

Einheit von Natur und Übernatur?

Ist das religiöse Leben nicht notwendig etwas Einheitliches, eine letzte, alles beherrschende Grundhaltung hingebender Liebe und Treue an Gott? — Wenn dem aber so ist, wie verträgt sich dann mit dieser innern Einheit religiösen Lebens die von der Kirche so stark betonte Zweiseitigkeit von Natur und Übernatur? Gibt es im selben Menschen sozusagen zwei Stockwerke religiöser Betätigung, das eine, untere, das Bereich „natürlicher Religiosität“, — das andere, obere, das Bereich „übernatürlicher Religiosität“? Natürlicher Religiosität mit den Betätigungen vernünftiger Gotteserkenntnis und vernunftgemäßer Sittlichkeit, — übernatürlicher Religiosität mit den Betätigungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe?

Es gab zwei Wege der Einigung. Der eine löste alle Natur in Übernatur auf; die „Natur“ hatte nunmehr kein eigenes Auge für Gott als das der Übernatur, die positive Offenbarung, und keine eigene Kraft, das in ihr angelegte „Ebenbild und Gleichnis Gottes“ im Leben auszuwirken als die unverdientbare, freie Gnade der Übernatur, — es war die Irrlehre des Traditionalismus und Jansenismus. Der andere Weg löste alle Übernatur in Natur auf; nun war der Offenbarungsglaube der Übernatur nur eine vorläufige Annahme von Vernunftwahrheiten „auf Glauben“ hin, um sie später nach eigenem Vernunftmessen als wahr oder falsch zu beurteilen, und alle Gnade der „Teilnahme an göttlicher Natur“ erschien nur mehr als ein Symbol der in eigener, errungener Sittlichkeit sich darstellenden Gottebenbildlichkeit, — es war die Irrlehre des Rationalismus der Aufklärung, eine Neugeburt nur des alten Pelagianismus.

Bleibt demnach also nichts übrig als eine zwiespältige Zweiseitigkeit?

Die Beantwortung dieser Frage wird sich notwendig aufteilen müssen. Die konkrete Ordnung der „Übernatur“ hat sozusagen zwei Hemisphären, die des allgemein Übernatürlichen und die des spezifisch Christlichen. Denn Christentum als konkrete Ordnung der Übernatur ist sowohl die Wiederherstellung der durch den Sündenfall gestörten Ordnung der Übernatur wie auch eine Wiederherstellung in ganz eigener Form, die von der durch den Sündenfall gestörten Ordnung der Übernatur sich unterscheidet. Im ersten (allgemeinübernatürlichen) Sinn ist Christentum eine Ordnung übernatürlicher „Teilnahme an göttlicher Natur“ und darum positiven Offenbarungsglaubens. Im zweiten (spezifisch christlichen) Sinn ist es eine Ordnung der Zugehörigkeit zu Christi Leib, der Kirche, als „Glieder des Leibes“: „Haupt und Leib Ein Christus“, wie die kurze Formel Augustins lautet, der hier nur Abschluß und Höhepunkt der Väterlehre ist.

Wir werden darum uns zuerst die Frage stellen müssen: Wie ergibt sich ein einheitliches religiöses Leben aus der Zweiseitigkeit von Natur und Übernatur schlechthin? Erst dann dürfte die nötige Klarheit vorhanden sein für die Beantwortung der zweiten Frage: Wie ergibt sich einheitliches religiöses Leben aus der Zweiseitigkeit von übernatürlichem Eigenleben und Gemeinschaftsleben des „Gliederes des Leibes Christi“?

Aber auch die erste Frage in sich wird sich noch auflösen müssen. Es bedarf zunächst einer Klarlegung der sozusagen objektiven Seite des Verhältnisses

von Natur und Übernatur, wie sie gemeinhin in der Lehre von der Gnade gefaßt wird, ehe wir seine sozusagen subjektive Seite erforschen können, den Glaubensvorgang und das Glaubensleben.

Mithin steht vor uns die Frage: Bedeutet die Lehre von der Gnade (die man für gewöhnlich mit „Übernatur“ gleichsetzt) eine Zerteilung religiösen Lebens oder nicht?

Es ist das die entscheidende Grundfrage; denn Glaubensvorgang und Glaubensleben sind nur Konsequenzen aus der Lehre von der Gnade, und das Leben des Leibes Christi ist eben lediglich Glaube und Gnade.

Wir werden also die Bedingungen eines einheitlichen religiösen Lebens zu vergleichen haben mit den durch die Offenbarung uns gegebenen Eigenschaften der übernatürlichen Gnade. Religiöses Leben ist 1. wesentlich ein Verhältnis persönlichen Lebens mit Gott in Erkennen und Liebe, 2. aber sozusagen die Innenseite einer sittlichen Lebensführung. Entsprechend bedeutet Gnade 1. ein neues objektives Verhältnis zu Gott und 2. eine neue Grundlage der Sittlichkeit.

1.

Religiöses Leben bedeutet, im Unterschied von rein sittlichem Leben, offenbar einen lebendigen Verkehr der Seele mit Gott, das „Wandeln mit Gott“ (Mich. 6, 8), das „Ich sah den Herrn allzeit vor meinem Blick“ (Ps. 15, 8), als Antwort auf das „in Ihm leben wir, bewegen uns und sind wir“ (Apg. 17, 28) und auf das „Gott ist seines geheimsten Wünschens untrüglicher Zeuge und seines Denkens wahrhafter Durchforscher und seiner Worte aufmerksamer Hörer“ (Weish. 1, 6). Wie ein inniger Verkehr von Mensch zu Mensch sich entwickelt, erst in rein „sachlichen“ Worten, wo beide sozusagen nichts sind als „Träger“ von Sachen, die miteinander verhandeln, bis die Worte allmählich nur ein dünner Schleier der Seelen werden, die wortlos zueinander sprechen, — so geht wohl auch die Entwicklungslinie religiösen Lebens als eines wachsenden Zueinanderkommens und sozusagen Zueinanderströmens von Liebe Gottes zur Seele und Gegenliebe der Seele zu Gott.

Verkehr von Mensch zu Mensch beginnt wohl mit einem Überwiegen spürerischen und forschenden Erkennens, wenngleich in diesem Erkennen selbst schon ein schwer faßbarer „Zug hin..“ oder „Zug von weg..“ das Ergebnis dieses Erkennens fast schon ahnend vorwegnimmt. Er beginnt wohl auch mit einer nüchternen und kühl abstandmäßigen „geschäftlichen“ oder „pflichtgemäßen“ Beziehung, wenngleich auch schon in diese Ferne der Seelen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer kommenden Nähe einen verkündenden Schatten wirft. Und diese erste Wegstrecke, die zwei Menschen miteinander gehen, ist wohl auch eine recht gesprächige, zuerst im Gesprudel von Geschäften und Sachen und Plänen, dann im Geplauder über Oberflächen des eigenen Lebens, wenngleich auch schon in diesem Lärm es fühlbar werden mag, ob ihm das Schweigen folgt, das das Ende eines Zusammengehens überhaupt ist, oder ein Schweigen, in dem erst wahrhaftes Miteinanderleben beginnt.

