

# Sittliche und religiöse Formung der Persönlichkeit.

Joseph Pascher.

*Τί γάρ ἴσον τοῦ θνθμίσαι ψυχὴν καὶ διαπλάσαι νέου διάνοιαν; καὶ γὰρ πανιὸς ζωγράφου καὶ ἀνδριαντοποιοῦ τὸν ταύτην ἔχοντα τὴν ἐπιστήμην ἀκριβέστερον διακείσθαι χρῆ,* (Johannes Chrysostomus, Hom. in Mt 18, 10; 59, 7. MG 58, 584). Mit diesen Worten stellt sich Johannes Chrysostomus mitten in die beste Tradition edlen Griechentums, und man könnte meinen, einen Sokrates im platonischen Dialog zu vernehmen. Und doch kannte der Kirchenvater, er, der große Pauluserklärer, eine Formung der Persönlichkeit, die an Erhabenheit und Würde noch über das Ideal der Hellenen hinausging. Er wußte darum und verkündigte es, das paulinische: ‚Ziehet an den Herrn Jesus Christus!‘ (Röm 13, 14). Wie tief und grundsätzlich sich die eigentliche religiöse Formung von der sittlichen unterscheidet und wie dieser Unterschied sich in dem Formungsversuch auswirken muß, soll im folgenden gezeigt werden.

## 1. Die sittliche Menschenformung.

Was sittliche Menschenformung ist, muß aus dem Wesen des sittlichen Wertes verstanden werden. Dieser aber wird unmittelbar im Vollzug des sittlichen Aktes erfaßt und zwar als ein Wertquale an diesem Akte selbst. Darum ist auch, was sittlich gut — und sittlich böse — ist, einem jeden einleuchtend, ohne daß es einer Beweisführung oder Definition bedarf. In dem durch Reflexion geklärten Erlebnis des sittlichen Bewußtseins fesselt besonders die objektive und absolute Geltung dieses Wertes. Der Wert der guten Tat ist nicht subjektive Geschmacks- und Ansichtssache, und er ist nicht bedingt durch irgendwelche andere Wertmaßstäbe, das Nützliche etwa oder das Schöne. Hier entzündet sich der Enthusiasmus für sittliche Größe, von der man einsieht, daß sie

den Menschen über alle Widrigkeiten und Zufälligkeiten dieses zerbrechlichen Daseins erhebt. Hier fand ein Sokrates Kraft für letzte Bewährung und äußerste Selbstsicherheit: „Nichts kann mir schaden . . . denn ich halte es nicht für möglich, daß dem besseren Manne der schlechtere schade“ (Apol 30, c). Der erlebte Akt selbst ist das Wertvolle und wird als solches erfahren. Der Akt ist der primäre Träger des sittlichen Wertes. Zwar gibt es diesen Akt nicht losgelöst von der Person. Aber ihr wächst die sittliche Werthaftigkeit erst aus dem Akte zu, weshalb das sittliche Bewußtsein niemandem sittlichen Wert zuerkennt, er habe denn sittlich gehandelt oder wenigstens sittlich gewollt.

Der sittliche Akt ist eine komplexe Größe mit geschichtetem Sein. Er hat ein Aktzentrum, die Gesinnung, die wesentlich und kernhaft den Wert trägt. Die Gesinnung ist dabei nicht als etwas Zuständliches verstanden, sondern als durchaus aktuales, energisches inneres Ja zum Wert. Es ist in diesem Sinne etwas wie ein Seelenfünkeln, in dem der Mensch vom Ewigen des sittlichen Wertes berührt wird.

In diesem Seelenfünkeln mit seinem klaren und energischen Ja formt der Wert, in der Handlung verwirklicht, die handelnde Persönlichkeit in ihrem Kerne. In diesem ihrem Mittelpunkte ist die Persönlichkeit so sehr Herrin ihrer selbst, daß keine Macht der Erde ihr die erhabene Formung verwehren kann. Wiederum kann freilich auch niemand sie formen, ohne den Weg über dieses Zentrum zu gehen.

Der sittliche Akt bekundet sich im sittlichen Bewußtsein als freier Akt. Unverhüllt und unmittelbar erschließt sich die Schau auf das Sittliche in seiner Existenz dann, wenn das Ich sich selbst in ganz besonderer, jedem Unverbildeten wohlvertrauter Weise wahrhaft und wirklich als Herrin seines Tuns weiß. Unerbittlich erlischt dagegen der sittliche Wert in dem Augenblick, in dem dieser Tatbestand wahrer Selbsttätigkeit nicht mehr gegeben ist. Es liegt eine tiefe Gesetzlichkeit des sittlichen Bereiches in der „Entschuldigung“: „Ich habe es nicht gewollt!“ Im sittlichen Akt kommt der Mensch auch am kräftigsten zu dem Bewußtsein, daß er im Selbstande, d. h. Person ist.

Hier erfährt das Selbst seine höchste Würde im Reiche des Seienden. „Dieses nun, daß es in seiner Macht steht, den Wert aufzugreifen, die eigenen Akte in seinen Dienst zu stellen oder nicht, gibt dem Subjekt eine Art Gleichstellung mit den großen

metaphysischen Mächten des Seins — den idealen wie den realen — wenigstens prinzipiell; es ist hiernach ein selbständiger Faktor, ‚eine eigene Instanz des Daseins‘, schreibt ein hervorragender Deuter des Sittlichen wie Nikolai Hartmann (Ethik, Berlin—Leipzig 21935. S. 168). Und doch erreicht die Person ihre eigentliche höchste Würde erst in der Aneignung der Werte. Sie entscheidet zwar über die Verwirklichung der Werte im Dasein, aber damit zugleich auch über den Wert oder Nichtwert ihrer selbst. Es ist die Krone, die den Ausschlag gibt, auch wenn der Fürst sie sich nach dem Krönungsrecht des Landes selbst aufsetzen muß.

Dem sittlichen Bereich entspricht ein ihm eigener Personbegriff. ‚Handlung, Wille, Gesinnung — bis in die innerste rein gefühlsmäßige Stellungnahme hinein — sind die Träger der eigentlich sittlichen Werte; und damit ist zugleich das Subjekt ihr Wertträger und zwar der einzige, der für sie in Betracht kommt‘ (N. Hartmann, aaO. S. 169). Weil das so ist, kann man die sittliche Person als das der sittlichen Handlungen oder der sittlichen Werte fähige Subjekt bestimmen. Aus dieser Bestimmung der Person kann der Begriff der freien, selbständigen Handlung nicht ausgeschieden werden. Es wird sich zeigen, daß dies von dem Personbegriff des religiösen Bereiches nicht ohne weiteres gilt.

