2, 8 f). Dasselbe gilt von Christi Jüngern: „Wenn jemand mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir" (Mt 16, 24). Der Widerstand spannt tatsächlich die Kraft. Aber das kann nicht das Einzige und vor allem nicht das Letzte sein; denn Überwindung von Widerstand hat nur Sinn als Beseitigung von Hemmungen auf dem Weg zum positiven Ziel. Das Kreuz mündet in die Herrlichkeit; Gott und Christentum bedeuten nicht nur Widerspruch und Leiden, sondern vor allem und im tiefsten beseligende Erfüllung. Diese aber weckt nicht weniger, sondern mehr noch als der Widerstand den heroischen Einsatz, ja sie ist auch die zur Überwindung des Widerstandes treibende und dabei tragende Kraft. In der vielfach echt tragischen Not der Persönwerdung reift eine über-tragische Vollendung. Auch hier erweist sich Kierkegaard als eine Überspannung, die ans Unmögliche grenzt.

Fassen wir unser Ergebnis zusammen. Das Personale oder Existenzielle empfängt entscheidende Antriebe aus dem Christlichen, allerdings aus einer oft verzerrten Christlichkeit. Vom Katholischen her kommen ihm verwandte Motive entgegen, die es zugleich von allen Einseitigkeiten erlösen. Deshalb kann es aber auch jeder rationalistischen Verflachung und jeglichem Gewohnheits- und Massenchristentum gegenüber, soweit sie im katholischen Raum um sich gegriffen haben, anregend und befruchtend wirken.

Erkennen und Wollen in Praxis und Theorie der christlichen Frömmigkeit

Von Emerich Raitz v. Frentz S. J., Schloß Bürg bei Neuenstadt a. Kocher

Es ist bekannt, daß die griechische Philosophie die höchste Stufe der menschlichen Vollkommenheit in die Schau der Wahrheit und darum in den „bíos theoretikós", das dauernde theoretische Leben, gelegt hat. Noch mehr und noch weiter bekannt ist die Wertskala des letzten und unseres Jahrhunderts, die ihr Ideal in der Technik und der möglichst hoch ausgebildeten Vitalität erblicken. Wahrlich ein weit gespannter Bogen in der Entwicklung der abendländischen Geistesgeschichte. Es ist von vornherein anzunehmen, daß diese Entwicklung auch in der Frage nach dem christlichen Vollkommenheitsideal ihren Niederschlag gefunden hat. In welcher Weise und in welchem Umfange, soll hier einmal näher untersucht werden. Dabei wird sich uns das allgemeine Problem zu der Frage nach der Bewertung von Erkennen und Wollen für das Wesen der christlichen Vollkommenheit zuspitzen.

1. Zunächst sei ein kurzer geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Frage gegeben. — Schon die Griechen stellten das Problem in der

oben eingeengten Form, welcher Seelenfähigkeit die Vollkommenheit zuzurechnen sei. Ursprünglich sind allerdings für sie nur die Aristokraten, ähnlich wie in Rom die Optimaten und bei den Germanen die Edelinge, die Elite der Menschheit und daher die Vollkommenen. Wohl sind diese Vornehmen auch mit sittlichen Tugenden geziert, mit Menschenfreundlichkeit, Gerechtigkeit, Freigebigkeit und Klugheit; aber an erster Stelle steht doch der kriegerische Mut, und erst das Erlegen eines oder mehrerer Feinde ist, wenigstens bei Homer und den Germanen, der Beweis menschlicher Spitzenleistung. Folgerichtig sind die nicht Freigeborenen einer solchen Höhe überhaupt nicht fähig.

Hier hat nun die griechische Philosophie einen gründlichen Wandel herbeigeführt und sich dadurch das große Verdienst erworben, die Vollkommenheit, die areté, nicht mehr in die Tüchtigkeit der Glieder, die auch dem Hund und dem Roß eignen, sondern in die des Geistes zu verlegen. Man kann noch deutlich den Aufstieg vom homerischen Kriegshelden zum geistigen Kulturmenschen verfolgen. Damit war gleichzeitig ein anderer bedeutungsvoller Schritt getan: auch dem Nicht-Aristokraten war der Weg zum Edelmenschentum geebnet; denn dieses war nicht mehr schlechthin an Blut und Abstammung gebunden. Übung und Erfahrung hatten den Wert des philosophischen Denkens kennen gelehrt und zugleich seinen Höherstand gegenüber anderen Betätigungen. So konnte denn Plato als erster die höchste Vollkommenheit in der Schau Gottes erblicken und damit in einer philosophischen Betrachtung, die über alle irdischen Dinge stufenweise hinaufsteigt und schließlich im höchsten Gut beseligt ruht. Aristoteles vertraute nicht so absolut der Schau der Ideen, sondern suchte mehr das wirkliche Leben zu durchdringen und zu meistern. Aber gerade er führte die Unterscheidung des bíos theoretikós und praktikós durch und gab sie an alle folgenden Weltanschauungen, auch an das Christentum weiter. Der „Theoretiker" ist ihm nicht, wie uns heute, der Wissenschaftler schlechthin, sondern nur der Philosoph; Praktiker sind alle, die ins konkrete Leben eingreifen, zuerst der Staatsmann, dann der Künstler, der Soldat und alle niederen Berufe bis hin zum Sklaven. Ideal ist ihm die Erforschung der Wahrheit als solche und das Ruhen in ihr, nur brauchen sie nicht gerade auf die höchste, gar die religiöse Wahrheit gehen; Gottesbegriff und Frömmigkeit nehmen bei ihm nur einen geringen Raum ein. Dazu ist seine Philosophie schon stark von empirischen Elementen gespeist und so Ausgangspunkt der modernen empirischen Wissenschaften geworden.