Verkehr der Seele mit Gott kann in den Hauptzügen nicht anders sich entfalten als Verkehr von Mensch zu Mensch. Denn die Seele ist eine menschliche Seele, und Gott ist im irdischen Verkehr (auch dem des Glaubens) nicht der „Vater, den nur der Sohn kennt, wie der Sohn nur den Vater“, sondern

Gott in geschöpflichen „Hüllen und Spiegeln und Rätseln“. Die Seele, die Gott sucht und findet und mit ihm wandelt, sieht ihren Gott immer nur in menschlichen Zügen, und sein Gott-sein mag nur darin hinter diesen Zügen das „unzugängliche Licht“ aufleuchten lassen, daß er, wie Augustinus sagt, einer ist, den man wohl sucht, um ihn zu finden, aber findet, um ihn noch mehr zu suchen: „daß du ihn suchst, um ihn zu finden, ist er verborgen; daß du ihn, den Gefundenen, weitersuchst, ist er unendlich“ (In Ioh. tract. 63, 1). Im Maße als die Seele in die wahren Tiefen der Menschenherzen steigt und in Menschenzügen zu lesen weiß, in dem Maße wächst auch ihr Gottesbild, das sie bislang nur im Spiegel eigenen Lebens aufleuchten sah, über das Menschliche hinaus. Denn sie schaut Gott in den Gegensätzen der Menschheit, schaut ihn als den, der jedem der „feindlichen Brüder“ sein Gott ist. Aber es bleibt auch so ein Wachsen des Gottesbildes in den Grenzen menschlicher „Hüllen und Spiegel und Rätsel“, und so bleibt auch der Verkehr der Seele mit Gott in den Grenzen menschlicher Verkehrsweise, nur daß das Höchste und Röstlichste und Zarteste, dessen menschliche Hingabe nur fähig ist (ohne einen Menschen zu finden, dem sie es gäbe) in diese einzige Weise zusammenströmt.

So findet sich auch im Verkehr der Seele mit Gott ein klares und forschendes Erkennen, nur daß es immer mehr ein Empfangen in lauschender Liebe wird; denn je mehr die Seele ihren Gott erkennt, um so mehr erkennt sie ihn als das geheimnisvolle, majestätische Wunder der Persönlichkeit, der man nicht frech spürerisch ins Auge starren darf, und erkennt ihn als den, der nur sich selbst begreiflich ist, der also alles tiefere Wissen über ihn nur „schenkt“, erkennt ihn aber auch als die unausschöpfliche Liebe, die nur den reinen Spiegel eines geöffneten Herzens verlangt, um darin ihr Lächeln einzusenken; und in diesem Näherkommen wandelt sich alles „Erkennen“, das immer noch einen kühl sachlichen Abstand setzt wie zwischen Forscher und Forschungsgegenstand, in ein gläubiges Hinnehmen: „Rede, Herr, dein Diener hört!“

Es findet sich weiterhin eine Beziehung des „Geschäfts“ und der „Pflicht“, da der Mensch in Gott seinen Arbeitsherrn hat, mit dessen Talenten er wuchern soll, und gleichzeitig seinen Hausvater, der ihm das tägliche Brot reicht und ihn kleidet, — nur daß der „Arbeiter“ und „Bettler“ immer mehr im rechten Arbeiten und Bitten erfährt, wie aller Arbeit letzter Sinn ein Näherkommen zu ihm ist, ihm ähnlicher zu werden, der selber der „Schöpfer“ ist und „immer“ arbeitet, und alle Gabe nur darin ihren Wert hat, daß in ihr der Geber mehr und mehr sich selber schenkt; und in dieser wachsenden Verähnlichung mit ihm und diesem wachsenden Schenken seiner wandelt sich alle Arbeit in eine „tätige Sehnsucht“, „vollkommen zu sein, wie der Vater vollkommen ist“ (Augustinus, In Ps. 76, 4) und alles Bitten in ein Bitten um ihn, Arbeiten und Bitten in ein Wachstum der Hoffnung, die ihn erhofft: „denn in ihm hat sie alles, weil alles durch ihn geworden ist“ (Augustinus, In Ps. 62, 33).

Es findet sich endlich gewiß ein Sich-aussprechen erst in angelernten Worten und in vielen Worten über tägliches Geschäft und tägliche Sorge, und dann mählich in Worten, die der eigenen Seele entstammen (wie auch das Kind erst spät zu Vater und Mutter „eigene“ Worte spricht), und Worten, die dann auch von der eigenen Seele sprechen und nicht mehr nur von den Geschäften dieser Welt, „deren Gestalt vergeht“, — nur daß im Sprechen und Reden immer

mehr die feinfühligste Liebe ihn als den „Unausprechbaren“ erfährt, als das große Schweigen der unaussprechlichen Fülle, das nur dem Schweigen überströmender Liebe sein tiefes Geheimnis öffnet, die ihn in allem liebt und über allem und darum „im Schweigen der Seele hinweggeht über sich, nicht denkend sich“ (Augustinus, Conf. 9, 10): „Bevor du ihn derart erspürtest, meinst du ihn aussprechen zu können; — du beginnst ihn so zu erspüren, — und spürtest, daß du nicht aussprechen kannst, was du spürtest. Alles andere läßt sich irgendwie aussprechen; — er allein ist unaussprechlich, der sprach, und alles ward“ (Augustinus, In Ps. 99, 6).

So begreift sich denn tatsächlich das Wesen religiösen Lebens in „diesen drei“: Glaube, Hoffnung und Liebe¹, und das, ganz abgesehen von aller Übernatur. Gewiß ist „Glauben“ nicht die erkenntnistmäßige Grundlage; denn alles Glauben an Gott setzt ein Wissen um sein Dasein voraus. Aber dieses vernunftgemäße Erforschen ist doch nur die Voraussetzung des religiösen Lebens und in seinem Verlauf gleichsam nur der Wachtposten, der die Tür zu ihm bewacht, daß ungerufene fremde Eindringlinge nicht das Heiligtum stören. In der heiligen Nähe indes zwischen Gott und Seele ist die „Herrscherin“ Vernunft das selige Kind, dem alles Grübeln über Gott unsagbar fern ist, das Gott bei sich weiß viel sicherer, als es Welt und Menschen um sich weiß, — und das bittende und empfangende Kind, das dankbar hinnimmt, was und weil es von Gott kommt. So ist Glauben sozusagen in seiner seelischen Grundgestalt (nicht in seinem formalen Sinn als „Annahme des Offenbarungswortes Gottes wegen der Offenbarungsautorität Gottes“) nur die Haltung der betenden Vernunft.

