

Die ethische Werthöhe der christlichen Hoffnung

Von Arthur Fridolin Utz, Herchen-Lüttershausen (Sieg/Rhl.)

Für die hohe sittliche Leistung, die in der christlichen Hoffnung vollbracht wird, müßte von vornherein die übermenschliche Anspannung der schaffensfreudigen sittlichen Kräfte Zeugnis ablegen, welche die christliche Hoffnung im Kampf des Lebens, in der Ertragung der leiblichen und seelischen Nöte, in der Überwindung aller seelischen Erschlaffung täglich in immer neuen Formen von uns fordert. Die christliche Hoffnung gehört wahrhaftig nicht zu den Alltäglichkeiten des sittlichen Lebens. Gewiß, sie sollte Alltäglichkeit sein im Sinne eines alle Tage und ununterbrochen gepflegten christlichen Optimismus. Aber ihr Wesen ist nichts von dem, was uns in alltäglicher Gewohnheit leicht von der Hand gleitet. Sie gehört zu den sittlichen Spitzenleistungen. Innerhalb jenes sittlichen Tuns, das man mit dem Namen Wagemut kennzeichnet, ist sie das wagemutigste.

Gerade dagegen sperrt sich der Vertreter einer nur natürlichen Ethik mit der ganzen Findigkeit seines Geistes. Einmal ist es das geistige Milieu der christlichen Hoffnung, das er in entschiedener Ablehnung bekämpft, die Eudaimonie, das Streben nach Wohlsein, Glück und Beseligung. Dann ist es die Wesensmitte der Hoffnung selbst, die er zu treffen glaubt mit dem Vorwurf, daß selbst bei Anerkennung des sittlichen Wertes der Eudaimonie die Hoffnung als autosuggestiver Optimismus fern von einem wirklichen Gut, und damit auch weitab von sittlicher Leistung stehe.

I. Die christliche Eudaimonie

Das Streben nach Glück aus dem menschlichen Leben zu bannen, wird nie gelingen. Es ist bis heute auch keinem vernünftigen Ethiker eingefallen, ihm seine Daseinsberechtigung abzuspreden. Es gehört zu den wesentlichen Funktionen der menschlichen Natur. Aber gerade darum, weil es zu den naturhaften Trieben gehört — der Sinne und des Geistes —, steht es, wenigstens scheinbar, außerhalb der ausgesprochen sittlichen Kategorien. Gewiß, es kann Pflicht sein, für sich zu sorgen, meint Kant, aber sein Glück zu fördern kann unmittelbar nie Pflicht sein. Man braucht zwar nicht auf das Glück zu verzichten, in der Erfüllung der sittlichen Gebote aber, also da, wo die Pflicht im eigentlichen Sinne spricht, müsse man absehen vom Trieb nach Glück. Nach Kants Ansicht ist darum das Glück kein sittliches Motiv, sondern nur Folge sittlichen Strebens.

Mit der Anerkennung der Wahrheit, daß das Glück in der Gefolgschaft des sittlich guten Strebens stehe, sind immerhin zwei richtige Gedanken ausgesprochen, erstens, daß es echtes Glück nie gibt außer als Begleitzustand sittlicher Würde, und zweitens, daß der sittlich gute Mensch immer auch der glückliche sein muß. Die Alten haben diese doppelte Wahrheit zum Grundstock ihrer Ethik gemacht, wenn sie als leitendes Prinzip aufstellten, daß der Weise, und nur der Weise, immer auch der glückliche sei. Allerdings muß dabei der Weise vom rein Intellektuellen weg mehr in das Wirkfeld der sittlichen Reife gestellt werden, im sokratischen Sinne, daß, wer das Gute kennt, es auch tut. In diesem Betracht ist der Weise, d. h. der sittlich Vollendete, der glückliche Mensch, der mit Ruhe und Abgeklärtheit, mit gelassenem Blick die flüchtigen Erscheinungen des Lebens überwindet und sich einer, vor einem ewigen Gesetz gerechtfertigten, geradezu gott-

haften Anerkennung erfreut. Aristoteles erkannte im sittlichen Gut eine immanente Kraft, die denjenigen, der nach ihm strebt und es im Erwerb der sittlichen Tugend erreicht, gut mache, und zwar gut in der Wurzel des Menschseins, so daß alle anderen Gaben der Natur, auch die geistigsten, hinter dieser Wirkkraft zurücktreten, indem sie den Menschen nur zum Teil, nur unter diesem oder jenem Gesichtspunkt gut machen, etwa zum guten Künstler oder Wissenschaftler. In der Gutheit, in der Vollendung des Menschseins erkannte der Philosoph von Stagira das wahre Glück des Menschen.

Bei diesem von innen her wachsenden Glück braucht der Weise durchaus nicht auf die Teilgüter zu verzichten, auch nicht auf jene, die ihm das leibliche Wohlergehen bescheren. Das Ideal des Kynikers von der Bedürfnislosigkeit gehört zu den Extremen, deren Irrtum durch eine auch nur wurzelhaft gesunde sittliche Haltung entdeckt wird. Ob aber der sittlichen Gutheit und dem damit gegebenen wesenhaften, nach innen gewandten Glücke des Menschen auch immer das außersittliche folgt, etwa das Glück der Erfüllung der geistigen Talente in einem entsprechenden Beruf oder des Besitzes materieller Glücksgüter, ist eine andere Frage. Dies bleibt wohl immer, wie Nicolai Hartmann — wenigstens vom Standpunkt der natürlichen Sicht aus — richtig sagt, ein Desiderat (Ethik 1926, 86). Der Mensch kann nur sagen, es ‚müßte‘ eigentlich so sein. Die Erfahrung selbst aber belehrt ihn, daß es leider nicht, sozusagen nie so ist, denn solange es böse Menschen gibt, wird der gute übervorteilt. N. Hartmann meint auch, daß die Frage, ob das Desiderat der Erfüllung gewärtig sein darf, keine ethische, sondern bereits eine religiöse Frage sei (ebd.). Ob es keine ethische Frage sei, sei für den Augenblick dahingestellt. Auf jeden Fall ist dies keine Frage der natürlichen Ethik. Und sie ist in der Tat durch die Religion, nämlich durch die christliche, beantwortet worden in der Lehre von dem ewigen Glück, das den ganzen Menschen beseligen soll, wenn nach der Auferstehung der Leib zur Teilhabe am gotthaften Glück der Seele berufen wird. Daß N. Hartmann hierin nur eine Lösung von seiten der Religion, nicht auch der Ethik sieht, rührt von seiner grundsätzlichen Ablehnung des Religiösen als eines heterogenen Bestandteiles aus dem Bereich der Ethik. Es ist aber einem Christen zur Genüge bekannt und er erfährt es ununterbrochen im Wesensgrund seiner Seele, daß die übernatürliche Offenbarung mit allem, was sie brachte, den Kern unseres sittlichen Seins angesprochen und berührt hat, ganz abgesehen davon, daß echtes Ethos wesentlich religiös ist¹.

