

Der religiöse Typus der Gesellschaft Jesu

Von Erich Przywara, München

1. Das Wort „religiöser Typus“ steht in einer eigentümlichen Beziehung zu dem Worte *religio*, das in der Sprache der Kirche immer mehr für einen Orden und seine Mitglieder gebraucht wird. Den Abschluß bildet das heutige kirchliche Rechtsbuch, das mit Thomas von Aquin den Ordensstand ausschließlich *status religiosus* nennt (S. Th. II 2, q. 186 ff).

Mönchtum und Monasterium sagen, dem Wort gemäß, das von allen Getrennt- und Allein-sein zur Alleinigkeit des Gottes, der gegenüber allem andern unterschieden und geschieden ist. „Mönche“ werden sie genannt, wie Dionysius Areopagita berichtet¹, „von dem ungeteilten und einsförmigen Leben her (d. h. auf Grund des Lebens Gottes als „Monas und Henas“), das sie einsförmig macht... zu einer gottgestaltigen Alleinigkeit (Monas)“. Darin aber ist deutlich, wie ein solches Mönchtum sowohl zu einem abgeschlossenen Einzeldasein zielt wie zu einer ununterschiedenen Identität mit Gott, da Seine Monas zur Form der mönchischen monas wird. Gegen eine solche Auflösung der Kirche wie des Wesens Gottes wendet darum Augustinus das Wort Monas auf die Kirche an, insofern sie in ihren vielen Gliedern der eine einzige Christus ist, die Monas Christi (in Ps 132, 6). Dann ist es aber nur der letzte Schritt, daß die besondere Form der Kirche, Autorität und Gehorsam, betont heraustreten und die Monas als *religio* erscheint im Sinne der „Bindung (re-ligare) in Regeln zu Regularen“.

Die Worte Mönch und Religiöse werden also zu jeweiligen Repräsentationsworten für die Kirche. Mönch sagt das Geheimnis des einen und alleinigen Gottes in Christo in der Vielheit der Glieder seines Leibes, d. h. der Mönch repräsentiert das Geheimnis der Kirche von Gott her. Religiöse spricht das Geheimnis der Bindung von Autorität-Gehorsam-Sendung-Vollmacht, darin der Vater sich darstellt im gesendeten Sohn und der Sohn in den gesendeten Aposteln und hierin in der gesendeten Kirche, d. h. der Religiöse repräsentiert das Geheimnis der Kirche zum Menschen hin. Da aber, gemäß dem Wesen der Menschwerdung, das Geheimnis Gottes als Geheimnis zum Menschen hin erscheint und im Menschen, so ist die letzte und konkrete Form des Mönches der Religiöse.

¹ Über göttliche Namen I 4; Über kirchliche Hierarchie VI 3.

Es ergibt sich folgerichtig die Richtung der kirchlichen Lehre von der Regel des hl. Benedikt her, die gegen den östlichen Mönch der einsamen Identität mit Gott (in gradliniger Vergeistigung) das „Heeresdiensten (militare) unter Regel stellt“ (cap. 1) als „Kriegsschule des Herrendienstes“ (Prolog: schola), hin zu den Bestimmungen des heutigen Codex iuris canonici, der nur noch „Religiosen“ kennt (2. Buch, 2. Teil: Über die Religiosen). Das faßt sich am schärfsten zusammen in den Formulierungen bei Thomas von Aquin: da für ihn in dem Wort *religio* das allgemeine Wort Religion zum besonderen Eigennamen des kirchlichen Ordens geworden erscheint:

Religion ist . . . die Tugend, darin einer zu Gottes Dienst und Kult etwas darbietet. Und darum heißen mit besonderem Eigennamen (antonomastice) Religiosen die, welche sich ganz zu Sklaven geben (mancipant) dem göttlichen Dienst, wie als solche, die ein Ganz-Brand-Opfer Gott darbringen (II 2, q. 186 a. 1 corp.).

Wie die christliche Religion einzig und allein die Kirche des „Dienstes und Kultes“ Gottes ist (als wesenhaft sakramentale und autoritäre Kirche), so wird dies zum Eigennamen der „Religiosen“, da sie mit ihrer eigenen Person dieser Dienst und Kultus sind, indem ihre Person „Sache“ des Dienstes und „Stoff“ des Kultus wird².

Von hier aus beleuchtet sich das Wort „religiöser Typus“: im Gegensatz dieser einen Tradition gegen den Mißbrauch des Wortes, wie er mit der Reformation einsetzt, um in der Typologie Dilteys zu Söderblom-Heiler-Otto zu Spranger seine letzte Ausfolgerung zu empfangen. Religiöser Typus heißt für die Tradition einzig die Weise, wie die für alle und jeden einzelnen Menschen und für jeden einzelnen Lebensaugenblick des Menschen einzig verbindliche „christliche Religion“ als sichtbare und darum sakramentale und autoritäre Kirche zu bestimmten Typen dieser einen, unveränderlichen Religion sich ausbesondert³: in besonderer Weise in den verschiedenen Orden (als *religiones*), aber in diesen zu allen Christen hin. Mit der Reformation dagegen setzt der Unterschied (ja Widerspruch) ein zwischen einem „religiösen Menschen“ und einem „profanen Menschen“: Unterschiede, die bei Luther noch den Zwiespalt jedes Menschen aus-

² Zu dieser Repräsentations-Werkzeuglichkeit der Orden vgl. v. Verfasser „Crucis Mysterium“, Paderborn 1939, 154 ff.

³ Gemäß der Einheit des Einen Leibes in verschiedenen und verschiedenförmigen Gliedern.

machen⁴, aber in der Entwicklung zur modernen Typologie hin sich zum mindesten als Prävalenz-Formen auf die einzelnen Menschen aufteilen: religiös gegen intellektuell, ethisch, ästhetisch; das Heilige als besonderer Wert gegen andere Werte; das religiöse Gefühl als besonderes Gefühl gegen andere Gefühle usw. Dann aber ist es nur letzte Folgerichtigkeit, das Religiöse auf ein bestimmtes Profanes zurückzuführen: auf Ahnung oder Unendlichkeitsgefühl oder Werteinheit oder Wertrealität oder Schauergefühl oder Prophetisches usw.

Der Grund dieses Irrgangs ist die reformatorische Auflösung der Kirche als der einen „Re-ligio“ in der Bindung von „Dienst und Kultus“, daß an ihre Stelle wieder die altöstliche einsam-alleine Identität mit Gott trete: die Innerlichkeit von Seele oder Geist oder Gewissen in der Widerspruchs-Identität zum unmittelbaren Gott, in Ihn als alleinwirksamen verschlungen zu werden (zu Identität), aber im je neuen abgeschleudert in die eigene bleibende Tiefe von Sünde und Tod und Hölle (zu Widerspruch). Das „Religiöse“ ist dann nicht „Gottes Dienst und Kult“, der alles Geschaffene und zu jeglichem Augenblick einbezieht (weil alles von Gott her ist und alles in die eine Erlösung einbezogen ist), sondern es ist individuelle (im selben Individuum) und momentane „Begabung“: „Charisma“ in der Sprache des Theologen, „Talent“ oder „Genie“ in der Sprache des Philosophen und Psychologen (bis zur Sprache des Psychiaters). So entwirrt, im Irrgang von der Reformation zur Moderne, Religion schließlich zu einer einförmigen „höheren Begabung“ des einlinig „religiösen Menschen“, während innerhalb der Tradition die eine Religion von „Dienst und Kult Gottes“ gerade erst die unerschöpfliche Vielförmigkeit der „religiösen Typen“ emportreibt (wie, geschichtlich, die Reformation gerade dadurch „Häresie“ ist, daß Luther den Augustinismus seines Augustinertums absolut setzte und ins Extrem trieb, zum Erfolg der einlinigen Einförmigkeit des Protestantischen gegen die immer neue Vielförmigkeit des Katholischen).

