglich ist. Zweitens, indem ihr die typische Alteration eigen ist, mit all den formalen Gegensätzen

zum Frieden, das Hin- und Herwogen, das Kreisen um einen Punkt, das Abgeschnitterte vom Sachkontakt usw. Der Neid hingegen ist nur friedlos wegen seiner giftigen Disharmonie, ohne die spezifischen Merkmale der strukturellen Auflösung unseres Seelenlebens. Ebenso der Haß, die Schadenfreude und manche anderen Haltungen. Allerdings besitzen Haß, Neid und Schadenfreude die spezifisch giftige Disharmonie in noch viel höherem Maß und trennen uns wegen ihres größeren sittlichen Unwertes noch tiefer von Gott als die Eifersucht. Nur für den spezifischen Gesichtspunkt des aktuellen Unfriedens ist die Eifersucht ein noch typischerer Fall.

Die Eifersucht muß, wenn wir uns darauf ertappen, sofort von uns desavouiert und als etwas, das vor Jesu Antlitz nicht bestehen kann, enturzelt werden. Sie muß an Christus «zerschellt» werden, durch den Blick seiner Liebe aufgelöst werden. Die Überwindung des Unfriedens, den die Eifersucht mit sich bringt, ergibt sich hier von selbst aus der für den wahren Christen unerläßlichen Auflösung der Eifersucht als solcher. Analog ist es bei der Ungeduld. Sie bildet zwar durchaus nicht eine so typische Antithese zum Frieden. Der Unfriede, den sie mit sich bringt, ist bei weitem nicht so tiefgehend wie der der Eifersucht. Es ist erstens ein formaler Unfriede der spezifischen Unruhe, nicht die virulente Disharmonie, die unsere Seele vergiftet. Und ferner ist die Unruhe selbst, obgleich in einer Hinsicht sehr drastisch (das Moment der Besinnungslosigkeit ist z. B. sehr ausgeprägt), durchaus nicht mit all den spezifischen Merkmalen ausgezeichnet, die wir vorhin bei der Alteration kennenlernten. Sie ist weniger in der Tiefenrichtung zerstörend und trägt mehr explosiven Charakter. Sie ist allerdings eine typische Gefährdung des äußeren Friedens. Auch hier handelt es sich um eine Haltung, die wir als solche meiden müssen. Wie wir die Ungeduld überwinden sollen, sahen wir bereits im vorigen Kapitel.

Zu der zweiten Art der Quellen, aus denen eine Störung unseres aktuellen Friedens fließen kann, gehört vor allem die Angst. Diese ist nicht an sich eine falsche und sittlich negative Antwort. Es gibt Dinge, die uns mit Recht in Angst versetzen, und die Angst ist als solche nichts Böses, sie trägt darum auch nicht die giftige Disharmonie in sich. Sie hat vielmehr die bleierne Disharmonie der Bedrückung. Vor allem aber stört sie unseren Frieden in formaler Hinsicht. Es gibt eine Angst, die uns in Alteration versetzt, insbesondere die vor einem unbestimmten Übel, z. B. wenn wir in Sorge sind um einen geliebten Menschen, von dem wir unerklärlicherweise nichts hören, oder wenn wir befürchten, die Liebe eines von uns geliebten

Menschen zu verlieren. Dann kann sie all die Friedensstörungen bedingen, die wir bei der Alteration kennenlernten. Daneben gibt es aber auch, wie schon oben erwähnt, eine spezifisch «lähmende Angst», in der wir, wie der Vogel von der Katze hypnotisiert, dem sich nähernden Übel hilflos gegenüberstehen. Aber auch die Angst ist, wie wir früher sahen, so berechtigt sie in der «Welt» sein mag, nicht mehr angemessen, nachdem Christus die Welt erlöst hat. «In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.» Der wahre Christ darf sich dieser Angst nicht mehr überlassen. Er muß sie aus dem Gottvertrauen heraus überwinden, aus dem Bewußtsein: «Nichts kann mich trennen von der Liebe Christi», aus dem Geiste des Psalmisten, der spricht: «Quoniam in te, Domine, speravi, tu exaudies me, Domine Deus meus», «Denn auf Dich, o Herr, vertraue ich. Du wirst mich erhören, o Herr, mein Gott» (Ps. 37, 16). Aus der Ergebenheit in Gottes Willen, aus der Hoffnung und dem Geborgensein in der göttlichen Liebe muß er sie zu überwinden suchen. Damit wird auch der ihr immanente Unfriede überwunden.

Ganz anders liegt der Fall bei der dritten Art der Quellen des Unfriedens. Bei dem Mißtrauen, der Empörung, dem unvermeidlichen Kampf, den wir auf Erden bestehen müssen, und bei den vielgestaltigen Formen der Trauer und des Schmerzes im Tal der Tränen handelt es sich um Haltungen, die auch nach der Erlösung nicht unangemessen geworden sind. Und doch können auch diese Haltungen einen Unfrieden nach sich ziehen, wenn wir uns ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen.

So vor allem das Mißtrauen. Wenn wir gegen jemand mißtrauisch werden und dazu kommen, hinter jeder Äußerung und Handlung dieses Menschen etwas anderes zu suchen als das, was sie zu sein vorgeben, entsteht ein spezifischer Unfriede in uns, ein beunruhigtes Suchen nach etwas Verborgenen, ein Deuten seines Verhaltens in verschiedener Richtung, ein Zweifeln, durch das wir befangen und unfrei werden. Der selbstverständliche Kontakt mit dem Menschen, dem man mißtraut, ist gestört und vergiftet. Dadurch wird man leicht aus der generellen geöffneten Haltung zu den Mitmenschen auf sich selbst zurückgeworfen. Man verschließt sich und wird dadurch egozentrisch. Das in sich zurückgezogene Betrachten des anderen von «außen», bei dem jeder Ausdruck und jede Äußerung des Betreffenden von uns «gedeutet» wird, versetzt uns in eine friedlose Unsicherheit und stört den gesunden Ablauf unseres Seelenlebens. Aber andererseits müssen wir doch in verschiedenen Situationen mißtrauisch sein, wollen wir nicht getäuscht und mißbraucht werden. Es ist uns nicht

erlaubt, in dieser Welt uns in ein falsches Vertrauen einzulullen und leichtsinnig jedes Mißtrauen beiseite zu schieben, nur um das Bedrückende zu vermeiden, das darin liegt, daß wir uns nicht ungehindert «ausbreiten» können. Es kann darin auch eine Form des Sichgehens liegens liegen. Es kommen immer wieder im Leben Situationen, in denen wir Menschen mißtrauen müssen. Aber wir sollen es in einer Weise tun, die uns nicht den inneren Frieden raubt.

Erstens müssen wir generell so eingestellt sein, daß nicht jede äußere Disharmonie uns aus dem Gleichgewicht bringt. Wir dürfen nicht von der natürlichen harmonischen Situation zehren und sie als selbstverständlich voraussetzen. Gott, sein Reich, die ewige Seligkeit, der wir entgegenharren, müssen der archimedische Punkt unseres Lebens sein, die unzerstörbare Quelle unserer inneren Harmonie. Wir müssen mit der Disharmonie des «Tales der Tränen» generell rechnen. Auch ihr gegenüber muß das Wort des Psalmisten gelten: «Paratum cor meum, Deus», «bereit ist mein Herz, o Gott» (Ps. 107, 2). Unser Gleichgewicht kann nicht durch äußere Disharmonie getrübt werden, solange unser Schwergewicht in Gott liegt, wenn wir auch an dieser Disharmonie leiden sollen.

Wenn das Mißtrauen in uns aufkeimt, müssen wir uns sogleich in Gott sammeln und die ganze Situation vor ihm ausbreiten. Wir müssen uns auf die eigentliche, überragende, übernatürliche Wirksamkeit besinnen und unsere Verankerung in ihr aktualisieren und dadurch einerseits dem, was unser Mißtrauen erregt, seine Macht nehmen, uns das Gleichgewicht zu rauben, andererseits es in seiner relativ geringen Bedeutung innerhalb der Gesamtwirklichkeit erkennen.

Dann müssen wir vor Gott genau prüfen, ob wir wirklich Grund zum Mißtrauen haben, oder ob wir nicht einer generell mißtrauischen Einstellung zum Opfer fallen. Ist wirklich ein objektiver Grund vorhanden, so müssen wir trachten, die unvermeidlich gewordene mißtrauische Einstellung in ihren objektiv begründeten Grenzen zu halten. Wir dürfen nicht anfangen, an allem zu zweifeln, nicht ohne weiteres generalisieren, kurz, wir dürfen uns nie der Eigengesetzlichkeit des Mißtrauens überlassen. Wir müssen das Leid, das in der Enttäuschung über den anderen liegt, erleiden und es uns nicht dadurch erleichtern wollen, daß wir den Faden der liebevollen Einstellung diesem Menschen gegenüber einfach abreißen lassen. Wir sollen uns über die Situation erheben und uns nicht von ihm unsere Haltung als Partner vorschreiben lassen, sondern ihn aus einer erbarmenden Liebe heraus betrachten, während wir alle nötige Vorsicht walten lassen. Wir dürfen uns nicht auf uns zurückwerfen lassen und gleich-

sam in uns verkapseln. Vor allem dürfen wir uns nicht über die Einstellung zu diesem Menschen hinaus im allgemeinen verschließen. Wenn wir das Mißtrauen so immunisiert haben, indem wir es einerseits in seinen objektiv begründeten Grenzen halten und es in unser Leben einordnen, statt dieses davon beherrschen zu lassen, und es andererseits in die Liebe hineinstellen, so daß diese als das Übergeordnete das Mißtrauen formt, löst sich der Unfriede, und es bleibt nur der reine, geläuterte Schmerz übrig.

Auch ein tiefer Schmerz kann uns den inneren Frieden rauben. Wenn der Schmerz auch nicht die spezifische Note des Unfriedens hat wie das einer Eigengesetzlichkeit überlassene Mißtrauen, so zieht er doch leicht einen Unfrieden nach sich. Man lehnt sich gegen ein wirkliches Unglück auf, man kann nicht fertig werden damit, man bleibt daran hängen, wird dadurch erdrückt und in allen Lebensfunktionen gelähmt. Wenn der Schmerz zur Verzweiflung führt oder zum Hadern mit Gott, dann ist ein Höhepunkt des inneren Unfriedens erreicht.

Wir werden an anderer Stelle sehen, wie falsch es ist, zu glauben, wir sollten über ein wirkliches Unglück nicht trauern. Jeder Versuch, durch Abstumpfung oder durch die Illusion, als wären wir nicht mehr im Tal der Tränen, sondern schon in der ewigen Seligkeit, dem Kreuz auszuweichen, ist ein Irrweg. Wir sollen die Leiden nicht überspringen. Jesus hat zwar durch das Kreuz die Welt erlöst und allem Leid den absoluten Stachel genommen, aber er hat auch gesagt: «Wer mir nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich» (Matth. 16, 24). Das Kreuz steht unabweislich auf unserem Lebensweg, und wir müssen es tragen. Aber wir sollen es in der Nachfolge Christi auf uns nehmen, wir sollen allen Schmerz aus Christus, in Christus und mit Christus erleiden; und aller Schmerz wird verklärt und Gott wohlgefällig, wenn er von den zwei großen, spezifisch christlichen Haltungen durchformt wird, der Ergebenheit in Gottes Willen und der Geduld.

In die Geduld haben wir uns schon vertieft. Sie hängt ja eng mit der Ergebenheit in Gottes Willen zusammen. Die volle Unterordnung und Hingabe an Gottes absolute Herrschaft schließt auch ein inneres «Ja» zu allem ein, was unvermeidlich vor uns hintritt und eine Fügung oder zum mindesten eine Zulassung Gottes ist. «Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. . . , aber nicht wie ich will, sondern wie Du willst.» In diesen Worten Jesu liegt all unsere richtige Stellung zum Leiden eingeschlossen: die Überordnung des Willens Gottes über all unser Wünschen und Sehnen; die Anerkennung seiner absoluten Herrschaft, die uns bei allem Freudigen

und Traurigen sprechen läßt: «Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum», «Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort»; die Antwort auf Gottes unendliche Weisheit, der zu uns spricht: «Meine Wege sind nicht deine Wege»; die Antwort auf Gottes unendliche Herrlichkeit, die weiß, daß hinter allem noch so Furchtbaren die Tatsache steht — die selbst ein hoher Wert ist —, daß Gottes heiliger Wille es gefügt oder zugelassen hat; die Antwort endlich darauf, daß Gott die Liebe ist, und das Wissen darum, daß «alles denen zum Besten gereicht, die Gott lieben». Dies ist die Ergebenheit in Gottes Willen, die nur als Antwort auf das Weltbild möglich ist, das uns in der christlichen Offenbarung aufleuchtet. Sie löst den Schmerz nicht auf, aber sie verklärt ihn und nimmt ihm den Stachel, der in uns den Unfrieden erzeugt. Sie schließt das Hadern mit der Vorsehung aus. Die Ergebenheit in den Willen Gottes, die volle Übergabe seiner selbst an Gott und seine unendliche Liebe, das Sich-Hineingeborgenwissen in ihm «per ipsum, cum ipso et in ipso», «durch ihn, mit ihm und in ihm», das ist es vor allem, was alle Arten von Sorgen und Übeln ihre Kraft verlieren läßt, unseren Frieden zu stören. Sie spielt bei der Überwindung der Bedrückung und ihres spezifischen Unfriedens eine entscheidende Rolle. Wenn irgend etwas uns bedrückt, was objektiv kein Übel darstellt, sondern nur unserem Hochmut oder unserer ungeordneten Begierlichkeit als solches erscheint, so müssen wir die Wurzel unserer unbegründeten Empfindlichkeit vor Christus auszureißen versuchen. Die Bedrückung und ihr Unfriede wird weichen, wenn wir vor dem Antlitz Christi dieses illegitime Feld der Empfindlichkeit und die ihr zugrunde liegende falsche Haltung auflösen. Das mag oft einen schweren Kampf kosten und nur durch eine lange Askese zu erreichen sein. Aber das Gewinnen des inneren Friedens geht hier, wie bei der Eifersucht oder dem Haß, mit der Überwindung eines Bösen in uns Hand in Hand. Wenn die Bedrückung aber durch ein wirkliches Übel hervorgerufen wird, müssen wir alle Verdrängungen vermeiden, nicht vor ihm ausweichen — dadurch würde ihm ein unbewußter Einfluß auf unser Seelenleben eingeräumt —, sondern es klar und bewußt vor dem Antlitz Christi an die Stelle rücken, die ihm in der Gesamtwirklichkeit zukommt, und dann aus der Ergebenheit in Gottes Willen das bewußte, ausdrückliche «Ja» dazu sprechen. Wenn wir es dann als Kreuz aus Christi Armen empfangen und ausdrücklich auf uns nehmen — gleichsam aktiv umfassen, statt es nur passiv hilflos zu ertragen —, dann wird es uns zwar nicht weniger schmerzen, aber nicht mehr «bedrücken» und uns den Frieden rauben. Wenn

es sich um zukünftige Übel handelt, deren Eintreten noch unsicher ist, so müssen wir sie in Gottes Hände legen und aus der generellen Ergebenheit in Gottes Willen und dem Gottvertrauen zu jener Haltung kommen, von der der Apostel sagt: «Nihil solliciti sitis», «sorget nicht ängstlich» (Phil. 4, 6), und der Psalmist: «Jacta cogitatum tuum in Dominum», «wirf deine Sorgen auf den Herrn» (Ps. 54, 23).

Gewiß, die Last der Sorgen um zukünftige Übel müssen wir auch tragen. Es gibt auch ein falsches Wegschieben dieser Sorgen, eine Vogel-Strauß-Haltung, die man vor seinem eigenen Gewissen als Gottvertrauen interpretiert, während sie in Wirklichkeit bloßem Leichtsinne entstammt und dem Wunsch, ein Unangenehmes so lange beiseite zu schieben, als es geht. Wir sollen die Last, die uns Gott auflegt, auf uns nehmen, auch die der Sorge, und alles tun, um uns rechtzeitig auf das Übel vorzubereiten und, soweit es in unseren Kräften steht, es auch abzuwenden trachten. Aber das Tragen dieser Last darf uns nicht den Frieden rauben. Gerade, wenn wir uns generell in das Tragen des Kreuzes ergeben, wenn wir von diesem bestimmten geheimen Widerstand gegen alles, was unserer Natur weh tut, ablassen, wenn wir die Bereitschaft haben, alles, was Gott uns bestimmt hat, als Geschenk seiner Liebe und als Mittel zu unserer Heiligung zu empfangen und den selbstverständlichen Anspruch auf Glück aufgeben, wenn wir aus der Illusion, es könnte schon im Diesseits ein Zustand ungetrübten Glückes erreicht werden, heraustreten: dann werden wir auch diesen drohenden Übeln ins Auge sehen, ohne den inneren Frieden zu verlieren. Gewiß, es gehört zu unserer Situation im «Tal der Tränen», daß wir angesichts großer Übel, die uns drohen, z. B. wenn wir den Verlust eines geliebten Menschen zu fürchten haben, in Angst und Sorge versetzt werden. Ein gewisser Unfriede ist dabei nicht zu vermeiden. Aber es muß in all der unvermeidlichen Aufregung doch ein Friede in der letzten Tiefe gewahrt bleiben, der aus der Hingabe an Gottes Willen fließt und aus dem Glauben: «Gott ist die Liebe.»

Aber zur Wahrung des inneren Friedens in allen Wechselfällen des Lebens ist noch ein Weiteres erforderlich. Wir müssen ein gesammeltes Leben führen. Wir haben schon früher die Sammlung als unerläßliches Fundament der Umgestaltung in Christus kennengelernt. Auch hier, bei der Wahrung des inneren Friedens, stoßen wir darauf. Wenn wir ein abgehetztes Leben führen, in dem die eine Spannung auf ein bestimmtes Ziel die andere ablöst, in dem wir nie dazu kommen, tief Atem zu holen und uns kontemplativ in Gott zu versenken, sind wir allen Störungen des Friedens preisgegeben. Wir

kommen ja nie dazu, alles vor Gott zu konfrontieren und innerlich zu ordnen, wir kommen nicht in die Tiefe, nicht zu uns selbst. Wir verfallen der Eigengesetzlichkeit der an uns herantretenden Aufgaben, werden von diesen in illegitimer Weise gehabt und können in dem ständigen Blicken auf Aktuelles, mag es an sich noch so wichtig und tief sein, nie zu der Distanz zu allen Dingen und uns selbst vor Gott gelangen, die, wie wir sahen, eine unerläßliche Voraussetzung für die Immunisierung der Bedrückungen und Aufregungen aller Art ist.

Abgesehen davon, bringt dieser überaktive pragmatisch gespannte Lebensrhythmus, in dem die Kontemplation nicht zu ihrem Recht kommt, auch als solcher einen gewissen formalen Unfrieden. Die Rastlosigkeit und die Abgehetztheit, das Verschlungenwerden vom Arbeitsrhythmus, hat zwar in sich weder den Unfrieden der Disharmonie noch den der Gleichgewichtsstörung, wie etwa die Eifersucht, wohl aber den einer peripheren Rastlosigkeit, eines ständigen Weitereilens, die zu dem positiven Frieden ebenfalls einen Kontrast bildet. Diese überaktiven Menschen, die derart von der Eigengesetzlichkeit der jeweiligen Aufgaben gehabt werden und nie zur Besinnung kommen, haben als solche etwas Friedloses. Auch sie kommen nicht zum «habitare secum». Wahrer Friede und Sammlung sind nicht voneinander zu lösen.

Gewiß, es gibt auch Menschen, die langsam und gemächlich ihre Geschäfte abwickeln, die in keiner Hinsicht abgehetzt sind und deshalb doch nicht den wahren Frieden besitzen. Sie kennen aber auch die Sammlung nicht. Nicht der rasche oder langsame Lebensablauf, nicht der gespannte oder entspannte Lebensrhythmus ist entscheidend, sondern das Fehlen der echten Sammlung, das Verbleiben in der Peripherie, das Nicht-zur-Besinnung-Kommen, das Sich-gefangennehmen-Lassen von der Eigengesetzlichkeit dieses unaufhaltsam weiter drängenden Flusses. Und das kann auch dadurch verschuldet sein, daß wir uns durch Arbeiten aller Art zu sehr in Anspruch nehmen lassen. Zum echten aktuellen Frieden gehört auch jenes ständig festgehaltene Verankertsein in Gott, jenes überaktuelle Blicken auf ihn, das einen Strahl von seinem unendlichen Frieden in unsere Seele dringen läßt, durch das wir etwas von jener letzten Harmonie verkosten und vor aller Zerrissenheit und Unrast bewahrt bleiben. Zu diesem Frieden gehört es, nie völlig in den Strudel der aufeinanderfolgenden Spannungen hineinzugeraten, nie die wahre Ordnung der Dinge so zu vergessen, daß wir die gegenwärtige Aufgabe überschätzen, nur weil wir uns in der Spannung befinden, sie zu vollbringen.

Der Unfriede stellt in dreifacher Hinsicht ein Übel dar. Zunächst ist er immer, wenn er als solcher erlebt wird, mit dem wahren Glück unverträglich. Am stärksten tritt dies bei der Alteration und der Bedrücktheit in Erscheinung. Es steht nicht in unserer Gewalt, jedes Unglück zu vermeiden. Das Kreuz ist auf Erden für jeden Menschen, und erst recht für jeden Christen unvermeidlich. Selbst wenn ein Leben persönlich vor allen Prüfungen bewahrt bliebe, müßte der wahre Christ noch an der vielgestaltigen Disharmonie leiden, die eine Folge der Erbsünde ist. Den Unfrieden zu vermeiden aber steht in unserer Macht, wenn wir auf Gott die richtige Antwort geben. Andererseits ist die Sehnsucht nach dem wahren Glück, ja nach dem seligen Leben, jedem Menschen von Gott in die Brust gelegt, und wir dürfen darum in einer von uns verschuldeten Trübung des Glücks einen Unwert erblicken. Wir sollen den Unfrieden auch meiden als eine Vergiftung unseres Glückes, als subjektives Übel.

Zweitens, und das ist viel wichtiger, ist der Unfriede ein Unwertiges wegen der Beleidigung Gottes, die in seiner Wurzel enthalten ist. Am deutlichsten tritt dies bei dem Unfrieden hervor, der in sich negativen Haltungen entspringt, wie Haß, Neid, Eifersucht, die uns mit jener giftigen Disharmonie erfüllen. Die Ursache dieses Unfriedens ist eine Haltung, die Gott beleidigt und uns von ihm trennt. Der Unfriede ist gleichsam das Symptom dieser Krankheit unserer Seele. Er ist die Folge einer sündigen Haltung, die eine objektive Trennung von Gott bedeutet und uns darum von der Quelle alles Friedens abschließt. Aber auch bei allen anderen Formen des aktuellen Unfriedens liegt stets ein Fehler in unserer Einstellung vor. Er ist immer Symptom einer Verfassung, in der wir nicht die volle adäquate Antwort auf die Situationen und Ereignisse geben und vor allem nicht alles als das beantworten, was es «in conspectu Dei» ist. Dies lernten wir als die Wurzel aller Friedensstörungen kennen.

Drittens endlich ist der Unfriede nicht nur Symptom einer irgendwie gearteten Trennung von Gott, sondern erzeugt auch seinerseits eine Trennung von Gott. Er bildet ein formales Hindernis, voll auf Gott einzugehen, sich liebend in ihn zu versenken, sich an seiner unendlichen Schönheit zu freuen. Dies tritt besonders da hervor, wo die Wurzel des Unfriedens keine ausgesprochen böse ist, die uns schon als solche von Gottes Antlitz fernhielte. Wenn wir z. B. aus Angst bedrückt oder alteriert sind, verhindert dieser Zustand rein formal das Ruhen in Gott, wir werden unfähig zum inneren Gebet und zu aller echten Kontemplation. Erstens sind wir zu sehr von dem uns Bedrückenden oder Aufregenden «gehabt», um voll auf Gott einzu-

gehen; wir sind ja dann, wie wir sahen, von jedem Sachkontakt abgeschnitten. Zweitens verhindert die ungesunde Verfassung unseres Lebensablaufs jede Sammlung und Einkehr in die Tiefe. Der Unfriede ist eine Krankheit unserer Seele, die uns in uns selbst einsperrt und darum rein formal von Gott trennt.

Aber nicht nur von Gott. Er nimmt uns auch die Fähigkeit, auf andere Personen in gottgewollter Weise einzugehen. Weil er uns egozentrisch macht, verletzen wir durch ihn die Liebe. Wir werden teilnahmslos und verlieren durch ihn die Fähigkeit, den Aufgaben mannigfaltiger Art gerecht zu werden, die uns das Leben stellt. Er entzieht uns die Kraft zu aller Arbeit, raubt die Übersicht, die Fähigkeit, alles richtig einzuteilen und zu ordnen, macht kopflos und läßt uns dadurch nicht nur vieles versäumen, sondern auch unzählige ausgesprochene Fehler machen. Und endlich raubt er uns die Fähigkeit, äußerlich Frieden mit den Mitmenschen zu halten. Wenn wir selbst im Unfrieden sind, werden uns Beleidigungen und Angriffe aller Art — selbst nur vermeintliche — in die «discordia», in die Zwietracht, hineintreiben. Und wir können in dieser Verfassung den Kampf für das Gottesreich nicht führen, ohne in Streit zu geraten und der «discordia» zu verfallen. Gerade für diese große Aufgabe, bei der es objektiv so schwer ist, sie zu vollbringen, ohne den Unfrieden in der Welt zu mehren, ist der innere Friede auch formal eine unerläßliche Voraussetzung.

Damit kommen wir wieder zu unserem Ausgangspunkt zurück. Die wichtigste Voraussetzung dafür, in dem Kampf für das Gottesreich, den wir als «miles Christi», als Streiter Christi, «in statu viae» zu führen berufen sind, den Friedensgeist und die Friedensliebe zu wahren, besteht neben der Geduld darin, daß wir selbst den wahren inneren Frieden besitzen und ihn in diesem Kampf ständig wahren. Wir sahen, worin der innere Friede besteht. Gewiß, der wahre innere Friede ist nicht nur bedeutsam als Voraussetzung für die Wahrung des äußeren Friedens. Er ist, wie wir schon sahen, in sich ein hohes Gut. Er ist so unlöslich mit der Umgestaltung in Christus verbunden, daß er sich voll und sieghaft durch alle Gefährdung hindurch nur in dem ausbreiten kann, der seine Seele an Christus verloren hat. Dies gilt für all die verschiedenen Komponenten des wahren Friedens, die wir kennenlernten. Nur der, der «Christus durchaus nichts vorzieht», dessen Leben von der völligen Hingabe an Christus durchformt ist, der «relictis omnibus», «alles verlassend», Christus nachfolgt, nur der, der durch keinen Widerstand daran gehindert ist, Gott, dessen Eigentum er ja an sich ist, ganz zu gehören, der «ungeteilt»

ist — nur in diesem kann sich die unaussprechliche Süßigkeit des Friedens Christi, «der alle Sinne übersteigt» (Phil. 4, 7), in seiner Fülle und ohne alle Trübung durch aktuelle Störungen des Friedens entfalten. Nur wer das Wort des Herrn in sich verwirklicht hat: «Quaerite primum regnum Dei», «suchet zuerst das Reich Gottes», nur der, dessen «Hungern und Dürsten» nichts anderem mehr als der «Gerechtigkeit», das heißt Christus, gilt, nur dieser besitzt jene letzte Freiheit, die seiner Seele den wahren inneren Frieden verleiht. Der wahre Friede erblüht nur aus einem Leben in und aus Christus, nur aus dem Erleuchtetsein durch das «lumen Christi», nur aus dem «Verkosten» der unaussprechlichen Süßigkeit dessen, von dem die heilige Kirche singt:

Jesus dulcis memoria
dans vera cordis gaudia,
sed super mel et omnia
eius dulcis praesentia.

Jesus, dein zu gedenken
schenkt dem Herzen wahre Freuden,
aber süßer als Honig und alles, was süß,
ist süß deine Gegenwart.

Wer von der Liebe Jesu verwundet, wessen Herz von dieser Liebe aufgeschmolzen ist, der von der Süßigkeit seiner Liebe Trunkene, der mit der Kirche singt:

Nil canitur suavius,
nil auditur iucundius,
nil cogitatur dulcius
quam Jesus, Dei filius.