Von einer sittlichen Menschenformung kann man nun in einem doppelten Sinne sprechen. Es gibt zunächst eine dem sittlichen Bereiche entsprechende ‚Lebensform‘, über deren hohe, das Individuum und den Typus bestimmende Bedeutung die Werke von Eduard Spranger Licht verbreiten. Die innere Struktur des Menschen hat eine besondere Beziehung zum sittlichen Wert. Ein Individuum spricht mit besonderer Leichtigkeit auf sittliche Werte an, hat ein besonderes Auge für sie. Diese seelische Struktur ist ein Geformtsein des Menschen im Hinblick auf den sittlichen Wertbereich, aber sie ist nicht eine eigentliche sittliche Formung. Sie ist ein hoher Wert für den Menschen auch gerade in Hinsicht auf eigentliche sittliche Formung, aber die Werthaftigkeit gehört noch nicht in die Wertosphäre des Sittlichen selbst. Man kann einen Menschen um ihretwillen noch nicht gut nennen. Als Wert gehört diese Struktur vielmehr dem Bereich des Lebens an, weshalb man sie am treffendsten als ‚Lebensform‘ bezeichnet.

Für die vorliegende Untersuchung kommt die eigentliche sittliche Menschenformung in Betracht, die Informierung des Menschen mit dem Sittlichen selbst. Wann diese gegeben ist, kann nach den bisherigen Auseinandersetzungen bestimmt werden: Wenn die Persönlichkeit sich im sittlichen Handeln zur Trägerin sittlicher Werte macht, wird in ihr der Dauerzustand der Tugend. Das ist das Wesentliche an der Tugend, daß sie den Menschen bis ins Innerste hinein sittlich formt. Der Tugendhafte ist jener Mann, dem der schlechtere nicht zu schaden vermag.

Das Wesen dieser Form bedarf gegenüber mehr oder weniger verflachender Popularethik der Klärung. Aristotelisch-scholastisch wird sie als *H a b i t u s* bestimmt, d. h. als ein aus dem Akte stammendes ‚Sich-Haben‘. Aber es handelt sich dabei nicht um eine *D i s p o s i t i o n* zum Akt, wenigstens nicht in erster Linie. Die Tugend ist etwas anderes als Fertigkeit zu gutem Handeln. Die Fertigkeit ist als solche nicht Personformung durch den sittlichen Wert selbst, sondern nur im Hinblick auf ihn, und sie gehört an sich in den Wertbereich des Lebendigen. Angesichts der Tugend fragt es sich nicht, was der Mensch tun könne, sondern was er sei. Die Tugend der Treue haben, heißt nicht eine Fertigkeit zu treuem Einsatz in der Gefolgschaft besitzen, sondern als Persönlichkeit emporgeformt sein zu wirklicher Treue.

In der Tugend der Treue liegt allerdings auch eine Gewähr für künftiges Handeln. Das soll nicht bestritten werden. Der eigenliche Habitus hat jedoch eine ganz andere Hinordnung auf das Handeln als die Disposition. Diese ist eine Vervollkommnung der Fähigkeiten zum leichteren Vollzug der Akte, während der eigenliche Habitus davon absieht und die Höherformung des Aktträgers besagt. Sein Bezug auf die Handlung ist zwiefach: Er stammt notwendig aus einer Handlung — und die Definition wird die Handlung notwendig enthalten müssen. So ist die Treue nur durch aktuellen Einsatz wirklich und kann nur aus diesem definiert werden. Die Gewähr für künftiges Handeln aber, die wir im Habitus der Tugend erkennen, ist abermals etwas ganz anderes als eine Disposition. Wenn der Mensch, der durch eigenes freies Handeln sittlich gut geworden ist, künftig vor Entscheidungen gestellt wird, dann wird er, so hoffen wir, abermals gut handeln, nicht weil irgend eine Fähigkeit

gesteigert worden ist, sondern weil er als Ganzer gut ist und weil aus dem guten Prinzip eher das Gute hervorgeht, da ja jeder gute Baum gute Früchte bringt' (Mt 7, 17).

Die so verstandene sittliche Formung des Menschen kann, wie aus dem Dargelegten erhellt, einzig durch freies Handeln des Subjektes geleistet werden. Der Weg führt wirklich durch einen Engpaß. Jeder Versuch, den einzelnen oder die Gemeinschaft sittlich zu formen, muß hier hindurchschreiten. Der sittliche Erzieher muß sich im Kerne seines Tuns an die Person im Selbststand wenden und versuchen, sie, die Selbständige, zu selbständigem Handeln zu bewegen.

Daß jede sittliche Höherformung des Menschen auf den Weg des freien Aktes gewiesen ist, macht auf die eigenartige hier gegebene Form der Kausalität aufmerksam: der Akt wird vollzogen und hinterläßt gewissermaßen als seine Spur im Subjekt die Form. Die Herstellung dieser Form ist nicht das eigentliche Ziel des Aktes gewesen. Das war vielmehr das zu vollbringende Gute. Im Beispiel der Treue war es das Wohl dessen, dem die Treue gilt. Unverfälscht und ungebrochen muß der Akt diese Ausrichtung haben, soll er die ihm eigene menschenformende Kausalität entfalten. Es liegt daher auf der Hand, daß eine die Tugend setzende Absicht leicht den ganzen Vorgang verfälschen kann. Allzu starke Reflexion schadet der sittlichen Menschenformung. Wenn der Mensch aber ganz hingeeben dem Sittlichen dient, dann gestaltet er sein eigenes Sein zur höchsten Würde. Das sittliche Streben will über das Selbst hinaus: Die Tugend ist nicht das höchste Ziel des sittlichen Lebens, obwohl der sittlich geformte Mensch ihr vielleicht kostbarstes Erzeugnis ist.

Dieses Erzeugnis ist geradezu eine Inkarnation des Sittlichen im Menschen und man begreift, wenn der Erziehungskunst höchste Würde und höchste Verpflichtung zuerkannt wird und wenn ein Mann wie Johannes Chrisostomus in ihr wahres Künstlertum erblickt.

## 2. *Die religiöse Menschenformung.*

Ob es über der sittlichen Menschenformung noch ein Höheres gibt, hängt davon ab, ob über dem sittlichen Wert noch ein höherer steht und ob eine Formung durch diesen möglich ist. Einen solchen höheren Wert erblickt man nun mit Recht im Heiligen. Aber das Heilige ist so sehr jenseits alles Weltlichen,

daß die Möglichkeit einer Formung ernstlich in Frage gestellt zu werden scheint.

Das Wesen des Heiligen wird am besten von den religiösen Akten aus verstanden und zwar als das eigentliche, ihnen zugeordnete und in ihnen erfahrene intentionale Objekt. Die religiösen Akte sind wie die sittlichen personal und frei. Aber das Heilige ist nicht als ein Wertquale an den Akten zu erfassen, sondern als Wert, auf den sie sich richten.