2. Aus diesen Zusammenhängen ergibt sich die Struktur des Religiösen. Da seine Grundform „Dienst und Kult Gottes“ ist, so teilt es sich auch grundlegend in diese beiden auf, aber so, daß sie nur

⁴ Die äußerste Formel steht im großen Galaterkommentar Luthers (1535). In ihrem „Leben vor Gott“ sollen Christen so leben, „als ob überhaupt kein Gesetz wäre“ (*Quasi penitus nulla Lex sit*), „in der Welt aber muß man auf Gesetz und Werken so bestehen, als ob überhaupt keine Verheißung oder Gnade wäre“ (*quasi prorsus nulla sit promissio aut gratia*, Erlangen 1843, I 16). Und also wird es ein Leben in „zwei Welten“, die „voneinander geschieden sind und aufs höchste gegeneinander stehen“ (ebd. 18).

zwei Seiten ein und desselben sind: da „in demselben Akt der Mensch Gott dient und ihm Kult erzeigt“ (S. Th. 212, q. 81 a. 3 ad 2). Der „Kult“ bezieht sich in diesem einen Akt auf Gott: „denn Kultus betrifft das Überhinausragen Gottes, dem Ehrfurcht gebührt“ (ebd.). Der „Dienst“ aber sagt im besonderen den Menschen: denn er „betrifft die Unterwerfung des Menschen, der aus seiner Lage verpflichtet ist, Gott Ehrfurcht zu erweisen“ (ebd.). Diese Einheit von Kult und Dienst ist der objektive „Protest“ des religiösen Menschen: *protestatur divinam excellentiam et subjectionem sui ad Deum*: „Zeugnis vor Gott und Menschen (pro-testari) für das Göttliche Überhinausragen und seine Unterwerfung unter Gott“ (ebd.), in scharfem Unterschied gegen den subjektiven „Protest“ des „Protestanten“, der mit seinem „Gewissen“ und seiner „Innerlichkeit“ gerade gegen dieses „Überhinausragen“ und diese „Unterwerfung“ protestiert, wie sie in der autoritären Kirche der göttlichen Majestät konkret „jetzt hier“ ist.

Erst diese Einheit wirkt sich dann aktiv oder passiv aus: „Ihm etwas erweisend oder auch etwas Göttliches aufnehmend“ (ebd.). So wird „Heiligkeit“ zur Ausdehnung des „Religiösen“ auf das „Allgemeine“: „gemäß dem, daß sie alles tugendliche Tun ordnet auf das Göttliche Gut“ (ebd. a. 8 ad 1). Denn sie sagt einmal die Beziehung zum Heiligen des „Göttlichen Kultus“: „wie nicht nur Menschen, sondern auch Tempel und Gefäße u. dgl. geheiligt genannt werden, davon her, daß sie dem Göttlichen Kultus zugewendet werden“ (ebd. corp.). Und sie sagt anderseits die „Festigkeit“ eines „endgültig auf Gott festgelegt“ (parallel zur „Sanktion der Gesetze“): als Zuwendung zu (Gott) als dem „letzten Ziel und ersten Grund“, weil „dergleichen im höchsten Grad unveränderlich zu sein hat“ (ebd.). Denn hierin „besteht die Vollkommenheit des Menschen, daß er in Ganzheit Gott einhänge“ (II 2, q. 186 a. 1 corp.).

Hierin birgt sich die echte katholische Tradition in Bezug auf das Verhältnis der drei, die für unsere heutigen Formulierungen das „Religiöse“ ausmachen: Liturgie, Aszese, Mystik. Es gibt — erstens — keine „Heiligkeit“ oder „Vollkommenheit“ (und dementsprechend auch kein „Streben nach . . .“:), die nicht ihrem „Wesen“ nach „Religion“ wäre: weil sie nach der (mehr negativen) Seite des „rein von . . .“ (munditia) „Zuwendung zum Göttlichen Kultus“ sagt, nach der (mehr positiven) Seite des „hingegen hin zu . . .“ (firmitas), aber „Zuwendung zu Gott als letztem Ziel und erstem Grund“ zum „Einhangen in Ganzheit“. So sind also — zweitens — Kultus und Dienst die einheitliche Grundform aktiver und passiver Religiosität (Gott „etwas erweisen“: exhibere, und Gott „aufnehmen“: assumere). Aber sie sind es — drittens —, indem Kultus wesentlich das

„Überhinausragen Gottes“ sagt und dies in Einheit mit Dienst, der die „Unterwerfung des Menschen“ betont.

Das sakramentale Leben der sakramentalen Kirche ist also fraglos das grundlegend und allbestimmend „Religiöse“ (bis dazu, daß nach katholischer Lehre es in keinem Menschen ein „hin zu Gott“ geben kann, das nicht notwendig die eine sichtbare Kirche wenigstens negativ „in voto“ enthält, d. h. wenigstens in der Form eines „nicht wissentlich und willentlich zur Kirche Nein sagen“. Weder ein „heiliges Tun“ (einer Unmittelbarkeit zu Gott in „Gewissen“ und „Sittlichkeit“ oder einer unmittelbaren Nachfolge Christi als „Moral des Evangeliums“) noch ein „Erfahren des Heiligen“ (in einem „Organ für Gott“ oder einem „Kontakt zu Christus“) ist das Erste und Allbestimmende, sondern die „heilige Wirklichkeit“ des sakramentalen Lebens der sakramentalen Kirche. Aber einerseits ist die bestimmende Form dieser „heiligen Wirklichkeit“ das „Überhinausragen Gottes“ und die „Unterwerfung des Menschen“: also nicht die Form einer „pneumatischen“ oder „charismatischen“ oder „gnostischen“ Identität mit Gott zur Immanenz einer „sakramentalen Welt“, sondern gerade die Form des betonten „je immer größeren Unterschieds der Verschiedenheit“ und darum die Form von „Ehrfurcht“ und „Dienst“. Und darum — andererseits — ist es als sakramentales Leben von „Kult und Dienst“ der eine Bestand, der sich in „Erfahrung“ (assumendo) und „Tun“ (exhibendo) auswirkt: gewiß in einem Primat der „Kontemplation“, insofern das „in Ganzheit zu Gott einhangen“ das Wesentliche ist, aber einer solchen „Kontemplation“, die zu „Lehre und Predigt“ sich auswirkt, d. h. in den Dienst der Sendung: „weil es je immer größer ist, (andere) zu erleuchten als nur (in sich) zu leuchten“ (S. Th. II 2, q. 188 a. 6 corp.).

