

Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche

Von Erich Przywara S. J., München

Die Fragestellung ist sowohl von der Sache wie von der Zeit her gestellt. Die Gegensätze der innerkatholischen Richtungen haben sich seit dem Gnadenstreit zwischen Bañezianismus und Molinismus in den Gegensatz zwischen dominikanischem Thomismus und jesuitischem Molinismus zusammengefaßt — während anderseits sowohl das Werk Thomas von Aquins wie das Exerzitienbüchlein Ignatius von Loyolas in gleicher Weise kanonisch kirchliche Geltung erlangt haben. Ebenso ist der uralte Kampf zwischen Christ und Antichrist in Nietzsches „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ gegipfelt, darin die Größe des christlichen Opfers durch die des dionysischen Opfers überboten und so überwunden sein soll — und dies in einem besonderen Aug-in-Aug zu Ignatius von Loyola als dem, der Luther „vorzuziehen“ sei (5. Oktober 1879 an Peter Gast¹), und zu den Jesuiten als den „wirksamsten Erziehern unserer Zeit“, weil sie wie die Antike das „agonale Individuum“ als Erziehungsziel haben (GW II 374 f., 383²). Diese sachlichen Beziehungen haben dann ihre eigenste Färbung vom konkreten Heute her: da einerseits die Wende zu einem „neuen Menschen“ im besonderen Zeichen Nietzsches steht — anderseits von der Kirche her die religiösen Erneuerungen einen neuen Kampf zwischen Geist Thomas von Aquins und Geist Ignatius von Loyolas in sich tragen. Eine Vergleichung zwischen diesen drei, Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche, dürfte mithin den Brennpunkt des Sachlichen wie des Heutigen treffen. Hierfür aber wird man nicht nur bei Thomas und Ignatius, sondern auch und gerade bei Nietzsche das eigenst Positive herausstellen müssen, in grundsätzlichem Verzicht auf jede negative Apologetik. Denn erst in der Berührung des Positiven miteinander wird das Eigentliche offenbar. Wir sichten darum zuerst von einem positiv verstandenen Nietzsche her, um dann die wahre Einheit von Thomas und Ignatius ins Auge zu bekommen, als Einheit des Christlichen, wie sie unmittelbar dem „Antichrist“ (wie Nietzsche sich selber nennt: Ende März 1883, an Malvida von Meysenbug) gegenübersteht.

¹ Briefe zitiert nach den Ausgaben Berlin 1902, Leipzig 1909 und 1916.

² GW = Ges. Werke Musarion-Ausgabe, München 1922 ff.

1.

„Übermensch“ heißt bei Nietzsche grundlegend: Mensch als „Übergang“ und „Untergang“, als „Brücke“, als „Seil über einem Abgrunde“, als „ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben“ (GW XIII 11): „Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist. Ich liebe die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden“ (ebd.). So ist die echte Tugend des Menschen „Wille zum Untergang und ein Pfeil der Sehnsucht“ (ebd.): „Ich liebe den, welcher aus seiner Tugend seinen Hang und sein Verhängnis macht: so will er um seiner Tugend willen noch leben und nicht mehr leben“ (ebd. 12). So ist die echte Größe des Menschen, daß er „sich verschwendet“ und „sich nicht bewahren“ will und „sich selber vergißt“ (GW XIII 12): „Was ist am Genie gelegen, wenn es nicht seinem Betrachter und Verehrer solche Freiheit und Höhe des Gefühls mitteilt, daß er des Genies nicht mehr bedarf! — Sich überflüssig machen — das ist der Ruhm aller Großen“ (GW IX 174). So sehr ist das „Je über hinaus“ das Wesen des Menschen, daß der in sich haftende Mensch „ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“ wird: „Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und eben das soll der Mensch für den Übermensch sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“ (GW XIII 8). — Aus diesem Je-über-hinaus folgt die Notwendigkeit der je neuen Wandlung: „Die Schlange, welche sich nicht häuten kann, geht zugrunde. Ebenso die Geister, welche man verhindert, ihre Meinungen zu wechseln; sie hören auf, Geist zu sein“ (GW X 353). Und es ist ebenso notwendig eine Wandlung in Widersprüchen (weil nur so alles je durch die Todeszone des Nein geht): „Der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen seine großen Augenblicke grandiosen Zusammenklangs — der hohe Zufall auch in uns! Eine Art planetarischer Bewegung“ (GW XVIII 190). Und so weit geht diese Wandlung in Widersprüchen, „daß mit jedem Wachstum des Menschen auch seine Kehrseite wachsen muß“ (GW XIX 275): „Der Mensch ist das Untier und Übertier; der höhere Mensch ist der Unmensch

und Übermensch: so gehört es zusammen. Mit jedem Wachstum des Menschen in die Größe und Höhe wächst er auch in die Tiefe und Furchtbare: man soll das eine nicht wollen ohne das andere — oder vielmehr: je gründlicher man das eine will, um so gründlicher erreicht man gerade das andere“ (GW XIX 350 f.), also daß „Catilina — die Präexistenzform jedes Cäsar“ ist (GW XVII 146). So wäre „der höchste Mensch ... der Mensch ..., welcher den Gegensatz-Charakter des Daseins am stärksten darstellte, als dessen Glorie und einzige Rechtfertigung“ (GW XIX 275): „Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich“ (GW II 369). — Ebenso aber wird deutlich, wie dieses Je-über-hinaus zuletzt als ein Rausch der Größe gedacht ist: „Was ist das Größte, das ihr erleben könnt? ... Die Stunde, in der euch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend. Die Stunde, wo ihr sagt: Was liegt an meinem Glücke? Es ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen. Aber mein Glück sollte das Dasein selber rechtfertigen“ (GW XIII 9 f.). „Wenn euer Herz breit und voll wallt, dem Strome gleich, ein Segen und eine Gefahr den Anwohnenden: da ist der Ursprung eurer Tugend“ (GW ebd. 96). So ist es „der Reichtum an Person, die Fülle an sich, das Überströmen und Abgeben, das instinktive Wohlsein und Jasagen zu sich, was die großen Opfer und die große Liebe macht“ (GW XVIII 269 f.). Es ist eine Gott-Form des Menschen: „die starke und göttliche Selbstigkeit, aus der diese Affekte wachsen“ (ebd.), also daß umgekehrt der „Typus Gottes nach dem Typus der schöpferischen Geister, der ‚großen Menschen‘“ (GW XIX 355) genommen wird. Es ist das Über einer „vornehmen Seele ... , welche ... immer in einer freieren durchleuchteteren Luft und Höhe wohnt“ (GW IX 172). Es ist das Über der „ungeheuren Stummheit“ des abendlichen Meers, „schön und grausam“: „O Meer! O Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen aufhören, Mensch zu sein! ... Soll er werden, wie ihr jetzt seid, bleich, glänzend, stumm, ungeheuer, über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?“ (GW X 277 f.). Es ist das Über über Schaffen wie Verzicht: „Ihr preist jenes als mein Schaffen? Ich habe nur von mir hinweggetan, was mir lästig war! Meine Seele ist über die Eitelkeit der Schaffenden erhaben. — Ihr preist dies als meine Resignation? Ich habe nur von mir hinweggetan, was mir lästig war! Meine Seele ist über die Eitelkeit der Resignierten erhaben“ (GW X 297).

So wird es das Über des unwegsamen Hoch zwischen Abgründen: „Nicht mehr zurück? Und nicht hinan?“

Fünf Fuß breit Erde, Morgenrot
und unter mir — Welt, Mensch und Tod.“ (GW XX 147.)

Als Mensch des Je-über-hinaus ist der Mensch Nietzsches zweitens das „agonale Individuum“ (GW II 383), der Mensch des „Wettkampfes“ in Kämpfertum, Zucht und Opfer: „Der Wettkampf entfesselt das Individuum: und zugleich bändigt er dasselbe nach ewigen Gesetzen“ (ebd. 387). — Kampf als Haltung ist das Entscheidende dieses Menschen: „Nur noch als Kämpfer haben wir gerade in unserer Zeit ein Recht zu existieren“ (19. November 1871, an Gersdorff). Hierin sind Vorbild die Antike, die Jesuiten und der preußische Soldat: „Jede Begabung muß sich kämpfend entfalten, so gebietet die hellenische Volkspädagogik: während die neueren Erzieher vor nichts eine so große Scheu haben als vor der Entfesselung des sogenannten Ehrgeizes ... — mit Ausnahme der Jesuiten, die wie die Alten darin gesinnt sind und deshalb wohl die wirksamsten Erzieher unserer Zeit sein mögen“ (GW II 375), und ebenso ist „mein Ausgangspunkt ... der preußische Soldat“ (GW VI 340), weil „die Aufrechterhaltung des Militärstandes ... das allerletzte Mittel (ist), die große Tradition sei es aufzunehmen, sei es festzuhalten hinsichtlich des obersten Typus Mensch, des starken Typus. Und alle Begriffe, die die Feindschaft und Rangdistanz der Staaten verewigen, dürfen daraufhin sanktioniert erscheinen (z. B. Nationalismus, Schutzzoll)“ (GW XIX 165). Diese Haltung des Kampfes ist das Innerste des „wirklichen Wahrheitsstrebens“: „Alles wirkliche Wahrheitsstreben ist in die Welt gekommen durch den Kampf um eine heilige Überzeugung: durch das *πάθος* des Kämpfers: sonst hat der Mensch kein Interesse für den logischen Ursprung“ (GW VI 17), und darum „wollen wir durch die Wissenschaft den Menschen ihren Stolz wiedergeben, wie sie ihn aus Kriegen davontrugen, so muß die Wissenschaft gefährlicher werden, mehr Aufopferung bedingen: sich selber preisgeben“, und „ich will es dahin bringen, daß es der heroischen Stimmung bedarf, um sich der Wissenschaft zu ergeben“ (GW XI, 13). Richtige Weltanschauung ist darum Anschauung der Welt als eines Je neu im Kampf: „Die Dinge selbst, an deren Feststehen und Standhalten der enge Menschen- und Tierkopf glaubt, haben gar keine eigentliche Existenz, sie sind das Erblitzen und der Funkenschlag gezückter Schwerter, sie sind das

Aufglänzen des Siegs, im Kampf der entgegengesetzten Qualitäten“ (GW IV 177). Nicht Sicherung, sondern Selbst-Aussetzung ist dann die wahre Humanität: „Glaubt es mir! — Das Geheimnis, um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuß vom Dasein einzuernten, heißt: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Kriege mit euresgleichen und mit euch selber!“ (GW XII 207). — Aber eben darum ist Kampf tiefe Zucht und Opfer durch Zucht: „Wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsamen. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes“ (GW XIII 147/8). „Das Wesentliche ‚im Himmel und auf Erden‘, wie es scheint, ist . . ., daß lange und in einer Richtung gehorcht werde . . . Die ‚Natur‘ ist es, welche das *laissez aller*, die allzu große Freiheit hassen lehrt, . . . welche die Verengung der Perspektiven, und also in gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachstumsbedingung lehrt. ‚Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: sonst gehst du zugrunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst‘ — dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein“ (GW XV 113 f.). Es ist darum nicht „humaner“ Gehorsam, sondern schlechtweg „harte Disziplin“: „Das Wünschenswerteste bleibt unter allen Umständen eine harte Disziplin zur rechten Zeit . . . Denn dies unterscheidet die harte Schule als gute Schule von jeder anderen: daß viel verlangt wird; daß das Gute, das Ausgezeichnete selbst als normal verlangt wird; daß das Lob selten ist; daß die Indulgenz fehlt; daß der Tadel scharf, sachlich, ohne Rücksicht auf Talent und Herkunft laut wird“ (GW XIX 290). Es ist nicht einmal „anständiger“ Gehorsam, sondern geradezu „Entwürdigung“: „Solchen Menschen, welche mich etwas angehen, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung — ich wünsche, daß ihnen die tiefe Selbstverachtung, die Marter des Mißtrauens gegen sich, das Elend des Überwundenen nicht unbekannt bleibt: ich habe kein Mitleid mit ihnen, weil ich ihnen das Einzige wünsche, was heute beweisen kann, ob einer Wert hat oder nicht — daß er standhält“ (GW XIX 289). Und da der Mensch in dieser „harten Schule“ „Gehorchen und Befehlen“ lernen soll (GW XIX 290), hat der Anstieg von Gehorchen zu Befehlen selber eine Steigerung der Zucht zu sein, weil „Befehlen schwerer ist als Gehorchen“: „Nicht nur, daß der Befehlende die Last aller Gehorchenden trägt, und daß leicht ihn diese Last erdrückt: — ein Versuch und Wagnis erschien mir in allem Befehlen; und stets, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich selber dran. Ja noch,

wenn es sich selber befiehlt: auch da noch muß es sein Befehlen büßen. Seinem eigenen Gesetze muß es Richter und Rächer und Opfer werden“ (GW XIII 147). Und so hat man „den höchsten Typ freier Menschen ... dort zu suchen, wo beständig der höchste Widerstand überwunden wird: fünf Schritt weit von der Tyrannei, dicht an der Schwelle der Gefahr der Knechtschaft“ (GW XVII 137). — Damit aber endlich ist das Ja ins äußerste Opfer die treibende Kraft: es „gibt nur zwei Wege, den des Heiligen und den des tragischen Künstlers: beide haben gemein, daß sie bei der hellsten Erkenntnis von der Nichtigkeit des Daseins doch fortleben können, ohne in ihrer Weltanschauung einen Riß zu verspüren“ (GW III 223). Denn „es gibt eine Art zu verneinen und zu zerstören, welche gerade der Ausfluß (einer) ... mächtigen Sehnsucht nach Heiligung und Errettung ist ... Alles Dasein, welches verneint werden kann, verdient es auch, verneint zu werden; und wahrhaftig sein heißt: an ein Dasein glauben, welches überhaupt nicht verneint werden könnte“ (GW VII 75). Das ist der „heroische Mensch“: „Der heroische Mensch verachtet sein Wohl- oder Schlecht-Ergehen, seine Tugenden und Laster und überhaupt das Messen der Dinge an seinem Maße, er hofft von sich nichts mehr und will in allen Dingen bis auf diesen hoffnungslosen Grund sehen“ (ebd. 79). Es ist der im Sterben Siegende:

„unter Kriegern der Heiterste,
unter Siegern der Schwerste,
auf seinem Schicksal ein Schicksal stehend,
hart, nachdenklich, vordenklich —:
erzitternd darob, daß er siegte,
jauchzend darüber, daß er sterbend siegte.“ (GW XX 198.)

