

Gast genannt hat.“²⁴ An menschlicher Größe steht demokratische Gesinnung im privaten wie im öffentlichen Leben nicht nur hinter keiner andern zurück, sondern unter allen Staatsformen stellt die Demokratie, wie August Pieper mit Recht betont, „an Charakter und Fähigkeiten der Bürger die höchsten Anforderungen.“²⁵

Deshalb ist es schließlich nicht sehr verwunderlich, daß sich wenig am demokratischen System, aber viel an den wirklichen Demokratien auszusetzen findet. „Die Demokratie“, sagt Clemenceau seinem Sekretär, „das sind die Menschen, — der Mensch. Ist der Mensch verdreht und dumm, dann ist es offenbar sehr verdrießlich. Aber ich weiß kein Mittel dagegen. ... Sie müssen nicht gegen Republik und Demokratie losziehen, weil Sie sie durch einige Windbeutel verkörpert sehen. Das Königtum wäre vermutlich durch dieselben Individuen verkörpert, und wenn durch andere, so würden die auch nicht mehr wert sein.“²⁶ Selbstverständlich bleibt die Besserung der Menschen eine nie ganz gelöste Aufgabe. Wer aber unterdessen an der Demokratie verzweifeln möchte, der lese, was Washington in den Tagen schrieb, in denen die gewaltigste moderne Demokratie entstanden ist: „Wenn ich eine Schilderung unserer Zeit und ihrer Menschen nach dem entwerfen müßte, was ich gesehen, gehört und erfahren habe, so müßte ich sagen, daß Faulheit, Lasterhaftigkeit und Verschwendungssucht die Haupteigenschaften der meisten zu sein scheinen, daß Spekulationswut, Veruntreuungen und ein unauslöschlicher Durst nach Reichtümern an der Tagesordnung sind, daß alles Gute und alle Ehrlichen in den Hintergrund gedrängt werden, daß Parteigezänk und persönliche Streitigkeiten die Hauptbeschäftigung des Tages bilden, während die folgeschweren Angelegenheiten eines großen Reiches: eine große, stets wachsende Schuld, ruinierte Finanzen, entwertetes Geld, Mangel an Kredit, womit Mangel an allem gegeben ist, nur geringes Interesse erregen und von Tag zu Tag, von Woche zu Woche verschoben werden, als ob es um unsere Sache glänzend stände.“²⁷ Amerika ist bekanntlich nicht so töricht gewesen, für diese Zustände seine demokratische Verfassung verantwortlich zu machen. — —

Thomismus und Molinismus

von Erich Przywara S. J.

Die Frage zwischen beiden (heute lebendig wie nur je) ist so sehr die Frage „wie zwischen zwei Weltanschauungen“ (Pohle), daß nicht einmal die Namengebung neutral ist.

In der Frage der Voraussicht und Vorbestimmung Gottes, die den Gegensatz der beiden Richtungen eigentlich auftrieb, lehrt Thomas selber

²⁴ Reinhold Conrad Muschler: Philipp zu Eulenburg. Sein Leben und seine Zeit (Leipzig 1930, Grunow) 210 f. ²⁵ Staatslexikon I⁵ 1334.

²⁶ Clemenceau spricht usw. 342 f.

²⁷ Kühnemann a. a. O. 30 f.

nicht nur deutlich eine einfache „Gegenwärtigkeit“ Gottes zum Ablauf der Schöpfung, sondern lehnt ausdrücklich ein „voraus“ wegen dieser „Gegenwärtigkeit“ ab. So tut er es in Bezug auf die Voraus-Sicht (also in der Fragerichtung des Molinismus, der vom Wissen Gottes her sich orientiert): die Sicht Gottes kennt kein „voraus“, weil sie „Jetzt der Ewigkeit“ zu ihrer Form hat (in Deo non cadit praeteritum et futurum; sed quidquid est in eo, est totum in praesenti aeternitatis¹), sich also wie „Gegenwart zu Gegenwart“ verhält (sicut praesentis ad praesens²). So tut es Thomas ebenso in Bezug auf die Vor-Bestimmung (also in der Fragerichtung des Thomismus, der vom Wollen Gottes her sich orientiert): die (wollende) Bestimmung Gottes kennt kein „voraus“ (respectu nullius rei est in Deo voluntas antecedens), weil sie ebenso das Jetzt der Ewigkeit zu ihrer Form hat (quia quidquid aliquando Deus vult, ab aeterno voluit), sich also ebenso wie Gegenwart zu Gegenwart verhält (Concomitans ... est respectu omnium bonorum quae sunt tam in ipso quam in creaturis)³. Thomas hat also gar nicht die Fragestellung, die die beiden Richtungen entzweit (weil für ihn dort, wo diese fragen, das Geheimnis des Unbegreiflichen Gottes steht). Es ist ferner geschichtliche Tatsache, daß Molina und Suarez genau so wie Bañez Thomas als ihren Meister ansahen (und bis heute wird ja der Kampf zwischen den beiden Richtungen mit Vorliebe mit Thomas-Texten geführt). Es ist endlich gerade heute, durch die sorgfältigen Forschungen zweier Schüler Grabmanns (Schmaus und Schwann) über die ältesten Thomas-Schulen, klar geworden, daß nicht einseitig Suarez eine Synthese zwischen Thomas und Skotus versucht hat, sondern daß gerade die „physische Vorbestimmung“ (praemotio physica) des Thomismus genannten, Bañezianismus skotistischen Einflüssen ihren Ursprung dankt (was ja auch sachlich zu vermuten war, da das Prius des Willens vor der Erkenntnis skotistisches Gedankengut ist). Trotz all dem sagt man nicht „Bañezianis-

