

des Menschen und seiner Welt in lauter einzelne Funktionen verhindert und so die innere Einheit begründet, die es gestattet, daß der „professor“ als der der Wahrheit Zugewandte zugleich auch Staatsmann als der der Polis und ihrer Leitung Zugewandte ist.

Noch einmal: Woher kommt ihm die Kraft und wovon nährt er seine Seele? Wir können — und

sind überzeugt, daß auch Salazar es täte — nur die Antwort geben, daß ihm die Kraft und die Nahrung von Dem kommen, der der Weg und die Wahrheit und das Leben ist. Von hier aus klären sich alle Rätsel des „unpolitischen“ Politikers Salazar, fügen sich alle Einzelzüge sinnvoll zusammen zu einem Bild, dessen wesentlichen Gehalt wir hier darzustellen suchten.

## VOM SINN DER DEMUT

Von Erich Przywara S. J.

Für den Sinn der Demut ist es negativ grundlegend, daß sie in der klassischen griechischen Philosophie, die das Denken des Abendlandes geformt hat, keinen Platz hat. — Das gilt einmal für sie, insofern sie als inhaltliche Tugend genommen wird. Die Nikomachische Ethik des Aristoteles bestimmt die Tugend überhaupt als eine schwebende Mitte zwischen einem fehlerhaften Zuviel und Zuwenig. Dieses allgemeine Schema ist für den Fall der Demut praktisch in der Tugend der Großherzigkeit oder Großmütigkeit (μεγαλοψυχία), darin „einer sich großer Dinge würdigt, der dessen würdig ist“. Sie liegt als schwebende Mitte zwischen Übermut (χαύνος), darin „einer sich großer Dinge würdigt, obgleich dessen unwürdig“, und Kleinmut (μικρόψυχος), darin „einer, der würdig ist, sich der Güte entäußert, deren er würdig ist“. Und gerade dieser Kleinmut „ist der Großmütigkeit mehr entgegengesetzt als der Übermut“ (IV 7, 1123 B 2, 8—9, 1123 B 9—10; IV 9, 1125 A 20, 33). — Hierin erscheint der Gegensatz. Die schwebende Mitte tritt im Fall der Demut scharf gegen das Unten, das dieser eigen ist: wie der Philipperbrief das Geheimnis der Menschwerdung als Demut eines „Sich-erniedrigen ins Unten“ bezeichnet (2, 8). Durch das „Klein“ in der verurteilten Kleinmütigkeit blickt in betonterem Gegensatz das Wort des Evangeliums, daß nur der „je Kleinere“ im „Himmelreich“ der „je Größere“ ist (Matth. 11, 11). Und die Beschreibung dieser Kleinmütigkeit vollends steht überraschend nahe zur Weise, wie der Philipperbrief die Demut des menschengewordenen Gottes zeichnet. Denn Gott, die „Würdigkeit“ schlechthin, „entäußert“ Sich in diesem Geheimnis der eigentlichsten „Güter, deren Er würdig ist“: da Christus „nicht für einen (mit aller Macht festzuhaltenden) Raub es erachtete, Gott gleich zu sein, sondern Sich Selbst entäußerte zu Nichts und Umsonst und Leer, annehmend die Gestalt des Sklaven“ (2, 6—7). Aristoteles, der Klassiker der Tugendlehre, bezeichnet diese Haltung als den größeren Gegensatz zur Großherzigkeit und Großmütigkeit, wie sie doch gerade im höchsten Sinn dem Adel der Göttlichen Majestät zukommt.

