

Die Grabschrift des Loyola

Von HUGO RAHNER S. J.

*Non coerceri maximo, contineri tamen
a minimo divinum est.*

Dieses rätselhafte Wort hat Hölderlin seinem Hyperion als Leitsatz vorausgeschickt. Woher es ihm zukam und welche Deutung er ihm gab, sagt er im sogenannten Thaliafragment zum Hyperion: „Der Mensch möchte gerne in allem und über allem seyn, und die Sentenz in der Grabschrift des Loyola ‚non coerceri maximo, contineri tamen a minimo‘ kann eben so die alles begehrende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen, als den höchsten und schönsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen. In welchem Sinne sie für jeden gelten soll, muß sein freier Wille entscheiden.“¹

Hölderlin, der es liebte, seine großen Oden mit einer fast unauflösbaren Schlußstrophe zu verrätseln, hat mit diesem Wort gleich den Anfang seiner Prosadichtung versiegelt: es sollte verhüllen und andeuten zugleich, es sollte ein Enigma bleiben für Nichteingeweihte; für die wenigen aber, die seine Dichtung verstanden, die kurze, auf äußerste Dichte gebrachte Formel einer wesentlichen Erkenntnis. Die dialektisch geschliffene Form des lateinischen Sinnspruchs läßt ihn klingen wie ein seherisches Wort der Sibylle. Und das Geheimnis, das ihn umwittert, steigert sich durch die karge Andeutung des Fragments, das Wort sei der Grabschrift des Loyola entnommen.

Seitdem man sich in der Geistesgeschichte mit dem Hyperion Hölderlins befaßt, hat man nicht aufgehört, auch Herkunft und Deutung des seltsamen Vorspruchs zu untersuchen. So viel ich zu sehen vermag, waren diese Bemühungen bis jetzt vergeblich. Es mag darum gerade heute, wo wir Deutschen alle Hölderlins dichterische Prophetie mit neuer Erschütterung lesen sollten, förderlich sein, erneut das Fragen zu beginnen, um in die hehre Welt einzudringen, in der sich Hölderlins Geist mit dem heiligen Genius des Ignatius von Loyola begegnete.

Einer der belesensten Kenner Hölderlins, Franz Zinkernagel, gesteht in seiner „Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion“: „Es ist mir leider nicht gelungen, das genaueren festzustellen, wer der Verfasser der Grabschrift (des Loyola) gewesen ist. Zwei sehr wesentliche Momente verweisen auf den Jesuitenkardinal Bellarmin.“² Bellarmin habe mit Baronius zusammen 1599 die öffentliche Verehrung des Ignatius an dessen Grab im römischen Gesù angeregt und die Seligsprechung des Loyola im Jahre 1609

¹ Hölderlins Sämtl. Werke, hrsg. von Fr. Seeßaß (Berlin 1923), II 53 f.

² Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 99) (Straßburg 1907) 47, Anm. 1.

sei sein persönliches Verdienst³. Bellarmin sei nun aber Hölderlin aus der Zeit der Studien im Tübinger Stift bekannt gewesen; war er ja der eigentliche Adversarius in allen Unterscheidungslehren zwischen Protestanten und Katholiken, ja dies sei wohl auch der Anlaß gewesen, warum Hölderlin dem Gegenspieler des Hyperion den Namen „Bellarmin“ gegeben habe. Das alles sind indessen recht müßige Vermutungen; denn nirgendwo gibt es eine von Kardinal Bellarmin verfaßte Grabschrift des Loyola. Seitdem ist meines Wissens dazu nichts Förderndes mehr geschrieben worden. Nun ist es mir aber in mühevoller Suchen gelungen, die Herkunft des rätselhaften Wortes aufzudecken und damit auch den einzigen Weg zu weisen zu einer Deutung, die dem Motto ursprünglich eigen war und die wohl auch Hölderlin als Erfüllung seiner dichterischen Ahnung anerkennen würde.

Im Jahre 1640 gaben die Jesuiten der flandrisch-belgischen Provinz ein bei Plantinus in Antwerpen verlegtes Prachtwerk heraus, das in stolzem Gedenken die ersten hundert Jahre der Gesellschaft Jesu überschaut und preist, die „Imago primi saeculi Societatis Iesu“⁴. Das Buch, ein echtes Kind des flandrischen Barocks, wurde bei den Gegnern des Ordens zum Inbegriff des jesuitischen Eigenruhms und war noch im 18. Jahrhundert, als es um die Aufhebung des geschmähten Ordens ging, ein Arsenal für alle Feinde, die nachweisen wollten, die Jesuiten seien an ihrem eigenen Stolz untergegangen. Im Tübinger Stift war es darum sicher bekannt, wenigstens durch die Auszüge, die sich daraus Feind und Freund gemacht hatten. Nun befindet sich in diesem Jubiläumsbuch, dessen barock maßlose Begeisterung an der eigenen Leistung heute auch der beste Freund des Ordens nur schwer erträglich findet, eine Sammlung von poetischen Versuchen ungenannt gebliebener junger Jesuiten aus Flandern, und unter diesen eine Reihe von literarischen Grabschriften auf die zehn ersten Gründer des Ordens. Die erste ist dem heiligen Ignatius von Loyola gewidmet und trägt die Überschrift: „Elogium sepulcrale Sancti Ignatii“ — das ist die von allen Hölderlinforschern so lange gesuchte „Grabschrift des Loyola“⁵. In fünfundneunzig Zeilen von schwerem Latein wird darin zuerst ein Lobpreis des Heiligen, dann sein Leben und endlich ein Bittgebet an den Stifter des Ordens geboten. Eingebettet in den Lobgesang auf den Heiligen, mit dem das Elogium beginnt, steht das Motto des Hyperion. Wir geben hier zuerst die lateinischen Worte des Originals und schließen daran eine Übersetzung des ganzen Lobpreises, der dann in die Beschreibung von Loyolas Leben einmündet.