¹ De pot. q. 1, a. 5 ad 2.

² Ver. q. 2, a. 12 corp. ad 3. Vgl. ebd. a. 12 corp. Ferner S. th. 1, q. 57, a. 3 corp. usw.

³ De pot. q. 2, a. 3 ad 2. — Trotz dieser kategorischen Sätze, die die Antwort einleiten, ist freilich nachher doch wieder die Rede von einer „(voluntas) praecedens vel antecedens tempore“ in Bezug darauf, daß die Kreatur „nicht von Ewigkeit ist“ (respectu creaturae quae ab aeterno non fuit), — sowie von einer „(voluntas) praecedens ... intellectu“ in Bezug auf die Ober-Hoheit über die Kreatur (respectu actuum aeternorum qui significantur ad creaturas terminari sicut dispositio, praedestinatio et huiusmodi). Aber einerseits sollen diese Sätze den Einleitungssatz als entscheidenden offenbar nicht aufheben, anderseits ist das „respectu creaturae“ deutliche Parallele zu De pot. q. 1, a. 5 ad 2, das die Redeweise des „voraus“ als „von der Kreatur her“, nicht „von Gott her“ deutet (nec praeteritum vel futurum ... significatur, nisi per respectum ad nos). So bleibt es eben doch bei der Art, wie in De pot. q. 1, a. 5 ad 2 das „Jetzt der Ewigkeit“ als Gesetz aller Deutung aufgestellt ist: quidquid est in eo, est totum in praesenti aeternitatis. Es ist nicht so, daß das „Jetzt“ durch Theorien eines „voraus“ „erklärt“ wird (wozu die Schulrichtungen kraft der Richtung eines „Erklärens“ neigen, — weil das Kreatürliche das für uns „Klare“ ist). Sondern die Schwierigkeit des „voraus“ als des Mediums, in dem kreatürliche Sicht die unbeschränkte Oberhoheit Gottes (in Wissen und Wollen) sieht, wird in das Geheimnis des „Jetzt“ „zurückgeführt“, das nicht „erklärt“ werden kann, weil es hier um Gott geht, der „nicht Gott ist, wenn du Ihn begreifst“ (Augustinus, Sermon 117, 3, 5).

mus — Molinismus“, von den beiden Schulhäuptern her, sondern es heißt immer wieder: Thomismus und Molinismus, so daß der einen Richtung ihr Ursprung von Thomas her schon im Namen abgestritten ist.

Das geht noch einen Schritt weiter in der Formulierung, die sich heute einzubürgern scheint: Thomismus und Barock-Scholastik. Thomismus sagt hier die Echtheit der Hochscholastik, Barock-Scholastik dagegen nicht nur ein Übergangsgebilde zur Philosophie der Neuzeit hin, sondern ein solches, das in dieser Philosophie seine echtere Konsequenz hat. Bei dieser Namens-Gebung und ihrer immanenten Deutung ist dann vergessen, daß das, was man Thomismus nennt, nicht nur, als Bañezianismus, zur selben Zeit-Epoche gehört wie die „Barock-Scholastik“, sondern in seiner spezifischen Gestalt von heute im Frankreich der Sertillanges und Blondel und Bergson seinen eigentlichen Ursprung hat: im (Bergsonschen) Problem der Intuition des Seins und der Dynamik des Seins, im (Blondelschen) Problem einer Philosophie des Konkreten (zwischen Gedanke und Tun) und im alten Problem des Modernismus über ein inneres Verhältnis zwischen Natur und Übernatur. Nimmt man noch hinzu, wie die neueren deutschen Thomismen von Husserl, Scheler, Toennies getragen sind („objektive Ordnung“, „Gemeinschaft“ usw.), so heißt die Formel „Thomismus und Barock-Scholastik“ eigentlich: intuitiv apriorische Metaphysik (der neuesten Philosophie) gegen kritisch induktive Metaphysik. Aber man sagt trotzdem: Thomismus und Barock-Scholastik.

