

nossenschaft der heiligen Herzen. Es dürfen nur Kandidatinnen aufgenommen werden, die selbst leprakrank sind oder von kranken Eltern stammen. Aussätzige Schwestern anderer Genossenschaften können aufgenommen werden. Die Regel ist, mit den notwendigen Änderungen, der Regel des weiblichen Zweiges des Salesianerordens angepaßt, und die Schwestern sind ganz in die Familie des heiligen Don Bosco aufgenommen. Sie pflegen leprakranke Waisenknaben und haben somit eine wichtige Aufgabe in der Gemeinschaft übernommen. Tief ergriffen von dem Gedanken, selbst aussätzige Mädchen in einen Orden aufzunehmen, fragte ich Pater Kühn, ob viele Kandidatinnen einträten. „Es haben immer nur wenige echten Klosterberuf“, war die ernste Antwort.

Am Eingang des Hauses erwartet uns die Oberin im grauen Leinenkleid mit freiem Hals. Es ist dieselbe Schwester, die uns das köstliche Mittagessen bereitet. Sie macht einen frischen, frohen Eindruck, hat aber die verdächtigen blauen Flecken am Hals. Wie sie uns durch ihr Reich führt, ruft sie immer wieder aus: „Welche Hitze, man schwitzt wie ein Filter!“ Sie denkt wohl kaum daran, daß diese trockene Hitze, bei der die Kranken dauernd schwitzen, der Grund ist, warum die Lepra hier meist nicht in den furchtbarsten Formen auftritt. In der Kapelle knien einige Schwestern aufrecht auf ihren Stühlen. Wir bewundern zuerst die Krippe. Mit Bergen, Flüssen und Dörfern ist sie so in den Altarraum hineingebaut, daß der Altartisch unter dem Stall von Bethlehem steht, in dem Maria und Joseph schon das Jesuskind erwarten. „Es sollte ja nicht so sein“, meint Pater Kühn, „aber es macht allen wochenlang so viel Freude.“ Beim Herausgehen aus der Kapelle schauen wir den betenden Schwestern in die Gesichter. Sie sind vollständig vom Aussatz zerfressen. Im Garten spielen Jungens fröhlich unter der Aufsicht einer Nonne. Kinder und Schwester — Leprakranke! Auf der Straße schäkern einige junge Mädchen,

hübsch und zierlich gekleidet, mit einem jungen Mann — Aussätzige. Ein Backfisch läuft herbei und bittelt Pater Kühn an: „Padre, schenken Sie mir doch eine Medaille, bitte, bitte!“ Dann geht sie ab, murmelnd: „Diese verfluchte Lepra, nun bin ich schon 8 Monate hier, die Geschichte könnte endlich aufhören.“

Im Pfarrhaus wird uns zum Abschied ein Gläschen Wein geboten, dann gehen wir auf die Plaza. Einige Autos stehen dort, die von Aussätzigen gefahren werden. Ein Mann kommt auf einem Fahrrad vorbei, zwei junge Leute lassen ihre schönen Pferde tänzeln; Mulas werden mit Lasten vorbeigetrieben. Es ist alles wie in einem andern Dorf auch. Ein eleganter Herr im weißen Tropenanzug steht an der Ecke. „Kommen Sie, wir wollen Sie bekannt machen; es ist Maestro Luis Calvo, der bedeutendste Musiker und Komponist Kolumbiens.“ Wir werden vorgestellt. Das feingebildete Gesicht des Mannes ist von blauen Beulen entstellt, die sich im offenen Hemdkragen verlieren. Wir machen unsere Verbeugung aus der Entfernung, Herr van Galen aber geht auf seinen berühmten Kollegen zu und umarmt ihn nach Landessitte herzlich. Maestro Luis Calvo ist eine der angesehensten Persönlichkeiten von Agua de Dios. Mit Instrumenten, die die Salesianer in Europa besorgten, schuf er aus den musikalischen Leuten des Ortes ein Orchester, das, sich selbst und allen Kranken zur Freude, fleißig musiziert.

„Freude bringen, das ist die Hauptsache.“ Das war ungefähr das letzte, was ich von Pater Kühn bei unserer Abfahrt hörte.

Wir fuhren sehr schweigsam nach Tocaima zurück, zutiefst ergriffen von dem Leid, das wir gesehen, fast mehr noch von dem gelebten Christentum der Patres und Schwestern, die uns heute, am Weihnachtstag, dem Fest der Liebe, die erschütterndste Predigt vor den vielen Krippen des Aussätzigendorfes gehalten hatten.

UMSCHAU

INIGO LÓPEZ DE LOYOLA

Ein Überblick über die neueste Ignatiusliteratur

So und nicht anders lautet der Name des baskischen Adligen, aus dem ein Heiliger wurde: Inigo López de Loyola. Nach dem Brauch der Zeit pflegte man dem Taufnamen einen zweiten zuzufügen, der die Güte des adeligen Stammbaums anzeigte; in der seit dem zwölften Jahrhundert auf Loyola hausenden und baskischem Uradel entstammenden Familie war der Name López seit dem Jahre 1221 gebräuchlich. Untadelige Herkunft also, aus stolz behütetem Blut. Nichts von all dem, was man bis in unsere Tage über Namen und Rasse des Inigo phantasiert hat, hält stand vor der

schlichten Unbestechlichkeit der Dokumente. Er hieß nicht Recalde und er war kein „germanisch-maurisch-baskisch-jüdischer Mischling“¹. Es ist irrig, wenn man aus seiner Familie eine verarmte, etwas herabgekommene Sippe von Bauernadel macht². Die Loyola ge-

¹ G. Lomer, Ignatius von Loyola. Vom Erotiker zum Heiligen (Leipzig 1913) 22. — K. Hardig, Die Exerzitien, das erfolgreichste katholische Erziehungssystem (Leipzig 1939) 5.

² So in dem wertlosen und jüdisch aufgezogenen Ignatiusroman „Flamme aus Spanien“ von G. Weill (Amsterdam 1936). Aber auch in ernst zu nehmenden Ignatiusbiographien kehrt diese falsche Auffassung immer wieder.

hörten zu den baskischen „Aide Nagusiak“, den paar großen Familien, die den altererbten Wohlstand jeweils dem Ältesten vermachten und klug zusammenhielten. Die junge Brut der Casa solar dagegen mußte sich sonstwie adelig durchschlagen.