Von beiden Gedankengängen, denen Platos und denen des Aristoteles, wurden die Stoiker stark beeinflußt; sie verstanden es, dieselben zu popularisieren und so zum Gemeingut des späten Altertums zu machen. In genialer, aber einseitiger Weise führten dann die Neuplatoniker im dritten Jahrhundert nach Christus die Gedanken Platos weiter. Sie gelangten zu einer religiösen Tiefe, von der man nicht weiß, ob sie schon vom Christen-

tum beeinflußt ist oder aber für die Zeitgenossen erst ein „paedagogus ad Christum", ein Erzieher zu Christus hin sein sollte. Die Gottesschau, die zu einer wahren, wenn auch natürlichen Mystik wird, ist ihnen das höchste Erlebnis und insofern das Edelmenschentum schlechthin.

Wie hatte sich denn Christus zu unserer Frage gestellt? Er brachte den Juden statt des Gesetzes der Gerechtigkeit das der Liebe und den Heiden statt der Weisheit die Gottesfreundschaft. Die Christen verstanden diese Wandlung der Werte und suchten sie in die Tat umzusetzen. Als höchste Verwirklichung des neuen Vollkommenheitsideals galt ihnen darum nicht mehr die Philosophie, sondern das Martyrium. Als dieses nicht mehr möglich war, fanden sie einen Ersatz in der Weisheit des aszetischen Lebens. Gerade dessen Entwicklung ist bezeichnend für die ursprüngliche christliche Lösung unserer Frage. Die Aszeten und Jungfrauen lebten zuerst in der Welt, und ihre Weisheit war Buße, Verkehr mit Gott im Gebet und Nächstenliebe. So hatte es schon die erste christliche Elite, die von Christus selbst erzogene Apostelschar vorgelebt.

Aber die Ideen des die Geister beherrschenden Griechentums, insbesondere seine Hoch- und Höherschätzung der Theorie, des Wissens, sickerten schon früh ins Christentum ein, man weiß kaum, ob zuerst theoretisch oder praktisch. Clemens von Alexandrien, der die Weltweisheit seiner Zeit beherrschte, findet den christlichen Adelstand in der Gnosis, also einer höheren Erkenntnis gegenüber dem einfachen Glauben der gewöhnlichen Christen. „Der Gnostiker ist der Vollkommene ... Die Tugend erscheint hier fast nur als Voraussetzung und Ausstrahlung der Gnosis, und die Gnosis ist so sehr d a s erstrebte Ziel, daß der Gnostiker sie dem Heil vorziehen würde, wenn per absurdum zwischen beiden zu wählen wäre. Der „Weg der Werke" (das, was später die vita activa heißt) ist notwendige Voraussetzung für den „Weg der Gnosis" (was dann später vita contemplativa genannt wird), aber eigentlich auch nur das. Bei Origines und noch deutlicher, eindeutiger und starrer im Origenismus des Evagrius Ponticus treffen wir dann unter Anlehnung an antike Wissenschaftseinteilungen den Ausbau dieses auf die Gnosis angelegten Grundschemas des christlichen Lebens, das schon bei Clemens anklang: das geistliche Leben verläuft in zwei großen Etappen: Praktik und Gnostik. Das Tugendleben der Praktik ist mehr oder minder eindeutig als Vorbereitung und „Türe" für die mystische Beschauung gesehen, sie ist eigentlich nur aufgefaßt als das (natürlich in einer Metaphysik und Theologie anthropologisch begründete) psychologische Training für die Gnosis, als Schulung der Apatheia, als Ablegen alles Pathischen, als Vereinfachung und Konzentrierung des Menschen, bis er soweit ist, daß er fast in einem Identitätserlebnis des bild- und weiselos gewordenen Nous mit der Urmonas Gottes, die die substantielle Gnosis selbst ist, diesen Gott

[1] Karl Rahner S. J., Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung. Diese Zeitschrift 19 (1944), 67 f.

schauen kann. Und selbst die Liebe ist hier höchstens der Höhepunkt der Praktiké, fast nur ein anderes Wort für die Apatheia, nicht aber eigentlich der Gipfel des g e s a m t e n geistlichen Lebens"[1].

Augustin hat zwar auch viel von der griechischen, namentlich der platonischen und neuplatonischen Philosophie, gelernt und übernommen. Er zieht aber auch als erster christlicher Philosoph bewußt einen Trennungsstrich zwischen dem Vollkommenheitsideal der Griechen und dem des Christentums, indem er den Höhepunkt christlichen Lebens nicht mehr in der Gnosis, sondern in der Liebe sieht, wie er es in den Evangelien, besonders bei Johannes, gefunden hatte. Bei diesem tiefsten und religiösesten Denker des frühen Christentums ist das besonders zu bewerten. Dagegen hat er, wie schon manche vor ihm, den Standesunterschied der vita contemplativa und activa, des beschaulichen und des tätigen Lebens, vom Griechentum übernommen, ihm aber zugleich ein christliches Gewand gegeben. Maria und Martha, später Rachel und Lia, von denen weder die erste noch die dritte Philosophin war, sind die Typen für beide Lebensweisen geworden. Die breiteste Darstellung und damit die weiteste Verbreitung erfuhr dieser biblische Vergleich durch Gregor den Großen. Seitdem blieb er Gemeingut der mittelalterlichen und neueren Theologie.