Es sind in der Tat zwei Geistes-Typen, die sich hier gegenüberstehen. Darum führt auch die Methode, Lehre gegen Lehre, Thomas-Text gegen Thomas-Text polemisch zu setzen, zu keinem Ergebnis. Man muß vielmehr für jeden der zwei Typen seine Lehren usw. als Transparenzen in seine Haltung nehmen. Dann kommt man an das Tiefere.

Von allen Unterscheidungs-Lehren zwischen den beiden Geistes-Typen wird die über die Voraussicht und Vorbestimmung Gottes wohl das Wurzelhafte betreffen. Thomas hat noch die Tradition der augustini-schen Antithetik, wenn er in seinen knappen Formeln die Freiheit des Menschen durch Gott gewirkt sein läßt: in der Weise, daß Er „in jeglichem wirkt nach dessen Eigenart“ (*secundum eius proprietatem*)⁴, oder noch schärfer, daß Er „verselbständigend ablöst“ (*quanto aliqua natura Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et nata est seipsam inclinare*)⁵. Unsere beiden Geistes-Typen sehen dieses Geheimnis einer „allgewirkten Freiheit“ von je einem andern Pol der Spannung des Gegensatzes her. Der Thomismus schaut auf das Geheimnis des Allwirkens Gottes: das blinde Anheimgegebensein in Seinen jeweiligen Antrieb wird, weil Gott der Schöpfer der Freiheit und der Erlöser zur Freiheit ist, den Menschen dadurch „befreien“, daß es ihn immer tiefer an der Freiheit Gottes selber Anteil nehmen läßt. Für den Thomismus haben hier jene Thomas-Texte Leuchtkraft, die die Freiheit mit Vorzug darauf zurückführen, daß für den Menschen hier auf Erden die Idee des Gut einerseits in keinem Geschöpf-

⁴ S. th. I, q. 83, a. 1 ad 3.

⁵ Ver. q. 22, a. 4 corp.

lichen erfüllbar ist, anderseits sich aber auch nicht in ihrer einzigen Erfüllung in Gott zeigt, weil wir Gott noch nicht „von Angesicht“ sehen (vgl. u. a. S. Th. I, q. 82, a. 2 ad 3). Es ist „Freiheit“, weil das Geschöpfliche „nicht mehr“ ausfüllt und Gott „noch nicht“ ausfüllt. Es ist Freiheit des Schwebens zwischen „schon ausgeheimatet“ und „noch nicht eingeheimatet“. — Der Molinismus umgekehrt sieht das Geheimnis von der Freiheit her: der von Gott her in den „freien Dienst“ (*libera servitus*)⁶ gesetzte Mensch erfährt in dem Hin und Her dieses freien Dienstes die überragendere Unbegreiflichkeit der Führungen: wie Er zwar Seinem freien Diener erschreckend weit die Möglichkeiten hinbreitet, aber eben hierin ihn als freien Diener unbegreiflicher lenkt. Menschliche Freiheit, so wie sie in der Weltgeschichte schier unheimlich realistisch sich ausweist, nämlich bis zum Anschein ständiger Vereitelung, ja Überdunkelung der Führung Gottes, wird gerade so zur Offenbarung der unbegreiflichen Souveränität dieser Führung: „Gott hat alle dem Ungehorsam überlassen (also dem Exzeß der Freiheit gegenüber Gott selbst), um Sich aller zu erbarmen“ (Röm. 11, 32). Für den Molinismus haben darum die Thomas-Texte Leuchtkraft, die die Freiheit von der innern Umfänglichkeit des Geistes herleiten (*ratio collativa ... plurium*⁷, seiner immanenten Selbstbestimmung „*inclinatio ... a seipsa*“⁸), ja seinem „sich selbst schaffen“ (*sui causa*⁹), — mit der ruhigen Sicht auf die hiermit gegebene Gefahr „größerer Unordnung“¹⁰. Es ist Freiheit des Sendlings, der sein Gott-Anhängen zu bewähren hat im Opfer eines Wirkens in der Gott-Ferne der „Welt“. Es ist von Gott her die Liebe des Vertrauens, die „Freiheit schenkt“, ja, gerade mit den Worten des Aquinaten, Sein Göttlichstes anvertraut, das „Vorsehung üben“ (*quod provideant*¹¹). Es ist vom Sendling her das Verpflichtetsein durch solches Vertrauen. Es ist aber tiefer, im Geiste des zweiten Korintherbriefes, das Hin- und Hergeschleudertwerden durch die Schicksale dieser Sende-Arbeit, das tiefere Ohnmächtigwerden gerade im Freigelassensein und durch das Freigelassensein, das tiefere Erfahren und Anbeten des „je immer größeren Gottes“ im Wirbel der unüberschaubaren Möglichkeiten.