In der Fülle religiöser Akte wird das Heilige je in anderer Sicht aufgefaßt, anders etwa im Glauben, anders in der Liebe. Und doch ist in allen solchen Akten das Heilige auch wieder wesentlich das gleiche, nur gleichsam kategorial in höchsten Auffassungsweisen ergriffen. Zum eigentlichen Wesen des Heiligen kann man daher von jedem Akt der Religiosität aus vordringen, wenn er nur wirklich im engeren Sinne religiöser Akt ist, das heißt, wenn er sich nur auf das Heilige als solches richtet. Der Akt muß mit anderen Worten der augustinischen Bestimmung der *Latreia* genügen: „Unde intelligitur, quia *δουλεία* debetur Deo tamquam domino, *λατρεία* vero non nisi Deo tamquam deo“ (Caest. in hept. II, q. 94; Maur. III, 1, 452). Ein solcher Fall ist das klassische Beispiel des Dreimalheilig (Is. 6, 3). Der Gesang in der Vision des Propheten ist offenbar durch nichts anderes als durch den im Gotteserlebnis erfahrenen einzigartigen Wert, eben das Heilige, motiviert. Der Ausdruck ‚qādōš‘ bezeichnet dieses intentionale Objekt des religiösen Aktes. Der Gesang der Seraphim verrät nicht nur etwas über Eindruck und Stellungnahme, sondern er gibt in dem Wort ‚heilig‘ Kunde von dem erhabenen Wert, der den Eindruck hervorruft und auf den sich die Stellungnahme richtet. Daß das ‚Heilig‘ dabei einen Wert bezeichnet und nicht ein Sein als solches, etwa die Aseität, ist selbstverständlich.

Deutlich ist auch, daß sich das Wort ‚heilig‘ in der Akklamation der Geister auf einen Wert ganz eigener Art richtet, der mit keinem einzelnen der sonst bekannten Werte gleichgesetzt werden kann, und daß dieser Wert ein Höchstwert von erschütternder, alles überbietender Größe ist, der alle anderen Werte irgendwie fraglich macht.

Zur Aufhellung des Heiligen hat die moderne Religionspsychologie viel getan und zwar durch die Analyse sowohl der religiösen Akte als auch des religiösen Wertes. In der Unter-

suchung des religiösen Wertes hat Rudolf Otto mit seinem immer wieder aufgelegten Werk ‚Das Heilige‘ stark gewirkt, insbesondere hat er die Terminologie gefestigt. Aus einzelnen religiösen Akten wird das intentionale Objekt herausgehoben und mit je einem dem Akt entsprechenden Terminus bezeichnet. So kommt es zu den inzwischen zum Allgemeingut gewordenen Ausdrücken wie das ‚Tremendum‘ und das ‚Fascinum‘. In allen derartigen Brechungen erscheint aber das einzigartige Licht des ‚Heiligen‘, eben des religiösen Wertes.

Das Erzittern, um das es hier geht, ist nicht wie jedes andere, und das Hingerissensein ist nicht minder von ganz besonderer einmaliger Art. Beides und darüber hinaus jede spezifisch religiöse Regung erhält diese ihre Einzigkeit vom intentionalen Objekt. Das Tremendum packt den Menschen wie in Is. 6, 3 nicht in einem gewöhnlichen Schrecken. Es erschüttert ihn bis in die Wurzeln seiner Existenz. Es ist eine förmliche Bedrohung seines Daseins, nicht als ob jemand drohte, sondern einfach aus dem Gegebenen des Heiligen. Der aufleuchtende Wert ist so ungeheuer, daß der Mensch die Fragwürdigkeit seiner eigenen Werte, selbst des Sittlichen, erfaßt und ausbricht in das ‚Weh mir!‘ des Propheten. Tatsache ist, daß daraus nicht nur die bescheidene Einstufung der menschlichen Werte einschließlich des Sittlichen folgt, sondern eine Neigung, sie zu annullieren, ja in ihr Gegenteil zu verkehren, so daß sich der religiöse Mensch als Sünder sieht. Deutlich erkennt man, daß die ganze Reaktion des Menschen im religiösen Akt auf eine Übergröße des göttlichen Wertes zurückgeht. Die erschreckende Größe, die atemraubende Herrlichkeit stellt alle Kategorien menschlichen Denkens und Wertens in Frage und ist darüber hinaus von einer unendlichen, andringenden, bedrohenden Energie. Es ist eine Größe jenseits aller Grenzen und der Geist wird inne, daß da alles unvergleichlich anders ist. Zwar kann der Mensch nicht umhin, jeden irdischen Wert auch in das Licht des Heiligen zurück zu projizieren, also dort z. B. auch die Werte der Gerechtigkeit zu schauen. Aber es ist doch so ganz anders, daß er es kaum wagt, den menschlichen Wertausdruck auf das Heilige anzuwenden.

Die Bedrohung durch das Heilige braucht nun durchaus nicht notwendig auf einen finster grollenden Gott, einen Jahve im Gewitter, zurückzugehen. Es ist das unsagbare Licht, das den Menschen so in Frage stellt, daß er sich vernichtet fühlt.

Und darum geht mit dem Erzittern Hand in Hand das Hingerissenwerden: Das Heilige ist auch das Fascinosum. Und wieder gibt sich auch dieses Fascinosum, im ‚inardescere‘ des Augustinus, als derselbe Heiligkeitswert, und es gibt sich gerade so als das überwältigend Wunderbare, das Herz vor Liebe Verzehrende, als das schlechthin Herrliche und Liebenswürdige, auch darin jedes geschöpfliche Fassungsvermögen übersteigend. Auch hier ist wieder das unfaßbar Energievolle, sich selbst Schenkende und jetzt das Dasein in solcher Liebe Garantierende.

Diese Furcht und diese Liebe sind im eigentlichen Sinne religiös, sie sind nur durch das Heilige bestimmt und ausgelöst, latreutisch im augustinischen Sinne des Wortes.

Die Terminologie der Werte spricht in Analogie zu anderen Wertklassen vom Heiligen im grammatischen Neutrum. ‚Das Heilige‘ sagt sie entsprechend wie ‚das Wahre‘, ‚das Schöne‘ usw. Aber eine solche Ausdrucksweise verstößt so sehr gegen das Wesen dieses Wertes, daß man die Angleichung besser gänzlich fallen ließe. Der Heiligkeitswert ist nämlich in strengem Sinne persönlich, ein Befund, der nicht immer klar genug erkannt wird. Dem Heiligen begegnet der Mensch im religiösen Akt wie einem lebendigen Du. Und der Wert ist nicht ein Quale an diesem Du, sondern er ist es selbst. Welche Qualität sollten auch die Geister in der Vision des Propheten mit ihrem dreimaligen Heilig meinen? Es ist vielmehr die Fülle von überwältigendem Wert, die Gott selber darstellt und das Personsein gehört mit zu der Einzigkeit dieses Wertes. Dieser Wert ist ‚der Heilige‘.

Darum ist auch jedes wirkliche religiöse Erlebnis Begegnung. Es gibt eine doppelte religiöse Erkenntnis. Bei der einen wird Gott in der Kälte logischen Verfahrens wie ein Objekt neben anderen erschlossen. In der anderen wird er als das begegnende Du erfaßt. Mannigfaltig sind die Wege, auf denen es zu diesem zweiten Gotterkennen kommt, und unter diesen kann sich auch das spekulative Erkennen zu einer wahren Begegnung und damit zu einem wirklich religiösen Akt auswachsen. Das ist dann ein Vorgang, den man schon auf der Ebene des rein Natürlichen als Glauben bezeichnen möchte, insofern er auf ein persönliches Angesprochenwerden die gemäße Antwort ist und nicht der Verstand allein dem Heiligen begegnet, sondern der ganze Mensch. Dieser Akt ist durch die Objektivität der reinen Erkenntnis hindurchgeschritten und nun von einer

mächtigen Interessiertheit ergriffen, in der er den Heiligen nicht mehr einfach neben andere Objekte stellen kann. Er ist ihm vielmehr der Höchstwert schlechthin, Inbegriff und Quelle aller Werte, ja der in seiner Größe nie ganz erfassbare, der ‚ganz andere‘ Wert.