Was hierin sich beschließt, wird deutlicher, wenn man die Demut als formale letzte Grundhaltung nimmt und entsprechend nach der letzten geistigen Grundhaltung der klassischen griechischen Philosophie fragt. Bei Platon und Aristoteles<sup>1</sup> gründet diese im „Staunen“ (θαυμάζειν). Bei Platon im besondern geht dieses „Staunen“ über in die Ekstase des „heiligen Wahnsinns“ (μανία) und also ins „Hinwegsterben“ (ἀποθνήσκειν) und Hinübersterben in das „Genus der Götter“. Bei Aristoteles im besondern zielt dasselbe Staunen in die „heilige Muße“ (σχολάζειν) eines „priesterlichen Geschlechts“, hierin hinein in die Freiheit der „reinen Schau“ der „Urgründe“ (θεωρία), wie sie Gott eigen ist, im Gegensatz zur „durchgängigen Sklaven-Natur der Menschen“, so daß an Stelle der Menschen-Gemeinschaft die engste „Gottesfreundschaft“ des „gottbegünstigten“ (εὐδαιμονία) erhabenen „Weisen“ tritt. Es ist also bei Platon und Aristoteles in dieser Grundhaltung zwar anfangs ein Bewußtsein der Distanz und darum ein Staunen zur Höhe hin, aber wachsend hin zu einer, wenigstens passiven, Identität mit ihr, das Göttliche Selber als Erfüllung zu empfangen. Es ist damit unbedingter Aufstieg: aus der „durchgängigen Sklaven-Natur der Menschen“ in die göttliche Freiheit in der Weisheit. — So tritt diese Grundhaltung in das scharfe Licht der Offenbarung über Erbsünde und Erlösung. Das „Wie Gott“ im „Wissen“ ist gerade innerstes Wesen der Erbsünde (Gen. 1, 5). Das umgekehrte Annehmen der „Gestalt des Sklaven“ durch den wahren Gott ist aber innerstes Wesen der Erlösung (Phil. 2, 7—8). Unbedingter Aufstieg des Menschen, — restloser Abstieg des Unbedingten (Gottes), das ist der abgründige Gegensatz. Das Nichts des Menschen greift nach der Göttlichkeit. Aber die Souveränität des wahren Gottes steht gerade darin, Seiner Glorie Sich entäußern zu können hinein ins Nichts. Fordernder Hochmut des Menschen, der Gott werden will — antwortende Demut Gottes, der Mensch wird.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu genauer unsere „Analogia entis“ I 101 bis 117.



So hebt sich entscheidend von diesem Hintergrund die Weise ab, wie die Demut im Mittelpunkt der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes steht: „Wer sich erhöht, wird verdemütigt; wer sich verdemütigt, wird erhöht“ (Luk. 14, 11). Aber es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Demut des Alten und Demut des Neuen Bundes. — Im Alten Bund ist der Satz von der Demut gedeutet als eine Abfolge von Verdemütigung zu Erhöhung: folgerichtig dazu, daß der Alte Bund noch im „Fleisch“ irdischen Erfolges lebt (wie die scharfen Worte Augustins es zeichnen). So lebt zwar in den Psalmen und Propheten das Geheimnis der je neuen Verdemütigung des „stier-nackigen“ und „erz-stirnenen“ Volkes, aber daß es gerade in seiner Verdemütigung neu angenommen werde von der Barmherzigkeit in neue Größe und Glorie vor der Welt, und dies doch dann je neu in neuen Übermut gegen Gott und eigenmächtiges Verfügen mit Gott. Demut erscheint selber als Stufe zum Aufstieg. So gibt sich der Alte Bund vor den Augen des Herrn zuletzt selber als die Zeit der „Gerechten“ und „Weisen“ und „Mächtigen“ und „Gesättigten“, denen Er den Neuen Bund der Demut der „Sünder“ und „Unmündigen“ und „kleinen Kinder“ und „Bettler“ entgegenstellt.