Unsere beiden Typen sind damit so etwas wie Idealismus im Verhältnis zu Realismus. — Beide sehen das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf in der „*analogia entis*“. Aber diese Analogie des Seins ist im Thomismus mit Betonung „*analogia proportionis*“, d. h. praktisch Heraushebung des Über-hinaus Gottes und darum Bevorzugung einer „negativen Theologie“, — während der Molinismus gern hervorhebt, wie diese auf einer „*analogia attributionis*“ beruht, auf einer positiven Spiegelung Gottes in den Kreaturen, d. h. „positiver Theologie“. Der Molinismus wird darum, mit Suarez, so weit gehen, ein „*ens ut sic*“ als eine Art „Gemeinsames“ zwischen Gott und Geschöpf zu sehen: das „Sein“ als „nicht nicht sein“, — während für den Thomismus die Analogie selber das letzte Wort ist. Im „*ens ut sic*“ des Molinismus hat die Kreatur eine Art „Boden“, in

⁶ Augustinus, In Ps. 99, 7.

⁷ S. th. I, q. 82, a. 2 ad 3.

⁸ Ver. q. 22, a. 5 corp.

⁹ Ebd. q. 24, a. 1 corp.

¹⁰ Ebd. q. 5, a. 5 ad 2.

¹¹ Ebd. q. 5, a. 5 corp.

der Analogie des Thomismus steht sie im Sich-schneiden von Ähnlichkeit und größerer Unähnlichkeit, d. h. im „Bodenlosen“. — Damit hängt dann innerlich die Streitfrage über die Scheidung zwischen Sosein und Dasein (*distinctio inter essentiam et existentiam*) zusammen. Für den Thomismus hat das Sosein eine Art Ewigkeit, der das zeitliche Dasein „hinzukommt“ (*esse accidit*). Sie sind darum geschieden wie das ewig Dauernde und das jeweilig Hinzukommende. Die Kreatur hat damit eine Art „Dauer-Existenz“ im Ewigen der Ideen, im Zeitlichen dagegen eine Art „Gelegenheits-Existenz“. Sie ist, von oben her gesehen, das jeweilige „Aufleuchten in Existenz“ der Ideen, von unter her aber damit die „Flüchtigkeit des Erscheinens“. Für den Molinismus umgekehrt trägt die „reale Tatsächlichkeit“ den Akzent: Sosein ist Sosein „des“ Daseins, Einheit mit ihm zur Einheit einer Kreatur, die „hier auf Erden“ ist. Der Prozeß des „Werdens immer wieder“ hat dieses „auf Erden“ selber zur Voraussetzung. Sosein und Dasein sind das faktische Eines der Kreatur (*realis identitas*). Als solches erst ist es die „Zufälligkeit“ der Kreatürlichkeit, im wesenhaften Unterschied zur „Notwendigkeit“ Gottes. Das „nicht in sich ruhen“ der Kreatur gibt sich hier nicht als „Flüchtigkeit einer (idealen) Erscheinung“, sondern als „Gebrechlichkeit des (real) Irdischen“.

Von hier gleitet dann für den Thomismus der Akzent auf eine „ideale Ordnung“, zu deren Darstellung die irdische Realität da ist, während der Molinismus die unübersehbare reale Differenziertheit des konkreten Nebeneinander vor allem sieht und ihr Rechnung zu tragen sucht. — So sehr beide, Thomismus wie Molinismus, das Denken im Sinneshaften einsetzen lassen (in gemeinsamer Front gegen einen reinen Apriorismus), so scheiden sie sich doch im Wie dieses Einsetzens. Für den Thomismus geht das Denken, in diesem Einsetzen im Sinneshaften, unmittelbar auf die „universalia“, die „allgemeinen Wesenheiten“ (Pflanze an sich, Tier an sich usw.), die im Sinneshaft-Konkreten „individuiert“ sind. Das Individual-Konkrete ist das „Sinnes-Gewand“, durch das hindurch das Denken unmittelbar die „intelligible Gestalt“ erfaßt. Der Molinismus umgekehrt macht zuerst mit „dieser“ Welt des Individual-Konkreten Ernst, indem nach ihm das Denken zuerst auf dieses Individual-Konkrete geht, auf die „singularia“, um erst dann, in immanenter Betrachtung ihrer Realität, ihre „Ordnung“ zu erforschen. — Folgerichtig dazu haben für den Thomismus nur die *universalia* qualitativen Charakter, während das Individual-Konkrete nur ihre quantitative Auszählung ist (*individuum de ratione materiae signatae*). Die *universalia* sind darum auch die eigentlichen „Wesenheiten“ der Dinge: „wesenhaft“ ist das An-sich der Ordnung, nicht die Differenzierung des Individual-Konkreten. Für den Molinismus dagegen trägt das Individual-Konkrete Qualitäts-Charakter (*individuum de ratione formae*), während die *universalia* nur insofern „real“ sind, als zwischen den konkreten Individuen „Beziehungen“ der Gleichheit-Ungleichheit bestehen, die im Denken und durch das Denken sekundär als solche „erhoben“ werden (*forma universalitatis in mente*).