Es wurde schon bemerkt, daß der Heiligkeitswert als etwas ungeheuer Energievolles erfahren werde. Daher kommt es, daß die Begegnung mit ihm als lebendiger Anruf verstanden wird. Der Heilige will etwas von dem, dem er sich zeigt. ‚Herr, was willst du, daß ich tun soll?‘ Alles religiöse Leben und Werkeschaffen ist eine einzige große Antwort auf den Anruf der Begegnung und so aufgefaßt *cultus laetiae, Deo debitus, non-nisi tamquam deo*‘.

Mit dieser Antwort auf die Gottbegegnung findet sich die Untersuchung bereits vor einer gewissen Formung der Persönlichkeit durch das Religiöse. Denn ohne Zweifel wird es die geistige Gestalt eines Menschen in hohem Grade prägen, wenn er in einem ständigen Angerufenwerden und Antworten vor dem Ewigen steht.

Es gibt eine solche Prägung auch schon von Geburt an als Lebensform. Die Fähigkeit und Leichtigkeit auf Gott anzusprechen ist von Mensch zu Mensch verschieden, und das bestimmt die Individualität des Menschen als eines religiösen Wesens. Ein besonders hoher Grad solcher Begabung macht den ‚homo religiosus‘ und das religiöse Genie aus. Aber diese Prägung zu Individualität und Typus ist wertmäßig wieder dem Bereich des Lebens einzuordnen und nicht dem Sittlichen oder gar dem Heiligen. Daher besagt es denn auch über Sittlichkeit und Heiligkeit eines Menschen durchaus nichts, wenn man ihn als religiösen Menschen im Sinne von religiösem Genie bezeichnet. Der religiöse Fanatiker ist weit entfernt von wirklicher Religion und noch viel weiter von Heiligkeit.

Auch die latreutische Antwort auf den göttlichen Anruf steht als solche durchaus noch nicht in der eigentlichen Sphäre des Heiligen. Das ganze geistige Verhalten Gott gegenüber ist vielmehr eine besonders erhabene Provinz des Sittlichen. Die Begegnung des Menschen mit der göttlichen Person läßt es zur Ausbildung eines sittlichen Verhaltens kommen, das deswegen besonders eigenartig ist, weil man hier nicht einer menschlichen, sondern der göttlichen Person gegenübertritt. Aber die Akte der Gottesverehrung sind doch nicht durch den Wert des Heiligen, sondern sie sind durch das Sittliche geformt. Religiöse Akte, selbst

solche im strengen Sinne der *Latreia*, können daher auch nicht in demselben Sinne zur Heiligkeitssphäre gerechnet werden wie die sittlichen zur sittlichen Sphäre. Diese letzteren sind verwirklichte Sittlichkeit und gehören als solche in den sittlichen Wertbereich hinein, die letzteren sind dagegen nur auf den Heiligen bezogen. Darum können Akte wie Glauben und Lieben in wertphilosophischer Betrachtung auch nicht als verwirklichte Heiligkeit behandelt werden, sondern lediglich als sittliche Stellungnahme gegenüber dem Heiligen oder als Akte, in denen der Heilige zum Erlebnis kommt.

Damit erhebt sich nun aber die Frage, ob überhaupt ein Geschöpf Träger des Heiligkeitwertes sein kann. Nach dem, was oben über das Wesen dieses Wertes, insbesondere über seine Erhabenheit und über seinen Personcharakter ausgeführt wurde, scheint das Denken ebenso wie die Religion mit einem glatten ‚Nein!‘ antworten zu müssen. ‚Das religiöse Gut dagegen können wir nie verwirklichen wollen, sobald wir uns selbst verstehen. Diese Absicht schlösse den Willen, Gott zu werden, ein. Es liegt im Begriff des Heiligen als der übermenschlichen, absoluten Vollkommenheit, daß seine Realisierung einerseits unerreichbar über uns steht, andererseits dennoch als unvermeidliches Ideal gilt, an dem wir alles Menschenwerk messen‘ (Heinr. Rickert, *System der Philosophie*. I. Allg. Grundlegung der Philosophie, Tüb. 1921, S. 340).

Und doch gibt es eine Hoffnung auf Gottwerden in der Menschheit, auf die man immer wieder stößt und zwar nicht nur in der Geschichte der Magie, sondern auch in der der Religion. Hier siegt über das Verzagen gegenüber dem Tremendum eine große *παρρησία*, eine Zuversicht, ein froher Wagemut, geweckt durch das Fascinosum, die Liebe des Heiligen. Es ist gerade der erhabene Wert des Heiligen, der den Menschen über eben jene Grenze hinauslockt, die ihm Religion und Denken einmütig zu setzen scheinen. Es ist die Liebe in dem ihm begegnenden Heiligen, die das Geschöpf wagen läßt, ‚Vater‘ zu sagen.

In den Jahrhunderten unmittelbar vor Christus waren die Menschen des Mittelmeerkreises für solche Hoffnung besonders aufgeschlossen. Das Denken paßte sich der Hoffnung an und suchte sie so oder so denkerisch zu rechtfertigen. Die erhabenste Form dieser Philosophie ist sicher die des Plotin, bei dem eigenes mystisches Erleben das hoffnungsvolle Philosophieren befeuerte. Äußerst bezeichnend ist es, daß alle diese Versuche

mehr oder weniger die Neigung hatten, zum Pantheismus abzugleiten und damit auf das eigentlich Große der Hoffnung zu verzichten. Doch interessiert hier zunächst die Tatsache, daß ernste religiöse Geister mit der Hoffnung auf Gottförmigkeit erfüllt waren.

An dieser Stelle höchster Aufgeschlossenheit setzten Christus und die Apostel ein. Man könnte es geradezu als Inhalt des Christentums bezeichnen, daß es dem Geschöpf wirklichen Heiligkeitwert garantieren wolle. Darum predigen die ersten Verkünder Christus als den Heiligen und lehren den Weg, in der Einigung mit ihm Heiligkeit zu erlangen. Christus ist der wahre Sohn Gottes in erhabener Wirklichkeit und hat durch sein Opfer am Kreuz und durch seine Auferstehung gezeigt, wie Gotteskinder werden können: ‚Sehet, was für eine große Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind‘ (1 Joh 3, 1). Es sind dem ersten Apostel *ἄριστα ἐπαγγέλιμα*, daß wir ‚der göttlichen Natur teilhaftig‘ werden können (2 Petr 1, 4). Ganz besonders eindringlich predigten die Apostel Paulus und Johannes dieses Evangelium. Auf Grund der apostolischen Botschaft wagten die alten Väter sogar von einer ‚Vergottung‘ zu sprechen. Wenn die spätere Theologie und nach ihrem Vorgang Kirche und Botschaft nur noch von einer ‚heiligmachenden Gnade‘ oder ähnlich reden, so birgt sich hier hinter dem Schleier des theologischen Terminus doch dasselbe, denn diese Heiligung meint Heiligkeit im eigentlichen Sinne des Wortes.