Wohl noch stärker wurde der ursprünglich philosophisch gefaßte Gedanke von der Höherbewertung des beschaulichen Lebens vor dem tätigen durch die christliche Praxis beeinflußt und zugleich umgebogen. Übrig blieb fast nur noch die Forderung der Elite, die zugleich eine Trennung von der großen Menge bedeutete. Diese Forderung fand im Einsiedlerleben der Wüstenväter ihre christliche Verwirklichung. Das war nun etwas ganz anderes als die vita contemplativa der Griechen. Nicht mehr das philosophische Nachdenken, sondern die Gottesliebe und das Gebet wurden sein Hauptinhalt, wozu die eben zum Leben notwendige Handarbeit kam. In den Zönobien oder Klöstern wurde das Leben mehr den natürlichen, sozialen Bedürfnissen der Gemeinschaft angepaßt; dies fand seinen Niederschlag in dem gemeinsamen mündlichen Gotteslob. Die Erfüllung des zweiten Gebotes, der Nächstenliebe, trat weniger grundsätzlich als spontan in Erscheinung. So wurden die Mönche, die Benediktiner, mehr tatsächlich als bewußt und vorsätzlich, durch ihre Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit Bringer und Spender der Kultur. Grundsätzlich hingegen übten erst die späteren Priestergemeinschaften, die auf Augustin und Eusebius zurückgingen, Liebestätigkeit und Apostolat. Gerade als im Mittelalter der Vorrang des beschaulichen Lebens vor dem tätigen ein Problem zu werden begann, waren nämlich Prämonstratenser, und ein Jahrhundert später Dominikaner und Franziskaner, auf den Plan getreten, und auch der jüngste Zweig der Benediktiner, die Zisterzienser, war bewußt den Spuren der ersteren gefolgt. Diese neuen Orden brachten allerdings umgekehrt in das Ordensleben einen Zug hinein, der nicht wenig an die griechische

vita contemplativa erinnerte, nämlich das Studium der Theologie. So ist es verständlich, wenn in dem Streit um die höhere Lebensform zunächst keine Klärung erzielt werden konnte.

Eine klare Scheidung der christlich gewandelten Begriffe brachte erst die Scholastik, an der Spitze Thomas von Aquin[2]. Aktive Genossenschaften sind nach ihm diejenigen, welche die Werke der leiblichen Barmherzigkeit üben, sowie die Ritterorden, kontemplative diejenigen, die hauptsächlich dem Gebet und dem Studium obliegen. Dazwischen schiebt sich die sogenannte gemischte Lebensform. Sie verbindet die Vorzüge beider Arten und übertrifft sie gleichzeitig, denn, so sagt Thomas: maius est illuminare quam lucere solum[3] (Größer ist es, zu e r leuchten als nur zu leuchten). Mit Recht nahm Thomas diesen Vorzug für seinen eigenen Orden in Anspruch. In späteren Jahrhunderten wurde die so theoretisch im Kern gelöste Frage von neuem akut, als die Glaubensspaltung immer größere Verluste brachte, die gutzumachen waren, und als weite, bis dahin unbekannte Länder sich der Missionierung erschlossen. Ignatius von Loyola setzte ganz bewußt die apostolische Liebe an die erste Stelle seines Vollkommenheitsideals, und die Mehrzahl der männlichen und weiblichen Genossenschaften, die jetzt emporsproßten, ahmten sein Beispiel nach. Es sieht so aus, als wenn gerade in unserer Zeit der Primat der Liebe über die Beschauung den vollen Sieg davontrüge. Denn einmal wird die priesterliche Vollkommenheit in ihrer Eigenart herausgehoben und viel mehr als früher gewürdigt, gelegentlich sogar der der Ordensleute vorangestellt; sodann wird die Vollkommenheit der Laien der der tätigen Ordensleute praktisch immer mehr angeglichen, vor allem durch die Liebestätigkeit in Vinzenz- oder Caritasvereinen, durch Seelsorgshilfen, sowie durch die Einbeziehung der ganzen Berufssphäre in den Gedanken und die Verwirklichung der katholischen Bewegung (actio catholica). Mehr als früher werden sie darum darauf hingewiesen, daß auch für sie das Wort Christi gilt: Seid vollkommen (Mt 5, 48). Für sie, die an ein kontemplatives Leben im ererbten und wörtlichen Sinne niemals denken können, werden also die Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit an die erste Stelle gerückt. Die Liebe, sowohl die Gottes- wie die Nächstenliebe, ist ihnen nicht weniger möglich als den Ordensleuten. Selbst die Evangelischen Räte, nicht zwar in ihrem sachlichen Gehalt, wohl aber in ihrer kirchenrechtlichen Form, werden ebenso wie das Gemeinschaftsleben gelockert. Denn es entstanden Genossenschaften ohne eigentliche Gelübde, und es gibt Ordensleute, die ohne eigene Tracht ganz in der Welt leben.

2. Nach diesem kurzen Überblick über die geistige Herkunft unserer Frage und ihre theoretische wie praktische Weiterentwicklung innerhalb der Kirche wollen wir nun versuchen, das Problem selbst tiefer anzugreifen und eine Lösung zu gewinnen. Wir fragen uns zunächst, mit welchen Gründen

[2] S. th. 2, 2 q. 182 a. 1. [3] S. th. 2, 2 q. 188 a. 6.

und mit welchem Recht Aristoteles und Thomas dem Erkennen den Vorrang vor dem Wollen gegeben haben, und ob dieser Vorrang auch im religiösen Leben anzuerkennen ist?

Aristoteles geht bei Behandlung der Frage vom Begriff der Glückseligkeit aus. Er schreibt darüber vor allem im ersten und zehnten Buch seiner Nikomachischen Ethik. Die Glückseligkeit ist für ihn das Endziel, das um seiner selbst willen und nicht als Mittel für etwas anderes erstrebt wird, das also sich selbst genügt und so durch sich allein das Lebens begehrenswert macht. Sie ist kein passiver Zustand, wie der Schlaf, weil nur durch Tun das Sein des Menschen vollendet wird. Sie ist auch nicht sinnliche Lust; denn es gibt viele Dinge, die wir begehren, obwohl sie keine Lust im Gefolge haben, wie Sehen, Wissen, tugendhaftes Handeln. Auch möchte niemand um den Preis einer schimpflichen Handlung eine Lust gewinnen. Man könnte hier zwar eine Lücke in der Beweisführung feststellen; denn wenn auch weder die sinnliche noch die unsittliche geistige Lust letztes Ziel sein kann, so doch vielleicht die sittliche geistige. Dagegen spricht jedoch der andere von Aristoteles angeführte Grund, daß nämlich die höchste Tätigkeit nicht der Lust, sondern ihrer selbst wegen gesucht wird. Schließlich muß diese Tätigkeit, in der die Glückseligkeit besteht, das spezifische Tun des Menschen gegenüber den anderen Lebewesen bedeuten. Das aber ist allein das Denken; es erfüllt alle a priori zu fordernden Bedingungen endgültiger menschlicher Glückseligkeit. Damit kommt Aristoteles auf den für ihn und die Griechen überhaupt charakteristischen Gedanken, der zugleich für unsere Fragestellung von Bedeutung ist. Das Denken hat auch dem Wollen gegenüber den Vorzug. Denn die Theoría, die Betrachtung, hat den vorzüglichsten Gegenstand, nämlich die geistigen Dinge und insbesondere Gott.