Ein Streit über den Primat zwischen Aszese und Mystik, Aktion und Kontemplation oder eine reinliche Scheidung zwischen je beiden ist also nicht möglich, weil allein der einzige Primat von „Kult und Dienst Gottes“ entscheidet: nicht in der Weise, daß Aszese und Mystik, Aktion und Kontemplation in das Allein eines „liturgischen Tuns“ oder einer „liturgischen Erfahrung“ aufgehen (was einer „liturgischen Identität mit Gott“ ent-

⁵ Es gibt also faktisch konkret kein „allgemein Religiöses“ als Qualität oder Relation, gegenüber dem das „Katholische“ eine bestimmte Art wäre. Sondern da Gott in der einen, einzigen Ordnung der Erlösung nur ist „Gott in Christo in der Kirche“, so ist das „Religiöse“ nur möglich als das „Katholische“: in der Spannweite zwischen einem voll ausgewirkten „Katholischen“ (in einem vollkommenen Katholiken) und dem „votum negativum implicitum ecclesiae“ (in einem Nicht-Katholiken, der aber nicht willentlich gegen besseres Wissen zur Kirche Nein sagt).

sprache), sondern so, daß im Gefüge des Einen Leibes der heeresdiensten- den Kirche der Eine „überhinausragende“ Gott zum „unterworfenen“ Menschen hin verfügt, ob und wann und wie er Ihm „etwas zu erweisen“ oder von Ihm „etwas aufzunehmen“ habe. Liturgie (in diesem echten Sinn des Wortes) ist die einheitliche Form von Aszese und Mystik, aber Aszese und Mystik sind ihre konkrete Auswirkung.

Der wahre „religiöse Typus“ hat also einerseits ein unverletzliches Grundgesetz, andererseits aber eine freie Spannweite. Das Grundgesetz ist: daß Liturgie, Aszese und Mystik im allesbestimmenden „Dienst“ zueinander gebunden sind⁸: den einen „Dienst“ im „Kultus“ des sakramentalen Leibes der autoritären Kirche zu vollziehen in den jeweils verfügbaren Möglichkeiten von (aszetischem) „Erweisen“ oder (mystischem) „Aufnehmen“. Die Spannweite liegt eben hierin: nach einem Mehr des „Kultus“ oder einem Mehr seiner Auswirkung zu Aszese-Mystik; nach einem Mehr von Aszese oder einem Mehr von Mystik; und innerhalb der beiden zur Spannweite zwischen ihren verschiedenen Formen. Es ist das Prinzip des 12. Kapitels des 1. Korintherbriefes: „Auswahl der Gnadengaben ist's, aber ein und derselbe Geist; und Auswahl der Dienstweisen ist's, und ein und derselbe Herr; und Auswahl der Wirkweisen ist's, aber ein und derselbe Gott, der alles wirkt in allen“ (12; 4—6).

3. Von diesen Zusammenhängen aus ergibt sich zunächst das Problem eines religiösen Typus der Gesellschaft Jesu. Denn keine der Möglichkeiten, die innerhalb der Spannweite des Religiösen liegen, scheint auf ihn anwendbar.

In Bezug auf Liturgie scheint es einerseits klar, daß die Gesellschaft Jesu hierin nicht nur der Gegenpol der benediktinischen Art ist, sondern der alten Orden überhaupt: da sie grundsätzlich auf das Chorgebet verzichtet. So ist es durchaus verständlich, daß Melchior Canus, der große Dominikanertheolog, die neue Gründung geradezu als den „Antichrist“ ansah. Denn wenn gemäß der Lehre Thomas' von Aquin Religion und Orden (als religio) einander entsprechen, so gilt auch folgerichtig für den Orden und gerade für ihn als solchen (der Religion „zum Eigennamen“ hat) der Primat des „Kult und Dienst Gottes“, der das Erstformende in Religion ist. Der Verzicht auf das Chorgebet erscheint darum auch in den ersten Dokumenten in eins mit dem Gedanken der unmittelbaren Sendung durch den Papst in die Missionen:

so daß, was immer der gegenwärtige und die andern zur Zeit bestehenden römischen Päpste zum Fortschritt der Seelen und Verbreitung des Glaubens bezüglich befehlen

⁸ Vgl. v. Verf.: *Crucis Mysterium* 95 ff, 144 ff, 361 ff.

mögen und zu welchen Provinzen immer sie uns schicken wollten, wir ohne Ausweichen oder Entschuldigung alsbald, soweit es an uns liegt, auszuführen gehalten sind; ob sie uns senden zu Türken oder irgend andern Ungläubigen, auch in den Teilen, die man Indien nennt, oder zu irgendwelchen Häretikern oder Schismatikern oder auch zu irgendwelchen Gläubigen (Mon. Ign III 1, 27 f).

Der Verzicht auf das Chorgebet begründet sich damit nicht nur mit der Sendung in Seelsorge überhaupt, sondern mit Vorzug mit einer Sendung „außerhalb der Bundeshege“: wie die alten Orden, gerade durch ihr Chorgebet das betonte „Innerhalb“ einer in sich geschlossenen kirchlichen Sakralität sind, so ist das Besondere der Gesellschaft Jesu ihre Sendung ins „Außerhalb“ (so daß in der obigen Aufzählung die „Gläubigen“ an letzter Stelle stehen) und darum in der alleinigen Sakralität solcher „Sendung“. Wie das Chorgebet die alten Orden als „Kirche nach innen“ kennzeichnet, so stellt sich in der restlosen, unbedingten „Sendung“ der Gesellschaft Jesu „Kirche nach außen“ dar. Der Kampf der alten Orden gegen den „Orden ohne Chorgebet“ wird von hier aus verständlich, wie aber auch die Art, in der dieser neue Orden mit der (scheiternden) Idee eines Wirkens im, von den Ungläubigen besetzten, Heiligen Land einsetzt (im Stifter und auch noch in seinen ersten Gefährten). Denn seine Gestalt als „Kirche nach außen“ ist die Besiegelung des Aufhörens der alten Zeit einer nach innen geschlossenen „christlichen Welt“ und das Anheben der neuen Zeit der „reinen Welt“, in der die Kirche, in wachsendem Maß, genau so wieder „Mission“ ist wie in der Zeit der christlichen Antike. An Stelle des von den Ungläubigen besetzten Heiligen Landes Palästina empfängt die Gesellschaft Jesu das von den Ungläubigen der neuen Zeit Europas besetzte Land Kirche zur „Mission“, und wie die Mission der Apostel in der Antike weder Kirchen noch Klöster noch Chorgebet kannte, so auch folgerichtig nun der Orden dieser neuen „apostolischen“ Zeit (weswegen auch die ersten Jesuiten sich in besonderer Beziehung zu den „Aposteln“ sahen: bis zu dem besonderheitlich jesuitischen Ausdruck der „apostolischen Arbeit“).