Es erscheint damit das unterscheidende Gesicht der Demut des Neuen Bundes: daß das Unten der Demut selber das Oben der Glorie sei. Demut ist nur anderes Wort für das Geheimnis der Menschwerdung: daß der große Gott Seine Größe, der weise Gott Seine Weisheit, der heilige Gott Seine Heiligkeit darin am eigentlichsten „versichtbar und darstellt“ (Joh. 1, 18), indem Er als das „Nichts“ (Phil. 2, 7), als die „Torheit“ (1 Kor. 1, 25), ja als die „Sünde“ erscheint (2 Kor. 5, 21), als „Lamm...“, auf sich tragend die Sünde der Welt“ (Joh. 1, 29). Demut ist damit das Wort für den „Wunder-Tausch“ (admirabile commercium), der in der Menschwerdung sich begibt: daß wir „aus dem Unsern“ dem großen Gott dieses „Nichts“, dem weisen Gott diese „Torheit“, dem heiligen Gott die „Sünde“ reichen, weil Er sie „aus dem Seinigen“ nicht hat (Augustinus, Sermon 80, 5). Demut ist also nicht eine Glorifizierung des Unten des Nichts als solchen, sondern in ihr erscheint die Unendlichkeit der Größe der Göttlichen Liebe, die so unbegreiflich groß ist, daß Sie allein solcher Hinverschwendung fähig ist. Demut ist das Geheimnis des „hinverzehrenden Feuers“ (Deut. 4, 24; Hebr. 12, 29), das Gott als Liebe „ist“ (1 Joh. 4, 8): hinverzehrend Sich und Sich in uns. Darum ist das Unten des „Nichts“ (Phil. 2, 7) das Oben der „Fülle alles in allem erfüllend“ (Eph. 1, 23): da Christus als der „Absteigende bis ins Unten unter der

Erde“, eben so ist der „Aufsteigende überan alle Himmel“ (Eph. 4, 9—10). —

Hierin begründet sich das große Dokument der Demut, wie es in seinem Kernstück das Capitulum der Karwoche als der Hebdomada maior, der „je größeren Woche“ des Kirchenjahres bildet: Phil. 2, 1—11. — Der Apostel bittet die Christen um die „Demut“, indem er sie mit der Größe aller Gaben des Neuen Bundes beschwört. „Wenn irgend ein Zuspruch des Trostes in Christo“: wie die Fülle des Heiligen Geistes, des Trösters, die Fülle Christi ist (Joh. 16, 13—14). „Wenn irgend ein Zuflüstern der Liebe“: wie in Christo der stumme Gott als die Stille der überschwinglichen Liebe Sich ausspricht. „Wenn irgend eine Gemeinschaft des Geistes“: wie das Eins von Vater und Sohn im Geist zum Eins der Christen in Christo ward (Joh. 17). „Wenn irgend Herz und Erbarmen“: wie die „Vollkommenheit“ des „Vaters im Himmel“ in Christo sichtbar als das grenzenlose „Erbarmen“ (Matth. 5, 48; Luk. 5, 35—36). Demut erscheint also vom Geheimnis dieser Liebe her und darum als Leben des Eins der Glieder Christi im Einen Leib Christi als der Erscheinung der Einen Liebe, die Gott ist: „erfüllet meine Freude, daß ihr dasselbe sinnet, dieselbe Liebe habend, im Mit Einer Seele, das Eine sinnend“. — Demut ist darum Beugung unter Menschen, bis dazu, das „Über-hinaus“ Gottes im „Über-hinaus“ Seiner Liebe in ihnen zu verehren, da jeder den andern als „über sich hinaus“ anerkennt (ὑπερέχοντος): „nichts gemäß streitender Ehrsucht noch gemäß leerem Rühmen, sondern im Sinnen der Demut einander erachtend als über sich hinaus, nicht das Seine für jeden zum Ziel, sondern auch das der andern für jeden“.

So offenbart sich Demut als das innerste Geheimnis der Menschwerdung: daß die Göttliche Glorie in der souveränen Freiheit der Göttlichen Majestät steht, sie preiszugeben ins „Nichts und Umsonst“ einer „Hörigkeit“ unter Menschen und unter Menschen als Henkern zu schmähhchster Hinrichtung. So geht es hinein ins „Klein“ und „Winzig“ und „ersterbend Leise“ der „Demut“: wie der Vollsinn des griechischen ταπεινός lautet. So geht es vom Himmel weg „zur Erd-Nähe“ bis in den „Humus“ des Ackers wie das „Weizenkorn“: gemäß dem lateinischen humilis. So geht es vom Herrentum der Göttlichen Majestät hinein in den „Dienst“, wie er der Kreatur entspricht: gemäß dem deutschen „Dien-Mut“ als „Demut“. — Das ist das Geheimnis „Jesu“ als des „Christus“, d. h. das Geheimnis Seiner Salbung mit dem „Heiligen Geist“ Selbst, gesalbt zum Einen erfüllenden Königtum und Prophetentum und Priestertum. Diese Göttliche Fülle stellt Sich dar, da „Er in der Gestalt Gottes bestehend, nicht für einen (festzuhaltenden) Raub es erachtete, Gott gleich