Daß wahres Glück nur in der Folge echter sittlicher Haltung gedeiht und daß es im Grunde auch immer mit dieser gegeben ist, wenigstens im Innen des Geistes, im Seelenfunken, wie Eckhart sagen würde, darüber streiten sich die Ethiker eigentlich nicht. Der Streit geht vielmehr darum, ob die Eudaimonie, sowohl die der sittlichen Tat, wie auch die der außersittlichen Güter, zum Gegenstand sittlichen Wollens gemacht werden dürfe oder gar müsse, so daß ihr Besitz oder ihr Genuß nicht nur mit-genommen und als überraschende Zugabe der sittlichen Gutheit empfangen, sondern selbst in gutem und lobenswertem sittlichen Streben gesucht werden dürfte oder müßte. Die Frage bekümmert aufs tiefste den Christen, dessen Dasein auf Erden bis zum letzten Atemzug erfüllt ist von der hoffenden Sehnsucht nach dem seligen Leben in Gott.

Man braucht dabei noch gar nicht daran zu denken, aus der Eudaimonie einen Eudaimonismus, aus dem Streben nach Glück das Prinzip sittlichen Wollens zu machen. Andererseits hindert nichts, daß man der Eudaimonie, ohne sie in der Werthöhe an die erste Stelle zu setzen, psychologisch, d. h. in der erzieherischen Richtung nach dem höchsten sittlichen Wert eine führende Rolle zuspreche. N. Hartmann hat wohl recht,

¹ Vgl. A. F. Uß, Wesen und Sinn des christlichen Ethos, 1942, 44 ff.

wenn er sagt, daß der unbestreitbare Wert der Eudaimonie den Eudaimonismus noch nicht rechtfertige. Er hat aber mit zu wenig Unterscheidung gemeint, daß der Gesichtspunkt der Eudaimonie zwar eine Rolle, aber mit Unrecht eine führende Rolle im sittlichen Bewußtsein des Menschen spiele (Ethik 84).

Das christliche Ethos, in welchem die Eudaimonie einen wesentlichen Bestandteil darstellt, hat das Glücksstreben niemals zu dem sittlichen Motiv schlechthin erhoben. Gewiß, in der gesamten Predigt Jesu wird stets mit der Aussicht auf Belohnung und Strafe operiert. Ja, man kann sogar sagen, daß der Kern der Predigt Jesu darin bestand, den Menschen das ewige Leben zu bringen, die Erfüllung alles dessen, was im innersten Grunde das Sehnen des Menschen ausmacht. „Ich verkünde euch eine große Freude . . .“ Diese Freude ist der Grundton der sittlichen Erneuerung in Christus. Trotzdem ist die Predigt Jesu weit entfernt von jeder epikureischen Glückseligkeitsmoral. Die neue Freude ist wesentlich ein Angebinde des neuen Gebotes: „Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“

Bei aller Anerkennung des Wertes der Eudaimonie hat N. Hartmann ähnlich, wenn auch nicht so scharf wie Kant, dafür gehalten, daß die Eudaimonie nur ein Begleitwert des eigentlichen sittlichen Wertes sei. Mit der reichlich starken Betonung der begleitenden Funktion fällt aber bei N. Hartmann die Eudaimonie sozusagen ganz aus der Kategorie der in sittlichem Wollen zu erstrebenden Werte. Es leitete ihn dabei die im natürlichen Leben durchaus richtige psychologische Beobachtung, daß das Glücksstreben und die Glücksfähigkeit, d. h. die ausgesprochene Suche nach dem Glück und das Vermögen, das Glück aufnehmen zu können, in umgekehrtem Verhältnis zueinander stehen. Je mehr der Mensch nach dem Glück jagt, um so enttäuschter findet er sich: „Das Glück läßt sich wohl erahnen und erstreben, aber nicht strebend erreichen. Die Jagd nach dem Glück wirkt vernichtend zurück auf die Glücksfähigkeit. Sie ist immer zugleich die Zerstörung des Erjagten selbst. Sie fegt, wo sie den Menschen beherrscht, alles Glück aus seinem Leben hinweg, macht ihn unset, haltlos, stürzt ihn ins Unglück“ (Ethik 87). Im natürlichen Leben treibt tatsächlich Fortuna mit allen, die ihr nachjagen, ein neckisches Possenspiel. Aber das liegt nicht an der Eigenart des Glücksstrebens an sich, sondern eben an Fortuna, an der Eigenart der Güter, nach denen die Menschen gemeiniglich verlangen, und an dem irrenden Menschen, der nach Fortuna jagt. Bloß irdisches Glücksstreben, das wissen wir Christen, enttäuscht immer, weil die menschliche Einbildungskraft sich die Güter dieser Erde viel zu satt und gefüllt vorstellt, als sie es in Wirklichkeit sind oder überhaupt sein können. Der Mittellose schaut neidisch auf den Begüterten und bedenkt nicht, daß das Glück des Reichen, wenn er überhaupt glücklich ist, nicht im Reichtum, sondern in andern Kulturwerten, vorab in charakterlichen und ethischen Werten besteht, ein Glück, das auch dem Armen, der sich in sittlichem Streben um es bemüht, ebenfalls, ja in noch viel reinerer Form zugehört ist als dem Reichen.

Im Christentum verhält es sich gerade umgekehrt. Je mehr man das von Gott selbst versprochene Glück erwartet, um so überraschender wird man es finden. Mit dem bewußten Verlangen nach dem ewigen Gut steigt in vervielfachter Weise die Fähigkeit, es aufzunehmen. Wenn auch alles Geschaffene, weil es aus Gottes Hand kommt, gut ist, so gibt es doch im Hinblick auf die Verkehrtheit des menschlichen Strebens, das in selbstischem Wollen dieses oder jenes zum Guten an sich machen möchte, nur ein Gut von untrügerischem Wert: „Niemand ist gut als Gott allein“ (Mk 10, 18). Es ist uns durch die Offenbarung versichert worden, daß wir dieses Gut oder diesen Guten mit mächtigem Antrieb zu unserem eigenpersönlichen Besitz anstreben dürfen und sollen, ohne Gefahr zu laufen, der sittlichen Ordnung zu entraten.