Eben hierin aber erscheint die andere Seite der Stellung zur Liturgie. Der Stifter der Gesellschaft Jesu verlebt die entscheidende Zeit seiner religiösen Umbildung auf dem Montserrat im Schatten der Benediktiner-Abtei und behält von dieser Zeit her bis an sein Ende die große persönliche Liebe zur Liturgie (wie viele Beobachtungen es melden). Es ist daher nicht erstaunlich, in seinen Exerzitien die Liturgie als die eigentlich innere Form zu finden: in der grundsätzlich kultischen Haltung von „Lob, Ehrfurcht, Dienst“ (im Fundament und durch alle thematischen Stücke der Exerzitien hindurch) wie in der Weise, in der Tages-Einteilung und

Tages-Form der Exerzitien von der Liturgie her bestimmt sind, und wie schließlich nicht umsonst die Exerzitien in die Regeln zum Fühlen mit der Kirche münden, die als die sakramental-autoritäre verstanden ist⁷. Von all dem her bildet sich darum die Form. Es ist, von der grundsätzlichen Stellung des Stifters her, ein Ja zur Liturgie, das zum Verzicht wird um der „Sendung“ willen. Es ist, eben darum, aber dann Liturgie als innere Form des ganzen Lebens dieser „Sendung“. Die Art und Weise, wie dem Jesuiten kein Ordenskleid gestattet ist, weil er sich jeweils Gegend und Menschen anpassen soll und deswegen in einem Adam Schall als chinesischer Mandarin erscheinen kann oder wie P. de Nobili als indischer Brahmane, dies wird hier grundsätzliches Gleichnis: „Liturgie im Herzen“ (wie „Kloster und Klausur im Herzen“, nach der Formel von Astrain). Der echte Jesuit steht damit in der Mitte zwischen zwei Entartungen: zwischen einer Verachtung der Liturgie zum Ideal einer „allgemein menschlichen Vernünftigkeit“ (wohin das Jesuitentum der Aufklärung leicht neigte), — und einer Umdeutung der „inneren Liturgie“ der Exerzitien zu einem „jesuitischen Liturgizismus“ (was die Gefahr der Gegenwart ist).

Damit aber entsteht die Frage nach diesem „Innen“. Ist es das Innen eines „Selbstbesitzes der Persönlichkeit“, von der Souveränität dieses Innen her in restlosem Gehorsam zu stehen und zugleich in Geistesfreiheit mitten in allen aktualen Möglichkeiten, — also asketisches Innen? Oder ist es das Innen des „innerlichen Menschen“ im „Leben in Gott“ und in der „Führung des Heiligen Geistes“, von dieser Souveränität Gottes im Innen her ganz in Seinen Einen Willen gebunden zu sein und zugleich in der Freiheit des Wehens des Heiligen Geistes offen zu allen Möglichkeiten Seiner charismatischen Regung, — also mystisches Innen? Das „asketische Innen“ ist das, was gemeinhin dem Jesuiten zugeschrieben ist, aber auch in der klassischen „Übung der Vollkommenheit“ des Jesuiten Alonso Rodriguez (1537—1616) eindrucksvoll vertreten ist. Das „mystische Innen“ ist die gemeinsame Position der Richtung Lallemands (1587—1635) hin zu Le Gaudier (1572—1622), Saint Jure (1588—1657), Surin (1600—1665), Caussade (1693—1751) und Grou (1731—1803), und entsprechend in Spanien die umkämpfte Art von Balthasar Alvarez (1534—1624), die in Ludwig de Ponte (1554—1624) den anerkannten Ausdruck fand.

Für das „asketische Innen“ scheint im Stifter die Art zu sprechen, in der er zur Zeit seiner Umkehr „immer sich selbst schwierige und harte Dinge

⁷ Vgl. des Verfassers „Theologie der Exerzitien“ (Freiburg 1938/40) I 94 ff, 162—93, III 337—360. Ebenso Crucis Mysterium 122 ff, 192 ff.

vorstellte“ mit der immer neuen Frage „Wie wäre es, wenn ich das täte, was tat Sankt Franziskus, und das, was tat Sankt Dominikus“ und mit dem immer neuen Spruch „Sankt Dominikus tat dies, darum muß ich es tun; Sankt Franziskus tat dies, darum muß ich es tun“ (Mon. Ign. IV 1, 41). Denn hierin scheint zu liegen, daß Heiligkeit vorzüglich als Willensideal gefaßt ist (worauf Fülöp-Müller seine Theorie einer „ertrainierten Mystik“ gründet). Eben dahinein würde dann auch die erste Annotation der Exerzitien zielen, die von „Übung“ und „Handlung“ im „Geistlichen“ spricht, und die Weise, wie im Ablauf der Exerzitien solche „Übung“ und „Handlung“ sich durchführt: in willentlicher Beobachtung eines festen Planes, bis zu einem „angehen gegen . . .“ (agere contra: nr. 3). Dem entspricht endlich die betonte Richtung der Konstitutionen auf „beständige Abtötung in allen Dingen“ (Ex. Gener. c. IV nr. 46) und „wahre und solide Tugenden, ob nun mehr geistliche Heimsuchungen da sind oder weniger“ (Const. III c. 1 nr. 10). Die Tradition, die dieser Richtung entspricht, empfängt darum vom General Merkurian bis zum General Aquaviva und dann wieder durch die Exerzitien-Interpretation und die „Ratio meditandi“ des Generals Roothan eine starke Unterstützung: hin zu einem „Verdächtigsein“ aller „mystischen Richtungen“ (das sich zeitweise in ein Verbot bestimmter mystischer Autoren ausprägt: Tauler, Ruysbroeck usw.).

Aber, anderseits, kann für das „mystische Innen“ gerade im Stifter die Weise gelten, wie in den Wochen von Manresa alles willentlich Geplante und Erzwungene zerbricht in die „Erfahrung der verschiedenen Geister“ und hierin in das restlose Lauschen auf die Führung der Gnade (Mon. Ign. IV, 1, 41 f) bis in den Fragmenten des sogenannten „Tagebuch“ die ausgesprochene Mystik erscheint, als innere Unmittelbarkeit zu den Drei Göttlichen Personen und „den Mittlern“, d. h. Christus und Maria (Mon. Ign. III 1, 86—158), wie Ignatius gerade gegenüber den Aszetismen von Franz Borgia „Erfahrung und inneren Verkehr“ betont, als „die Weise, in der Unser Herr gemäß Seiner unendlichen Güte jenen Seelen zu geben pflegt, die ganz in Ihm, als im Grunde, in der Mitte und im Endziel all unseres Guten ihren Sitz haben“ (Mon. Ign. I 1, 339 nr. 101). In diesem Licht deutet sich dann die Richtung der Exerzitien auf „Spüren und Verkosten der Dinge von innen“ (nr. 2) in der „Erfahrung der verschiedenen Geister“ in „Trost“ und „Trostlosigkeit“ (nr. 6—15, 313, 336) im „Gespür unseres Geistes für den Heiligen Geist“ (sentimiento espiritual: nr. 62) im „Unmittelbar“ des „Sich-Mitteilens“ und „Umfangens“ Gottes zu „seiner hingegebenen Seele“ (nr. 15), „verbunden zu Ihm“, zu „empfangen Gnaden

und Gaben von Seiner Göttlichen und Höchsten Güte“ (nr. 20), so eins zu Ihm wie „Strahlen“ der „Sonne“ und „Wasser“ des „Quell“ (nur 237). Darum ist das innerste Ideal der Konstitutionen: „von sich abzutun, soweit möglich, die Liebe aller Geschöpfe, um sie zu legen in ihren Schöpfer, Ihn in allem liebend und alle in Ihm, gemäß Seinem Heiligsten und Göttlichen Willen“ (Const. III c. 1, nr. 26), als „Männer des Heiligen Geistes“ im „inneren Gesetz der Hingabe und Liebe, das der Heilige Geist schreibt und einprägt in die Herzen“ zur „einzigsten Regel“ des „Diktat der Diskretion der Liebe“ (Const. Prooem., und VI c. 3 nr. 1), zu „finden Gott in allen Dingen“ in einer „Kontemplation in allen Dingen“ (Mon. Ign. IV 1, 174 usw.; Mon. Nadal 4, 619).