Dies sei an den Anfang gestellt. Denn heute sind wir so weit in der Zusammenfassung mühsamer und ausgedehnter Archivarbeiten, daß der merkwürdige Nebel — frommer und unfrommer — zu zerreißen beginnt, der über der rassischen und kulturellen Herkunft des Iñigo de Loyola lag. Diese Herkunft ist gar nicht so geheimnisvoll, sie liegt vielmehr, innerhalb der Grenzen, die jeder geschichtlichen Erkenntnis der Vergangenheit infolge der Hinfälligkeit der Zeugnisse gezogen sind, so deutlich und klar zutage, daß wir mit Recht behaupten dürfen: wenige Heilige jener großen Zeit stehen mit Stammbaum und Dokumenten so klar umrissen vor uns wie Iñigo. Was die Geschichtswissenschaft bisher an Ergebnissen der Ignatiusforschung zeitigt hat, liegt in dem Buch vor, das wir dankbar an den Anfang dieses Überblicks stellen: „El Gentilhombre Iñigo López de Loyola en su Patria y en su siglo“ von P. Pedro Leturia S. J.³

Und dennoch ist und bleibt Iñigo de Loyola ein Mann des Widerspruchs. Große und kleine Geister haben sich seit drei Jahrzehnten bemüht, sein geistiges Bild zu zeichnen. Aber kaum je ohne die Leidenschaft der Ablehnung oder Zuneigung. Daß Ablehnung verzeichnet, ist verständlich. Aber in der Geschichte der Ignatiusliteratur gibt es auch ein gewichtiges Kapitel über die Verzeichnung aus Zuneigung. Der barocke Ignatius im goldstarrenden Gewand der Verückung verhält sich zum geschichtlichen Ignatius etwa wie die mächtig schwingende Barockkuppel des Kollegsbaus zu Loyola zu dem adelig nüchternen Quaderbau der Casa solar von Loyola, die jenem eingegliedert ist. Die Geschichte der Ignatiusbiographie ist ein Gleichbild zu der seltsamen, fast kläglich anmutenden Geschichte des lebenswahren Porträts des Heiligen. Nie hat er sich malen lassen. Papst Paul III., an dessen Bulle „Regimini militantis Ecclesiae“ wir in diesem Jahr zurückdenken, lebt in Tizians unsterblichem Bild weiter in einer geistigen Größe, die weit über die ihm eigen gewesene hinausgeht. Ignatius hat keinen Tizian haben wollen. Nur die Büste, die man nach der Totenmaske herstellte und die von P. Leturia zum ersten Mal in mehreren Bildern veröffentlicht wird⁴, gibt eine Ahnung von dem Antlitz, das zu einer solchen Seele gehörte. Und daß wir erst heute wieder wissen, wie Ignatius ausgesehen hat, ist ein Symbol: denn erst heute, wo die geschichtlichen Quellen zu seinem Leben fast lückenlos vor uns liegen, können wir uns an die schwere Aufgabe wagen, sein geistiges Porträt zu zeichnen. Heute müßte ein Tizian der Hagiographie kommen, der den lebendigen Ignatius aus dem Totengebein der Monumenta Historica aufbeschwört. Er ist noch nicht gekommen. Aber was dafür an Vorarbeit in den zwei letzten Jahrzehnten geleistet wurde, möge hier in den Hauptzügen umrissen werden.

³ Montevideo 1938 (Auslieferung für Europa: Rom, Università Gregoriana).

⁴ Leturia, *El Gentilhombre* VIII 284, 291 f.

Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen: erst heute ist überhaupt eine vollgültige Ignatiusbiographie möglich. Iñigo, der schweigsame Bask, war bis in die Fingerspitzen hinein unliterarisch. Kein einziges Wort hat er um des Wortes willen geschrieben. Nur die geistlichen Winke, die man zusammenfassend Exerzitienbuch nennt, nur die Tausende von Geschäftsbriefen, nur die Konstitutionen seines Ordens hat er hinterlassen, dazu noch dieses oder jenes Dokument, Protokoll oder Abstimmungsergebnis der Verhandlungen, die zur Ordensgründung oder zur endgültigen Kodifizierung seiner Ordenssatzungen führten, einige fast widerwillig diktierte Lebenserinnerungen, endlich den Rest der von ihm fast ganz vernichteten Tagebuchaufzeichnungen — das unliterarischste und von jeglichem Seitenblick auf etwaige Leser freieste Tagebuch, das es gibt. Das ist alles. Erst von dem Augenblick an also, wo dieses in alle Winde zerstreute Material kritisch gesichtet und geschlossen vorlag, war es möglich, ein Ignatiusleben zu entwerfen, das hinausging über die in den ersten Viten von Ribadeneira und Polanco noch pulsende lebendige Erinnerung. Die Geschichte der kritischen Ignatiusbiographie datiert also von dem Tag an, wo zum ersten Mal gute Quellenausgaben der Schriften des Ignatius vorlagen. Vorbereitet wurde diese Kritik durch den Bollandisten Pien, der im 18. Jahrhundert die große Ignatiusbiographie des VII. Juli-Bandes der *Acta Sanctorum* schuf. Seit 1804 gab es eine wenn auch dürftige erste Ausgabe der Briefe des Heiligen, die P. Menchaca in Bologna herausgab und die von 1874 bis 1889 von der in sechs Bänden erschienenen Madrider Ausgabe der Briefe überholt wurde. Von diesem ersten Aufschwung historischer Forschung empfingen jene Ignatiusleben des neunzehnten Jahrhunderts Inhalt und Antrieb, die in der katholischen deutschen Welt immer noch bekannt und beliebt sind: eine gute, hier und dort allzu brave Verbindung der neuen Quellenergebnisse mit dem Ignatiusbild der Barockzeit, das von den Namen Bartoli, Nieremberg, Bidermann gekennzeichnet ist. Immerhin ist der Fortschritt zu größerer historischer Treue von Buch zu Buch festzustellen. Genelli, Kolb, Nieuwenhoff sind die bekanntesten unter den Hagiographen von ehemals⁵. Ertragreicher für die eigentliche Ignatiusforschung war die Arbeit der französischen Geschichtschreibung. An der Spitze stehen L. Michel und Ch. Clair mit ihren beiden Werken, in denen sie die neuen Erkenntnisse der Quellenforschung nicht eben organisch dem alten Ignatiusbild von Ribadeneira und Bartoli einzufügen suchten⁶. Hier muß indes eines Mannes gedacht werden, der als erster die ganz breite historisch-kritische Fundierung des Ignatiuslebens in Angriff nahm, unter Verzicht auf jegliche voreilige Benützung seines seit dem Jahre 1883 mit liebevollstem Fleiß gesammelten archivalischen Materials — ohne die

⁵ Vgl. die Neuausgabe von Genelli-Kolb durch Fr. Hatheyer (Freiburg 1931). — K. Kirch, *Helden des Christentums. Ignatius von Loyola und Franz Xaver* (Paderborn 1931).