Es ist der aus Höllen Aufsteigende: „Eine volle und mächtige Seele ... kommt aus ... Höllen ... heraus ... mit einem neuen Wachstum in der Seligkeit der Liebe“ (GW XIX 351). Es ist, in der Zucht des äußersten Leidens, das Offenbarwerden der Einheit von Geschöpf und Schöpfer im Menschen: „Die Zucht des Leidens, des großen Leidens — wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? ... Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluß, Lehm, Kot, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag“ (GW XV 171 f.). Und so erscheint gerade im Durchleiden und Bestehen des Nein das mächtigste Ja: „Gibt es einen

Pessimismus der Stärke? Eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins? Gibt es vielleicht ein Leiden an der Überfülle selbst? Eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbaren verlangt als nach dem Feinde, dem würdigen Feinde, an dem sie ihre Kraft erproben kann?“ (GW III 4 f.).

Auf diesem Wege aber wird das „agonale Individuum“ — drittens — zum „aristokratisch Radikalen“ (2. Dezember 1887 an Brandes): als Wanderer unter Masken, als Leidender unter Lachen, als ein Flammender unter Einsamkeit. — „Wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen denn als Wanderer ... Deshalb darf er sein Herz nicht allzufest an alles einzelne anhängen; es muß in ihm selber etwas Wanderndes sein“, wohl in einer gewissen „Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit“, aber ausgesetzt den „bösen Nächten, wo ... die Raubtiere bald ferner, bald näher heulen“ und „die schreckliche Nacht wie eine zweite Wüste auf die Wüste“ sinkt — ausgesetzter aber dann am Tag den Menschen der „Stadt“, wo „er in den Gesichtern der hier Hausenden vielleicht noch mehr Wüste, Schmutz, Trug, Unsicherheit als vor den Toren“ sieht (GW VIII 395 f.). So bedarf er der Masken, immer einer je zweiten zur ersten: „Wanderer, wer bist du? Ich sehe dich deines Weges gehn, ohne Hohn, ohne Liebe, mit uneratbaren Augen; feucht und traurig wie ein Senkblei, das ungesättigt aus jeder Tiefe wieder ans Licht gekommen — ... Was dient dir zur Erholung? ... ‚Zur Erholung? ... O du Neugieriger, was sprichst du da! Aber gib mir, ich bitte — ‘ Was? Was? sprich es aus! — ‚Eine Maske mehr! Eine zweite Maske!““ (GW XV 248 f.). — Aber insofern dieser Wanderer noch irgendwie ein „Erhabener“ ist, muß er „seiner Erhabenheit müde“ werden (GW XIII 152): hinein in Lachen und Narrheit und Tanz und Spiel: „Zarathustra ist ein Tänzer“ (GW XXI 257). Es ist gewiß in der Tiefe ein „Mißverständnis der Heiterkeit“: „Wir, die wir jede Art Sünden und unbändige Sonnenfülle brauchen und uns dorthin an die Straße setzen, wo das Leben sich wie ein trunkener Fratzen-Festzug — als etwas, das von Sinnen bringt — vorüberwältzt ... es scheint, wir sind heiter, weil wir ungeheuer traurig sind? ... Wir müssen noch den Schatten der Traurigkeit fliehen: unsre Hölle und Finsternis ist uns immer zu nahe ... Bleib uns tapfer zur Seite, spöttischer Leichtsinn! Kühle uns, Wind, der über Gletscher gelaufen ist! Wir wollen nichts mehr ans Herz

nehmen, wir wollen zur Maske beten, als unsrer letzten Gottheit und Erlöserin“ (GW XVI 310 f.). „Schweigen und Lachen“ sind so die „ganze Philosophie“ und „nicht die schlechteste“ (GW IX 294). Denn „wir müssen zeitweilig von uns ausruhen, dadurch, daß wir auf uns hin und hinab sehen und, aus einer künstlerischen Ferne her, über uns lachen oder über uns weinen; wir müssen den Helden und ebenso den Narren entdecken ... Und gerade weil wir im letzten Grunde ... mehr Gewichte als Menschen sind, so tut uns nichts so gut als die Schelmenkappe: wir brauchen ... alle übermütige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener Freiheit über den Dingen nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert“ (GW XII 138). „Das leidendste Tier auf Erden erfand sich — das Lachen“ (GW XIX 332). Aber dieses Lachen muß zuletzt aus allem Zwang des Lachens zur Gelöstheit des „Spiels“ sich erlösen: „Ich kenne keine andre Art, mit großen Aufgaben zu verkehren, als das Spiel ... Der geringste Zwang, die düstre Miene, irgend ein harter Ton im Halse sind alles Einwände gegen einen Menschen, um wie viel mehr gegen sein Werk! ... Meine Formel für die Größe am Menschen ist amor fati; daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen — aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen —, sondern es lieben“ (GW XXI 211). — Ebenso aber entsteht die „siebente Einsamkeit“ (GW XX 206): als „furchtbare und fast unablässige Marter meines Lebens“ (14. Jänner 1880 an Malvida von Meysenbug) bis zum Stehen „in puncto desperationis“ (18. September 1881 an Overbeck), aber doch ebenso als „Hochzeit ... für Licht und Finsternis“ (GW XV 265) und „Heiterkeit, güldene ... des Todes“ (GW XX 205). Es ist Einsamkeit als „Verbrennen ... in deiner eigenen Flamme“: „Einsamer, du gehst den Weg zu dir selber! Und an dir selber führt dein Weg vorbei und an deinen sieben Teufeln! Ketzer wirst du dir selber sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht. Verbrennen mußt du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!“ (GW XIII 79). Es ist Einsamkeit als „ungesättigtes“ Sich- und Alles-Verzehren:

„Ungesättigt gleich der Flamme
glühe und verzehr ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse.“ (GW XII 29.)

Es ist eben darum Einsamkeit als Sehnsucht nach der löschenden Nacht:

„Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden.

.

Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre!

Aber das ist meine Einsamkeit, daß ich von Licht umgürtet bin!

Ach, daß ich dunkel wäre und nächtig!

.

Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte,

ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.“

(GW XIII 135.)

Es wird durch diese Unlöschbarkeit eine Einsamkeit der Selbst-Hinrichtung:

„Jetzt —

einsam mit dir,

zweisam im eignen Wissen,

zwischen hundert Spiegeln

vor dir selber falsch,

zwischen hundert Erinnerungen

ungewiß,

an jeder Wunde müd,

an jedem Froste kalt,

in eignen Stricken gewürzt,

Selbstkenner!

Selbsthenker!“ (GW XX 200.)

Und so ist es die Einsamkeit des „Dynamit“: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit . . . Ich habe eine erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tages heilig spricht . . . Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst . . . Vielleicht bin ich ein Hanswurst . . . und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem . . . redet aus mir die Wahrheit“ (GW XXI 276).

Dieser Mensch des Je-über-hinaus als „agonales Individuum“ und „aristokratischer Radikale“ ist — viertens — das, worauf Nietzsche im besondersten seinen Mensch-Typus tauft: der dionysisch-apollinische Mensch (GW III 21). — Das „Dionysische“ ist die eigentliche Kraft. Es ist die Kraft des Schmerzes des Werdens: „In der Mysterienlehre ist der Schmerz heilig gesprochen: die ‚Wehen der Gebälerin‘ heiligen den Schmerz überhaupt — alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende bedingt den Schmerz . . . Damit es die ewige Lust des Schaffens gibt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, muß es auch ewig die ‚Qual der Gebälerin‘ geben“ (GW XVII 158). Eben darum ist es positive Kraft,

Ja der Kraft des Schmerzes gegen Nein des zerstörenden Schmerzes: „Ich sah zuerst den eigentlichen Gegensatz: — den entarteten Instinkt, der sich gegen das Leben mit unterirdischer Rachsucht wendet . . . und eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der höchsten Bejahung, ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst, . . . dieses letzte, freudigste, überschwenglich-übermütigste Ja zum Leben“ (GW XXI 225). „Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu . . . Der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: er wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen“ (GW XIX 364 f.). So wird es geradezu zum Ja in einen ewigen Umschwung zwischen Zerstörung und Wiedergeburt, im Typus eines Menschen, der gerade in der Sicht zu diesem Aller-Äußersten „das ewige Ja zu allen Dingen selbst . . . sein“ will: „wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein tut, zu allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann; wie der das Schwerste von Schicksal, ein Verhängnis von Aufgabe tragende Geist trotzdem der leichteste und jenseitigste sein kann . . . ; wie der, welcher den ‚abgründigsten Gedanken‘ gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft, findet — vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein“ (GW XXI 257). So schaut dieser Mensch in eine Welt als „ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende . . . ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, sich selber Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste . . . , ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat“ (GW XIX 373 f.). Im Ja dazu soll das Ja gesagt sein zu einem göttlichen Je-Jetzt (was „actus purus“ sagt):

„Alle ewigen Quell-Bronnen
quellen ewig hinan:
Gott selbst — hat er je begonnen?
Gott selbst — fängt er immer an?“ (GW XX 138.)

— Aber dieses grenzlos Dionysische hat ebenso grenzlos gebändigt und geformt zu werden in die harte Klarheit des Apollinischen: in einer „fortgesetzten Selbst-Überwindung des Menschen“ zu einem „Pathos der Distanz“ (GW XV 223): „Der große Stil entsteht, wenn das Schöne den Sieg über das Ungeheure davonträgt“ (GW IX 341), in einem „Langsam, langsam hart werden wie ein Edelstein — und zuletzt still und zur Freude der Ewigkeit liegen bleiben“ (GW X 330). So gewinnt die Majestät des ehern Notwendigen die Übermacht über den Rausch der je neuen Umschwünge:

„Höchstes Gestirn des Seins!
Ewiger Bildwerke Tafel!
.....
Deine stumme Schönheit —
.....
Schild der Notwendigkeit!
.....
— daß du ewig bist!
.....
daß du notwendig bist! —
Höchstes Gestirn des Seins!
— das kein Wunsch erreicht,
— das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Seins,
ewig bin ich dein Ja:
denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“ (GW XX 213 f.)

So tritt gegen alle „Verweltlichung“ betont die „Ewigkeit“ (GW XI 184). Indem das Dionysische die Formstrenge des Apollinischen zu tragen hat, muß es eingehen in die Geformtheit eines „tragischen Mythos“ (GW III 112): „Alle Kräfte ... werden erst durch den Mythos aus ihrem wahllosen Herumschweifen gerettet, ... und selbst der Staat kennt keine mächtigeren ungeschriebenen Gesetze als das mythische Fundament, das seinen Zusammenhang mit der Religion ... verbürgt“ (GW III 154). Das Ringen der deutschen Zukunft geht darum um „die Wiedergeburt des deutschen Mythos“ (GW III 155), und da „die Lust, die der tragische Mythos erzeugt, ... eine gleiche Heimat (hat), wie die lustvolle Emp-

findung der Dissonanz in der Musik“ (GW III 162), so drückt auch das Eins zweier Großen der Kunst am besten die Richtung dieses „deutschen Mythos“ aus: „Shakespeare und Beethoven nebeneinander — der kühnste, wahnsinnigste Gedanke“ (GW VII 353). —

Die langsame Entwicklung dieses Mensch-Typus hat von selber deutlich gemacht, wie Nietzsche recht hatte, schon früh sein „agonales Individuum“ Aug in Aug zu den „Jesuiten“ als den „wirksamsten Erziehern unserer Zeit“ zu stellen (GW II 374 f., 383) und 5. Oktober 1879 an Peter Gast sein starkes Getroffensein durch die Gestalt des hl. Ignatius von Loyola zu melden, das so weit ging, daß „(ich) über Luther ... nach längerer Zeit außerstande (bin), in ehrlicher Weise etwas Verehrendes zu sagen“. Denn der Nietzsche-Mensch des Je-über-hinaus ist deutlicher Anruf an den ignatianischen Menschen des Jeweils-mehr (más) im Je-mehr-heraus-aus-sich-selbst (Exerc. nr. 189). Der Nietzsche-Mensch als „agonales Individuum“ weist unverkennbar auf den ignatianischen Menschen der drängenden Initiative (des erobernden „*haciendo contra*“ von der Übung vom Rufe Christi her: Exerc. nr. 97), des unbedingten Gehorsams und des Ja ins äußerste Opfer (in der Darbietung in der Übung vom „Reich Christi“, in der dritten Weise der Demut, in der sogenannten 11. Regel der Konstitutionen: Exerc. nr. 98, 167; Const. Ex gen. c. IV 44). Der Nietzsche-Mensch als „aristokratisch-radikaler“ schaut Aug in Aug zu bestimmten persönlichen Zügen des hl. Ignatius: dem „Wanderer“ entspricht in Ignatius der „Pilger“ (wie er sich nennt) und die grundsätzliche jesuitische Abgelöstheit (um der reinen Werkzeuglichkeit willen: Exerc. nr. 23; Const Ex Gen c. IV 27); dem „Tänzer“ antwortet die ignatianische Forderung steter „Heiterkeit der Miene“ (*reg. modestiae 5*), ja daß man „lachen solle“ (wie es Ignatius zu seinen Novizen sagte: *volo te ridere, mi fili*); und dem „Einsamen in der Flamme“ steht das geradezu eigenst Ignatianische gegenüber, die Sendung „die Welt in Flammen zu setzen“ (*ite, incendite mundum*) im strengsten „allein zum Alleinen“ (*solus soli Deo vacare*: Mon Nadal IV 645). So ist es kein Wunder, daß die Gegensatz-Form des dionysisch-apollinischen Menschen Nietzsches der Anruf an das Herzstück des ignatianischen ist, die „Übung von der Liebe“ in den Exerzitien: das Flammen mit dem Gott Sonne und das Fluten mit dem Gott Quell (gemäß dem letzten Punkt dieser Übung: Exerc. nr. 237), ausbrechend aus dem Geheimnis der „Über-Grausamkeit Gottes“, wie es in der Dritten Woche der Exerzitien zu durchleben war (gemäß

dem fünften Gesichtspunkt der Übungen dieser Woche: Exerc. nr. 196) — aber dies als geformt strenger „Dienst zur Göttlichen Majestät“ (wie es die Bitte der Übung von der „Liebe“ sagt: Exerc. nr. 233).