Aber die eigentlichste Intention im Leben des Stifters wie in den Exerzitien wie in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu steht doch kritisch zum asketischen wie mystischen Innen. — Das „asketische Innen“ erscheint um den starken, verfügenden Willen gebaut. Die wahre Ascese des Heiligen und seiner Stiftung geht aber auf „Abtötung und Verleugnung des Willens“ selbst (Mon. Ign. IV 1, 431 f), im restlosen „Heraus aus Eigenliebe, Eigenwunsch, Eigenbelang“ (Exerc. nr. 189) zum restlosen „Darbieten all seines Wollens und all seiner Freiheit“ in den „Heiligsten Willen“ (ebd. nr. 5). — Das „mystische Innen“ sagt eine beständige Sammlung und Ent-rücktsein ins innere Heiligtum. Aber Ignatius sichtet bei „90“ von „100 Menschen“ oder bei den „Meisten“, „die sich langen Gebeten hingeben“, eine kontemplative „Härte der Einsicht“, d. h. geistlichen Eigensinn (Mon. Ign. IV 1, 431 f), und „der Instinkt des Gebets und die Neigung, die hinneigt zu unnötiger Eingezogenheit und Einsamkeit, ist offenbar nicht das eigene Gebet der Gesellschaft, wenn es nicht das ist, was hinneigt zu Übung ihres Berufs und Dienstes und insbesondere zum vollkommenen Gehorsam“ (Mon. Nadal 4, 673 nr. 69).

So wird der letzte Gegensatz deutlich. Asketisches wie mystisches Innen sagen eben ein geschlossenes „Innen“ und hierin das Zentrale der (asketischen oder mystischen) Persönlichkeit. Entscheidender Geist aber des Heiligen, seiner Exerzitien und seiner Stiftung ist das Schlußgebet der Exerzitien: „Überfallt, Herr, und nehmt ein voll meine Freiheit, mein Gedächtnis, meine Einsicht, und voll meinen Willen“ (nr. 234), d. h. das innerste Zu-sich der Persönlichkeit (in memoria, intellectus, voluntas der augustinischen Deutung: als Gewärtig-zu-sich, Sich-bewußt, Ja-zu-sich der geistigen Persönlichkeit). Gerade die „heilige Persönlichkeit“ hat im Geist der Gesellschaft Jesu erst hierin ihre eigentliche (asketische und mystische) Heiligkeit, da sie „sich selbst vollkommen übergeht und von

allen andern übergangen wird“ (negligere) zum alleinigen Erscheinen „Christi“ und also Gottes in Christo (Mon. Nadal 4, 697), nicht als Mittelpunkt und Kern und Stamm einer Nachfolge ihrer heiligen Richtung (Mon. Ign. IV I, 470), sondern Atem und Werkzeuglichkeit der Gegenwartigkeit Gottes wie die Engel, die niemand sieht (ebd. 397, 470, 515).

Es ist das Gesetz, das Marie Antoinette de Geuser ausspricht: „Lernt man gewisse Heilige kennen, dann liebt man sie; lernt man gewisse fromme Personen kennen, fühlt man sich bisweilen menschlich zu ihnen hingezogen; lernt man aber den hl. Ignatius und die Jesuiten kennen, so scheint mir, daß es Gott allein geradezu ist, den man liebt, so sehr entgesichten sie sich, um Ihm den ganzen Platz zu lassen“ (Vie de Consummata, Toulouse 1928, S. 79).

4. Von diesem Letzten her ergibt sich nun die eigentliche Form des religiösen Typus der Gesellschaft Jesu⁸. Sie spricht sich am besten aus im ersten Stück des zehnten Teiles der Konstitutionen.

Zur Erreichung dessen, was (die Gesellschaft) anstrebt, nämlich den Seelen zur Erlangung ihres letzten und übernatürlichen Zieles zu helfen, (hierzu) sind die Mittel, die das Werkzeug mit Gott in Verbindung bringen und es dazu disponieren, daß es sich von Seiner Göttlichen Hand lenken lasse, wirksamer als die, die es disponieren, um mit den Menschen in Verbindung zu kommen; solche Mittel sind Güte und Tugend, insbesondere die schenkende Liebe und die reine Richtung, Gott zu dienen; Vertrautheit mit Gott Unserm Herrn in geistlichen Übungen der Andacht und Hingabe und der aufrichtige Eifer für die Seelen zur Glorie dessen, der sie schuf und erlöste, ohne irgend anderes Interesse . . . Auf dieser Grundlage helfen die natürlichen Mittel, die das Werkzeug Gottes Unseres Herrn zum Dienst an den Menschen bereiten, allgemeinhin . . ., wofern man sie lernt und übt allein um des Göttlichen Dienstes willen, nicht um auf sie zu vertrauen, sondern vielmehr, um mit der Göttlichen Gnade mitzuwirken, gemäß der Ordnung der Höchsten Vorsehung Gottes Unseres Herrn, der in Glorie zu sein wünscht mit dem, was Er als Schöpfer gibt, nämlich das Natürliche, und mit dem, das Er als Urheber der Gnade schenkt, nämlich das Übernatürliche“ (Const. X, nr. 1—2).

Das Wesen des religiösen Typus des Jesuiten ist damit: „Werkzeug Gottes Unseres Herrn“ zu sein für die „Seelen, damit sie ihr letztes und übernatürliches Ziel erlangen“, aber dies „allein um des Göttlichen Dienstes willen“ und also „zur Glorie dessen, der sie schuf und erlöste“. Religiöses wie profanes Leben des „Werkzeuges Gottes Unseres Herrn“ ist durch diesen ausschließlichen Sinn bestimmt: durch die „Ordnung der Höchsten Vorsehung Gottes Unseres Herrn, der in Glorie zu sein wünscht mit dem Natürlichen, das Er als Schöpfer gibt, und mit dem Übernatürlichen, das Er als Urheber der Gnade gibt“. So ist gewiß das voll Persönliche des „Werkzeugs“ gefordert und eingesetzt: das Persönliche zu Gott

⁸ Vgl. v. Verf.: *Majestas Divina*, Augsburg 1925; *Ringens der Gegenwart*, ebd. 1929, I 443—468; *Theologie der Exerzitien III* 411—428; *Crucis Mysterium* 17—92, 154—214.

hin in „schenkender Liebe und reiner Richtung des Göttlichen Dienstes und Vertrautheit mit Gott Unserm Herrn in geistlichen Übungen der Andacht und Hingabe“, wie das Persönliche zum „Menschen hin“ im „aufrichtigen Eifer für die Seelen“ und in den „natürlichen Mitteln, die das Werkzeug Gottes Unseres Herrn zum Dienst an den Menschen“ disponieren. Aber es ist restlos bestimmt durch „Gott“ und „Menschen“, „allein um des Göttlichen Dienstes willen“, nicht von sich her, weder in der Richtung der Vollendung der eigenen Persönlichkeit noch in der Richtung eines Ausdrucks oder einer Auswirkung solcher vollendeter Persönlichkeit. Denn das persönliche Leben mit Gott ist wesentlich eines der „Mittel, die das Werkzeug mit Gott verbinden und es dazuhin disponieren, daß es sich gut lenken lasse von Seiner Göttlichen Hand“. Das persönliche Leben mit Menschen stellt sich wesentlich dar als „aufrichtiger Eifer für die Seelen zur Glorie dessen, der sie schuf und erlöste, ohne irgend anderes Interesse“, und dies insofern auch mit „natürlichen Mitteln“, als diese in besonderer Weise „das Werkzeug Gottes Unseres Herrn zum Dienst am Nächsten disponieren“, aber als „Mitwirken mit der Göttlichen Gnade, gemäß der Ordnung der Höchsten Vorsehung Gottes Unseres Herrn“.