⁶ L. Michel, *Histoire de St. Ignace de Loyola d'après les documents originaux*. 2 Bde. (Brügge 1893). — C. Clair, *La vie de St. Ignace de Loyola d'après Pierre Ribadeneira son premier historien* (Paris 1891).

Früchte seines Spürsinnns hätte Clair seine Biographie nicht schreiben können, und selbst Leturia, der heute führende Biograph des Heiligen, benützte noch dankbar die Schätze, die in Toulouse begraben liegen —: es ist der Jesuit L. Cros, dessen Forschungsreisen zu den Archiven von Azpeitia, Alcalá und Madrid eine neue Fülle an Dokumenten zur Geschichte der Rasse, der Jugend, der politischen Kultur des Iñigo von Loyola zeitigten. Das war wie ein verheißungsreiches Vorspiel zu der monumentalen Arbeit, die seit dem letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts mit der Herausgabe der Monumenta Historica Societatis Jesu eingesetzt und bis heute andauert. Davon gleich Näheres.

Inzwischen erwuchs aus dem geschärften Bewußtsein für Historie und aus der immer breiter wachsenden Möglichkeit der Einsicht in die ersten Quellen auch im nichtkatholischen Deutschland ein immer stärkeres Interesse an dem seltsam großartigen Ignatius. Mag sein, daß dies auch von der Aufregung der Jahre nach dem Vaticanum genährt wurde, die wieder einmal die Gefahr der Jesuitisierung der Kirche witterte: Tridentinum, La.ñez, Ignatius⁷. Da war es ein Glück, daß kritisch denkende Forscher dem geschichtlichen Interesse an Ignatius die Form gaben. Gothein, Böhmer und H. Stoeckius müssen in diesem Zusammenhang genannt werden⁸. Zwar ließ sie das Unverständnis des religiösen Ignatius sein Bild schwer verzeichnen, aber ihr ausgebildeter Sinn für Quellenkritik (fast möchte man es ihre historische „Anständigkeit“ nennen) bannte jedenfalls die Gefahr weltanschaulicher Verzerrung. Böhmer ist der Vater des Ignatiusbildes, das liberal aufgeschlossen die Größe und Einmaligkeit des Heiligen anerkennt, das aus ihm (eben aus der Unfähigkeit theologischen Begreifens) einen genialen Psychologen macht, und so — wir werden es bald sehen — bei aller geschichtskritischen Brauchbarkeit doch nur eine Maske von Ignatius entwirft, eine wahre historische Totenmaske. Im Kielwasser dieser Richtung segeln denn auch heute noch alle, die Ignatius unverbindlich bewundern oder mit dem Scheidewasser der „Religionspsychologie“ auflösen wollen. Hierher gehören (bei aller Anerkennung trefflicher Teilerkenntnisse) das Ignatiusbuch von Ph. Funk, die Einleitung der Exerzitienausgabe von Weinhandl, und endlich das berühmte gewordene Kapitel in Fülöp-Millers „Macht und Geheimnis des Jesuiten“⁹.

So kommt man bei Ignatius nicht weiter. Sein Wesen ist immer noch herrische Geste, die Anerkennung abzwängt oder Ablehnung herausfordert. Sein Wesen sträubt sich gegen das „auch“ der historisierenden oder psychologisierenden Liberalität, mehr noch wie einst gegen die barocke Übermalung. Es enthüllt sich reiner und wahrer demjenigen, der in kühnem Zugriff der Bewunderung oder der Ablehnung sein Innerstes zu packen sucht, vorausgesetzt, daß Bewundern oder Verleugnen sich zu rechtfertigen sucht an der ungeheuren Menge geschichtlicher Erkenntnisquellen, die uns jetzt zu Ignatius vorliegt. Barockes und Liberales hat ausgespielt. Barockes, weil wir erst heute alle Quellen der Geschichte des Ignatius kennen; Liberales, weil wir heute in der klaren und brennenden Erkenntnis stehen, daß das geschichtlich und katholisch Einmalige dieses Menschen und seines Werkes nicht mit bloßer Historie und nicht mit unverbindlicher Gültigkeit erfaßt werden kann, sondern nur in der Glut: der restlosen Anerkennung (bei aller geschichtlichen Nüchternheit), ja selbst der Ablehnung, weil sich auch dem Hassenden mehr enthüllt vom Wesen des Gehaßten als dem ewig Unverbindlichen. Nur muß es ein ehrlicher, ein wiederum an die Gegebenheiten der Geschichtsquellen sich ausliefernder Haß sein. Nicht der schäbige, hinterhältige Haß des Renegaten, der aus dem Werk des Miguel Mir¹⁰ oder des Grafen Hoensbroech spricht, nicht das kleinliche Gefühl des Befriedigtseins, einem ganz Großen doch noch etwas am Zeug flicken zu können¹¹.

Die Struktur der heutigen Bemühungen um Ignatius geht also, wenn wir sie in den Hauptzügen bloßlegen wollen, in folgende Richtungen: 1. vollständige und kritisch gesicherte Herausgabe aller Quellen; 2. kritische Darstellung seines Lebens von einer ehrlich und klar bezogenen Stellung der Anerkennung oder der Ablehnung aus; 3. Versuch, das innerste Wesen des Heiligen zu erfassen, das heißt, die „Theologik“ des Ignatius zu umschreiben, ihn zu „begreifen“ von dem aus, was nicht er Selbst ist: von Gott aus, von seinem restlosen Ausgeliefertsein an das Werk aus, von der Kirche aus; Ignatius also im radikalen Gegensatz zu Psychologie und bloßer Historie.