Hier ist nun Aristoteles von der zu seiner Zeit üblichen Unterscheidung der Stände her zu einem Fehlschluß verführt worden. Er stellt nämlich dem beschaulichen Leben das tätige gegenüber. Soweit damit die rein äußere Tätigkeit gemeint ist, hat er vollkommen Recht. Er übersieht aber dabei, daß das geistige Wollen denselben Gegenstand hat oder ihn wenigstens haben kann wie das geistige Erkennen. — Ähnliches gilt von seinem Beweis aus der Dauer, die nur der Theoría eignen soll. Zweifellos hat die äußere Tätigkeit nur eine beschränkte Dauer und muß immer wieder unterbrochen werden, während die Beschauung der Wahrheit andauern kann. Aber auf der einen Seite gilt dies ebenso vom geistigen Streben und Lieben, und auf der andern Seite bedarf auch das geistigste Denken wegen der Mitwirkung der Sinne der Pause und Entspannung. So scheint als beachtenswerter Grund für den Vorzug des Denkens vor dem Wollen nur der übrig zu bleiben, daß das Denken das Wollen lenkt und leitet. Damit dürfte aber noch kein höherer Wert für das Denken gegeben sein. Denn das Lenken des Verstandes ist bloß ein beratendes, kein befehlendes. Der Wille ist frei und lenkt sich selbst. So stehen gerade im Lenken Verstand und Wille

neben- und nicht untereinander. Diese Freiheit des Willens behandelt Aristoteles selbst ganz ausführlich.

Sehr muß für Aristoteles einnehmen, daß er die Glückseligkeit als ein tugendgemäßes Tun und tugendhaftes Handeln bezeichnet. Aber der Begriff der Tugend, der Areté, ist für den Griechen nicht auf das Ethische eingeschränkt. Für ihn ist Tugend jedes geistige Können und jede geistige Fertigkeit, die des Künstlers, des Staatsmanns, des Philosophen[4]. Von dieser Grundlage aus teilt er die Tugenden ein in dianoëtische und ethische, also Verstandes- und Willenstugenden; von ihnen gibt er den dianoëtischen den Vorzug. Hinter ihnen stehen die ethischen, auch die von den Griechen so hochgeschätzte Gerechtigkeit, zurück. Der Grund dafür ist, daß sie zur Verwirklichung anderer Wesen bedürfen, daß sie sich mit den irdischen Dingen befassen, besonders aber, daß sie mit den Affekten und so mit dem Leiblichen zu tun haben. Das beschauliche Leben dagegen ist selbstgenügsam, von den niederen Seinsbereichen inner- und außerhalb des Menschen getrennt und darum göttlich. Insofern weicht Aristoteles allerdings wieder von seinem früheren Schema ab, als er von den dianoëtischen Tugenden Kunst, Verstand und Wissenschaft als eigentliche, d. h. zugleich ethische Tugenden ausscheidet und so nur Klugheit und Weisheit übrig läßt[5]. Gerade die letztere wird ihrer selbst wegen gesucht und genügt sich selbst.

Ein weiterer und durchschlagender Grund für diese Wertordnung scheint Aristoteles auch der zu sein, daß Denken die Tätigkeit Gottes darstellt und daher die höchste sein muß. Auch von der Frohbotschaft her wissen wir nun zwar, daß Gott die Weisheit ist, ja, daß er die Weisheit sogar von Ewigkeit als seinen wesensgleichen Sohn zeugt. Aber die gleiche Frohbotschaft kündet uns auch, daß Gott die Liebe sei (1 Jo 4, 8), und auch diese, wie die Weisheit, ein ewiger Ausgang aus Gott und ein ihm wesensgleiches persönliches Wesen. Wenn Aristoteles beifügt, das Leben der Menschen sei selig, insofern ihm Ähnlichkeit mit der göttlichen Tätigkeit zukomme, so können und müssen auch wir das als Christen bejahen. Aber gerade in der Liebe, nicht in erster Linie in der Weisheit, soll diese Ähnlichkeit bestehen. Obwohl darum Paulus seinen Gläubigen oft genug Wachstum in Erkenntnis und Einsicht der göttlichen Geheimnisse wünscht und erbittet, so stellt er dennoch nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe als ausschlaggebend für die Vollkommenheit, als ihre unerläßliche Grundbedingung und ihre höchste Vollendung hin. „Denn Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser Prophezeien. Kommt aber das Vollkommene, so hört das Stückwerk auf" (1 Kor 13, 9 f). Es gilt also, zunächst für unser irdisches Leben, daß in der christlichen Frömmigkeit die Liebe über der Erkenntnis steht. Damit stimmt

[4] Selbst der Hund und das Pferd, also die höheren Tiere, haben Tugend, wie wir es ja heute noch in ungenauer Fassung des Begriffes sagen. Aber im Vollsinn ist schon nach dem Griechen nur die eine Tugend, die dem Menschen eigen ist, also eine geistige Tätigkeit.