Nichts Lieblicheres läßt sich singen,
nichts Erfreueres hören,
nichts Süßeres denken
als Jesus, Gottes Sohn.

nur er verkostet jene übernatürliche innere Harmonie, die nichts mehr zerstören kann. Der Heilige Geist ist es, «in labore requies, in aestu temperies, in fletu solatium», «des Müden Rast, des Verschmachtenden Kühlung, des Weinenden Trost» (Pfingstsequenz), der der Seele das unerschütterliche Gleichgewicht, die süße Ruhe, das volle «habitare secum», das Schwebende, Freie, Gelöste verleiht. Er, den die Kirche «lumen cordium, dulcis hospes animae», «Licht der Herzen, süßer Gast der Seelen», nennt, erfüllt uns mit jenem über-

natürlichen Licht, das alles Gift der Feindseligkeit, alle Trübe der Bedrückung und allen Krampf der Alteration auflöst. Dieser Friede der «Erlösten», der durch das Blut des Lammes mit Gott Versöhnten, ist von dem Bewußtsein getragen, daß der, «in dem wir leben und weben und sind» (Apg. 17, 28), die ewige Liebe ist, daß «er uns zuerst geliebt hat» (1 Joh. 4, 10). Er ist eine Frucht der übernatürlichen Liebe zu Gott. Denn derjenige, der wie der Kaufmann im Evangelium alles für die kostbare Perle hingegeben hat, der nur noch Christus sucht, dem kann keine Gefahr der Welt den Frieden rauben, weiß er doch: «Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte noch Höhe noch Tiefe, noch irgend etwas anderes Geschaffenes wird uns scheiden können von der Liebe Gottes, welche ist in Christus Jesus, unserem Herrn» (Röm. 8, 38). Dieser Friede ist etwas unaussprechlich Kostbares in sich selbst und als solcher in Gottes Augen wohlgefällig, er ist das spezifische Geschenk des Trösters, den uns Christus vor seinem Abschied verheißen hat. «Pacem meam do vobis», «Meinen Frieden gebe ich euch» (Joh. 14, 27). Er ist noch unendlich wichtiger als alle äußere «concordia». Aber er ist von dieser nicht zu trennen, er gebiert sie notwendig. Wenn er sich sieghaft in einem Menschen ausgebreitet, wie in allen Heiligen, nimmt er allem Kampf die Bitterkeit und Gereiztheit, die Härte und Feindseligkeit. Der Kampf für das Gottesreich wird bei den von jenem inneren Frieden Erfüllten zu einem Kampf des Friedens gegen den Unfrieden. Er wird ein Kampf, der immer auch im letzten Interesse des Bekämpften geführt wird, und von dem das Wort des hl. Augustinus Zeugnis ablegt: «Interficere errorem, diligere errantem», «den Irrtum töten, den Irrenden lieben». Ein Kampf, der mit ganz anderen Waffen geführt wird, als die der Gegner anwendet, mit den Waffen des Lichts. Ein Kampf, über dem die Worte des Herrn geschrieben stehen: «Vater, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Luk. 23, 34). Denn die den wahren inneren Frieden besitzen, strahlen auch im Kampf für das Gottesreich den Frieden aus. Aus ihrem Wesen leuchtet jene innere Harmonie hervor, die ein Abglanz der unendlichen Harmonie Gottes ist, ihr ganzes Sein strömt ein mildes, versöhnendes Licht aus, das alle Hartherzigkeit und Feindseligkeit aufschmilzt. Die Verankerung in dem Absoluten, das souveräne Agieren von jenem unerschütterlichen Standort aus, an dem alle Giftpfeile der Gegner machtlos abprallen, entwaffnet den Gegner und verbreitet etwas von jener seligen Ruhe, ja zieht den Gegner unwiderstehlich in den Bannkreis dieses sieghaften und doch milden, erlösenden Lichtes.

Aber der Herr sagt nicht nur: «Beati, qui sunt in pace», «selig sind die, die im Frieden sind», sondern: «Beati pacifici», «selig sind die Friedensstifter!» Es genügt nicht, den Frieden zu lieben und ihn in allem unvermeidlichen Kampf auch als Streiter Gottes zu wahren; der wahre Christ muß auch überall als Friedensstifter auftreten. Wo immer wir einem Streit um irdische Güter begegnen oder der Kampf für das Gottesreich die Formen eines weltlichen Streites annimmt, muß uns diese «discordia» tief schmerzen, und wir müssen alles tun, um entweder, wenn es sich um einen weltlichen Streit handelt, Frieden zu stiften oder in den unvermeidlichen Kampf für das Gottesreich den Geist des Friedens hineinzutragen und ihn zu seiner wahren Form zurückzuführen. Auch hier, bei dem Friedenstiften, wird es vor allem darauf ankommen, daß wir selbst den wahren inneren Frieden besitzen, und zwar in solchem Maß, daß wir ihn schon rein durch unser Sein ausstrahlen. Alle Heiligen waren Friedensstifter und brachten, wohin sie kamen, den Frieden. Am ergreifendsten tritt uns dies in einer Szene aus dem Leben des hl. Franziskus entgegen. Kurz vor seinem Tode lag der Heilige schwerkrank im bischöflichen Palast in Assisi. «Das erste, was Franz über die heimatlichen Verhältnisse erfuhr, war, daß der Podestà und der Bischof im offenen Streite miteinander lagen, daß der Bischof den Podestà mit dem Bann belegt und der Podestà dafür allen Bürgern verboten habe, mit dem Bischof zu verhandeln. 'Es ist eine große Schande für uns, die Diener Gottes', sagte Franz zu den Brüdern, 'daß niemand hier Frieden stiftet!' Und um zu tun, was er konnte, dichtete er zwei neue Strophen zu seinem Sonnenlied und ließ darauf dem Podestà sagen, er solle nach dem bischöflichen Haus kommen, und dem Bischof, er solle sich auch einfinden. Die Eingeladenen kamen und versammelten sich auf der Piazza del Vescovado — an derselben Stelle, wo Franz vor 19 Jahren seinem Vater die Kleider zurückgegeben hatte. Und als sie sich alle eingefunden hatten, traten zwei Minderbrüder vor und sangen zuerst das Sonnenlied, so wie Franz es ursprünglich gedichtet hatte, und darauf die beiden neuen Strophen:

„Laudato si, Misignore, per quelli ke perdonano per lo tuo amore
et sostengo infirmitate et tribulatione,
beati quelli ke sosterrano in pace,
ka da te, Altissimo, sirano incoronati.“
„Gelobt seist Du, Herr, für alle, die aus Liebe zu Dir vergeben
und Gebrechlichkeit und Drangsal erdulden,
selig, die in Frieden bis ans Ende beharren,
denn Du, Allerhöchster, wirst auf ewig sie krönen.“

Während die beiden Brüder sangen, standen alle mit gefalteten Händen da, wie wenn das Evangelium in der Kirche gelesen wird. Als aber der Gesang beendet und das letzte ‚Laudato si, Misignore‘ verstummt war, trat der Podestà einen Schritt vor, warf sich vor dem Bischof Guido nieder und sagte: ‚Aus Liebe zu unserem Herrn Jesus Christus und zu seinem Diener Franz vergebe ich Euch von Herzen und bin bereit, Euren Willen zu tun, so wie es Euch gut dünkt!‘ Der Bischof aber beugte sich nieder und richtete seinen Feind auf, umarmte und küßte ihn und sagte: ‚Meinem Amte gemäß würde es sich für mich schicken, demütig und friedfertig zu sein. Ich bin jedoch von Natur aus zum Zorn geneigt, und du mußt deshalb Nachsicht mit mir haben.‘ Die Brüder aber gingen hinein und erzählten Franz von dem Siege, den er durch sein Lied über die bösen Geister des Unfriedens errungen hatte. (Aus Jörgensen, Der hl. Franz von Assisi.) «Beati pacifici, quoniam ipsi filii Dei vocabuntur.»

In jedem von uns muß die Sehnsucht leben, zum inneren Frieden zu gelangen, den Frieden zu wahren und Frieden zu stiften. Als Jünger dessen, von dem der hl. Paulus sagt- «Christus est pax vestra», «Christus ist euer Friede», den die Kirche zu Weihnachten «Princeps pacis», «Friedensfürst», nennt, müssen wir den Frieden besitzen, ausstrahlen und verbreiten. Wir müssen immer für dieses Urwort des Evangeliums Zeugnis ablegen, und auch daran wird man erkennen, ob wir wahre Jünger Christi sind. «Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus», «verkostet und sehet, wie süß der Herr ist.» Ja, nur wer die Süßigkeit des Herrn verkostet hat, kann etwas von dem wahren Frieden ahnen und in Sehnsucht nach ihm entbrennen, und nur die können in Christus wahrhaft umgestaltet werden, die mit dem hl. Augustinus sprechen: «Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me et exarsi in pacem tuam.» «Mit lauter Stimme hast Du gerufen und meine Taubheit gesprengt; Du hast geblitzt und geleuchtet und meine Blindheit verscheucht; süßen Duft hast Du verbreitet, ich habe ihn eingesogen und lechze nun nach Dir; ich habe verkostet, und nun hungere ich und dürste ich; Deine Hand hat mich berührt, und ich bin entbrannt in Sehnsucht nach Deinem Frieden» (Confessiones, 10. Buch, 27. Kap.).

14. Kapitel

Die heilige Sanftmut

Der hl. Apostel Paulus bezeichnet die Sanftmut als eine der Früchte des Heiligen Geistes. Sie ist eine Ausstrahlung der übernatürlichen Liebe und zählt zu ihren Voraussetzungen insbesondere die Geduld und den inneren Frieden.

Die wahre Sanftmut gehört zu den Tugenden, die erst auf Grund der Offenbarung in uns erblühen können. Sie setzt nicht nur die Erkenntnis der metaphysischen Situation des Menschen voraus, sondern auch die der völlig neuen Welt des Übernatürlichen, das Zusammenbrechen aller rein natürlichen Maßstäbe, das neue Licht, das aus den Worten der Bergpredigt hervorleuchtet, durch die die natürliche Welt aus ihren Angeln gehoben wird. Sie setzt voraus, daß wir wissen, daß Gott der allmächtige Herr, Schöpfer des Himmels und der Erde, die Liebe ist. Nicht der natürlichen Stärke, nicht der Macht ist der endgültige Sieg verheißen, sondern denen, «die demütig und sanftmütig von Herzen sind». «Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles», «die Mächtigen entthront er und erhebt die Demütigen» (Magnifikat 7). Nicht mit Gewalt hat Gott die Menschen erlöst, sondern durch den Kreuzestod des Gottmenschen. Christus hat uns nicht befohlen, seine Wahrheit mit Feuer und Schwert zu verbreiten, sondern sie als Gefesselte seiner Liebe zu verkünden. Das Ethos, mit dem wir die Welt überwinden sollen, ist die demütige und sanftmütige Liebe. «Beati mites: quoniam ipsi terram possidebunt», «selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen» (Matth. 5, 4).

Die wahre Sanftmut kann nur bei dem erblühen, dem das «lumen Christi», «Licht Christ», iaufgeleuchtet, der die völlig neue Ordnung der Übernatur verstanden, der erkannt hat, worin die wahre, Gott wohlgefällige Kraft besteht. Die heilige Sanftmut ist darum nicht nur eine liebliche Blüte des christlichen Ethos, sondern eine zentrale Tugend des wahren Christen, in der sich das Grundgesetz der übernatürlichen Ordnung widerspiegelt. In ihr leuchtet das Geheimnis der übernatürlichen Kraft dessen auf, der gesprochen hat: «Discite a me, quia mitis sum et humilis corde», «lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen» (Matth. 11, 29).

Auf den ersten Blick scheint die Sanftmut vor allem das Gegenteil der Heftigkeit zu sein. Im Gegensatz zu einem rasch aufbrausenden, zornigen oder reizbaren Menschen nennen wir den sanft, der auch, wenn er beleidigt wird, geduldig alles erträgt und in ruhiger, liebevoller, gütiger Haltung verbleibt. Und wenn der Sanfte einen anderen tadeln muß, so geschieht dies in liebevoller, zarter Weise, ohne alle Schärfe und Bitterkeit, ohne Zorn und beleidigende Ausdrücke.

Der Gegensatz zu Zorn und Heftigkeit charakterisiert die Sanftmut aber durchaus nicht eindeutig. Es gibt auch Menschen, die auf Grund eines phlegmatischen Temperamentes Beleidigungen ruhig ertragen. Sie bleiben ruhig, weil die Beleidigungen sie nicht wirklich treffen, und sie neigen nicht zu explosiven Reaktionen, weil sie zu bequem dazu sind. Das Phlegma ist von der Sanftmut erstens dadurch ganz verschieden, daß es nur eine Anlage, die Sanftmut aber eine von der freien Gesamthaltung getragene Tugend ist. Zweitens hat die phlegmatische Haltung etwas Schweres, Dickflüssiges, die Sanftmut etwas Gelöstes, Zartes, fast Schwebendes. Aber auch die Gutmütigkeit, die joviale Freundlichkeit des guten Gesellschafters ist von der Sanftmut ganz verschieden. Sie ist zwar keine reine Anlage, sondern enthält eine Stellungnahme. Aber sie unterscheidet sich qualitativ tiefgehend von der Sanftmut. Es fehlt ihr das wirklich Liebevollle, sie entspringt einem Bedürfnis nach peripherer Harmonie; man erträgt alles freundlich, mehr um der eigenen Ruhe als um des anderen willen. Sie hat etwas Harmloses und findet sich nur bei Menschen, die keiner letzten Glut fähig sind. Sie ist unvereinbar mit einer großen, starken Persönlichkeit, mit «dem Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit», und ist meistens mit einer gewissen Trägheit oder Oberflächlichkeit gepaart. Sie ist den Menschen eigen, von denen wir mit einem wohlwollenden Mitleid sagen, daß sie «kein Wasser trüben». Sie sind nachgiebig, lassen sich leicht ausnützen. Ihr Mangel an Zorn und Heftigkeit ist mit einem Unwert erkaufte.

Die Sanftmut darf aber auch nicht mit der Ataraxie des Stoikers verwechselt werden. Die ruhige, beherrschte Haltung des Stoikers, der durch Beleidigungen nicht aus der Fassung gebracht wird, hat etwas Kühles, Neutrales an Stelle des gütig Liebevollen, das dem Sanftmütigen eigen ist. Ihr liegt keine Wertantwort auf die fremde Person zugrunde, keine gelöste Güte und Liebe, sondern die durch Übung erzeugte Unempfindlichkeit und Selbstbeherrschung, die um ihrer selbst willen erstrebt wird.

Die wahre Sanftmut besteht nicht nur in dem äußeren Geben, in dem Vermeiden aller Zornausbrüche, in dem Sich-nicht-gehen-

Lassen. Gewiß, das gehört auch zu ihr, aber es wächst aus einer bestimmten inneren gütigen Haltung heraus. Wer innerlich vor Zorn kocht und dem anderen gegenüber eine feindselige Haltung einnimmt, aber sie mit dem Willen nur so weit überwindet, daß man äußerlich davon nichts merkt, ist noch nicht sanft. Es kommt darauf an, daß der Zorn innerlich desavouiert wird, daß seine Unschönheit uns lebendig bewußt wird und wir ihn schon in uns selbst an Christus «zer schlagen». Die bloße äußere Beherrschung, bei der nur der Ausdruck des Zornes unterbunden wird, sein Gift aber in uns verbleibt, ist durchaus keine Sanftmut. Ja selbst wenn wir ihn nur desavouieren, aber innerlich erregt bleiben, erstreben wir erst die Sanftmut, besitzen sie aber noch nicht. Die Sanftmut ist darum von der Selbstbeherrschung auch äußerlich verschieden. Der Sanfte strahlt eine bestimmte Süßigkeit aus, einen milden Glanz der Güte und Liebe, nicht nur die Willenskraft der Beherrschung des äußeren Ausdrucks, das «Sich-in-der-Hand-Haben». Wir begegnen manchmal Menschen, die eine eiserne Selbstdisziplin besitzen und die auch bei der stärksten inneren Erregung äußerlich völlig ruhig bleiben. Wir unterscheiden sie deutlich von dem Sanften. Sie haben nichts von der friedvollen, harmonischen, gütigen Geschmeidigkeit des Sanften, die so unwiderstehlich ist, sondern etwas Hartes.

Die Sanftmut entfaltet sich vor allem in unserem Verhalten dem Nächsten gegenüber. Zwei Momente sind ihr spezifisch entgegengesetzt: erstens alles Brutale, Derbe, Grobkörnige, Gewalttätige, zweitens alles Feindselige, sei es giftig-spitzer oder massiv-zorniger Art.

Wir wenden uns zunächst dem ersten Moment zu.

Der Sanftmütige erkennt den Unwert, der in aller brutalen Gewalt liegt. Er erfaßt die sublime Struktur der geistigen Person, die Tiefe und Zartheit alles gütigen geistigen Lebens in der Person, die von der äußeren Natur völlig verschiedenen Gesetze des Personalen. Er kennt den Unterschied des «Gezeugten» und des «Gemachten», der uns urbildlich im Kredo entgegentritt: «Genitus, non factus», und der in vielen Analogien den Kosmos durchzieht. Er versucht nie Dinge, die sich nur organisch entfalten können, mechanisch, gleichsam «von außen» zu erzwingen. Er verabscheut eine Behandlung der Person nach dem Muster des Mechanischen. Er wird darum nie etwas gewaltsam erzwingen wollen und wird nie versuchen, das Übel in der Welt durch mechanische Mittel zu bekämpfen. Er erkennt die Unverträglichkeit alles Gewaltsamen, Brutalen mit der Spiritualität der Person. Die Kostbarkeit und der innere Adel der geistigen Person als solcher ist ihm stets gegenwärtig.

Die Sanftmut enthält aber nicht nur ein besonderes Verständnis für den Adel und die Struktur der geistigen Person, sondern sie ist auch selbst etwas ausgesprochen Spirituelles — ein Sieg des Geistigen. Im Gegensatz zu den «materiellen» Menschen, denen das Glanzlose, Mechanische, Ungeschlachte der Materie seinen Stempel aufgedrückt hat, und zum Unterschied von Menschen mit einer gewissen weichen und zarten Vitalität, die keine starken Triebe besitzen, in denen das Leben nicht explosiv und mit massiver Durchschlagskraft abläuft, sondern in organischer, geschmeidiger, weicher Weise, erstrahlt bei dem Sanftmütigen die Zartheit des spezifisch Spirituellen, und sein Wesen atmet den Sieg der geistigen Sphäre über das Materielle und Vitale. Das Geistige hat dem ganzen Menschen sein Gesetz aufgeprägt und seinen Schmelz verliehen.

Es gibt aber auch einen spirituellen Menschentypus, der nicht sanftmütig ist. Wenn er auch nicht brutal, mechanisch sein kann, so kann er doch noch verkrampft sein. Es gibt Menschen, in denen der Geist durchaus alles beherrscht, die in keiner Weise unbewußt im Vitalen steckenbleiben, die zu allem aus ihrem freien bewußten Personenzentrum Stellung nehmen, in denen das intentionale sinnvolle Verhalten voll zum Durchbruch gekommen ist und die doch etwas Hartes, Gespanntes, Krampfhaftes an sich haben. In ihrem unentwegten Idealismus wollen sie das als richtig Erkannte in ihrem eigenen Inneren erzwingen. Sie überschätzen den Machtbereich des Menschen, sie verlassen sich zu einseitig auf ihren Willen. Es fehlt ihnen die innere Geschmeidigkeit und Gelöstheit. Der Sanftmütige hingegen ist in besonderer Weise gelöst. Er erzwingt nichts, sondern läßt allem die seinem inneren Entwicklungsgesetz entsprechende Zeit. Bei aller Glut und Intensität hat sein Wollen und Stellungnehmen doch den Charakter des «Gelösten», Unverhärteten.

Dieser Krampfhaftes widerstreitet bei aller Geistigkeit, bei all seiner spezifisch geistigen Kraft doch dem inneren Gesetz des Geistigen Personalen und überträgt irgendwie Methoden der untergeistigen Welt auf die Sphäre der geistigen Person. Er verwendet rein geistige Kräfte, wie den bewußten Willen, nach der Art, wie der Geist auf die Materie einwirken kann. Der Sanftmütige ist ja, wie wir schon sahen, nicht nur durch eine Herrschaft des Geistigen ausgezeichnet, sondern vor allem auch durch die Respektierung der geistigen Sphäre in ihrer besonderen Eigenart. Er behandelt das Geistige als Geistiges, er wird der geistigen Person als einem von allem übrigen Seienden völlig Verschiedenen in seinen Methoden gerecht. Und dies fehlt bei dem Krampfhaften, Gewaltsamen, mag er auch an sich noch so sehr

auf Geistiges gerichtet sein und aus dem Geistigen heraus leben und zur vollen Aktualisierung der geistigen Akte erwacht sein.

Der Sanftmütige erkennt aber auch, daß die Gewalt der geistigen Sphäre gegenüber, da diese ja das Reich des Sinnvollen ist, nicht nur unangemessen, sondern auch unwirksam ist. Er erkennt, daß hier das in Wahrheit Sieghafte nicht in der Gewalt liegt, daß die wahre geistige Kraft ganz anderer, sublimerer Natur ist und durch den «Sinn» hindurchgeht. Vor allem jedoch ist dem wahrhaft Sanftmütigen das Antlitz Christi aufgeleuchtet, die welterlösende barmherzige Liebe Gottes, von der der hl. Paulus sagt: «Apparuit nobis benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei», «erschieden ist die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Erlösers» (Tit. 3, 4). Dem Reich der Übernatur widerstreitet die natürliche Gewalt noch unvergleichlich mehr als dem Reich des natürlich Geistigen. Das verborgene Wirken der Gnade ist noch unvergleichlich «organischer» als selbst das sublimste natürlich geistige Leben. Jeder Versuch, einen Menschen mit brutaler Gewalt zu bekehren oder die Entfaltung der Gnade mit mechanischen Mitteln von außen zu erzwingen, ist noch viel paradoxer und unangemessener als alle Gewalt, die dem natürlich Geistigen gegenüber angewandt wird.

Der Charakter des Gewaltsamen ist im übrigen nicht nur auf die Fälle beschränkt, wo unsere Haltung einen feindlichen Charakter trägt. Das Gewaltsame tritt auch dort hervor, wo Menschen in völligem Mißverstehen der Welt des Geistigen, und erst recht des Übernatürlichen, andere zum Guten zwingen wollen oder zum mindesten dabei an die Wirksamkeit mechanischer Mittel glauben. Auch wenn sie in freundlicher Absicht dem Nächsten helfen, ja ihm Wohltaten erweisen wollen, verhalten sich diese Menschen gewalttätig.

Der Sanftmütige hingegen ist, sogar wenn er gegen das Böse ankämpft, niemals gewalttätig, er trägt selbst in dieser Situation in seinem ganzen Verhalten — innerlich und äußerlich — der Eigenart des Geistigen, und erst recht der des Übernatürlichen Rechnung; er ist von Ehrfurcht vor der sinnvoll durchleuchteten Struktur des Geistigen, vor dem Geheimnis des Wirkens der Gnade erfüllt, er hat das Gleichnis vom Weizen und Unkraut verstanden. Bei aller Unerbittlichkeit im Festhalten der Wahrheit, bei allem Befolgen des Wortes des hl. Paulus: «Praedica verbum, insta opportune, importune; argue, obsecra, increpa...», «Verkünde das Wort, tritt dafür ein, sei es gelegen oder ungelagen, überführe, ermahne, rüge...» (2 Tim. 4, 2), bei aller Unnachgiebigkeit und heroischen Kraft bewahrt er diese Ehrfurcht vor der Struktur der Person, vor dem Mysterium der Gnade

und verfällt nie in Gewalttätigkeit und Härte. Und zwar nicht nur, was sein äußeres Verhalten betrifft, sondern auch in seiner verborgenen inneren Einstellung zum Nächsten.

Noch deutlicher tritt das Spezifische der Sanftmut hervor, wenn wir auf die zweite Antithese der Sanftmut blicken, die Gewalt als Ausdruck der Feindseligkeit.

Die Sanftmut setzt die Liebe voraus, und mit ihr die Erkenntnis der Schönheit der menschlichen Seele, der Kostbarkeit der geistigen Person als Ebenbild Gottes und Gefäß der Gnade. Sie fließt aus der Erkenntnis der Schönheit der Liebe, der Güte, der Harmonie und des Greuels der Feindseligkeit, des Haders, der Disharmonie.

Aber noch mehr: Die wahre Sanftmut setzt ein Erkennen des Antlitzes Christi voraus, seiner heiligen Güte und Milde, ein Getroffensein von seiner Liebe, die alle Verhärtung aufschmelzt und alle Verkrampfung löst, ein Verkosten jenes Friedens, von dem wir im vorigen Kapitel sprachen. Aber sie setzt nicht nur die Erkenntnis, sondern die volle Antwort auf all dies voraus. Die Sanftmut hat ihre spezifische Domäne in der Auswirkung der Liebe, in der Art, wie das, was in der «*intentio benevolentiae*» gleichsam als substanzialisierte Güte in der Person des Liebenden lebt, zu der geliebten Person gelangt. Sie ist die Verkörperung einer bestimmten Konsequenz der Liebe, der gütigen, gelösten, heiligen Liebe, und zwar der Modus, mit dem wir die geliebte Person geistig umfassen. Die Liebe hat, noch abgesehen von ihren zwei Grundintentionen, der «*intentio unionis*» und der «*intentio benevolentiae*», viele Elemente, etwa die Glut, die innere Süßigkeit, die Kühnheit, die heroische Hingabe seiner selbst. Das Element, woran die Sanftmut spezifisch anknüpft, ist die der Liebe immamente Gelöstheit und Weichheit, das «Aufschmelzende» der Liebe, das, was die Liebe zur «fließenden Güte» macht. Die Sanftmut ist das Siegel, das von diesem Element der Liebe unserem ganzen Wesen aufgedrückt wird und vor allem sämtlichen Formen der Begegnung mit anderen Menschen ein besonderes Charakteristikum verleiht. Angefangen von der inneren Zuwendung zum anderen, von der Art, wie wir an ihn denken, über ihn urteilen, ihn innerlich betrachten und «umfassen», bis zu dem Ton der Stimme, wenn wir mit ihm sprechen, den Worten, die wir verwenden, dem Rhythmus unseres Ausdruckes ist alles bei dem Sanftmütigen von diesem Element der Liebe geformt. Alle Art der Feindseligkeit, des Hasses, der Gereiztheit ist darum wegen des spezifischen Giftes, das wir früher kennenlernten, «*a fortiori*» der Sanftmut entgegengesetzt. Aber der spezifische Gegensatz zur Sanftmut liegt doch erst in dem Brutalen, Ge-

walttätigen, Harten, in der Antithese zu jenem besonderen Element der Liebe und ihrem Ausdruck.

Der Zornige, Brutale, der Dreinschlagende, Explosive, der den anderen überrennen will, ist erst das eigentlich spezifische Gegenteil des Sanftmütigen.

Der Sanftmütige ist dadurch ausgezeichnet, daß er jenen Hauch der gütigen Liebe, jene Weichheit einer in Güte aufgelösten sublimen Geistigkeit immer bewahrt, auch wenn er angegriffen und beleidigt wird. Er läßt gleichsam nie das Visier herunter, er tauscht das Gewand der Liebe, die Unbewehrtheit und Waffenlosigkeit der gütigen Liebe auch dem Feind gegenüber nicht gegen den Panzer, der ihn hart macht und schützt gegen die Pfeile des Gegners, sondern bietet dem anderen sein verwundbares Herz offen dar. Er duldet die Verwundungen, ohne sich zu verschließen. Die spezifische Geöffnetheit der Seele in der Liebe wird bei ihm durch keinen Angriff aufgehoben.

Wir alle kennen diese spezifische Verhärtung, die eintritt, wenn wir angegriffen werden. Solange man uns in Liebe begegnete, blieben wir in Liebe geöffnet; sobald wir beleidigt werden, verschließt sich unsere Seele, werden wir hart und spröde. Alle Geschmeidigkeit ist verschwunden, der Pfeil des Gegners trifft auf einen harten Panzer auf. Entweder wenden wir uns verhärtet ab, oder wir greifen den Gegner mit harter Faust im Zorn an und begegnen ihm mit dem zerstörenden Feuer des Zornes.

Wir müssen bei dem gefallen Menschen gleichsam verschiedene Angriffsflächen in der Seele unterscheiden, auf die die verschiedenen uns geltenden und verlautbarten Stellungnahmen auftreffen. Dem jeweiligen Gehalt einer Stellungnahme entspricht in gewisser Weise ein «Feld» in uns, für das dieser Gehalt spezifisch bestimmt ist. Die Beleidigung, das Entgegenschleudern herabsetzender Ausdrücke, die Beschimpfung, zielt gleichsam auf ein bestimmtes Feld in uns ab, wo es um die Ehre geht. Trifft es dort verletzend auf, so erreicht der Beleidiger seine spezifische Absicht. In dieser Region unserer Seele sind die spezifisch harten und irasziblen Reaktionen beheimatet. Die Verletzung, die hier entsteht, ist nicht die eines reinen Schmerzes, sondern eines Gereiztwerdens, eines bitteren, giftigen Geätztwerdens, das uns in Kampfposition versetzt.