II

Das erste Anliegen, um das man sich nun schon seit der Bollandisten-Vita bemüht, ist heute — und erst heute — fast vollständig erreicht. Man redet auch in unsern Tagen noch immer von „jesuitischer“ Behandlung der Geschichtsquellen, unterstellt deutlich oder versteckt, die Jesuiten hätten früher und heute gewiß manche Quelle zur Geschichte des Ignatius verstopft und manch ein Dokument — vorab die unerbaulichen — beiseite geschafft. Dagegen muß bescheiden, aber deut-

Bd. 1 (München 1921). — R. Fülöp-Miller, Macht und Geheimnis der Jesuiten (Zürich 1929).

¹⁰ M. Mir, Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus d'après les documents I (Paris 1922).

¹¹ Wie etwa bei A. Coster, Juan d'Anchieta et la famille de Loyola (Paris 1930). Vgl. die Widerlegung von J. M. Pérez Arregui, El Iñigo de Loyola visto por Adolfo Coster: Razón y Fe 1931, S. 324 u. 203; 1932, S. 179. — Oder bei P. M. Baumgarten, Ordensrecht und Ordensstrafrecht. Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft Jesu (Traunstein 1932).

⁷ A. v. Druffel, Ignatius von Loyola an der römischen Kurie (München 1879). — Th. Griesinger, Die Jesuiten. Vollständige Geschichte ihrer offenen und geheimen Wirksamkeit. 2 Bde. (Stuttgart 1873). — J. Friedrich, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens (Abhandl. d. bayr. Akad. d. Wiss. XVI, München 1883).

⁸ E. Gothein, Ignatius und die Gegenreformation (Halle 1895). — H. Böhmer, Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. Bd. I: Loyola (Bonn 1914). — H. Böhmer, Die Jesuiten, in: Natur und Geisteswelt 49 (Leipzig 1904; 4. Aufl. Leipzig 1921). — H. Stoeckius, Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert (München 1910), und manche andere Monographien zur Urgeschichte der Jesuiten.

⁹ Ph. Funk, Ignatius von Loyola, in: Klassiker der Religion 6 (Berlin 1913). — F. Weinhandl, Ignatius von Loyola. Die geistlichen Übungen, in: Katholikon

lich bemerkt werden: kein Orden der katholischen Kirche hat bis jetzt alle erreichbaren Quellen zur Geschichte seines Gründers und seiner Gründung so rücksichtslos ausgebreitet und veröffentlicht wie die Gesellschaft Jesu. Was zur Geschichte des heiligen Ignatius noch ungedruckt in den Archiven des Ordens liegt, hat P. Leturia in seinem Werk aufgezählt und bereits verwertet. Es ist eine anonyme „Vita Patris nostri Ignatii“, die früher als die bisher erste Vita des P. Ribadeneira verfaßt zu sein scheint, einige Exhortationen des Hieronymus Nadal, die „Dialogi“ des gleichen mit Ignatius so vertrauten Gefährten, das sogenannte „Summarium“ des P. Polanco, des Sekretärs des Heiligen. Das ist alles. Nirgends auch nur die Spur von unterschlagenen Dokumenten, auch nicht zur unerbaulichen Jugendgeschichte des Don Iñigo de Loyola. Vor uns stehen vielmehr die Monumenta Historica Societatis Jesu, die zwölf Bände der Ignatiusbriefe, die kritische Ausgabe des Exerzitienbuchs, seit neuestem auch die zwei Bände der Konstitutionenausgabe mit all den ungezählten Dokumenten zur Genesis dieses weltgeschichtlichen Buches, endlich die in zwei Bänden gesammelten Aussagen der ersten Gefährten über Ignatius¹². Und all das umrahmt von den mehr denn vierzig übrigen Bänden dieser monumentalen Ausgabe von Geschichtsquellen, die bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts reichen, bis zum Tod des letzten Gefährten der Ordensgründung. Wahrlich, ein Arsenal, aus dem heute Begeisterung und Ablehnung gleicherweise die Waffen entnimmt, — oder entnehmen sollte¹³.

Aber das ist nur die Totenmaske des Ignatius. Hat man sie schon zum Leben erweckt? Oder muß sich nicht auch heute noch das enttäuschte Kopfschütteln fortsetzen, mit dem die Gefährten das Bild betrachteten, das Jacopino del Conte von dem Heiligen auf dem Totenbett abnahm?

Jedenfalls — um damit zu beginnen — hat Ignatius auch heute noch nicht den Gegner gefunden, der ihm ebenbürtig wäre. Man kennt die unheimliche, fast widerwillige Bewunderung, die Nietzsche dem Genius des Ignatius dargebracht hat¹⁴. Ein Mensch wie er wäre vielleicht imstande, über alles bloß Historische hinaus Wesentliches an Ignatius zu umfassen — sicher um ihn aus tiefster Seele heraus abzulehnen, aber doch mit der Hellsichtigkeit adelig hassender Gegnerschaft. Allein bis heute haben sich nur kleine Geister in den Waffengang mit Iñigo de Loyola eingelassen. Es bleibt immer be-

dauerlich, daß H. St. Chamberlain die Beurteilung des Ignatius und seines Werkes in einen geschichtlich durchaus widerlegbaren Bereich rassenpsychologischer Deduktionen einbezog¹⁵. Seitdem gibt es ein ganz bestimmt geprägtes Ignatiusbild, das nicht mehr nur Totenmaske, sondern Verzerrung ist¹⁶. Und dennoch: diese Gegnerschaft ahnt an Ignatius mehr Wesentliches als die liberale Historie. Sie erkennt in ihm das „aristokratisch-Radikale“, um mit Nietzsche zu sprechen, das „agonale Individuum“ in klassischer Prägung, den Mann, der hinter dem Werk verschwinden kann, der gehorchen kann, der ganz hart und ganz klug sein kann. Sie erkennt ihn demnach — und bekämpft ihn darum — als „Mann der Kirche“, als Funktion und Repräsentation gewordenen Menschen, als einen, der „aus sich herausgesprungen ist“, um nur für das kirchliche Christentum zu kämpfen. Und damit tun sie Ignatius mehr Ehre an als alle Psychologen und Historizisten zusammen. Aber hier liegt zugleich die Wurzel für das radikale Mißverständnis, das auch bei ehrlichster Gegnerschaft nicht auszurufen ist: eben weil Ignatius Mann der Kirche ist und nur das sein will, mißkennt ihn der am tiefsten, der die Kirche nicht versteht und das kirchlich geformte Christentum bekämpfen zu müssen glaubt. So lassen sich denn (theologisch und quellenmäßig beurteilt) heute kaum ein paar Werke mit Ehren nennen, am ehesten noch das bekannt gewordene Buch „Der schwarze Papst“ von Richard Blunck¹⁷. Hier ist ehrliches Bemühen um die geschichtlichen Quellen am Werk, daher oft erstauntes, oft widerwilliges Anerkennen der Größe des Ignatius, treffsicheres Erahnen des wesentlich Theologischen an diesem Mann der Kirche — und radikales Nichtverstehen der tiefen und der primitiven Dinge kirchlichen Glaubens und Lebens, daher (nebst einer stattlichen Reihe von rein quellenmäßigen Fehlgriffen) letztlich doch fast erschauerndes Ablehnen der Größe des Ignatius, in dem man den inkarnierten Abfall vom wahren Wesen des Christentums erfassen will. Eines jedenfalls ist uns wertvoll: heute weisen oder tasten auch die Gegner des Ignatius in eine Richtung, in der allein die Aufgabe der Ignatiusforschung der Zukunft liegt: ohne Verständnis der Theologie, der Theologie, der Mystik und der sich selbst aufgebenden Kirchenliebe des Heiligen ist und bleibt auch die geschichtlich treffsicherste Darstellung des Ignatius ein rätselhaftes Totengesicht.