Und noch mehr gilt das für Hoffnung und Liebe. Hoffnung geht ja auf Gott als denjenigen, der alles Verlangen und Sehnen erfüllt, weil er als Unendlicher die Überfülle aller Gaben ist, und das im großen Vertrauen (das freilich nach dem Apostel nicht ohne „Furcht und Zittern“ ist), daß er selber unfremd Verlangen und Sehnen aufhelfe, weil er der Allmächtige und Treue ist. Das ist aber nichts als die Beziehung von Schöpfer zu Geschöpf: das Sich-hindehnen des Geschöpfes zu ihm, der die Fülle seiner Stückwerkligkeit, die Antwort seiner Frage ist; und auch in rein natürlicher Heilsordnung bedarf es

¹ Vgl. S. Thomas, Quaest. disp. de spe und Quaest. disp. de caritate sowie S. th. 2, 2, q. 17 23 24 27. Gewiß bezeichnet Thomas als tatsächlich konkretes Objekt der Hoffnung die übernatürliche Beseeligung bzw. die übernatürliche Hilfe zur Erlangung dieser Seligkeit, und bei der Liebe ist die Freundschaft, die sie voraussetzt, gewiß tatsächlich und konkret die übernatürliche „Teilnahme an der göttlichen Natur“. Aber da die Hochscholastik im Prinzip immer noch wie die Patristik die Gegebenheiten der tatsächlich bestehenden einen und einzigen Übernaturnaturordnung darlegt und die scharfe Scheidung zwischen den wesenhaften Eigenschaften von Natur in sich und Übernatur in sich noch nicht vollständig durchführt, wie sie erst durch die Entfaltung der Lehre von der Erbsünde und den Kampf gegen Pelagianismus und Jansenismus vollendet wurden (vgl. Mausbach, Ethik des hl. Augustin II 97 ff. u. a.), so ist damit für das wesensnotwendige Objekt von Glaube und Liebe nichts entschieden. Wir müssen daher bei Thomas prüfen, auf welches wesentliche Moment im (in dieser übernatürlichen Ordnung) tatsächlich en Objekt er das Wesen von Hoffnung und Liebe stützt. Dann finden wir, daß es für die Hoffnung Gott ist als „Helfer zum letzten Ziel“ (vgl. z. B. S. th. 2, 2, q. 17, a. 6 in corp.), für die Liebe aber Gott als „Freund“ des Menschen kraft dessen Vernunftnatur (vgl. z. B. ebd. 2, 2, q. 23, a. 1 ad 1; Quaest. disp. de car. a. 10 corp.; a. 7 corp.; S. th. 2, 2, q. 25 a. 3 corp. u. a.), insofern er darin in ganz besonderer Weise sein „letztes Ziel“ ist (Quaest. disp. de car. a. 8 ad 16; S. th. 2, 2, q. 24 a. 1 ad 3; Quaest. disp. de car. a. 10 ad 3 u. a.).

einer besondern Hilfe Gottes und darum eines Bittens und Bettelns um diese Hilfe, daß der im Kampfe von Fleisch und Geist zerspaltene Mensch den Weg des Geistes zu ihm wandle, der Geist ist.

Liebe endlich schließt gewiß ein inniges Verwandtsein ein, ein Gemeinsames, das im Einswerden der Liebesglut nur sozusagen zu lebendigem Bewußtsein erwacht. Aber das Wesen dieses Gemeinsamen besteht auch in rein natürlicher Ordnung, da die Vernunftnatur des Menschen (im Unterschied von allem Untermenschlichen) in Gott „formal“ ist, wie die Theologen sich ausdrücken. Der Mensch hat in Gott das Idealbild seines Wesens; in Liebe verloren in dies sein „ideales Ich“ verähnlicht er sich ihm immer mehr, ohne aber aufzuhören, Mensch zu sein; ja er wird gerade „Mensch“ „in“ Gott. Gott zieht ihn in der Liebe an sich als Menschen, wie der Freund den Freund anzieht, wie der Freund in der Liebe zum Freunde (weil eben Freundschaft eine letzte Gleichheit voraussetzt) nur tiefer „er selbst“ wird.

Wie nun fügt sich die „Übernatur“ in diese Geschlossenheit des religiösen Lebens als solchen?

„Übernatur“ besagt in ihrem eigentlichen Sinne „Teilnahme an göttlicher Natur“, wie der hl. Petrus sagt und darin nur eine Art Inbegriff der Zeichnung der Paulusbriefe gibt, die davon sprechen, daß wir nicht mehr „Knechte“ sind (als Geschöpfe), sondern „Kinder des Vaters“, „Miterben Christi“ und „Erben Gottes“, „Christus unser Leben“ und der Heilige Geist in uns „seiend und wohnend“ und „betend“ und „uns treibend“. Wir sind „durch Gnade“ das, was Gott „durch Natur“ ist, künden die heiligen Väter, nicht „Menschen“ nur, wie St. Augustin sich ausdrückt, sondern „Gott“: „Gott will dich zu Gott machen; nicht dem Wesen nach, wie er es ist . . . aber der Gnade und der Kindschaftsannahme nach“ (Augustinus, Serm. 16, 4). Das Wesen der „Übernatur“ ist also ein geheimnisvolles „Teilhabe“ am göttlichen Leben, auf der einen Seite gewiß nicht so, daß Gott aufhörte, Gott zu sein, und wir aufhörten, Menschen zu sein, auf der andern Seite aber doch so, daß dieses „Teilhabe“ wesentlich hinausgeht über das gleichnishafte „Teilhabe an Gott“, durch welches das Geschöpf ist und fort dauert und wirkt.