Doch lasse man das Mißverständnis nicht aufkommen, als sei das Glücksstreben nur um der Offenbarung willen zur echten sittlichen Tat erhoben worden. Schon die Natur des Menschen verlangt, daß das Gute nicht nur um des Guten, sondern auch um der persönlichen Befriedigung willen erstrebt werde. Gewiß, die Normierung des sittlichen Strébens hat nicht nur an der menschlichen Natur zu erfolgen, sondern vor allem auch am Werte selbst, den der Mensch naturgemäß zu erstreben hat. Aber gerade dieser sichert das Glücksstreben als ein ihm durchaus entsprechendes Verhalten. Die doppel-seitige Wertfülle der Gutheit fordert nicht nur, sondern lockt ebenso. Ihr entspricht nicht nur die Anerkennung und der Dienst, sondern auch die Bemühung, sie zu eigenem Glücke zu erreichen. Aristotelisch ausgedrückt: das Gute ist das Vollkommene, das Über-ragende, das Achtung gebietet, und das Mittheilsame, das glücklich macht (letztere Eigenart in der Scholastik formuliert: *bonum est diffusivum sui*). Allerdings ist das Gute in erster Linie das Vollendete, das als solches von jedem, der ihm begegnet, seins-gerechte Beachtung fordert. Als Vollendetes aber ist es imstande, andern Seinsvollkom-menheit zu geben, und es übt diese Funktion auch aus in dem, der es besitzt. Darum ist, wer es besitzt, gerade in diesem Betracht glücklich, wengleich er — sofern es nicht das ganz und gar ausfüllende Gut, nämlich Gott, ist — unter anderem Betracht unglücklich sein kann. Über die Anerkennung hinaus, die das Gute wesensnotwendig fordern muß, gestattet es also auch dem, der es liebt, das Glücksstreben nach ihm, ja es gewährt dies nicht nur, sondern verlangt es um seiner zweiten Wesensfunktion willen. So ist das Streben nach Eudaimonie nicht nur Naturtrieb, sondern auch Pflicht, und dies nicht nur vom Subjekt her zur Wahrung der eigenen, naturhaft vorgeschriebenen Streberichtung, sondern ebenfalls Pflicht vom Guten her gesehen, dem Gegenstand vollendeten sitt-lichen Handelns.

Nicht von außen, sondern von der Wesensmitte der guten Tat und des Guten selbst her konnte daher Christus die Seligpreisung aussprechen über den, der das Gute tut um des Guten willen. Und Er konnte die Mahnung zur sittlichen Höchstleistung „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ in die Verheißung der Eudai-monie kleiden: „Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel“ (Mt 5, 12). Zwar ist es nicht ganz dasselbe. Der Gesichtspunkt ist je und je verschieden. Und doch kann, wer das eine will, das andere nicht ausschließen, noch davon absehen. Ja, es sind sogar zwei Wirklichkeiten an dem einen und nämlichen Wesen, das wir Gutheit nennen. Sie sind aber aufeinander innerlichst bezogen, wobei die eine domi-niert, die andere „sekundiert“.

Was sagen wir also? Nichts anderes, als daß die Eudaimonie im christlichen Sinne nicht etwa nur eine beschränkt verstandene „religiöse“ Bewandnis hat, im Sinne eines äußerlichen Verdienst- und Lohnverhältnisses zwischen Mensch und Gott, sondern zu-gleich die Wesensmitte des Ethos, das Innen menschlicher Gutheit und jeder zu er-strebenden Gutheit trifft, daß sie nicht bloße Begleitung ist, von der man absehen soll, um sie besitzen zu können, sondern nach der mit allen Kräften des Gemütes und des Geistes hinstreben ethische Pflicht ist, allerdings stets in Unterordnung unter die Erst-forderung der Gutheit oder in Hinordnung zu ihr: daß man die Gutheit liebe um ihrer selbst willen, sich ihr angleiche, weil sie es als solche verdient.

Dieser, wenn auch abhängige, so doch eigene Wert der Eudaimonie tritt im christ-lichen Ethos noch deutlicher zutage. Die Theologen sind sich darin einig, daß die christ-liche Hoffnung, die vertrauende Sehnsucht nach dem ewigen Heil, auch dann noch Be-stand hat, wenn die Liebe zu Gott durch die Sünde ertötet wurde, so daß das Glücks-streben auch dann noch vom christlichen Ethos als sittlich gut und einwandfrei verteidigt

wird, wenn der Wille zur Erfüllung der Kernforderung, das Gute zu lieben und zu tun um des Guten willen, sich nicht mehr aufzuschwingen vermag. Doch ist auch damit die Jagd nach dem Glück nicht heilig gesprochen, denn immer noch muß bei diesem in den Vordergrund des Bewußtseins und Wollens gedrängten Motiv der Eudaimonie der Wille sich wenigstens offen halten für eine schließlich zu erfolgende sittliche Umkehr zum Guten um des Guten willen, theologisch ausgedrückt, zur Gottesliebe. Von außen besehen ist diese Theologie vielleicht eine Ungeheuerlichkeit, weil sie von Lohn spricht, wo überhaupt kein Verdienst vorliegt, ein Gedanke, welcher der lutherischen Theologie, die das Verdienst-Lohnverhältnis zwischen Mensch und Gott überhaupt verwirft, von Grund auf zuwider sein muß. Und doch ist auch dieses Hoffen nicht völlig von der sittlichen Erstleistung getrennt und auch nicht bar jeglichen sittlichen Verdienstes. Denn in einer ethisch wertigen Eudaimonie ist auch bei zeitweiliger Entfremdung gegenüber der ersten Wesenseigenschaft des Guten immer noch der Wille zu einer vor der Beseeligung, also vor der Erreichung der Eudaimonie zu erfolgenden Buße gegeben. In diesem Sinne ist es auch gemeint, wenn Thomas (II-II 21, 2 ad 3) den Sünder, der für die Sünde, die er gerade zu begehen im Begriffe und Vollzuge ist, Verzeihung erhofft, nicht der Vermessenheit zeihet, sofern er den naturhaft und göttlich vorgeschriebenen Weg zur Erlangung der Verzeihung zu gehen gewillt ist, nämlich Buße zu tun und sich dem Guten um des Guten — d. h. Gott um Gottes — willen zuzukehren.