[5] Nik. Ethik 6, 13.

durchaus überein, wenn im Alten Bunde Jesus Sirach (1, 16) sagt: „Der Weisheit Fülle ist die Furcht des Herrn", — also auch eine ethische Tugend. — Es ist um so eigentümlicher, daß Aristoteles von einem Primat der Liebe nichts weiß, wo er doch zwei Bücher seiner Ethik, das achte und neunte, mit der idealen Beschreibung der Freundschaft füllt. Aber es ist für ihn ebenso bezeichnend, daß diese Freundschaft sich bloß unter den Weisen, den Philosophen findet, wie auch, daß zwischen Göttern und Menschen keine eigentliche Freundschaft möglich ist. Doch könnte, was Aristoteles Großes über die Freundschaft geschrieben hat, eine herrliche Erklärung zu den Worten abgeben, die Christus in der Abschiedsrede über seine und damit Gottes Freundschaft zu den Jüngern gesprochen hat.

In der christlichen Ära erwartet man vielleicht von Augustin eine klare Stellungnahme zu unserer Frage. Aber er hat, wenngleich mehr von Plato als von Aristoteles beeinflußt, kein klares Urteil über sie abgegeben, vielleicht das Problem nicht einmal in seiner ganzen Schärfe gesehen. Das Wesentliche ist ihm, hienieden wie im Jenseits, die Teilnahme an Gott, das Adhaerere Deo, besonders das Frui Deo, das sein Lieblingsausdruck geworden ist. Worin dieser Gottesbesitz bestehe, in einem Erkennen, Wollen oder Fühlen, darüber hatte er sich nicht auszusprechen, da er ihn nur den Stoikern gegenüber nicht in stolzer menschlicher Tugend, den Neuplatonikern gegenüber nicht in passiver Ruhe sehen wollte. Er sagt vom Seligen: est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet[6]. So kann man Augustin in der uns interessierenden Frage kaum anrufen. Denn wenn ihm auch auf Erden zweifellos die Liebe die Grundtendenz des Menschen ist, so fehlt doch die positive Aussage, daß sie im Jenseits der wesentliche Bringer der Seligkeit sei, so nahe diese Folgerung auch zu liegen scheint. — Auch die für die Theologie klassisch gewordene Definition des Boëthius (6. Jahrh.) über die Seligkeit: status omnium bonorum aggregatione perfectus (ein Zustand, der durch die Fülle der Güter vollkommen ist), führt nicht weiter.

So ist es notwendig, zur Scholastik überzugehen. Hier ist der Hauptvertreter der hl. Thomas von Aquin, der wegen seines zugleich weiten und tiefen Wissens mit Recht der Doctor communis genannt wird. Er hat unser Problem erkannt und ihm eine klare Lösung gegeben. Von Vorteil ist, daß er dabei Diesseits und Jenseits scheidet. In der Prima Secundae seiner theologischen Summe widmet er der ewigen Seligkeit[7] fünf Quästionen, nachdem er schon früher, in seiner Summa contra gentiles, 13 Kapitel auf sie verwandt hatte. In der Summa theologica stellt er sich ausdrücklich die Frage, ob die Seligkeit ein Werk des Willens oder des Verstandes sei. Dabei wendet er sich aber vor allem gegen die Lehre, Freude und Lust machten das Wesen

[6] Er ist, er schaut, er liebt; er lebt in Gottes Ewigkeit, er leuchtet in Gottes Wahrheit, er freut sich in Gottes Güte. De civ. Dei 11, 24, vgl. De mor. Eccl. 18.
[7] S. th. 2, 1 q. 1—5.

der Seligkeit aus. Das wird einmal dadurch verständlich, daß dem Mittelalter das Gefühl noch nicht als ein eigenes Vermögen galt, sondern als ein Teil des Wollens oder Strebens. Wichtiger dürfte der andere Grund gewesen sein, daß von manchen griechischen Philosophen die Lust als Wesen der Glückseligkeit betrachtet wurde, und auch christliche Theologen sich ähnlich ausgedrückt hatten. Wir sahen schon, wie die Wendungen Augustins leicht in dieser Richtung zu deuten waren. Daher war auf diese Seite der Frage eine klare Antwort besonders nötig.

Ihr gegenüber sagt Thomas mit Recht, daß die Lust nicht den Gottesbesitz ausmache, sondern ihm folge. Ebenso betont er mit vollem Recht, daß die Erkenntnis durch ihr Schauen an erster Stelle, also vor jedem anderen Vermögen der Seele, in den Besitz Gottes gelange. Man wird auch gern anerkennen, daß die Seligkeit durch die höchste menschliche Fähigkeit verwirklicht werden müsse. Aber die anschließende, typisch griechische Meinung, daß diese der Verstand sei, haben wir oben schon als unbegründet zurückgewiesen und möchten sie auch auf die Autorität des hl. Thomas hin uns nicht zu eigen machen. Allerdings scheint er die Heilige Schrift für sich zu haben, denn er führt Christi Wort aus der Abschiedsrede als Beweis für sich an: Darin besteht das ewige Leben, daß sie dich erkennen (Jo 17, 3). Dabei ist aber zu bedenken, daß der Begriff „erkennen" im Hebräischen (judá) nicht nur die intellektuelle Schau und mystische Spekulation meint, sondern wesentlich ebenso Wille und Gemüt mit einschließt. Dadurch gerade unterscheidet er sich von der hellenistischen Gnosis. Erkenntnis entfaltet sich nicht nur zur Liebe, kommt nicht nur in der Liebe zur Vollendung, sondern ist im Vollsinne geradezu Liebe. Erkenntnis ohne Liebe wäre gar keine Erkenntnis. Darum sagt Johannes auch an anderer Stelle (1 Jo 2, 3, 5): „Daran sehen wir, daß wir ihn (Gott) erkennen, wenn wir seine Gebote halten ... Wer aber sein Wort hält, in dem ist die Liebe zu Gott zur Vollendung gelangt". W. Lauck, auf den wir uns hier stützen[8], fügt dieser Stelle hinzu: „Wir hätten logischerweise die Aussage erwartet: „In dem ist die Erkenntnis Gottes vollendet! Statt dessen setzt der Apostel das Wort ‚die Liebe'. Deutlicher könnte er nicht sein ganzes Denken offenlegen, wonach ‚Erkenntnis' = ‚Liebe' ist". Damit stimmt überein, wenn Jo im 4. Kap. seines 1. Briefes (V. 7-8) umgekehrt sagt: „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, kennt Gott nicht, weil Gott Liebe ist". — Somit ist also der Versuch des hl. Thomas, seine These, daß die Seligkeit wesentlich in der Erkenntnis bestehe, aus Jo zu beweisen, hinfällig.