Diese Höhe der Übernatur, kraft deren sie (wie die Theologen sich ausdrücken) weder ein Wesensstück der Natur ist noch etwas, was aus der Natur „erfolgte“, noch etwas, worauf die Natur irgend einen „Anspruch“ hätte, noch etwas, wonach sie ein „Bedürfnis“ trüge, — diese Höhe, die doch zugleich keine Höhe ist, die der Höhe Gottes gleichkäme, zeigt sich in ihrer Eigenart am deutlichsten im jenseitigen Leben, das nach den Worten des Weltapostels und des Liebesjüngers nur eine „Enthüllung der Söhne Gottes“ ist: im „seligen Schauen“. Denn Gott „wohnt in unzugänglichem Licht“ und niemand kennt den Vater als der Sohn“ und „das Innen Gottes weiß niemand als der Geist Gottes“. Wird also dem begnadeten Geschöpf gewährt, Gott zu schauen, nicht mehr „in Spiegeln und Rätseln“, sondern „Angesicht zu Angesicht“, so kann das nur geschehen, indem dieses Geschöpf Anteil erhielt an dem „göttlichen Leben“ selbst, kraft dessen Vater und Sohn und Geist sich schauen; „wie jene, die das Licht schauen, innen im Lichte sind . . .“ so sind auch die, so Gott schauen, inmitten Gottes“ (Irenaeus, Adv. haer. 4, 20, 5).

Dieses „inmitten Gottes sein“ ist das eigentliche und ganze Wesen der „Übernatur“ und der „Gnade“. Es ist ein „inmitten Gottes sein“, das wir tatsächlich und wirklich haben, nicht bloß ein bewußtseinshaftes Sich-nahewissen bei Gott, und insofern ist die „Übernatur“, die „Gnade“, etwas, was in uns ist, uns einwohnend, „Gottes Gerechtigkeit . . . die mir inne ist“, wie St. Augustin sagt (In Ps. 118 s. 25, 6). Es ist aber ein „inmitten Gottes sein“, also etwas, was uns gleichzeitig über uns selbst hinaushebt in ein fremdes Leben, ein schlechthin übergeschöpfliches Leben, nicht ein Stück von unsrem Leben, und insofern ist die „Übernatur“, die „Gnade“, etwas, was über uns ist, uns übersteigend, „Gottes Gerechtigkeit . . . die aus Gott ist, nicht aus mir“, wie St. Augustin an derselben Stelle sagt. „Nicht meine Gerechtigkeit in mir . . . sondern Gottes Gerechtigkeit, das ist eine, die mir inne ist aus Gott, nicht aus mir.“

Das ist das in sich unaussprechliche, weil unbegreifliche Geheimnis, das wir in die armen Menschenworte kleiden von „heiligmachender Gnade in der Seele“ und „heiligmachender Gnade als Vorbedingung der ewigen Seligkeit“. Es ist ein Geheimnis, in dem zwei Gegensätze sich gegenseitig binden. Reißt das Band, so haben wir auf der einen Seite Protestantismus, der nur den entgöttlichten Menschen kennt (weil das „inmitten Gottes sein“ ihm nicht innewohnt), und auf der andern Seite Pelagianismus, der den Menschen als Menschen vergöttlicht (weil das „inmitten Gottes sein“ nicht mehr „aus Gott“ ist, sondern Wesensstück der Menschennatur). Katholizismus ist sozusagen eine „Gegensatzspannung“, die seine Mitte zwischen Entgöttlichung und Vergöttlichung des Menschen.

Damit ist gegeben, wie die Zweiseitigkeit von Natur und Übernatur in keiner Weise die Einheitlichkeit des religiösen Lebens zerstört, sie vielmehr nur vertieft. Religiöses Leben ist ein seliges Kreisen der Seele um Gott. Die Übernatur aber macht dieses Kreisen nur enger und inniger. Innerhalb der „drei“, Glaube, Hoffnung und Liebe, vollzieht sie eine tiefere Vermählung unsres Erkennens mit Gottes Erkennen, unsres Sehns nach den „unaussprechlichen Seufzern des Geistes“, unsrer Liebe mit ihm, der „die Liebe ist“. Weil diese drei, Glaube, Hoffnung und Liebe, in ihrer seelischen Grundgestalt dem religiösen Leben als solchem angehören, bedeutet innerhalb des religiösen Lebens die Zweiseitigkeit von Natur und Übernatur im Grunde keine Zweiseitigkeit, sondern eine vervollkommnete Einheit, ein vervollkommenetes Einssein mit dem einen Gott.

Er ist derjenige, der der Schöpfer der Natur ist und darum der selige Inhalt ihres wachen Bewußtseins, Er ist ebenso derjenige, der in der Ordnung der Übernatur „Teilnahme an göttlicher Natur“ gibt und darum unsagbar tiefer sozusagen das innerste Bewußtsein dieses wachen Bewußtseins wird.

In Gott ist die unzerreißbare Einheit von Natur und Übernatur nach ihrer objektiven Wesenheit, indem das „Teilgeben“ der Übernatur nur die ungeahnte und unverdiente Vollendung jenes gleichnishaften „Teilgebens“ ist, das das Wesen der Natur ausmacht: die „Teilnahme göttlicher Natur“ als selige Krönung des „in ihm leben wir, bewegen uns und sind wir“.

In Gott ist darum auch die unzerreißbare Einheit von Natur und Übernatur nach der subjektiven Seite des bewußten religiösen Lebens, in dem er,

derselbe Gott, sein Einer Mittelpunkt, durch die objektive übernatürliche Erhöhung und das subjektive Offenbarungswissen von ihr nur tiefer und wurzelhafter der Mittelpunkt wird: das „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir“ als Jubelsfülle des „Mir ist es gut, dem Herrn anzuhängen“¹.

So prägt es sich im Glauben aus, dessen seelische Grundgestalt in der Form „gläubiger Hingabe“ wir im religiösen Leben als solchen feststellten. Diese „seelische Grundgestalt“ wächst nun nur in die Fülle einer innigen Vermählung von Erkennen Gottes und Erkennen des Menschen. Das geschieht zunächst durch den eigentlichen Offenbarungsglauben als solchen, wie er auch in einer rein natürlichen Ordnung möglich wäre, wenn Gott innerhalb ihrer sich offenbart. Denn Glaube als solcher ist ein „Erkennen mit Gott und durch Gott“, da der Glaubende Gottes Wissen als eigenes Wissen trägt; „glauben, weil Gott es gesagt hat und weil er nicht irren, noch in Irrtum führen kann“ ist eben ein kühnes Ergreifen des Wissens Gottes um seiner selbst willen.