Hierin aber erfüllt sich — erstens das grundlegend *Theologische* und *Theozentrische* des religiösen Typus, wie er für Thomas von Aquin in der Entsprechung von Religion und religio steht: als „Dienst und Kult Gottes“. Nicht das Immanente einer „sakramentalen Welt“ ist hierin für Thomas das Bestimmende, sondern das Verhältnis zwischen „Überhinausragen Gottes“ (*excellencia divina*), als besonderheitlich zugeordnet dem „Kult“, und „Unterwerfung des Menschen“ (*subjectio hominis*), als besonderheitlich zugeordnet dem „Dienst“. In seiner Korrelation zwischen Religion und Religiösen steht darum „Dienst“ an erster Stelle: „Gottes Dienst und Kult“ als Wesen von Religion, und „sich ganz zu Sklaven geben dem Göttlichen Dienst, wie als solche, die ein Ganz-Brand-Opfer Gott darbringen“ als Wesen der Religiösen. — So entspricht es allein dem Johannes-Evangelium, darin Christus selbst als Sein Wesen die Erfüllung des „Willens des Vaters“ als Dienst zur Repräsentation des Vaters kündet (1, 18; 4, 34; 5, 19 u. 30; 6, 37 u. 40; 12, 44—50). So entspricht es dem Epheserbrief, der die Fülle des einen sakramentalen „Haupt und Leib Ein Christus“ enthüllt als das eine „Geheimnis Seines Willens“ zum „Lobpreis Seiner Glorie“ (1, 3—23).

Das ist das „Gott allein“ des jesuitischen „allein Dienst Gott Unsers Herrn“ (*Exerc. nr. 155*): nicht ein subjektives „Glaube allein“ (wie die Reformation Gott als „Gott für uns“ beansprucht in das eigene „Heil“)

und nicht ein subjektives „Liebe allein“ (wie der Jansenismus Gott als „Ideal der reinen Geistigkeit“ beansprucht in die eigene „Vollkommenheit“), sondern Glaube und Liebe wie Heil und Vollkommenheit in der „Ganzheit des Dienstes des Ewigen Königs und Herrn aller“ (Exerc. nr. 97), zugleich als Ganz-Hingabe und Ganz-Einsatz von allem Sein und Haben und Wirken (Exerc. nr. 97, 234), „Christus Unsern Herrn allein zu unserm Lohn und Preis“ (Const. IV c. 15 nr. 4), aber (weil es um „Dienst“ geht) doch zuletzt in dem ehrfürchtig wartenden „Bereit und Disponiert der Seele“ hin zum Entscheid des „Göttlichen Willens“ (Exerc. nr. 1), als „Werkzeug“ „sich gut lenken zu lassen von Seiner Göttlichen Hand“ (Const. X nr. 1). Das ist der entscheidende Sinn der zwei Grundsätze des Stifters für seine Stiftung: die „Gegenwart Unseres Herrn in allen Dingen“ (Mon. Ign. I 3, 510) und „eine allgemeine Indifferenz“ als „Abtötung und Verleugnung des Willens“ als „Voraussetzung“ von allem (Mon. Ign. IV, 425, 431 f). Es ist das restlose „Leer von sich selbst“ zum restlosen „Voll Gottes“ (und insofern in einer auffallenden Verwandtschaft zu Meister Eckharts Menschen als „gotsuochender in allen dingen unde . . . gotvindender . . . ze aller zit und in allen steten unde bi allen liuten in allen wisen“: (Pfeiffer 573), — aber eben dies zum restlosen „in allem bereit zum Dienst Seines Willens“ (und hierin zum scharfen Unterschied zu Meister Eckharts Mensch als „enbildet und inbildet und überbildet in der götlichen einformigkeit, in der er mit gote ein ist“, ebd. 199). —

In diesem „Dienst“ aber gerade erfüllt sich — zweitens — das konkret **K u l t i s c h e**, wie es Thomas von Aquin eigentlichst für den „Religiosen“ versteht: da „Kult Gottes“ als das Wesen von Religion in den „Religiosen“ sich darin darstellt, daß sie selbst zum „Ganz-Brand-Opfer“ sich „Gott darbringen“, indem sie „sich ganz zu Sklaven geben“ dem göttlichen Dienst. Das besonderheitlich Kultische der „religio“ wird damit der restlose Gehorsam als „Ganz-Brand-Opfer“, und darum „ist das Gelübde des Gehorsams für die religio (d. h. den Orden) das Wesentlichere“ und das „Hauptgelübde unter den drei Ordensgelübden“, weil es „in eigentlicher Weise sich ausdehnt auf die dem Ziel der religio (d. h. des Ordens) nächsten Akte“ (S. Th. II 2 q. 186 a. VIII corp.). Und da „die höchste Stufe unter den religiösen Orden die einnehmen, die gerichtet sind auf Lehre und Predigt“ (ebd. q. 188 a. 6 corp.), so ist die Form des „Gehorsams“ als Form von „Lehre und Predigt“ die „vorzüglichste“ Form der religio überhaupt. — So aber gerade erscheint im Orden als religio das Tiefste und Eigentlichste des religiösen Kultus der einen Kirche. Denn als „Haupt und Leib Ein Christus“ der Gekreuzigte ist sie in ihrem inner-

sten kultischen Wesen die memoria, d. h. das lebendige je Jetzt des Kreuzesopfers als Wesens unserer Erlösung. Das Geheimnis dieses Opfers aber ist der „Gehorsam“ Christi „in der Form des Sklaven“ (Phil 2, 7—8) und dieser Gehorsam als Grund unserer Erlösung und als Form unseres Mitwirkens an der Erlösung: „wie durch den Ungehorsam des einen Menschen als Sünder bestellt wurden die vielen, so werden auch durch den Gehorsam des Einen als Gerechte bestellt die vielen“ (Röm 5, 19) zur „Sinnes-Einheit“ mit diesem Christus des „Gehorsams“ in der „Form des Sklaven“ „bis zum Tod des Kreuzes“ (Phil 2, 1—8). Ist also das Meßopfer als je Jetzt des Kreuzesopfers die bestimmende Mitte des Kultus der sakramentalen Kirche, so ist der erlösende Gehorsam Christi die eigentliche innere Form der kirchlichen Liturgie. Wie Liturgie nicht Selbstzweck ist (zum Sinn einer Kirche als „himmlischer Liturgie auf Erden“), sondern wie Liturgie nur die Form der Sakramentalität der Kirche als des Erlösungswerkes Christi ist⁹, so ist folgerichtig die Werkzeuglichkeit an diesem Erlösungswerk im Gehorsam Christi das Innerste dieser wahren christlichen und kirchlichen Liturgie: der „Heilige Gehorsam“ als das wahre „Innen der Liturgie“.