zu sein, sondern Sich entäußerte ins Nichts und Umsonst, Gestalt des Sklaven annehmend, im Gleichbild von Menschen geworden; und im Gehaben erfunden wie ein Mensch, Sich hinunter verdemütigte, hörig geworden bis zum Tod, Tod aber des Kreuzes“. — In diesem äußersten Unten erstrahlt das Oben des „Eins von allem in Christo als Haupt“ (Eph. 1, 10): „darum auch hat Gott Ihn über-erhöht und Ihm gegnadet den Namen über allen Namen, daß im Namen Jesu alles Knie sich beuge derer im Himmel und auf Erden und unter der Erde, und alle Zunge ausbekenne: Herr Jesus Christus in Glorie Gott Vaters“.

Teilnahme am Leben dieses Herrn bis zur Einheit des „Sinnes und Sinnens“ mit Ihm als unserem eigentlichen Ich (Gal. 2, 19—20) steht darum im Eins mit der „Demut“ als Seinem „Sinn und Sinnen“: „das sei Sinn und Sinnen in euch, was auch (ist) in Jesu als dem Christus, der in der Gestalt Gottes bestehend...“. So ist Demut Mitvollzug des Abstiegs Gottes: in die „Gestalt des Sklaven“ „hörig ... bis zum Tod ... des Kreuzes“. — Aber wie die außergewöhnliche Macht des Schöpfer-Gottes schweigend untergeht in die Gesetze und den Ablauf einer gewöhnlichen Welt, so ist es die „Demut der Demut“ des Erlöser-Gottes, das außergewöhnliche Unten der „Gestalt des Sklaven“ zu verhüllen in ein „Gleichbild von Menschen“ und die „Hörigkeit... bis zum Tod... des Kreuzes“ erscheinen zu lassen als „Gehaben wie sonst ein Mensch“. Und so ist unsere Demut am entscheidendsten Mitvollzug dieser „Demut der Demut“. — War die aristotelische „menschliche Mitte“ einst der Einwand gegen das Unten der Demut, so nimmt nun die Eine Göttliche Demut diese „Mitte“ zu ihrem Sinnes-Gleichnis und ihrer Gehabens-Form: daß „menschliche Mitte“ (bis zu einem „Schema Mensch“) das unerhörteste Wunder Göttlicher Gnade gewanden darf.

Die Spannweite dieses zweiten Kapitels des Philipperbriefes ist nun die Spannweite der klassischen Tradition über die Demut: von Augustinus zu Benedikt zu Thomas von Aquin zu Ignatius von Loyola zu Therese vom Kind Jesus und Heiligen Antlitz. — Es geht einerseits um das zentral Radikale der Demut: Abstieg des Absoluten (Gottes) gegen absoluten Aufstieg. Es geht andererseits eben darum um die Demut dieser Außergewöhnlichkeit in das ununterschieden Gewöhnliche des Menschen: daß die Demut, die alles natürlich Menschliche sprengt und umkehrt, selber in „Gleichbild“ und „Schema“ dieses natürlich Menschlichen erscheine. — So zeigt sich eine doppelte Linie der klassischen Tradition. Die eine: das Unterscheidende der Demut in all seinen theoretischen Zusammenhängen und praktischen

Folgerungen zu erfassen: als theologische Philosophie der Demut. Die andere: die Demut zu sichten in ihrem Eingehen und Aufgehen in das allgemeine Verhältnis zwischen Mensch und Gott und zwischen Mensch und Mensch: als philosophische Theologie der Demut.