Eine Verkehrung des echten Glücksstrebens und darum auch Sünde wider die christliche Eudaimonie ist es, Verzeihung und das ewige Leben von Gott zu erwarten bei völliger, auch für späterhin vorsätzlicher Abkehr von der Erstforderung des sittlichen Gutes.

Während die Eudaimonie als Folge und begleitende Wirklichkeit der ersten Funktion der sittlichen Gutheit, als ihr Übersprudeln in das strebende Subjekt hinein, im Wert-rang hinter dieser zurücktritt und darum zielhaft immer wieder zurückbezogen ist auf sie, spielt sie — die Eudaimonie — in psychologischem und pädagogischem Betracht die führende Rolle. Der Mensch ist nun einmal aus seinem Wesen triebhaft auf Eudaimonie eingestellt. Darum gibt es für ihn keinen geeigneteren Weg zum Wollen des Guten um des Guten willen als den über die Eudaimonie. Die Theologie sagt dafür, daß die Hoffnung in der Ordnung des Entstehens der Liebe voranschreiten müsse (I-II, 62, 4). „Wie einer mit einem andern keine Freundschaft haben könnte, wenn er ihm mißtraute oder daran verzweifelte, je irgendwelche Gemeinschaft oder herzlichen Verkehr mit ihm haben zu können, so kann man auch keine Freundschaft mit Gott haben — denn darin besteht die Gottesliebe —, wenn man nicht den Glauben, kraft dessen man an eine solche Gemeinschaft und einen solchen Verkehr mit Gott glaubt, und die Hoffnung hat, zu dieser Gemeinschaft zu gehören“ (I-II, 65, 5). Mit weiser Klugheit hat darum der Meister und Lehrer des christlichen Ethos das Glücksstreben des Menschen geweckt, um so dem gesamten Wollen den Geschmack am neuen sittlichen Ideal zu bereiten. Darum ist die christliche Hoffnung, die das Glücksstreben zum Auslangen nach dem ausgesetzten Preis vervollkommnet, das geeignete und auch wesentlich geforderte Werkzeug, die seelische Hingabe an das Gute um des Guten willen, an Gott um Gottes willen zu wecken und zu fördern.

Es erweckt zwar den Eindruck, als ob damit das Gute an sich doch nur zur Magd und Gott zum Knecht eines selbstischen Glücksstrebens gemacht würde. Doch ist hierzu folgendes zu bedenken: 1. Das Glücksstreben sucht nicht in erster Linie in rückläufiger Bewegung den subjektiven Teil des glückhaften Zustandes, sondern zielt in geradliniger Strebung auf den Gegenstand. Gewiß, es will ihn als Gegenstand der Freude

besitzen, aber es will ihn, ihn als das mitteilbare Gute. Die Theologen haben daher mit wenigen Ausnahmen allgemein als Gegenstand der christlichen Eudaimonie Gott, den Beglückenden, bestimmt und nicht die isolierte subjektive Befriedigung. 2. Das Glücksstreben ist auf die Hingabe an das Gute um des Guten willen ausgerichtet, weil es, wie gesagt, in direkter Strebung auf den Gegenstand abzielt, dessen Gutheit es nach der Seite hin ausschöpft, nach welcher er vom erstrangigen sittlichen Wollen, von der Hingabe an das Gute nicht erfaßt worden ist. So bewegt sich das menschliche Wollen in einem unaufhaltbaren Kreislauf: vom Streben nach Glück zur Hingabe an das Gute um des Guten willen und von dieser wiederum zurück zu noch freudigerem und überraschenderem Glück, von hier wieder hin zu einer gesteigerten Hingabe usw. So ist wirklich die Freude vollendet, die Freude am beseligenden Glück und die Freude über die Seinsvollendungen des Guten selbst, das dem Glücksstreben sich aufgetan hat. Die vielen Gebetserhörungen, die Christus den Seinen in Aussicht gestellt hat, sollen nicht nur das subjektive Glück zur vollendeten Freude steigern, sondern darüber hinaus auch die reine, allem Ich entwundene Freude bringen an der Güte Gottes, die sich im gnädigen Mitteilen und Erhören aus neuer Sicht gezeigt hat.

So ist es im Grunde ein einziges Wollen, welches das Gute sowohl um des Guten willen, wie auch zu glücklichem Besitze will, das Wollen, das dem ganzen, doppelstimmigen Werte des Guten sich zuwendet. In der Tat übernimmt im Christen, der mit Gott in der Gnade vereint lebt, die Liebe zu Gott diese beiden Funktionen des Wollens, sowohl des glücksstrebenden wie des Sich-Hingebens zu freundschaftlicher Verbundenheit². Denn die Hoffnung ist, wie noch gesagt wird, nicht selbst das Glücksstreben, sondern fußt nur auf ihm als seinem Fundament, es bewegt sich in ihm als in seinem geistigen Milieu, sie nimmt es auf als Triebkraft der eigenen Bewegung.

Weil höchstes sittliches Wollen und Streben nach Glück so innig zusammengehen, nimmt auch im Ethos des reifsten Menschen und Christen die Eudaimonie noch einen berechtigten Platz ein, wie das kirchliche Lehramt gegen den Quietismus Fénelons entschieden hat³.

II. Pilger und Fremdling

Kein geringeres Gut als Gott selbst hat sich die christliche Eudaimonie zum Gegenstand genommen, und das, wie gesagt, nicht aus selbstmächtiger Bestimmung, sondern auf göttliche Verheißung hin. Daß in diesem typisch religiösen Charakter der christlichen Eudaimonie nichts Befremdendes für die reine, echte Ethik liegt, wurde bereits hervorgehoben. Diese Eudaimonie aber hat ihre gesicherte Heimat jenseits dieses Daseins in einem sog. ‚Himmel‘, so daß der Schauplatz des christlichen Ethos doch weitab verlagert scheint von dem, was wir sonst als Wirkbereich des ethischen Menschen bezeichnen. Doch ist dieser Himmel nicht minder im Menschen als das, was sonst vom wahren Ethos verlangt wird. Der christliche Gedanke, daß Gott uns innerlicher ist als wir uns selbst, ist sattsam bekannt. Allerdings lebt Gott noch nicht so in uns, wie wir ihn im Jenseits erwarten. Doch ist er uns in der Gnade bereits als Angeld und Siegel, als Grundstock dessen gegeben, was in uns einstens in vollendeter Reife offenbar werden soll. Die christliche Eudaimonie wird nicht aufgeklebt, sondern wächst aus dem Innen des hier auf Erden gepflegten Gotteslebens heraus. Gewiß, die Belohnung wird

² Vgl. J. M. Ramirez OP.: De spei christianae fideique divinae mutua dependentia. Freiburg (Schw.) 1940, 27.