Daß die heute übliche Terminologie nicht etwa sittliche Heiligung im Auge hat, zeigt ja unzweideutig die Lehre, den Kindern werde in der Taufe die heiligmachende Gnade erteilt. Ja, in bezug auf die Glorie des Himmels wird nicht einmal das Wort von der Vergottung vermieden, erklärt doch der unverdächtige Catechismus Romanus: ‚Nam qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quamdam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur‘ (I. XIII. 6).

Wenn hier, wie notwendig in aller christlichen Theologie, Einschränkungen gemacht werden, so bedeuten diese nicht eine Aufhebung des wunderbaren Tatbestandes, denn die Vergottung und wahre Heiligung ist so wirklich wie, daß wir ‚Kinder Gottes heißen und sind‘. Die Einschränkungen dienen auch keineswegs bloß dem Zweck, gewisse Irrtümer zu bannen. Sie wahren

ebenso sehr die Größe der Hoffnung, die nur bei einem ganz einwandfreien und theistischen Gottesbegriff bestehen kann.

Die doppelte Sorge um die Reinerhaltung des Gottesbegriffes und um die Sicherung wirklicher Heiligung hat in der Theologie zur Frage nach der *causa formalis* der Heiligung geführt und als Lösung den Begriff der heiligmachenden Gnade gezeitigt. Ansätze dazu sind schon sehr alt und finden sich bereits in der *ἔξις θεία* und ähnlichen Begriffen bei Klemens von Alexandria. Dem Begriff der heiligmachenden Gnade eignet für Populartheologie eine gewisse Gefahr der Verflachung, auf die immer wieder hingewiesen werden muß. Gar zu leicht wird sonst vergessen, daß sich Gott selbst in einer wirklichen Teilnahme an seiner Natur den Menschen schenkt und daß es nur in diesem höchst lebendigen Zeugungsvorgang zu einer heiligmachenden Gnade kommt.

Die Lebendigkeit des Heiligungsgeschehens kommt am stärksten in dem Glauben zum Ausdruck, daß der Heilige Geist Prinzip unserer Heiligung sei. Während die abendländische Theologie im Catechismus Romanus von einer ‚*forma prope divina*‘ redet, mit der der Mensch überkleidet werde, wagt der heilige Basilius zu sagen, der Heilige Geist selbst habe im Christen *εἶδος λόγον*, ‚die Weise der Form‘, insoferne er den geistigen Teil des Menschen in seiner obersten Spitze vollende. Deshalb nenne man den Christen *πνευματικός* (De. Spir. S. 26; MG 32, 180). Setzt die Theologie hier mit ihren Überlegungen ein, so kommt sie notwendig zu dem Schluß, der Heilige müsse mit dem Menschen eine Einigung eingehen, die den Menschen der göttlichen Natur teilhaft mache, es müsse aber eine solche Einigung sein, wie sie mit dem Wesen Gottes und seinem Personcharakter verträglich sei. Hier hilft nun entweder der Gedanke der *Gemeinschaft* als einer organischen Einheit von Personen, lebend in Liebe und Hingabe, oder der abstraktere der *Relation*. Wie aber der Heilige nicht im aristotelischen Sinne selbst Form des Menschen werden kann und darum nur ‚die Weise der Form‘ hat, so ist auch der aristotelische Relationsbegriff nur mit größter Vorsicht auf unsere Beziehung zu Gott anwendbar. Das geht schon daraus hervor, daß die Beziehung Gottes zum Menschen philosophisch eine *relatio rationis* genannt werden muß, eine Bestimmung, die gewiß dem Sachverhalt nicht gerecht wird, daß wir wirkliche Kinder Gottes sind. Darum besagt es auch kaum etwas, wenn erklärt wird, die Formung zur Heiligkeit erfolge

in einer *ένωσης σχετικῆς*. (Vgl. dazu H. Kuhaupt, *Die Formalursache der Gotteskindschaft*, Münster i. W. 1940. S. 23).

Eine spekulative Lösung läßt sich nun zwar auch nicht vom Gemeinschaftsgedanken her gewinnen. Aber einmal wird dieser dem Charakter des zwischenpersönlichen Einsseins und der Ausdrucksweise der Offenbarungsquellen gerecht, andererseits eröffnet er den Blick auf die wichtige Rolle der Liebe in der Rechtfertigung und Heiligung. Dahin deutet bereits die Offenbarung: ‚Die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‘ (Röm 5, 5). Die Untersuchung bleibt am besten bei der Erkenntnis stehen, daß die Heiligung in einer gottgeschenkten Gemeinschaft zustande kommt und besteht, einer Gemeinschaft, die das Grundgesetz der Liebe und Hingabe mit jeder anderen teilt.

Die Einigung mit dem Geist der Liebe bewirkt nicht bloß Heiligkeit im Sinne von Sittlichkeit, sondern wirkliche Überkleidung des menschlichen Seins mit der Natur des Heiligen, Emporformung des Menschen in die erhabene Sphäre des Göttlichen selbst. Es ist nun aber keineswegs so, daß Sittlichkeit und Heiligkeit im Christen völlig auseinandergerissen wären. Die sittlichen Akte sind nämlich selbst der Höherformung zum Heiligen fähig und berufen, in solcher Höherformung an der Heiligung des Menschseins mitzuwirken.

Der Apostel Paulus lehrt die eigentümliche Heiligkeit sittlich-religiösen Tuns an dem Sonderfall des christlichen Vatergebetes sehen: Wir rufen im Heiligen Geiste ‚Vater‘: ‚Ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!‘ (Röm 8, 15). Ja, der Heilige Geist ruft selbst dieses ‚Vater!‘: ‚Weil ihr Kinder seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt, der ruft: Abba, Vater!‘ (Gal 4, 6). Der Vater-Ruf des Christen ist im Heiligen Geiste, ja der Geist selbst ist der Rufende. Daß das ‚im Heiligen Geiste‘ des Römerbriefes inhaltlich keine Abschwächung sein soll, zeigt sich wenige Sätze später, wo wieder der Heilige Geist im Christen betend, diesmal um Hilfe bittend eingeführt wird: ‚Der Geist selbst tritt mit unaussprechlichen Seufzern für euch ein‘ (Röm 8, 26). Beide Formeln bezeichnen einen übernatürlichen Befund, der alle Probleme wachruft, die auch mit der Teilnahme an der göttlichen Natur gegeben sind. Das sittlich-religiöse Tun des Menschen wird der göttlichen Urheberschaft teilhaftig und der Heilige Geist verhält sich dabei ‚nach der Weise der Form‘. Die

göttliche Urheberschaft macht das Tun des Christen wirklich heilig im eigentlichen Sinne des Wortes. Das Beten des Menschen wird dem Geiste als einem Träger zugeschrieben und bleibt doch wirkliches und persönliches Handeln des Christen. Diese Paradoxie ist nichts anderes als das Grundrätzel der wirklichen Heiligung überhaupt, jener Heiligung, auf die sich die Sehnsucht des Menschen richtet und die durch den Heiligen selbst als wirklich beglaubigt ist.