Das verdeutlicht sich, wenn wir dem Nietzsche-Typus drei Deutungen der Exerzitien gegenüberstellen, wie sie von bestimmten Betonungen im Text des Fundaments ihren Ausgang nehmen. — Eine erste Deutung unterstreicht im „geschaffen dazu hin“ das letzte Wort: „und durch dies seine Seele zu retten“ (salvar su anima: nr 23). Exerzitien werden so als eine religiöse Willensschule bestimmt. Die „Indifferenz“ des Fundaments gewinnt von hier aus den Sinn der persönlichen Zuständlichkeit eines frei gelösten Menschen (libertatem spiritus ad opposita: Mon. Ign. I 12; 679). Die Erste Woche heißt dann „Läuterung“ aus der Knechtschaft der Sünde und Leidenschaften. Reich Christi und Zweite bis Vierte Woche erscheinen als Schule der Aszese gemäß dem Beispiel Christi. Die „Wahlbetrachtungen“ geben sich als Inbegriff dieser Schule: zum selbstlosen und beherrschten Menschen zu werden, der „aus sich herausgeht“ (nr 189), um ein Mensch der vernünftigen „Ordnung“ zwischen „Ziel“ und „Mitteln“ zu werden (nr 177, 178, 179). Die Schlußübung von der „Liebe“ gibt diesem Menschen das innere Motiv: alles Gott hinzugeben, daß alles in der „Liebe und Gnade“ Gottes neu lebe und wirke (nr 234). — Diese Deutung steht sicher innerlich dem Menschen Nietzsches gegenüber, insofern er die „Freiheit über allen Dingen“ als sein „Ideal“ sieht (GW XII 138). Der Weg der Exerzitien wird für den so gerichteten Menschen dann zur Ernüchterung des Rausches, diese Freiheit als gottförmige Freiheit besitzen zu können. Erste Woche, Zwei Fähnlein und Drei Weisen der Demut schließen sich zusammen zur niederbrechenden Demütigung des Hochmuts solcher gottförmigen Freiheit, ebenso aber zur Lösung des Krampfes dieses Hochmuts zur echten Menschlichkeit des Menschen, der in Gottes alleiniger Freiheit frei wird im Dienen, da die „Göttliche Majestät“ Sich seiner „bedient nach Ihrem Heiligsten Willen“ (nr 5). — Aber im Menschen Nietzsches bleibt dann unberührt das eigentlich „Radikale“: das Pathos des Opfers um des Opfers willen, in seiner Spannung zwischen der „Größe und Höhe“ und dem „Tiefen und Furchtbaren“, zwischen „Übermensch“ und „Unmensch“ (GW XIX 350 f.).

Eine zweite Deutung der Exerzitien legt im „geschaffen dazu hin“ den Ton auf die ausdrückliche Zielbestimmung „zu loben, ehrfürchten und dienen Gott unserm Herrn“ (alabar, hacer reverencia y servir: nr 23).

Exerzitien werden so, über alles Hinzielen auf die „Persönlichkeit“ hinaus, der Weg der restlosen Hingabe in den „Dienst“ der „Glorie“ der „Göttlichen Majestät“. Die „Indifferenz“ des Fundaments öffnet sich dann ausdrücklich über sich hinaus in das „einzig ersahnend und erwählend“ des „Zieles, zu dem wir geschaffen sind“, d. h. also Lob, Ehrfurcht und Dienst Gottes. Sie wird damit aus Zuständlichkeit zu reiner Bezogenheit: reine „Bereitschaft“ des „Suchens und Findens“ zum „Göttlichen Willen“ (nr 2). Die Erste Woche tritt dann voll unter den Sinn der Ersten Annotation: als „Lassen aller ungeordneten Hinneigungen“, um so „geläutert zu werden“, einzig vom Willen Gottes sich „neigen“ zu lassen (nr 155, 180). Reich Christi, Zweite bis Vierte Woche und Regeln zum Fühlen mit der Kirche öffnen die Konkretheit dieses Dienstes Gottes: im Dienst-Gehorsam zur Göttlichen Majestät in ihrem Reich auf Erden, der Kirche (nr 353, 365). Die „Wahlbetrachtungen“ werden auch hier zur scharfen Formel: „herausgehen“ aus allem „Eigen“, um „nichts anderes zu wollen noch zu suchen als im Ganzen und aufs Ganze ... Lob und Glorie Gottes unseres Herrn“ (nr. 189). Die Schluß-Übung von der „Liebe“ aber tritt dann als die Eröffnung des „Innen“ der Kirche (als des konkreten Reiches der Göttlichen Majestät) den „Regeln zum Fühlen mit der Kirche“ vollendend gegenüber: das gebietend Majestätische von „Kirche“ (als „Herrenhof“ des Göttlichen Herrentums) enthüllend in das Überwältigendere der „Liebe“ Gottes, die in der Kirche als der „Fülle des Heiligen Geistes“ geistet und flammt und strömt (nr 237). — Diese Deutung rührt ohne Frage an das „Aristokratische“ von „unbedingtem Gehorsam“, „Distanz“ und „Glorie“ im Menschen Nietzsches, an die Weise, wie das kochend Dionysische in die kühle Zucht des leuchtend klar Apollinischen sich zu bändigen hat. Der Weg der Exerzitien wird für den Menschen solcher Richtung so etwas wie die Wiederkehr des Weges des Christoforus, der den „absoluten Herrn“ sucht. Er wird im Lauf der Exerzitien gebannt durch die Größe der Göttlichen Majestät und die Größe des Dienstes, der von ihm gefordert wird: in die erahnte „Großherzigkeit“ (Exerc. nr 5; Const II c. I 22). Aber da ihm die eigentliche Größe im Nichts des Kindes und Gekreuzigten erscheint und eben dieses Nichts als eigentlichen großen Dienst von ihm fordert, wird auch und gerade der Hochmut eines „großen Dienstes“ gedemütigt und so erlöst in den Dienst des echt geschöpflichen Menschen: im Geist des „Unterschieds zwischen so großer Hoheit (Gottes) und so großem Nieder des

Ich“ (nr 259) alle eigenen Maßstäbe von Klein und Groß des Dienstes in die alleinige „Verfügung“ Gottes zu übergeben (nr 234), der so groß ist, daß Seine eigentliche Größe gerade in Seinem Nichts offenbar wird. — Aber eben so wird klar, wie das rein Statische eines Heiligen Dienstes nicht das letzte und entscheidende Wort ist. Der Mensch Nietzsches ist eigentlichst der Mensch eines „heroischen Atheismus“: auch und gerade auf das Geborgensein in einem überragenden Gott zu „verzichten“, um die Nacktheit eines Allein und Nichts zu leben: „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen — Du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren — Du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten — Du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluten in seinem Herzen trägt, es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr — es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird, — Deinem Herzen steht keine Ruhstatt mehr offen, wo es nur finden und nicht mehr zu suchen hat. — Du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkehr von Krieg und Frieden“ (GW XII 208). Dieses Eigentlichste Nietzsches wird zwar von fern berührt, da der Dienst Gottes als Dienst an der Größe Seines Nichts erscheint. Aber es geht um das ausdrückliche Geheimnis dieses Nichts. Es geht um den entscheidenden Unterschied zwischen einem allgemein Heiligen Dienst und dem Dienst der Erlösung im Kreuz.

So ist (in Mit-Einbeziehung der ersten und zweiten) eine dritte Deutung der Exerzitien erfordert, in der unverhüllt die „Narrheit“ und der „Skandal“ des Kreuzes das Eins und All ist, daß es so Aug in Aug blitze zu Nietzsches „Held und Narr“ (GW XIX 332) und „Heiliger und Hanswurst“ (GW XXI 276). Da Nietzsches Ruf ist „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ (GW XIX 364 XXI 286), aber nicht als „eine Differenz hinsichtlich des Martyriums“ (GW XIX 364), sondern des „Sinn“ dieses Martyriums (ebd.), kann die eigentliche Antwort auf diesen Ruf auch nur vom „Sinn“ des „Gekreuzigten“ ausgehen. Da Nietzsche den „Sinn“ des „Gekreuzigten“ im „Fluch auf das Leben“ sieht, den „Sinn“ des „Dionysos“ aber in der „Verheißung des Lebens“ (ebd.), kann die wahre christliche Verheißung des „Ewigen Lebens“ nur insofern hier innerlich antworten, als sie ausdrücklich das „Leben des Fluches“ aufhüllt, durch

das und in das hinein wir erlöst sind: da Christus „Fluch ward“ (Gal 3; 13), daß wir „für die Brüder Fluch werden“ (Röm 9; 3), mit Ihm „außerhalb der Bundeshege Seine Schmach tragend“ (Hebr 13; 12—13), und also „der Göttlichen Natur teilhaft“ (Phil 2; 1—11 II Petr 1; 4). Während Nietzsche in Wahrheit aus seinem wirklichen Leben eines „Fluches“ (GW XVIII 146) in den Traum-Rausch des Dionysischen flüchtet und gerade in dem Augenblick die „Welt ... verklärt“ sieht, da die Verzweiflung in ihm zum unausweichlichen Wahnsinn ward (4. Jänner 1889 an Peter Gast), ist das echt Christliche das unübertäuschte Durchleiden des „Fluches“, daß in diesen „Geburtwehen“ die „Freiheit der Glorie der Kinder Gottes“ offenbar werde (Röm 7—8). So tritt in den Mittelpunkt der dritten Deutung der Exerzitien die unabgeminderte Dritte Weise der Demut: „Ich wünsche und erwähle jeweils mehr Armut mit Christo dem Armen als Reichtum, Schmach mit Christus, der dessen voll, als Ehren, und ersehne jeweils mehr erachtet zu werden als eitel und närrisch für Christus, der zuerst war gehalten dafür, denn als weise und klug in dieser Welt“ (nr 167), und eben dies, wie die Sprache der Konstitutionen sagt, als „Insignien Christi“ (Const Ex Gener IV 44). — So tritt das Fundament, sowohl im Subjektiven des „seine Seele retten“ wie im Objektiven des „loben, ehrfürchten und dienen Gott unserm Herrn“, unter das ausdrückliche „Jeweils mehr“ (más) des Satzes, der grundlegend die Dynamik eines Je-über-hinaus als das Eigentliche betont: „alleinig ersahnend und erwählend das, was jeweils mehr hinführt zum Ziel, zu dem wir geschaffen sind“ (nr 23). Die „Indifferenz“ wird damit zur negativen Beseitigung aller Hindernisse, die das Flammen und Strömen dieses Jeweils-Mehr aufhalten könnten, und es ist bereits die Sprache der Dritten Weise der Demut begründet, die alles Gleichgewicht eines „nicht mehr als“ in das je neue und je stärkere Emporschnellen eines „mehr als“ durchbricht. So ist in Wahrheit der innerste Atem des Nietzsche-Menschen des Je-über-hinaus getroffen. Aber ebenso wird von zwei Seiten her der Krampf seines Hochmuts gebrochen und gelöst. Einmal ist das „Jeweils mehr“ wesenhaft bestimmt durch das „Ziel“, d. h. zuletzt durch „Gott unsern Herrn“. Das augustinische Sich-Bedingen zwischen „unendlichem Suchen“ und „unendlichem Gott“ ist die innerste Bedingung des „Jeweils mehr“: das „je immer größere Suchen“, weil Gott der Deus semper major ist, der über alles noch so große Suchen je immer größere Gott. Der menschliche Dynamismus ist durch den des Unendlichen Gottes als des