Diese Erkenntnisvermählung wird aber zur eigentlichen übernatürlichen Erkenntnisvermählung durch den Offenbarungsglauben als einzig mögliches Bewußtsein übernatürlicher Erhöhung, d. h. durch den Offenbarungsglauben, insofern er nicht nur (wie bisher betrachtet) Glauben an Offenbarung ist (gleichgültig, wessen Inhalts), sondern Glauben an diese Offenbarung von einer objektiven übernatürlichen Erhöhung und einer übernatürlichen Erhöhung, die in diesem Glaubensakt (d. h. im Glaubensakt nicht als Glaubensakt, sondern als Glauben an übernatürliche Erhöhung) schon ihren Anfang hat (da dieser Glaubensakt Gnadenakt ist). Denn Offenbarungsglaube als solcher ist auch mit einer rein natürlichen Ordnung vereinbar, da Gott (wie das Vatikanische Konzil sess. 3 cap. 2 sagt) auch Wahrheiten rein natürlicher Ordnung offenbaren kann. Übernatürliche Erhöhung wiederum in sich kann auch erteilt werden, ohne daß der Empfänger etwas davon erfährt, da sie in sich genau so etwas Objektives, von Bewußtsein Unabhängiges ist wie die Natur. Wenn aber übernatürliche Erhöhung dem Empfänger bewußt werden soll, dann kann es nur durch Offenbarungsglauben geschehen. Denn auch das Wunder, in dem sonst ein außernatürliches Wirken sich kundtut, versagt hier als direktes Erkennungszeichen, da das Wunder immer eine (wenn auch außergewöhnliche) Knüpfung von Naturgesetzen ist, übernatürliche Erhöhung aber kraft ihres Wesens keinerlei Beziehung von Folge, nicht einmal von Erfüllung eines Bedürfnisses zur Natur hat: übernatürliche Gnade ist kein Wunder im eigentlichen Sinne. So ist denn Offenbarungsglaube das einzig mögliche Bewußtsein übernatürlicher Gnade und hierin die Vollendung irdischer Erkenntnisvermählung mit Gott, die im Jenseits ihre letzte Krönung im ewigen Schauen, Angesicht zu Angesicht, erfährt, aber letztlich doch nur so, daß eine „Enthüllung“ stattfindet: es steht im „Glauben“ (als übernatürlichem im obigen Sinne) schon „Angesicht zu Angesicht“, aber noch verhüllt, erst das „Schauen“ hebt die Hüllen.

Eine doppelte unsagbare Nähe zu Gott besagt dieses „Angesicht zu Angesicht“. Die eine liegt darin, daß der Glaubensakt als solcher in seiner objektiven

¹ Vgl. diesen „Unitarismus“ von Natur und Übernatur vor allem bei Kardinal Newman. J. H. Newman, *Christentum* (Freiburg 1922) I 5–26, III 73–105 (im Zusammenschluß beider Gruppen im „Einen Unbegreiflichen Gott“), IV 88–92 97–107.

Beschaffenheit ein „übernatürlicher“ ist, d. h. eine aktive „Teilnahme an göttlicher Natur“; denn Glaubensakt ist ein Gnadenakt. Die zweite (dem Glaubensakt ganz eigene) darin, daß sein Inhalt, die positive Offenbarung, ein Aufschließen der „Tiefen der Gottheit ist“, die „der Geist Gottes allein durchforscht“. Übernatürliches Glauben (in diesem letzten doppelten Sinne) schaut also Gott in Gott, Licht im Licht, wie Klemens von Alexandrien sagt. Das Kreisen der Erkenntnis um Gott, das im religiösen Leben als solchem begründet ist, ist immer enger und enger geworden, bis Erkennen und Erkanntes geheimnisvoll zusammenfallen, ohne daß doch Gott real Mensch wird und Mensch Gott. Aber es ist ein Erkennen, das Teilnahme an Gott ist, und Erkennen durch und in dieser Teilnahme.

So prägt es sich, auf dieser Grundlage des Glaubens, auch in Hoffnung und Liebe aus. Beide werden durch die objektive übernatürliche Erhöhung zunächst rein in sich, ganz abgesehen von ihrem bewußten Inhalt, Akte der „Teilnahme an göttlicher Natur“. Aber das ist ihnen schließlich gemeinsam mit allen Akten des übernatürlich erhobenen Menschen. Was ihnen Besonderheit gibt, ist die Veränderung ihres bewußten Inhalts, die durch das im Offenbarungsglauben sich vollziehende Bewußtwerden der tatsächlichen übernatürlichen Erhöhung vor sich geht.

In einer möglichen, rein natürlichen Heilsordnung greift die Hoffnung gewiß mit Armen der Sehnsucht nach einem vollen seligen Zusammensein mit Gott, wo keine Störung von außen oder innen dieses Zu-zweit unterbricht oder schwächt, wo vielmehr alles Außen und Innen nur Ihn wiederleuchtet; und gewiß spüren diese Arme der Sehnsucht sich getragen und gestützt von Ihm bereits, der dieser Sehnsucht Erfüllung ist. Aber im Horizont dieser Sehnsucht und dieser Erwartung steht doch immer nur der „verhüllte“ Gott; die ersehnte und erwartete Seligkeit des Zu-zweit mit Ihm ist nur der Ziel- und Höchstzustand innerhalb der Grenzen, die das Geschöpf vom „unzugänglichen Lichte“ trennen; es ist nur ein Zu-zweit mit dem Gott, der sein Angesicht nur durch geschaffene Hüllen leuchten läßt, die es fast mehr verhüllen als enthüllen. Und die Arme Gottes, die in die Arme menschlicher Sehnsucht sich schlingen, sind nur nahe „wie von fern“, da auch der helfende Gott in helfenden Geschöpfen sich birgt. Dieses Dämmer des „Gleichnisses“ aber ist heller Tag — soweit auf Erden heller Tag sein mag —, da in der offenbarungsgläubigen Hoffnung (derjenigen unsrer tatsächlichen übernatürlichen Ordnung) das Bewußtsein übernatürlicher Erhöhung erwacht. Nun steht im Horizont ihrer Sehnsucht und Erwartung das unaussprechliche „Angesicht zu Angesicht“ mit dem enthüllten Gott, nicht mehr „unzugängliches Licht“, sondern selber einft „Licht im Licht“. Und die Arme Gottes, die in ihre sich schlingen, sind nun wahre Arme Gottes, da die „Hilfe“ Gottes, auf die sie sich stützt, sein „göttliches Leben“ selbst ist, die Gnade als „Teilnahme an göttlicher Natur“. Ja, nun wird sogar die Ferne der erwarteten Seligkeit eine unsagbare Nähe, da wir ja „schon Kinder Gottes sind“ und nur unsrer „Enthüllung“ harren; und die „Arme Gottes“ sind nun geradezu nichts mehr „außer“ uns, da die Gnade, die „Teilnahme göttlicher Natur“ in uns ist: unser Sehnen und Ringen nach dem großen Ziele wird nicht bloß von Gott „unterstützt“, sondern der „Geist“ selber sehnt und ringt in uns „in unaussprechlichen Seufzern“ nach

der Vollendung derer, die durch die „Teilnahme an göttlicher Natur“ selber „Geist“ sind.