³ Denziger 1327 f, 1331 ff, 1337.

nach christlicher Auffassung gemäß einem richterlichen Urteil Gottes mitgeteilt. Sie kommt also von außen, insofern sie durch die Hand des Schöpfers und Heiligmachers verursacht ist. Ist sie aber deshalb weniger von innen? Dann wäre überhaupt kein sittliches Tun aus dem Herzen des Menschen geboren, da wir zu jeglichem Wollen und Vollbringen der führenden Hand Gottes bedürfen. Derselbe Heilige Geist, der hier auf Erden dem Geiste des Christen anhaltend von dem Seinen mitteilt, verhüllt und kaum zu erahnen, wird im Jenseits in offenkundiger, sichtbarer Weise seine Herrlichkeit in überreicher Fülle über unser ganzes Sein ergießen.

So bewegt sich das sittliche Leben des Christen in ununterbrochener Linie bis zur endgültigen Eudaimonie im Jenseits. Die Bezeichnungen ‚Jenseits‘ und ‚Himmel‘ sind wie alle bildhaften Begriffe für Geistiges irreführend. Wohl erwartet der Christ eine neue Erde, auf der er sein leibliches Dasein verbringen wird. Aber der Schauplatz seines Ethos bleibt auch dort sein Innen, das er bereits auf Erden in stetem Mühen gepflegt hat, um des gereiften Glückes fähig zu werden. So entfernt sich der wahre Sinn der christlichen Eudaimonie weit von dem aus dem Stofflichen und menschlichen Erfahrungsbereich entnommenen Bilde vom Arbeiter und der Auszahlung seines Lohnes an ihn. Das bleibende Substrat, das den Christen aus dem Unglück des ‚Diesseits‘ ins Glück des ‚Jenseits‘ geleitet, ist das Gut- und Vollkommensein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, die sittliche Vollendung, die in der Liebe zu Gott ihren Gradmesser hat. Es wird kein neuer Wert ausbezahlt, sondern dem schon in uns liegenden Werte wird die ihm gebührende und ihm auch schon innewohnende, nur auf Erden noch gehaltene Wirkkraft von Gott gelöst, daß er ausstrahle bis in die geheimsten Zellen des menschlichen Wesens, in die Ganzheit der Seele und des Leibes. Damit wird das Desiderat, daß der Gute auch der Glückliche sein muß, gerade und erst im Christentum volle Wahrheit.

Wie alle Gebote und Satzungen Gottes nur auf das eine abzielen, den Menschen vollkommen zu machen und ihn zu bereiten für die vollendete Ankunft des Reiches Christi, so kann es dem Christen nicht darum gehen, durch eine äußerliche Einhaltung gesetzlicher Forderungen, beim Gesetzgeber und Vergelter ein Guthaben anzulegen, sondern das Innen bereit zu halten, zunehmend zu reinigen, um so im Maße der Selbstreinigung der Eudaimonie näher zu kommen oder, besser gesagt, sie in sich wachsen zu lassen: „Selig, die reinen Herzens sind!“ Darum der unerbittliche Ernst in dauernder Entsagung und Abtötung, darum das Fremdsein des Christen allem gegenüber, was nicht von ewigem Bestand ist. N. Hartmann hat richtig gesehen, wenn er sagt, daß der Eudaimonismus des Christen sich aufs deutlichste im Asketentum, Anachoretentum und Märtyrertum spiegle. „Sich Schätze im Himmel sammeln, ist dem Christen tatsächlich das wichtigste Anliegen im Leben und keineswegs nur ein Gleichnis“ (Ethik 77). Allerdings hat N. Hartmann es nicht erfaßt, daß das Sammeln von Schätzen im Himm e l eben doch ein Gleichnis ist, weil es in erstem Betracht ein Sammeln in die eigene Seinstiefe ist. Im tiefsten Grunde ist darum der Christ immer daheim, auch schon hier auf Erden. Das Wort Christi hat auch für jeden Christen Geltung: „Ich bin nie allein, weil ich in allem das tue, was ihm (dem Vater) gefällt“ (Jo 8, 29). Aber der Welt gegenüber bleibt der Christ ein Fremdling, ein Pilger, der nicht einmal weiß, wo er sein Haupt hinlegen soll. Von der ersten Eudaimonie her gesehen, geht durch das christliche Ethos ein Zug, wie er den Kyniker — allerdings im Extrem — beherrscht. Das Leben, Freud und Leid, läßt ihn kalt angesichts des Zieles, um dessentwillen er alles zu verlieren gewillt ist, denn „was soll es dem Menschen nützen, wenn er die gesamte Welt gewänne, dabei aber an seiner Seele Schaden litte?“ Darin offenbart sich die ethische Größe der

christlichen Glücksstrebens, das seine Seligkeit nur verfolgt auf dem Wege über einen ins Heroische steigenden Entsagungs- und Opfersinn, eingedenk des Herrenwortes, daß das Himmelreich Gewalt leidet, und nur die es an sich ziehen, die Gewalt gebrauchen.

Das christliche Glücksstreben ist alles andere als ein naturhafter Trieb. Es ist schon um des Verzichtes willen auf all das, oder doch um der vorläufigen Zurückstellung alles dessen willen, was nicht die wesentliche Eudaimonie ausmacht, eine bewußt gesetzte Tat. Und um des die Natur hoch überragenden Gutes willen, das in Offenbarung und Selbstmitteilung sich anerbietet zum ewigen Leben, eine *sittliche* Tat aus Pflicht und Gehorsam unter einen ewigen Willen. Dieser Wille ist gewiß als Wille des überweltlichen Gottes ein heterogener — wenn man einmal das Wort gebrauchen soll — seiner Existenz nach. Er ist aber dem Inhalt seiner Forderung nach dem menschlichen Willen homogen, weil er die Natur des Menschen zur letzten, ihrem tätigen wie aufnehmenden Können entsprechenden Zweckbestimmung hinführt. So mag es von neuem einleuchten, daß die christliche Eudaimonie in ihrer religiösen Gestalt typisch ethischen Charakter besitzt.