unendlichen Actus purus zugleich je neu aufgerufen und in seine echt menschlichen Grenzen ernüchtert und so befreit. Dann aber wird schon hier der Nietzsche-Taumel zwischen Je-immer-höher und Je-immer-tiefer in seinem Eigentlichen erfaßt und überwunden. Denn das Je-immer-größer Gottes weist sich gerade im Geheimnis der Erlösung, darin Er das Je-immer-mehr-Nichts wird (Phil 2; 7), und darin Er als der „Je tiefer Absteigende“ der „Je höher Aufsteigende“ ist (Eph 4; 9 f.). In dem Ausmaß geschieht also das Je-über-hinaus des Menschen, als Er im „Dienst“ des Je-immer-Größeren Gottes je immer tiefer absteigt mit und in Ihm, dem je immer tiefer absteigenden. Funkelnde Dämonie sowohl magischen Hochmuts wie magischer Demut sind so überwältigt. — Diese Grundlinien erfüllen sich dann im Ablauf der Exerzitien. Die erste Woche erscheint im besonderen Lichte der Übung von den eigenen Sünden, d. h. als Niederbrechung aller Rechtsverwahrungen und allen Rechtens gegen den je immer größeren Gott der „unausspürbaren Wege“, daß alle Menschen-Weisheit und Menschen-Gerechtigkeit und Menschen-Liebe ihre blinde Übergabe vollziehe in den Gott, der so alles Begreifen übersteigt, daß Er im Geheimnis der Erlösung als der Törichte und Ungerechte und Grausame scheint. So trifft die Erste Woche den Ausgangspunkt Nietzsches: die Erfahrung des „Unlogischen“ und „Ungerechten“ als unvermeidlicher Tönungen des Menschenlebens und den hieraus aufbrechenden Aufstand gegen die „Ziellosigkeit“ eines „Vergeudetwerdens“ (GW VIII 46—49). Reich Christi und Zweite bis Vierte Woche offenbaren sich dementsprechend als die positive Einlebung in das Reich des Kreuzes: da die Einleitungsübung vom „Reich Christi“ entscheidend vom Ausgesetztwerden des Christen mit dem Sich Selbst aussetzenden König Christus spricht, heraus aus aller sicheren Geborgenheit in einer idealen Heimat, hinein in das Wagnis der „Eroberung im Heidenland“ (nr 93, 95), in einem Leben der „Pein“ in „Unrecht, Schmach und Armut“ (nr 95, 98); — und da dies sich auswirkt in die Situation der Übung von den „Zwei Fähnlein“ mit den zugehörigen Regeln zur „Unterscheidung der Geister“, d. h. in die Situation nicht nur des Aug in Aug zum Dämonischen, sondern zum Dämonischen im Heiligsten. So antwortet dieser Hauptteil auf das, was das Verführerischste des „heroischen Atheismus“ Nietzsches ist: gegen den „heroischen Verzicht auf Gott“ tritt das Ausgesetztwerden mit dem Sich Selbst aussetzenden Gott bis hinein in das Nichtswerden mit dem Sich zu Nichts machenden Gott (Phil 2; 7). Der „heroische Atheismus“ demaskiert

sich damit nicht nur als schwaches Nachbild des eigentlichen Geheimnisses der Erlösung, sondern als Flucht vor ihm in der Weise, daß das Geheimnis der Erlösung entheroisiert und die Flucht heroisiert wird. Die Art, wie die Schluß-Übung von der „Liebe“ aus der Dritten Woche herauswächst, ist dann das Endgültige; da die „Über-Grausamkeit“ des „verschwindenden Gottes“, die in den Leidens-Geheimnissen betrachtet werden soll (nr 196), sich in die Linien des Vierten Punktes von der „Liebe“ und des Schlußgebetes „Sume et suscipe“ aufhüllt, d. h. sich als Flammen der Sonne Liebe Gott und als Fluten des Quell Liebe Gott offenbart (nr 237), das nicht anders kann als alles „überfallen“ und „einnehmen“ und „mit Sich nehmen“ (wie das „Sume et suscipe“ im Spanischen eigentlich lautet: tomad y recibid: nr 234) — eben dies aber, in aller Gewalt des Flammens und Flutens, als „Dienst an der Göttlichen Majestät“ (nr 233) und als „Sich-Verfügen-lassen“ nach Ihrem „Willen“ (nr 234). So gerade wird das Dionysisch-Apollinische angerufen, aus einem übersteigert menschlichen Eins in die wahrhaft göttlichen Maße aufzugehen: in der Sieghaftigkeit des „glutblitzenden Geheimnis des Kreuzes“ (fulget crucis mysterium), in dem eine Göttliche „Grausamkeit“ (der „Schonungslosigkeit“ des „Vaters“ gegen den „Sohn“) als Flammen und Fluten Göttlicher „Liebe“ Sich kundtut, daß das Mitverflammt- und Mitverflutetwerden als Strenge der Klarheit Göttlichen Dienstes sich vollziehe und zugleich als jubelndes „Spiel“ der „Strahlen“ und „Wasser“, als wahrhafter „Tanz“ des „Kreislauf“ der Göttlichen Liebe (den mitzuvollziehen der eigentliche Sinn der Übung von der „Liebe“ ist: der areopagitisch-thomistische Ausgang Gottes aus Sich zum Wiedereingang in Sich in Schöpfung und Vollendung der Kreatur: de div nom IV 14, Ver q 24 a 4 corp — die Eine Wirklichkeit, deren Nach-Traum die „ewige Wiederkehr“ Nietzsches ist).

2.

Eben hierin aber, da der höchste Gedanke der Exerzitien als echt areopagitisch-thomistische Tradition sich enthüllt und so Aug in Aug zum höchsten Gedanken des „Antichrist“ tritt, wird der Blick offen in die Frage zwischen Ignatius von Loyola und Thomas von Aquin. Was ist dieses radikal Christliche, das gegenüber dem „Antichrist“ aufgerufen ist? Ist es das Ignatianische im Unterschied zum Thomistischen oder insofern in ihm das Thomistische eine bestimmte Aus-

prägung hat? Ist es das Christliche im Gegensatz oder über dem Gegensatz des Ignatianischen und Thomistischen?

Die Geschichte dieser Gegensätze selber bereits zwingt uns, zu beidem Ja zu sagen. So zeigt es das Bild der Kirche: auf der einen Seite weisen sich die beiden Richtungen als solche Gegensätze, daß Bañezianismus (als schulischer dominikanischer Thomismus) und Molinismus (als schulischer Jesuitismus) nicht nur wie zwei „Weltanschauungen“ (Pole) einander gegenüberstehen, sondern einander den Vorwurf machen, in letzter Folgerichtigkeit nicht nur Ketzerei, sondern Abgötterei zu sein (da der Vorwurf gegen den Bañezianismus auf ein Fatum an Stelle Gottes ergeht, der Vorwurf gegen den Molinismus aber auf Autonomie der Kreatur an Stelle Gottes³); — auf der andern Seite legt die Eine Kirche allen Orden, also auch den Jesuiten, den hl. Thomas von Aquin als eigentlichen Lehrer in Philosophie und Theologie auf — und leitet alle Orden, also auch die Dominikaner, dazu an, jährlich die Exerzitien des hl. Ignatius zu halten, unbekümmert darum, daß Thomismus als philosophisch-theologische Richtung eine bestimmte Religiosität als seine bestimmende Wurzel hat, die also folgerichtig der Religiosität der Exerzitien entgegenstünde, und daß die Religiosität der Exerzitien des hl. Ignatius sich notwendig in eine bestimmte allgemein geistige Mentalität auswirken muß (wie es im Molinismus geschah), die dann ebenso folgerichtig zur Mentalität der Philosophie und Theologie des hl. Thomas der Gegensatz wäre. Dieses Bild der Kirche wird eindringlicher von den zwei fraglichen Orden aus. Auf der einen Seite gibt sich die Geistesrichtung des Dominikanischen wie etwas, das erst im Jesuitischen seine reine Gestalt hat (das Apostolische als Wesens-Ziel) — auf der andern Seite erscheint geschichtlich der Dominikaner-Orden als der unversöhnlichste Anwalt des Monastischen gegen die „unerhörte Neuerung“ der Gesellschaft Jesu (die von Melchior Cano, dem großen Dominikaner-Theologen geradezu als der „Antichrist“ gebrandmarkt ward). Auf der einen Seite treten Dominikaner wie Jesuiten als führende Jünger des hl. Thomas auf — auf der anderen Seite gewann der Gegensatz zwischen beiden Orden erst in Philosophie und Theologie seine unversöhnliche Schärfe, zwischen dominikanischem Thomismus und jesuitischem Thomismus. Auf der einen Seite entstand der Molinismus gerade als Ausprägung des religiös Ignatianischen in eine innerlich folge-

³ Vgl. vom Verfasser „Thomismus u. Molinismus“, Stimmen der Zeit, April 1933.

richtige philosophisch-theologische Mentalität — auf der andern Seite zeigt gerade die Gesellschaft Jesu selber unter ihren Söhnen den heftigsten Kampf zwischen Thomisten und Molinisten. Und da das Thomistische (wie wir zu sehen haben) mit einer Vorliebe ins theoretisch Kontemplative abzielt, das Ignatianische aber ins praktische Aktive, geraten all diese Beziehungen, über philosophisch-theologische Ausdrücklichkeiten hinaus, ins formalst Menschliche: da im einzelnen Dominikaner das Aktive des „Predigers“ und das Kontemplative des „Mönchs“, im einzelnen Jesuiten aber das Aktive des „Praktikers“ und das Kontemplative des „Logikers“ sich spannen.

Dieses geschichtliche Gewebe ist in seinen Linien auseinanderzulegen, und darum Gegensatz wie Einheit zu sichten, und darum zuerst der Gegensatz und von ihm her erst die Einheit, und darum diese „Einheit aus dem Gegensatz“ gegenüber den Kurzschlüssen, die entweder den Gegensatz oder die Einheit verkürzen.

Der Gegensatz zwischen Geist des hl. Ignatius und Geist des hl. Thomas wird sich auf drei Punkte zurückführen lassen. Es scheint, als ob hier ein voluntaristisches gegen ein systematisch-intellektualistisches Denken, ein dynamisches gegen ein statisches und ein transzendierendes gegen ein Immanenz-Denken stünde.

Der Geist des hl. Ignatius ist — erstens — mit dem Wort gezeichnet, das in der fünften Annotation des Exerzitienbüchleins steht, aber dann als Form durch die ganzen Exerzitien, Konstitutionen und Briefe geht und alles bestimmt: der „Heiligste Wille“ der „Göttlichen Majestät“. Sinn des Ablaufs der Exerzitien wie des Gefüges der Konstitutionen liegt in diesem Primat des „Heiligsten Willens“, der nicht nur Etwas ist, dem man „dient“, sondern Etwas, das Sich unsrer „Person und des Ganzen bedient“: daß also allein vom frei warumlosen Daß des Souveränen Willens das warumlose Daß des Dienstes bestimmt sei, unerahnbar, unberechenbar, unfesthaltbar. Keinem irgend inhaltlichen, noch so heiligen Was ist als solchem zu trauen, weil über allem inhaltlichen Was souveräner steht das Daß des Heiligsten Willens der Göttlichen Majestät. Dieser Souveräne Wille steht an Stelle eines in sich ruhenden „ordo“. Heilig ist „Ordnung“ allein und insoweit als sie das Je Jetzt des „anordnenden“ Souveränen Willens ist. Was als Die Majestät vor der Seele steht, ist nicht die Inhaltlichkeit einer Heiligen Ordnung, in der Gott Sich spiegelt, sondern das Unfaßliche und Unfesthaltbare des jeweiligen Daß des Heilig-

sten Willens. Gehorsam ist darum nicht das Sichfügen des bleibenden menschlichen Willens in eine irgendwie einsichtige Ordnung (Ordnungs-Gehorsam), sondern radikales „Herausgehen aus eigenem Willen“ (Exerc nr 189), daß der „ganze Wille“ „überfallen“ und „genommen“ sei in die alleinige „Verfügung“ „ganz Euren Willens“ (ebd nr 234), der für alles jeweils auferlegte Daß Sich allein zum Grund hat und gibt (Opfer-Gehorsam). Das ist das ehern Unerbittliche: keine Frömmigkeitsrichtung, keine asketische Übung, keine Visionen, nichts, was treten könnte gegen, nichts, was in sich zu haben und zu halten wäre vor dem Allein-Majestätischen dieses Heiligsten Willens. — Das Zweite, folgerichtig, ist mit dem Wörtlein bezeichnet, das ebenso formal durch Exerzitien und Konstitutionen hindurchgeht: magis, mehr. Nicht einfachhin Lob, Ehrfurcht, Dienst, sondern maior laus, maior reverentia, maius servitium, maior gloria, Lob, Ehrfurcht, Dienst, Glorie jeweils mehr. Dieses Mehr sagt nicht einen statischen Komparativ: als etwas, was ein für allemal als das Größere erfunden wäre. Sondern da es Aug in Aug steht zum Deus semper maior, zum je immer größeren Gott (Augustinus, in Ps 62; 16) und zu Ihm, insofern Er ignatianisch als der Souveräne Wille erscheint, ist es notwendig dynamischer Komparativ: die Ruhelosigkeit des Jeweils-Mehr als Jeweils-Jetzt und Jeweils-Neu und Jeweils-Anders, jeweils jetzt und neu und anders und darum mehr „herauszuspringen aus sich“ in das jeweils Jetzt und Neu der Unermeßlichkeit Gottes, und darum in das Jeweils-Mehr Seines „Lob, Ehrfurcht, Dienst und Glorie“, „nicht wünschend noch suchend irgend andere Sache als im Ganzen und aufs Ganze“ dies Eine Einzige (Exerc. nr 189). Es ist kein Ruhen in einer statischen Glied-Ordnung eines statischen Heiligen Leibes, sondern das je neue Aufgerufen durch den Ruf des Heiligsten Willens (Exerc. nr 91), in diesem Ruf die jeweilige Ordnung zu sehen, jeweils neu, jeweils anders, jeweils losgelöster von meinen Plänen und Erwartungen, jeweils mehr „nicht wie meine Wege und nicht wie meine Gedanken“. Es ist die heilige Verunruhung durch die Unendlichkeit, Unfaßlichkeit, Unfestlegbarkeit, Unfesthaltbarkeit des Heiligsten Willens, weil es der Wille der Göttlichen Majestät ist: „Wenn du greifst (ergreifst, begreifst, umgreifst ins Halten), das ist nicht Gott!“ (Augustinus, serm 117 c. 3; 5). Das augustininische „Er wird gesucht, um gefunden zu werden, weil Er verborgen ist, und wird gefunden, um gesucht zu werden, weil Er unermeßlich ist“ (in Joh tract 63; 1) übersetzt sich damit auf die Ebene des Heiligsten Willens, Seines Rufs und unsrer Folge:

jeweils mehr „bereit und auf dem Sprung“ (Exerc. nr 91), weil Unermeßlicher Wille. Hier ist Gesellschaft Jesu begründet als „Fliegendes Fähnlein“. — Dann ist als Drittes folgerichtig: daß der Mensch wesentlich „Werkzeug“ sei: wie der Zehnte Teil der Konstitutionen auch und gerade das persönliche religiöse Leben einzig als „Verbindung und Disponierung des Werkzeugs zu Gott“ bestimmt, weil das „Ziel“ der Gesellschaft Jesu „Hilfe für die Seelen zu ihrem letzten und übernatürlichen Ziel“ sei. Es ist die letzte Folgerichtigkeit dessen, wie „Ruf“ in den Exerzitien, in der Übung vom Reiche Christi, steht: nicht als Ruf zu meinem Heil und Fortschritt, sondern als Ruf, „die Erde der Ungläubigen zu gewinnen“ (nr 93): nicht die Selbstzwecklichkeit einer persönlichen Verbindung mit Gott, eines persönlichen Ruhens in Gott, eines persönlichen Geliebtwerdens von Gott — sondern Fremdzwecklichkeit zur Verbindung der Welt mit Gott, zum Münden der Welt in Gott hinein, als Werkzeug der Liebe Gottes zur Welt: nicht einmal die Selbstzwecklichkeit der persönlichen Heilsfrage, sondern das Ausgesetzt- und Aufs-Spiel-gesetzt-werden aus der „Heimat“ in die „Fremde“. Innerlichkeit ist kein ignatianisches Wort, sondern *vocatio instrumenti*, Ruf ans Werkzeug. Darum beseitigen die Konstitutionen alles, was zu „Kloster“ gehört: Chordienst, Kapitel, Bindung an den Ort, Ordenskleid. An die Stelle davon tritt die grundsätzliche Freizügigkeit und je neue „Anpassung“, im Geiste des Satzes, daß es „unsres Berufes ist, vielerlei Orte zu durchwandern und ein Leben zu führen in je beliebiger Gegend der Welt, wo jeweils mehr in Gottes Folge und der Seelen Hilfe zu wirken ist“ (Const. III c. II 6 declar. G), weil es „der Sinn dessen, wozu wir uns bekennen, erheischt, bereit und gegürtet zu sein zu allem, was zu jeglicher Zeit im Herrn uns auferlegt wird, nicht bittend noch erwartend irgend Lohn in diesem gegenwärtigen und gleitenden Leben“ (Const. Ex. Gener. c. IV 27). So ist eine Haltung gefordert, in der jeweils neu der Sprung geschehe aus allem, was „ich“ bin, hinein in das „Fremde“: ich gehöre nicht mehr mir und auch nicht Gott als meinem rein persönlichen Gott, sondern ich gehöre dem Werk der Erlösung; ich bin vom Allerinnersten her verfremdet in der Anpassung an den andern, für dessen Heil ich da bin; ich habe auch an diesem Heil des andern nicht zu wirken aus den Bedingungen meines persönlichen Lebens heraus, sondern von den Bedingungen des Lebens des andern her (Mon Ign IV 1; 470), zu dem hin ich, im „verkauften“ Gott, mit meinem Ich „verkauft“ bin. Und dann ist folgerichtig, daß über dieser Verfremdung zuletzt das besondere

Zeichen der Verfremdung des Erlösers erscheine: die „Schmach Christi“ als des „Herausgefluchten heraus vor die Bundeshege“ (Gal 3, 13; Hebr 13; 12 f.). Daß die Geschichte der „jesuitischen Anpassungsmethode“ zur Geschichte der „Schmach“ der Gesellschaft Jesu ward, von der Verurteilung ihrer Missionsweise im Ritenstreit bis zur Aufhebung und Verwüstung des ganzen Ordens — das ist entscheidende Besiegelung des Geistes ihres Stifters.

In allen drei Punkten scheint der Geist des hl. Thomas das gerade Gegenteil zu sagen. — Als Grundwort bei Thomas, so hat es den Anschein, steht eben das, was das Gegenwort zu Willen war: *ordo universi*, Ordnung des All. In dieses Wort münden bei Thomas das Eigentümliche des aristotelischen Kreis-Umschwung (*κυκλοφορία*) und der areopagitischen Heiligen Ordnung (*ιεραρχία*): kosmischer und sakraler Ordo. Zwar ist es ein Ordo zuletzt „durch die Ordnung des Ganzen zu Gott“ (de pot q 7 a 9 corp), aber doch so, daß das All in der Fülle seiner Gegensätze die „Repräsentation“ der Unendlichkeit Gottes ist (S. Th. 1 q 47 a 1 corp), Gott und Universum sich geradezu verhalten wie die Eine Fülle „in Einfachheit und Form-Eins“ (*simpliciter et uniformiter*) und „in Vielfalt und Aufgeteiltheit“ (*multipliciter et divisim*) (ebd), und darum „Gott das All der Geschöpfe will um seiner selbst willen, wengleich Er es auch um Seiner Selbst wegen will“ (de pot q 5 a 4 corp). So ist dann Gott geradezu faßlich im Universum, weil Seine Unendlichkeit im Wogen des All erscheint. So wird ein Ordnungs-Gehorsam, darin der Mensch als Teil dem Ganzen sich einfügt, geradezu zum Organ zum „eigentlichen“ Gott hin: weil Gott in dem Ausmaß im Geschöpflichen Sich spiegelt, als dieses Geschöpfliche das Universum ist (de spir creat a 8 ad 17). So tritt gegen das Daß von reinem Befehl und Folge ein einsichtiges Was. Das Primäre wird damit eine all-erfassende Einsicht, aus der sekundär die Folge als ausgewirkte Einsicht entspringt: der thomistische Primat des Intellekts vor dem Willen. — Folgerichtig zum ordo ist es dann — zweitens —, daß bei Thomas das ruhende „Sein“ gegen das dynamische „Mehr“ zu herrschen scheint. Das Dynamische heißt „*potentia*“ im Sinne von „*ad actum*“ (de an a 13 corp), d. h. Verwirklichung von Möglichkeiten, Erfüllung von Angelegtheiten. Und der Ur-Sinn von „*actus*“ ist nicht das „Schöpferische“, sondern das „vollendet und vollkommen Wirkliche“. „*Actus*“ ist zuerst das „Ding in Form“ (*actus primus, qui est forma*) und dann erst „Tätigkeit“, und dies „in Kraft und Sinn . . . der Form“ (de pot q 1 a 1

corp), und darum ist „Tun“ eigentlichst „Mitteilung eigener Wirklichkeit“ (nihil aliud quam communicare illud per quod agens est actu — de pot q 2 a 1 corp). Das gesättigt vollkommene Sein erscheint also als Sinn, und alle Bewegtheit als reines Hinzu oder als reine Offenbarung des Seins oder als reine Mitteilung seiner Vollkommenheit. Darum hat die Geschichte keine Bedeutung bei Thomas und bildet keine eigene Problematik im Unterschied zum Sein: weil ihr Sinn ist, den übergeschichtlich seinshaften ordo zu offenbaren. Die Fülle von Vielfalt und Wandel ist zuletzt nicht „Vollkommenheit“, sondern der Ausgangspunkt zu ruhender Einheit: da „Form und Akt erfunden werden als Prinzip der Einheit, die Potenz aber erfunden wird als Prinzip der Vervielfältigung und Teilung“ (Ver q 8 a 10 corp). So begründet sich der thomistische Primat des Seins vor der Bewegung. — Dann ist das Dritte in letzter Notwendigkeit, daß gegen das sich je aus sich heraussetzende „Werkzeug“ das „Überströmen der inneren Fülle“ tritt (abundantia contemplationis). Nach Thomas hat die Kontemplation den Primat vor der Aktion, und das Apostolat gewinnt nur insofern einen Primat vor der Kontemplation, als es „abströmt aus der Fülle der Kontemplation, wie Lehrdienst und Predigt“ (S. Th. 2, 2 q 188 a 6 corp). Es geht nicht um die je aus sich herauspringende Fremdbestimmtheit und Fremdzwecklichkeit des „Werkzeugs“, das in seiner „Innerlichkeit“ durch seine „Werkzeuglichkeit“ bestimmt ist — sondern umgekehrt ist alle Werkzeuglichkeit Funktion der Innerlichkeit: Strom, der überströmt, wohl abzugeben, aber doch ebenso Erde und andere Wasser in sich hinein zu fassen. So steht im Mittelpunkt das geschlossene „Kloster“ und seine geschlossene „innere Welt“. Das „Wirken nach außen“ steht nicht in einem Soweit-Als zu diesem Außen, sondern zum Stand der inneren Welt: soweit strömt es nach Außen, als abströmende Fülle des Innen ist. So wird das geschlossene Kloster auch zur Form des Wirkens nach außen (wie nach Thomas im „Tun“ die gesättigte „Wirklichkeit“ sich mitteilt, der actus primus in den actus secundus): in der Weise, wie Erziehung durch Ordensleute gern Erziehung zu „weltlichen Novizen“ ist und Seelsorge durch Ordensleute gern auf einen „dritten Orden“ abzielt — also daß das „abgeströmte Leben“ mit allem, wozu es fruchtbar geworden ist, rückzuströmen hat in die „septa monasterii“, in die Kloster-Hege, daß im mehr und mehr sich ausbreitenden und mehr und mehr umfassenden Kloster-Raum eine patria coelestis visibilis sich darstelle, ein ruhender „Himmel auf Erden“. Während das Ignatianische

in letzter Folgerichtigkeit zum Extra portas und Extra castra, zum Außerhalb von Tor und Bundeshege sich bekannte und also zum Ausgesetzt in die „verlorene Welt“ (und gerade und erst hierin zum Geborgensein, weil Geborgensein in der Sich Selbst aussetzenden Göttlichen Liebe) — so unterstreicht sich im Thomistischen ebenso folgerichtig das Intra portas und Intra castra, das Innerhalb von Tor und Bundeshege, das Erlösende eines „himmlischen Dienstes auf Erden“ auszuströmen. Zielte das Ignatianische in die „Welt“, so ist ein „Imperium Sacrum“ das innerlich gegebene Ideal des Thomistischen. —

Von diesen Gegensätzen aus — die zum mindesten „auch“ bestehen — wird zunächst die Kurzschluß-Form verständlich, in der man das Ignatianische und Thomistische einander gegenüberzustellen liebte und liebt. Im Ignatianischen sieht man die Betonung des „Säkularen“: Betonung der Welt, des Werdens, der Eigentätigkeit des Ich, darum greifbar praktisch religiöser Zwecke, darum innerweltlich religiöser Ziele, darum des straff organisierten Wirkens als „Aktion“, darum der Kirche als Rechtskirche und streitender Kirche. Im Thomistischen hingegen sichtet man die Hervorhebung des „Sakralen“: alle Welt als goldener Ikon der Himmlischen Glorie, Werden als leichter Nebel um das Ewige Sein, das Tun des Ich als geheimnisvolles Getansein durch Gott, darum Lob und Anbetung des Geheimnisses Gottes als religiöser Sinn, darum die Freiheit des „Wehens des Geistes“ im organischen Fruchttragen der „Kontemplation“, darum Kirche als verklärter Leib Christi schon auf Erden. Es treten — so will diese Kurzschluß-Form — einander gegenüber: ein jesuitischer Säkularismus der ecclesia militans und ein thomistischer Theozentrismus des corpus Christi mysticum. — Aber dies ist eben Kurzschluß-Form, d. h. die kurzweg eine Seite in beiden zur alleinigen macht. Denn der sogenannte ignatianische Säkularismus hat seinen Ursprung in der Schule der Exerzitien, die, wie vorher gezeichnet ward, rücksichtslos bis zum Äußersten das Eine fordern: Herausgehen, ja heraus-„springen“ aus „Eigen-Wille und Eigen-Interesse“ (nr 189), Opfern gerade der eigenen Freiheit (nr 5), ja geradezu „Überfallen- und Genommenwerden“ „ganz meiner Freiheit“ und „ganz meines Willens“ (nr 234), nicht nur „zu suchen und zu finden den Göttlichen Willen“ (nr 1), sondern daß „ganz Euer Wille verfüge“ (nr 234), daß Gott „bewege meinen Willen“ und das Rechte „lege in meine Seele“ (nr 180), daß Er nicht nur die Seele „disponiere“ (nr 15), sondern unmittelbar „Sich ihrer bediene nach Seinem Heiligsten Willen“ (nr 5). Dieser