Diese Art der Empfindlichkeit ist in einem bestimmten tief eingewurzelt Gestus der Selbstbehauptung gegründet. In dem Heiligen, in dem diese Selbstbehauptung nicht mehr existiert, ist auch diese Empfindlichkeit abgestorben oder vielmehr überholt. Die Be-

leidigung wirkt nicht mehr mit ihrem spezifischen Gehalt, sondern nur noch durch ihre Lieblosigkeit, sie reizt nicht, sondern verwundet nur das Herz.

Die Position der Verteidigung der Ehre bedingt eine verschlossene Haltung gegen den Nächsten. Menschen, in denen sie eine große Rolle spielt, die spezifischen Fanatiker ihrer Ehre, sind deswegen generell hart und gleichsam immer in Abwehrstellung. Bei den übrigen Menschen tritt diese Reaktion erst ein, wenn sie angegriffen werden, sie verhärten und verschließen sich erst dann.

Wir sahen, daß es für den Sanftmütigen charakteristisch ist, daß er sich nicht verhärtet, sondern auch dem Feind gegenüber in der unbewehrten weichen Geöffnetheit der gütigen Liebe verbleibt. In der Sanftmut ist darum die Region der Ehre überholt, ja auch alle anderen Regionen, in denen wir hart und gepanzert dem Angreifer gegenüberstehen, so z. B. das Feld des Rechtes, das Feld der spezifischen Empfindlichkeit für Rechtseingriffe.

Aber auch gewisse Reaktionen, in denen wir «weich» verbleiben, sind bei dem wahrhaft Sanftmütigen überholt. Es gibt Menschen, die auf ungerechte Behandlung, Beleidigungen, Beschimpfungen, Zurücksetzungen, dadurch reagieren, daß sie «gekränkt» sind. Die Kränkung ist zum Unterschied von dem Beleidigtsein nicht iraszibler Natur. Man wird in ihr nicht hart und versetzt sich nicht in Kampfposition, sondern man verfällt in eine spezifisch egozentrische «Weichheit». Die empfindlichen, «zimperlichen» Menschen sind bei jeder Gelegenheit gekränkt. Das Gekränktsein ist ein eigentümliches Sich-Zurückziehen in sich selbst, bei dem man sich meistens selbst leidet. Der Hals schnürt sich uns gleichsam zu, und wir denken gern daran, wie es dem, der uns kränkte, wohl zumute würde, wenn uns jetzt ein Unglück zustieße. Wir fühlen uns nicht getrieben, den anderen durch eine analoge Beleidigung zu treffen, sondern es drängt uns, ihn durch die Folgen seines Verhaltens uns gegenüber oder durch irgendeine neue Situation ins Unrecht zu setzen und ihn auf diese Weise zu treffen. Wir sonnen uns an dem Gedanken, wie der andere zerknirscht sein und sein Unrecht bereuen wird, wenn er merkt, was er verscherzt hat, oder wenn er uns in einem Zustand sehen wird, der ihn in eine schwache Position versetzt.

Das spezifische Sich-Kränken ist zwar kein «Hartwerden», aber ein Sich-Verschließen. Im Gegensatz zum Sanftmütigen, der stets «geöffnet» bleibt, auch dem Feind gegenüber, liegt hier ein typisches «Zuklappen» vor, ein Heraustrreten aus der gütigen gelösten Haltung der Liebe. Man bleibt zwar weich, aber nicht geöffnet. Ferner bedeutet

die Kränkung auch eine Verkrampfung an Stelle der Gelöstheit des Sanftmütigen.

Weiter ist diese «Weichheit» eine «Weichlichkeit», die mit der wahren Kraft unverträglich ist, eine Schwäche, in der wir Mitleid mit uns selbst haben und dieses Mitleid sogar auskosten. Wir nehmen uns dabei sehr wichtig und kreisen um uns selbst. Zur Sanftmut gehört wesentlich der Blick auf den Nächsten, die unegozentrische Haltung der Liebe. Der Gekränkte hingegen ist spezifisch egozentrisch.

Der Sanftmütige ist bereit, ergeben alles Unrecht zu dulden, der Gekränkte hingegen erträgt das Unrecht zwar ohne Gegenschlag, doch auch ohne wirkliches «Dulden». Er duldet es nur scheinbar; in Wirklichkeit will er gerade durch den Verzicht auf einen Gegenschlag den anderen ins Unrecht setzen und um so empfindlicher treffen. Der Sanftmütige verzeiht dem Feind sein Unrecht, der Gekränkte verzeiht es durchaus nicht, er nimmt es «übel» und rechnet es dem anderen genau so an wie der Zornige. Der Sanftmütige wird zwar durch die Lieblosigkeit verwundet, aber er bleibt liebevoll. Bei dem Gekränkten hingegen bleibt ein Stachel zurück, und er er kommt von dem Unrecht, das er dem anderen ständig vorhält, innerlich nicht los — vielleicht noch weniger als der zornig Explosive.

Der Empfindliche, leicht Gekränkte, ist «liebeshungrig», nicht, weil er den anderen liebt, sondern weil er die Situation eines weich Angefaßtwerdens, eines Aufgenommenwerdens in ein warmes Nest genießt. Er ist meist von generell weichlichem Typus, hängt daher an den Bequemlichkeiten des Lebens, verwöhnt sich selbst und will von anderen verwöhnt werden. Er ist empört, wenn man ihn rau anfaßt, nicht weil ihn die Lieblosigkeit verwundet, sondern weil er das Gestreicheltsein, das er als solches genießt, vermißt. Der spezifischen Kränkung liegt also zweierlei zugrunde. Erstens der Hochmut, der immanente Anspruch, wichtig genommen zu werden und von der Rücksicht der anderen getragen zu sein. Zweitens eine gewisse Begierlichkeit, aus der heraus man die Wärme, das Weich-Angefaßtwerden und die Verwöhnung genießt. Man ist vor allem weich gegen sich selbst und läßt sich generell gehen, und zwar in der Sucht nach einem Leben, in dem kein scharfer Wind weht, sondern nur Zephyrlüfte uns umsäuseln. Man ist viel zu egozentrisch, das wahre Glück eines echten Geliebtwerdens fühlen zu können, das ja die heroische Liebeshingabe unsererseits voraussetzt. Die Lieblosigkeit verwundet den Empfindlichen, Weichlichen nicht wirklich durch ihre innere Unschönheit und ihre virulente Bosheit, sondern durch das Hart-Angefaßtwerden, durch

ihre Rauheit und den Entzug an lauer Luft, die ihn umschmeichelt. Seine Weichheit ist nicht ein Plus an Liebe gegenüber dem Harten, Irasiblen, sondern ein Ausfluß seiner schwächeren Natur. Solche «Weichheit» ist durchaus kein Wert.

Die Weichheit des Sanftmütigen ist völlig anderer Art. Sie ist auch qualitativ durch eine Welt von jener getrennt. Sie ist durchsetzt von einer sublimen Güte. Es ist die Weichheit der übernatürlichen Liebe, von der der hl. Paulus sagt: «Alles erträgt sie, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles duldet sie» (1 Kor. 13, 7). Sie setzt die wahre Freiheit voraus, die Freiheit von allem Ichkrampf, von aller Selbstbezogenheit. In dem Sanftmütigen ist nur noch ein Feld fremden Stellungnahmen gegenüber lebendig: das Herz, das von dem Strahl der reinen Liebe beglückt und erwärmt, von dem Stachel der Lieblosigkeit und Feindschaft verwundet wird. Das Blut fließt aus der Wunde, ohne daß er gereizt, verbittert oder gekränkt wird. Alle Beschimpfungen, alle Beleidigungen, alle Zurücksetzungen und Rücksichtslosigkeiten wirken nicht mehr mit ihrem spezifischen Gift, mit der Verletzung des Hochmuts, des Sich-Wichtignehmens, sondern nur, insofern sie reine Lieblosigkeiten sind. Der Sanftmütige ist nicht empfindungslos, er bleibt nicht neutral und sachlich gegenüber der empfangenen Beleidigung, sondern sie trifft ihn, sofern sie Lieblosigkeit ist, ins Herz, aber ohne ihn irgendwie zu vergiften oder zuzuschließen.

Daher ist die Weichheit des Sanftmütigen mit größter Glut und unerschrockener Kraft vereinbar. Der hl. Stephanus, von dem die Apostelgeschichte sagt: «Plenus gratia et fortitudine», «voll Gnade und Kraft» (Apg. 9, 6. 8), ist ein leuchtendes Beispiel wahrer Sanftmut. Die wenigen Worte, mit denen seine Haltung während der Steinigung geschildert wird, lassen uns seine Sanftmut deutlich erkennen. Nichts von einer heldischen Kampfposition, nichts von einem verkrampften Ausharren gegen die Feinde, nichts von einem «Hartwerden». In sieghafter Liebe zu Gott, in gütiger, verzeihender Liebe auch gegen seine Mörder bietet er in dem unbewehrten Gewand der Liebe sein Herz ihrem tödlichen Hasse dar.

Am allerreinsten aber erkennen wir die heilige Sanftmut an Jesus selbst. Er läßt sich küssen von Judas, läßt sich verwunden von dem verräterischen Kuß seines Apostels: «Amice, ad quid venisti?», «Freund, wozu bist du gekommen?» (Matth. 26, 50.) Die Verwundung, die in dem Worte zittert: «Auch ihr seid rein, aber nicht alle», das offene Darbieten seines heiligsten Herzens gegenüber seinen Verfolgern, die schmerzlich-gütige, verzeihende Haltung, die selbst dem

Verräter und den Mördern gegenüber «geöffnet» bleibt: «Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Luk. 23, 34), dieser Blick der verwundeten, gütigen, gelösten Liebe, der den hl. Petrus traf nach der Verleugnung und der ein Feuer der Liebe in ihm entzündete, das nie mehr erlöschen sollte: das ist die heilige Sanftmut, die aus der unentthronbaren, sieghaften Liebe fließt und die unvergleichlich unwiderstehlicher ist als alle natürliche Kraft. Das ist der neue Klang, die neue Sprache des Evangeliums, der in allen Ausdrucksformen sich niederschlagende neue Gestus der erlösenden Liebe, den die Welt nicht versteht, von dem sie aber besiegt wird. «Beati mites: quoniam ipsi possidebunt terram.»

Es ist ein besonderer Prüfstein für den Besitz des übernatürlichen Geistes, ob wir die sublime Schönheit der heiligen Sanftmut erfassen und die übernatürliche Kraft, die in ihr liegt, erkennen. Wer noch die Kraft in einem natürlichen Heldentum sucht, beweist, daß er noch in einem Männlichkeitsidol befangen ist. Er sieht in der heiligen Unbewehrtheit der Sanftmut etwas Feminines und hält sie für unverträglich mit dem Geist wahrer Kraft. Auch manche Christen sind davon nicht frei. In Reaktion auf eine schwächliche, süßliche Verunstaltung der Person des Gottmenschen, wie sie in manchen geschmacklosen Devotionsbildern, Liedern und Erbauungsbüchern vorliegt, versuchen sie in die Person des Gottmenschen ein natürlich-heldisches Männlichkeitsethos hineinzudeuteln. Sie fallen von der Szylla in die Charybdis. Jeder Versuch, mit solchen rein natürlichen Kategorien die Gestalt dessen zu fassen, in dem «ein neues Licht» unseren «Geistesaugen» aufgeleuchtet (Präf. vom heiligen Weihnachtsfest), ist «ab ovo» verkehrt. Die übernatürliche heilige Süßigkeit und Sanftmut ist von einer femininen Schwächlichkeit oder gar einer süßlichen Weichlichkeit ebenso weit entfernt wie die uns in die Knie zwingende Erhabenheit und übernatürliche Kraft des «Kyrios» und «Victor Rex» von allem natürlichen Heldentum oder gar einem verkrampften Männlichkeitsethos. Und diese beiden übernatürlichen Aspekte stehen nicht nebeneinander, sondern sind unlöslich miteinander verbunden. Es ist die Heiligkeit und übernatürliche Süßigkeit dessen, «der sanftmütig und demütig von Herzen ist», das offen allen Angriffen dargebotene Herz, «fons totius consolationis», «Quelle aller Tröstung» (Lit. vom heiligsten Herzen Jesu), die dulddende, heilige, erlösende Liebe, die uns in die Knie zwingt und in der wir die göttliche Kraft dessen erkennen, von dem der hl. Paulus sagt: «Omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant», «alles ist durch ihn und in ihm geschaffen.

und er ist vor allen, und alles hat Bestand in ihm» (Kol. 1, 16f.) Die Grundwahrheit der Offenbarung: «Gott ist die Liebe» leuchtet in der welterlösenden Liebe des Lammes auf, «das hinwegnimmt die Sünden der Welt». Von dem Menschensohn, von dem die Kirche in der Ostersequenz singt: «Christus innocens Patri reconciliavit peccatores», «Christus, der Schuldlose, hat mit dem Vater die Sünder versöhnt», sagt der hl. Johannes: «Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre plenum gratiae et veritatis», «und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit» (Joh. 1, 14).

Wir brauchen nur auf das Bild zu achten, das uns die heilige Liturgie von dem Gottmenschen vorführt. Je nach dem Festgeheimnis tritt Christus bald in seiner unaussprechlichen Milde und Sanftmut vor uns hin, wie etwa im Hymnus der Vesper des Namen-Jesu-Festes, bald als Sieger mit göttlicher Kraft, wie die Sequenz von Ostern, bald wieder als beides zugleich, unmittelbar nebeneinander, wie in der Kreuzverehrung am Karfreitag. «Popule meus, quid feci tibi», «Agius o theos — Agios ischyros — Agios athanatos», «mein Volk, was tat ich dir?» «Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher.»

Es sind eben in Wahrheit keine Gegensätze, sondern zwei Seiten ein und desselben gottmenschlichen Wesens, in ihrem Ineinander ein besonderes Stigma Gottes, der ja die «coincidentia oppositorum» ist.

Darum ist es das besondere Kennzeichen derer, die den übernatürlichen Geist besitzen, daß sie an der Sanftmut und herzaufschmelzenden heiligen Unbewehrtheit Jesu kein Ärgernis nehmen und in die Knie sinken gerade vor dem Lamm, das «hinwegnimmt die Sünden der Welt», vor dem, der gesagt hat: «Ich bin sanftmütig und demütig von Herzen», und anbetend mit dem hl. Apostel Thomas sprechen: «Dominus meus et Deus meus», «mein Herr und mein Gott».

*

Wie können wir zu der heiligen Sanftmut gelangen?

Um in jener geöffneten, gelösten, weichen Haltung der gütigen Liebe zu verbleiben, müssen wir vor allem immer wieder unseren Blick auf das Antlitz des Gottmenschen richten. Alle Angriffe, Beleidigungen, Demütigungen, Zurücksetzungen und Lieblosigkeiten müssen wir sofort vor dieses heiligste Antlitz tragen, ja wir sollten es dazu bringen, daß sie uns schon in dieser überaktuellen Verbundenheit mit Jesus antreffen. «Discite a me, quia mitis sum et humilis corde», «lernet von mir, denn ich bin sanft und demütig von Herzen» (Matth. 11, 29). Der Blick auf Jesus, auf sein heiligstes Herz, «pro-

pitiatio pro peccatis nostris». «die Versöhnung für unsere Sünden» (I Joh, 2, 2), das Einatmen des Hauches seiner heiligen Liebe, kann uns allein in jener inneren Weichheit und Gelöstheit erhalten. Die Sanftmut aktualisiert sich zwar gegenüber dem Nächsten, sie gilt den Mitmenschen; aber sie erblüht in uns nur, wenn wir von dem Blicke Jesu getroffen werden, wenn wir uns von der Sonne seiner Liebe bestrahlen lassen und uns liebend ihm übergeben. Die Braut im Hohen Liede spricht: «Meine Seele schmolz, als der Geliebte redete» (Hohel. 5, 6), und der hl. Gregor fügt in seiner Homilie über Lukas 7, 42 hinzu: «Denn die Seele eines Menschen, der nicht seinen Schöpfer sucht, ist hart, weil sie in sich kalt bleibt. Ist sie aber einmal von dem heißen Verlangen erfaßt, dem Geliebten zu folgen, dann eilt sie zu ihm, geschmolzen vom Feuer der Liebe.» Nur wenn diese Verbundenheit mit Jesus in uns so lebendig ist, daß die Eigengesetzlichkeit der Situation des Angegriffenwerdens keinerlei Herrschaft über uns gewinnen kann, nur wenn unser Herz durch die Liebe dessen getroffen wird, der gesagt hat: «Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem sicut dilexi vos», «dies ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe» (Joh. 12, 5), kann die wahre Sanftmut in uns erblühen. Von hier aus müssen wir die Sublimität der geistigen Person und die Unverträglichkeit aller brutalen Gewalt mit der Sphäre des Geistes lebendig vor uns erstehen lassen. Im Lichte des Antlitzes Christi, seiner verklärten Menschennatur, wird uns der Adel und die allem gewaltsamen, massiven Zugriff widerstreitende Struktur der geistigen Person im Menschen hell aufleuchten. Hier wird uns der ganze Unwert des Brutalen, Gewalttätigen aufgehen. Wir müssen dazu kommen, diesen Gestus im Innersten zu verabscheuen. Und erst recht müssen wir diesen Gestus verabscheuen, wenn er von einer feindlichen Gesinnung durchsetzt ist, mag ein verlautbarter oder ein nicht verlautbarter Zorn vorliegen.

Aber der Blick auf den Gottmenschen wird uns nicht nur den Wert der Sanftmut und den Unwert ihres Gegenteils klar vor Augen führen; er wird uns auch in der sanftmütigen, «unbewehrten», gelösten Haltung bewahren, das Wesen Christi wird etwas von seinem milden Glanz in unser Herz einstrahlen lassen, wird unser inneres Leben geschmeidig und «weich» machen und in uns allen Krampf lösen, ja es wird ihn gar nicht aufkommen lassen.

Weiterhin setzt die wahre Sanftmut die Geduld voraus. Wir sahen früher, wie uns gerade die Ungeduld verkrampft und verhärtet. Nur der Geduldige kann sanftmütig sein. Aber über die Gefährdung der Sanftmut durch die Ungeduld hinaus hängen beide in ihrer tiefsten

Wurzel zusammen. Denn der Sanftmütige maßt sich nie eine falsche Herrschaftsposition dem Kosmos gegenüber an, er fühlt sich nie als selbstverständlicher absoluter Herr. Die der Geduld immanente Demut hängt zutiefst mit dem «Sich-nicht-Verhärten» der Sanftmut zusammen. Der Sanftmut ist der dienende Grundgestus dessen eigen, der gesagt hat: «Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare», «der Menschensohn kam nicht, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen» (Matth. 20, 28). Natürliche Herrschaftsposition und Gewalttätigkeit hängen eng zusammen. Sobald wir uns selbstverständlich als Herren fühlen, ist wesentlich ein Moment der «Härte» gegeben, im dienenden Grundgestus hingegen liegt wesentlich ein Moment der Weichheit. Hier sehen wir wieder, wie die Sanftmut von unserer Stellung zu Gott bestimmt wird, wenn sie sich auch in unserem Verhältnis zu den Geschöpfen aktualisiert.

Wir sagten früher, die Sanftmut aktualisiere sich in unserem Verhältnis zum Nächsten. Gewiß, dies ist ihr primäres Entfaltungsgelände, aber ein Abglanz von ihr erstreckt sich auch auf unser Verhalten allen Geschöpfen gegenüber. Vor allem ist dies im Verhalten zu Tieren der Fall. Der Sanfte wird nie roh gegen Tiere sein, er wird unabhängig davon, ob er an Tieren Freude hat und mit ihnen eine selbstverständliche Solidarität empfindet oder nicht, sie nie mit Härte behandeln und stets mit dem Besondern, das ihnen als lebendigen Geschöpfen eigen ist, innerlich mitgehen. In keinem Falle wird er sich gegen Tiere lieblos benehmen, sie einfach als lästige Fremdkörper beiseite schieben, er wird die weiche, unbewehrte Haltung auch ihnen gegenüber festhalten, selbst wenn sie ihm lästig werden. Insbesondere wird er nie in eine falsche Herrschaftsposition verfallen, sich nie diesen Wesen gegenüber, deren Herr ja der Mensch in gewissem Sinne ist, als Despot aufspielen. Er wird auf den Charakter des Geschöpfes, auf den Adel des Lebens, auf das Zartere des organischen Lebens gegenüber bloß mechanischen Naturgewalten Antwort geben und ihr Recht auf eine bestimmte Entfaltung ihres Wesens achten. Der Hauch der gütigen, gelösten Liebe, der ein dienender Gestus eigen ist, wird sich in Form einer bestimmten Herablassung, eines ihrem Wesen Rechnung tragenden Gestus auch hier auswirken. Ja auch der toten Materie wird der Sanfte nicht verständnislos von außen nahen, und er wird in ihrer Verwendung nicht jene falsche Herrschaftsposition einnehmen, die wesentlich ein inneres «Hart-Sein» voraussetzt.

Die Art, wie der Sanfte durch die Welt schreitet, atmet in jedem Moment die gelöste, weiche, dienende, von aller Selbstbehauptung

befreite Haltung, die nicht die Mängel seiner Umgebung aufspürt, bloßlegt oder gar feindlich gegen sie angeht, sondern sie milde zudeckt, ja sie mit liebender Hand berührt. Seine Waffe gegen alle Disharmonie ist das Ausstrahlen seiner eigenen unentthronbaren Harmonie.

Darum ist für die wahre Sanftmut der innere Friede unerlässlich. Nur wenn wir den echten Frieden bewahren, von dem wir früher sprachen, kann die gelöste, von aller Verkrampfung und allem Gift freie, weiche Harmonie in uns verbleiben, von der die Sanftmut zehrt. Die Sanftmut ist gleichsam die Aktualisierung dieser inneren Harmonie unserer Umgebung gegenüber, die Durchformung unseres inneren und äußeren «Anfassens» des Nächsten mit dieser friedvollen, gütigen, gelösten Liebe. Auch die Abhängigkeit der Sanftmut von Geduld und wahren Frieden zeigt uns deutlich, daß die wahre Sanftmut nur bei dem möglich ist, der aus Christus lebt.

«Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram», «selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen.» Die Sanftmütigen, die Christus wahrhaft nachfolgen und der Aufgeschmolzenheit von der Liebe Christi in allen Situationen treu bleiben, sie werden das Land der Verheißung, die ewige Seligkeit, erlangen. Aber auch schon auf Erden sind sie unwiderstehlich, ihnen ist auch der wahre Sieg über die Welt vorbehalten. Denn sie sind es, die wahrhaft mit den Waffen des Lichtes allem Übel in der Welt entgegentreten, die sich niemals von der Eigengesetzlichkeit der «Welt» bestimmen lassen, die aller Feindschaft die unerschütterliche, gelöste, gütige Liebe entgegenstellen. Die wahre Sanftmut ist das Zeugnis jenes Verankertseins im Übernatürlichen, jener wahren letzten Freiheit der welt-erlösenden, leidenden, dienenden Liebe. In ihr wirkt sich das Grundgesetz des Sieges über die Welt aus: Gleiches nicht mit Gleichem zu vergelten — dem Geist der Welt ein in jeder Hinsicht Neues. Andersartiges entgegenzustellen, das in den Worten des Herrn zum Ausdruck kommt: «Liebet eure Feinde, tuet Gutes denen, die euch hassen» (Matth. 5, 44). Die wahre Sanftmut ist gleichsam verkörpert in den Worten: «Wenn jemand dich auf die rechte Wange schlägt, so biete ihm die linke dar» (Matth. 5, 39). Sie ist kein passives Über-sich-ergehen-Lassen alles Unrechts, kein resigniertes Hinnehmen der Herrschaft der Sünde, sondern das Stigma des wahren Streiters Christi, der bei allem unerbittlichen Kampf gegen die Sünde, bei aller Glut für die Herrschaft des Gottesreiches nie die innere Haltung der Gelöstheit und Aufgeschmolzenheit aufgibt, die der Blick auf den aus Liebe leidenden Erlöser in uns erstehen läßt.

«Quoniam ipsi possidebunt terram», «denn sie werden das Erdreich besitzen.» Dieser Sieg des Sanftmütigen über die Welt tritt uns in erhabener Weise entgegen in der Homilie des hl. Johannes Chrysostomus über die Worte des Herrn: «Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe» (Matth. 10, 16). Er läßt den Herrn sprechen: «Wenn ihr ausziehet, zeigt die Sanftmut von Schafen, obgleich ihr euch anschickt zu den Wölfen zu gehen, ja nicht nur zu den Wölfen, sondern sogar mitten unter sie: denn so werde ich meine Kraft am deutlichsten zeigen, wenn Wölfe von Schafen überwunden werden und die Schafe, obwohl sie inmitten der Wölfe sind und von ungezählten Bissen verwundet werden, nicht nur nicht umgebracht werden, sondern sogar die Wölfe umwandeln in ihre eigene Natur. Größer ist es gewiß und wunderbarer, den Sinn des Gegners umzuwandeln, seine Seele in ihr Gegenteil zu verkehren, als ihn zu töten. . . Solange wir Schafe sind, siegen wir. Mögen auch tausend Wölfe uns umstehen, wir werden die Oberhand gewinnen und werden Sieger sein. Wenn wir aber Wölfe werden, dann werden wir besiegt. Denn dann wird von uns weichen die Hilfe des Hirten, der nicht Wölfe, sondern Schafe weidet. Er wird von dir weichen und dich verlassen, denn du machst es ihm ja unmöglich, seine Kraft zu offenbaren. Wenn du dich aber sanftmütig zeigst, dann wird der Sieg allein ihm zugeschrieben werden.» (St. Joh. Chrysostomus, Homilie 34.)

Ja, die Sanftmütigen werden die wahren Sieger über die Welt sein. Weil sie in ihrem Streit für das Gottesreich nur die Waffe kennen, durch die Christus die Welt erlöst und unsere Herzen besiegt hat; weil sie alle anderen, alle natürlichen Waffen von sich geworfen und aller Feindschaft, allem Aufruhr des Bösen das unbewehrte Herz darbieten, das bereit ist, auch für die Sünder sich in Liebe zu verbluten. Das Wort der Wahrheit, das wie ein Schwert Leib und Seele scheidet, dringt, gesprochen von den Sanftmütigen, wie ein Hauch der Liebe geschmeidig bis ins Innerste der Seelen. Den Sanftmütigen ist der wahre Sieg über die Welt vorbehalten, weil nicht sie selbst siegen, sondern Christus in ihnen und durch sie.

15. Kapitel

Die Barmherzigkeit

Die Barmherzigkeit ist in besonderem Sinne eine göttliche Tugend. Wie die Demut eine spezifisch geschöpfliche Tugend ist und von ihr nur in analogem Sinn bei dem Gottmenschen gesprochen werden kann, so ist die Barmherzigkeit eine spezifisch göttliche Tugend, die nur analog bei dem Menschen auftreten kann. Die Barmherzigkeit ist die herablassende, verzeihende Liebe des absoluten Herrn, des Inbegriffes aller Werte, die sich zu uns, ohne daß wir es irgendwie verdienen, herabneigt. Ja sie tritt am deutlichsten in der Stellung zum sündigen Menschen hervor. Kein Gleichnis im Evangelium bringt uns die Barmherzigkeit so deutlich zum Bewußtsein wie das vom verlorenen Sohn. Aus dem Gestus des Vaters, der dem verlorenen Sohn entgegenieilt, den Reuigen mit Liebe aufnimmt und sogar das gemästete Kalb für ihn schlachtet, spricht jene spezifisch barmherzige Liebe. Das ganze Evangelium atmet Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit Gottes ist ein Urbestandteil der christlichen Offenbarung. Sie hebt das Weltbild der Antike, für das ein sich in Liebe herabneigender Gott ein Widerspruch ist, aus den Angeln, sie ist den alles von der Gerechtigkeit des Gesetzes erhoffenden Pharisäern ein Ärgernis. Die Barmherzigkeit Gottes ist das Urwort des Evangeliums: sie spricht ergreifend aus dem Gleichnis vom Samariter, sie steht mahnend vor uns im Gleichnis des Herrn, der dem Knecht seine Schulden erließ, sie überwältigt uns im Kreuzestod des Herrn, der sterbend für seine Mörder betet.

Aber das Evangelium ist nicht nur die Offenbarung von Gottes Barmherzigkeit, es stellt auch an uns die Forderung, barmherzig zu sein. Die Umgestaltung in Christus fordert, daß wir auch an dieser spezifisch göttlichen Tugend teilhaben. Jesus sagt beim Gastmahl im Hause des Levi: «*Misericordiam volo et non sacrificium*», «Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer» (Matth. 9, 13), die Barmherzigen sind Gott besonders wohlgefällig, ja unsere Barmherzigkeit ist die Voraussetzung dafür, daß wir in Gottes Augen Barmherzigkeit finden. «*Beati misericordes: quoniam ipsi misericordiam consequuntur*», «selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.»