Haben die Verehrer des Heiligen der Maske toten Quellenstoffs Leben einhauchen können? Zweite Frage. Jedenfalls steht fest — und man muß dringlich wünschen, daß auch die Gegner des Ignatius dies in einem über die bisherige Primitivität hinausgehenden Maß sich zu eigen machen —, daß das neue katholische Ignatiusleben geschichtlich und kritisch auf einer hohen Stufe steht und sich die Schätze der Monumenta Historica immer lebendiger einverleibt. Die Geschichtschreiber

¹² Eine Neuherausgabe des Bandes, der die ersten Quellen, vor allem der Jugendzeit, bringt, ist innerhalb Jahresfrist zu erwarten.

¹³ Am bequemsten zugänglich sind die Hauptquellen zum Leben des heiligen Ignatius in den verschiedenen deutschen Ausgaben. O. Karrer, Des heiligen Ignatius geistliche Briefe und Unterweisungen (Freiburg 1922). — A. Feder, Die geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola (Jubiläumsausgabe Freiburg 1939; Ausgabe B ebd. 1940). — A. Feder, Die Lebenserinnerungen des heiligen Ignatius von Loyola (Regensburg 1922). — A. Feder, Aus dem geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius von Loyola (Regensburg 1922). — Eine deutsche Ausgabe der Konstitutionen fehlt bis heute.

¹⁴ Vgl. dazu E. Przywara, Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik 11 (1936) 257—295.

¹⁵ Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts I (München 1900) 521.

¹⁶ Um nur einige aufzuzählen: K. Bayer, Lösung des Rätsels der jesuitischen Sphinx (Beilin 1929). — E. Krebs, Jesuitischer und deutscher Geist (Freiburg 1934). — G. Schultze-Pfäelzer, Das Jesuitenbuch. Weltgeschichte eines falschen Priestertums (Berlin 1936). — Fr. Wiegand, Die Jesuiten (Leipzig 1926).

¹⁷ R. Blunck, Der schwarze Papst. Das Leben des Ignatius von Loyola (Berlin 1937).

der einzelnen Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu, deren Werke von der Kritik durchaus anerkannt sind, haben auch gute Skizzen des Ignatiuslebens entworfen¹⁸. Zugleich haben sie den kirchen- und kulturgeschichtlichen Hintergrund gezeichnet, auf dem das Leben des Ignatius erst voll verständlich wird. A. Astráin, der Historiker der spanischen Jesuiten, hat zudem ein eigenes, auch ins Deutsche übersetztes Ignatiusleben geschrieben, das man als Auftakt zu der nun einsetzenden neuesten Ignatiusforschung ansprechen kann¹⁹. Das Kennzeichnende dieser Forschung ist bis heute indes noch immer eine große Zersplitterung — verständlich, da sich die Veröffentlichung der Quellentexte über Jahrzehnte erstreckte und sich so die hagiographische Verwertung dieser Quellen immer nur in Teilmographien oder in spanischen, französischen und deutschen Artikeln auswirken konnte. Hier sei davon nur das Wichtigste angeführt. Zwei Teilstücke des Ignatiuslebens haben dabei eine Vertiefung erfahren: seine „Vorgeschichte“, das Leben bis zur Ordensgründung selbst²⁰; und seine weltweite Aktion in den Untersuchungen zu Ignatius' Missionsideal²¹, die neuestens mit einem inhaltsreichen Aufsatz von J. A. Otto abgeschlossen wurden²². Die Bibliographien, die bei Leturia, Dudon, Blunck beigegeben sind²³, ebenso die reichhaltige Exerzitienbibliographie, die als Sonderdruck aus der Zeitschrift „Paulus“ 52 (1937) erschien, geben genauen Einblick in die reiche, aber zersplitterte Ignatiusforschung der zwei letzten Jahrzehnte. Alles aber drängt deutlich auf Zusammenfassung hin. Ignatius ist ein Mensch, den man nicht „abhandeln“ und aufspalten kann: man kann ihn nur als eine geschlossene Größe erfassen. Darum gehen der Teilforschung immer wieder Versuche der Zusammenfassung zur Seite.

An die Spitze zu stellen ist ohne Zweifel das große

¹⁸ An erster Stelle ist wegen der hervorragenden Behandlung der italienischen Zeitgeschichte zu nennen P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. 2 Bde. (Rom 1910/22). — Fr. Rodriguez, *Historia da Companhia de Jesus na Asistencia de Portugal* (Porto 1931). — A. Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (Madrid 1902).

¹⁹ A. Astráin, *Der heilige Ignatius von Loyola*. Übertragen von E. Weber (Wiesbaden 1924).

²⁰ Hierzu seien hervorgehoben: P. Leturia, *Nuevos datos sobre San Ignacio* (Bilbao 1925). — P. Leturia, *Apuntes ignacianos* (Madrid 1930). — A. Albareda, *Sant Ignasi a Montserrat* (Montserrat 1935). — J. M. March, *La veilla de les armes de Sant Ignasi de Loyola a Montserrat* (Barcelona 1932). — J. M. Pérez Arregui, *San Ignacio en Azpeitia* (Madrid 1921). — A. Codina, *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola* (Barcelona 1926).