Für Augustinus begründet sich gleichsam die theologische Philosophie der Demut in ihrer philosophischen Theologie: da sie sich ihm aus dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott grundsätzlich ergibt. — Was das natürliche Paradox der Demut ausmacht, daß Abstieg Aufstieg sei, eben dies gründet in der wahren Stellung des Geschöpfes zum „je immer größeren Gott“: wie ja doch das Christliche in Christus überhaupt die „Darstellung des Gottes ist, den niemand je sah“ (Joh. 1, 18). Gott allein ist das „je Höhere“, und darum bedeutet Demut, die „unterten zu Gott macht“, das wahre „Erhöhen“, während Hochmut, der „das Untertansein verschmäht“, eben dadurch ein „Fallen ist, von Ihm weg, über den hinaus nichts Höheres ist“. So geht „Überhebung ins Unten und Demut ins Oben“. Also erfüllt sich das „hohe Herz“ allein in der Demut: weil sie allein zum Allerhöchsten hin ist (De civ. Dei XIV 13, 1). Also besteht ein inneres Sichbedingen zwischen dem Je-immer-größer Gottes und dem Klein der Demut: „immer doch ist Er der je Größere, wie sehr wir auch wuchsen... Dann (also) werden wir in Ihm groß sein können, wenn wir immer unter Ihm die Kleinen sind“ (In Ps. 62, 16). — So aber wird Demut das Geheimnis des immer größeren Eins mit diesem Gott. Sie wird das tiefere Geheimnis aller Werkzeuglichkeit in Seinem Werk: im Symbol Johannes des Täufers. Johannes erscheint als der „höchste Mensch“, aber daß er allein „Zeugnis gebe ihm, der mehr ist als Mensch“ (Serm. 289, 5), ja daß er nur sei „der Dienst des Lautes der Stimme“ zu Christus, der einzig „das Wort ist“ (Serm. 288, 5). Aber in der Einheit der Werkzeuglichkeit im Einen Werk ist dieses wachsende Entschwinden vor dem Wachsen der Erscheinung Gottes doch tiefer „unser“ Wachsen: da wir „im Menschen vergeringern, in Gott wachsen, in uns verdemütigt werden, in Ihm erhöht“ (Serm. 289, 5). Denn „das Wort durch Sich Selbst wächst nicht noch nimmt es ab in Sich. In uns aber, heißt es, wachsen wir, da wir fortschreitend in Ihn wachsen: wie in den Augen wächst das Licht“ (Serm. 288, 5). — Darum geht in der Demut das Geheimnis der Werkzeuglichkeit unmittelbar über in das Geheimnis des wahren Erfassens Gottes. Da der unsichtbare Gott sichtbar ward im Geheimnis der Demut, so ist dieses Geheimnis allein das Auge zu Ihm. Einssein mit Seiner Demut wird Einssein zu Seinem Enthülltsein. „Willst du fassen die Erhabenheit Gottes? Fasse zuerst die Demut Gottes... Da du fassdest



Seine Demut, steigst du auf mit Ihm: nicht als ob Er Selbst aufsteige..., sondern du vielmehr, daß mehr und mehr Er erfaßt werde von dir“ (Serm. 117, c. 10, 17).