Die erste Frage, die sich bei der Betrachtung der Barmherzigkeit aufdrängt, ist die nach dem Unterschied von Barmherzigkeit und Liebe. Offenbar ist die Barmherzigkeit auch Liebe, aber sie ist nicht Liebe schlechtweg, sondern eine besondere Art der Liebe. Das Spezifische der barmherzigen Liebe tritt am deutlichsten hervor, wenn wir uns klarmachen, daß sie stets auf Seiten dessen, dem die Barmherzigkeit gilt, eine «*miseria*», ein «Elend», voraussetzt. Das ist bei der Liebe im allgemeinen keineswegs der Fall. Die innertrinitarische Liebe hat nichts von Barmherzigkeit an sich. Ebenso hat die Liebe der Ehegatten oder zweier Freunde nichts mit Barmherzigkeit zu tun.

Die Barmherzigkeit setzt eine «*miseria*» bei dem voraus, den man in Liebe aufnimmt; sie hat ferner den Charakter einer Zuwendung, auf die der andere keinen Rechtstitel hat, sie hat den Gestus einer spezifischen Herablassung. Man könnte nun meinen, die Barmherzigkeit sei dasselbe wie Mitleid. Aber das wäre ein großer Irrtum. Das Mitleid gilt erstens stets einem besonderen konkreten Leid einer Person. Wir haben Mitleid mit einem Kranken, mit einem Armen, mit einem Schwergedrückten. Das Erbarmen, die Barmherzigkeit, hingegen gilt stets der «*miseria*» der ganzen menschlichen Kreatur, welche hier konkret hervortritt. Das eigentliche Objekt der Barmherzigkeit ist die allgemeine Hilflosigkeit und Gebrechlichkeit des erbsündigen Menschen, das besondere Leid wird bei ihr nur als Ausdruck der in der metaphysischen Situation des erbsündigen Menschen gelegenen allgemeinen «*miseria*» gefaßt. Dem Barmherzigen öffnen sich die Abgründe dieser Situation des Menschen im «Tal der Tränen», und der Adel des Menschen als gottebenbildlicher geistiger Person leuchtet ihm auf diesem Hintergrund in besonderer Weise auf. Der Blick des Barmherzigen dringt viel tiefer als der des Mitleidigen, er sieht das Geschöpf stets im Lichte seiner metaphysischen Situation, er betrachtet die jeweilige Situation «*in conspectu Dei*». Das verleiht der Barmherzigkeit einen feierlichen und heroischen Zug, der dem Mitleid fehlt.

Zweitens ist das echte Mitleid stets leidensvoll — der Mitleidige ist stets ein Mitleidender. Er wird in die Situation des Leidenden mit einbezogen. Die Barmherzigkeit aber ist nicht selbst leidensvoll, sonst könnte Gott in seiner unendlichen Seligkeit, in der kein Schatten von Leiden wohnt, nicht barmherzig sein. Der Barmherzige wird nicht in die Situation des Leidenden mit einbezogen, sondern beherrscht sie in eigentümlicher Weise «von oben her».

Das führt uns von selbst zu dem dritten unterscheidenden Merkmal von Barmherzigkeit und Mitleid. Das Mitleid setzt stets eine

gemeinsame Grundsituation voraus, es erfolgt «inter pares», unter Gleichgestellten. Die Barmherzigkeit setzt stets eine Überlegenheit des Barmherzigen voraus. Er umfaßt zwar intentional das Leid des anderen, aber sein eigener Standort ist außerhalb dieses Leides — ja oberhalb. Darum liegt in jeder Barmherzigkeit der Gestus der Herablassung: der Barmherzige neigt sich liebend zu dem Elend herab. Bei dem Mitleid fehlt ein solches Herabneigen; sobald es sich einschleicht, bedeutet es eine Verfälschung des Mitleids, aus dem echten Mitleid wird dann jenes hochmütige Verhalten, das von dem Bemitleideten als beleidigend empfunden wird. Denn das Mitleid ist ein spezifischer Ausfluß der Solidarität aller Menschen im Leid, ein spezifisches Sich-Gleichstellen mit dem Bemitleideten. Es bezieht sich, wie wir sahen, stets formell auf ein besonderes Leid eines Menschen, aber ausgehend von der gemeinsamen menschlichen Grundsituation. Das Erbarmen ist hingegen wesenhaft nur aus Gott möglich, es ist ein eigentümliches Teilhaben an der primär nur Gott möglichen Haltung eines liebenden Sich-Herabneigens. Es ist darum eine spezifisch übernatürliche Tugend, nur aus dem christlichen Ethos heraus vollziehbar; jeder Versuch, es auf rein natürlicher Ebene zu vollziehen — im Sinne eines herablassenden Mitleids —, würde sogar etwas Negatives, Unwertiges hervorrufen.

Ferner setzt das Mitleid als spezifisch menschliches Verhalten das verwundbare menschliche Herz voraus. Es liegt im Mitleid ein spezifisches Verstehen des Leidenden, es impliziert das spezifische «Verstehensorgan» des Gleichgestellten. Die Barmherzigkeit ist eine viel geistigere Antwort. In ihr liegt zwar auch ein letztes «Verstehen», aber das Verstehen, das nur der besitzt, der etwas von oben her umfaßt, der es noch tiefer versteht, weil er darüber steht, so wie Gott uns noch näher ist, als wir uns selbst sind, gerade weil er unendlich überlegen ist. Darum sagten wir eingangs, der Barmherzige beherrsche die ganze Situation, weil er sie von Gott her sieht und in der Teilhabe an Gott von oben her umfaßt.

Endlich setzt die Barmherzigkeit eine Situation voraus, in der wir durch unser Eingreifen etwas ändern können. Dies ist bei Gott «a fortiori» immer der Fall, bei uns Menschen aber nur in sehr beschränktem Maß. Das Mitleid hingegen ist an diese Voraussetzung durchaus nicht gebunden. Wenn ein Mensch durch einen Todesfall schwer getroffen wird, so können wir ihm unser ganzes Mitleid zuwenden — für die Entfaltung der Barmherzigkeit fehlt die Unterlage. Dieses Moment hängt mit der Tatsache zusammen, daß der Barmherzige stets der «Überlegene» sein muß. Sie setzt die Fähigkeit, irgendwie

zu helfen, das Beherrschen der Situation «von oben her», voraus. Barmherzigkeit kann der üben, der Schulden erlassen kann, der als Gesunder dem Kranken beistehen kann, der kraft seines Amtes als Priester Wunden der Seele heilen kann, der auf irgendwelche Rechte und Forderungen zugunsten anderer verzichten kann. So hebt sich die Barmherzigkeit deutlich vom Mitleid ab.

Die Barmherzigkeit bildet eine spezifische Antithese zur strengen Gerechtigkeit. Nicht die Liebe schlechtweg ist die Antithese zur Gerechtigkeit, wie man oft meint, sondern die barmherzige Liebe. Sie mißt nie mit dem Maßstab: «Was hat der andere verdient?», sondern geht darüber hinaus, in einem Überschwang der gütigen Liebe. Wir wissen wohl, was unser Schicksal wäre, wenn Gott nur den Maßstab der Gerechtigkeit anlegte. Beten wir doch: «Si iniquitates observaveris, Domine: Domine, quis sustinebit?», «wenn Du wolltest der Sünden gedenken, Herr, o Herr, wer könnte vor Dir bestehen?» (Ps. 129, 3). Jedoch hat selbstverständlich dieses «Hinausgehen über die Gerechtigkeit» nichts mit Ungerechtigkeit zu tun. Die Barmherzigkeit bildet nicht eine Antithese zur Gerechtigkeit in dem Sinne, daß der Wert der Gerechtigkeit dabei verlorenginge. Sie enthält den Wert der Gerechtigkeit «per eminentiam», «durch Überholung». Alles, was den Wert der Gerechtigkeit ausmacht, ist in der Barmherzigkeit in noch höherem Maß enthalten. Gott hört nicht auf, der Allgerechte zu sein, indem er der Allerbarmende ist. «Rex tremendae maiestatis, qui salvandos salvas gratis, salva me, fons pietatis», «König, vor dessen Majestät wir erschauern, der Du frei erlösest, die Du erlösen willst, erlöse mich, Quell der milden Güte!» (Sequenz: Dies irae.) Daß dies in Gott so ist, dem absolut Einfachen, der alle Fülle des Seins umfaßt und in dem die «coincidentia oppositorum» (das Zusammenfallen der Gegensätze), statthat, ist nicht schwer zu sehen. Aber wie steht unsere Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit? Wie sehen die Situationen aus, in denen wir die Barmherzigkeit walten lassen sollen?

Es gibt zwei Hauptrichtungen der Barmherzigkeit. Einmal wendet sich die Barmherzigkeit den Menschen zu, an die wir irgendeinen berechtigten Anspruch haben, sei es, daß sie uns Geld schulden oder daß sie uns eine Genugtuung schuldig sind, sei es, daß sie uns ein Unrecht zugefügt haben.

Ferner gilt sie Menschen, die sich im Elend befinden und denen gegenüber wir keine spezielle Verpflichtung haben, sei es eine solche, wie sie aus einem Amt, im weitesten Sinne des Wortes, entspringt, sei es eine, die aus dem «Logos» einer besonderen Beziehung erwächst. Sie gilt z. B. einem fremden Menschen gegenüber, der schwer ver-

wundet ist oder unter großer Armut leidet oder von allen verachtet und geächtet ist.

Wenden wir uns zunächst dem ersten Typus zu.

Die Barmherzigkeit schließt hier den Verzicht auf ein gutes eigenes Recht ein. Sie geht über den Maßstab der Gerechtigkeit hinaus, insofern es sich um die eigene Person handelt. Wenn wir hingegen z. B. als Schiedsrichter über die Rechtslage zwischen anderen Personen zu entscheiden haben, dürfen wir nicht über den Maßstab der Gerechtigkeit hinausgehen. Wir dürfen nicht einfach dem im Elend Befindlichen die Schuld erlassen, die er einem nicht im Elend Befindlichen schuldet. Wir können die besonderen Umstände berücksichtigen, wir können dem Gläubiger zureden, barmherzig zu sein, sind aber nicht in der Situation, die es gestattet, Gnade für Recht ergehen zu lassen. Wenn wir dagegen selbst die Gläubiger sind, kommt für uns Barmherzigkeit in Frage. Es ist aber auch hier weder gesagt, daß die Erlassung stets echte Barmherzigkeit, noch daß sie stets das Richtige ist. Erstens muß es sich um die Schuld eines Armen handeln, wir müssen nicht nur in bezug auf die Rechtslage, sondern auch im übrigen in der stärkeren Position sein. Einem Reichen die Schuld zu erlassen, hat offenbar nichts mit Barmherzigkeit zu tun. Die «miseria» darf hier nicht nur in der schwachen Position bestehen, in die der andere durch seine Schuld bei mir geraten ist, sondern sie muß auch sonst seiner Lage anhaften. Zweitens darf der Schuldner durch meinen Nachlaß keinen moralischen Schaden erleiden. Es gibt Fälle, in denen Menschen auf unsere Großmut spekulieren. Dann bedeutet unser Entgegenkommen eine Bestärkung ihrer schlechten Gesinnung. Unsere Strenge kann hier für den anderen eine heilsame Erfahrung sein. In solchen Fällen wäre ein Nachlassen keine echte Barmherzigkeit, sondern eine Weichherzigkeit, ein Schwachwerden. Hier gilt es, die Barmherzigkeit scharf von vielen Haltungen zu unterscheiden, die, ohne mit ihr irgendwelche innere Verwandtschaft zu haben, von einem oberflächlichen Betrachter doch mit ihr verwechselt werden können.

Es gibt Menschen, die zu schwach sind, ihr Recht zu verteidigen. Sie scheuen jede Auseinandersetzung, jede Form des Widerstandes, sie fühlen sich keinem Konflikt gewachsen. Mag es bei den einen mehr Furchtsamkeit, bei den anderen mehr Hilflosigkeit, wieder bei anderen mehr Trägheit sein — immer ist der Verzicht auf ein Recht bei diesen Menschen kein Ausfluß der Liebe, sondern der Schwäche. Nicht aus Mitleid mit dem anderen scheut man die Verteidigung des eigenen Rechtes, sondern um der Unannehmlichkeit aus dem Wege

zu gehen, die jedes energische Auftreten für uns mit sich bringt. Solche Menschen verzichten lieber auf vieles, sie nehmen lieber große materielle und moralische Opfer auf sich, als daß sie irgendeinen Kampf ausfechten wollten. Sie fühlen sich sofort in der schwächeren Position, wenn sie irgend etwas fordern sollen, weil sie jeden Konflikt scheuen. Der Gegensatz zur Barmherzigkeit liegt auf der Hand.

Aber auch die Menschen, die aus einem sogenannten «weichen» Herzen heraus nichts abschlagen und einem anderen Menschen nichts Unangenehmes auferlegen können, sind durchaus nicht barmherzig. Sie stehen nicht über der Situation, sie gehen nicht von der letzten Liebe aus, die vor allem das Heil des anderen sucht, sondern werden «schwach» aus Mitleid; sie sind der Situation nicht gewachsen, indem sie das Mitleid nur auf den gegenwärtigen Augenblick ausdehnen und nicht an den anderen Menschen im Ganzen denken. Es ist ein ungeordnetes Mitleid, das nicht aus der Konfrontation mit Gott und seinem heiligen Willen erwächst und im Gegensatz zu der spezifisch von Gott und seiner Liebe ausgehenden Barmherzigkeit uns ganz in den Bann der momentanen Situation zieht und uns rein dynamisch erliegen läßt. Es ist das Mitleid der Krankenschwester, die dem zu entwöhnenden Morphiumsüchtigen die Spritze heimlich zusteckt.

Endlich gibt es auch Menschen, die sich aus einer edlen Veranlagung heraus, aus einer angeborenen Großmut, schämen, ihr eigenes Recht geltend zu machen. Sie fühlen sich unwohl dabei, wenn sie von ihrer stärkeren Position als Vorgesetzter, als Gläubiger, als Beleidigter Gebrauch machen sollen. So versäumen sie die Pflicht, anderen Vorwürfe zu machen, von anderen etwas zu fordern, auch wenn es für die anderen heilsam ist. Das ist keine Barmherzigkeit. Denn diese fließt rein aus der letzten Liebe, der gerade das Heil des anderen im Vordergrund steht, ohne Rücksicht darauf, ob es einem selbst natürlich leicht oder schwer fällt, sein Recht geltend zu machen. Der Barmherzige tritt ja gerade in der Teilnahme an der Liebe Gottes aus dem Standort der eigenen Natur heraus, die verengte Betrachtung der Situation, die entsteht, wenn wir alles nur mit den eigenen Augen ansehen, wird gesprengt und die natürliche Tendenz, wie immer sie sei, spielt dabei keinerlei Rolle mehr.

Der Barmherzige wird daher auf das eigene Recht nur verzichten, wenn dem Schuldner kein seelischer Schaden daraus erwächst. Auch der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn eilt ja dem Sohn erst in Liebe entgegen, als der Sohn reuig zu ihm zurückkehrt, also nachdem das durch sein Verschulden über ihn hereingebrochene Unglück

ihn zur Besinnung und Umkehr gebracht hat. Hätte er ihn irgendwie unterstützt, sobald er sein Vermögen aufgezehrt, so wäre der Sohn nicht zur Besinnung gekommen und nur in seinem sündigen Lebenswandel bestärkt worden. Der Barmherzige wird nie, wie der aus Schwäche Mitleidige, der Führung Gottes dadurch gleichsam «in den Rücken fallen», daß er ohne Rücksicht auf den Seelenzustand des anderen Gnade vor Recht ergehen läßt.

Wenden wir uns nun der zweiten Hauptrichtung der Barmherzigkeit zu. Sie gilt dem im Elend Befindlichen, dem gegenüber wir keine besondere Verpflichtung haben. Solange es sich um den Ehegatten, das eigene Kind, den Freund oder einen unserer Obhut formell Anvertrauten handelt, ist es selbstverständlich, daß sein Elend, sei es Krankheit, Armut oder ein seelisches Unglück, uns angeht. Der andere hat einen Anspruch auf unsere tätige Hilfe, auf unsere volle Teilnahme. Hier, wo die Hilfe, soweit sie in unseren Kräften steht, zu unserem Pflichtenkreis gehört, ist für die Barmherzigkeit, wenigstens soweit unsere Verpflichtung reicht, keine Gelegenheit. Aber wenn es sich um das Elend eines Fremden handelt, der mich an sich formell nichts angeht, um den Verwundeten, den der Samariter am Wege findet, den in innerer Verzweiflung Befindlichen, den ich zufällig treffe, den fremden Armen, der hilfeschend zu mir kommt — dann ist die Situation gegeben für die Aktualisierung der Barmherzigkeit, für dieses Überfließen der sich herabneigenden Liebe, für dieses Überholen der Maßstäbe der strengen Gerechtigkeit, für diesen Durchbruch einer Güte, die den im Elend Befindlichen erhöht und an sich zieht.

Es gibt verschiedene Antithesen zur Barmherzigkeit.

Die radikalste ist die Hartherzigkeit, die ausgesprochene kalte Gleichgültigkeit gegen das Elend des Nächsten, die Haltung des ganz in seiner Begierlichkeit und seinem Hochmut Verkrampften. Nichts kann den Hartherzigen rühren, er kennt nicht das Mitleid, geschweige denn die Barmherzigkeit. Es ist der völlig Lieblose, Kalte, Harte, der jedem, der an seine Barmherzigkeit appelliert, in einer feindlichen Haltung begegnet.

Ein anderer Typus ist der in seiner Begierlichkeit so Befangene, daß er an allem fremden Elend ahnungslos und gleichgültig vorübergeht. Er ist nicht so sehr kalt und hart als vielmehr völlig stumpf. Sein völliger Mangel an Wachheit, an wertantwortender Haltung, an dem Heraustreten aus dem Bann seiner Interessen macht ihn undurchlässig für alles fremde Elend. Es ist der Reiche im Evangelium, der den armen Lazarus in seinem Elend belästigt, während er in seinem Überfluß prast.

Endlich gibt es einen Typus, der die Situation der Überlegenheit, den Machtvorsprung, genießt, den ihm die Schuld eines anderen gewährt. Ihm liegt weniger an dem Inhalt seiner Forderung, es fällt ihm nicht so schwer, auf den materiellen Gewinn zu verzichten, aber er möchte die anderen Menschen in Abhängigkeit von sich erhalten. Er wird darum nicht so sehr auf der Erfüllung der Forderung bestehen als die Forderung aufrechterhalten, ja möglichst viele Menschen in die Situation zu bringen suchen, irgendwie in seiner Schuld zu stehen. Denn er möchte sie in seiner Macht wissen, er genießt es, sich bitten zu lassen, die anderen von sich abhängig zu wissen, sie unter dem Damoklesschwert zu belassen. Auch hierin liegt ein spezifischer Gegensatz zur Barmherzigkeit, die dem im Elend Befindlichen nicht nur die Schuld erläßt, um sein Elend nicht zu vergrößern, sondern die ihm auch den Druck des Schuldbewußtseins nehmen will. Der ungroßmütige Mensch, der ein erlittenes Unrecht nie vergißt, eine fremde Schuld nie so «abschreibt», daß er den anderen seine Unterlegenheit nicht mehr fühlen lassen kann, ist es auch, der seine Stellung als Vorgesetzter genießt und seine Überlegenheit über den Untergebenen stets ausnützt. Er läßt ihn stets fühlen, daß er ihm überlegen ist. Auch wenn es sich um moralische, intellektuelle, wirtschaftliche oder soziale Überlegenheit handelt, läßt er den anderen stets seinen Vorsprung fühlen und weidet sich an dessen Minderwertigkeitsbewußtsein. Diese Haltung ist der spezifische Gegensatz zur Großmut, aber damit auch «a fortiori» zur Barmherzigkeit.

Es gehört auch zur Barmherzigkeit, großmütig zu sein und nie von seiner überlegenen Position Gebrauch zu machen, es sei denn um eines objektiven Wertes willen. Wo immer wir einem anderen überlegen sind, sei es, daß wir es mit einem sittlich verkommenen Menschen zu tun haben oder mit einem geistig schwach Begabten oder mit einem vital Schwächlichen oder mit einem weniger Gebildeten oder einem Häßlicheren oder einem Ärmeren, genügt es nicht, die Überlegenheit nicht zu genießen, vielmehr müssen wir es peinlich vermeiden, den anderen seine Unterlegenheit irgendwie fühlen zu lassen; wir müssen ihn in Liebe so zu uns heranziehen, daß ihm jede Bedrückung und jedes Minderwertigkeitsbewußtsein schwindet. Das soll nicht bedeuten, daß wir nicht innerlich die aus unserer überlegenen Position fließenden Verpflichtungen festzuhalten haben; wir dürfen nicht in falscher Weise eine nicht von uns selbst geschaffene, sondern durch Gottes Gaben gegebene Hierarchie nivellieren. Sonst versäumen wir ja auch die Möglichkeiten, die uns Gott in dieser Situation anvertraut, dem anderen zu helfen. Aber wir dürfen ihn seine

schwache Position nur fühlen lassen, wenn es aus seelsorglichen Gründen notwendig ist.

Endlich bildet die Haltung dessen einen spezifischen Gegensatz zur Barmherzigkeit, der alle sittlichen Verpflichtungen nur so weit anerkennt, als sie irgendwie juridisch faßbar sind. Er wird sich um einen Menschen, der seiner Obhut formell anvertraut ist, vielleicht mit großem Eifer bekümmern, der ihm nicht Anvertraute existiert hingegen nicht für ihn. Es ist der korrekte Typus, der vor seinem eigenen Gewissen als tadellos dastehen will, der sich sonnt im Bewußtsein, alles, was man nach strengen Maßstäben einer legalen Gerechtigkeit verlangen kann, erfüllt zu haben. Aber dies genügt ihm vollauf. So weit und keinen Schritt weiter. Er hat kein wirkliches Interesse an der Verwirklichung eines Wertvollen, keine wirkliche Liebe zu dem Nächsten, sondern nur das im Grunde hochmütige Interesse, seine Pflicht erfüllt zu haben, vor sich selbst als korrekt dazustehen. Wenn er einen Fremden im Elend sieht, wird er sagen: «Das geht mich nichts an, ich habe es ja nicht übernommen, für ihn zu sorgen.» Ja er wird einen Menschen neben sich ruhig ins Verderben rennen lassen, ohne einzugreifen, mit der Begründung: «Ja, hätte man mir die Sorge um ihn anvertraut, dann wäre es nicht so weit gekommen.» Er wird nie eine Schuld nachlassen, fühlt er sich doch im Recht. Und wer kann von ihm verlangen, daß er auf sein gutes Recht verzichte?

Neben diesem pharisäischen Typus, der im Grunde nur für seine eigene Korrektheit interessiert ist und nie für einen Wert als solchen oder für das Wohl eines anderen Menschen, gibt es noch den Menschen, der ohne Selbstgefälligkeit so in die reine Rechtskategorie verliebt ist, daß er für ein Hinausgehen über das rechtlich Gebotene kein Verständnis hat. Es ist dies der kühle, bürokratische Typus, der alles, soweit es rechtlich verpflichtend ist, mit größter Hingabe erfüllt, aber nie darüber hinausgeht. Er stellt von vornherein nur die Frage: «Gehört dies zu meinen formellen Verpflichtungen?» — und er wird auch nie wegen des Elends eines anderen auf ein Recht verzichten, weil er sich dazu nicht verpflichtet fühlt. Es ist die Haltung, die in dem Sprichwort «summum ius, summa iniuria», «höchstes Recht, höchste Ungerechtigkeit» ihren Ausdruck findet.

Der Barmherzige überspannt nicht den Unterschied zwischen dem, was streng verpflichtend, und dem, was nicht streng verpflichtend ist. Nicht als ob er die Verpflichtungen nicht ganz ernst nähme; aber sie stellen in keiner Weise eine Grenze dar für seine Zuwendung.

Die Barmherzigkeit findet sich nur bei denen, die alles «in conspectu Dei» sehen, die in voller Wachheit alles mit übernatürlichen Maßstäben betrachten. Sie setzt ferner eine innere Gelöstheit voraus, ein Aufgeschmolzensein unseres Herzens. Jede Narbe, jede Verhärtung infolge eines Erlebnisses, das wir nicht vor Gott geordnet haben, unterbindet das Strömen der Barmherzigkeit. Ja alle Art der inneren Unfreiheit — z. B. das Befangensein in Angst oder im Ekel oder in einer Kränkung oder Beleidigung oder in einer zu großen Präokkupation — bildet ein Hindernis für die Barmherzigkeit. Denn jede Unfreiheit macht uns befangen und raubt uns jenes «Über-der-Situation-Stehen», das von der Barmherzigkeit vorausgesetzt wird. Nur derjenige, der jene übernatürliche Souveränität erlangt hat, die aus der wahren Freiheit fließt, die den auszeichnet, der nur das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sucht, der nichts von der eigenen Kraft, sondern alles von Gott erwartet, kann an dieser spezifisch göttlichen Tugend der Barmherzigkeit teilhaben. Nur derjenige, bei dem die engen Grenzen des Eigenlebens gesprengt sind und der aus Christus lebt in jener restlosen Geöffnetheit und Wachheit, kann wirklich auf die fremde «misericordia» eingehen und über alles Mitleid hinaus jenen Gestus der gütigen, sich herabneigenden Liebe vollziehen, die den im Elend Befindlichen einen Hauch von der Liebe Gottes verspüren läßt und die ihn aus seinem Elend emporzieht. «De stercore erigens pauperem: ut collocet eum cum principibus, cum principibus populi sui», «den Armen hebt er aus dem Kot: um ihn zu setzen neben Fürsten und neben Edle seines Volkes» (Ps. 112, 7). Und diese heilige Souveränität setzt zutiefst die Demut voraus. Nur der Demütige ist wirklich aufgeschmolzen und frei von jeglicher Verhärtung. Die generelle Bedeutung, die die Demut als Voraussetzung für die Teilhabe am göttlichen Leben besitzt, offenbart sich hier in besonderer Weise. Diese höchste geschöpfliche Tugend ist das unerläßliche Fundament dafür, daß wir an jener spezifisch göttlichen Tugend teilhaben dürfen. Wir müssen uns selbst absterben, damit die Barmherzigkeit Christi uns erfüllen kann. Wir müssen mit dem hl. Johannes dem Täufer sprechen: «Ille autem oportet crescere, me autem minui», «er muß wachsen, ich aber abnehmen» (Joh. 3, 30).

Die Barmherzigkeit ist eine spezifisch übernatürliche Tugend, die nur bei dem erblühen kann, der aus Christus lebt. Sie ist darum wie kaum eine andere Tugend ein untrügliches Stigma des Lebens aus Christus. Die Frage, ob wir barmherzig waren, muß darum in unserer Gewissenserforschung eine entscheidende Rolle spielen. Wie viele Gelegenheiten zur Barmherzigkeit versäumen wir, wie oft gehen

wir, wie der Pharisäer, vorüber an dem Verwundeten, befangen in unseren Angelegenheiten, begrenzt durch unsere Unfreiheit! Und doch müßten wir dieser Tugend am meisten eingedenk sein, von der wir ja stündlich leben. Wir leben von der Barmherzigkeit Gottes, sie durchsetzt unser ganzes Leben, sie ist die Urwahrheit, auf der das ganze Sein des Christen ruht. «Quoniam in aeternum misericordia eius», «denn ewigwähret seine Barmherzigkeit» (Ps. 135, 1). Ja das Licht, von dem der Psalmist sagt: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine», «das Licht Deines Antlitzes ist wie ein Zeichen aufgerichtet über uns» (Ps. 4, 7), ist die Barmherzigkeit dessen, der «seine Sonne über Gute und Böse aufgehen läßt» und der «seines eigenen Sohnes nicht schonte», um uns zu erlösen.

Der Weg, barmherzig zu werden, ist das ständige Bewußtsein, daß wir von Barmherzigkeit umgeben sind, daß sie die Luft ist, die wir als Kinder Gottes atmen. Die Barmherzigkeit dessen, von dem die Kirche sagt: «In caritate perpetua dilexit nos Deus, ideo, exaltatus a terra, attraxit nos ad Cor suum, miserans», «mit ewiger Liebe liebte uns der Herr, daher zog er uns, erhöht von der Erde, an sein Herz, voll Erbarmung» (Offizium vom heiligsten Herzen Jesu), muß unser Herz durchbohren und umwandeln, muß uns in den Bannkreis seiner alles durchbrechenden, alle Ketten sprengenden sanften Gewalt ziehen, vor der alle Maßstäbe der Welt zerbrechen. Denn nur in dem Maß, als wir selbst barmherzig werden, können wir auch die Früchte seiner Barmherzigkeit ernten, können wir das letzte Wort seiner Barmherzigkeit einst verkosten, «das kein Auge gesehen und kein Ohr vernommen hat und das in keines Menschen Seele gedrungen ist» (1 Kor. 2, 8), gemäß dem Wort des Paternoster: «Dimittite nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris», «vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.»