Noch eingehender behandelt der heilige Kirchenlehrer die gleiche Frage in seiner früheren Schrift, der Summa contra gentiles[9], die wir heute

[8] Das Evangelium und die Briefe des hl. Johannes. Herders Bibelkommentar, Bd. XIII, 1941, S. 394.
[9] III, 25—37, bes. Kap. 25 und 26.

Apologetik oder Fundamentaltheologie nennen würden. Nach ihr besteht die Seligkeit des Menschen in der Angleichung an Gott und im Gottesbesitz, und dieser für den vernunftbegabten Menschen, seinem Vorzug entsprechend, in der Gottesschau. Wiederum wird mehr vorausgesetzt als bewiesen, daß der Gottesbesitz wesentlich oder allein in der Gottesschau bestehe, und ebenso bedürfte es des Beweises, die Ähnlichkeit mit Gott, die der Mensch vor den Tieren voraushabe, sei wesentlich in dessen Vernunft begründet, also nicht in seinem freien Willen. Noch stärker lehnt Thomas den Willen ab, wenn er ihn, ähnlich wie das niedere Begehren, unter die Vernunft stellt. Er besitze nämlich nur insoweit eine Eigenart, als er von der Vernunft abhänge. Demgegenüber ist zunächst, wie oben schon, zu sagen, daß der Wille durchaus nicht schlechthin vom Verstand abhängt, da er frei ist, und dieser ihm nur raten, nicht befehlen kann, daß aber auch umgekehrt der Verstand in ähnlicher Weise vom Willen abhängt.

Ganz zu den philosophischen Gedankengängen des Aristoteles kehrt Thomas zurück, wenn er das höchste Sehnen des Menschen auf das Finden der letzten und tiefsten Wahrheit und alles praktische Tun auf die spekulative Wissenschaft gerichtet sein läßt. Beides kann man sowohl vom äußern wie vom innern Tun der Liebe leugnen. Auch daß der Verstand allein echtes vom falschen Glück zu unterscheiden wisse, beweist, wenn es überhaupt wahr ist, ebensowenig, daß er es auch allein erlangen und besitzen könne. Wir können es nicht unterlassen, anzumerken, daß solche Deduktionen ihrem rein inneren Gedankengang nach weit vom Ethos der Heiligen Schrift entfernt sind.

So bleibt als ernstlich zu beachtender Grund nur noch folgender übrig: Die Liebe sei erfahrungsgemäß auch schon vor dem Besitz da, und zwar in wesentlich gleicher Art; durch die Gottesschau werde sie nur gesteigert. Man besitze aber das Geld nicht dadurch, daß man es gern habe, sondern nur dadurch, daß es einem zum Eigentum werde. — Von diesem Einwand her kommt man vielleicht der Wahrheit näher. Übertragen wir diesen Vergleich sinngemäß auf unsere Frage nach dem Wesen der übernatürlichen Seligkeit und wie man in ihren Besitz gelange. — Der Gottesbesitz wird vollkommen durch die Vollendung der Gotteskindschaft, die vorerst nur als ein Keim des ewigen Gottesbesitzes in uns hineingelegt worden ist. So ist also die Anteilnahme an der göttlichen Natur der wesentliche Gottesbesitz; das gilt unmittelbar von der objektiven Ordnung des Seins, nicht von der subjektiven Ordnung des Tuns, um das es sich hier handelt. Daß der erste Akt der subjektiven Besitzergreifung ein Erkennen, Schauen ist, steht fest und wird von niemand bezweifelt. Die Frage ist nur, ob Liebe nicht auch ein wahres Besitzergreifen sei und vielleicht sogar das wesentlichere.

Bevor wir eine endgültige Antwort darauf geben können, müssen wir noch hören, was Thomas an einer anderen Stelle dazu zu sagen weiß, wo er

nämlich das kontemplative und aktive Leben miteinander vergleicht[10]. Außer den von Aristoteles angeführten und schon behandelten Gründen führt er hier vor allem ein biblisches Beispiel, nämlich das von Maria und Martha an. Hatte hier nicht Jesus selbst entschieden: „Maria hat den besten Teil erwählt" (Lk 10, 38-42)! Insofern Thomas daraus den Schluß zieht, die innere Tätigkeit sei der äußeren und die Gottesliebe der Nächstenliebe vorzuziehen, ist sein Standpunkt unerschütterlich, man möchte sagen, Glaubenswahrheit. (Mit Recht fügt er noch die Bemerkung bei, daß hienieden die äußere Arbeit, wenn auch weniger hochwertig, so doch oft notwendiger sei als die Beschauung.) Die Frage aber, die uns hier beschäftigt, ob nämlich, religiös gesehen, das Wollen dem Erkennen vorzuziehen sei, berührt Thomas nur indirekt. Er scheint es zu vermeiden, da er den höchsten Wert nur der contemplatio als der aus dem Griechischen übersetzten und von den Griechen übernommenen Theoría zuteilt. Dem steht aber gegenüber, daß er in seiner Summe die Verstandestugenden auf drei herabsetzt, auf Weisheit, Verstand und Wissenschaft, also auf drei Geistesgaben, und auch diese nicht als eigentliche Tugenden, sondern nur als Dispositionen zu diesen gelten läßt[11]. Selbst der Glaube ist ihm nur Tugend, insofern er auf Antrieb des Willens gesetzt wird[12]. Subjekt der Tugenden (die wir heute so nennen und die sich auf Gott und den Nächsten richten, also der moralischen und ethischen Tugenden) ist nach ihm ganz allgemein nur der Wille[13]. Daß ihm die Liebe die höchste und allgemeine Tugend ist, braucht nicht eigens gesagt zu werden. Wenn er trotzdem eindeutig im Jenseits die Schau über die Liebe setzt und sie als das eigentliche Wesen der Seligkeit bezeichnet und wenn er im Diesseits dem beschaulichen Leben vor dem tätigen den Vorzug gibt, ohne dabei ausdrücklich die wesentlichen Elemente der Gottes- und Nächstenliebe anzugeben, wie die Sache es zu erheischen scheint, so dürfte doch eine gewisse Anhänglichkeit an die griechische Auffassung, die damals eine die Geister bewegende Entdeckung war, der Grund dafür sein.