Die Folge hieraus ist, daß Thomismus und Molinismus ein ganz verschiedenes Gesicht in Wissenschaft, Moral, Religion usw. zeigen. —

Als wissenschaftlicher Typus wird Thomismus zu einer Philosophie neigen, die im Höchstmaß unabhängig von den Realwissenschaften ist (weil die Philosophie unmittelbar die universalia ergreift als das Wesen der Dinge). Auch wird sein Denken mit Vorzug systematisch-übergeschichtlich sein (weil ja Geschichte das Nacheinander des Individual-Konkreten ist, das keinen Qualitäts-Charakter hat). Molinismus hingegen wird mit Vorliebe von den Realwissenschaften ausgehen und darum dem Ideal einer induktiven Metaphysik geneigt sein, wie er auch und gerade das geschichtliche Denken pflegen wird. — In Ethik und Moral prägt sich das dahin aus, daß Thomismus der Boden der „reinen Gesetze“ ist, während das Individual-Konkrete ihr „reines Anwendungsgebiet“ ist. Molinismus hingegen hat die besondere Sicht der „einmalig konkreten Fälle“. An Stelle der unwandelbaren Sicherheiten des An-sich tritt für ihn dann folgerichtig das Abwägen der Wahrscheinlichkeiten, ja geradezu das ruhige Hinein in das Schwankende des „einzelnen Falles“ („Probabilismus“). — Im Religiösen hat das seinen Abschluß. Dem Thomismus entspricht im besondern religiöses Leben als Vollzug religiöser Ordnung. Privat- und Volksfrömmigkeit treten zurück vor der Liturgie, Predigt als psychologisch-seelsorgende Anleitung zu konkretem religiösem Leben vor der Predigt als reine Darbietung der objektiven Wahrheit, Auseinandersetzung mit den Nöten des real-praktischen Lebens vor dem „Sprechen des Dogmas durch sich selbst“. Umgekehrt wird der Molinismus die Bildung des religiösen Lebens betonen, darum das Eingehen auf dessen individual-konkrete Nöte, darum die Anpassung des Gottesdienstes an die Möglichkeiten der lebendigen Teilnehmer (Volksliturgie und Volksandacht), darum die Auswirkung des Religiösen in das praktisch ethisch, sozial, politische Leben. Geht die Richtung im Thomismus folgerichtig auf „religiöse Abgeschiedenheit“ (mit der Gefahr „passiver Mystik“ und „Sakristei-Religion“), so im Molinismus auf „religiöses Weltleben“ (mit der Gefahr versandenden „Aktivismus“ und „säkularisierter Religion“).

Ihren höchsten Punkt haben dann Thomismus und Molinismus in der Frage von Übernatur und Kirche. — Für den Thomismus ist es bezeichnend, daß er immer mit besonderer Hingabe an der Art hing und hängt, in der für die vor-jansenistische Theologie die Einheit der einen übernatürlichen Ordnung den Akzent trug. In diesem Geiste konzipierte Thomas seine Idee eines desiderium naturale zur übernatürlichen Schau Gottes, so daß die Natur in die übernatürliche Ordnung nicht nur innerlich aufgenommen ist, sondern auch von ihrem innersten Wesen aus zu ihr hinzielt, wenngleich sie sie aus sich nicht erreichen kann. In einem Höchstmaß geht hier die Selbständigkeit der Natur in das Übernatürliche auf. Dem Molinismus hingegen ist es eigen, daß er mit dem Thomas-Satz Ernst zu machen sucht: *gratia non destruit, sed supponit naturam*: Gnade setzt eine (gegen sie unterschiedene) Natur voraus (also eine in sich selbst existierbare) und hebt (indem sie diese Natur in sich hinein aufnimmt) sie (in dieser Unterschiedenheit und relativen Selbständigkeit) nicht auf. Darum wird das Bemühen des Suarez darauf gehen, diese Unterschiedenheit und relative Selbständigkeit herauszuarbeiten, und darum wird der Molinis-

mus die tragende Schule der Theologie, die den Kampf gegen den Jansenismus (und später den Traditionalismus) auszufechten hat. Während für den Thomismus die Einheit von Übernatur und Natur das Hinweggenommensein der Natur in das Über der Übernatur bezeichnet (die „himmlische Entrücktheit“), sagt dieselbe Einheit folgerichtig für den Molinismus ein Erscheinen des Übernatürlichen in einer als solchen „gewahrten“ Natur (die „irdische Eingesenktheit“).