«Beati misericordes: quoniam ipsi misericordiam consequuntur.»

16. Kapitel

Die heilige Trauer

Wir sahen immer wieder, wie das übernatürliche Leben auch darin etwas völlig Neues darstellt, daß es in seiner Fülle gewisse Spuren der «coincidentia oppositorum», des innergöttlichen «Zusammenfallens der Gegensätze», aufweist. Was in einem Menschen, solange er den natürlichen Boden nicht verlassen hat, nicht gleichzeitig auftreten kann, wie z. B. brennender Eifer und Geduld, oder Streiten für die gerechte Sache und Friedfertigkeit, durchdringt sich organisch in der Haltung des Heiligen. Je mehr wir an dem Leben Gottes teilhaben, um so mehr erweitert sich die Möglichkeit, in einer einzigen Haltung die verschiedensten für einen natürlichen Aspekt sich ausschließenden Tugenden zu aktualisieren. Aber darüber hinaus gibt es eine prinzipielle Zwiespältigkeit, die der Erdsituation als solcher anhaftet und der der Christ in seiner Grundhaltung Rechnung tragen muß. Auf Erden sind wir erstens, wie die Scholastik es ausdrückt, ein «gemischter Akt», d. h. teils im Akt, teils in der Potenz. Schon darin leuchtet die doppelte Natur unserer diesseitigen Existenz auf.

Wir sind teils Wirklichkeit, realisierte Erfüllung, teils Möglichkeit, werdende, unerfüllte Wesen. Nur Gott, der absolut Seiende, ist reiner Akt, «actus purus», volle, unendliche Wirklichkeit, in dem kein Schatten von Veränderlichkeit mehr ist. Erst in der Ewigkeit werden wir «Vollendete» sein und an dieser Unveränderlichkeit Gottes insofern teilhaben, als dann nichts mehr in uns bloße Möglichkeit sein wird, sondern alles in einem einzigen ewigen Augenblick realisiert ist. Erst dort wird alles Werden einem von aller Veränderlichkeit befreiten Sein Platz machen, erst dann werden alle Werte in uns zur vollen Aktualität herangereift sein und nur noch in voller Verwirklichung und nicht mehr als bloße Potenz in uns existieren, erst dann wird alles unverrückbar festgelegt sein.

Wir sind nicht erst durch die Erbsünde «Werdende». Auch der paradiesische Zustand war kein «status finalis», sondern ein «status viae». Auch der unbefleckte Mensch sollte sich entwickeln und war vor eine Aufgabe gestellt. Auch er sollte in der Erkenntnis heranreifen, die Schöpfung durch eine geistige «Kultur» ergänzen, auch er sollte die

Erde bevölkern durch neue Menschen. Aber alles hätte sich ohne alle Disharmonie, ohne jede Mühe und jedes Leiden völlig organisch vollzogen. Es hätte nicht den Tod gegeben, die schmerzlich-bange Trennung von Leib und Seele, sondern den selbstverständlichen Übergang in eine höhere Seinsform, den «status finalis», in dem «Gott alles in allem ist». So verschieden der Paradieseszustand von dem der gefallenen Welt ist, auch er hätte diese doppelte Signatur aufgewiesen, die in der Mischung von Akt und Potenz liegt und die den «status viae» prinzipiell von dem «status finalis» unterscheidet.

Infolge der Erbsünde herrscht aber im Diesseits noch in einem ganz anderen Sinn eine Zwiespältigkeit, die auch nach der Erlösung der Welt durch Christus noch fortbesteht. Einerseits leiden wir noch an den Folgen der Erbsünde und andererseits sind wir Erlöste, durch das heiligste Blut Christi «mit Gott Versöhnte». Durch die heilige Taufe haben wir am Leben Christi teil. Solange wir im Stand der Gnade bleiben, kann uns nichts von Gott trennen, und doch wandeln wir noch im «Tal der Tränen».

Wir sind als Glieder des mystischen Leibes Christi schon auf Erden in unaussprechlicher Weise mit Gott vereint, wir haben teil an dem göttlichen Leben der heiligsten Dreifaltigkeit, und doch «schauen wir» jetzt noch nicht «von Angesicht zu Angesicht», sondern wie «in einem Spiegel, rätselhaft» (1 Kor. 13, 12). Noch sind wir nicht zur vollen ewigen unverlierbaren Gemeinschaft mit Gott gelangt. Wir stehen nicht mehr im Advent, da das Ewige Wort Gottes Fleisch geworden ist und uns erlöst hat. Und doch sind wir noch Hoffende, Erwartende. An der ewigen Glorie gemessen, die uns erwartet, ist der «status viae» noch ein Advent.

Jesus hat zu uns gesprochen: «In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden» (Joh. 16, 33) — aber er hat auch gesagt: «Wachet, denn ihr kennt weder den Tag noch die Stunde» (Matth. 25, 13). Noch sind wir im Tal der Tränen, noch lastet Kreuz aller Art auf uns, noch haben wir «das zu ergänzen an unserem Fleische, was den Leiden Christi noch fehlt für seinen Leib, das ist die Kirche» (Kol. 1, 24), und doch wissen wir, daß «die Leiden dieser Welt nicht zu vergleichen sind mit der Herrlichkeit, die uns erwartet» (Röm. 8, 18). Noch sind wir vor Aufgaben gestellt, noch müssen wir von einem Augenblick zu dem nächsten eilen, noch stehen wir in der Zeit, und noch sind wir zur Aktivität berufen, und doch ist schon auf Erden die Kontemplation der wichtigere und tiefere Teil unseres Lebens.

Schon haben wir die «Perle» des Kaufmanns im Evangelium gefunden, schon sind wir nicht mehr Suchende, Unruhige, denn «unser Herz ruht schon in Gott» (St. Augustinus, Bekenntnisse), schon können wir sprechen: «Mit ihm sind wir begraben worden durch die Taufe, mit ihm sind wir auch auferstanden» (Kol. 2, 12) — und doch sind wir noch Hoffende und von Sehnsucht Erfüllte, die mit dem hl. Johannes ausrufen: «Veni, Domine Jesu», «komme, Jesu, Herr» (Offb. 22, 20).

Diese Zwiespältigkeit unserer Situation müssen wir stets im Auge behalten, wollen wir der vollen Wahrheit Rechnung tragen. Wir dürfen über der relativen Wirklichkeit des Diesseits nie die eigentliche absolute Wirklichkeit des Jenseits vergessen; aber wir dürfen auch nie vergessen, daß wir noch im Diesseits sind, und nie so tun, als wären wir nicht mehr im «status viae».

Auch für unser natürliches Erkennen, auch für eine Erkenntnis, die nicht von dem Lichte der Offenbarung erhellt ist, weist unser Erdendasein diesen zwiespältigen Charakter auf. Die wahrhaft großen Geister, wie z. B. Plato, haben dies erkannt. Sie haben — ohne von der Erbsünde zu wissen — den Bruch gesehen, der uns und die ganze Welt durchzieht. Sie haben einerseits das dem Guten zugeordnete, in seiner Struktur nach oben weisende Wesen des Menschen erfaßt und andererseits den Zug unserer Natur nach unten, die natürliche Tendenz zum Schlechten, gesehen. Sie haben den Primat des Geistes, aber auch den Aufruhr des «Fleisches» gegen den Geist, die Berufung zur Sammlung und den Hang zur Peripherie erkannt, sie haben verstanden, daß das Gute das Eigentlichere, dem Ursinn des Menschen Entsprechendere ist, das Böse ihm aber «leichter» fällt, daß er, sobald er sich gehen läßt, «nach unten» gravitiert. Der wunderbare Mythos von den zwei Rossen im Phaidros bringt dies deutlich zum Ausdruck. Jene Geister haben erkannt, wie die echten Werte uns von der höheren Wirklichkeit künden, die uns als wahre Heimat anmutet, und wie in dieser Welt andererseits das Böse überwiegt. Je wacher und tiefer ein Geist ist, um so mehr wird ihm die Zwiespältigkeit unserer Diesseitssituation schon rein natürlich aufgehen.

Am weitesten sind von der Wahrheit die Menschen entfernt, die entweder, ohne sich überhaupt Gedanken über ihre metaphysische Situation zu machen, blind an allen echten Werten vorbeigehen und nur ihren Interessen leben, oder solche, die den Bruch in unserer Diesseitssituation insofern übersehen, als sie nur die niedere Seite des Daseins erfassen, sich mit dieser aber zufrieden geben.

Jene sind die Sehnsuchtslosen, die in materielle Güter Verstrickten und Vergafften, die sich an ihnen allein ersättigen wollen.

Die anderen sind die begeisterten Verkünder des Materialismus oder einer Auffassung, nach der der Mensch nur ein höher entwickeltes Tier ist. Sie leugnen jede höhere Bestimmung des Menschen, alle objektiven Werte, aber ohne jede Resignation und jeden Pessimismus; sie suchen diese alles höheren Sinnes und Wertes beraubte Welt als etwas Harmonisches hinzustellen. Sie übersehen alle Disharmonie der Welt, indem sie alle höheren Werte streichen und sich über alles unentrinnbare Leid hinwegtäuschen, solange dies nur irgend möglich ist.

Ein zweiter Typus ist der der optimistischen Illusionisten. Sie erkennen zwar objektive Werte, sie sind nicht mit einem bloßen subjektiven Wohlleben zufrieden, sie gehen nicht in ihren Interessen auf. Sie begeistern sich für sittliche Werte, sie geben sich an Ideale hin; aber sie leben, als ob es keine ewige Bestimmung des Menschen gäbe, sie erkennen ihre Erlösungsbedürftigkeit nicht. Sie wollen uns vormachen, es gebe keinen Bruch in unserer Diesseitssituation, die Erde lasse sich durch rein natürliche Mittel in ein Paradies verwandeln. Sie sind oberflächliche Optimisten, wie etwa Jean-Jacques Rousseau. Sie verkennen den Charakter des Diesseits als «status viae», sie wollen erstens das Diesseits zu einem sich selbst genügenden Endgültigen machen, zweitens relativieren sie alles Leid, alle Disharmonie als bloß akzidentell. Sie glauben, durch einen innerweltlichen Fortschritt lasse sich alle Disharmonie bannen. In ihrem oberflächlichen Optimismus gehen sie ahnungslos an den Abgründen der menschlichen Natur, an der konstitutiven Herrschaft von Leiden und Tod, an dem Vorsprung des Bösen und Brutalen vorüber. Sie erkennen zwar etwas mehr von der Wahrheit als der erste Typus, aber auch sie bleiben in einer oberflächlichen Illusion, sie verkennen die Natur des Diesseits völlig.

Andere hingegen sehen ausschließlich das Leid, die Disharmonie in der Welt, sie sind erdrückt von der Ungerechtigkeit und von den Banden unseres Leibes, sie vermögen die Verheißung einer höheren Welt in den Werten nicht mehr zu erfassen, sie werden zu völligen Pessimisten. Sie sehen zwar die Disharmonie, aber auch sie verkennen die Zwiespältigkeit unseres Erdendaseins. Sie erkennen die höheren Werte, aber sie verkennen unsere primäre Zuordnung auf sie; sie glauben in verzweifelter Resignation, diese Werte seien nur ein schöner Schein, die eigentliche Realität sei das Niedere, wir seien ihr restlos ausgeliefert, Leiden sei unsere letzte Bestimmung. Diese metaphysischen Pessimisten sind ebenfalls Illusionisten, sie verabsolutieren die Disharmonie des Diesseits und verkennen so auch seinen Charakter als «status viae». Sie erkennen zwar wenigstens unsere

Erlösungsbedürftigkeit, aber sie verzweifeln an jeder Erlösungsmöglichkeit.

Wie wir schon oben sahen, kommen diejenigen der Wahrheit am nächsten, die den Bruch in der menschlichen Natur erkennen, die die Zuordnung auf die Werte sehen und die Tendenz, von ihnen abzufallen, die also weder Optimisten noch Pessimisten sind und die der zwiespältigen Natur des Diesseits Rechnung tragen. Sie erfassen den Primat des Geistes im Menschen und zugleich die Abhängigkeit vom Leib und von seinen Trieben. Sie ahnen die eigentliche Bestimmung des Menschen und sehen, daß er sie hier auf Erden nicht erfüllen kann, sie erkennen den Charakter des Diesseits als eines Vorläufigen, Unvollständigen, über sich Hinausweisenden, als «status viae». Sie erkennen unsere Erlösungsbedürftigkeit, aber sie ahnen nicht, daß diese Erlösung von «oben» her kommen muß. Sie glauben, wie Plato, noch an eine Entwicklung zu Gott hin vom Menschen aus und haben nicht erkannt, wie tief und unüberbrückbar für alle menschlichen Bemühungen der Abgrund ist, der uns von Gott trennt. Sie sind noch nicht zu der Notwendigkeit eines göttlichen Messias vorgedrungen.

Eine völlig neue Stufe all diesem gegenüber stellt die Haltung des Alten Bundes dar, wie wir schon am Anfang von einem anderen Gesichtspunkt aus sahen. Das auserwählte Volk, dem Gott die wahre Situation des Menschen offenbart hat, weiß, daß die Menschheit durch die Erbsünde gefallen ist, daß sie an einer Todeswunde krankt, die nur Gott heilen kann. Es stand völlig in der Wahrheit, es sah die zwiespältige Natur unserer Situation, es wußte um ihre Gründe und erkannte klar, daß der Mensch der Erlösung durch einen göttlichen Messias bedarf, es besaß die Verheißung Gottes an Abraham und erwartete in sehnsüchtiger Hoffnung den Messias.

Die Herabkunft des Messias, die «Fleischwerdung des Ewigen Wortes», hat nun unsere Situation von Grund auf geändert. Der Abgrund, der die Menschheit von Gott trennt, ist überbrückt, der Schuldbrief ist zerrissen, die Versöhnung mit Gott ist hergestellt. Der Mensch ist erlöst, er ist einer neuen übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott teilhaftig geworden, er darf durch ein alle Begriffe und alle Erwartungen übersteigendes freies Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit in Christus und durch Christus an dem göttlichen Leben der heiligsten Dreifaltigkeit teilhaben, der Weg zur Heiligkeit und zu ewiger seliger Vollendung steht offen.

Aber auch nach der Erlösung ist das Diesseits ein «status viae» geblieben, auch jetzt dauert in vielen Punkten der zwiespältige Charakter unserer Erdsituation, wie wir ihn kennenlernten, noch an.

Ja eine ganz neue Zwiespältigkeit hat eingesetzt, die des «Erlösten», mit Gott schon unaussprechlich Verbundenen und doch noch Hoffenden, zu der eigentlichen Vollendung Hinpilgernden. Und hier auf dieser höheren Ebene, im Lichte der vollen Offenbarung Gottes, wiederholt sich die Gefahr, die Zwiespältigkeit zu übersehen und sich nur der einen Seite unserer metaphysischen Situation bewußt zubleiben.

Wir denken hier nicht an jene Christen, die so im Strudel irdischer Geschäfte aufgehen, daß sie die ewige Bestimmung des Menschen darüber ganz in den Hintergrund rücken, sondern an wirklich religiöse Menschen.

Es gibt Katholiken, denen die greifbare Realität des Diesseits mit all seiner Disharmonie so im Vordergrund steht, daß ihnen die Wirklichkeit der Erlösung und der übernatürlichen Gemeinschaft der Glieder des mystischen Leibes Christi mit Gott verblaßt. Sie sehen vor allem das Meer der Leiden, die Ungewißheit unseres ewigen Schicksals und sind ganz erfüllt von dem Gedanken, wie «schrecklich es ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen» (Heb. 10, 31). «Cum timore et tremore», «mit Angst und Zittern» (Tob. 13, 6), gehen sie durch das Leben, ihr Versagen und ihre Sünden stehen ihnen ständig vor Augen. Wenn sie auch wissen, daß Christus uns erlöst hat, daß er gesagt: «Ich bin die Auferstehung und das Leben» (Joh. 11, 25), so sehen sie doch vor allem die Gottferne der Menschheit, die Herrschaft des Bösen, die Flut der Beleidigungen Gottes, die Hilflosigkeit des Menschen, sein Ausgeliefertsein an die brutalen Mächte der Natur, die eigene Schwäche, die Ohnmacht unseres Willens, die Tragik des Erdenlebens.

Andere hingegen übersehen, daß wir noch «Pilger im Tale der Tränen» sind, sie tun so, als wären wir durch die Erlösung schon im Jenseits, als brauchten wir nichts zu fürchten, als wäre alle Disharmonie schon aufgehoben, als bliebe keine Aufgabe mehr zu erfüllen, als hätte nur noch die Freude Raum in unserem Leben.

Beide übersehen den Zwiespalt, den auch nach der Erlösung unsere Diesseitssituation noch aufweist, für die sowohl das Wort des Herrn gilt: «Beati qui lugent: quoniam ipsi consolabuntur», «selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden» (Matth. 5, 5), wie das Wort des Völkerapostels: «Gaudete semper in Domino. Iterum dico vobis: gaudete», «freuet euch allzeit im Herrn. Wiederum sage ich: Freuet euch.» (Phil. 4, 4.)

*

In allen Seligpreisungen des Herrn wird durch den Hinweis auf den himmlischen Lohn der besondere Wert der jeweilig seliggesprochenen

Haltung herausgestellt. So verständlich dies ist bei den Worten «beati misericordes», «beati pacifici», «beati mundo corde», «selig die Barmherzigen», «selig die Friedfertigen», «selig, die reinen Herzens sind»: bei dem Worte «beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur», «selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden», ist dies nicht ohne weiteres zu begreifen. Warum sind die Trauernden seligzupreisen, liegt in dem Trauern als solchem schon ein besonderer Wert?

Zunächst ist zu sagen, daß in diesem Wort nicht nur der Hinweis auf den Wert einer Haltung, sondern auch ein Trost für all die «Mühseligen und Beladenen» enthalten ist. Dieses Wort ist ein Ausfluß der göttlichen Barmherzigkeit. All denen, die im Diesseits zu leiden haben, den Gedrückten, Entrechteten, Armen, Kranken, Einsamen und durch ein großes Unglück Niedergebeugten wird durch dieses Wort offenbart, daß das «Tal der Tränen» nicht die letzte, endgültige Wirklichkeit ist, daß hernach das Eigentliche kommt, wo «Gott alle Tränen abwischen wird». Wie ein helles Licht leuchtet dies Wort in das irdische Dunkel und erhellt den Weg der Müden, Verzweifelten, in banger Sorge Verzagenden. Es wendet sich darum zunächst an die, die noch «in Finsternis und im Schatten des Todes wandeln» (Luk. 1, 79), und ist ein Teil des «Eu-angelion», der frohen Botschaft Christi. Schon dieses Wort modifiziert die Erdsituation, es öffnet die Tore der Ewigkeit und zeigt der Menschheit, daß das Diesseits nur ein «status viae» ist.

Aber diese Seligpreisung ist darüber hinaus auch ein Hinweis auf den Wert eines besonderen Verhaltens, so wie die anderen Seligpreisungen. Zunächst werden diejenigen seliggesprochen, die im Advent trauern: sie sind es, die sich nicht zufrieden geben mit dem Diesseits. Selig sind die Erlösungsbedürftigen, die «Wachen», die die Disharmonie der gefallenen Welt fühlen, die die Spuren der Erbsünde als schwere Last erkennen, die sich durch kein irdisches Glück über den Charakter des Diesseits täuschen lassen, deren Durst nicht mit irdischen Gütern zu stillen ist. Sie werden getröstet werden, weil sie sich nach dem sehnen, was nur die ewige Gemeinschaft mit Gott ihnen geben kann, während die in den irdischen Gütern Befangenen, die schon in der unerlösten Welt Glücklichen, «unselig» sind. Aber das Wort der Bergpredigt gilt nicht nur den Trauernden, die noch im Advent stehen, auch nach der Erlösung bleibt das Diesseits noch das «Tal der Tränen».

Auch das unfafßbare Geschenk der Menschwerdung Gottes und der Erlösung durch den Kreuzestod hat unser Getrenntsein von Gott

im Diesseits noch nicht völlig aufgehoben. Das Diesseits ist nicht nur «status viae» geblieben, das wäre ja auch der von jeder Disharmonie freie Paradieseszustand, es ist auch ein «status» der schmerzlichen Sehnsucht, der schmerzlichen «Unerfülltheit» geblieben. Schon sind wir in unaussprechlicher Weise mit Gott als Glieder des mystischen Leibes Christi verbunden, schon dürfen wir am Leben der heiligsten Dreifaltigkeit teilhaben — aber noch sind wir Glaubende und nicht Schauende. Wenn wir Gott wirklich lieben, müssen wir dies «Schauen in einem Spiegel, rätselhaft» als Leiden empfinden. Wer diese relative Trennung von Gott nicht schmerzlich empfindet und sich nicht sehnt nach dem Schauen Gottes «von Angesicht zu Angesicht», der ist noch nicht von jener letzten Liebe zu Gott erfüllt, die den hl. Paulus ausrufen läßt: «Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo», «ich sehne mich danach, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein» (Phil. 1, 23). «Beati qui lugent», «selig, die trauern», weil sie noch nicht zur «visio beatifica», zur Anschauung Gottes, gelangt sind. Hier ist das Trauern als das noch nicht Zufrieden-, noch nicht Erfülltsein zu verstehen, als das Leiden der sehrenden Liebe. Denn noch müssen wir von einem Gegenstand zum anderen eilen, noch sind wir in der Zeitlichkeit, noch ist die Stunde nicht angebrochen, wo wir ungestört bei dem verweilen dürfen, der unsere Seligkeit ausmacht. Und wir bleiben auch als Erlöste noch «Hoffende». Wir sind noch Pilger, die nicht wissen, ob sie ausharren werden bis ans Ende, die noch umlagert sind von Gefahren aller Art, unter denen «der Teufel umhergeht wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlinge» (1 Petr. 5, 8). Noch ist die Gemeinschaft mit Gott keine endgültige, noch ist sie etwas, worauf wir «hoffen», noch «rennen wir im Stadion», um den Preis zu erlangen. Auch dies ist für den Gottliebenden ein Leiden. «Beati qui lugent», d. h. die den Ernst unserer Erdsituation erkennen, die den Unterschied des «status finalis» von unserem «status viae» klar erfassen und das Kreuz fühlen, das darin liegt, daß wir noch nicht endgültig mit Gott verbunden sind und unsere Verbundenheit mit ihm noch nicht unzerstörbar ist. Dieses Trauern ist so kostbar in den Augen Gottes, weil es einerseits eine Auswirkung davon ist, daß wir in der Wahrheit stehen, eine Frucht des lebendigen Glaubens, des Betrachtens der Welt mit übernatürlichen Augen, andererseits eine Folge der glühenden Gottesliebe, die sich nur mit der Anschauung Gottes und der ewigen, unzerstörbaren Gemeinschaft mit ihm zufrieden gibt. Was würden wir von einem Liebenden sagen, der nicht darunter leidet, von der Geliebten getrennt sein zu müssen, auch wenn er ihrer Liebe gewiß ist?

Aber noch aus einem anderen Grund ist das Trauern ein Zeichen der Auserwählung. Selig, die leiden über die Beleidigungen Gottes, über die Tatsache, daß die «Liebe so wenig geliebt» wird. Wer wahrhaft Gott und den Nächsten liebt, der kann nicht ohne Leiden erkennen, daß «die Welt ihn nicht erkannt hat» (Joh. 1, 10), daß so viele Menschen im «Todesschatten» verbleiben, daß sie, «nicht wissend, was sie tun» (Luk. 24, 23), ihr ewiges Heil gefährden. Je mehr unser Herz von heiliger Freude erfüllt ist über die «Magnalia Dei», um so mehr müssen wir trauern über die Undankbarkeit der Welt, über den Wahnsinn derjenigen, die nach «Steinen» greifen, statt nach dem «Brot des ewigen Lebens». Und verleugnen wir Christus nicht unzählige Male, versagen wir nicht täglich siebenmal siebzimal, haben nicht auch unsere Sünden Christus gekreuzigt? Je mehr das Wort Christi am Kreuz «Sitis», «Mich dürstet» (Joh. 19, 28), in unser Herz dringt, je mehr wir den Ruf des Gottmenschen vernehmen, daß er von uns geliebt sein will, je mehr die unbegreifliche Barmherzigkeit Gottes uns anbetend in die Knie sinken läßt, um so mehr muß unser Herz bluten, daß wir diesem Ruf so wenig entsprechen und daß er so oft in der Welt ungehört verhallt, daß so viele ihr Heil verscherzen! Alle Heiligen waren von dieser Trauer erfüllt, und ein hl. Franziskus zog weinend durch die Wälder, weil «die Liebe so wenig geliebt» wird. «Amor meus crucifixus est», «meine Liebe ist gekreuzigt.»

Wer an dieser furchtbaren Disharmonie der gefallenen Welt nicht leidet, wer auf Erden nur die Freude kennt, der besitzt die wahre Gottes- und Nächstenliebe nicht, der «bleibt im Tode».

Dieses Trauern ist unlösbar verknüpft mit dem «Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit». Dieselben, von denen gilt: «Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur», «selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden», müssen in dieser Welt, in der Christus täglich wieder ans Kreuz geschlagen wird, trauern.

Vor allem wird der Christ, je mehr er aus dem Übernatürlichen lebt, über das Leiden Christi trauern, die Worte: «Improperium expectavit Cor meum et miseriam, et sustinui, qui simul contristaretur, et non fuit», «Schmähung und Leid hat mein Herz erwartet, und ich hielt an, ob jemand mit mir trauere, und es gab keinen» (Ps. 68, 21), werden ihm das Herz durchbohren, er wird mit dem seligen Iacopone da Todi ausrufen: «Eia, Mater, fons amoris, me sentire vim doloris, fac ut tecum lugeam», «laß, o Mutter, Quell der Liebe, mich die Fülle des Schmerzes erleben, daß ich mit dir trauere» (Stabat Mater). Wie groß auch das persönliche Glück in einem Leben sein

mag, nie darf dieser Schmerz erlöschen. Wie könnten wir über unseren Freuden, und wären sie noch so groß, je vergessen, was der Herr für uns gelitten, wie könnten die Leiden des «Lammes Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt», das Leiden, durch das wir erlöst sind und das der Schlüssel für unsere ewige Seligkeit ist, von uns unbeachtet bleiben? Wer von der Liebe Christi verwundet ist, wird vielmehr beten: «Fac me plagis vulnerari, fac me cruce inebriari et cruore Filii», «laß mich durch seine Wunden verwundet werden, laß mich berauscht werden vom Kreuz und vom Blute deines Sohnes.» Und die darüber Trauernden vor allem sind es, von denen der Herr sagt: «Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.»

Dies Wort Christi gilt aber auch denen, die an dem Meer von Leiden, das die Welt erfüllt, nicht gleichgültig vorübergehen. Wer in einem persönlich glücklichen Leben so aufgeht, daß ihn das vielgestaltige Leid, das ihn umgibt, ganz unberührt läßt, ist oberflächlich und herzlos. Im Leben eines wahren Christen darf, auch wenn er in seinem persönlichen Leben nur Glück erfahren sollte, das Mittragen der Leidenslast der Welt nicht fehlen. Jeden Moment geschieht so viel Herzerreißendes in der Welt, und auch in der nächsten Umgebung jedes Menschen prägt sich — wenn er nicht mit Scheuklappen durch die Welt geht — der Charakter des Diesseits als «Tal der Tränen» deutlich aus. Wer liebt, und in dem Maß, als die Liebe in ihm lebendig ist, für den gilt auch das Wort des hl. Paulus: «Wer wird schwach, ohne daß ich schwach werde, wer brennt, ohne daß ich brenne?» Selig, die an der Disharmonie der Welt leiden, die aus Nächstenliebe an der schweren Last mittragen, die so in der Wahrheit stehen, daß sie über ihrem «zufälligen» persönlichen Schicksal den Charakter der «gefallenen Welt» nicht verkennen. Sie, die Sehrenden, Wachen und Liebenden werden getröstet werden in der Ewigkeit, in der «Gott alle Tränen abwischen wird».

Aber noch mehr! Unabweislich steht im Leben des Christen das Kreuz als solches! Das Leiden hat durch Christus einen völlig neuen Sinn bekommen. Was vor ihm nur die unfruchtbare Folge der Erbsünde war, ist jetzt fruchtbare Sühne und Läuterung, ist ein Ausdruck der Liebe geworden. Durch die leidende Liebe ist die Welt erlöst worden. Das Kreuz ist der Ausdruck des welterlösenden Sühneleidens aus erbarmender Liebe.