Dieser Heiligung können nun alle sittlichen Akte des Menschen teilhaft werden, vorab die, die wie das Vatergebet das Verhalten zu dem göttlichen Du selber betreffen. Die nicht unmittelbar auf Gott bezogenen Bezirke des Sittlichen machen vor ihrer Emporformung von letzten metaphysischen Hintergründen her einen gewissen Umwandlungsprozeß durch. Das sittlich Gute wird als Anruf des Heiligen betrachtet: Aus unpersönlichem Gesetz wird Gebot und Ruf aus abstraktem Ideal. So kann das Sittliche in den Vaternruf des Geistes eingehen und mit Heiligkeit überkleidet werden. Hat es durch die Umformung seinen zutiefst religiösen Charakter entdeckt und herausentwickelt, so wird es nun wirklich in die höhere, die höchste Wertsphäre des Göttlichen versetzt. Durch sein bloßes Dasein ruft der Heilige auf zur Sittlichkeit, durch Selbstmitteilung aber zieht er die sittlichen Akte in sein eigenes Leben herein.

Eine besondere Lage besteht für die die Heiligung vorbereitenden Akte des Glaubens, der Liebe und anderer. Man versteht, daß es eine theologische Streitfrage darüber geben kann, ob z. B. die Glaubensgnade des noch nicht Gerechtfertigten im strengen Sinne oder, wie man sagt, entitativ übernatürlich ist. Es ist auch von der Sicht vorliegender Untersuchung her sinnvoll und wichtig zu erörtern, ob die Akte des Katechumenen schon in der geheimnisvollen Einheit mit dem Heiligen stehen, noch ehe die Teilnahme an der göttlichen Natur erreicht ist. Es läge nahe, die Frage zu verneinen. Aber die Glaubentheologie eines Paulus und Johannes wäre damit kaum zu vereinbaren. Zwar spricht Paulus 1 Kor 2, 6 ff von dem Erkennen des ‚Vollkommenen‘, also des Gerechtfertigten. Aber seine Ausführungen gelten so grundsätzlich vom Glauben an die Mysterien überhaupt, daß auch vom Glaubensakt des Katechumenen gelten muß: ‚Wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir erkennen, was uns von Gott in Gnaden geschenkt ist‘ (aaO 2, 12). Bei Johannes erklärt Christus in der

eucharistischen Predigt den Unglauben gegenüber dem verkündeten Geheimnis nicht bloß damit, daß die Neinsager nicht vom Vater gezogen seien, sondern darüber hinaus damit, daß man den Heiligen Geist brauche, um die Geist-Worte aufzufassen. So gilt dort ausgesprochenermaßen für die noch nicht Gerechtfertigten: ‚Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts‘ (Joh 6, 63). Ist das aber so, dann kann der personale Akt des Menschen bereits heilig sein, ehe es der Mensch in seinem Sein ist, ja, selbst während er noch in der Unheiligkeit der Erbsünde steht. Grund für die Erscheinung ist die absolute Priorität Gottes, wie sie sich aus dem Begriff der Heiligung ergibt. Gott schenkt sich dem Akte, ehe er sich dem Sein gibt. Darum ist die Heiligkeit des Aktes auch noch nicht personaler Besitz des Menschen mit all den Folgen, die das nach den Kategorien der Verdienstlehre hat.

Was vom Akt gilt, ist auch auf den entsprechenden Habitus übertragbar. Gott kann sich in seiner Heiligkeit ‚in der Weise‘ eines Habitus geben, ehe der Mensch gerechtfertigt ist. Ja, ein Habitus wie der Glaube kann bleiben, wenn der Mensch die heiligmachende Gnade durch die Sünde verloren hat. Man muß sich allerdings klar darüber sein, daß der Begriff des Habitus nur mit großer Zurückhaltung auf dieses ganze Gebiet angewendet werden kann. Es zeigt sich bereits, wie ganz anders die Person in der sittlichen und heiligen Formung eingesetzt ist. Es ist durchgängig die gleiche Grunddifferenz an allen Punkten: Die sittliche Formung ist grundsätzlich bedingt durch einen vorausgehenden Einsatz der Persönlichkeit, während die Heiligung von der souveränen Entscheidung des Heiligen und von seiner Erstliebe abhängt. Vom Menschen aus gesehen: Im ersten hat das Ich, im zweiten das göttliche Du die Priorität.

Dem heiligen Akt müßte nach der aus der natürlichen Tugendlehre stammenden Denkweise der heilige Habitus folgen, die übernatürliche Tugend. Hält man sich jedoch vor Augen, daß die Heiligung jeweils vom souveränen Willen des Heiligen abhängt, so ist es keineswegs selbstverständlich, daß vom heiligen Akt ein heiliger Habitus hervorgerufen wird. Wie sehr in der höheren Sphäre mit ganz neuen Gesetzmäßigkeiten zu rechnen ist, zeigt sich gerade hier. Die Theologie kennt eingegossene Tugenden, von denen jede ein Habitus ist, der nicht aus dem Akte stammt. Damit ist also das sonst allgemeine Gesetz außer Kraft: ‚Nullus habitus, nisi ex actu!‘ Ohne daß der Mensch

jemals geglaubt oder geliebt hat, besitzt er bereits den Habitus des Glaubens und der Liebe. Wie ist das denkbar? Ein gewisses Licht fällt auf den merkwürdigen Sachverhalt, wenn man im Auge behält, daß die Tugend nicht Disposition, sondern Wertqualität ist. Glaube und Liebe sind ja auch im natürlich sittlichen Bereich als Habitus in diesem Sinne aufzufassen. Nun kann zwar in gar keiner Weise von einem eingegossenen sittlichen Habitus gesprochen werden. Aber bei dem tiefen Unterschied der Wertsphären fragt es sich doch, ob sich das auch für den heiligen Habitus verbietet. Und da scheint nun die absolute Souveränität und Priorität Gottes eine Eingießung möglich zu machen. Doch gehört dann ein solcher Habitus nicht dem sittlichen, sondern unmittelbar dem höheren Bereich an.

Ist so das Gesetz über den Zusammenhang von Akt und Habitus durchbrochen, so fragt es sich aufs neue, ob denn unter diesen Umständen aus einem Akt der Heiligkeitssphäre ein Habitus erwartet werden darf. Wenn das doch bejaht werden darf, so wird solche übernatürliche Tugend nicht ohne Zurückhaltung eine erworbene genannt werden können. Alles in allem muß gesagt werden, daß der Begriff des Habitus auf dieser Ebene nur analog und mit großer Vorsicht zu gebrauchen ist. Anders müßte man vor seiner Verwendung geradezu warnen. Ja, er wäre zu überwinden, um wieder den Blick auf die souveräne Liebe des Heiligen frei zu machen und die Wege zu heiliger Menschenformung richtig zu weisen.