Noch wunderbarer ist die Verwandlung, die in der Liebe vor sich geht. Wohl besagt sie schon im religiösen Leben an sich ein seliges Einssein des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, ein Freundes-Einssein des mit Gott naturverwandten Vernunftwesens, ein Einssein, darin Mensch und Gott geheimnisvoll sich verähnlichen, wie der Freund im Freund. Aber nun, da in der „Teilnahme an göttlicher Natur“ Gott gleichsam seines eigenen Lebens sich entäußert und der Mensch gleichsam aus seinem Menschenleben hinausgehoben wird, da Gott und Mensch in so unerhörter Weise „Ein Geist“ werden, da schlagen die Flammen der Liebe, sobald im Offenbarungsglauben das Bewußtsein dieses „Ein Geist“ aufgeleuchtet ist, wahrhaft in eine Flamme; denn nun ist es nicht mehr nur Liebe Gottes, die zum Menschen sich neigt, daß seine Liebe ihr begegne, — Gott, der „die Liebe ist“, wird selber die Liebe des Menschen: „Gott ist die Liebe“ und „die Liebe ist aus Gott“ und „Gottes Liebe ist ausgegossen in unsre Herzen“. So ist die „übernatürliche“ Liebe, d. h. die Liebe, die tatsächlich ein übernatürlicher Akt ist und in der im Glaubenswissen das Wissen um ihr übernatürliches Sein lebt, nur das folgerichtige Selbstbewußtsein des übernatürlich erhobenen Menschen: ein Sich-eins-wissen, weil er eins ist: Bewußtsein wahrhaft als bewußtes Sein. So ist die „übernatürliche“ Liebe endlich diejenige, die allein „bleibt“, da Glauben in Schauen und Hoffnung in Erfüllung sich vollenden; denn die Seligkeit des Himmels ist nur das unverhüllte Leuchten der Liebe, da Gott, der die Liebe ist, „Angesicht zu Angesicht“ aufleuchtet, und die Herrlichkeit des „Kindes Gottes“ in diesem Aufleuchten. Es ist alle Seligkeit des Himmels schließlich nur das vollaufgeleuchtete Selbstbewußtsein der Liebe. Durch die „Teilnahme an der göttlichen Natur“ sind wir bereits in Gott und Gott in uns; in der Liebe aber, die zu Gott bewußt spricht: „Du ganz mein und ich ganz dein, du in mir und ich in dir, du mein Ich!“, in dieser Liebe wird nur unser Sein bewußt, hier auf Erden bewußt im Glauben, im andern Leben bewußt im Schauen.

Damit ist bereits gesagt, wie diese „übernatürliche“ Liebe zur übernatürlichen „Gnade“ steht. Ihr Übernatürlichsein hat die übernatürliche Liebe nicht aus sich, es ist eine freie Gabe Gottes. Und auch das Bewußtsein ihres Übernatürlichseins hat sie nicht aus sich, sondern aus dem Offenbarungsglauben, also wieder durch Gottes freie Gabe. Wo sie aber ihr Leuchten entfaltet, ist es das Leuchten der Übernatur, und darum sagen wir, daß die übernatürliche Liebe „die Gnade gebe“; denn das innerste Wesen der „Übernatur“, die „Teilnahme an göttlicher Natur“ hat keinen vollkommeneren Ausdruck als den des Einsseins der Liebe. Aber es ist Gottes freie, unverdiente Huld, die das Leuchten der Liebe mit dem Sein der Übernatur unlöslich verband als letzte unbegreifliche Offenbarung seines Wesens; wie er als Gott Liebe ist, so ist die Liebe in der Menschenseele das Leuchten seines Lebens, das ihr Leben ward.

Bedeutet also die Zweiheit von Natur und Übernatur nicht gerade als Zweiheit die ungeahnteste, unbegreiflichste Einheit religiösen Lebens: Gott und Mensch „Ein Geist“ — ?

2.

Religiöses Leben bildet aber, gerade als lebendiger Verkehr der Seele mit Gott, die Wurzel und sozusagen die Innenseite sittlichen Lebens. Aus der innerlichen Gebethshaltung gläubiger Hingabe, Hoffnung und Liebe wächst der sittliche Mensch. Das ist nicht nur ein positives Gesetz Gottes, das liegt schon im Wesen des Sittlichen selbst. Denn was ist das Sittliche anders als das vollkommene Verhalten der Vernunftnatur, der vollkommene Ausdruck ihres Wesens? Gott aber ist die schlechthin vollkommene Vernunftnatur, das ideale Ich des Menschen also sozusagen. Im Sittlichen mithin ist zugleich Gottes hellste und unvermeidlichste Offenbarung innerhalb des Geschöpflichen und zugleich der höchste Ausdruck des Menschenwesens. Im Sittlichen mithin ist Gott und Mensch in größter Nähe. Wie könnte es also ein religiöses Leben geben, d. h. ein waches, lebendiges Nahesein zu Gott, dessen notwendiger Ausdruck nicht Sittlichkeit wäre, und wüchse sie noch so mühsam? Wie könnte ein wahres sittliches Leben sein, d. h. ein Ähnlichsein mit Gott, das nicht aus religiösem Leben blüht, und sei dieses religiöse Leben noch so verborgen? Ein Nahesein zweier Menschen zueinander kann nicht anders denn Ähnlichkeit schaffen, und zwei Menschen werden einander ähnlich nur in lebendigem Nahesein eines Miteinanderdenkens und Miteinanderhoffens und Miteinanderliebens. Sollte es da bei Gott und Mensch anders sein?

Gewiß, es gibt für den ersten Blick auch sittliche Menschen ohne religiöses Leben, und religiöse Menschen, die gerade nicht viel Sittlichkeit zeigen. Ja, vielleicht könnte einen die oberflächliche Lebensbeobachtung zu dem Paradox verleiten, daß ein sittliches Leben religiöses Leben austrockne, indem es selbstzufrieden macht, während hintwiederum gerade in sogenannten „Sünderseelen“ die köstliche Demut quelle und das heilige Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, die den starren Menschen brechen und ihn herastreiben aus sich und in Gott hinein. Und scheint nicht auch etwas von dieser Beobachtung in den Worten und Gleichnissen des Herrn: da er den sittenstrengen Phariseer „ungerechtfertigt“ aus dem Tempel gehen läßt und den sündigen Zöllner „gerechtfertigt“, da er die öffentliche Sünderin geradezu ausspielt gegen die „Frommen in Israel“, die Phariseer, und in fast schneidender göttlicher Ironie den „Gerechten“ und „Heiligen“ in Juda zuruft: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder“ und „Wahrlich, ich sage euch, die Zöllner und Buhlerinnen werden eher in das Reich Gottes kommen als ihr“ —? Und scheint nicht auch etwas von dieser Beobachtung in dem schneidenden Gegensatz, in den der Apostel im Galaterbrief und Römerbrief und St. Augustinus in seinen Schriften „Gesetz“ und „Liebe“ setzen?