„Heiligste Wille“ der „Göttlichen Majestät“ ist gemäß dem Fundament das Eine „Ziel“ und der Eine Zweck, den ich so wenig bestimmen kann, in irgend eine Richtung, zu irgend welchen Plänen, aus irgend welchen Wünschen, daß eben dies die verderbliche Haltung der „Zweiten Menschen-Art“ ist, die Gott in Menschen-Wege zwingen will und so gerade „Ziel“ und „Mittel“ vertauscht, Gott macht zu einem Mittel, über das, wenn auch noch so religiös und heilig getarnt, der Mensch zu greifbar menschlichem Ziele verfügt (nr 154, 169). Wahre ignatianische Betonung der „Welt“ ist nur in dem Ausmaß echt, als sie geschieht in einem je größeren Heraus aus allem, was ich bin und habe, zum jeweils größeren Verarmen, jeweils größeren Leerwerden, Rechtlos-werden, Kraftlos-werden, Machtlos-werden — allein im „je größeren Dienst“ der Göttlichen Majestät (nr 189), die allein „nach Ihrem Heiligsten Willen Sich meiner bedient“ (nr 5). Wahrer Ignatianismus ist: Säkularismus aus Sakralismus. — Ebenso aber auch hat der sogenannte thomistische Sakralismus seine Zielsetzung nicht in sich selbst. Was als Sakralismus erscheint, ist die für Thomas überlieferte Welt: des früh-dominikanischen und früh-franziskanischen Augustinismus. Der eigene Akzent des Aquinaten aber liegt in dem Aristotelischen, das er in diesen Augustinismus einträgt. Überliefert ist die Majestät der Über-Erhabenheit Gottes (im Verklärungs-Glanz der Konzeption des Areopagiten), von Der alles her ist, Die in allem Sich spiegelt, Die in allem wirkt, Die alles lenkt: *Ipsum Esse, Ipsa Forma, Causa Prima, Providentia Universalis et Finis Ultimus*. Das aber ist das Zeichen der eigentlichen *Excellentia Divina*, daß Gott in der „Vollkommenheit Seiner Fülle“ (*de spir creat a 10 ad 16*) und „Überragen Seiner Güte“ (*Ver q 11 a 1 corp*) und „Größe Seiner Göttlichen Vorsehung“ (*Ver q 5 a 8 ad 12*) Seine Geschöpfe so sehr aus Sich Selbst heraussetzt und zu Selbständigkeit sich selbst überläßt, daß sie nicht nur Eigen-Sein haben, sondern auch Eigen-Ursächlichkeit (*Ver q 11 a 1 corp, Ver q 9 a 2 corp*), daß sie diese Eigen-Ursächlichkeit haben bis zur Eigen-Lenkung über einander, als geschöpfliche Vorsehung über einander (*Ver q 5 a 5 corp, ebd a 8 corp et ad 12*), daß sie Eigen-Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung haben bis zur Freiheit einer „gleichsam Ursache seiner selbst“ (*Ver q 24 a 1 corp*) und „Herrentum über sich“ (*de un Verbi incarn a 5 corp*) und „Eigenbestimmung seines Wollens“ (*Ver q 22 a 6 ad 1*), und daß sie diese Freiheit haben bis zum Sich-Entscheiden-können gegen Gott und Zerstören-können (scheinbar!) Seines Reiches (*Ver q 5*

a 5 ad 4, de pot q 3 a 6 ad 4 et 26), daß sie also in Eigen-Sein und Eigen-Wirken und Eigen-Vorsehung und Eigen-Freiheit so sehr „Gott ähnlich“ werden (de pot q 3 a 7 corp), daß sie wie „Götter“ mit Gott rechten und streiten können. Wahre thomistische Betonung des „Himmels auf Erden“ ist also nur in dem Ausmaß echt, als sie zielt auf eine Erde, die als Erde bis zum Äußersten gegen Gott selbständig und so Gott ähnlich wird. Wahrer Thomismus ist: Sakralismus zu Säkularismus. —

So scheinen Thomas und Ignatius sich in der Weise zu einigen, daß in Ignatius gerade die Züge des „thomistischen Sakralismus“ als das Grundlegende erscheinen und in Thomas umgekehrt die des „jesuitischen Säkularismus“ als das Zielbestimmende. So wird eine Kurzschluß-Form verständlich, die Ignatius und Thomas auf den Nenner eines zielbestimmenden „Säkularismus“ bringen will und so einen. — Von Thomas her kommt die Seins-Grundlage hierfür: die Welt als eine aufsteigende Kausalitätsreihe der „causae secundae“, der Zweit-Ursachen, von den fremd-bewegten zu den sich-selbst-bewegenden, bis hinauf zur Freiheit des Menschen als „gleichsam Ursache seiner selbst“ in Sein und Bewußtsein (non solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando: Ver q 24 a 1 corp) — so daß die gesamte Breite der Seins-Möglichkeiten im Universum sich aufaltet, da die Freiheit des Geistes wie als das innerweltlich Göttliche erscheint: in einer Art Grundlegung dessen, was Nikolaus von Kues im Verhältnis zwischen Gott als coincidentia oppositorum der Welt und der Welt als explicatio Gottes kühn ausdrückt: Welt als solche Auffaltung der Fülle Gottes, daß sie in ihrem Aufstieg von Stoff zu Geist bis an die äußersten Grenzen der Gott-Gleichheit drängt: aufsteigend vom Individuum als reinem „Fall“ der Art (in der Region des Untergeistigen) bis zur geistigen Persönlichkeit, die in sich selbst nicht nur „ihre eigene Art“ ist (wie in den Engeln: de spir creat a 5 ad 8), sondern geradezu „gleichsam in sich ein All“ (wie im Menschen: S. Th. 1 q 96 a 2 corp, ebd q 80 a 1 corp, de an a 8 corp). — Diese Seins-Grundlage erscheint dann in einer bestimmten Deutung der Exerzitien des hl. Ignatius ins Bewußtseinshafte aktuiert. Die Deutung geht von der sogenannten „Dritten Zeit der Wahl“ aus als der „ruhigen Zeit“, „wann die Seele . . . gebraucht ihre natürlichen Fähigkeiten frei und ruhig“ und „erwägt“ gemäß Ziel und „Mitteln“ (Exerc. nr 177) und sich darum hält „wie eine Wage im Gleichgewicht“ (nr 179), abwägend „in Überlegen“ die Gründe für und gegen (nr 181), um „in Hin- und Her-Denken und Überlegen nach allen Seiten über die

vorgelegte Sache zu schauen, wohin mehr die Vernunft sich neige“, daß so „gemäß dem Je Mehr der Regung der Vernunft, und nicht irgend einer Regung der Sinne sich halte die Überlegung über die vorgelegte Sache“ (nr 182). Das Thomistische der ansteigenden selbständigen Aktivität der Zweit-Ursachen hat so seine Auswirkung in diesem Ignatianischen Typus einer geübten, aktiven und geordneten Vernunft und Willensfreiheit. — Es ist in dieser Einheit die Mentalität eines reflexiven, schlußfolgernden Denkens, sich betätigend in der Weise der freien Diskussion, die Gründe gegen Gründe abwägt, sich ausbauend in die Philosophie einer kritischen Empirie von unten nach oben, sich auswirkend soziologisch in die Richtung der „Gesellschaft“, die von unten nach oben als Vertrag zwischen freien Individuen entsteht, und darum politisch mit Vorliebe unter der Form der Demokratie. Es ist damit die Mentalität eines Beziehungsetzens und Beziehungsknüpfens, Relationismus (de pot q 7 a 9 corp), der in Beziehungen denkt und ein Beziehungsgebäude von unten nach oben aufrichtet, in der freien Beweglichkeit solchen Beziehung-Denkens. Alles unterliegt diesen Beziehungen mit Ausnahme des Denkens selber. Die einzige Positivität ist zuletzt diese Vernunft und Freiheit der unabhängig überlegenen rationalen Persönlichkeit.

Aber diese Deutung vergißt bei Thomas wie bei Ignatius die entscheidenden Hintergründe. — Das Aufsteigen der Zweit-Ursachen bei Thomas hat ein geradezu Umgekehrtes zu seiner innersten Voraussetzung. Alles untergeistig Individuelle ist als reine Vervielfältigung der über-individuellen Form restlos im Dienst dieser Form: Priorität also der Formen vor den Individuen (S. Th. 1 q 89 a 1 corp, ebd q 47 a 1 corp: *materia est propter formam*). Alle Einzelwesen, auch der Mensch, sind nicht „ihretwegen“, sondern „daß in ihnen sich wahren die Arten, auf die die Natur abzielt“ (de an a 18 corp), also daß auch die Weise, in der der reine Geist als seine eigene Art erscheint, mehr die Einzigkeit der Art unterstreicht (die nur einmalig verwirklicht sein kann) als die Umfänglichkeit des Einzelwesens: Priorität also der Arten vor dem Einzelwesen, Priorität damit von Volk und Menschheit vor dem Einzelmenschen, Priorität des objektiven vor dem subjektiven Geist. Alle Glieder des Universums weiter haben nicht in sich ihren Sinn, noch ist das Universum gleichsam die Summe oder Beziehungs-Einheit des besonderen Sinnes der Glieder, sondern umgekehrt „hat Gott jegliche Kreatur in Porportion zum Universum gemacht“, weil dieses Universum formalst seine „Schöpfer-Disposition“

ist (S. Th. 1 q 56 a 2 ad 4), so sehr, daß die geschöpflichen Unterschiede von Mehr und Minder, Anders und Anders, ja sogar Verderbnis und Fördernis durch den Einen Sinn des Einen Universums bestimmt sind (de an a 7 corp, Ver q 5 a 3 ad 2, S. Th. q 47 a 2 ad 1, de spir creat a 5 corp): Priorität also des All vor allen Geschöpfen. Und so ist zuletzt die „Ordnung der Teile des All zu einander durch die Ordnung des Ganz-All zu Gott“, so sehr, daß der ganze Sinn des Universum nichts anderes ist als „Repräsentation“ der „einfachen und form-einen“ Vollkommenheit Gottes in „Vielfalt und Aufteilung des Geschöpflichen“ (S. Th. q 47 a 1 corp), und darum auch der ganze Entfaltungsaufstieg der geschöpflichen Eigen-Tätigkeit bis zur sich-selbst-ursachenden Freiheit seinen Ur-Sinn darin hat, die Größe Gottes eben so kundzutun, der so groß ist, daß Er bis zum Äußersten wachsende Freiheit lassen und geben und unterstützen kann (Ver q 5 a 8 ad 12 usw.): Priorität also des all-wirkenden Gottes vor dem allseitig fortschreitenden All. — Erscheint damit von Thomas her die sogenannte „vernünftig freie Persönlichkeit“ auf und aus dem Hintergrund ihrer restlosen Gebundenheit und Verfügtheit, ja Fremdzwecklichkeit (vom Bestimmtsein durch die Art zum Bestimmtsein durch das All zum Bestimmtsein durch Gott), so vollendet sich das in der Weise, wie bei Ignatius der „vernünftig freie Mensch“ der „Dritten Zeit der Wahl“ in der Tiefe der ins restlose Opfer seiner Persönlichkeit gestellte Mensch ist. Die „Dritte Zeit der Wahl“ hat nach dem Exerzitien-Text zu ihrer Voraussetzung eine „Erste Zeit“, die die Weise streng wunderhafter Berufung durch Gott darstellt, und eine „Zweite Zeit“, die als Art des Gerufenwerdens in der Erfahrung von Nacht und Licht, also als eine Mischung unmittelbarer und mittelbarer Berufung sich gibt (Exerc. nr 177): erst „wenn in der ersten oder zweiten Zeit die Wahl nicht geschieht“, folgen die Anweisungen für die Dritte Zeit (nr 178). Es ist also alle Weise dieser Dritten Zeit nicht als eigenmächtiges Verfügen aufzufassen, sondern durchaus als Form des „Rufes“. Darum ist das „Gleichgewicht“ der überlegenden „natürlichen Fähigkeiten“ nicht dazu da, daß eine kühle Überlegenheit das Richtige finde, sondern geradezu zum „Stillsein vor dem Angesicht des Herrn“ (sileat terra: Hab 2; 20), „dazu hin zu folgen dem, was ich spüre als jeweils mehr seiend zu Glorie und Lob Gott unsers Herrn und Heil meiner Seele“ (nr 179). Und selbst das so Erspürte darf nur als „Darbietung“ vor die „Göttliche Majestät“ gebracht werden und in völligem Überlassen in Ihr freies „Annehmen und Besiegeln“ (nr 183). So