²¹ A. Huonder, *Der heilige Ignatius von Loyola und der Missionsberuf der Gesellschaft Jesu* (Aachen 1922). — J. M. Granero, *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola* (Burgos 1931).

²² J. A. Otto, *Werden und Wesen des ignatianischen Missionswillens*, in: *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 3 (1940) 109—127.

²³ Leturia, *El Gentilhombre* 293—303. — Dudon, *Saint Ignace XIII—XX*. — Blunck, *Der schwarze Papst* 350—354.

Werk des französischen Jesuiten P. Dudon²⁴. In ihm finden die historischen Ideale des P. L. Cros, aber auch die der Monumenta Historica ihre bisher beste Verkörperung. Das Buch erschien gleichzeitig mit der neuen kritischen Ausgabe der Konstitutionen, deren ersten Band Dudon noch mitbenützen konnte, und der Verfasser sagt daher mit vollem Recht, daß wir „heute erst imstande sind, die ersten Geschichtsschreiber des Heiligen, wie Ribadeneira und Bartoli, zu überprüfen und ein ganz neues Leben des heiligen Ignatius zu schreiben“. Dudon fühlt und spricht es frei aus: dieses Leben bedürfte eines genialen Malers, er bekennt, es sei ihm nur mittelmäßig gelungen, das Wesen des großen Menschen und des großen Heiligen zu erfassen. Das ist zu bescheiden, denn Dudons Werk ist ohne Übertreibung die beste Ignatiusbiographie, die bis heute geschrieben wurde. Aber es liegt doch etwas Richtiges in dem Bekenntnis, und auch dies weist in die Richtung hin, auf die schon die Gegner unsern Blick lenkten. Dudon ist Franzose, seine Gedankenführung ist methodisch einwandfrei, voll der ruhigen, oft trockenen Klarheit gallischen Denkens, in steter Abwehr der glänzenden und schillernden Geistreichigkeiten Bremonds, solid, ausgewogen, oft sogar in etwas abgegriffene Kategorien eingespannt. Das ist sein Vorteil, wo immer es sich um die geschickte Verwendung historischer Forschungsergebnisse handelt. Das ist aber seine Schwäche, wo es darum ginge, den baskischen Menschen Iñigo, den Mystiker Ignatius, den Verfasser der Exerzitien und der Konstitutionen, dort zu erfassen, wo seine große innere Einheit liegt: wiederum in seiner Theologie, seiner „doctrine spirituelle“. Oder sind wir ungerecht, wenn wir meinen, daß gerade das große 14. Kapitel des Werkes über des Ignatius geistliche Lehre etwas enttäuscht? Sagen wir besser: Fragen offen läßt, deren Beantwortung nur einer genialeren Ebenbürtigkeit möglich sein wird, einem Historiker, der die Quellen so durchdringend kennt, daß er sie wieder „vergessen“ darf, der sich so über das Historische hinausschwingen (oder besser unter das Historische sich zum Mittelpunkt durchgraben) kann, daß er Ignatius von Gott aus verstehen und zu neuem Leben zu erwecken sich erlauben darf.

Immerhin, das Werk des P. Dudon hat überall, vorab in Frankreich, anregend gewirkt. Die neueste französische Biographie des Heiligen ist nur ein geschickter Auszug aus Dudon²⁵. Aber bereits vor Dudon erschien das Buch von Gaëtan Bernoville über die Jesuiten, dessen erstes Kapitel über Ignatius auch getrennt herauskam²⁶; hier, so will uns scheinen, blitzt Geist vom Geist des Iñigo auf. Über Exerzitien und Konstitutionen wird Wesentliches tief, klar und glühend gesagt. Aber in der Quellenkenntnis bleibt es hinter Dudon zurück. Der Geschichtler und der geniale Maler haben sich auch hier noch nicht vereint.

²⁴ P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*. 2. Aufl. (Paris 1934).

²⁵ B. Amoudrou, *Ignace de Loyola, Maître d'Héroïsme* (Paris 1939). — Gute Bemerkungen zum Ignatiusleben auch bei A. Mater, *Les Jésuites* (Paris 1932), und bei P. Terrier, *Qu'est-ce que l'Ordre des Jésuites?* (Porrentruy 1936).

²⁶ G. Bernoville, *Les Jésuites* (Paris 1934). — Ders., *Saint Ignace de Loyola* (Marseille 1929).

Das gilt noch mehr vom deutschen Anteil an der Ignatiusforschung. Was der belesene A. Huonder an Stoff zu einem Ignatiusleben zusammengetragen hat, ist eine Sammlung von Bausteinen geblieben, die indes von Freund und Feind ausgebeutet wird²⁷. Ein spanisches und ein katalanisches Biographiewerk geben wiederum gute Zusammenfassungen der historischen Ergebnisse, lassen aber ebenso die theologische Synthese vermissen²⁸. Hier herrscht — auch die höchst wertvollen Beiträge des Ignatiusforschers Leturia verstärken diesen Eindruck²⁹ — wohl die Erkenntnis vor, daß noch viel vorbereitende Quellenforschung geleistet werden müsse, bevor man sich an eine Gesamtdarstellung wagen dürfe. Mit Recht? Eines steht jedenfalls fest: einmal müssen wir über den bloß historischen Ignatius ebenso hinauskommen, wie wir über den bloß „psychologischen“ bereits hinaus kamen und wie einst (um mich so auszudrücken) der bloß „hagiographische“ Ignatius überwunden wurde. Der „theologische“ Ignatius muß noch geformt werden. Dann erst wird die Totenmaske lebendig.

III

Den ganzen Ignatius kann man nur vom „Geist“ her erfassen. Nicht von seiner Rasse und seiner Jugendgeschichte, nicht von seiner historischen Umwelt und seinem weltgeschichtlichen Erfolg her. Dieser Geist ist leibgeworden in den Exerzitien und den Konstitutionen. Dort lebt seine „Theologik“, die Struktur seines innersten Denkens und Schauens auf Gott hin, seine Theologie, das heißt die Gesamtheit seines nur von der Wurzel der mystischen Begnadung her erklärbaren Wissens um göttliche Dinge. Darum führt jede Bemühung um die Erkenntnis dieser ignatianischen Theologie, auch losgelöst von dem verwirrenden historischen Kleinkram, unmittelbar und treffsicherer zu dem eigentlichen Ignatius hin als tausend Biographien. Mit dieser Bemühung ist eben erst begonnen worden. Hier seien nur die Arbeiten genannt, die dem Deutschen zugänglich sind.