Bei der Sorge um das vordringliche Glück, das des ewigen Lebens in Gott, ist es allerdings dem hoffenden Christen nicht benommen, auch die vielen Teilgüter zu wünschen, die ihn schon in diesem Leben glücklich machen. Wir meinen damit nicht jene Eudaimonie, die der Gottesverbundenheit auch schon hier auf Erden als untrennliche Mitgift beigegeben ist, wie die eines reinen Gewissens, der Ruhe und Abgeklärtheit gegenüber allen Widerwärtigkeiten des irdischen Lebens, des Gottesfriedens im Seelen Grunde (des sicheren Kennzeichens einer vollkommenen Liebe zu Gott), sondern darüber hinaus die der irdischen und vergänglichen, die Pilgerschaft auch äußerlich erleichternden Güter, wie die Erfüllung der natürlichen Geistesanlagen, ein den Begabungen entsprechender Beruf, ein beglückendes Familienleben, die Sorglosigkeit eines materiell gesicherten Daseins usw. Unter diesem Betracht entfernt sich die Eudaimonie des hoffenden Christen doch wieder weit von der des Kynikers. Unter Vorbehalt des Primates der rein göttlichen Eudaimonie ist dem Glücksstreben des Christen alles anheimgestellt, entsprechend der vom Apostel angegebenen Ordnung: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber Gottes“ (1 Kor 3, 22 f).

III. Gotteskraft zum ewigen Leben

Mit der Rettung der christlichen Eudaimonie vor der Kritik des Ethikers ist aber die christliche Hoffnung nur zum Teil gerechtfertigt. Denn das Glücksstreben nach dem ewigen Leben ist noch nicht die ganze Hoffnung. Es spricht noch nicht das aus, was der Gesichtspunkt der Hoffnung im Verlangen nach Glück auszudrücken beabsichtigt. Hoffnung ist Zuversicht des Glücksstrebens, strahlender Optimismus in der Sehnsucht, mutiges Zugreifen nach dem, wonach das Glücksstreben gerne auslangen möchte. Sie ist *wirkmächtige, zielsichere* Sehnsucht. Erst die Hoffnung macht das Streben nach Glück zur *Tugend*, zur kraftgeladenen Tüchtigkeit, die nicht nur nach dem Glück zu jagen, sondern es wirklich zu erjagen versteht (beide Male im edlen Sinne verstanden!). Denn zur Tugend gehört nicht nur ethische Gutheit des Handelns, sondern auch anhaltende und durchdringende Kraft, stets und überall und vor allem wirksam das Gute zu tun.

Wir sind damit in die Herzkammer der christlichen Hoffnung vorgedrungen, zur Frage, nach deren Beantwortung in letztem Entscheid die ethische Werthöhe der christlichen Hoffnung bestimmt wird.

Gleich im voraus sei es gesagt, daß das natürliche Ethos die Hoffnung als Tugend nicht kennt. In dem sozusagen vollständigen Katalog der Tugenden bei Aristoteles wird man vergebens nach der Hoffnung fahnden. Trotzdem weiß der natürliche Ethiker die Hoffnung als eine im Leben nicht zu entbehrende Gemütsstimmung zu schätzen. Gute Hoffnung, so sagt Plato im Anschluß an Pindar, begleitet unentwegt als freudvolle „Alterspflegerin“ den guten Menschen, während der Böse stets von schlimmen Erwartungen geplagt und oft aus dem Schlafe aufgeschreckt wird, wie es bei Kindern geschieht. Eine uralte Fabel hat diese, das Leben erheiternde Gemütsverfassung der Hoffnung sinnvoll dargestellt, wenn sie erzählt, daß aus dem Faß, das Zeus den Menschen geschenkt hatte, und das Neugier der Menschen eigenmächtig geöffnet hatte, alle Güter entflohen seien und als einziger Trost die Hoffnung zurückgeblieben sei. Nach des weisen Thales Aussage ist die Hoffnung die alltäglichste und allgemeinste Erscheinung im menschlichen Leben. Und der moderne Ethiker sieht in der Hoffnung einen besonders bedeutsamen Gemütswert, der das hohe Ethos des Glaubens, — nicht des religiösen, sondern — des Glaubens an den Sieg des Guten begleitet als „Gefühlswert eigener Art“, eine „dem Glauben adäquate, seinen Inhalt antizipierende Form der Glückseligkeit“ (Hartmann, Ethik 431).

Und doch ist dem natürlichen Ethos die betrübliche Erfahrung nicht entgangen, welche der hoffende Mensch allzu oft erleben muß. Die Erwartungen, so klagt Äschylos, gehen selten in Erfüllung. Um der Enttäuschungen willen, welche die Hoffnung bei aller anscheinend aufrichtenden Ermunterung mit um so schwererer Wucht über das menschliche Dasein bringt, erzählt eine andere Sage, daß sich aus der Büchse der reizvollen Pandora beim Heben des Deckels alle Güter davonmachten und nur die „trügerische“ Hoffnung verblieben sei, die unter den Menschen verhängnisvolles Unheil anrichten sollte. Aus eben derselben Beobachtung hat der feinsinnige Psychologe Aristoteles bemerkt, daß der Jugendliche aus Unerfahrenheit und der Betrunkene aus leichtsinniger, blinder Heiterkeit naturhaft der Hoffnung zuneigten, während das nüchterne Alter, dem die Tücke der Hoffnung im Leben reichlich aufgegangen sei, mit ihr wenig zu tun haben wollten.

In der Tat kann die natürliche Hoffnung über die Wesensart einer, wenn auch überaus bedeutungsvollen Gemütsstimmung nicht hinauskommen. Dazu kommt noch, daß diese Gemütsstimmung sittlich nicht einmal nach festen Normen zu regeln ist. Sie kann darum, was auch N. Hartmann betont, nie ein eigener sittlicher Wert sein (a. a. O.). Der eine neigt mehr, der andere weniger dazu, die an sich dunkle Zukunft für sich hell zu sehen. Aus den unzähligen, unabänderlichen, uns unerreichbaren Komponenten, deren Zusammentreffen unser „Schicksal“, das, was uns gut oder nicht gut, angenehm oder unangenehm, heilvoll oder verhängnisvoll ist, bestimmt, wird der eine, aus welchen Gründen immer, doch nicht aus Einsicht, meistens aus der Stimmung heraus, die ihm günstigen und wohlwollenden herausnehmen, während der andere aus Realismus, aus so und so oft erlebter Enttäuschung oder vielleicht auch aus Mißstimmung die dunklen Geister in der Überzahl am Werke sieht. Ob nun Mißstimmung oder Wohlgestimmtheit, ob Optimismus oder Pessimismus die Seele beherrschen und Verzweiflung oder Hoffnung schaffen, keines von beiden ändert an den Dingen etwas, die da kommen sollen. Wohl soll der Mensch seine Leidenschaften beherrschen lernen. Unter diesem Betracht hängt es, wenigstens zum Teil, von seinem sittlichen Verhalten ab, ob er gut oder schlecht gestimmt ist, und in der Folge auch, ob er zum Optimismus oder Pessimismus neigt. Und davon ist weiter beeinflußt, ob er zum Schaffen und Zupacken sich gedrängt fühlt, oder ob er sich gehen läßt mit der faulen Begründung, daß doch alles Mühen vergeblich sei.