Im besondern Geheimnis von Menschwerdung und Kirche hat das dann seine Spitze. Thomismus wird im Geheimnis der hypostatischen Union die eine „göttliche Existenz“ Christi unterstreichen und damit das Erbe der alexandrinischen Schule bis ins Letzte fortsetzen: den „verklärten Christus“ einer Kirche, die schon „Vorgabe des Himmels“ ist. Molinismus hingegen übernimmt das Echte der antiochenischen Schule, wenn er eine wahre „menschliche Existenz“ Christi betont: den Christus der „Entleerung ins Kreuz“ und darum einer mit Vorzug streitend leidenden und leidend streitenden Kirche. Es ist darum nicht verwunderlich, daß Thomismus zum besondern Anwalt der unsichtbaren Gnadenkirche des Corpus Christi mysticum ward, während im Molinismus die sichtbare Rechtskirche als akzentuierte Papstkirche dasteht.

Ist also Molinismus „Jesuitismus“?

Vieles spricht dafür, zumal Molina und Suarez, seine führenden Philosophen und Theologen, Jesuiten sind. Die Gesellschaft Jesu bedeutet, nach dem ausdrücklichen Willen ihres Stifters, in der Tat eine grundsätzliche Abhebung gegen das Ideal des Mönches, wie es von Basilios und Benedikt zu Franziskus und Dominikus hin galt. Der Kampf, den Melchior Cano, als Anwalt des Mönchtums, gegen die junge Stiftung führte, war vom Mönchtum aus wohlbegründet. Für dieses konzentriert sich alles in die Geschiedenheit und Abgeschiedenheit einer „himmlischen Existenz“ gegen die „Welt“. Darum: die „stabilitas loci“ als Ausdruck der „himmlischen Endgültigkeit“ gegenüber dem Wandel der Welt. Darum: das „Kloster“ als Abgeschlossenheit (claustrum) der Einsamkeit zum Einen allein (monasterium als „Wahren“ des „Allein zum Alleinen“), gegenüber dem Verschwimmen ins ungrenzbar Vielfältige der Welt. Darum: der „Habit“ und der „Ordensname“ als „Einkleidung“ in die „Bürgerschaft des himmlischen Lebens“. Darum: das „Officium Divinum“ als „Opus Dei“ im „Chorgebet“, d. h. die Teilnahme an dem Lobpreis, der (als „doxa“) das „Tun“ des dreipersönlichen Lebens selber ist, Übernahme der „Pflicht“, die Gott selbst übt, dies aber im „Chor“, der gegen das „Schiff“ durch Schranken abgeschieden ist, wie die „Gemeinschaft der Heiligen“ aus der „Welt“ abgegrenzt ist, abgegrenzt in ihrem „göttlichen Tun“ gegen die „weltlichen Geschäfte“, und darum durch das „Feiern“ der vita contemplativa gegen den „irdischen Werktag“ der vita activa. All das ist für die Gesellschaft Jesu aufgehoben, und zwar so, daß gerade dies die „substantialia instituti“ ausmacht, das, womit die Gesellschaft Jesu steht und fällt. Der „stabilitas loci“ tritt die grundsätzliche „Freizügigkeit (im Gehorsam)“ entgegen: nostrae vocationis est, diversa loca per-

agrare et vitam agere in quavis mundi plaga, — also Nirgend-zu-Haus als „Beruf“. Es gibt kein „Kloster“, sondern nur „Haus“ (domus), wie auch gewöhnliche Menschen in einem „Haus“ sind (und die Klausur ist von Rom aus auferlegt, nicht vom Stifter aus gefordert). Es gibt (als ausdrückliches „substantiale instituti“) weder „Habit“ (noch irgend ein „Kleid“) noch „Ordensname“ noch „Einkleidung“, sondern nur Name und Titel und Gewandung, wie sie den Gewohnheiten des jeweiligen Standes in den jeweiligen Ländern entsprechen. Es gibt endlich kein Chorgebet als opus Dei des Ordens, ja, nach dem eigentlichen Willen des Stifters, keinerlei allgemeine feste „religiöse Ordnung“ für die ausgebildeten Mitglieder. Astrain, der Erforscher der Gründungsgeschichte der Gesellschaft Jesu, fand hierfür die rechte Formel: Kloster und Klausur (und Habit) im Herzen. Das will sagen: es ist alles auf die Art des „Sendlings“ gestellt: persönliche Initiative mitten in den realen Verhältnissen und ihrer unaufhörlichen Wandlung. Die Kirche hat in feierlichen Entscheidungen diesen grundsätzlichen Gegensatz zum gesamten Mönchtum gutgeheißen und damit anerkannt, daß Mönchtum und Gesellschaft Jesu gleichberechtigt kirchliche Formen sind. Müssen wir also unsere Zeichnung von Mönchtum und Gesellschaft Jesu gleichsam als „religiöses Apriori“ der Zeichnung von Thomismus und Molinismus anerkennen, so ist die Kirchlichkeit von Thomismus und Molinismus in der Kirchlichkeit von Mönchtum und Gesellschaft Jesu grundgelegt.