Doch darf noch eine letzte und wahrhaft grundsätzliche Äußerung des Kirchenlehrers nicht ausgelassen werden, wo er nämlich rein spekulativ Erkennen und Wollen nach ihrer Werthöhe miteinander vergleicht[14]. Daß das Erkennen universaler, allgemeiner sei, weil es alles Gewollte zum Gegenstand habe, will nicht viel besagen; denn umgekehrt wird auch der Besitz aller Wahrheit gewollt. Ganz subtil und aller Beachtung wert sind dagegen zwei andere Gründe, die für die Überlegenheit der Erkenntnis zu sprechen scheinen. Gegenstand des Wollens sind die außer ihm liegenden konkreten Dinge, Gegenstand des Erkennens ist das geistige Bild in der Seele, mag es auch eine noch so materielle Sache vergegenständlichen. — Das ist zweifellos für den irdischen Bereich, wenigstens für seine vorherrschend materielle Seite richtig. Aber Thomas selbst fügt die Einschränkung

[10] S. th. 2, 2 q. 182, a. 1 u. 2. [11] S. th. 1, 2 q. 57 a. 1. [12] S. th. 2, 2 q. 4 a. 5.
[13] S. th. 1, 2 q. 56. [14] S. th. 1 q. 83 a. 1—4.

hinzu, das Wollen stehe höher, wenn sein Gegenstand höher und geistiger sei, was vor allem bei Gott der Fall ist. Daher setzt er auch ausdrücklich die Gottesliebe über den Glauben. Aber vor allem möchte man einwenden, daß gerade der feine, geistige Gegenstand des Erkennens, das Universale, auch letzter Gegenstand des Wollens ist, nämlich Gott, in sich gesehen und als bonum universale des Weltalls. Auch ist der Akt des Willens nicht weniger geistig als der des Erkennens. Die entgegengesetzte Meinung läßt sich nur verstehen, wenn man Wollen mit Streben gleichsetzt und damit das niedere Streben hinzunimmt; aber dann müßte man es ebenso mit dem niederen Erkennen machen und hätte nichts gewonnen.

Der zweite Grund ist nicht weniger subtil, daß nämlich der Verstand auf den Willen wirke und ihn als Zielursache bewege, der Wille hingegen auf den Verstand als Wirkursache zurückbezogen sei. Die Tatsache als solche läßt sich nicht leugnen. Die Frage ist nur, ob die Wirkursache wesentlich ungeistiger ist als die Zielursache. Bei Gott ist es sicher nicht so. Beim Menschen ist es nur anzunehmen, wenn man die niederen, körperlichen Hilfskräfte hinzunimmt, die notwendig, aber nicht wesentlich sind. Der rein geistige Wille der Engel kann auch materielle Wirkungen hervorbringen, ohne deswegen weniger geistig zu sein.

Nur eines ist durchaus anzuerkennen, was Thomas in diesem Zusammenhang nochmals hervorhebt, daß nämlich dem Wollen stets ein Erkennen vorangeht, und am Anfang das göttliche Erkennen steht. Das ist richtig und wird auch von jedem Christen gläubig anerkannt, wenn er den Hervorgang des Sohnes, also der Weisheit aus dem Vater, an die erste Stelle setzt und an die zweite erst den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Wollen und Lieben des Vaters und des Sohnes. Aber auch allgemein bleibt der Satz unbestritten: Nil volitum, nisi praecognitum.

Wenn wir alles zusammenfassen, möchten wir der Auffassung der Scholastik, die etwas zu sehr von der griechischen Weisheitsliebe beeinflußt ist, im Anschluß an das Evangelium ein wenig korrigieren und gleichzeitig die Entwicklung der christlichen Frömmigkeitsgeschichte um einen Schritt voranbringen. Anerkanntermaßen geht das innere dem äußeren Leben voran und die Gottesliebe der Nächstenliebe. Aber darüber hinaus bezieht die vita contemplativa ihre Vorzugsstellung, wenigstens für den Christen, nicht dadurch, daß sie tiefes Nachsinnen und spekulatives Denken ist, wie es nur der Gelehrte, der Philosoph oder Theologe üben kann, sondern dadurch, daß sie (auch in den anderen Tugenden) die Liebe übt, wobei es für unsere Frage von geringerer Bedeutung ist, ob sie diese innere Haltung nun auch nach außen überfließen läßt.

Vollständig dürfte diese Frage aber erst geklärt werden, wenn man zum Begriff der Seligkeit zurückkehrt. Thomas selbst führt uns auf diesen Weg, wo er, wie alle christlichen Denker, die Vollkommenheit in der Liebe be-