Niemand kann, ohne sein Kreuz zu ergreifen, Christus wirklich nachfolgen. In dem Leben jedes Christen gibt es das Kreuz, und nur wenn er es in ergebener Bereitschaft umfängt, wenn er es als Ruf Gottes auffaßt und dadurch den Prozeß vollzieht, sich selbst ab-

zusterben, kann er in Christus umgestaltet werden. Wenn er dem Kreuz ausweicht, wenn er es zu umgehen versucht, sei es, daß er sich die Augen zuhält, um es nicht zu sehen, sei es, daß er vor ihm in die Peripherie flüchtet, sei es, daß er sich gegen das Kreuz auflehnt, weicht er Christus aus. «Nos autem gloriai oportet in Cruce Domini nostri Jesu Christi: in quo est salus, vita et resurrectio nostra: per quem salvati et liberati sumus», «wir aber müssen uns rühmen im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus; in ihm ist für uns das Heil, das Leben und die Auferstehung; durch ihn sind wir gerettet und erlöst», singt am Feste der Kreuzerhöhung die heilige Kirche im Introitus und «O Crux, ave spes unica, hoc Passionis tempore», «o Kreuz, du einzige Hoffnung, sei begrüßt in dieser Leidenszeit», in der Passionswoche (Venantius Fortunatus, Vexilla Regis).

Unsere Natur sträubt sich gegen das Kreuz. Wir suchen ihm zu entlaufen. Oft gelingt dies dadurch, daß wir unser Leben auf eine niedrigere Stufe verlegen, daß wir also «anspruchloser» werden und unseren Glücksdurst mit harmloseren Gütern zu stillen suchen. Es gehört viel dazu, ein Kreuz voll auszukosten. Nur der aus Christus Lebende kann ein wirklich großes Kreuz voll erfassen, und nur er hat die Fähigkeit, es voll zu erleiden. Aber nur er hat vor allem die Fähigkeit, es so zu umfassen, daß das Kreuz ihn trägt. Nur er kann es ohne Auflehnung, ohne Verzweiflung, ohne Resignation, im inneren Frieden tragen. Denn für ihn ist es ein Mittragen-Dürfen des heiligen Kreuzes unseres Herrn. Er legt sich mit Christus auf das Kreuz, für ihn ist es das Sühnen-Dürfen für eigene und fremde Sünden, die Läuterung, zu der ihn die Barmherzigkeit Gottes zuläßt. Er will sich ja absterben, um in Christus wiedergeboren zu werden, und er weiß, daß der Tod schmerzlich ist, daß er ohne Kreuz und Leiden seiner Natur nicht absterben kann. Denn der Herr hat gesagt: «Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach» (Matth. 16, 24).

Er braucht die Leiden nicht zu suchen, wie manche Heilige — wozu eine besondere Berufung erforderlich ist —, aber das Kreuz, das ihm Gott schickt, soll er in liebender Bereitschaft umfassen und grüßen: «O Crux, ave spes unica!» Er darf um die Abwendung des Kreuzes beten und mit Jesus sprechen: «Abba, Vater, alles ist Dir möglich, nimm diesen Kelch von mir» (Matth. 14, 36), aber er muß es in jener letzten Ergebenheit tun: «Doch nicht, wie ich will, sondern wie Du willst.» Denn Gott schickt das Kreuz dem Menschen aus Liebe, und es soll für ihn zum Wegbereiter seiner Liebe zu Gott werden. Solange Gott nicht das Kreuz von uns nimmt, müssen wir

es als Teilnahme am Kreuze Christi empfinden, als kostbaren Schatz, als Geschenk Gottes von geheimnisvoller Fruchtbarkeit. Denn im Kreuze begegnen wir stets dem aus Liebe leidenden Christus. Wir müssen lernen, in unserem Kreuz die Züge des leidenden Heilandes zu erkennen, die Christusnähe zu fühlen, die das Kreuztragen in sich birgt. Und darum sind alle, die ein Kreuz tragen, selig-zupreisen. Denn sie werden getröstet werden, sie werden, wie der hl. Paulus sagt, «da sie Mitgenossen des Leidens Christi sind, auch Mitgenossen seiner Herrlichkeit werden».

«Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.» In diesem Wort leuchtet die heilige Paradoxie unserer Situation im Diesseits auf. Selig sind nicht die, die das Kreuz nicht kennen, die als Glückskinder in einem Leben voll Sonne aufgehen, die in einer Illusion über die wahre Situation des Lebens verbleiben bis an ihr Ende —, sondern die, die den Widerstreit von «Welt» und Gott erkennen, die an diesem Widerstreit leiden, die ihr Kreuz umfassen und an dem Kreuz Christi, das diesen Widerstreit besiegt, teilhaben.

*

Und trotzdem müssen wir vor allem von heiliger Freude erfüllt sein, müssen wir das Wort des hl. Paulus zur vollen Wirklichkeit in uns werden lassen: «Gaudete semper in Domino. Iterum dico vobis: gaudete», «Freuet euch allzeit im Herrn. Wiederum sage ich euch: Freuet euch», denn wahrlich, auch in der zwiespältigen Situation unseres Erdendaseins ist noch mehr Grund zur Freude als zum Trauern. Denn die absolute und unbedingte Wirklichkeit ist Gott, der Inbegriff aller Werte und aller Herrlichkeit, der Urgrund alles Seins. Unsere Antworten sind nur dann richtig und angemessen, wenn sie dem Seienden und seiner Rangordnung Rechnung tragen. Mag noch so vieles in der Welt die Trauer als Antwort erfordern, die absolut letzte Wirklichkeit, die sich sieghaft über alles andere erhebt, fordert Freude von uns. Die Tatsache, daß Gott existiert, hat einen so unendlichen Vorsprung vor allem anderen, daß auch die Antwort auf diese Tatsache vor allen unseren anderen Antworten einen unvergleichlichen Vorrang besitzen muß. Wie alles endliche Sein leerer Schall und Rauch im Vergleich zum unendlichen absoluten Sein ist, so sind auch alle Unwerte, alle Disharmonie des «Tales der Tränen» ein verschwindendes Nichts im Vergleich zur unendlichen Herrlichkeit und Harmonie Gottes. Wie unendlich viel mehr Grund ist darum zur Freude als zur Trauer! Und so verstehen wir, wenn trotz dem Kreuze, trotz aller Trauer, die das Diesseits notwendig in sich birgt,

der Apostel sagt: «Gaudete semper in Domino», «freuet euch immerdar im Herrn».

Aber diese alles überragende heilige Freude, die die Kirche im Gloria singen läßt: «Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam», «Wir loben Dich, wir preisen Dich, wir beten Dich an, wir verherrlichen Dich. Wir sagen Dir Dank ob Deiner großen Herrlichkeit», könnte sich nicht in unserer Seele entfalten, wenn der Abgrund, der uns von Gott trennt, nicht von Gott überbrückt, die Schuldenlast, die uns erbsündige Menschen zu Boden drückt, nicht von der Barmherzigkeit Gottes getilgt wäre. Erst die Erlösung durch den Gottmenschen Christus, der unsere Ketten gesprengt und die Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt hat, schafft die Grundlage für unsere Freude. Und diese heilige Freude über die Menschwerdung Gottes und unsere Erlösung, der die Kirche im «Exsultet» am Karsamtag den höchsten Ausdruck verleiht und die in unzähligen Variationen die ganze Liturgie durchzieht, darf uns nie mehr verlassen. Denn alles, was einen berechtigten Grund für unsere Trauer bedeutet, kann nicht verglichen werden mit dieser beseligenden Wirklichkeit. Der Grund für diese heilige Freude bleibt immer gleich aktuell und gleich zentral. Darum sagt der Apostel: «Iterum dico vobis: gaudete.»

Doch wenn auch die Erlösung die Vorbedingung für unsere Freude über Gottes Herrlichkeit ist, wenn erst die Erlösten singen können: «Gratias agimus tibi», «wir sagen Dir Dank», ist gleichwohl das Erste, worauf unsere Freude sich beziehen muß, Gott selbst, seine Herrlichkeit in sich, seine unendliche Güte, die sich uns in dem Antlitz Jesu offenbart. Und unsere Erlösung und die Berufung zur ewigen Gemeinschaft ist erst das Zweite. Aber auch sie ist der Quell einer unzerstörbaren heiligen Freude, einer übernatürlichen Freude, die unsere Ewigkeit erfüllen wird. «Redemisti nos in sanguine tuo ex omni tribu et lingua et populo et natione: et fecisti nos Deo nostro regnum. Misericordias Domini in aeternum cantabo», «Du hast uns durch Dein Blut für Gott erkauft aus allen Stämmen und Sprachen, Völkern und Nationen und hast uns unserem Gott zum Reich gemacht. Die Erbarmungen Gottes will ich in Ewigkeit besingen.» (Introitus des Festes vom Heiligsten Blut.)

Und Grund zur nie endenden Freude ist auch jeder Mensch, der von der Gnade umgestaltet worden, der wie der hl. Paulus sagen kann: «Gratia Dei in me vacua non fuit», «die Gnade Gottes war in mir nicht unwirksam», der das Siegel Christi auf der Stirne und in seinem ganzen Leben trägt. Darum singt die Kirche an Allerheiligen und

allen großen Heiligenfesten im Introitus der heiligen Messe: «Gaudemus omnes in Domino, diem festum celebrantes», «frohlocken lasset uns alle im Herrn bei der Feier dieses Festtages.» Freuen müssen wir uns ferner über alle die Gnadengeschenke Gottes, die schon das Diesseits in den Vorhof des Himmels verwandeln, über die heilige Messe und die Sakramente, allen voran die Eucharistie. «Cibavit eos ex adipe frumenti, alleluia: et de petra melle saturavit eos, alleluia, alleluia, alleluia», «mit reinstem Weizen nährt er sie, alleluja, und sättigt sie mit Honig aus dem Felsen, alleluja, alleluja, alleluja» (Introitus vom heiligen Fronleichnamsfeste).

Und ist nicht die Existenz der heiligen Kirche, der Braut des Heiligen Geistes, ein ständiger Grund zur Freude, das unfehlbare Lehramt, die übernatürliche Gemeinschaft des «Corpus Christi Mysticum»? Über all dies muß sich jeder Christ freuen, wie immer auch sein persönliches Leben von Leid und Kreuz erfüllt sein mag. Dies alles ist nicht zerstörbar durch die Schrecken und Leiden der Welt, und die übernatürliche Freude über all diese Güter wölbt sich siegreich über alle Trauer.

Aber ist nicht die Unsicherheit, ob wir ausharren werden bis ans Ende, ob wir der Früchte der Erlösung teilhaftig werden, ein Wermutstropfen, der all diese Freude vergiftet? Sagt nicht der hl. Augustinus: «Qui te fecit sine te, non te iustificat sine te», «der dich ohne dich gemacht hat, rechtfertigt dich nicht ohne dich»? Gewiß, die Stunde der ausschließlichen, ungetrübten, unzerstörbaren, nie endenwollenden heiligen Freude hat für uns noch nicht geschlagen. Noch hat der Herr nicht gesprochen: «Euge, serve bone et fidelis, intra in gaudium Domini tui», «wohlan, du guter und getreuer Knecht, geh ein in die Freude deines Herrn.» Wir stehen noch im Diesseits, und unsere Situation trägt noch ein doppeltes Gesicht. Aber alle Leiden sind verklärt von einem Lichtstrahl; über allem, was ein berechtigter Grund zur Trauer und Angst wäre, ist ein beseligendes Licht ausgebreitet — die Hoffnung. Wir dürfen hoffen, ja wir sollen hoffen, die Hoffnung ist eine der drei theologischen Tugenden, die das Leben des Christen durchformen sollen. Die Hoffnung entgiftet alle Trauer in ihrem eigentlichen Kern von innen her, sie erleuchtet alles wie ein Licht, das durch das Dunkel hindurchdringt. Wir sind, solange wir noch «in statu viae» sind, noch Hoffende. Darin liegt einerseits, daß der ewige Morgen noch nicht angebrochen ist, daß wir noch nicht Besitzende, sondern noch Pilgernde sind. Aber andererseits liegt darin, daß wir schon Hoffende sind — daß die Freude schon über alles Leid gesiegt hat. Wir hoffen nicht nur mit einer dunklen, unbestimm-

ten Erwartung, sondern in der sicheren auf das Wort Gottes, auf die Erlösung begründeten hellen Hoffnung. Und in dieser christlichen Hoffnung, die eine Antwort auf Gottes Güte und auf seine offenbarte Wahrheit ist, liegt schon ein unfassbares Glück.

Das Leben des Christen im Diesseits darf darum, obgleich es noch Grund zum Trauern gibt, obgleich der Christ noch nicht ohne Trauer leben darf und es darum heißt: «Beati qui lugent», doch nie so sein, «als ob er keine Hoffnung hätte».

Die Freude muß erstens den Primat vor aller Trauer haben, denn der Grund zur Freude ist unendlich größer als der zur Trauer. Und zweitens ist alle Trauer, alles Kreuz und Leiden verklärt und erhellt durch die Hoffnung. «Ut non contristemini sicut ceteri, qui spem non habent», «damit ihr nicht trauert wie die andern, die keine Hoffnung haben» (1 Thess. 4, 13), sagt der hl. Paulus.

Aber wie dürfen uns auch nie so erdrücken lassen von der Last des Leides im Tal der Tränen, daß wir uns nicht dankbar freuen über die zahllosen persönlichen und allgemeinen Geschenke Gottes, die wir in unserem Leben empfangen. Nie darf das fremde und eigene Leid uns blind machen für die Schönheit des Sonnenlichtes und des blauen Himmels, der sich über uns wölbt, für die Menschen, die wir lieben und von denen wir geliebt werden, für die Wahrheiten, die wir erkennen dürfen. Es wäre undankbar und hieße die spendende Güte des «Vaters aller Lichter» nicht würdigen, wollten wir uns an all dem Großen und Schönen, das uns von Gott künden und uns zu Gott erheben soll, nicht freuen. Gewiß, Gott kann uns ein Kreuz schicken, wie den Verlust des geliebtesten Menschen, durch das die Freude an allem Geschöpflichen erstirbt. Er kann unser Leben in eine reine «via crucis» verwandeln, aber auch dann muß die übernatürliche Freude über Gott und über die Herrlichkeit, die uns in der Ewigkeit erwartet, auf die wir sehnsüchtig hoffen, in uns lebendig bleiben und den Primat behalten.

Im Leben des hl. Franziskus finden wir diese dankbare Freude an jedem Geschenk Gottes wunderbar vereinigt mit der tiefen Trauer über die Disharmonie im Tal der Tränen. In seinem Verhalten prägt sich die Antwort auf das doppelte Gesicht des Diesseits in besonderer Weise aus. Derselbe, der so viele Tränen über seine Sünden vergießt und dessen Herz von Schmerz durchbohrt wird, weil «die Liebe so wenig geliebt wird», dichtet, fast erblindet, schwer leidend, körperlich fast zusammengebrochen, das große Loblied der Freude, den Sonnengesang.

Es wäre ein großer Irrtum, wollte man glauben, der Christ dürfe sich nicht auch über die Wohltaten geschöpflicher Art freuen, die

Gottes Güte spendet, als verböte der Ernst unserer Situation, das Meer der Leiden in dieser Welt, die Freude über die Glücksgüter, die Gott jedem zugedacht hat. Nein, wir sollen immer die volle angemessene Antwort auf Gott geben, auf alles, was er uns schickt. Ist es Leiden und Kreuz, so sollen wir es ergeben in seinen heiligen Willen erleiden, aber immer getragen und erhoben durch die Hoffnung und im Bewußtsein, «daß die Leiden dieser Welt nicht zu vergleichen sind mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird» (Röm. 8, 18). Ist es Glück, so sollen wir es dankbar würdigen und uns freuen über alle Wohltaten Gottes, aber immer so, daß wir den Ernst unserer Diesseitssituation nicht darüber vergessen.

Der wahre Christ darf nicht so leben, als hätte Christus das Wort «selig sind die Trauernden» nie gesprochen, aber erst recht nicht, als hätte er nicht auch zu seinen Jüngern gesagt: «Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel.» Der wahre Christ weiß: «Das Leid, der Schmerz ist nur der Freude wegen da» (P. Heribert Holzapfel O. F. M., «Freude»).

So muß das Leben des Christen ein von wahrer Freude und wahren Leiden durchwirktes Gewebe darstellen, denn noch sind wir nicht da angelangt, «wo Gott jede Träne abwischen wird». Aber die Freude muß den Primat haben, denn schon im Diesseits ist, nachdem das «Lumen Christi» aufgeleuchtet, unvergleichlich mehr Grund zur Freude als zur Trauer. Die Freude muß die «Forma» unseres Lebens, sie muß das Tiefere und Bestimmende sein. Denn das, was unserer Freude Nahrung gibt, ist das letzte Wort im Kosmos. Die Leiden dieser Welt sind wesenhaft vergänglich, und alle diejenigen, die Christus nachfolgen, erwartet die ewige unzerstörbare Freude. Über allem Leid, und mag es noch so tief und furchtbar sein, strahlt im Leben des Christen sieghaft die Freude. Dies ist der Geist der Liturgie! So düster und leiderfüllt die Karwoche ist, auf sie folgt das Endgültige und Eigentliche, die schwebende Seligkeit von Ostern, und diese gibt den vorherrschenden Ton für die Liturgie des ganzen Jahres an. Die Zeiten des Allelujas überwiegen bei weitem gegenüber denen, wo es nicht gesungen wird. Selbst im Advent und in der Fastenzeit fehlt nie der Strahl der Hoffnung und damit der Freude. Für die Kirche, die alles im Lichte der Ewigkeit sieht, ist die Freude die überlegene, endgültige Wirklichkeit. «Jetzt seid ihr zwar traurig, aber ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und euere Freude wird niemand von euch nehmen» (Joh. 16, 22), «nunc quidem tristitiam habetis, iterum autem videbo vos, et gaudebit cor vestrum: et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.»

17. Kapitel

Die heilige Nüchternheit

«Igitur non dormiamus sicut et ceteri, sed vigilemus et sobrii simus», «also wollen wir nicht schlafen wie die anderen, sondern wachen und nüchtern sein» (1 Thess. 5, 6).

Wenn wir das Leben der Heiligen betrachten, fällt uns auf, daß sie bei aller Glut und Jesus-Trunkenheit doch eine heilige Nüchternheit besitzen. Ihr «Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit», ihre «Besessenheit» von Gott, ihr Übermaß an Gottes- und Nächstenliebe, ihr unbedingtes Gottvertrauen, das sie den Augen der Welt als Toren erscheinen läßt, ist fern von aller Verstiegtheit, von allem illusionären, dünnen Idealismus. Es trägt den Stempel der Echtheit, Wahrheit und Klassizität. Ihr Sieg über die Welt ist frei von aller Romantik, von aller Verleugnung der Schwäche und Erdgebundenheit, von aller Verkennung der Gefahren, die unserer gefallenen Natur drohen, ist fern von aller Verbrämung und Schönfärbung. Ihr Leben ist durchsetzt von einer heiligen Nüchternheit, die sich von der gewöhnlichen Nüchternheit des sogenannten «Realisten» ebenso abhebt wie von der Verstiegtheit.

Wenn wir einen Menschen als nüchtern bezeichnen, verbinden wir damit meist einen Tadel. Wir verstehen darunter Menschen, die entweder die Realität der Wertewelt und des geistigen Kosmos nicht anerkennen oder ihr zum mindesten in ihrem Ethos nicht Rechnung tragen. Zu den ersten gehören alle diejenigen, die ein Mißtrauen gegen alles Höhere, Sublime besitzen und nur mit den greifbaren, auf der Hand liegenden Dingen rechnen. Wenn sie auch die Welt des Geistigen nicht ausdrücklich leugnen, so verlassen sie sich doch nicht auf diese Welt und halten alle Menschen, die auf sie bauen, für Illusionisten. Sie setzen stets bei allen Handlungen und Stellungnahmen ihrer Umwelt niedrige, prosaische Motive voraus. Sie selbst sind in ihrem Verhalten Utilitaristen und fühlen sich dabei als «Realisten» den sogenannten «Idealisten» überlegen, die sie mit wohlwollendem Lächeln bemitleiden. «A fortiori» sind sie mißtrauisch gegen die Welt des Übernatürlichen. Als real und solid erscheint ihnen nur, was sie mit Händen greifen und fassen können.

Es ist offenbar, daß die Nüchternheit in diesem Sinn etwas Negatives ist, entspringt sie doch einer Verkennung der eigentlich maßgebenden übernatürlichen Wirklichkeit und der ganzen Hierarchie des Kosmos. Diese Menschen fühlen sich zu Unrecht als Realisten, denn sie gehen von einem falschen, reduzierten Bild des Kosmos aus. Sie sind zwar keine Illusionisten, die Phantome für wirklich halten; aber sie sind von der Wahrheit ebenso entfernt wie diese, weil sie blind sind für einen großen Teil der Wirklichkeit, und zwar für den wichtigsten. Sie deformieren den Kosmos, indem sie alles «à la baisse» betrachten und geneigt sind, stets das Niedrigere für das Solidere und Sicherere zu halten.

Die zweite, noch spezifischere Art der negativen Nüchternheit ist nicht so sehr in der Sphäre der Überzeugung zu suchen als vielmehr im Ethos. Sie begegnet uns bei den hausbackenen Menschen, denen aller Glanz, aller Schmelz und alle Poesie fehlt. Ihr Ethos ist nicht von dem Atem der Wertewelt geformt, die Glut und Sublimität dieser Welt hat ihrem Wesen ihr Siegel nicht aufgeprägt. Sie leugnen die Welt des Geistigen und Übernatürlichen nicht, ja sie rechnen mit ihr und lassen sich auch von Motiven bestimmen, die dieser Welt entstammen. Aber auch wenn sie dies tun, bleibt ihr Ethos grau und glanzlos, sie behandeln diese Welt, als ob sie es mit der Sphäre praktischer Zwecke zu tun hätten; sie kommen in ihrem Ethos nie über die Kategorie einer braven Tüchtigkeit hinaus. Sie «pragmatisieren» alles — selbst ihr Gebet bekommt den Anstrich einer nützlichen Beschäftigung. Die Welt der lebensnotwendigen praktischen Dinge, die Sphäre des typischen Alltags ist die «causa exemplaris», nach der sie alles andere betrachten und die ihr Ethos durchgängig formt.

Auch diese Art der Nüchternheit ist etwas durchaus Negatives. Sie ist unverträglich mit der Heiligkeit. Nüchterne Menschen in diesem Sinn sind undurchlässig für die Welt des Übernatürlichen, ihr Wesen wird, auch wenn sie sich formal auf Christus richten, doch nicht geformt von dem Glanz seines Antlitzes und dem Hauch seines Geistes. Diese Nüchternheit bildet daher eine ebenso scharfe Antithese zur «sancta sobrietas» wie die Verstiegenheit.

Als verstiegen sind zunächst alle diejenigen zu betrachten, die das heilsame Mißtrauen gegen die gefallene menschliche Natur nicht besitzen und sich leichtsinnig der Eigengesetzlichkeit eines natürlichen Idealismus überlassen. Mögen sie grundsätzlich in einem Rousseauschen Optimismus alle Natur für gut halten oder nur leichtsinnig dem momentanen Innenaspekt ihres eigenen Verhaltens blind ver-

trauen, immer verfallen sie in eine Illusion. Sie vergessen, was der Psalmist sagt: «Omnis homo mendax», «jeder Mensch ist lügnerisch», und begeben sich leichtsinnig in Situationen, die große Gefahren in sich bergen. Sie glauben an die Reinheit ihrer Natur, an die sieghafte Kraft ihrer guten Intention und verkennen die Fallstricke des Bösen Feindes. Sie fühlen sich rein, selbstlos, gütig und halten fälschlich diesen trügerischen Innenaspekt für Wirklichkeit. Es sind die Menschen, die der Erbsünde nicht Rechnung tragen, die die Mahnung des hl. Petrus überhören, welche die heilige Kirche allabendlich in der Komplet wiederholt: «Fratres, sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret», «Brüder, seid nüchtern und wachet, denn unser Feind, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlinge» (1 Petr. 5, 8—9).

Diese Verstiegenheit ist ein absolutes Hindernis für die Umgestaltung in Christus. Der in dieser Verstiegenheit Befangene besitzt nie die wahre Selbsterkenntnis und rennt in alle Fallstricke des Bösen Feindes hinein. Ihm fehlt die echte Veränderungsbereitschaft, er hat die Erlösungsbedürftigkeit nicht voll erfaßt. Er will sich im Rahmen seiner Natur vervollkommen, ahnt aber nichts von der Notwendigkeit des «Sich-Absterbens» und der Wiedergeburt in Christus. Er verbleibt trotz allem guten Streben in einer Welt der Illusionen, und auch all seine guten Taten tragen den Stempel einer gewissen Unechtheit: ihm fehlt die heilige Nüchternheit.

Eine andere Form der Verstiegenheit liegt in der Umdeutung rein natürlicher — menschlich-allzumenschlicher — Dinge in solche, die der Sphäre des Übernatürlichen entstammen. Man sublimiert alle Dinge und ist unfähig, sie beim rechten Namen zu nennen. Man hält eine gewöhnliche Stumpfheit unseres Erlebens, die vielleicht die Folge einer großen Ermüdung ist, für religiöse Abgeklärtheit. Oder man meint, ein heiliger Eifer für das Haus Gottes verzehre einen, während man in Wahrheit aus einem rein natürlichen Belehrungstrieb, aus einem gouvernementenhaften Bedürfnis, ständig andere zurechtweist. Oder man hält eine rein vitale Zuversicht, einen im Temperament verankerten Lebensmut für das Geborgensein in Gott. Andere glauben, eine rein natürliche Depression als «dunkle Nacht» interpretieren zu dürfen. Die Voraussetzung für ein Umgestaltetwerden in Christus ist eine rückhaltlose Wahrhaftigkeit, das Nennen aller Dinge beim wahren Namen. Um ein wahrer Christ zu werden, muß man zunächst mit dem Heiden sprechen: «Homo sum: humani nihil a me alienum puto», «ein Mensch bin ich und weiß, daß nichts mir

fremd ist, was des Menschen ist» (Terenz). Wir sind nur so lange wirklich bei Gott, wir verbleiben nur so lange «in conspectu Dei», als wir den Menschen nehmen, wie er ist, und in keinerlei Verstiegtheit verfallen. Denn jede Form von Unechtheit ist ein Hindernis für das Umgestaltetwerden in Christus. Es ist noch leichter, daß ein unverstiegener, harmloser Mensch, der sich seines Verhaftetseins im Materiellen bewußt ist, zu einem vollen übernatürlichen Leben erwacht, als ein Verstiegener, der menschliche, allzumenschliche Erlebnisse mit einem falschen Titel versieht und in etwas Sublimes umdeutet. Es ist eine Beleidigung Gottes, wenn jemand alles in der Richtung einer Pseudosublimität umdeutet und eine auf Illusionen aufgebaute Existenz führt, in der er sich als Heiliger vorkommt, während er in Wahrheit ganz im Natürlichen steckenbleibt.

Die Gefahr der Verstiegtheit ist vornehmlich dann gegeben, wenn wir die Diesseitssituation verkennen, sie gleichsam überspringen. Unser Blick soll zwar der Ewigkeit zugewandt sein, wir sollen alles unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, «sub specie aeternitatis», betrachten, wir sollen all dem den Vorrang einräumen, was für die Ewigkeit Bedeutung hat und in die Ewigkeit hinüberreicht. Wir müssen mit dem hl. Aloisius fragen: «Quid hoc ad aeternitatem?», «was bedeutet das für die Ewigkeit?» Aber wir dürfen nicht so tun, als wären wir schon in der Ewigkeit, wir dürfen den «status viae» nicht einfach überspringen. Wie wir bereits sahen, stehen wir nur dann in der Wahrheit, wenn wir unsere ganze metaphysische Situation verstehen und sowohl unserer Zuordnung auf die Ewigkeit als auch der Tatsache, daß wir noch im Diesseits wandeln, gerecht werden.

Das Verkennen der Diesseitssituation wirkt sich in zwei Richtungen verhängnisvoll aus: indem entweder unser Erleben unecht wird und gleichsam in einer Scheinhöhe sich bewegt, oder aber indem wir das Übernatürliche verfälschen und banalisieren und es — ohne daß wir es wollen — in die diesseitige Atmosphäre herabziehen, eine Haltung, auf die schon anlässlich der falschen Einfachheit hingewiesen wurde.