Das ist der wahre Sinn der alles bestimmenden Zentralität des „Heiligen Gehorsams“ in der Gesellschaft Jesu. Es ist darum grundlegend der „Heeresdienst zu Gott unter dem Banner des Kreuzes und Dienst zum alleinigen Herrn und zur Kirche Seiner Braut unter dem römischen Papst dem Stellvertreter Christi auf Erden“ (Mon. Ign. III 1, 375): in der Weise, wie „Dienst zu Gott“ zu „Gefolgschaft zu Christus“ zu „Gehorsam zur Kirche“ sich konkretisiert (in den Exerzitien: vom Fundament zur Zweiten Woche zu den Regeln über das Fühlen mit der Kirche)¹⁰. Diesen Gehorsam

⁹ Demgemäß entspricht es allein der östlich-orthodoxen Sicht einer „himmlischen Liturgie“ (die an Stelle des katholischen Unfehlbaren Lehramts das kirchliche Absolutum ist), „Liturgie“ als Maßstab des „Ritus“ zu nehmen (und also die „rechte kirchliche Sitte“ von einer allein maßgebenden „ideativen Liturgie an sich“ abzuleiten und nach ihr zu richten). Der katholische Standpunkt ist das grad Umgekehrte. Liturgie ist die sakramental autoritäre Kirche in ihrem Kult-Vollzug: als das „Ganz-Sakrament“ in allen Sakramenten und allem sakramentalen Vollzug. Es ist darum die Souveränität der Göttlichen Majestät in der Souveränität der Hierarchischen Kirche, auf die alle Liturgie als „Hofdienst der Göttlichen Majestät“ zurückgeht. „Liturgie“ ist darum das, was sie dem Wort-Ursprung nach sagt: „offizieller Dienst“, und darum primär „Ritus“, von der souveränen Kirche bestimmte „kirchliche Sitte“. Es ist die folgerichtige Parallele zum Dogma: wie hier die kirchliche Definition in der kirchlichen Entscheidung gründet: weil alle Offenbarung in die Hand der „richtend urteilenden“ Kirche gegeben ist (Denz. 784, vgl. 1501, 1527—1578).

¹⁰ Vgl. Theologie der Exerzitien III 342 ff.

des „Werkzeuges Gott Unseres Herrn“ im Werk der Erlösung „fordert Er, der durch den Gehorsam die Welt erlöste, die verloren ging aus Mangel daran: gehorsam geworden bis zum Tod, Tod aber des Kreuzes“ (Mon. Ign. I 4, 672 nr. 2). In diesem Gehorsam erscheint die eigentliche „Liturgie des Himmels und der Erde“: das Eins des „Hierarchischen“ der Ordnung des Weltalls, der Engel und der Kirche: die Eine Heilige Ordnung des Gehorsams zur Göttlichen Majestät (Mon. Ign. I 4, 680 nr. 27). Diese „Werkzeuglichkeit im Gehorsam“ ist das jesuitisch Kultische: nicht nur darin erfüllt, daß der Orden ganz in die Verfügung der Kirche gegeben ist, sondern vorzüglich darin, daß für ihn dieser Gehorsam auch und gerade die Form des „Gehorsams bis zum Tode des Kreuzes“ annehmen durfte, in seiner Auflösung durch die Hand der Kirche. —

Dieser „Dienst“ des „Werkzeuges Gottes Unsers Herrn“ im „Gehorsam (als) einem Ganz-Brand-Opfer, in dem der Mensch ganz und vollständig, ohne irgend etwas für sich zu behalten, sich darbietet im Feuer der schenkenden Liebe seinem Schöpfer und Herrn durch die Hand Seiner Diener“ in der Weise „eines vollständigen Verzichts auf sich selbst, darin er sich ganz aufgibt, um in Besitz und Lenkung der Göttlichen Vorsehung zu sein durch das Mittel des Obern“ (Mon. Ign. I 4, 675 nr. 9), — dies ist dann endlich — drittens — der Inbegriff und die Einheit von *A s z e s e u n d M y s t i k*. „Heilig war die Aktion Marthas, heilig die Kontemplation Magdalenas, heilig die Buße und Tränen, mit denen sie badete die Füße Christi Unsers Herrn; aber all dies mußte sein in Bethanien, das gedeutet wird als Haus des Gehorsams“ (Mon. Ign. I 4, 673 nr. 5). — So erfüllt sich die Art, wie bei Thomas von Aquin „Dienst und Kult Gottes“ der Religion innerlich entsprechen zur Zentralität des Gehorsams in der religio (dem Orden), und wie darum auch die Weise, in der „Dienst und Kult Gottes“ der Religion sich auswirken zu einem „(Gott) etwas erweisen“ oder „etwas Göttliches aufnehmen“, ihre Entsprechung findet in der religio (dem Orden). Gehorsam ist für ihn nicht eine notwendige Hausordnung oder Arbeitsordnung, sondern die konkrete Form der Totalität der Hingabe an Gott, die den Religiösen ausmacht: der Hingabe also, deren zwei Seiten sind Abtötung und Tugendübung als „etwas (Gott) erweisen“ und Leben eines Eins mit Gott als „etwas Göttliches aufnehmen“. „Die, welche in der religio (dem Orden) leben, geben ganz sich und das Ihre Gott als Zoll. Darum ist ihr Gehorsam universal“ (S. Th. II 2 q. 186 a. 5 ad 1). — So ist es der Geist des Epheserbriefes: da die Kirche als konkrete „Fülle“ des einen „Geheimnisses des Willens“ Gottes „vor Grundwerfung der Welt“ zum „Eins von allem in Christo“ (1, 3—22) sich sowohl darstellt als (wahr-

haft mystische) „Breite und Länge und Höhe und Tiefe“ der „Liebe Christi“ im „inneren Menschen“ (3, 14—19) wie als (wahrhaft aszetische) Beobachtung der Gebote zu einer Ordnung der gegenseitigen Zucht und gerade dies als „Nachfolge Gottes“ (4, 25 bis 5, 9).

Das ist die wahre Form, in der im religiösen Typus der Gesellschaft Jesu Aszese und Mystik zueinander stehen. — Es ist einerseits ein totales Lebens-Eins mit Gott in Christo in der Kirche: wie nach Thomas von Aquin die „Vollkommenheit des Menschen“ darin besteht, „daß er in Ganzheit Gott einhänge“ (II 2 q. 186 a. 1 corp.). So ist das Entscheidende ein „Totsein für Welt und Eigenliebe, (um) für Christus, den Herrn, allein zu leben und Ihn an stelle . . . von allem zu haben“ (Const. Ex. Gener. c. 4 nr. 7) im „Eingekleidet“ in die Torheit und Schmach seines Kreuzes als in Seine „Dienst-Tracht“ (Exerc. nr. 167; Const. Ex. Gener. c. 4 nr. 44), also „Gott“ in allen Geschöpfen zu lieben und alle in Ihm“ (Const. III c. 1 nur 26), nichts zu sein als „Strahlen“ Seiner „Sonne“ und „Wasser“ seines „Quell“ (Exerc. nr. 237). Aber eben dieses Lebens-Eins ist, anderseits, das Eins zwischen der göttlichen Majestät und ihrem Geschöpf und also ein Eins des „Unterschieds“ (Exerc. nr. 258) und dies zwischen dem „verfügenden Heiligsten Willen“ (Exerc. nr. 234) und dem „Werkzeug“ in der „Göttlichen Hand“ (Const. X c. 1 nr. 2), und darum ein Eins zu jeweiliger „Übung“ im „Befehl“: wie nach Thomas von Aquin der „religiöse Stand“ „eine Art methodischer Ordnungs-Zucht (disciplina) oder Übung im Zielen nach der Vollkommenheit“ ist (II 2 q. 186 a. 5 corp.). — So ist folgerichtig das, was vom Menschen her zu geschehen hat, nicht ein Sich-Eindrängen in die „Intimität Gottes“, sondern das ehrfürchtige „Bereit und Disponiert“ zum „Göttlichen Willen“ (Exerc. nr. 1), in „innerer Erkenntnis“ gewiß offen zum Geheimnis Seiner immer mehr „überfallenden und einnehmenden“ Liebe, aber um in diesem Geheimnis „aufs Ganze zu lieben und zu dienen Seiner Göttlichen Majestät“ (Exerc. nr. 233—237), und darum in der Zucht der Ehrfurcht, wie sie solchem Dienst geziemt. Es ist der Geist der Gleichnisse von den wartenden Knechten und Brautjungfrauen (Mt 25, 1—12; Lk 12, 35—40): gewiß hin zum Abendmahl und zur Hochzeit des Herrn, aber indem sie als Dienende restlos wartend bereit stehen, dem Herrn aufzuwarten. Im Geheimnis des Gehorsams überhöht sich geradezu eine wahre Mystik des Eins zur Person des Herrn in die Mystik eines Ausstrahlens und Ausströmens dieses Eins (Exerc. nr. 237): zu einer „Werkzeuglichkeit“, wie sie die Werkzeuglichkeit der menschlichen Natur in Christo geradezu zur Idee hat: „instrumentum unitum“ (S. Th. 3 q. 13 a. 3 corp.). Aber im selben Geheimnis des Gehorsams voll-