allein entspricht es dem, daß man in die Exerzitionen „einzutreten“ hat, nicht um in Freiheit der Überlegung und Überlegenheit zu wachsen, sondern „all sein Wollen und die Freiheit zum Opfer zu bieten“ (nr 5). So allein geschieht die „Wahl“ aus der Restlosigkeit des alleinigen Lauschens „auf Seinen Ruf“ (nr 91), in der restlosen Armut an „Weisheit und Klugheit in dieser Welt“ und alleinigem Reichtum an „Schmach ... und Narrheit und Vergeblichkeit für Christus“, wie die Dritte Weise der Demut als entscheidende Gestimmtheit aller „Wahl“ fordert (nr 164, 167). So allein ist es der ignatianische Mensch nicht nur des „Herausspringens aus allem Eigen“ (nr 189), sondern des „Überfallenwerdens“ und „Genommenwerdens“ (wie Festung und hilfloses Tier überfallen und genommen werden: *tomad y recibid*), und dies nicht nur allgemein in „ganz meiner Freiheit“, sondern das Überfallen und Genommen der geistigen Persönlichkeit von ihrer Wurzel her, dem Sich-Gewärtig des Geistes (*memoria*) zum Selbstbewußtsein (*intellectus*) zum Selbstbesitz (*voluntas*), ausgeräumt also von der innersten Tiefe her in das „Ganz meines Haben und Besitzen“ (nr 234). Das allein ist das wahre Gesicht des „frei überlegen überlegenden Menschen“ der Dritten Zeit der Wahl: der Mensch des restlosen Opfers gegen den Menschen der „vernünftigen Selbstüberwindung“, der Mensch der restlosen Armut gegen den Menschen der „reichen Fähigkeiten“, der Mensch der Schmach gegen den Menschen der „überlegten Sicherungen“, der Mensch Narr und der Mensch des Umsonst gegen den Menschen der „weisen und klugen“ Wege zum „untrüglichen Erfolg“, der Mensch Nichts (da er nicht einmal sich selber mehr hat) gegen die „volle und alles einnehmende Persönlichkeit“. So wird klar, was die „Dritte Zeit“ eigentlich sagt: die Demütigung der Außerordentlichkeiten der Ersten und Zweiten Zeit in die graue Gewöhnlichkeit einer „ruhigen Zeit“, in der nicht nur der „Himmel“ schweigt (der in der „Ersten Zeit“ redet), sondern auch die eigene lebendige „Seele“ (die in den „Regungen durch die verschiedenen Geister redet“, wie es für die „Zweite Zeit“ heißt). „Dritte Zeit“ betont also so wenig die Höhe einer Überlegenheit der Vernunft, daß sie vielmehr das innerste Demütigungs-Geheimnis der Menschwerdung ausdrückt: die Demütigung des „außerordentlichen“ Gottes in das „Schema Mensch wie sonst“ (Phil 2; 7), bis im „Schweigen Gottes“ am Karfreitag alles preisgegeben scheint in die „bloße Menschlichkeit“ (von Hassenden und Flüchtenden und Sterbenden). Das ist das „Schweigen“ der „ruhigen Zeit“: das Sich-mühen-müssen unter dem dunklen Schweigen von Gott

und Seele. In der scheinbaren Überlegenheit der frei überlegenden Vernunft erscheint tiefer das tiefere Geheimnis des „Gottes“, der „unsagbar erhaben ist über alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann“ (Denz 1782); die Glorie des „Gott alles in allem“ (I Kor 15; 28) im Skandal des „Gott als Nichts“ (Phil 2; 7). —

So tritt von selbst heraus, was die wahre Einheit von Thomas und Ignatius ist: eben dieses „Gott alles in allem“ als des „Gott, unsagbar erhaben“ und eben darum als des „Gott je immer größer“ (Augustinus, in Ps 62; 16). Die Unterschiede der Denk-Einstellungen, wie sie sich uns eingangs gaben, sind auf dem Wege der Auseinandersetzung mit den Kurzschluß-Lösungen über sich hinaus durchsichtig geworden in dieses Eine. — Es heißt zuerst, mit den Worten des Ersten Korintherbriefes (15; 28): „Gott alles in allem“. So baut es sich von Thomas her auf. Es liegt im methodischen Aufbau seiner Summa Theologica und überhaupt in der Form seiner Methode: alle Fragen von Philosophie und Theologie zurückzuführen auf die Spannweite zwischen Ausgang des geschöpflichen All aus Gott und Wiedereingang in Ihn, und dies als gleichsam Überströmen der Ausgänge und Wiedereingänge im innergöttlichen Leben, Schöpfung als „Ausgang Gottes nach außen“ (*processio Dei ad extra*), wie Sohn und Geist sind die Göttlichen Ausgänge „nach innen“ (*processiones Dei ad intra*), und darum die Vollendung der Schöpfung im Wiedereingang des menschengewordenen Sohnes zum Vater und so im „Erfülltwerden des All durch den Heiligen Geist“, also daß alles sich vollzieht zwischen dem Ausgang der Schöpfung aus der „Ewigen Vollkommenheit Gottes“ und ihrer „vollbrachten Vollkommenheit in der Einigung zu Gott“ (S. Th. 3 q 1 a 5 ad 3): „unvollkommen wäre der Ausgang der Geschöpfe aus Gott, wenn nicht ihre Rückkehr zu Gott gleichkäme dem Ausgang“ (Ver q 24 a 4 corp). Das wirkt sich aus in die Weise, wie Thomas die tiefste Formel des Areopagiten über Gott und All übernimmt, um in ihrer Weiterführung die große Formel des Kusaners von Gott als „*coincidentia oppositorum*“, als „Eins der Gegensätze“, vorzubereiten: die inneren Gegensätze des All (auch und gerade, die den Manichäismus des Widerstreits zwischen einem guten und bösen Gott nahelegen) als jene „Vollkommenheit des All“ (de pot q 3 a 16 corp), in der gerade die Fülle der Unendlichkeit Gottes „repräsentiert“ wird: „die Seins-Güte, die in Gott Einfachheit und Ein-Form ist, ist in den Geschöpfen Vielfalt und Aufteilung, und darum hat vollkommener Anteil an der Göttlichen Seins-Güte

und repräsentiert sie das ganze All als irgend eine andere Kreatur“ (S. Th. q 47 a 1 corp). Das geht noch einen ungeheuerlichen Schritt weiter, da nach Thomas Gott und Geschöpf sich so durchdringen wie „Luft“ und „Licht“: Gott jeweils jetzt dem Geschöpf das Sein gebend und in ihm wirkend, „wie das Leuchten der Luft von der Sonne ist“ (Ver q 5 a 2 ad 6, S. Th. 1 q 104 a 1 corp). Aber da Gott eben das eigentliche Sein je jetzt dem Geschöpf gibt, so genügt auch dieser Vergleich nicht, sondern Gott ist so sehr „innerhalb jeglichen Dinges“ (de pot q 3 a 7 corp), daß Er „gleichsam intimer ist einem jeden als dieses selber ist intim zu sich“ (Ver q 8 a 16 ad 12). Aus diesem wahren Thomismus zieht Ignatius tatsächlich nur die letzten Folgerungen. Die Übung von der „Liebe“ in den Exerzitien ist, in der Abfolge ihrer vier Punkte, nichts anderes als die langsame Durchbetrachtung dieses äußersten Gott-Durchdrungensein von All und Ich, durch den alles in allem schenkenden Gott, durch den alles in allem gegenwärtigen Gott, durch den alles in allem wirkenden Gott, bis All und Ich erscheinen als einzige „Strahlen“ der Sonne Gott und „Wasser“ des Quell Gott (Exerc. nr 234—237). Daraus folgt als wahre Religiosität: Gott als den „Schöpfer“ „in allem zu lieben und alles in Ihm“ (Const III c. I 26), Gott zu „finden in allen Dingen“ (Mon. Ign I 3 nr 1854 pg 510; Mon. Nadal IV nr 68 pg 671), im Anschauen des Menschen „Gott unsern Herrn zu loben, den jeglicher im andern, als in Seinem Bild, anzuerkennen trachte“ (Const III c. I 4) und zuletzt „in irgend welchen Werken der Liebe und Pflichten“ d. h. im rein weltlichen Wirken in der Welt, „nicht minder Andacht zu haben als im Gebet“ (Mon Ign. IV 1; 520; ebd I 3 nr 1848 pg 502), weil „ganzes Verbleiben im Göttlichen Dienst ganz ist Gebet“ (ebd I 6 nr 4012 pg 91). So geschieht ein restloses Ja zu Welt und Erde und Mensch, weil so das restlose Ja geschieht zum „Gott alles in allem“. Es ist säkulare Mentalität, weil sakrale.

Aber dies „Gott alles in allem“ ist zuletzt bestimmt durch den augustinischen *Deus semper maior*, den „je immer größeren Gott“, bis es endlich, ebenso mit Augustinus heißt: „wenn du begreifst, das ist nicht Gott“ (serm 117 c. 3; 5); „dies also ist es nicht, wenn du begriffst: wenn es aber dies ist, hast du nicht begriffen“ (serm 52 c. 6; 16). Es ist das Geheimnis der Predigt des Apostels auf dem Areopag: da er den „unbekannten Gott“ als den kündigt, „in dem wir leben, uns regen und sind“ (Apg 17; 23—27). So enthüllt sich der scheinbar statisch systematische Intellektualismus des hl. Thomas in der Tiefe als das unwiderstehlich ruhelose

Gezogensein je immer mehr in das je immer Überrasendere dieses Gottes: daß unser Suchen zu Gott sei ein Aufsteigen je immer mehr, vom „je vollkommeneren Erkennen Seines Hervorbringens und Wirkens“ zur „Erkenntnis Seiner als der Ursache der je adeligeren Wirkungen“ (in Boeth de Trin q 1 a 2 corp), bis wir „im Ende unserer Erkenntnis Gott erkennen als den gleichsam Unbekannten“ (ebd ad 1), als den „mehr je und mehr Entfernten von all dem, was in Wirkungen erscheint“ (ebd corp), weil „Gott ein Über ist über allem, was gedacht werden kann“ (contr Gent 1; 5). So ist die wahre Tiefe des wahren Thomistischen dieses Verhältnis eines „Mehr je Mehr“ im Suchen (magis: contr Gent 1; 14) zum „Mehr je Mehr“ des Überrasens Gottes (magis ac magis: in Boeth de Trin q 1 a 2 corp). Im Geheimnis dieses Überrasens erscheint darum als das eigentlich Bedingende die Souveränität des Göttlichen Willens. Die Offenbarung der Heiligen Schrift als die Weise, in der Gott unmittelbar Sich kundtut, enthüllt sich als „Kundwerden des Göttlichen Willens“, als Kundgabe „aus dem Alleinigen Willen Gottes über allen Anspruch der Kreatur“ (S. Th. 3 q 1 a 3 corp). Und da auch die natürliche Schöpfung keine notwendige Ableitung aus Gott ist, sondern freie Setzung durch Seinen alleinigen Willen, so sind die „ersten Prinzipien“, auf denen alles systematische Erkennen beruht (Ver q 3 a 3 ad 3 in contr), zuletzt auf das warumlose Daß eben dieser freien Setzung gegründet: auf „die Göttliche Vorsehung und Verfügung“ (Ver q 5 a 2 ad 7). Darum, folgerichtig, ist die Tiefe aller geschöpflichen Fähigkeiten die restlose Verfügbarkeit zu dieser „Göttlichen ... Verfügung“: die „potentia obedientialis“ als das Wurzelhafte aller „potentia passiva et activa“, unbedingtes Gesetzsein ins Gehorchen als die Ur-Fähigkeit der Kreatur (de pot q 6 a 1 ad 18), und so sehr, daß diese Potenz ihr Maß nicht hat vom Gehorchenden her (und seiner Begrenztheit), sondern vom verfügenden Gott her (und also Seiner je größeren Unbegrenztheit), da die „potentia obedientialis“ sich als die „Potenz“ bestimmt, „gemäß der im Geschöpf geschehen kann, was immer in ihm als zu geschehen will der Schöpfer“ (Ver q 8 a 12 ad 4). Da nun aber so diese letzte „Kapazität“ des Geschöpfes vom Schöpfer her sich bestimmt, so „kann solche Kapazität nicht erfüllt werden, weil, was immer Gott mit dem Geschöpf tut, es immer noch in Potenz bleibt, zu empfangen von Gott“ (Ver q 29 a 3 ad 3). So begründet sich das unendliche Wogen zwischen zwei Unendlichkeiten, zwischen diesem „ins Unendliche“ des Geschöpfes (infinitem potentia) und dem Unendlichen Gott (infinitem

actu): ins Unendliche, weil durch und im Unendlichen (S. Th. 1 q 86 a 2 corp, Ver q 20 a 4 ad 1, S. Th. q 54 a 2 corp). So schlingen sich schließlich geheimnisvoll in einander die Weise, wie die Schöpfung als wogendes Beziehungs-Gewebe erscheint, und das Innergöttliche Leben der Drei Personen als „Beziehungen in Gott“ Sich darstellt: also, daß die besondere thomistische „imago Trinitatis“, im Unterschied zu Augustinus, eben die „circulatio“, der „Kreislauf“, mit seinen Beziehungsformen ist (de pot q 9 a 8 corp, ebd a 9 corp). So ist das wahre thomistische Verhältnis zwischen Geschöpf und Gott das hieraus notwendig erfolgende restlose Schwingen im Rhythmus des Mehr je Mehr Seiner unbegreiflichen Unendlichkeit: „Bekennen das Göttliche Übertagen und das eigene Unterliegen zu Gott, sei es etwas Ihm erweisend, sei es auch aufnehmend etwas Göttliches“ (S. Th. 2, 2 q 81 a 3 ad 2). Damit hat sich das echt Ignatianische von selbst herausentwickelt: sein scheinbar irrationaler Voluntarismus unerbittlich folgerichtig wurzelnd im wahren Verhältnis zwischen Geschöpf und Gott. Darum ragt durch alles angebbare und festhaltbare noch so heilige Was unfaßbar und unfesthaltbar das Daß der Souveränität des Heiligsten Willens im Jeweils-Mehr Seines Lobes und Dienstes und Seiner Glorie (Exerc. nr 5, 189): weil es so gerade das eigentlichste Mehr je und Mehr des je immer größeren Gottes ist. Darum sind Freiheit, Vernunft und Wille restlos zu „opfern“ (Exerc. nr 5), darum muß man aus ihnen jeweils mehr „herausspringen“ (nr 189), darum müssen sie „überfallen“ und „genommen“ werden „ganz und gar“ in die „Verfügung ganz Euren Willens“: weil die Nacht des „gleichsam unbekanntes Gottes“ (da Gott über alles Was hinausragt) und des darum und darin alles in allem „überfallenden“ und „nehmenden“ Gottes das eigentliche Licht und die eigentliche Strom-Fülle Seines Je-über-hinaus ergießt. Darum gilt das Je immer mehr und Je immer neu und Je immer anders des „Rufes“ und der „Folge“ und des „Dienstes“: weil die innere Entsprechung zwischen dem „ins Unendliche“ der Horchens- und Gehorchens-Fähigkeit der Kreatur (potentia obediencialis) zur aktiven Unendlichkeit Gottes sich in die Entsprechung zwischen „Dienst ins Unendliche“ und „Ruf ins Unendliche“ auswirkt: semper magis servitium, quia semper magis vocatio, quia semper magis Voluntas. Und darum endlich mündet alles in das Je-immer-Mehr des Mitflammens und Sich-mit-verflammen-lassens der „Strahlen“ mit dem Gott Sonne Liebe und des Mitflutens und Sich-mit-verfluten-lassens der „Wasser“ mit dem Gott Quell Liebe: weil so gerade die thomistische „cir-

culatio“ sich erfüllt, das In-Eins der inneren Bewegtheit des Geistes mit der Bewegtheit des Innergöttlichen Lebens im Ausgang des Sohnes (als dem „Licht“) und Ausgang des Heiligen Geistes (als des „springenden Quell“: gemäß Joh 7; 38 f.). So geschieht ein Flammen und Fluten in Welt und Erde und Mensch je immer mehr, weil es Gott ist, die je immer flammendere Sonne und der je immer flutendere Quell. Es ist dynamische Mentalität, weil theozentrische.