Dieses Ineinander der theologischen Philosophie und philosophischen Theologie der Demut erscheint als gelebtes Leben im siebten Kapitel der Regel des heiligen Benedikt. — „Hingelangen zur Liebe Gottes“ besteht im „Erreichen des Gipfels der höchsten Demut“: da in der Demut die Jakobsleiter zwischen Himmel und Erde Wirklichkeit ist: als ein solcher „Abstieg und Aufstieg“, der einzig ist ein „in Erhöhung Absteigen und in Demut Aufsteigen“ (exaltatione descendere et humilitate ascendere): wie ja Gott in Seiner Höhe abstieg und in Seiner Tiefe aufstieg. — Darum sind die zwei grundlegenden Stufen die Übergabe unseres Willens in diesen Willen des absteigenden Gottes: daß wir (als erste Stufe) in der echten Furcht Gottes „den eigenen Willen nicht tun“, sondern „Gott bitten, daß Sein Wille geschehe in uns“, — um (als zweite Stufe) so im Willen des Vaters zu leben wie der Sohn: „Nicht kam Ich, Meinen Willen zu tun, sondern dessen, der Mich gesandt hat.“ — Als Eins mit diesem Christus ist es aber dann Demut gegenüber Menschen, und dies als „Gehorsam bis zum Tod“ (dritte Stufe) und darum „in harten und widrigen Dingen“ und „jedwedem Unrecht“ (vierte Stufe), sich bekennd als Sünder (fünfte Stufe), „zufrieden“ darum „mit jeglicher Entwürdigung und äußersten Not“ (sechste Stufe) und „sich gegenüber allen niedriger und wertloser ... glaubend in innerster Regung des Herzens“ (siebte Stufe). — Doch dieses Eins mit dem „Nichts“ und „Unten“ Gottes ist erst volles Eins, da es auch und gerade Eins ist mit der Verhüllung dieses „Nichts“ und „Umsonst“: in ein „Gehaben eines Menschen wie sonst“ (Phil. 2, 7). Darum gilt es „nichts zu tun...“, als was die allgemeine Regel“ und die anerkannten „Beispiele“ sagen (achte Stufe). Darum erscheint das Außergewöhnliche der Demut im Gewöhnlichen guter Sitte: im Maß der Rede (neunte Stufe) und der Heiterkeit (zehnte Stufe) und des Verkehrs (elfte Stufe): daß also die „leibliche Erscheinung selber für die Anschauung Demut ausspreche“ (zwölfte Stufe). —

Folgerichtig zu dieser Einordnung ins Menschliche unternimmt dann Thomas von Aquin (S. theol. 2, 2, q. 161) den Versuch, die Demut in ein System der Tugenden einzureihen. — So wird es die Auseinandersetzung mit dem Aristoteles, für den die Demut nicht nur keinen Platz hatte, sondern der Großmütigkeit als ein Zuwenig gegenüberstand. Aristoteles hat keinen Platz für die Demut, weil seine Tugendlehre „sich hinordnet zum bürgerlichen Leben, in dem die Unterwerfung des einen Menschen zum andern gemäß der Ord-

nung des Gesetzes bestimmt wird“. „Die Demut aber, gemäß dem sie eine besondere Tugend ist, betrifft die Unterwerfung des Menschen zu Gott, um dessentwillen sie sich andern in Demütigung unterwirft“ (a. 1 ad 5). Gegen menschliche Gerechtigkeit des Gesetzes als Prinzip des Innerweltlichen tritt also Demut als neues Prinzip von Gott her ins Innerweltliche hinein. — Sie ist darum zwar radikal Bewegung von oben nach unten, „lobwürdiges Sichwegwerfen ins Unten“, wie das Lob der Glorie Gottes ins Unten des Nichts und Umsonst Sich entäußerte (Phil. 2, 7), — aber in einer „innern Erwählung des Geistes“, im Unterschied zur „falschen Demut“, die „nur in äußerem Zeichen geschieht“ und innen „großer Hochmut“ ist, der auf dem Weg dieser „Verstellung“ zur „Höhe der Glorie zu streben erscheint“ (a. 1 ad 2). — Demut als Haltung von Gott her ins irdisch Sichtbare hebt also die Gerechtigkeit des irdisch Sichtbaren nicht auf, — so wenig, daß gerade betont „äußere Zeichen“ der Verdemütigung einer falschen Demut zugehörte, die durch Demut hochstrebt. Demut als Haltung von Gott her entstammt darum aber auch aus dem höchsten Adel eines „großen Geistes“ und „großen Herzens“ und steht darum auch im Bezirk des irdisch Sichtbaren nicht im Gegensatz, sondern in Ergänzung zur „Großmütigkeit“. — Doch eben so werden beide aus der „Gestalt Gottes“ in das „Gehaben des Schema Mensch“ überführt (Phil. 2, 7): dem Menschen zu helfen in seinem „Verlangen und Streben zu hohem und steilem Gut“ (circa appetitum boni ardui). Großmütigkeit und Demut, die von Gott her Eine Bewegung der souveränen Selbstverschwendung sind, erscheinen nun als Sporn und als Zügel menschlichen Strebens zur Höhe: die Großmütigkeit als „Festigung des Geistes gegen Verzweiflung und Antrieb zur Verfolgung großer Dinge“, die Demut umgekehrt als „Mäßigung und Zügelung des Geistes, nicht unmäßig zu streben ins Hohe“ (a. 1 corp.).