Gewiß, es gibt eine Sittlichkeit, die im Grunde nur darum so peinlich genau das Richtmaß an die kleinsten Handlungen und Regungen legt, um vor den Menschen oder vor sich selbst tadellos dazustehen (nicht notwendig aus Selbstgefälligkeit oder Menschenrücksicht, sondern aus reinem „Sinn zur Sauberkeit“ oder „Ehrgefühl“). Solche Menschen können dann ebensowenig sich wie andern den geringsten Fehltritt „verzeihen“. Das gütige Lächeln der Langmut, mit dem Gott die Welt erträgt und seine Sonne leuchten läßt über Gerechte und Ungerechte und regnen läßt über Gute und Böse, ist ihnen geradezu Anstoß. Aber es sind darum auch dieselben Menschen, die, wenn einmal die

Hochspannung ihres Sittenstolzes in sich selbst zusammenbrach zu einem tiefen Fall, nun nicht mehr aufzustehen vermögen, weil ihr einziger Halt, ihr überreiztes Ehrgefühl zu Tod getroffen ist. Und gewiß mag es auf der andern Seite eine Religiosität geben, die gleichsam immer nur ein Aufschrei aus Sündennächten ist, die fast, so möchte man sagen, zu ihrer Eigenart des Wechsels von Sünde und Reue bedarf. Aber bei näherem Zusehen wird ein Herzfehler dieser Religiosität offenbar, da sie, wie Newman einmal sich ausdrückt, der Welt ihre Liebe gibt, Gott aber nur ihre Furcht. Eine Sittlichkeit also des Sittenstolzes mag ohne Religiosität sein und eine Religiosität reiner Furcht ohne Sittlichkeit.

Aber das Wesen der echten Sittlichkeit ist eben, daß sie ein unbewußtes Blühen ist, und darum ist der echte sittliche Mensch bewußt auf ein anderes gerichtet, auf den Verkehr der stillen Liebe mit seinem Gott oder jener heiligen Menschenliebe, deren Pulsen selbst schon Gottesliebe ist. Und das Wesen echter Sittlichkeit (weil sie eben ein Blühen und Wachsen ist) steht nicht in stolzer Sicherheit, sondern in stetem letzten Zagen vor den Stürmen der Welt und den Fäulnisgiften des eigenen Innern, und darum trägt sie ein ruhiges Wissen von den Grenzen eigener Kraft und Menschenkraft überhaupt in sich, wundert sich über nichts in fremden Seelen und eigener Seele, und birgt so, in dieser ihrer letzten Haltung, das Bild dessen, der „allein gut ist“, in ihrem Wesen und ist ihm unsäglich nahe in ihrer milden verzeihenden Liebe: in dieser Liebe, darin sie Gott nahe ist und Gott ihr, überwindet sie schlicht und ohne Gewalttätigkeit „die Welt“ in sich selbst und in andern.

Und das Wesen hintwiederum echter Religiosität ist innige Lebensnähe zu Gott, ist Liebe, die durch das Zagen der Furcht nur echter Liebe ist, wie es St. Augustin in seinen Beispielen von Kindesliebe und reiner Frauenliebe zeichnet, wo die „keusche Furcht“ die Liebe voraussetzt, da sie das Zagen ist, den Geliebten „zu verlieren“ (In Ps. 127, 7—9; In Ps. 118 s. 31, 3). Solche Religiosität schafft kraft ihres Wesens immer tiefere Ähnlichkeit zwischen Gott und Seele, läßt in der Seele, immer köstlicher die verschämte Demut der Liebe reifen, die die wachsende, wenn auch mühsam, sehr mühsam, wachsende Verähnlichung mit ihm als sein Geschenk in staunender Dankbarkeit empfängt, — und jenes unzerstörbare, Sünde und Tod überwindende Vertrauen: „Wer wird uns trennen von der Liebe Christi?“ „Denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Besten.“

So hat gerade echte Sittlichkeit, eine Sittlichkeit, deren Halt nicht Starre des Leblosen, sondern die innere Sicherheit des warmen Lebens selbst ist, wesensnotwendig echte Religiosität als Wurzel, wenn auch noch so verborgen. Und aus echter Religiosität, der Religiosität der demütigen und vertrauenden Liebe, sproßt das zarteste Gottesebenbild echter Sittlichkeit, wenn auch noch so langsam. Es ist immer ein Beobachtungsfehler oder ein Fehler in der beobachteten Sittlichkeit selbst, wenn ihre religiöse Wurzel sich nicht finden zu lassen scheint. Und es ist ebenso immer eine geheime Krankheit in einer Religiosität, die nicht ein, wenn auch noch so mühsames, sittliches Leben zeitigt.

Wie nun ist es mit Sittlichkeit und Übernatur? Greift die „Teilnahme an göttlicher Natur“ direkt in den Bereich des Sittlichen ein? Ist „Gnade“ ein sittlicher Wirkfaktor, so daß also letztlich doch eine Zweifelt das bewußte Leben

des Menschen zerspaltete, die Zweiheit natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit, und damit (wegen des innigen Zusammenhangs von Sittlichkeit und Religiosität) doch noch eine Zweiheit des religiösen Lebens entstünde?

Wir brauchen nur auf unsre Darstellung des Wesens der „Übernatur“ zurückzugreifen, wie Schrift und Väter und Kirchenlehre selbst sie geben. „Teilnahme an göttlicher Natur“ ist eine objektive Wirklichkeit, nicht eine Bewußtseinsfärbung. Sie ist zweitens eine objektive Wirklichkeit, die schlecht-hin über die Wirklichkeit der „Natur“ hinausragt und mit ihr keinerlei Beziehung, weder als „Teil“ von ihr noch als „Folge“ aus ihr, noch als Erfüllung eines „Anspruchs“ oder „Bedürfnisses“ hat; sie entzieht sich schlecht-hin aller von der „Natur“ ausgehenden Beobachtung und ist nach Dasein und Gosein nur durch den Offenbarungsglauben feststellbar. Mithin kann es auch keinen sittlichen Höhegrad geben, der in sich und unmittelbar das Dasein der Übernatur anzeigte. Es könnte nur sein, daß ein bestimmter sittlicher Vorgang (sei es eine sittliche Umwandlung, sei es ein sittliches Wachstum) sich als ein „Wunder“ im strengen Sinne herausstellte. Dieses wäre dann aber nur ein Zeichen, daß die Aussage, für die dieses Wunder zeugt, wahr sei, d. h. wir kommen wieder auf den Offenbarungsglauben zurück. Ein sittlicher Höhegrad ist mithin kein wesenhaftes und eindeutiges Zeichen für eine „Übernatur“ als seine Wurzel. Er ist nur, wenn er als Wunder im strengen Sinne sich herausstellt, ein wesenhaftes und eindeutiges Zeichen für die Tatsache einer Offenbarung; zum Inhalt dieser Offenbarung (der hier das Dasein der „Übernatur“ ist) kann eine tatsächliche Beziehung bestehen, besteht aber nicht notwendig. Damit ist der Satz „Übernatur ist kein direkter sittlicher Wirkfaktor“ nur die strenge Folgerung aus dem Satz „Übernatur steht in keinem Verhältnis von ‚Wesensteil‘ oder ‚Folge‘ oder Erfüllung eines ‚Anspruchs‘ bzw. ‚Bedürfnisses‘ zur Natur“.