Auszugehen ist von der historischen Tatsache, daß Ignatius seit den Tagen von Manresa ein begnadeter Mystiker gewesen ist. Dem Historiker gibt das einige Fragen auf, die rückwärts schauend bereits die durch die geistliche Lesung auf Loyola bedingte Berührung des Inigo mit deutscher Mystik behandeln. Böhmer und neuerdings L. Zarncke haben sich damit eingehend beschäftigt, die Herausgeber des Exerzitienbands der Monumenta Historica haben all diesen kleinen Fragen eine wohl abschließende Antwort gegeben³⁰. Diese und andere

Kleinigkeiten bis hinunter zu den Beziehungen des Inigo zu dem ägyptischen Onufrius³¹ führen nicht sehr weit. Wesentliches beginnt erst dort, wo nach Inhalt und Struktur der manresischen Begnadung und nach ihrem Einfluß auf Lebensideal und Schrifttum des Ignatius gefragt wird, nicht mehr nach Geschichte und Psychologie, sondern nach der Theologie der ignatianischen Mystik, wie sie dann im Exerzitienbuch, im Tagebuch, in den Konstitutionen wirkt, sich verbirgt, aufblitzt, und selbst in der Nüchternheit der zwölf Briefbände nach oben treibt. L. Peeters hat dies für die Exerzitien gezeigt³², nüchterner K. Richstätter³³, aufgeschlossen und etwas differenziert E. Böminghaus³⁴. Für die Konstitutionen besitzen wir seit neuestem das wohlgelungene Werk von P. de Chastonay³⁵. In diesen und manchen andern Werken steckt wurzelhaft oder gehäht viel von einer neuen Wesenserkenntnis des heiligen Ignatius. Aber selbst die genannten Autoren werden aufrichtig zugeben, daß sie nur Stückwerk bringen konnten. Teile, die noch nicht zusammengewachsen sind. Ahnungen, die noch des hart gewordenen Ausdrucks entbehren. Wo ist der ganze Ignatius? Von woher ist er zu erfassen? Wo verrät er das Grundgeheimnis seines Lebens? Die Antwort kann nur lauten: in seiner Theologie, die selbst gewiß nicht „Mystik“ im klassischen Sinn ist und sein will, aber aus Mystik stammt und daher nur von jener Einheit in Gott her, die ihm als Lebensgnade zuteil ward, erfaßt werden kann. Ignatius als der „an Gott Verlorene“, als der „aus sich Herausgesprungene“ — denn darin liegt das Wesen seiner Exerzitien —, als der um des Jenseitigen willen weltlich Gewordene, als der „Abenteurer des Mittelmaßes“, der in Gehorsam der Kirche Dienende — denn darin liegt die Theologie seiner Konstitutionen —: wer ihn so zu erkennen lehrt, der ist sein „Biograph“ im tiefsten Sinn. Darum geht es heute. Was etwa J. de Guibert über die ignatianische Mystik des Tagebuchs sagt³⁶, was wir selbst in den Aufsätzen über die Mystik der Vision von La Storta an ignatianischer Drei-

³¹ P. Leturia, *El influjo de San Onofre en San Ignacio*, in: *Manresa* 1 (1925) 43.

³² L. Peeters, *Vers l'union divine par les exercices* (Brügge 1924).

³³ K. Richstätter, *Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien* (Innsbruck 1924). — Vgl. dazu auch P. Sträter, *Der Geist der ignatianischen Exerzitien* (Freiburg 1925). — O. Karrer, *Des heiligen Ignatius von Loyola geistliche Übungen* (Paderborn 1926). — Ebenso zu nennen wären die Exerzitienklärungen von Hummelauer, Meschler und Sierp. Alle sind „unterwegs“ zu Ignatius.

³⁴ E. Böminghaus, *Die Aszese der ignatianischen Exerzitien* (Freiburg 1927).

³⁵ P. de Chastonay, *Die Satzungen des Jesuitenordens* (Einsiedeln 1938). Vgl. auch das große Werk von E. Aicardo, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*. 6 Bde. (Madrid 1919/32), sowie M. Smits van Waesberghe S. J., *De Geest van Sint Ignatius in zijn Orde* (Utrecht 1940).

³⁶ J. de Guibert, *Mystique ignatienne à propos du „Journal spirituel“ de Saint Ignace de Loyola*, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 19 (1938) 16.

²⁷ A. Huonder, *Ignatius von Loyola* (Köln 1932).

²⁸ J. Creixell, *San Ignacio de Loyola*. 2 Bde. (Barcelona 1922). — J. Casanovas, *San Ignasi de Loyola* (Barcelona 1930).

²⁹ Vgl. Anm. 20 und Leturia, *El Gentilhombre*, *Bibliographie* 299. — P. Leturia, *La conversión de San Ignacio*, in: *Archivum hist. Soc. Jesu* 5 (1936) 1.

³⁰ H. Böhmer, *Loyola und die deutsche Mystik* (Leipzig 1921). — L. Zarncke, *Die Exerzitien des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen* (Leipzig 1931). — C. A. Kneller, *Zu den Kontroversen über den heiligen Ignatius von Loyola*. Quellen der Exerzitien, in: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 49 (1925) 161.

faltigkeitstheologie zu umreißen suchten³⁷, was über die „Weltfreudigkeit“ der ignatianischen Aszese gesagt wurde³⁸, das ist Ahnung von dem Neuland, in das es vorzustößen gilt. Mit dankbarer Freude beschließen wir darum diesen Überblick mit dem Hinweis auf das letzte Wort, das in unsern Tagen über Ignatius geschrieben wurde, weil es mehr Wesentliches aussagt als viele Bücher zusammen. Es ist die „Theologie der Exerzitien“ von E. Przywara mit dem Titel, der andeutet, was des Ignatius höchste Theologie war: *Deus semper maior*. Der dritte Band bringt als Anhang eine auf 18 Seiten zusammengepreßte Theologie des Ignatius: „Gott in allen Dingen“³⁹. Hier wird — auch aus den „Quellen“, aber wie lebendig sind sie auf einmal geworden! — entfaltet, worin das Grundgeheimnis des Heiligen von Loyola besteht, vom abtötenden Herausspringen aus Sich, bis zum Liegengelassenwerden von allen andern, bis zur seligen Umarmung mit dem himmlischen Vater. Das ist Ignatius der Lebendige. Der Einsame, der Pilger, der Aristokrat des Übernatürlichen, der „freie Mensch dicht an der Schwelle der Gefahr der Knechtschaft“ (so würde Nietzsche sagen), der Gehorsame, der Mann der Kirche, der im Alltag Verschwindende, der doch die Mysterien der Dreifaltigkeit schaut. Dort, wo aus Iñigo López de Loyola der entwordene Ignatius und am Ende des Lebens der einsam sterbende Pilger geformt wird: dort springt die lebendige Quelle, aus der es in Zukunft zu schöpfen gilt für den, der die Totenmaske lebendig zu machen berufen ist.