endet sich ebenso die wahre Aszese einer „Zucht im Dienst“ zu der Zucht, in der nicht nur die „Abtötung und Verleugnung des Willens“ geschieht (Mon. Ign. IV 1, 431 f), sondern das radikale „vollkommene Über-sich-hinweg-gehen und Übergangenwerden von allen andern“ (Mon. Nadal 4, 697).

So aber ist einerseits ein asketischer Negativismus überwunden zu einer Aszese der adligen Ehrfurcht gegenüber Gott und Menschen: wie in den Exerzitien die sogenannten „Zusätze“ die Ehrfurcht eines echten „Hofdienstes der Göttlichen Majestät“ zu pflegen haben, und wie die viel mißverstandenen, vom Stifter aber vielgeliebten „Regeln der Bescheidenheit“, die wahrhaft adlige Haltung eines „Göttlichen Dienstes“ Menschen gegenüber entwerfen (zu Einheit von „religiöser Reife“ mit „Heiterkeit des Gesichts“, wahrer „Würde“ und „Bescheidenheit“ des Zurücktretens und der Unauffälligkeit: Inst. III 13 f)¹¹. Andererseits aber ist in eben den gleichen Zügen aller Drang und Schwarm mystischer Identität in der Wurzel aufgehoben, da alles Eins mit Gott das Eins mit dem „Heiligsten Willen“ der „Göttlichen Majestät“ ist: gewiß restlos „überfallen“ und „eingenommen“ zu werden von der Fülle der Unendlichkeit Ihrer Liebe, aber zum „Verfügen ganz Eures Willens“ über das „Werkzeug“ der „Göttlichen Hand“: nicht nur (gegen allen mystischen Solipsismus) eins zu sein in dieser Liebe als Ihre „Strahlen“ und „Wasser“ in die Welt und zu Menschen hin, sondern eben dies noch (gegen eine mystische Apostolizität) in der letzten ehrfürchtigen Distanz des „Werkzeugs“ im „Dienst“, d. h. in der Ehrfurcht von „Bereit und Disponiert“ (Exerc. nr. 1, 234, 237; Const. X c. 1 nr. 2). — Geist der Gesellschaft Jesu ist es: daß einerseits von „Mystik“ nicht gesprochen wird (weil es gegen die „Diskretion“ des „Hofdienstes der Göttlichen Majestät“ verstieße), — daß aber andererseits alle Aszese in ihrem innersten Sinn das (tatsächlich in wahren Sinn mystische) restlos Empfänglich und restlos Lauschend und restlos Bereit und restlos Hingegen und Übergeben und restlos Aufgehen und Verschwinden in das Eine „Gott in allem und alles in Gott“ sei (weil es so der „Ehrfurcht und Aufwartung“ zu „Lob, Dienst und Glorie“ der „Göttlichen Majestät“ entspricht).

So erfüllt sich die Übung von der Menschwerdung aus der Zweiten Woche der Exerzitien, wie sie zur eigentlichsten religiösen Form des Stifters der Gesellschaft Jesu ward: die „Drei Göttlichen Personen“ Aug in Aug zu Maria als „Magd“, die „sich demütigt und Dank sagt der Gött-

¹¹ Institutum Societatis Jesu, Florentiae 1827.

lichen Majestät“ (Exerc. nr. 101—109). Es steht in der Form des religiösen Lebens des Stifters wie der Exerzitien einerseits zentral die „Heiligste Trinität“: in „Einsicht oder Schau“, „Hinachten oder Darstellung“ zu „gesteigerter Liebe“, — entsprechend der „imago Trinitatis“ als Grundform in den Exerzitien (Mon. Ign. III 1, 100 ff; Exerc. nr. 50 ff, 234)¹². Andererseits aber geschieht es in Maria als „Teil oder Pforte so großer Gnade“: bis dazu, daß bei der Konsekration in der Messe sie dem Stifter zeigt, „wie ihr Fleisch ist in dem ihres Sohnes“, — entsprechend der Weise, wie in den Exerzitien alle zentrale Hingabe an Gott, in den „Drei Gesprächen“, durch die Form Mariens geht (Mon. Ign. III 1, 94; Exerc. nr. 63 usw.)¹³. So ist es Mystik gerade in ihrer höchsten Form, als Leben im Dreipersönlichen Leben, aber eben dies in der echt aszetischen Form, wie sie einzig in der einen einzigen Tochter des Ewigen Vaters, Mutter und Braut des Ewigen Sohnes, Gefäß des Heiligen Geistes erscheint: das „Eins“ im „Mir geschehe“ der „Magd“ (ja der „Sklavin“).

Das heilige Kreuzzeichen als Quelle steter Erneuerung im geistlichen Leben

Von Gustav E. Clo sen, Valkenburg

Das heilige Kreuzzeichen ist eine der schlichtesten und kürzesten „geistlichen Übungen“, die der katholische Christ vornimmt. Schon die Kinder lernen es in ihren ersten Lebensjahren, mit der Hand über Stirne, Brust und Schultern das Symbol des Kreuzes zu zeichnen und dabei die Worte zu sprechen: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“ Aber diese Einfachheit des Kreuzzeichens bedeutet keine Inhaltsleere. Im Gegenteil, dies heilige Zeichen hat etwas von der Verbindung von Einfachheit und Inhaltsfülle, wie sie den ganz gottnahen Dingen eigentümlich ist. Es umschließt all unser Glauben, Hoffen und Lieben. Darum kann es auch auf den folgenden Seiten nicht die Absicht sein, alles zu sagen, was sich über das Kreuzzeichen betrachten und sagen läßt. Wer das tun wollte, müßte die ganze Theologie vom Mysterium des dreifaltigen Gottes, von der Erlösung durch Leiden und Sterben Jesu Christi sowie zahllose liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Fragen be-

¹² Theologie der Exerzitien I 176, 180 f., III 383, 386—407; 422—28.

¹³ Crucis Mysterium 307—327.