Aber ganz so direkt sind die Beziehungen von Thomismus zu Mönchtum und von Molinismus zur Gesellschaft Jesu doch nicht. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß Suarez seinen schärfsten Gegner in seinem Mitbruder Vasquez hatte. Der heutige Thomismus fand seine einschneidendste erkenntnistheoretische Grundlegung durch Maréchal, den Jesuiten. Der römische Thomismus im besondern hatte seine unerbittlichsten Führer in den Jesuiten de Maria, Mattiusi, Billot, Gény. Von den gesamten Ordensprovinzen wird wohl nicht mehr die Mehrzahl in ihren Philosophie- und Theologie-Professoren dem Molinismus anhängen. Während der Predigerorden einen Eid auf die Lehre des hl. Thomas vorschreibt, kennt die Gesellschaft Jesu nichts Ähnliches, wenngleich freilich das Dozieren der „praemotio physica“ nicht zugelassen ist. — Hierin spiegelt sich die andere Seite des Verhältnisses zwischen Mönchtum und Gesellschaft Jesu: die Form eines Sicheinbeziehens.

Die Großen Exerzitien sind die eigentliche „Ausbildung“ des Jesuiten. Gewiß trägt ihre Religiosität darum die Züge der „Sendung in die Welt hinein“. Aber es ist für sie fast kennzeichnender, daß sie von Anfang an auf das „Sume et suscipe“ der Betrachtung von der Liebe zielt. Das „restlos Überantwortetsein in Gottes freie Verfügung“ (nicht eine angebliche „Willensstählung“) ist ihre Leitidee: vom Überantwortetsein in den Schöpfer-Gott zum Dienst, wo, wie, wann, wie lange, ob überhaupt Er will (Fundament), zum Überantwortetsein des „der Verdammung verfallenen Sünders“ in den Gott der freien Erbarmung (in der ersten Woche), zum Überantwortetsein des Lebensgenossen in die Gemeinschaft des Lebens des Herrn (in der zweiten Woche), zum Überantwortetsein in das Ge-

3. heimnis des Kreuzes (in der dritten Woche), zum Überantwortetsein in die Spannweite des „Haupt und Leib Ein Christus“ zwischen Himmel und Erde (in der vierten Woche, mit den Regeln zum Fühlen mit der Kirche), und so hinein in die Liebe- die „weht, wie Sie will“, der Menscheng Geist als Bild des dreipersönlichen Lebens (*memoria, intellectus, voluntas*) restlos hineingegeben in die Verfügens-Freiheit (*sume ... omnem meam libertatem*) dieses dreipersönlichen Lebens selber, Gottes gewärtig (*memoria*), Gott denkend (*intellectus*), Gott wollend (*voluntas*), da Er in allem gewärtig ist und in allem wirkt (zweiter und dritter Punkt der Betrachtung von der Liebe), da er selber die Schenk-Freiheit ist (erster Punkt), Er selber Licht und Leben, das Sich strahlend und quellend alles und mäch strahlt und quillt (vierter Punkt). Der Standpunkt der „Pflicht“ (in der ersten „Weise der Demut“) und der „religiösen Rationalität (von Mittel und Ziel)“ (in der zweiten Weise) überhöht sich zur „Torheit des Kreuzes“ (in der dritten Weise). So wenig ist die „Mächtigkeit“ eines sog. „starken Willens“ das Sinnziel, daß es vielmehr gerade auf das „Heraus aus eigener Liebe, eigenem Willen, eigenem Nutzen“ als Maß des religiösen Wachstums ankommt (*tantum... quantum...* Vgl. Schluß der Election). So sehr am Anfang (annot. 1) Exerzitien als „Weise der Bereitung der Seele“ (*modus disponendi animam*) erscheinen, so ist ihr Sinnziel das „disponere“ des Schlußgebetes: nicht „selber disponieren“, sondern stetig „zur Disposition stehen“, um „disponiert zu werden“. „Pro omni voluntate Tua“ heißt es: restlos im Allwirken des göttlichen Willens.