Aber diese Wirkweise der guten Hoffnung in die Zukunft bewegt sich auf fremdem Geleise. Es ist nicht eigentlich die Hoffnung, die da am Werke ist, denn auch ein ethisch wertvoller Mensch geht wacker und unbeirrt der dunklen Zukunft seinen Weg, wenngleich er sich nicht durch autosuggestiven Optimismus dazu gedrängt fühlt. Die Zukunft bleibt ein Rätsel, und nur der Unerfahrene wird seinen Verstand glauben machen können, sie sei es nicht. Weil aber gerade die Faktoren, welche vermeintlich die Hoffnung im Optimisten „begründen“, sich der Berechnung der Vernunft entziehen, die Vernunft aber die Richtschnur ethischen Handelns ist, kann die natürliche Hoffnung niemals Tugend sein, mag der Mensch sie sich einreden wie immer, mit bewußter Anstrengung aller Kräfte des Gemütes und des Geistes. Dabei wird nichts zurückgenommen, was bereits über den ethischen Wert des Glücksstrebens gesagt worden ist. Was hier zur Frage steht, ist der der Hoffnung spezifisch eigene Wert, zukunftsfröh zu sein.

Die Ohnmacht der Hoffnung kann nur behoben werden durch die Verheißungen und Zusicherungen eines Geistes, der um die Zukunft weiß, und mehr als das, der über sie auch Gewalt hat. Dieses aber ist allein Gott. Darum kann, wenn überhaupt eine Hoffnung, dann nur die religiöse Tugend sein. Religionslose Hoffnung, wie hoch ihre psychologische — mehr autosuggestive als durch wirkliches Sein beglückende — Wirkung auch sein mag, die ihr Aristoteles namentlich im Jugendlichen oder die moderne, vorab experimentelle Psychologie zuschreiben, kann niemals befriedigen. Nur ein Gott, hat Pindar gesagt, geht in seinen Erwartungen nicht fehl. Und Plato hat in demselben Sinne mit Recht gesagt, daß die wahre Hoffnung über dieses Leben hinausweisen muß ins Jenseitige und Göttliche, wo wir zur Genüge das erlangen werden, worauf alle unsere Bemühungen in den vergangenen Lebenstagen gezielt haben.

Die Offenbarung hat diese schon dem menschlichen Denken offenstehende Wahrheit von der einzig sicheren, der religiösen, ins Jenseits strebenden Hoffnung um ein Unendliches vertieft und überhaupt erst wirklich gemacht. Durch die Offenbarung wurde die seelische Haltung, die dem Menschen die menschlichste ist — in dem doppelten Sinne: des Natürlichsten und Selbstverständlichsten als Streben nach Glück und Seligkeit, und andererseits des Hinfälligsten und Unsichersten als greifendes Auslangen nach dem in trüber und dunkler Zukunft verborgenen Glück —, ins Religiöse und Übernatürliche hineingehoben und geadelt zur Kraft aus Gott um Gottes willen. Erst so wurde der hohe sittliche Wert des Glücksstrebens zur wirkmächtigen Tugend.

Um des edlen Strebens nach dem wahren Glück willen, das den Grundton der christlichen Hoffnung abgibt, ist christliches Hoffen ein das Innen des Menschen angehendes, sittlich gutes Tun. Als wirkmächtig gewordenes Streben nach diesem Glück ist die christliche Hoffnung Tugend, d. h. sittlich vollendete Kraft zu sittlich vollendetem Tun. Um ihres ersten Anliegens willen, das kein geringeres ist als die Seligkeit in Gott, und um des Motives willen, aus dem sie nach dieser auslangt (die göttliche Verheißung und Hilfeleistung), ist sie göttliche Tugend und rückt damit in die Reihe der drei höchsten Werte des christlich religiösen Lebens und der Ethik überhaupt.

Auf der Wertskala steht allerdings die Hoffnung unter den beiden andern göttlichen Tugenden, weil sie nicht in dieser allem Geschöpflichen entrückten Weise die göttliche Gutheit bejaht wie die beiden andern. Während nämlich der Glaubende in gehorsamer Unterwerfung seinen Verstand der Urwahrheit dienstbar macht, weil sie um ihrer selbst willen die Beistimmung verdient, und der Liebende, seiner selbst vergessend, das gesamte Wollen dem göttlichen Gute schenkt, sucht der Hoffende Gott, um ihn als Gegenstand der Seligkeit zu besitzen. Darum auch sind die Sünden wider die Hoffnung, die

Verzweiflung und die Vermessenheit, gemessen am Werte dessen, was sie zerstören, nicht von solcher Schwere wie der Unglaube oder der Gotteshafß (vgl. II-II, 20, 3).

Es war schon davon die Rede, daß die Mitteilsamkeit ein unmittelbarer Ausfluß der Erhabenheit jeder Gutheit und damit entsprechend die Eudaimonie unmittelbare Folge des höchsten sittlichen Strebens nach dem Guten um des Guten willen sei. Dementsprechend fordert die gotthafte Liebe als freundschaftliche Gemeinschaft mit Gott nicht nur die Anerkennung des unendlichen Wertes der göttlichen Gutheit in sich, sondern ebenfalls auch die ihrer unendlichen Mitteilsamkeit und Güte. In diesem Betracht rückt die christliche Hoffnung als sittlich vollendetes Glücksstreben in den Wirkbereich der gotthaften Liebe. Aber das ist noch nicht der der Hoffnung eigene Wesenszug. Was die Hoffnung von der Liebe unterscheidet, ist das auf Gottes Verheißung und Hilfe gestützte Sich-Hochrecken nach dem ausgesetzten Preis des ewigen Lebens. Ihre Wesensart ist es, gerade jenes Moment in der göttlichen Gutheit als ihr vordringliches Anliegen herauszunehmen, das dem Subjekt Gewinn bringt. Dieser Hang ans Subjekt, den die Hoffnung in gewissem Sinne — namentlich im Christen, welcher der Liebe entbehrt — verselbständigt (doch nicht ohne die zielhafte Abhängigkeit von der Liebe anzuerkennen), drängt sie hinter die Liebe zurück, deren erstes Wesensgebot ist, Gott zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzem Gemüte und aus allen Kräften.