Wir haben eine personale Sittenlehre — in großem Wurf entwickelt sie Th. Steinbüchel in seiner *Grundlegung der katholischen Sittenlehre* — wir brauchen auch eine personale Heiligkeitslehre. Allerdings wird diese den Besonderheiten des Heiligkeitswertes und der dadurch bedingten Stellung des Menschen Rechnung tragen müssen. Der Wert, um den es geht, ist nämlich, wie eben dargestellt, Person, und Heiligung erfolgt und besteht in souverän freier Selbstschenkung des Heiligen. So sehr liegt der Nachdruck auf der Gottperson, daß Heiligung schon des kleinen, noch nicht zur Personalität erwachten Kindes möglich ist. Nach dem Erwachen fordert der Heilige freilich auch die personale Antwort des geheiligten Geschöpfes, wie das christliche Dogma kräftig betont. Der personale Charakter der Heiligung, ja der Heiligkeit, muß gegenüber jeder Art von Mechanisierung energisch herausgestellt werden. Sonst wird das ungeheuer Lebendige, der wahrhaftige Begegnungscharakter

der Heiligkeit vergessen. Dieser Personalismus soll im Ringen um religiöse Formung der Menschheit den Aufbau jeder Methode bestimmen, eine eminente Aufgabe der Seelsorge.

Die religiöse Erziehung muß grundsätzlich auf die persönliche Begegnung mit dem Heiligen eingestellt werden. Der Heilige begegnet dem Menschen. Er tritt ihm entgegen in Liebe und zwar in einer Liebe, die über die Liebe des Schöpfers wesentlich hinausgeht. Man darf sagen: Gibt der Schöpfer dem Menschen, was er, der Schöpfer, besitzt, so schenkt der Vater das, was er ist, sich selbst, indem er Anteil an seiner Natur verleiht. Die Liebe Gottes ist das Grundprinzip der religiösen Menschenformung.

Man könnte nun entgegnen: Wenn das so ist, erübrigt sich ja jeder Formungsversuch seitens des Menschen. Aber diese Folgerung wäre falsch. Wenn der persönliche Gott dem Menschen auch als ein ganz Anderes gegenübersteht, so ist er doch wirklich Person, und es findet wirklich Begegnung statt. Liegt auch die absolute Priorität notwendig bei Gott, so erschließt er sich doch im Akt seiner Erstliebe (vgl. 1 Joh 4, 19) einem persönlichen Verkehr, ja einer Gemeinschaft mit dem Menschen. Und im Rahmen dieses Miteinanderseins hat er Wege geschaffen, auf denen der Mensch sich um die höchste Liebe Gottes bemühen kann. Welches diese Wege sind, muß die religiöse Formung erkunden und dann ihr ganzes Arbeiten darauf richten, daß die Menschen in personalem Einsatz diese Höhenpfade beschreiten. Die Frage, die demnach gestellt werden muß, ist die: Wie kann das Geschöpf die Liebe des Heiligen erringen?

Bei der Suche nach der Liebe Gottes wird nur die Offenbarung, also wieder die Selbstschenkung Gottes, die sichere Auskunft gewähren. Man wird aber dabei beobachten, daß es im Grunde die Weisen zwischenpersönlichen Verkehrs sind, die der Heilige in seinem erhabenen Heilswillen den Menschen gesetzt hat. Die Regeln, nach denen der freie Mensch dem andern mit Liebe antwortet, werden auch bei Gott Geltung haben, soweit nicht die göttliche Erhabenheit dem entgegensteht. Es wird bei ihm kein Erschleichen der Liebe geben und keine Bestechung, und die Regel wird in keiner Weise den absolut Souveränen hindern können, aber er wird sich den Weisen des Geistes nicht völlig entziehen.

Es sind nun im Grunde ganz wenige Grundformen dieser Art, auf die der natürlich empfindende Mensch und die Kirche

bauen, Formen, die sich im Einzelfall mannigfach durchdringen.

Geht man von der absoluten Freiheit der göttlichen Liebe aus, so tritt an die Spitze aller Wege die einfache und schlichte Bitte. ‚Der Vater wird den Heiligen Geist gerne denen geben, die ihn darum bitten‘ (Lc 11, 13). Die Größe der christlichen Bitte aber ist gewährleistet durch das ‚per Christum in Spiritu Sancto‘. Da die Souveränität des Heiligen in jedem Falle überwältigend gewiß ist, wird jeder andere Weg — auch der des Verdienens! — irgendwie in der echten Haltung des Bittens zu beschreiten sein.

Besonders zuversichtlich ist die Kirche in bezug auf einen zweiten Weg. Sie schreibt der vollkommenen Gottesliebe rechtfertigende Kraft zu. Es entspricht der edlen Regel, daß Liebe mit Liebe erwidert wird, wenn Gott selbst auf wirkliche und vollkommene Liebe nicht in kalter Zurückhaltung verharret. Wenn die Liebe des Menschen in einem solchen Falle überdies ein Vater-rufen des Heiligen Geistes ist, dann ist das Verhältnis zu Gott so vollkommen, daß man vergeblich fragt, was denn da noch hinzukommen und warum Gott hier noch mit der Schenkung seiner selbst sparen soll. Handelt es sich hier um die Liebe des bereits Gerechtfertigten, so schreitet er zu tieferer Heiligkeit fort. Dabei legt sich die Analogie zu dem Verhältnis von Akt und Habitus besonders nah. Der Akt der Liebe steigt bereits aus dem Habitus hervor und es scheint, als ob der Habitus durch den neuen Akt vertieft werde. Und doch ist auch das nur Analogie, da auch die Vertiefung der Heiligkeit auf unmittelbare souveräne Schenkung Gottes zurückgeführt werden muß. Die heiligende Gottesliebe tritt im normalen Fall nicht allzu häufig als reiner Lebensakt für sich auf, sondern meist verhüllt als Seele des heiligen Werkes. Auch so hat sie ihre heiligende Kraft als Anruf an die Liebe Gottes, so daß im sogenannten Verdienstwerk neben dem Recht auch die Liebe wirken kann.

Die Liebe der reinen Wertschätzung pflegt man als die vollkommenste zu betrachten. Ist das so, dann wird sich der Mensch auch um die Wertschätzung Gottes bemühen müssen und das zuerst. Es ist allerdings eine geradezu ungeheuere Forderung, dem Heiligen gefallen zu sollen, besonders in Anbetracht der Sünde. Wenn es auch sicher ist, daß der gute Mensch Gott irgendwie gefällt, so wird doch von diesem Wohlgefallen nichts Geringeres erhofft als die selbstschenkende Liebe des Ewi-

gen. Diese setzt aber nicht bloß sittliche Güte, sondern Heiligkeit in uns voraus, weshalb die Kirche betet ‚Quia tibi sine te placere non possumus‘ (18. So. n. Pf.). Erst wenn das Gute zum Heiligen geworden ist, scheint es daher in Gott die Liebe des Wohlgefallens begründen zu können. Tatsächlich lehrt die Theologie der Kirche, daß die heiligmachende Gnade durch das Werk vermehrt werden kann, aber nur durch das heilige.