Übernatur als „Teilnahme an göttlicher Natur“ setzt vielmehr die gesamte bewußte Vernunft-Willens-Betätigung (im weiten Sinne) voraus. Die in sich sittliche Tat ist durch die „Gnade“ nun „aktive Teilnahme an göttlicher Natur“, was wir mit den Worten ausdrücken „gute Werke im Stande der heiligmachenden Gnade“ oder „gute Werke“ schlecht-hin. Und die in sich böse Tat ist unmittelbar schuldhafter Verlust dieser Teilnahme, weil sie die Voraussetzung dieser Teilnahme, die natürliche Beziehung zu Gott, unterbricht. Die „sittliche Hilfe“ aber, deren wir nach der Lehre der Kirche von Gott bedürfen und die uns gegeben wird, wenn wir „beten“, ist, wie die Entwicklung der Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen immer mehr klargestellt hat, von den verschiedenen Heilsordnungen unabhängig. In unsrer übernatürlichen Ordnung ist sie tatsächlich zugleich aktive „Teilnahme an göttlicher Natur“, in einer rein natürlichen Ordnung siele nur diese Eigenschaft weg, nicht aber sie selbst. Denn sie hat ihren innern Zusammenhang nicht mit der Übernatur als solcher, sondern mit der Eigenart des im Kampfe zwischen Geist und Fleisch zerspaltenen Menschen, der darum im Gebetsleben „Gott anhängen“ muß, damit sein Geist, mit Gottes Geist verbunden, stärker sei als das Fleisch. Das schließt nicht aus, daß wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch „Gnade“ häufig gerade als sittliche Hilfe fassen. Denn in unsrer tatsächlich übernatürlichen Ordnung ist die Gnade tatsächlich auch sittliche Hilfe, und darum sprechen Schrift und Väter von der

Gnade als der Kraft, durch die wir aus der Sünde aufstehen, das Gute wirken, im Guten zunehmen und den guten Kampf vollenden. Aber die „Gnade“ ist nicht Kraft ihres Wesens sittliche Hilfe, und darum sprechen Schrift und Väter von ihr als etwas, das in keiner Beziehung irgend einer Erfüllung eines „Bedürfnisses“ zur Natur steht, also auch keiner Erfüllung eines sittlichen Bedürfnisses.

Bedeutet also Ubernatur nichts für das sittliche Leben? Ist sie etwas, was rein, sozusagen mechanisch, im Bereich des Objektiven sich abspielt, so daß wir wiederum, nur von einer andern Seite, eine spaltende Zweifelhait hätten, eine Zweifelhait nämlich einer Sittlichkeit, die rein in natürlicher Luft lebte, und einer Religiosität, in die, wie wir im ersten Teile sahen, die Ubernatur färbend einwirkt?

Auch hier ist die Antwort bereits im Prinzip gegeben. Denn nach dem, was wir im Anfang dieses zweiten Teiles ausführten, greift religiöses Leben innerlich in sittliches Leben ein. Da nun gemäß unserem ersten Teile die Ubernatur (vermittelt des Offenbarungsglaubens) das religiöse Leben auch im Bewußtseinsbereich innerlich formt, so ergibt sich in einfacher Folgerichtigkeit eine mittelbare Beeinflussung des sittlichen Lebens durch die Ubernatur —, und damit eine letzte, alles umfassende Einheit des innern Menschen.

Verähnlichung mit Gott ist der letzte Sinn des Sittlichen, und damit das religiöse Nahesein zu Gott seine Wurzel. Aus diesem lebendigen Nahesein in gläubiger Hingabe des Erkennens, in Hoffen und Lieben, aus diesem Aug' in Aug' des Gebetslebens mit dem göttlichen Freunde reift der, ihm in demütiger Liebe hingeebene, menschliche Freund, sich selber fast unbewußt, zur ruhigen Entfaltung seiner Natur. Wenn nun dieses lebendige Nahesein zum unaussprechlichen Einssein der objektiven „Teilnahme an göttlicher Natur“ wird und im Offenbarungsglauben das Wissen um dieses Einssein überwältigend über die staunende Seele hereinbricht —; wenn sie im Lichtglanz dieser Offenbarung Gottes Leben als ihr eigenes Leben gewahrt, Gott in ihrem Erkennen, Gott in ihrem Hoffen und Sehnen und Ringen, Gott in ihrer Liebe, ja geradezu (Kraft der „Teilnahme an göttlicher Natur“) Gott als ihr Erkennen, Gott als ihr Hoffen und Sehnen und Ringen, Gott als ihre Liebe —: ist es dann denkbar, daß diese Seele in ihrem (sittlichen) Wachstum zu Ähnlichkeit mit Gott zurückbliebe, und nicht vielmehr geradezu ihre „Bahn liefe wie ein Held“? Da das religiöse Leben (durch das objektive Haben der Ubernatur und das subjektive Wissen um dieses Haben) ansteigt bis zur ungeahnten, unbegreiflichen Höhe eines Einsseins, Gott und Mensch „Ein Geist“, wie sollte nicht auch das sittliche Leben, in Entfaltung seiner Grundeigenart, ansteigen bis zu ungeahnter Höhe der Verähnlichung mit diesem Gott, der unser Erkennen, unser Hoffen, unsre Liebe ward? Ist also das „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ nicht der selbstverständliche Ausdruck nur der „Teilnahme an göttlicher Natur“ —?

So vollendet sich tatsächlich die in der Ubernatur vollendete Einheit religiösen Lebens in diese Einheit sittlich-religiösen Lebens, ohne daß die Eigenart von Natur und Ubernatur und ihre unantastbare Zweifelhait irgendwie berührt würde. So ist der „Heilige“ tatsächlich der einzige einheitliche Mensch —: Ein Mensch, weil ein Geist mit Gott.