Ein typisches «Überspringen» der Diesseitssituation finden wir bei manchen Christen vor allem in ihrer Stellung zum Kreuz. Sie glauben, es sei besonders vollkommen, wenn sie bei dem Tod eines geliebten Menschen ganz ruhig bleiben, wenig oder gar keinen Schmerz fühlen, weil doch der Betreffende in die Ewigkeit eingegangen ist und den besseren Teil erwählt hat. Sie tun, als wären sie selbst schon in der Ewigkeit. Entweder ist ihre Haltung dann von einem falschen, verstiegenen Idealismus erfüllt, oder aber das Verständnis für den

ganzen Ernst und die Größe des Todes fehlt ihnen, und an die Stelle eines abgeklärten Friedens tritt ein banales, harmloses Sich-Abfinden. Denn die wahren Proportionen unserer metaphysischen Situation, das richtige Verhältnis von Ewigkeit und Diesseits sind bei ihnen zerstört, ihr Unterschied ist verwischt; und entweder gerät man dabei in eine falsche, unechte, dünne und blasse «Höhe», oder man zieht die Ewigkeit durch einen «Kurzschluß» in das Diesseits herab. In beiden Fällen wird die übernatürliche Welt verfälscht. Statt daß wir in das Übernatürliche umgestaltet werden, gleichen wir das Übernatürliche dem Natürlichen an.

Es ist hier wie bei allen großen Dingen in unserem Leben. Sie haben ihre bestimmten Dimensionen, die durchschritten werden müssen. Jeder Versuch, diese zu überspringen, führt zu einem bloß scheinbaren Erreichen des Zieles. Es gibt eine Notwendigkeit des Ausreifens einer Liebe, eines Kunstwerkes, einer Ordensgründung, die wir nicht außer acht lassen dürfen. Es müssen bestimmte Stadien durchlaufen werden, es muß ein bestimmter Weg wirklich durchschritten werden. Wenn wir diesen Rhythmus des Seienden außer acht lassen, uns den Weg ersparen möchten und das fertige Resultat mit einem Schlag in Händen haben wollen, ja schon, wenn wir auch nur das Reifen von etwas Großem forcieren wollen, dann berauben wir dieses Große seiner Tiefe und seines inneren Ernstes, dann wird es künstlich und flach, wird es etwas Unechtes. Wir können nur auf dem gottgegebenen Weg zu den hohen Dingen gelangen.

So ist es auch in dem Verhältnis von Diesseits und Jenseits. Wir müssen durch die Diesseitssituation hindurchschreitend für die Ewigkeit heranreifen. Wir müssen den unermesslichen Abstand, der uns von Gott trennt, berücksichtigen und dürfen weder glauben, mit einem Sprung über allem schweben zu können wie die Engel, noch dürfen wir uns an Gott «anbiedern» und durch einen «Kurzschluß» das Übernatürliche in unsere banale Alltagsatmosphäre herabziehen. Wir sollen vielmehr in ständigem «sursum corda», in nie versiegender Sehnsucht zu Gott emporblicken und aus dem Alltag mehr und mehr in die Welt Gottes hineinwachsen, so daß das Übernatürliche wirklich die «forma» unseres Lebens wird. «Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.» «Sinnest, was droben ist, wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes, was droben ist verkostet, nicht was auf Erden ist» (Kol. 3, 1—2).

Die Verstiegtheit kann sich auch darin äußern, daß wir uns einreden, ein schweres Kreuz laste auf uns, und daß wir dieses ver-

meintliche Kreuz «heroisch» tragen, während wir in Wahrheit gar keine Gelegenheit zu diesem Heroismus haben, weil uns gar kein Kreuz auferlegt wurde. Jemand sagt uns die Wahrheit und macht uns auf Fehler in unserer Natur aufmerksam. Statt dankbar darauf einzugehen, fühlen wir uns verkannt und bringen «heroisch» das Opfer dieser uns angetanen Ungerechtigkeit. Wir fühlen uns sehr christlich als stille Dulder, die schweigend Unrecht ertragen um der Liebe Christi willen. Und doch ist alles eine Illusion, wir verkennen den wahren Ruf Gottes, der in dieser Kritik liegt, und vollziehen etwas, wozu die wahren Voraussetzungen fehlen. Oder wir glauben bei der geringsten Entbehrung, die andere täglich hundertfältig zu erdulden haben, ein schweres Kreuz sei uns auferlegt und wir hätten Gelegenheit, uns heroisch zu verhalten. Wir merken nicht, daß dieser scheinbare Heroismus in Wahrheit die Frucht einer lächerlichen Selbstverzärtelung ist. Wir haben Mitleid mit uns und genießen unseren Heroismus. Wir legen dabei einen ganz anderen Maßstab an, sobald es sich um unsere Angelegenheiten handelt und nicht um fremde. Statt zu der Erkenntnis vorzudringen, daß es uns in Wahrheit noch gut geht und wir allen Grund hätten, Gott zu danken für seine Milde, statt zu sehen, wie gering und unbedeutend das ist, was uns auferlegt wird, im Vergleich zu dem, was andere zu tragen haben, vollziehen wir einen heroischen Gestus, für den die objektiven Vorbedingungen fehlen und der darum innerlich unwahr ist.

Alles dies ist Verstiegenheit. Wir müssen immer in der Wahrheit stehen und die Dinge sehen, wie sie sind. Wir müssen darauf bedacht sein, niemals etwas in unsere Erlebnisse hineinzugeheimnissen, nichts Menschliches, Allzu-Menschliches in etwas Übernatürliches umzudeuten. Wir dürfen vor allem auch nicht ohne jede tatsächliche Grundlage annehmen, daß uns etwas sehr Sublimes und Außergewöhnliches widerfahren sei, einfach nur, weil wir eine solche Situation genießen. Wir müssen uns bewußt sein, daß sublimen Dinge ein seltenes Geschenk Gottes sind, und müssen ehrfürchtig und nüchtern lauschen, ob er uns wirklich eines solchen Geschenkes teilhaftig werden läßt. So muß man sich etwa davor hüten, allzuleicht anzunehmen, Gott habe uns eine seltene heilige Liebe in Jesus zu einem anderen Menschen geschenkt, jenen letzten Ineinanderblick der Liebe in Jesus, von dem wir schon ausführlich sprachen.

Wir haben schon verschiedentlich darauf hingewiesen, daß man eine solche Liebe als ein außergewöhnliches Geschenk auffassen muß, das man nie suchen und erwarten darf, zum Unterschied etwa von einer glücklichen Ehe; denn es handelt sich hier um etwas, was nur unter

ganz bestimmten Voraussetzungen möglich ist und einen besonderen Ruf Gottes einschließt. Wir müssen daher, wenn wir glauben, eines solchen Geschenkes gewürdigt zu werden, erst mit heiliger Nüchternheit prüfen, ob wirklich die Voraussetzungen dazu gegeben sind.

Zur übernatürlichen Einstellung gehört es, die Geschenke Gottes richtig zu erkennen, sie als das zu würdigen, was sie objektiv — unabhängig von allen unseren Wünschen — darstellen. Dazu gehört aber, daß wir zunächst in heiliger Nüchternheit die Dinge dem rein tatsächlichen Bestand nach feststellen, sie so sehen, wie sie wirklich sind. Wenn wir sie aber klar erkannt haben, müssen wir in ihren tiefsten Sinn einzudringen suchen und den Ruf Gottes auffangen, der in ihnen liegt.

Wir müssen geöffnet die Geschenke Gottes aufnehmen, aber wir dürfen ihnen nicht aus einem verstiegenen Idealismus eine von unseren Wünschen getragene Deutung aufzwingen und eine Schenke für ein Kastell halten wie Don Quixote. Wir müssen es stets in Demut Gott überlassen, was er uns wirklich schenken will. Die übernatürliche Wirklichkeit ist so reich an Wundern, die Fügungen und Geschenke Gottes sind so geheimnisvoll und groß, daß alle unserer Phantasie entstammenden Illusionen nie an sie heranreichen und die Tiefe und Echtheit des Kosmos nur verunstalten können. «Sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi», «laßt uns nüchtern, gerecht und fromm in dieser Welt leben, indem wir erwarten die selige Hoffnung und die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus» (Tit. 2, 12—13).

Eine weitere Domäne der Verstiegenheit sind die persönlichen religiösen «Erleuchtungen». Viele Menschen halten Gedanken und Aspekte, die entweder eine reine Folge ihrer unbewußten Wünsche oder zum mindesten doch nur rein natürliche Eindrücke sind, für «Erleuchtungen», die ihnen Gott zuteil werden läßt, für eine Stimme Gottes. Oder sie halten Phantasiegebilde für Visionen, Gedanken, die ihnen während des Gebetes kommen, für Offenbarungen. Hier gilt es, besonders vorsichtig zu sein und ein heilsames Mißtrauen gegen sich zu bewahren. Die wirklichen Erleuchtungen und Offenbarungen Gottes sind etwas so Erhabenes und Außergewöhnliches, daß man aus Ehrfurcht vor ihnen sich nicht leichtsinnig entschließen darf, ihr Vorhandensein anzunehmen. Hier bedarf es unbedingt der Sanktion durch den Seelenführer. Nur er kann entscheiden, ob es sich wirklich um echte Erleuchtungen und Offenbarungen handelt oder nur um Illusionen oder gar um Blendwerke

des Teufels. Selbst die große hl. Theresia von Avila mißtraute den mystischen Gnaden, deren sie gewürdigt wurde, bis sie durch ihren Beichtvater sanktioniert wurden. Sie erzählt in ihrem Leben, daß sie sogar auf Befehl ihres Beichtvaters Christus, der ihr in einer Vision erschien, das Zeichen der «Feige» machte und daß Christus ihr sagte, es sei ihm nichts wohlgefälliger als dieser Geist des wahren Gehorsams. Denn für jeden Christen muß der objektive Weg des kirchlichen Lehramtes und der Weisungen durch die Kirche der entscheidende Maßstab bleiben, der allen «Privatoffenbarungen» übergeordnet ist.

Aber nicht nur, wenn es sich um die Frage handelt, ob wir eines außergewöhnlichen Geschenkes von Gott teilhaftig wurden oder nicht, ist ein heilsames Mißtrauen gegen uns selbst notwendig, sondern auch wenn wir meinen, deutlich zu «spüren», daß wir irgend etwas tun müssen, daß wir zu etwas verpflichtet sind, daß wir unseren Hauptfehler entdeckt haben, oder daß uns an anderen Menschen etwas Wichtiges aufgegangen.

Solange nur «innere Stimmen» uns etwas sagen, solange es nur ein gefühlsmäßiges «Spüren» ist, solange uns plötzlich etwas aufgeht, was alle vorherigen Einsichten umwirft, ist äußerste Vorsicht geboten. Man meint so leicht, zu «spüren», daß ein anderer Mensch uns liebt oder daß er etwas gegen uns hat, daß er sein Verhalten gegen uns geändert hat, und dergleichen. Man glaubt sich bald tief verstanden, bald verkannt, bald verfolgt. Ohne irgendeine klare Unterlage hält man diese rein subjektiven Eindrücke für unverdächtige Zeugen und bildet sich aus ihnen feststehende Überzeugungen. Allen vernünftigen Einwänden gegenüber hält man an dem «Spüren» als dem zuverlässigeren Kriterium fest. Das ist Verstiegenheit und Hochmut. Man muß den tatsächlichen Unterlagen mehr trauen als diesem «Spüren», das uns so leicht in Illusionen und Einbildungen hinein steigert. Man muß stets alle diese Eindrücke dem geistlichen Führer unterbreiten und seinem Urteil mehr glauben als dem subjektiven Aspekt und der subjektiven Deutung fremder Äußerungen.

Die heilige Nüchternheit hängt eng zusammen mit der Demut und dem Stehen in der vollen Wahrheit. Alle Verstiegenheit hat im Hochmut ihre Wurzel. Man will seine Erdgebundenheit, seine Schwäche und Erbärmlichkeit nicht wahrhaben. Man will den allgemeinen Gesetzen der erbsündigen Natur nicht unterworfen sein, man möchte zum mindesten außergewöhnliche, einzigartige Probleme und Schwierigkeiten haben. Die heilige Nüchternheit hingegen schließt jenes demütige Eingeständnis ein, daß wir der allgemeinen

Schwäche des Menschen unsern Tribut zahlen müssen. Der in diesem Sinne Nüchterne ist frei von dem Krampf, etwas Besonderes sein zu wollen; in gelöster Freiheit nimmt er die Wirklichkeit, wie sie ist, aber die ganze Wirklichkeit. Er weiß, daß er nichts aus sich selbst ist, aber «alles kann in dem, der ihn stärkt» (Phil. 4, 13). Er weiß, daß Gott ihn umgestalten kann und will, daß Christus ihn erlöst und ihm sein heiliges Leben mitgeteilt hat. Sein Elan ist darum völlig verschieden von dem des natürlichen Idealisten. Dieser hat die Tendenz, die Macht des Geistes zu überschätzen, er glaubt, auf rein natürlichem Weg, durch sein sittliches Streben, über die Erbärmlichkeit des Menschen sich erheben zu können. Er neigt dazu, über die Erdschwere und konstitutive Gebrechlichkeit des Menschen hinwegzusehen, sie zu etwas Akzidentellem zu machen. Sein Höhenflug hat etwas Dünnes, Blutleeres, Verstiegenes. Er will fliegen wie Ikarus, statt den steilen, mühsamen, demütigenden Weg Schritt für Schritt zu durchschreiten, der in die Ewigkeit führt. Er hat etwas Gespanntes, Forciertes an sich. Sein Beginnen ist ohnmächtig, denn er verbleibt in der großen Illusion über die menschliche Natur, er ahnt nichts von den Abgründen, die in ihr liegen — er verkennt die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen.

Ganz anderer Art ist der Elan des Heiligen. In demütiger Erkenntnis der eigenen Ohnmacht, im klaren Bewußtsein seiner Erlösungsbedürftigkeit, im gelösten Eingestehen von Erdgebundenheit und Schwäche blickt er auf zu Gott und betet: «Deus, in adiutorium meum intende», «Gott, schau auf meine Hilfe.» Er beginnt den Turm nicht zu bauen, ohne die Fundamente zu kennen. Aber er blickt in unstillbarer Sehnsucht zu Christus auf und folgt dem bedingungslos, der gesprochen: «Si quis sitit, veniat ad me et bibat», «wenn einer dürstet, komme er zu mir und trinke» (Joh. 7, 37). Er spricht zum Herrn mit den Aposteln: «Du hast Worte des ewigen Lebens.» Er baut sein Leben nicht auf Ideale, sondern auf die höchste und letzte Wirklichkeit, auf das «Ens realissimum», «das allerwirklichste Sein», auf Gott. Er läßt sich von Christus über seine Natur emporheben und vereint seinen Willen mit der Gnade, in der Hoffnung, daß die Gnade in ihm nicht umsonst wirken werde. Sein Elan ist die Antwort auf den Ruf des Gottmenschen: «Sequere me», «folge mir nach», die Frucht des Glaubens an Christus, der aus einem Saulus einen Paulus machte, und den der hl. Johannes in der Apokalypse also sprechen hört: «Siehe, ich mache alles neu»; eine Frucht der Hoffnung auf die umgestaltende Kraft der Gnade, die aus einfachen, ahnungslosen Fischern Leuchten der Kirche schuf; eine Frucht der Liebe zu

Jesus, dessen heiligstes Antlitz ihn in seinen Bann gezogen. Darum ist dieser Elan nicht dünn und blutleer, nicht romantisch und unreal, sondern schlicht, stark und sieghaft. Der Heilige steht in der vollen Wahrheit, er allein wird der ganzen Wirklichkeit gerecht.

Von dieser heiligen Nüchternheit ist die ganze Liturgie durchsetzt, nirgends begegnen wir einem Vertuschen, nirgends einem Zögern, der Wirklichkeit voll ins Auge zu schauen. Nichts von Prüderie, nichts von verstiegener Verleugnung der menschlichen Natur findet sich hier. Aber alle Dinge werden in ihrem höchsten Licht gesehen, jedes Gut in seinem Schöpfungssinn erfaßt. Stets wird hier die menschliche Gebrechlichkeit, werden alle Gefahren, die uns umbranden, alle Abgründe unserer gefallenen Natur unerbittlich der unendlichen Herrlichkeit Gottes und der Schau aller Güter in ihrem Schöpfungssinn gegenübergestellt. Die volle Spannung zwischen unserer gefallenen Natur, der Wirklichkeit, von der wir ausgehen, und dem Ziel, zu dem wir gelangen sollen, der Wiedergeburt in Christus, wird offenbar.

Nur dann können wir wahrhaft zu Gott kommen, wenn wir frei von aller Verstiegenheit ganz in der Wahrheit stehen. Gott ist die Wahrheit. Wir müssen unerbittlich mit allem in uns aufräumen, was noch an Illusionen in uns lebt. Die heilige Nüchternheit muß die Grundlage unseres Lebens bilden. Freudig müssen wir unsere Begrenztheit erkennen und dürfen uns nicht Fähigkeiten einreden, die wir nicht besitzen. Es darf sich auch keine Verzagttheit einstellen, wenn wir auf unser Versagen, unsere Schwäche und Begrenztheit stoßen, wenn uns einmal etwas allzu schwer erscheint und uns nur noch Dunkel umfängt. Auf dem steilen Weg zur Umgestaltung in Christus müssen wir auf Hindernisse stoßen, müssen wir durch «dunkle Nächte» hindurch. Dann muß sich die «fides», der Glaube an das Licht, das wir einmal gesehen haben, bewähren, der Glanz von dem Tabor, das uns einst zuteil geworden, muß unsere Nacht erhellen. Wir müssen den großen Ruf, der an uns ergangen ist, und die Verheißung des Trostes in unserem Herzen bewahren und in heiliger Nüchternheit von vornherein mit allen Grenzen unserer Natur und allen Nächten, die zu erwarten sind, rechnen. Nur die wahre Selbsterkenntnis, nur das Freisein von allen Illusionen und die klare Erkenntnis unserer metaphysischen Situation ermöglicht das Umgestaltetwerden in Christus.

Das ist die heilige Nüchternheit, die allen christlichen Tugenden — dem Gottvertrauen, der Veränderungsbereitschaft, der Reue, dem Hunger nach dem Reiche Gottes, der Einfachheit, der Geduld, der Sanftmut, der Barmherzigkeit und der Gottes- und Nächstenliebe —

den Stempel der Wahrhaftigkeit, der Echtheit und vollen Wirklichkeit verleiht. Sie ist nicht nur vereinbar mit dem Leben aus dem Glauben, mit der übernatürlichen Glut und Jesustrunkenheit, die die Heiligen als Toren in den Augen der Welt erscheinen läßt, sondern eine unerläßliche Voraussetzung für diese. Denn die wahre Jesustrunkenheit eines hl. Paulus oder eines hl. Franziskus von Assisi erblüht auf dem Grund der heiligen Nüchternheit, von der die Kirche im Hymnus «Splendor paternae gloriae» singt: «In Freude laßt uns trinken die nüchterne Trunkenheit des Heiligen Geistes», «laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus.»

18. Kapitel

Das wahre Sich-Verlieren

Am Anfang und am Ende des Weges, den wir im Prozeß der Umgestaltung durch Christus durchlaufen, steht das geheimnisvolle Wort des Herrn: «Qui perdidit animam suam propter me, inveniet eam», «wer seine Seele um meinetwillen verliert, der wird sie finden» (Matth. 10, 39). Aus diesem Worte ertönt die Forderung, «sich abzusterben», und die Verheißung des neuen Lebens aus Christus. Das «Verlieren seiner Seele» enthält aber noch ein besonderes Element gegenüber jenen Formen des Sich-Absterbens, die wir im Vorhergehenden kennenlernten. In diesem Wort leuchtet die ganze heilige Paradoxie von Tod und Auferstehung auf — das Geheimnis des Sterbens mit Christus und des Auferstehens mit ihm. Die Untersuchung dieses Momentes soll darum den Schluß bilden in der Darstellung der Umgestaltung in Christus.

Die Wahrheit des Wortes des Evangeliums: «Wer seine Seele um meinetwillen verliert, wird sie gewinnen», spiegelt sich schon in der natürlichen Ebene wider. Der Reichtum einer Persönlichkeit bestimmt sich je nach der Wertsichtigkeit und dem Maß der richtigen Wertantwort. Je wertsichtiger ein Mensch ist und je mehr er allen Werten die ihnen gebührende Antwort gibt, um so mehr hat er selbst an der Wertewelt teil. In jeder Hingabe an einen echten Wert, die ein gewisses Heraustreten aus sich selbst, eine Unterordnung und Selbstverleugnung einschließt, liegt eine eigenartige Vermählung unseres Geistes mit ebendiesen Werten. Die wertantwortende Hingabe ist der Weg unseres inneren Wachstums, wir können nur auf diesem Wege selbst der Werte teilhaftig werden. Und in dieser Hingabe liegt eben schon etwas von dem «Seine-Seele-Verlieren», gleichsam ein natürliches Vorbild.

Der Mensch ist seinem tiefsten Wesen nach auf Gott hin komponiert. «Fecisti nos ad te», «Du hast uns zu Dir hin geschaffen», sagt der hl. Augustinus (Conf. 1, 1). In dem Maß, als der Mensch sich in der Anbetung Gottes verschenkt, in dem Maß wird seine Persönlichkeit weiter und reicher und mit höheren Werten geschmückt. In dem Maß hingegen, als sich der Mensch um sich selbst und um

seine Geltung sorgt, wird er ärmer, enger und öder. Darum sehen wir auch — der hl. Pfarrer von Ars bietet hierfür ein Beispiel —, daß selbst ein natürlich durchaus schwachbegabter Mensch eine große reiche Persönlichkeit werden kann, wenn er sich nur Gott restlos hingibt. Im Vergleich zu ihm kann auch der Höchstbegabte eine bedrückende, enge Welt um sich verbreiten, wenn er sich Gott verschließt.

Wir erhalten zwar das übernatürliche Leben, genau wie das natürliche, ohne unser Zutun, als ein freies Geschenk aus Gottes Hand. Aber in Christus umgestaltet werden können wir nur, wenn wir in den Anblick Christi gleichsam verloren sind. Nur indem wir Christus anbetend lieben, können wir in ihn einbezogen werden. Dieses übernatürliche Leben wächst nicht von selbst, ohne unser Zutun. Es kann sich nur voll entfalten, wenn Christus auch für unser Bewußtsein im Mittelpunkt unseres Lebens steht, wenn unser ganzes Leben auf ihn hinzielt und von der anbetenden Liebe zu Christus durchsetzt ist. Auch für die Entfaltung des übernatürlichen Lebens ist die wertantwortende Hingabe an Gott durch Christus hindurch, an den Gott, der sich in Christus offenbart hat, die unerläßliche Voraussetzung.

Aber das «Seine-Seele-Verlieren» bedeutet hier mehr als die in jeder echten Wertantwort enthaltene Hingabe. Wir müssen uns wirklich selbst absterben und leer werden, damit Christus sein heiliges Leben in uns entfalten kann. Und die Hingabe an Christus muß weit über alle sonstigen Wertantworten hinausgehen, es muß eine volle, restlose Hingabe sein, wie sie nur gegenüber dem absoluten Herrn möglich und angemessen ist, «in quo habitat omnis plenitudo divinitatis», «in dem alle Fülle der Gottheit wohnt». Hier gewinnt das «Seine-Seele-Verlieren» eine ganz neue Bedeutung.

Wir würden dieses «Sich-Verlieren», dieses «Sich-Absterben» aber ganz mißverstehen, wollten wir darin eine Auslöschung des Eigenlebens im Sinne einer Impersonalisierung und Neutralisierung erblicken. Man glaubt vielfach, insbesondere heute, man könne nur dadurch aus der eigenen Enge in eine wahrhaft theozentrische Haltung hineinwachsen, daß man auf die erlebte Beziehung zu Christus kein Gewicht mehr legt. Viele sagen etwa: «Was bin ich, was ist meine persönliche Sehnsucht und Liebe zu Christus — ist das alles nicht viel zu klein und unbedeutend, um in den Augen Gottes etwas zu sein? Worauf es allein ankommt, ist vielmehr, daß wir uns in den großen objektiven Rhythmus der heiligen Kirche hineinstellen, daß wir, ohne auf uns zu achten, an die große Gemeinschaft des ‚Corpus

Christi mysticum' denken, denn vor Gott kann nur diese zählen und nicht unser erbärmliches, kleines Ich.» Man glaubt, um so objektiver und theozentrischer zu sein, je mehr die eigene Person ausgelöscht ist. Aus dieser Auffassung heraus sucht man auch die Heiligen in objektiv und subjektiv gerichtete einzuteilen, während doch ein subjektiv gerichteter, also auf sich bezogener Heiliger eine «*contradictio in adjecto*» ist.

Diese Auffassung ist ein gefährlicher Irrtum, doppelt gefährlich heute, weil er dem antipersonalistischen Zeitgeist entspricht. Ein falsches Ideal von Objektivität und Weite liegt ihm zugrunde. Man sieht in der Person als solcher etwas Subjektives und im Impersonalen etwas Objektiveres. Man vergißt, daß Gott, der Ugrund alles Objektiven, Person ist. Man sieht im Ethos, im bewußt erlebten Sein als solchem, etwas Subjektivistisches, statt in der Qualität eines bestimmten Ethos das Subjektivistische zu erblicken. Man vergißt, daß Gott die Liebe ist und wir in dem Maß an ihm teilhaben, als wir von übernatürlicher Liebe erfüllt sind. Man vergißt, daß man über die eigene Enge nur hinauswachsen kann durch die Konfrontation mit Gott, in einer Ich-Du-Beziehung zu Christus, in einer liebenden Hingabe an ihn, und nicht durch das Bewußtsein, bloß Teil eines großen Ganzen zu sein. Im Grunde stecken in dieser Auffassung Elemente des Pantheismus. Man mißt noch mit quantitativen Kategorien und sucht das Hinauswachsen über die eigene Beschränktheit in der Breitendimension statt in der personalen Hingabe an das ewige göttliche «Du». Man vergißt die erschütternde Größe und die ewige Bedeutung jeder einzelnen unsterblichen Seele. «Christus wäre auch für eine einzige Seele gestorben», sagt die hl. Theresia.

Wenn der Einzelne nichts bedeutet, kann auch nicht die Gemeinschaft etwas bedeuten. Ja eine Gemeinschaft, etwa der Staat und die Nation, bleibt ebenso subjektiv und eng, wenn sie in ihren Privatinteressen steckenbleibt, wie ein Einzelner. Nur wenn sie von dem erfüllt ist, was vor Gott wichtig ist, kann sie, wie der Einzelne, über ihre Enge und Subjektivität hinauswachsen. Der Charakter des bloßen Privatinteresses haftet nicht daran, daß es sich um einen einzelnen Menschen handelt und nicht um eine Gemeinschaft, sondern ist darin gelegen, daß es um ein bloß subjektiv Befriedigendes, statt um ein objektiv Wertvolles, in sich Bedeutsames geht. Der verborgenste Akt eines Einzelmenschen ist keine Privatangelegenheit mehr, sobald er sittlich wertvoll ist. Das reine Interesse einer Gemeinschaft hingegen bleibt eine Privatangelegenheit. Sobald es sich aber um ein objektiv Wertvolles, in sich Bedeutsames handelt, ist es — ob es nun eine

einzelne Person oder eine Gemeinschaft betrifft — über den Rahmen des bloß Subjektiven hinausgehoben, gehört es zu den großen, vor Gott wichtigen Angelegenheiten und steht in irgendeiner Beziehung zur Ewigkeit.

Der große Irrtum des Antipersonalismus hat sich heute selbst in religiöse Kreise eingeschlichen, er ist z. B. bei gewissen Trägern der liturgischen Bewegung zu finden. Diese haben daher auch leicht ein starkes Mißtrauen gegen die Mystik und die Askese. Jede intensive emotionale Ich-Du-Beziehung zu Christus ist ihnen schon als etwas Subjektives verdächtig. Sie erblicken in der Impersonalisierung einen religiösen Fortschritt. In Wahrheit aber beruht jeder religiöse Fortschritt darauf, daß wir als Personen mehr und mehr in Christus umgestaltet werden und an seinem heiligen Leben teilhaben. Dieses Leben ist die unermessliche, nie endende übernatürliche Liebe zu Gott und dem Nächsten. Wir sind in dem Maß in Christus umgestaltet, als wir ihn lieben und teilhaben an seiner Liebe zu Gott und den Menschen. Das können wir aber nie, wenn wir impersonalisiert und neutralisiert sind.

Was will Gott vor allem von uns? Unsere Liebe. Wonach fragt der Herr dreimal eindringlich Petrus in der großen Stunde, da er ihm die Sorge für seine Herde anvertraut? Nach seiner Liebe. «Simon Bar Jona, diligis me?», «Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?» (Joh. 21, 16).