Hugo Rahner.

PERSONALISTISCHE WANDLUNG BERDJAJEWS

Unter den lebenden russischen Philosophen ist ohne Zweifel Nikolai Berdjajew der bekannteste und auch der bedeutendste. Er ist in ganz Europa bekannt geworden durch seine kühnen Aufstellungen, die oft tief zu den Wurzeln des heutigen Geschehens vordringen und auch wieder starken Widerspruch herausforderten. Wer sein unruhiges, bohrendes Denken verfolgt hat, den wird das neue Buch nicht zu sehr überraschen. Im Jahr 1939 veröffentlichte er „Über Knechtschaft und Freiheit des Menschen (Versuch einer personalistischen Philosophie)“¹.

Das neue Buch, wegen der Ungunst der Zeiten wohl bisher kaum genügend beachtet, setzt die Reihe der früheren anthropologischen Studien Berdjajews fort².

³⁷ H. Rahner, Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta, in: Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 10 (1935) 17 124 202 265.

³⁸ K. Rahner, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 12 (1937) 121–137.

³⁹ E. Przywara, *Deus semper maior*. Theologie der Exerzitien III (Freiburg 1940) 411–428. — Vgl. ders., *Maestas divina* (Augsburg 1925).

¹ Ausführlich von mir besprochen im Artikel „Westliche gegen östliche Gnosis: Georg Koepgen über Nicolai Berdjajew“, in „Orientalia Christiana Periodica“, Rom 1940, N. I–II, S. 198–215.

² Vgl. B. Schultze, Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdjajew, Rom 1938, in „Orientalia Christiana Analecta“ 116, S. 128. Hier hat der Verfasser versucht, die gesamte bisher von Berdjajew über die Kirche vorgelegte Auffassung darzustellen und zu würdigen.

und zeigt mit noch größerer Entschiedenheit, als das bisher der Fall war, eine Wende vom Sozialen und Kosmischen hin zum Menschlich-Persönlichen.

Berdjajews Grundthema ist die menschliche Freiheit, die ihm bedroht scheint. Überall besteht die Möglichkeit zur Knechtung oder Knechtschaft: das Sein als solches, der Gottesbegriff, die Natur, die Gesellschaft, der Staat, alle Werte der Kultur, die Kunst, ... Nation, Bürgertum und Kollektiv, Krieg und Revolution, Liebe und Geschlecht können den Menschen versklaven. Zum Verständnis sei bemerkt, daß Berdjajew die Freiheit über alles schätzt, daß er bestrebt ist, jede Schranke niederzureißen, die den Weg zur Freiheit versperrt: Das Sein, die Seinsgesetze, die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit tragen Notwendigkeitscharakter und behindern daher die Freiheit. Berdjajew betrachtet alle aufgezählten Werte als möglicherweise vom wahren Sein des Menschen losgelöst, als dem Menschen gegenüber und ihm entgegengesetzt, als Nötigung, als Zwang, als Gewalt. Doch wird der Mensch etwa dadurch frei, daß er sich als Herrn aufspielt? Für Berdjajew steht das „Herr sein“ zum „frei sein“ in gleichem Gegensatz wie das „Knecht sein“. Berdjajew will überhaupt kein soziales oder politisches Programm verkünden. Er sieht die wahre Befreiung in der Ebene des Geistlichen: der Mensch erneuert sich und wird frei, wenn er in sich selbst einkehrt und so sich selbst überholt und über sich selbst hinauswächst.

Diese Einkehr bei sich selbst trägt aber in Berdjajews Denken nicht nur einen psychologisch-ethischen Charakter im Sinn einer Selbstschauung und Selbstbesinnung, sie wird auch metaphysisch gefaßt als Verbleiben im Zentrum, d. h. in der „realen Subjektivität“ und dementsprechend als Meiden der Peripherie, d. h. der „idealen Objektivität“. Berdjajews eigenartige Lehre über das Subjekt, das Objektivieren und das Objekt bleibt eine der Grundlagen seiner Philosophie³. Demnach wohnt die wahre Wirklichkeit allein im Subjekt; das Vergegenständlichen aber ist schuld am Entgleiten ins Nichts; das Objekt als Ergebnis des Objektivierens ist abstrakte, erstarrte Form. Die letzte Quelle jeglicher Knechtschaft ist also das Objektivieren des Seins, Gottes, des Staates, des Kollektivs, des ganzen Weltgeschehens.

Man sieht allerdings nicht klar, wie denn das Objektive, das durch Vergegenständlichen zustandekommt, einerseits der wahren Wirklichkeit entgleiten, andererseits aber eine so magische Wirkung auf den Menschen ausüben solle, daß es ihn bezaubert, in Ketten schlägt, versklavt.

Berdjajews Abkehr vom Sozialen und Kosmischen äußert sich in einer ganz charakteristischen Form. Zunächst auf sozialem Gebiet hält er alle Lehren und Systeme von rechts oder links oder der Mitte für ungenügend, denn sie bleiben nach seiner Meinung innerhalb der Ordnung des Objektivierten, sind „kataphatisch“ (Aussagen, Behauptungen gegenständlicher Art). Ähnlich wie die Theologie im Anschluß an den Areopagiten der positiven, „kataphatischen“ Theologie (Weg der positiven Aussagen in der Gotteserkenntnis) die negative, „apophatische“ Theologie (Weg der Verneinung) gegenübergestellt hat, stellt nun Berdjajew den üblichen Systemen „kataphatischer“ Soziologie eine „apophatische“ Soziologie entgegen und

³ Or. Chr. An. 116, S. 23 ff.