Da aber also die Demut fast zur Nüchternheit der Bescheidung ward, erscheinen gerade in ihr die Züge jener „Demut der Demut“, wie sie der Demut des Menschen eigen zu sein hat im Unterschied zur Demut Gottes. Demut wird geradezu zur Tugend dieses Unterschieds, da „es zur Demut eigens gehört, daß einer sich zurückhalte, nicht sich tragen zu lassen zu dem, was über ihm ist“ (a. 2 corp.). Als Tugend dieses Unterschieds offenbart sie gerade das, was ihr als christlicher Grundhaltung eignet, das Geheimnis des Erliegens als Geheimnis der Erlösung: „Erkenntnis des eigenen Versagens“ als „lenkende Regel des Strebens“ (a. 2 corp.). — Eben so aber, mitten im Unterschied, wird sie deutlicher als die Tugend des besondern Auges für das Göttliche im Menschen: „die Demut ... betrifft eigens die Ehrfurcht, in



der der Mensch sich Gott unterwirft; und darum muß sich jeglicher Mensch gemäß dem, was sein ist, jeglichem Nächsten unterwerfen im Soweit dessen, was Gottes ist in ihm“ (a. 3 corp.). Wie im Geheimnis der Demut der unsichtbare Gott Sich zu Sichtbarkeit darstellte (Joh. 1, 18; Phil. 2, 7), so ward die Demut also folgerichtig zum Organ für Gott: Gottes inne zu werden, da der Mensch sich dem Menschen beugt, zu dem hinab Gott Sich beugte. —

Darum ist es folgerichtig, daß im Exerzitienbüchlein des heiligen Ignatius von Loyola die Demut, in den drei Weisen der Demut, sich als zentrale Haltung gegen Gott aufbaut: vom „allseitigen Gehorsam gegen das Gesetz Gott unseres Herrn“ (erste Weise) — zu einer innerlich konsequenten Bereitschaft alles „Wünschens“ und „Suchens“ und „Sehnens“ in alle Möglichkeiten des „Dienstes Gott unseres Herrn“ (zweite Weise) — zum blinden Eins mit „Lob und Glorie der Göttlichen Majestät“ in der Erscheinung Christi als des „Armen... Schmach-überfüllten... und eitlen Toren“ (dritte Weise). — Die dritte Weise, in der das wesentlich christliche Geheimnis der Demut sich enthüllt, erscheint also, da sie „die erste und zweite (Weise) einbeschließt“, als Krönung des wesentlichen Verhaltens zu Gott überhaupt: von der Gerechtigkeit des Gehorsams (erste Weise) zur Weisheit der innern Konsequenz (zweite Weise) zur tatsächlichen Verähnlichung (imitar... actualmente) des Sprunges der Liebe (dritte Weise)<sup>2</sup>. — Der vierte Punkt der Übung von der Liebe, in die die Exerzitien münden, wird darum in dieser dritten Weise spürbar: die Göttliche Liebe wesentlich als „Abstieg“ (wie das christ-

liche Wesen der Demut Abstieg ist). „Verähnlichung“ mit „Christo dem Armen in Armut“, in „Schmach mit Christo dem Schmach-überfüllten“, als „eitler Tor für Christus, der zuerst gehalten ward dafür“, — hierin ist es eben das eigentliche Eins mit der Göttlichen Liebe als der „absteigenden“, ja der „gegenseitige Austausch“ zwischen Liebe Gottes und Liebe des Menschen, wie er in der Menschwerdung konkret ist: da Gott uns aus dem Seinigen Seine Fülle reicht, indem Er aus dem unsern unser Nichts empfängt.