*

Diese Eine christliche Radikalität steht in letzter Schärfe Aug in Aug zum „Antichrist“: da das „Nachtlied“ Nietzsches (GW XIII 135—37), das „Adoro Te“ Thomas von Aquins und das „Tomad y recibid“ („Nimm hin . . .“) Ignatius von Loyolas zu einander treten. Für alle drei ist die „Nacht“ das letzte Symbol. Für Nietzsche aber ist es die verzweifelte Sehnsucht in die Nacht. Da die „göttliche Selbstigkeit“ (GW XIX 355) selber „Sonne“ und „Quell“ sein wollte, da die „Entsagung“ auf Gott der Weg sein wollte, auf dem der Mensch ein „See“ wird, „der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß“ und so „immer höher“ steigt (GW XII 208) — wird es ein Ersticken in sich selbst:

„Nacht ist es: Nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen . . .“

Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre . . .“

Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.“

Da diese „göttliche Selbstigkeit“ als göttliche „Fülle an sich“ auch das göttliche „Überströmen und Abgeben“ sein wollte (GW XVIII 269), im unbedingten Stolz des absoluten Verzichts und der absoluten Unbedürftigkeit — wird es das ohnmächtige Zerbrechen im Schenken, taumelnd zwischen Sehnsucht und Hohn:

„Oh Unseligkeit aller Schenkenden! Oh Verfinsterung meiner Sonne! Oh Begierde nach Begehren! Oh Heißhunger in der Sättigung . . .“

Ein Hunger wächst aus meiner Schönheit: Wehetun möchte ich denen, welchen ich leuchte, berauben möchte ich meine Beschenkten: — also hungere ich nach Bosheit . . .“

Ach, Eis ist um mich, meine Hand verbrennt sich an Eisigem! Ach, Durst ist in mir, der schmachtet nach eurem Durste!

Nacht ist es: Ach, daß ich Licht sein muß! Und Durst nach Nächtigem! Und Einsamkeit!“

So mündet das Nachtlied in das Lied „Von der großen Sehnsucht“ (GW XIII 284 ff.): da die „Seele“, die sich an Stelle Gottes zum Einen „Weinstock“ gemacht hat, im „Lächeln“ der „Schwermut“ „blickt hin über brausende Meere und sucht und wartet“ in der „Drängnis des Weinstocks nach Winzer und Winzermesser“. Und so ist das Amen zu diesem Lied selber das Hin- und Her-Toben des „Trunknen Liedes“ (im Schluß des „Zarathustra“), die „tiefe Mitternacht“ auszudeuten, in der das Erwachen „aus tiefem Traum“ geschieht und die „Welt ... tief“ erscheint, „und tiefer als der Tag gedacht“. „Tief ist ihr Weh“ — denn:

„Oh Welt, du willst mich? Bin ich dir weltlich? Bin ich dir geistlich?

Bin ich dir göttlich?

Habt klügere Hände, greift nach tieferem Glücke, nach tieferem Unglücke,

greift nach irgend einem Gotte, greift nicht nach mir:

— mein Unglück, mein Glück ist tief ... aber doch bin ich kein Gott, keine Gottes-Hölle: tief ist ihr Weh.

Gottes Weh ist tiefer, du wunderliche Welt! Greife nach Gottes Weh, nicht nach mir.“

Und doch ist „Lust ... tiefer noch als Herzeleid“ — denn:

„Alle Lust will aller Dinge Ewigkeit ... will trunkene Mitternacht ...

Sie ist durstiger, herzlicher, hungrier, schrecklicher, heimlicher als alles Weh ...

Sie will Liebe, sie will Haß ...

— so reich ist Lust, daß sie nach Wehe durstet, nach Hölle, nach Haß, nach Schmach, nach dem Krüppel, nach Welt — denn diese Welt, oh ihr kennt sie ja! ...

Denn alle Lust will sich selber, drum will sie auch Herzeleid! Oh Glück, oh Schmerz!

Oh brich, Herz! ...

— Lust will aller Dinge Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!“

Was diese verzweifelte Sehnsucht in ihrer Verzweiflung ahnend lallt, das ist das Geheimnis der Nacht, wie Thomas von Aquin im Adoro Te und Ignatius im Tomad y recibid es künden. Das Adoro Te brennt in den Flammen und strömt in den Fluten der Trunkenheit jener Göttlichen Liebe, von der die „trunkene Grausamkeit“ des „Dionysischen“ (von der das „Trunkene Lied“ spricht) nur schwaches Nachbild und hohles Echo ist: Gottes Fleisch zu essen und Gottes Blut zu trinken. Aber dieses Unerhörte, darin „flüchtet das Alte vor dem Neuen, der Schatten vor der Wahrheit, die Nacht vor dem Licht die Schwelle läßt“ (wie das Lauda Sion desselben Thomas jubelt) — dieses Unerhörte geschieht nicht als „Licht“ der „Neuheit“ der „Wahrheit“ des offenbaren Gottes, sondern als Nacht der Altheit der Bild-Gestalten des verborgenen Gottes:

„Anbet ich Dich, hingeweiht verborgene Gottheit,
die unter diesen Gestalten wahrhaft Verborgeneheit.“

Und das Unerhörte, darin der je immer größere Gott wahrhaft erscheint als der „größere je über alles Lob“ (wie dasselbe Lauda Sion bekennt) — dieses „Größer über alles Lob“ und hierin größer über alles noch so große Leuchten und Leuchten-lassen noch so großer Sichtbarkeit kündigt sich im Je Größer derselben Verborgeneheit: daß das Geheimnis des über-flammenden und über-flutenden „Tisches des neuen Königs“ (Lauda Sion) sich eigentlichst enthülle als das Je-noch-mehr der Gott-Verborgeneheit, in der am Kreuz der Sohn Sich bekannte als vom Vater „verlassen“:

„Am Kreuz verborgen war allein die Gottheit,
aber hier verborgen ist zugleich die Menschheit.“

Und das Unerhörte, darin das Geschöpf Gott nicht nur „mit Händen berührt“ (I Joh 1; 1), sondern als Fleisch verzehrt in sein Fleisch und als Blut trinkt in sein Blut — dieses Eins über alles Eins vollzieht sich nicht nur als Ferne, sondern geradezu als „Täuschung“ (fallitur) für alle Sinne, so daß allein der blind gehorchende Glaube standhält:

„Gesicht, Getast, Geschmack an Dir getäuscht abfällt,
doch Gehörs allein getrost glaubt sich:
Ich glaube, was nur immer sagte Gottes Sohn.“

Aber während der „Antichrist“ an der Menschen-Nacht seines Vergöttlichungs-Traumes in die Paradoxie zwischen Sehnsucht und Hohn verfällt, wird es für den Christen gerade gegenüber der gesteigerten Gottes-Nacht der Wirklichkeit Gottes in Fleisch und Blut das Je immer mehr der selig erliegenden Hingabe:

„Dir sich mein Herz ganz unterlegt,
weil Dich anschauend ganz es wegerliegt.

.

Wundmale wie Thomas nicht einschau ich,
Gott doch meinen Dich bekenne ich,
mach mich Dir immer mehr je glauben,
in Dich Hoffnung haben, Dich lieb-erlesen.

O Denkmal des Todes des Herrn,
Brot lebendig, Leben fürbietend dem Menschen,
fürbiete meinem Geist von Dir zu leben,
und daß Du ihm immer süß zumundest.“

Denn es ist der Christ, der gerade am Geheimnis der Nacht Gottes aus allem Traum eines selbstgenugsam „göttlichen Menschen“ zur Wahrheit des „reuigen Schächers“ ernüchert, der einfältig von Gottes Blut sich überspülen läßt:

.... dennoch glaubend und bekennd,
heisch ich, was heischte der Räuber reuig.

.....

Frommer Pelikan, Jesu Herr,
mich Unreinen reine Deines Bluts,
davon ein Tröpflein heil zu machen
ganze Welt vermag von allem Frevel.“

Und es ist der Christ, der gerade am Geheimnis der Nacht aus allem Starrkrampf „göttlicher Verzichte“ gelöst wird in das einfältige Bitten um das Lächeln Gottes:

„Jesu, den verhüllt jetzt ich anblicke,
ich bitt, geschehe jenes, was so dürste ich,
daß Dich aufgehüllten Antlitzes ersichtend
Gesichtes ich sei selig Deiner Glorie!“

So denn auch sinkt der Christ der Exerzitien des hl. Ignatius still in die Arme des Vaters: da er (in der Dritten Woche) hindurchgegangen war durch die volle Nacht der „sich verbergenden Gottheit, wie ... sie läßt leiden die Heiligste Menschheit so über-grausam“ (nr 196), und da diese „Gottheit“ „erscheint und sich zeigt so wunderbar“ (nr 223) als „Sonne“, von der „absteigen Strahlen“, und als „Quell“, von dem ausströmen „Wasser“ (nr 237). Da er so sich ganz im Gluten und Fluten von Gott Sonne und Gott Quell erkennt, wird es (aus allem trotzigen oder wunden Sich-Wehren) das besinnungslos jubelnde Ja hinein:

„Überfallt, Herr, und nehmt ein
voll meine Freiheit,
mein Gedächtnis, mein Einsehen
und voll meinen Willen,
voll mein Haben und mein Besitzen!“

Da er folgerichtig seine Gabe hinein und seinen Sprung hinein und sein Ja hinein selber als Gabe dieser Sonne und dieses Quell erkennt, wird es nur mehr (aus allem Opfer-Rausch) das arme Zurück in den Einen verfügenden Willen:

„Ihr gabt es mir,
zu Euch, Herr, rückwend ich's;
voll ist's Euer,
verfügt nach voll Eurem Willen.“

Und da er so in der restlosen Blöße seines geschöpflichen Nichts vor der „so großen Hoheit“ (nr 258) der all-glutenden Sonne und des all-flutenden Quell sich findet, wird es (aus aller Opfer-Größe) das einfach sehnsüchtige Betteln des echten Menschen, aufgenommen und hineingenommen und mitgenommen zu werden:

„Gebt mir Eure Liebe und Gnade,
das ist mir satt Halt.“

Die wesentliche Mystik P. Anton Jans' O. Cart. und Johannes v. Kreuz

Von Dr. theol. Alois Winklhofer, Passau

Es tritt bei keinem Mystiker so klar hervor wie bei Johannes vom Kreuz, daß es sich bei der Mystik um wesentlich nichts anderes handelt als um die Entfaltung der übernatürlichen Gnadenveranlagung im Christen. Auch die Beschauung, die als Zentralakt dieser Mystik zu gelten hat, ist nichts als ein modifizierter Glaube, zusammengewachsen aus der Gottesliebe und einem neuen, übernatürlichen Lichte. Soweit es sich um das Wesentliche dieser Mystik handelt, auch wenn sie in die Sphäre außerordentlicher Gestaltungen vorstößt, schreitet sie nirgends über den Grundriß dessen hinaus, was in der Seele des Christen übernatürlich durch die Gnade schon vorgezeichnet ist. Wir sehen dabei von allen außer diesem Grundriß liegenden übernatürlichen mystischen Einflüssen und Erscheinungen ab. Das ist wesentliche Mystik, die in sich nichts ist als gelebte Theologie und Gnadenlehre, worauf Grabmann so eindringlich im Vorwort zu der Lebensbeschreibung des Kartäusermystikers P. A. Jans hinweist¹.

¹ Pater Anton Jans. Ein Mystikerleben der Gegenwart. Mit einem Geleitwort herausgegeben von Martin Grabmann. München, Ars sacra 1934, 253 S., Kl. 8°, RM 4.—. Für Johannes v. Kr. siehe Alois Winklhofer, Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes v. Kr., Freiburg 1936.