stehen läßt[15]. Der Grund dafür ist ihm nämlich, daß letztere uns mit Gott vereint. Die Vereinigung mit Gott ist hienieden unvollkommen in der Gnade: im Glauben, in der Liebe und der geistlichen Freude. Die Gnade ist als Teilnahme an der göttlichen Natur ein wirklicher objektiver Gottesbesitz, aber nur das Unterpfand des ewigen Besitzes. Das Schauen ist ein subjektiver intellektueller Gottesbesitz, aber ein wirklicher für die Erkenntnis. Die Liebe ist es ebenso für den Willen. Sicher ist dieser Besitz, wie Thomas sich ausdrückt, ein affektiver, aber damit ist er nicht weniger reell als der intellektuelle. Im Gegenteil, muß man sagen, durch das Sehen, durch die Gegenwart allein besitzt man noch nicht oder doch nur sehr unvollkommen; vollkommen wird dieser Besitz erst durch die affektive Liebe, weil sie ein seliges Schenken und Empfangen ist. Der vollkommenste menschliche Personenbesitz ist ja auch dort vorhanden, wo sich Ehegatten gegenseitig den Leib und bis zu einem gewissen Grad die Seele und darin sich selbst schenken. In der Gottesfreundschaft schenkt Gott sich ganz dem Menschen, und der Mensch sich mit Leib und Seele ganz Gott. Die Liebe ist dieses Besitzgeben und Besitzempfangen, unvollkommen auf Erden, vollkommen im Himmel. Wohl mag man, wie oben gesagt, den vollen Gottesbesitz in die seinshafte Glorie verlegen; aber das betrifft ihre objektive, nicht ihre subjektive Seite, auf die es hier allein ankommt. Dieses gegenseitige Schenken und Empfangen zwischen Gott und Mensch wird im Himmel ewig fortdauern. Wie das Erkennen nicht aufhört, so auch nicht die Vereinigung der Herzen und das Umgestaltetwerden in den Geliebten. Selbst der scholastisch so betonte Unterschied, daß das Erkannte im Erkennenden sei, das Erstrebte aber außerhalb des Strebenden, hört im Himmel auf. Wir werden eins sein mit Gott in der Schau, aber inniger noch in der Liebe, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ward (Röm 5,5). Was im Himmel vollkommen und ewig vorhanden ist, ist es unvollkommen und in Vorbereitung auf Erden in der Mystik. Auch von dieser müssen wir sagen, daß sie wesentlich in der höheren Liebe bestehe, während die höhere Erkenntnis nur ein Kennzeichen für den Außenstehenden ist, auf das gerade die Mystiker selbst, wie ein hl. Johannes vom Kreuz, weniger Wert legen: sie wollen eine hohe Liebe haben, aber zugleich beim einfachen Glauben bleiben.

In diese Richtung scheinen sowohl Äußerungen bedeutender Theologen wie kirchliche Entscheidungen zu gehen. Der Lehrer des hl. Thomas, der hl. Kirchenlehrer Albert der Große, sieht die Spitze und damit das Wesen der Seligkeit in der Liebe[16]. Dasselbe lehrt Scotus mit seiner Schule, wie es der Eigenart des seraphischen Ordens entspricht. Wenn er allerdings die reine Liebe als Wesen der Seligkeit angibt, d. h. eine solche, die das eigene

[15] S. th. 2, 2 q. 184 a. 1.

[16] „Cum caritas summum sit et in via et in patria", Jos. Guibert, Documenta ecclesiastica christianam perfectionem spectantia, Rom 1931, n. 200.

Ich, das Frui Deo, völlig ausschließt, kann man ihm hierin nicht folgen. Denn wenn der Mensch im Jenseits weiterbesteht, so wird es auch die ihm wesentliche seelische Eigenart, daß das eigene Glück wenigstens die Bedingung all seines Tuns ist. Außerdem würde Gott ihn nicht so freigebig damit überschütten, wenn es nicht seiner Natur entspräche.

Demgegenüber erblicken andere Kirchenlehrer und große Theologen, wie Bonaventura, Bellarmin, Suarez, Tolet das Wesen der Seligkeit im Schauen und Lieben zusammen. Das Konzil von Vienne (1311) zerlegt in seiner Verurteilung der Beguarden[17] die Seligkeit in das „ad Deum videndum et eo beate fruendum" (um Gott zu schauen und selig zu genießen). Die berühmte Konstitution Benedikts XIII. über die selige Anschauung (1336) spricht ähnlich vom Schauen und Genießen, also einem Erkenntnis- und einem Willenselement[18]. Wieder nur wenige Jahre weiter, 1351, schreibt Clemens VI. von der Seligkeit, „quae in faciali Dei visione et dilectione consistit" (die in der unmittelbaren Schau Gottes wie in der Liebe besteht)[19]. Endlich unterscheidet auch der römische Katechismus des Trienter Konzils[20] an der wesentlichen Seligkeit ein Erkenntnis- und ein Willensmoment, nämlich „ut Deum videamus eiusque pulchritudine fruamur, qui est omnis bonitatis fons et principium" (damit wir Gott, den Quell und Urgrund aller Güte, schauen und seine Schönheit genießen). Zur Erklärung bringt er etwas später das von den Vätern übernommene Gleichnis vom Eisen im Feuer. Wie dieses Feuer zu werden scheint, so werden die Seligen von der Liebe Gottes derart entflammt, daß sie, ohne aufhören, Geschöpfe zu bleiben, weiter von den Menschen auf Erden abstehen, als das glühende Eisen vom kalten.

Heute werden wir durch die Enzyklika „Mystici corporis" angeregt, die Seligkeit im Jenseits und die Heiligkeit hienieden, d. h. den objektiven Gottesbesitz wesentlich als koinonía, Gemeinschaft mit Gott und allen Menschen durch Christus in seinem mystischen Leib anzusehen. Christus selbst bittet in seinem hohenpriesterlichen Gebet darum: daß sie eins seien, wie wir eins sind (Jo 17, 11). Diese Einheit wird aber subjektiv nicht so sehr durch gegenseitiges, noch so vollkommenes Erkennen bewirkt, sondern vielmehr durch die Liebe. Gegenüber einem Primat des Erkennens, wie er griechisch zu verstehen, aber nicht anzuerkennen war, wird man daher christlich schlechthin von einem Primat der Liebe sprechen dürfen oder gar müssen. Thomas selbst legt einmal diesen Gedanken nahe, wenn er die Verstandesgabe der Weisheit zwar als die höchste anerkennt, aber in der Liebe und erworbenen Gottähnlichkeit ihre Wurzel sieht[21].

---

[17] Vgl. Denzinger 475. [18] Denzinger 530. [19] Denzinger 3050.
[20] Teil 1, Kap. 13. [21] S. th. 2, 2 q. 45 a. 2.