So ist das letzte Wort über die Demut das der heiligen Therese vom Kind Jesus und Heiligen Antlitz. — Liebe Gottes ist das Je-immer-mehr eines Ins-Unten (s'abaisser), und um so unendlicher erscheint die Unendlichkeit dieser Liebe, je tiefer unten das liegt, zu dem Sie Sich neigt. So erwählt Sie das Je-immer-Kleinere, so ist das Je-immer-Kleinere die besondere Gabe, die wir Ihr reichen: nicht in einer Vergöttlichung des Klein und Unten, sondern weil gerade so die Liebe Gottes in der volleren Souveränität ihrer Selbstverschwendung erscheint (Histoire d'une âme p. 5). — Darum — als letzte Folgerung — ist Demut auch nicht ein Zustand, den ein Mensch in sich feststellen kann. Sondern Demut heißt, daß die Eine „Wahrheit“ der Göttlichen Liebe einen Menschen restlos erfüllte und aufnahm. Da man zu der sterbenden Heiligen sagte: „Sie haben stets die Tugend der Demut begriffen“, antwortete sie: „Ja, es scheint mir, daß ich immer nur die Wahrheit gesucht habe“ (Novissima Verba 193).

<sup>2</sup> Vgl. hierzu unsere Theologie der Exerzitien II (Freiburg 1939) 170 ff.

## UMSCHAU

### EINE LITURGISCHE BEGEGNUNG

Jede Zeit geht durch alle Lager; sie nimmt den vorhandenen kulturellen Bestand bis in seine Einzelheiten auf, um sich ihm als letzte Form zu verbinden und ihm damit gleichsam ein Zeitgesicht aufzuprägen.

Es wird das einem sehr deutlich, wenn man etwa zu dem Buche „Die Ordnung der deutschen Messe“<sup>1</sup> greift, das der Berneuchener Kreis in zweiter, neubearbeiteter und erweiterter Auflage herausgibt. Es ist der Niederschlag der in diesem Kreise geübten und erprobten evangelischen Liturgie. Zieht man Jungmanns neues Buch zum Vergleich heran<sup>2</sup>, so wird bei

aller Verschiedenheit in der Betonung inhaltlicher Einstellungen ein gemeinsames Anliegen sichtbar, das ein Anliegen der Zeit ist. Es ist nicht zufällig, wenn die Einleitung der „Ordnung der deutschen Messe“ betont: „Eine wildwuchernde Liturgik, die kein anderes Gesetz in sich trägt als die ästhetische Liebe zu dem, was altertümlich ist, oder die Hoffnung auf Eindruck und Wirkung dient nicht dem gottesdienstlichen Leben der Kirche“ (I) — und wenn Jungmann<sup>3</sup> sagt: „Wo kräftiges Wachstum ist, da sind leicht Wildwuchs und Wucherung... Aber diese Vielgestaltigkeit darf doch nicht zur Formlosigkeit werden.“ Ringen wir nicht gerade heute um verbindlichere Formen in unseren liturgischen Bestrebungen? Dabei, meinen wir, findet eine liturgische Begegnung mit Berneuchen statt.

Jungmann sucht aus Wesen und Geschichte der Liturgie ihre Formgesetze herauszustellen und kommt zu dem liturgischen Grundschema: „Man beginnt mit einer Lesung; auf die Lesung folgt Gesang; den Abschluß bildet das Gebet, und dieses Gebet selber ist

<sup>1</sup> Die Ordnung der deutschen Messe. Von L. Heitmann, K. Ritter und W. Stählin. 2. Aufl. (Der deutsche Dom, hrsg. im Auftrage des Berneuchener Kreises). 4<sup>0</sup> (XI u. 102 S. mit Notentext.) Kassel 1939, Stauda-Verlag. Geb. 10.—M.

<sup>2</sup> Die liturgische Feier — Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie. Von J. A. Jungmann S. J. Regensburg 1939.

<sup>3</sup> Diese Zeitschrift 136 (1939) 259 u. 261.