Es ist falsch, wenn man glaubt, unser höchstes Ziel solle darin bestehen, ein bloßes Werkzeug Gottes zu werden. Wir sind auch Werkzeuge Gottes, besonders insofern wir ein Amt in der Hierarchie der Kirche bekleiden. Aber unsere eigentliche Berufung ist, in Christus umgestaltet, heilig zu werden. «*Haec est enim voluntas Dei sanctificatio vestra*», «denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung» (1 Thess. 4, 3), sagt der hl. Paulus. Solange wir nur ein Kanal sind, durch den der Wille Gottes hindurchfließt, solange wir nur unpersonliche Werkzeuge in der Hand Gottes sind und sein wollen, solange wir nichts anderes ersehnen, als eine bestimmte Stelle im Kosmos in gottwohlgefälliger Weise auszufüllen, können wir nicht in Christus umgestaltet werden. Erst wenn wir durch eine ganz personal vollzogene Liebeshingabe an Christus das uns von ihm mitgeteilte göttliche Leben in uns zur Entfaltung bringen, erst wenn Christus der Mittelpunkt unseres Denkens, unseres Sehnsens und Wollens ist, wenn er jedem Akt in uns sein Siegel aufprägt, wenn wir in unserem ganzen bewußten Sein «Gezeichnete Christi», wenn wir «Jesustrunkene» sind, können wir unser eigentliches Ziel erreichen.

Das sehen wir an den Heiligen. Denken wir an einen hl. Paulus, einen hl. Franziskus von Assisi oder eine hl. Katharina von Siena! Welch volles personales Leben pulsiert in ihnen, wie sind sie das äußerste Gegenteil alles impersonalisierten Neutralen und zugleich auch die äußerste Antithese zu aller subjektivistischen Enge! Sie sind dies nur, weil ein hl. Paulus sagen konnte: «Vivo, iam non ego, sed Christus vivit in me», «ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir», und ein hl. Franziskus: «Deus meus et omnia», «mein Gott und mein alles», und eine hl. Katharina von Siena: «Che tu sia ed io non sia», «daß Du seist und ich nicht sei». Hier bestätigt sich das Wort: «Wer seine Seele verliert, wird sie gewinnen.» Die Heiligen sind sich selbst abgestorben, aber nur in dem Sinne, daß sie in der Liebe zu Christus aufgehen, sich in ihn verlieren und dadurch ihr gottgewolltes Selbst in Wahrheit erst finden.

Zu der vollen Beziehung zu Christus, der das Haupt des mystischen Leibes Christi ist, der uns umgibt und trägt, der in uns wirkt, gehört also stets auch die ausgesprochene Ich-Du-Konfrontation. Das wahre Sich-Verlieren besteht in der restlosen, anbetend-liebenden Hingabe an Christus, in dem vollen Aufgeben unserer Souveränität, in dem Leerwerden allem anderen gegenüber. Es bedeutet, daß keinerlei Reservatgebiet mehr in uns übrigbleibt, über das wir noch selbst herrschen wollen und in dem wir uns irgendwie noch selbst behaupten. Solange es noch irgendwo ein Gebiet in uns gibt, wo wir, wenn auch nur unbewußt, gleichsam sprechen: «Bis hierher und nicht weiter», haben wir uns noch nicht so an Christus hingegeben, daß wir von einem wahren Sich-Verlieren sprechen könnten. Wir müssen wirklich den Kahn vom Ufer abstoßen, ja wir müssen die Schiffe hinter uns verbrennen. Es kommt hier auf die Unbedingtheit an. «Sehr viel» würde bei dieser Hingabe nichts nützen —, es muß «alles» sein. Erst in der Restlosigkeit der Hingabe, in diesem bedingungslosen heroischen Sprung ins Dunkle «verlieren wir unsere Seele».

Das wahre Sich-Verlieren schließt aber noch ein Weiteres ein. Es bedeutet ein «Gehabtwerden», das wir ahnend erleben, wenn uns etwas ergreift, das «größer ist als wir». Es sind jene Augenblicke, in denen wir wie Habakuk «beim Schopf genommen» und über uns selbst hinausgehoben werden. Plato schon erkannte, daß alles Große im «Wahnsinn» geschieht, wie er im Phaidros ausführt. Nicht im Wahnsinn im pathologischen Sinn, sondern im Sinne des Gehabtwerdens von etwas Größerem als wir selbst, der Aufgabe des gesicherten Fundaments, das wir uns errichtet haben und auf dem wir unser gewöhnliches Leben leben. Es sind die Augenblicke, in denen

etwas Großes in unser Leben einbricht und den bisherigen Rahmen sprengt. Der sichere Boden, von dem aus wir selbst alles disponieren und «vernünftig» einteilen, wird uns unter den Füßen weggenommen, wir fühlen uns nicht mehr wie sonst als Herren der Situation. Hierin erblickte Plato auch den besonderen Wert der Verliebtheit, die ja immer ein gewisses Hinausgehobensein über die «normale» Lebenssituation darstellt, ein bestimmtes Entrücktsein. Immer, wenn wir in dieser Weise «gehabt werden» von etwas, das uns nicht etwa nur dynamisch überwältigt, sondern das objektiv größer ist als wir, wenn wir über unser sonstiges Leben emporgehoben werden, erleben wir in beglückender Weise, daß wir in dieser Aufgabe unserer Souveränität erst wirklich frei werden.

Es kommt aber hier vor allem darauf an, zwei Dinge scharf zu trennen, die sich scheinbar ähneln und zwischen denen doch in Wahrheit ein Abgrund klappt. In dem einen Fall handelt es sich um eine Seelenverfassung, die hoch über unserem normalen Leben steht, das andere Mal um einen Zustand, in dem wir unter dessen Niveau herabsinken. Es geschieht öfter, daß man das unter dem Normalen Liegende mit dem verwechselt, was über ihm ist. So sehen viele nicht den Unterschied zwischen Reinheit und Unsinnlichkeit oder zwischen der friedvollen Abgeklärtheit des Heiligen und der Abgestumpftheit des Stoikers, nur weil beide einen Gegensatz zu dem Menschentypus bilden, der bald «himmelhoch jauchzend», bald «zu Tode betrübt» ist. Und doch sind sie beide viel weiter voneinander getrennt als jeder einzelne von der gewöhnlichen Haltung des warm empfindenden Menschen. In unserem Fall handelt es sich um den prinzipiellen Unterschied des dynamischen «Hinweggeschwemmtwerdens» durch Leidenschaften und des «Gehabtwerdens» von etwas, das nicht nur stärker ist, sondern auch höher steht als wir, ein Unterschied, den eine oberflächliche Betrachtung übersehen könnte.

Versuchen wir tiefer in diesen Unterschied einzudringen! Manche starken Leidenschaften können uns überfluten und mit sich reißen, und wir wissen nicht mehr, wohin wir durch ihre Fluten gespült werden. Charakteristisch für dieses «Hinweggeschwemmtwerden» ist die Übergehung unseres Sanktionszentrums. Wir haben das Bewußtsein, dabei unfrei zu werden, überrumpelt zu sein. Das rein dynamisch Stärkere, aber Niedrigere entthront unsere freie Entscheidung und macht uns unmündig. Hier liegt wirklich eine Impersonalisierung vor, wenn auch nicht im Sinne einer Neutralisierung: Das «habitare secum» wird zerstört.

Ein solches «Hinweggeschwemmtwerden» ist nicht nur bei der Überwältigung durch sinnliche Leidenschaften gegeben, sondern auch bei den verschiedenen Formen der Massenpsychose. Wie leicht geschieht es, daß Menschen in unsanktionierter Weise hingerissen werden, wenn sie mit vielen anderen als «Masse» zusammengeballt sind und irgendeine demagogische Parole eine billige «Begeisterung» oder Entrüstung in ihnen auslöst. Der Einzelne fühlt sich der Verantwortung enthoben, er wird von einer rein dynamischen Welle erfaßt, die ihn entmündigt und mitreißt. Diese unterpersonale Erregung, von der wir angesteckt werden, für etwas Größeres zu halten als das, was der eigenen Person entstammt, ist grundfalsch. Tiefe Menschen schämen sich nachträglich, wenn sie zur Besinnung kommen, dieser illegitimen Emotion, die auch qualitativ unter dem Niveau ihres sonstigen Lebens steht. Wie verdummend wirkt meist diese Massenpsychose, wie wird das Niveau der Einzelnen dabei herabgedrückt!

Für ein solches «Hinweggeschwemmtwerden» ist auch charakteristisch, daß man den Zustand dieses falschen «Gehabtwerdens» als solchen genießt. Bei dem wahren Sich-Verlieren ist man ganz auf das Objekt gerichtet, an das man sich verliert. Der Wert dessen, was uns ergreift, steht ganz im Vordergrund und nicht das «Ergriffenwerden» als solches. Sobald wir dieses um seiner selbst willen suchen, verfallen wir in einen ähnlichen Fehler wie derjenige, der das Lieben als solches ersehnt, ohne an den geliebten Menschen zu denken, und der darum nie zur wahren Liebe gelangt. Wir sollen uns nicht überhaupt danach sehnen, uns zu verlieren, sondern uns an Christus zu verlieren. Der Wert einer Liebe oder Begeisterung hängt ja davon ab, wen wir lieben und für wen wir uns begeistern.

Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Formen des «Gehabtwerdens» ist aber der, daß das wahre Sich-Verlieren sanktioniert ist, von unserem freien, bewußten Sanktionszentrum bejaht wird, das «Hinweggeschwemmtwerden» dagegen spezifisch unsanktioniert ist, eine Umgehung unseres Sanktionszentrums einschließt. Das wird oft deswegen nicht unterschieden, weil man das Sanktionieren wiederum mit etwas anderem verwechselt, mit der Position, in der man gleichsam «über» der Situation steht. Wie unterscheiden sich diese beiden Dinge?

In unserem gewöhnlichen natürlichen Leben stehen wir auf einem bestimmten festen Boden, der meist durch Konventionen aller Art gesichert ist; wir haben uns einen bestimmten Rahmen für unser Leben abgesteckt, in den wir alles, was an uns herantritt, einbauen. Wir wollen stets Herren der Situation bleiben, allem gegenüber das Be-

wußtsein haben, daß wir es «haben», und nicht, daß wir von ihm «gehabt» werden. Wir wollen nichts so groß werden lassen, daß wir mit ihm nicht fertig werden könnten. Wir scheuen uns vor allen Dingen, die die Tendenz haben, uns zu «besitzen», und versuchen daher alles Große so zu verharmlosen, daß es uns nicht mehr «gefährlich» werden kann. Wir haben Angst, diesen sicheren Boden unter den Füßen zu verlieren. Das ist so lange berechtigt, als wir uns Dingen gegenüber befinden, die in Wahrheit nicht über uns stehen, die ihrem objektiven Gehalt nach nicht so geartet sind, daß sie den Anspruch, uns zu besitzen, legitim erheben können. Dahin gehören alle bloßen Leidenschaften, die Wirkung euphorischer Narkotika oder die Eigengesetzlichkeit irgendeiner Berufsarbeit, die uns zu verschlingen droht. Es ist aber ganz falsch, wenn wir dieses Herr-der-Situation-Bleiben, dieses harmlose Auf-sicherem-Boden-Stehen mit der Sanktionierung als solcher gleichsetzen. Sanktioniert kann auch ein Wagnis sein, ein Verlassen dieses Bodens, auf dem wir uns sicher fühlen. Der Glaube als solcher ist ja schon ein ungeheures Wagnis, ein Hinausgehen über die natürlich gesicherte Basis unserer Erkenntnis. Gott will dieses heroische Wagnis von uns. Das ganze übernatürliche Leben fordert von uns ein Verlassen dieses gesicherten natürlichen Bodens. Als die Apostel auf den Ruf Christi: «Sequere me» alles stehenließen und bedingungslos dem Herrn folgten, oder als sie sprachen: «Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens» (Joh. 6, 69), gaben sie diesen natürlichen Boden auf. Aber sie gaben ihn nicht unsanktioniert und blind auf, sondern aus dem seligen Bewußtsein: «Scio enim, cui credidi», «denn ich weiß, wem ich geglaubt habe» (2 Tim. 1, 12). Sie übergaben sich ganz dem absoluten Herrn über Leben und Tod, von dem sie alles empfangen. Die Sprengung des Rahmens ihres bisherigen Lebens, das «Sich-Verlieren», erfolgte hier aus der tiefsten Sanktion heraus. Auf die Sanktion darf man nie verzichten. Aller unsanktionierten Hingabe fehlt die letzte Gültigkeit.

An die Sanktion ist auch das echte «habitare secum» geknüpft. «Herr der Situation» bleiben zu wollen, sich vor dem Wagnis eines «Gehabtwerdens» schlechtweg zu scheuen, den gesicherten Boden nie unter den Füßen verlieren zu wollen, bedeutet hingegen ein durchaus illegitimes Bei-sich-Sein, ja die Heimat aller Mediokrität und Philistrosität. Es ist zwar besser, auf seinem sicheren Boden zu bleiben, als sich «hinwegschwemmen» zu lassen, aber es ist unendlich viel besser, von Christus «gehabt zu werden», sich an ihn zu verlieren, als auf dem sicheren natürlichen Boden zu bleiben.

Ja es ist nicht nur wertvoller, «sich an Christus zu verlieren», als sich auf dem natürlichen, sicheren Boden zu behaupten: es ist unerläßlich, wenn wir wirklich in Christus umgestaltet werden wollen. Das «Sich-Verlieren» ist eine notwendige Voraussetzung für die volle Entfaltung des übernatürlichen Lebens in uns. Denn es heißt nicht nur: «Wer seine Seele verliert, wird sie besitzen», sondern auch: «Wer seine Seele besitzt, wird sie verlieren.» Also müssen wir «unsere Seele verlieren, um sie zu gewinnen.» Wir dürfen darum nicht Christus in unser Leben einbauen, sondern wir müssen aus der tiefsten Sanktion heraus unser ganzes Leben in ihn hineinbauen, ihm überantworten, wir müssen von ihm «gehabt werden».

Das wahre «Sich-Verlieren» ist das Gegenteil der Impersonalisierung, hier gelangen wir vielmehr erst zu der vollen Aktualisierung unseres eigentlichen personalen Lebens. Im Vergleich dazu ist unser gewöhnliches Leben ein Schlafen. Das «Hinweggeschwemmtwerden» hingegen bedeutet ein Versinken der Person in die vitale Sphäre, eine Entmündigung und daher eine Art Impersonalisierung, wenn auch keine Neutralisierung.

Ferner stellt das wahre «Sich-Verlieren» nicht eine Verfassung der Seele dar, in der alles übrige in ein nebelhaftes Dunkel versinkt, wohl aber eine, in der alles Niedrigere durch das Höhere überholt wird. Man wird in ein helleres Licht emporgehoben, in dem alles an seine richtige Stelle tritt. Bei der «Hinwegschwemmung» wird man hingegen in einen Strudel hineingerissen, man versinkt in ein dumpfes Halbdunkel, in dem alles Höhere «vergessen» wird. Es ist ein ausgesprochen verdunkelndes Erlebnis, wie ein narkotischer Rausch.

Es kann zwar in der höchsten Form des «Gehabtwerdens», der Ekstase, wo wir nur noch eines wissen: Gott, — alles Geschöpfliche versinken. Aber dieses Versinken trägt den Charakter des Überholtwerdens, und nach dem Erwachen aus der Ekstase steht, wie die Mystiker berichten, alles noch klarer und lichter vor dem geistigen Auge an seiner gottgewollten Stelle. Das Versinken alles Geschöpflichen in der verlorenen Hingabe an den, von dem der Apostel sagt: «Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia», «aus ihm, durch ihn und in ihm ist alles» (Röm. II, 36), bedeutet niemals ein Stören oder Verwischen der gottgewollten Ordnung des Kosmos und seiner Hierarchie, es ist ein Hinauswachsen über alles Geschöpfliche, das dabei in seiner Ordnung belassen wird; ja trotz der Überholung, die das Geschöpfliche im Augenblick erfährt, werden wir im Grunde nur noch hell-sichtiger für seine Ordnung.

Dieses «Gehabtwerden» und «Verlorensein» können wir uns niemals selbst geben. Nur Gott kann es uns schenken. Aber wir müssen die Bereitschaft haben, uns diesem Geschenk Gottes ganz zu überlassen. Wir dürfen nicht ängstlich in unserer natürlichen Sicherheit verharren wollen. Wir müssen die Kühnheit besitzen, die für das Aufgeben unseres gesicherten natürlichen Standortes notwendig ist. Wir müssen uns freudig und ohne zurückzublicken über uns emportragen lassen.

Und wir müssen diese Bereitschaft nicht nur dann besitzen, wenn Gott uns in Augenblicken besonderer Gnade direkt anruft und die Süßigkeit Jesu uns ans Herz greift, sondern auch bei den vielen indirekten Berührungen Gottes. Wenn uns eine erhabene Schönheit in Natur und Kunst umfängt oder wenn uns eine große Liebe in Jesus zu einem Menschen geschenkt wird, wenn uns die Schönheit einer bestimmten Seele, ihre tiefste Wesensintention, der unwiederholbare Gedanke Gottes, den sie darstellt, aufgeht und unser Herz entzückt —, so gilt es auch dann, nicht ängstlich die Distanz zu wahren, um ja all dies in unser normales Leben einbauen zu können, vielmehr ist es notwendig, den Ruf Gottes, der in solchen Geschenken liegt, zu verstehen und uns von diesem Großen ganz erfassen zu lassen. Auch hier sollen wir uns dem «Gehabtwerden» nicht widersetzen. Aber es muß ein voll sanktioniertes «Gehabtwerden» sein, eingebaut in das eine große Gehabt-werden-von-Christus. Es ist dann auch ein Weg zu dem immer unbedingteren «Sich-Verlieren» in Christus, eine Hilfe zur Überwindung des Verankertseins in dem natürlich-sicheren Boden, des Verweilenwollens im «Ungefährlichen», der Scheu vor dem Wagnis. Es ist ein Aufgeschmolzenwerden, ein Hineinwachsen in jene selige Freiheit des aus Christus Lebenden, die der hl. Augustinus in die Worte faßt: «Dilige et quod vis fac», «liebe und dann tu, was du willst» (In Joh. Ep. tr. 7, 8). Wie ängstlich sind doch viele Christen, wie verschließen sie furchtsam ihre Seelen! Gott aber will einströmen in unsere Seele, und er will es auch durch große menschliche Erlebnisse, wenn sie nur in Christus gegründet sind.

Der wahre Christ muß also diese Bereitschaft zu einem sanktionierten «Gehabtwerden» besitzen, diese heilige Kühnheit, den gewohnten festen Boden zu verlassen. Der wahre Christ soll sich wohl fühlen in diesem Zustand des «Gehabtwerdens». Aber er darf nicht selbst entscheiden wollen, ob ein Erlebnis vor Gottes Antlitz bestehen kann, er muß die Sanktion von der Entscheidung des Seelenführers abhängig machen. Wir sollen die Bereitschaft besitzen, immer, wenn uns Gott ein «Gehabtwerden» schenkt, sei es einer tiefen Schönheit oder anderen hohen Werten gegenüber, wenn wir es nach

der Konfrontation mit Gott voll sanktionieren dürfen, uns emportragen zu lassen ohne alle Ängstlichkeit. Denn es ist eine Pflicht der Dankbarkeit, das Wort Gottes zu verstehen, wo immer es an uns ergeht, und es «in einem guten und sehr guten Herzen zu behalten» und nicht «auf einen steinigen Boden fallen zu lassen» (Luk. 8, 15). Es ist ungeheuer viel daran gelegen, daß wir die Augenblicke ausnützen, in denen uns Gott dadurch näher an sich zieht, daß er uns ein «Gehabtwerden» von echten Werten gönnt und die Fesseln unseres harmlosen, natürlich gesicherten Lebens sprengt, in denen er uns zu jener letzten Kühnheit und Freiheit aufruft. Für diese Augenblicke gilt: «Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis», «siehe, jetzt ist die huldreiche Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils» (2 Kor. 6, 2). Aber all dies «Gehabtwerden» in der Berührung mit hohen natürlichen Werten muß ein Weg bleiben zu dem wahren «Sich-Verlieren» in Christus selbst; ist es das nicht, verselbständigen wir vielmehr das «Gehabtwerden» von geschöpflichen Werten, so liegt darin erst recht ein Überhören des Wortes Gottes, ja ein Mißbrauch seiner Geschenke.

Wenn alles so in Christus eingebaut ist, daß wir in den geschöpflichen Werten wahrhaft ihn suchen und finden, dann ist das «Gehabtwerden» kein Versinken ins Dunkle, sondern es liegt in ihm die wahre Sammlung und Freiheit, die uns von oben verliehen wird. In solchen Augenblicken und nicht in der alltäglichen, harmlosen, «vernünftigen» Einstellung wird uns die gültige Sicht geschenkt; hier enthüllt sich uns das wahre Gesicht der Dinge, an dem wir auch in dünnen Momenten festhalten müssen. In solchen Augenblicken des echten «Gehabtwerdens» fangen alle Dinge zu leuchten an und offenbaren ihren tieferen Sinn und ihr Höhengheimnis, denn in diesen Augenblicken erleben wir etwas von dem, was die Heilige Schrift «Phase des Herrn» nennt. Dann tauchen wir empor zu unserer wahren metaphysischen Situation und sehen alles in «*conspectu Dei*». Gerade dies ist ein Prüfstein für das wahre «Gehabtwerden» von Geschöpflichem, etwa einer großen Liebe in Jesus, daß alle Dinge, die konventioneller Natur sind, plötzlich ins Wesenlose versinken, daß all das, was uns in unserer Alltagseinstellung so wichtig und unerläßlich vorkommt, all die kleinen Anhänglichkeiten und Gewohnheitsfesseln von uns abfallen, trotzdem aber keine «Unordnung» entsteht, sondern alle echten Werte in ihrer wahren Bedeutsamkeit heller aufstrahlen, ja daß sie in ihrem tieferen Zusammenhang erkennbar werden, daß alles an seine richtige Stelle rückt und die wahre «Ordnung» der Dinge «in *conspectu Dei*» sich erschließt, während bei dem Hinweggeschwemmtwerden durch eine Leidenschaft alles in Unordnung gerät.

Der tiefe Wille, ein neuer Mensch in Christus zu werden, alles rücksichtslos abzustreifen, was nicht vor dem Antlitz Christi bestehen kann, was in diesem Leben in Christus überholt ist, und mag es uns noch so lieb und vertraut sein, noch so eingebaut sein in unser gewohntes Leben, zeigt sich ja gerade auch darin, daß man das echte «Gehabtwerden» als ein beglückendes Geschenk empfindet, daß man danach brennt, sich in Christus zu verlieren und mit der Braut des Hohen Liedes zu sprechen: «*Fulcite me floribus, stipate me malis: quia amore langueo*», «erquicket mich mit Blumen, stärket mich mit Äpfeln, denn ich bin krank von Liebe» (Hohel. 2, 7).

Das «Sich-Verlieren» besitzt aber noch eine ganz neue Dimension, die uns in der Mystik entgegentritt. Der innere Tod, den der hl. Johannes vom Kreuz in der «Dunkeln Nacht» beschreibt, geht noch weit über all das hinaus, was wir im Prozeß der Umgestaltung in Christus als «Sich-Absterben» kennenlernten. Es ist ein «Sterben der Seele», das einem erlebnismäßigen Versinken in völliges Dunkel gleicht, damit wir in Christus ganz neu auferstehen. Hier gewinnt das «Sich-Verlieren» eine ganz neue, ungleich buchstäbliche Bedeutung. Das daraus erblühende Leben in Christus ist auch erlebnismäßig ein unmittelbares Berühren Christi, ein Erfahren des Wortes: «Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir.»

Wir fühlen uns nicht berufen, über diese Seite der Umgestaltung in Christus zu sprechen, die ihre klassische Darstellung bei vielen Mystikern, besonders bei der hl. Theresia von Avila und dem hl. Johannes vom Kreuz, gefunden hat. Wir wollen nur darauf hinweisen, daß auch diese Seite der Umgestaltung in Christus einen wesentlichen Teil, ja in einer bestimmten Hinsicht die Krönung der Berufung ausmacht, die in den Worten des Herrn zum Ausdruck kommt: «*Qui autem biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum*», «wer aber trinken wird von dem Wasser, das ich ihm geben werde, den wird nicht dürsten in Ewigkeit» (Joh. 4, 14).

Wir stehen am Ende unserer Betrachtung der Umgestaltung in Christus. Wir lernten das Ausmaß der Berufung kennen, die uns aus dem «*sequere me*» entgegentönt. Wir schauten das Antlitz des «neuen Menschen», der «neu geschaffen wird zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn schuf». Wir lernten die völlig neue übernatürliche Schönheit kennen, die uns wie ein Abglanz der Heiligkeit des Gottmenschen erfüllt und die wir als «Gefesselte Christi» ausstrahlen sollen. «*Ut virtutes annuntietis eius, qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum*», «daß ihr verkündigt die Tugenden dessen, der euch von der Finsternis gerufen hat in sein wunderbares

Licht» (1 Petr. 2, 9). Wir sahen, in welchen Haltungen sich das «Sterben mit Christus und das Auferstehen mit ihm» auswirkt. Wir lernten das eine große Ja kennen, das wir zu unserer Umgestaltung durch Christus in Christus sprechen sollen. Dieses Ja, das unser ganzes Leben durchformen und durchleuchten soll bis zu der Stunde, da der Ruf ertönen wird: «Ecce sponsus venit, exite obviam ei», «sehet, der Bräutigam kommt, eilet ihm entgegen» (Matth. 25, 6). Dieses Ja, das in der Profess seinen erhabenen Ausdruck findet: «Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et non confundas me ab expectatione mea», «nimm mich auf, o Herr, nach Deinem Wort, und ich werde leben, und Du wirst mich nicht zuschanden werden lassen in meiner Erwartung» (Ps. 118, 116).

«Suscipe me» — ja, Herr, nimm mich auf in Dein heiliges Gesetz, nimm mich auf in Deine Liebe, nimm mich auf in Dich selbst. «Secundum eloquium tuum» — Du hast gesprochen: «Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestellt, hinzugehen und Frucht zu bringen» (Joh. 15, 16). All meine Schwachheit, all mein Versagen, all mein Dunkel schreckt mich nicht. Ich werfe mich in Deine Arme, ich lasse mich in Dein Herz, «die Sehnsucht der ewigen Hügel», sinken. Ich weiß, daß Du den aufnimmst, der sich Dir ganz hingibt. «Et vivam» — ja, dann werde ich leben, das wahre göttliche Leben, Dein Leben, gegen das alle Fülle natürlichen Lebens ein Verbleiben im Tode ist, das Leben, von dem Du selbst gesagt: «Das aber ist das ewige Leben, das sie Dich erkennen, den alleinigen wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesus Christus.» Dieses Leben ersehne ich, das wie ein Wasser hinüberströmt in die Ewigkeit, das ewige, nie aufgehörende selige Leben, das Du selbst bist und Deine nie endende Liebe. «Et non confundas me ab expectatione mea». O Herr, «salus in te sperantium», Du hast noch nie die enttäuscht, die auf Dich hoffen und die sich Dir ganz schenken. Denn Du allein — «in quo est omnis plenitudo divinitatis» — vermagst unser Herz ganz zu erfüllen. Ich habe den Ruf Deines Psalmisten vernommen: «Kostet und sehet, daß der Herr süß ist.» Ich höre die Stimme Deines Apostels: «Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.» Und Du selbst hast denen, die Dir nachfolgen, verheißen, daß sie einst Deine Stimme hören werden: «Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, besitzet das Reich, das euch bereitet ist seit der Erschaffung der Welt.» «Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et non confundas me ab expectatione mea.»

Josef Staudinger

DAS JENSEITS

Schicksalsfrage
der Menschenseele

400 Seiten

In Leinw. Fr. 11.80. RM. 8.30

Dieses gewichtige Buch ist kein Werk der abstrakten Metaphysik, das etwa mit Fragestellungen der vergleichenden Religionswissenschaft hineinleuchten möchte ins Dunkel des Jenseits. Es will das behandeln, was an der Jenseitsfrage das Wesentlichste und Wichtigste ist: ihr Schicksalhaftes für jeden Menschen, ihre Erkenntnis im Dienst des Seelsorgers. Der feste Grund einer gediegenen theologischen und philosophischen Unterbauung durfte dem klaren und umsichtig gegliederten Aufbau freilich nicht fehlen: aus den großen Fragen des Menschenherzens um den tiefen Sinn des Lebens dringt das Buch vor zu endgültigen Lösungen für die Ewigkeit. Kein aus Angst erwiebter Glaube soll den Leser beschwichtigen. — Herr, gib mir die Wahrheit! ist das Motto dieses Buches, das mit einer lebendig-ruhigen Sprache den überzeugenden Eindruck einer äussersten Sorgfalt, einer logischen Sicherheit und einer großen Liebe macht. Die Literaturangaben beweisen die Arbeitskraft und Belesenheit des Verfassers, der bei seiner Darstellung in reichem Maße aus der Heiligen Schrift schöpft als der eigentlichen Quelle unseres Glaubens an das Jenseits.

VERLAG BENZIGER

Durch alle Buchhandlungen