Es ist klar, wie hier echter Thomismus mächtig ist. Benediktinischer Thomismus: im objektiven „All“ des Gott-Lobes, der Gottes-Ehrfurcht, des Gottes-Dienstes (im Fundament) und dies konkret im Leben mit der Kirche (in den Regeln zum Fühlen mit der Kirche, als Exerzitien-Ausklang). Dominikanischer Thomismus: in der Unerbittlichkeit folgerichtiger Wahrheit (im Fundament) und im Feuer der Verkündigung unerschrocken in die feindliche Welt (in der Betrachtung vom Reiche Christi). In ganz besonderem Maß aber Thomismus des Karmel: in der Indifferenz (im Fundament) die Verfügungsbereitschaft zur Göttlichen Majestät, wie sie in der hl. Theresia brennt (in dem Hymnus: *En los manos de Dios*); im Eintreten in das „Dunkel der Sich verbergenden Gottheit“ (in der dritten Woche: *quomodo divinitas se abscondit*) und durch diese hindurch in Ihr „Licht jenseits des Dunkels“ (in der vierten Woche: *quomodo divinitas ... apparet et ostendit se*) das Aufgehen der „Nacht Gottes“ des hl. Johannes vom Kreuz; in der „dritten Weise der Demut“ darum (und ihrer Konkret-Form in der sog. „elften Regel“: vom Übernehmen von Hohn und Schmach als den „Ehrenzeichen Christi“) wahrhaft „jesuitischer Karmel“, die Teilnahme am Kreuz-Geheimnis¹². — Aber gerade die Stellung zum Karmel beleuchtet scharf, worauf es ankommt. Trotz dieser engen Knüpfung zum tiefsten Geist der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz ist es geschichtliche Tatsache, daß es

¹² Wie die Schriften des P. de la Colombière zeigen, ist gerade die Herz-Jesu-Andacht als solcher „jesuitischer Karmel“ gedacht.

Jesuiten-Theologen waren, die die hl. Theresia als Getäuschte in ihrem Gutachten bezeichneten, daß der „Aszetismus“ in den spanischen Jesuiten-Provinzen als Reaktion gegen „schwärmerische Mystizismen“ sich praktisch auch gegen den Geist des hl. Johannes vom Kreuz richtete, und daß zeitweise seine Schriften in den Häusern der Gesellschaft Jesu verpönt waren. Die geschichtliche Spannung zum Prediger-Orden ist bekannt. Und wie sehr der Verzicht auf das Chorgebet eine Religiosität in der Gesellschaft Jesu geformt hat, die sie gegen das zentral Liturgische des Ordens des hl. Benedikt scheidet, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Das Phänomen, das hier sich auswirkt, ist die „größte Scheidung in der größten Nähe“. Benediktiner und Jesuit verstehen sich ganz tief in der einen Atmosphäre der „Objektivität“: „ut in omnibus glorificetur Deus“ und „ad maiorem Dei gloriam“ als das eine Verschwinden des Ich vor dem „immer größeren Gott“. Aber das vollzieht sich für den Benediktiner „im Kloster gegen die Welt“, für den Jesuiten „im Hinausgesetzsein in die Welt“. Dominikaner und Jesuit brennen in der einen Glut apostolischer Mehrung des Reiches Gottes auf Erden: „ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur“. Aber für den Dominikaner ist das apostolische Wirken „abundantia“ der „vita contemplativa“, das „Überströmen“ der in der Einheit des Klosters „gestauten Wasser“, — für den Jesuiten hingegen ist das Grundlegende das „apostolische Wirken“ als solches, und vita contemplativa hat wesentlich „apostolischen Sinn“, die Einheit der Verbundenheit des Werkzeuges mit seinem Herrn, der es führt. Karmelit und Jesuit haben ihr Herzgeheimnis gemeinsam: sich verzehrendes Opfer der Erlösung zu sein, im Geheimnis der Torheit und des Ärgernisses des Kreuzes. Aber die Scheidung geht hier ins Schärfste: für den Karmeliten ist das Mitgekreuztsein der Weg des Verschlussens in die verschlossenste Stille der vita contemplativa, für den Jesuiten geschieht dasselbe wesentlich „im Wirbel der profanen Welt“, vielleicht gerade dann am stärksten, wenn er den verwegensten Kompromiß mit ihr zu schließen scheint (etwa gerade in der „jesuitischen Akkommodation“ der Missionsmethoden eines P. de Nobili).

Auf diesem Wege aber wird am entscheidendsten alles Nur-Menschliche (eines billigen Kampfes Für und Gegen) in die „unbegreiflichen Wege“ übermächtig. Es ist das paulinische „Deus triumphans nos in Christo Jesu“: Gott Sich offenbarend und die Herrlichkeit Seiner Erlösung vollendend im „Durcheinander“ des „Gegeneinander“ und doch „Ineinander“ des Menschlichen. Es ist die Weisheit Thomas von Aquins, als Erbe der Weisheit des 12. Kapitels des ersten Korintherbriefes und der Antithetik des hl. Augustinus: „Jegliche geschaffene Natur für sich offenbart, als endliche, nicht so vollkommen die Herrlichkeit Gottes wie die Vielheit der Naturen: weil, was in vielförmigen Naturen vielhaft Gehalt ist, in Gott einhaft sich begreift“ (de spiritualibus creat. a 8 ad 17).