Unter anderem, mehr psychologischem und pädagogischem Gesichtspunkt aber kann die Hoffnung, wie schon gesagt, vordringlichere Bedeutung gewinnen, da sie die Pforte ist, durch die wir in die Liebe erst eintreten können, und da sie in anhaltender Dienstleistung zu noch rückhaltloserer, noch entschiedener, allem Irdischen noch mehr entrückten Liebe aneifert. In ähnlicher Weise stärkt die Hoffnung den Glauben zu unerschütterlicher Anhänglichkeit an das Wort Gottes. Doch nie vermag sie zum Glauben hinzuführen, denn ohne Glaube ist Hoffnung unmöglich, nach dem Ordnungsgesetz von Erkennen und Wollen: Nichts wird, wie schon Aristoteles sagte, erstrebt, was nicht erkannt ist⁴.

Es wäre ein eitles Unterfangen, die christliche Hoffnung als vom Objekt her unbescholtene, des Menschen würdiges sittliches Verhalten verteidigen zu wollen, ohne der grundlegenden christlichen Lehre zu gedenken, daß nicht nur die Gutheit des Objektes, sondern auch die entsprechende persönliche Kraft zur Tugend gehört. Allerdings wurde bereits schon von einer Kraft zum ewigen Leben gesprochen: den göttlichen Verheißungen und der allmächtigen Hilfeleistung. Davon war aber hauptsächlich nur die Rede, insofern sie als Motiv in das Bewußtsein des Hoffenden treten und ihm die Berechtigung geben, sorglos zu sein im Bemühen um das ewige Leben, da der, der die Seligkeit ist, sie auch angeboten hat. Obendrein aber bedarf der hoffende Mensch noch der *i n n e r e n* Kraft, die ihn stützt, daß er sich auf die göttliche Allmacht zu verlassen imstande sei. Die tagtägliche Erfahrung sagt es uns zur Genüge, daß es nicht ausreicht, jemandem die Wege zu weisen zum gewünschten Ziel und ihm die vollständige Ausrüstung zur Reise mitzugeben. Um ans Ziel zu gelangen, muß der Wanderer sich auf den Weg machen, muß sich abmühen, muß Strapazen zu erdulden gewillt sein.

Diese Bewegung von innen, die uns hilft, die Schwerfälligkeit unseres Seins zu überwinden und den allmächtigen Arm Gottes zu ergreifen im frohen Gedanken, daß uns die Seligkeit von Gott versprochen ist, kommt allein von ihm selbst, der das Ziel der christlichen Hoffnung ist. Erst von diesem Betracht aus erfüllt sich der Sinn der Hoffnung als Kraft zum ewigen Leben: Kraft um der göttlichen Verheißungen, um der All-

⁴ Vgl. zu diesen Gedanken II-II 4, 7 ad 2; 17, 7 ad 1.

macht willen, die sich dem Hoffenden zu erschließen versprochen hat, und zugleich Kraft um der Gnade des Heiligen Geistes willen, der in uns ruft mit unaussprechlichen Seufzern (vgl. Röm 8, 26). Dieser doppelte Grund, der das menschliche Glücksstreben erst zur Tugend der Hoffnung macht, ist treffend im Pauluswort enthalten: „Gott selbst ist es, der uns geliebt und uns ewige Tröstung und gute Hoffnung in Gnade geschenkt hat“ (2 Thess 2, 16)⁵.

Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung

Von Professor Dr. Friedrich A n d r e s, Bonn

Zu den Disziplinen, die ungefähr seit der Jahrhundertwende mehr und mehr auch das Interesse theologischer Kreise auf sich gezogen haben, gehört in besonderem Maße die Religionspsychologie, genauer: die Psychologie des religiösen Erlebens. Ihr Gegenstand sind die religiösen Bewußtseinserscheinungen. Wie das gesamte seelische Leben seine Gesetze hat und wie diese seine Gesetzmäßigkeiten, seine Zusammenhänge von der Psychologie erforscht werden, so ist es die Aufgabe des Sondergebietes der Psychologie, das als Religionspsychologie bezeichnet wird, den subjektiven Faktor des religiösen Lebens, das religiöse Erleben zu erforschen. In letzter Zeit ist neben der rein deskriptiven und der genetischen Religionspsychologie auch eine experimentelle Psychologie des religiösen Erlebens entstanden. In diesen neuen Zweig der psychologischen Forschung soll im folgenden eine Einführung versucht werden.

Zur Geschichte der Religionspsychologie

Zwar ist diese Seite der Religionsforschung von der Theologie niemals gänzlich vernachlässigt worden. Wenn auch das eigentliche Objekt der Theologie das objektive Element der Religion, die Offenbarungslehre und das Verhältnis Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott ist, so wurde doch auch die Erlebnisseite beachtet, sowohl von den großen Theologen als auch von den religiösen Genien, von all den begnadigten Seelen, die neben tiefer und echter Frömmigkeit die Gabe der Selbstbeobachtung und der Schilderung des subjektiven Ablaufs ihres religiösen Lebens besaßen. Man braucht nur an die ewig junge Fundgrube solcher Selbstschilderung religiöser Erlebnisse in den Bekenntnissen des hl. Augustinus und in den Schriften der echten großen Mystiker zu erinnern, unter diesen an den hl. Bernhard, an die großen spanischen Mystiker Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Auch in der eigentlich theologischen Literatur, in ihren Abschnitten über das Verhältnis von Gnade und Freiheit und in der Lehre von den Tugenden, wie sie z. B. Thomas von Aquin meisterhaft in der *IIa IIae* dargelegt hat, finden sich zahlreiche und wertvolle Einsichten in das seelische Gefüge religiösen Erlebens und asketischen Strebens. Von dieser Art psychologischer Darlegung, die man als *theologische Religionspsychologie* bezeichnet, darf man mit W u n d e r l e feststellen, „daß die katholische Glaubenswissenschaft und das katho-

⁵ Weiteres über die Hoffnung vgl. in dem in absehbarer Zeit erscheinenden Kommentar des Verfassers zu S. Th. II-II 17 ff: Bd. 16 (nicht Bd. 15, wie im Prospekt vorgesehen) der Deutschen Thomasausgabe, Verlag F. H. Kerle, München-Heidelberg.