Für die Erringung des göttlichen Wohlgefallens ist von allerhöchster Bedeutung die glückhafte Tatsache, daß wir in Christus sind und daß all unser Tun unter gewissen Voraussetzungen im Heiligen Geiste geschieht. Wir gewinnen dadurch Anteil an dem Wort des Vaters: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe‘ (Mt 3, 17). Die unablässige sittliche Arbeit, getragen von Gottesliebe, bringt dem Menschen immer stärkere religiöse Durchformung. Sie tut das aber nicht so wie es im sittlichen Bereiche der Fall ist, sondern in ständigem liebenden Begegnen Gottes mit der Persönlichkeit. Das gilt schließlich auch unter Ausschluß jeden ‚Mechanismus‘, wenn Gott aus seiner Liebe heraus als Lohn die heiligmachende Gnade und die vollendete Glorie gibt. Auch da ist er der Vater, der jedem einzelnen aus Liebe die Heiligkeit verleiht.

Besonderes Gewicht haben schließlich in der christlichen Religion die sieben Mysterien als ebensoviele Heiligungswege. Auch sie stehen nicht außerhalb des großen Grundgesetzes religiöser Formung, nach dem es gilt, die Liebe Gottes zu erringen. Wohl sind sie institutionellen Charakters und wirken ‚ex opere operato‘. Aber die apostolische Verkündigung zeigt mit aller Deutlichkeit, daß es auch in ihnen um die Liebe Gottes in Christus geht. Alle Sakramente sind nämlich im Mysterium eine Teilnahme an Opfertod und Auferstehung des Herrn und wirken dadurch ‚ex opere operato‘ die Heiligkeit. In ihnen antwortet der Vater dem Opfer des Sohnes mit seiner selbstschenkenden Liebe, mit Heiligung. Wie sich die Sakramente immer im einzelnen unterscheiden, das haben sie gemeinsam, daß sie dem Menschen ein inniges Eingehen in den Opfertod des Herrn gewähren. Alles ist auch hier auf die lebendige Begegnung abgestellt, was durch die Lehre vom ‚opus operatum‘ nicht verdunkelt werden darf.

Der personale Charakter der Heiligung beruht wesentlich darauf, daß der Heiligkeitswert Gott in Person ist. Es fragt sich nun, ob und in welchem Sinne auch die Personalität des

geheiligten Geschöpfes verlangt wird. Es liegt auf der Hand, daß das Ergebnis der Heiligung wieder heilige Person sein muß, wenn in irgend einem ernstem Sinn Heiligkeit verwirklicht sein soll. Nicht mit derselben Sicherheit kann die geschöpfliche Personalität als Voraussetzung für den Vorgang der Heiligung bezeichnet werden. Gerade bei der erhabensten Heiligung, in der Menschwerdung, verliert die Heiligung zugleich auch die Personalität und zwar eine göttliche, so daß von einer personalen Begegnung hier überhaupt nur noch innertrinitarisch gesprochen werden kann. Man kann die Personalität also nicht als Vorbedingung einer Heiligung überhaupt bezeichnen. Wenn die Heiligung jedoch nicht so tief geht wie bei Christus, daß sie nämlich zugleich göttliches Personsein mit sich bringt, dann muß der zu Heiligende bereits Person sein, um in der Teilnahme an der göttlichen Natur verwirklichte Heiligkeit sein zu können. Nur eine Person kann ja auch als Gotteskind angesprochen werden. Das Gotteskind ist auch in seinem Personsein vergöttlicht, wenn es auch nicht Gottperson ist.

Daß der Geheiligte stets Person sein muß, ist eine gewisse Analogie zum sittlichen Wertbereich. Aber es zeigte sich, daß im Bereich des Heiligen das persönliche Handeln nicht in gleicher Weise eingesetzt ist. Insbesondere ist die Formung nicht an das Handeln des zu formenden Subjektes gebunden. Das hat nun eine überaus bedeutungsvolle Folge für die formende Tätigkeit an anderen Menschen. Während im Sittlichen nur Wort und Beispiel einen eigentlichen aber doch nur mittelbaren Einfluß auf den Vorgang besitzen, eröffnet sich für die Heiligung ein viel weiteres Feld der Möglichkeiten. Edle Menschenliebe hat zu allen Zeiten ein starkes Verlangen getragen, andere, besonders die in der Gemeinschaft Verbundenen, zur Höhe sittlicher Güte emporzuführen. Dabei stieß diese Menschenliebe immer auf die allzu engen Grenzen, die ihr im Bereiche des Sittlichen gesetzt sind. Ganz anders in der Heiligung. Noch ist das Kind seiner geistigen Kräfte nicht mächtig und zu keinerlei sittlichem Tun befähigt, und schon bringt es die Liebe der Eltern zum Taufbrunnen. Ja, die ganze Heiligung ist zu einer Gemeinschaftsangelegenheit gemacht worden. Die Erlösung vollzieht sich in einer geheimnisvollen Lebenseinheit mit Christus, dem Haupte. Durch ihn werden die Erlösten als seine Glieder geheiligt. Mannigfache Anordnungen setzen innerhalb des mystischen Leibes ein Glied für das andere ein. Eine besondere Be-

deutung hat in diesem Zusammenhang wieder das Gebet. Das Gebet Monikas für ihren Sohn ist der Christenheit das große geschichtliche Beispiel hierfür.

Daneben spielt im Glauben christlicher Frömmigkeit das stellvertretende Leiden eine hervorragende Rolle. Wie der Opfertod Christi seine weltumspannende Kraft aus der lebendigen Stellvertretung zieht, so vermag auch der Christ für den Christen zu leiden: ‚Ich ersetze an meinem Leibe, was dem Leiden Christi mangelt, für seinen Leib, der die Kirche ist‘ (Kol 1, 2).

Im lebenden Organismus der Kirche ist die Einflußnahme auf die Heiligung der andern sogar an eigene Ämter übertragen. Im Priestertum der Kirche wird durch Wort und Mysterium an den Menschen der Wille Gottes vollzogen, der unsere Heiligung ist. Eine gewisse, dem Amte ähnliche Aufgabenstellung dieser Art gibt es auch über die Grenzen des amtlichen Priestertums hinaus, insbesondere für die Eltern in der Gemeinschaft der durch die Ehe geweihten christlichen Familie.

Reicher sind also die Möglichkeiten für heilige als für sittliche Formung. Aber die Heiligung ist auf das Mysterium verwiesen. Das gilt selbst für jenen ihrer Wege, der in der Erfüllung der Gebote das Sittliche in die höhere Ordnung emporführt. Doch das Zurückgreifen auf das Mysterium der Gnade ist keineswegs eine Schwäche religiös-christlicher Erziehung. Es ist vielmehr ihre höchste Würde, daß der Heilige selbst die formende Hand mitanlegt, daß Gott selbst die Krönung vollzieht. Läßt schon die sittliche Formung an Würde alles hinter sich, was sonst irdisches Künstlertum schafft, so erst recht die religiöse des christlichen Glaubens. Formen auch beide das kostbare Material des geschaffenen Geistes, so erhebt sich doch die Heiligung über die sittliche Bildung empor zur Höhe einer wahrhaftigen Ikonenkunst, bei der, wie die griechische Legende ahnungsvoll träumt, der Geist selbst dem heiligen Künstler den Pinsel führt.