³ Das ist in der Tat richtig. Vgl. den Bericht über Bellarmins Predigt am Grabe des Ignatius vom 1. August 1599: *Monumenta historica Societatis Iesu, Monumenta Ignatiana*, Ser. IV, Bd. 2, S. 452/61.

⁴ *Imago primi saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata, Antverpiae ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti anno saeculari Societatis 1640.*

⁵ *Imago* S. 280/82.

Cuius animus
vastissimo coerceri non potuit unius orbis ambitu,
eius corpus
humili hoc angustoque tumulo continetur.
Qui magnum aut Pompeium aut Caesarem aut Alexandrum cogitas,
aperi oculos veritati: maiorem his omnibus leges
Ignatium.

Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est.

Sein Geist
konnte nicht begrenzt werden vom Umfang des Erdkreises,
Sein Leib
liegt beschlossen in dieser demütig engen Gruft.
Wähnst du, Pompeius sei groß oder Caesar und Alexander,
Tu auf deine Augen der Wahrheit: größer als diese alle war
Ignatius.

Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch
einbeschlossen sein vom Geringsten, das ist göttlich.

Der Dichter dieses Grablobes läßt sich also inspirieren von der Dialektik, die in dem Gegensatz beschlossen liegt: der Riesengeist des Ignatius, der mit seinen kühnen Plänen die ganze Erde umspannte, ist abgeschieden, und was auf Erden zurückblieb, ist sein Leib, den die enge römische Grabgruft umschließt. Erdkreis und Gruft aber werden zum Symbol der christlichen Dialektik von Seele und Leib, von Göttlichem und Geringem im Leben des heiligen Heros. So fährt denn das Grabgedicht fort:

An Tugend der Größte, an Demut der Geringste,
ward ihm die Weite der Welt zu eng,
und die enge römische Gruft ward heilig weit.
Größer war sein Herz als der Raum dieser Erde,
und oft verlangte es ihn, die Grenzen von Welt und Zeit zu sprengen,
um die Werke seiner Gottesliebe zu entfalten.
Geringer als vom Geringsten dachte er von sich selbst,
und immer sehnte er sich nach einem verborgenen Winkel,
der geringer wäre als ein gewöhnliches Grab,
um dort seinen lästigen Leib verscharren zu lassen.
Für den Geist der Himmel. Rom für den Leib.
Seinem Geist, der zu Gottes größerer Ehre
das Höchste ersehnte,
gab der Himmel etwas, das größer ist als das Größte.
Seinem Leib, der zu seiner größeren Demut
das Niedrigste erstrebte,
gab Rom Grenze und Kraft der Tugend.

Ob Hölderlin die ganze Grabschrift je gelesen hat oder nur Kenntnis hatte von der einen Sentenz, die er dann dem Hyperion als Motto voran-

stellte, wissen wir nicht. Jedenfalls ahnte sein dichterischer Genius die Tiefe, die sich hinter dem geheimnisvollen Spruch birgt. Es ist darum ganz abwegig, mit Zinkernagel in der Deutung, die Hölderlin dem Wort in seinem Thaliafragment gibt, eine Polemik des ehemaligen Theologen aus dem Tübinger Stift zu sehen. Dieser unzulängliche Deuter des Hyperion schrieb: „Mit Recht fühlt Hölderlin, daß den Jüngern Loyolas zu der tiefen Auffassung, die er selber mit dieser ‚Sentenz‘ verbindet, die kulturhistorischen Voraussetzungen fehlten. War es darum nötig, sie durch ein kommentierendes ‚Sowohl-als auch‘ so plump zu karikieren? Es ist, als habe der Theologe hier konfessionellem Vorurteil den schuldigen Tribut entrichtet.“⁶ Also doch offenbar in dem Sinne, daß Hölderlin die Jesuiten betrachtet habe als Verkörperung jener „alles begehrenden, alles unterjochenden gefährlichen Seite des Menschen“, die sich in solchem Motto ausspreche. Warum setzt er dann, auch nach der Unterdrückung des in Schillers Thalia veröffentlichten Fragments, das loyolische Sinnwort auch an den Beginn des endgültigen Hyperion in der Form: „Non coerceri maximo, contineri minimo divinum est“, ohne einen erklärenden Zusatz, ohne noch einmal deutend darauf zu sprechen zu kommen? Doch offenbar, weil er in dem heiligen Wort aus der Grabschrift des Loyola einen Inbegriff all dessen sah, was ihm selbst tief im Herzen stand. Wissen wir doch, daß Hölderlin ernsthaft daran dachte, eine christliche Fortsetzung des Hyperion zu schreiben, daß also sein Genius, hoch über zeitgeschichtlichem Gezänk schwebend, Wahrheiten und Zusammenhänge erahnte, die ihn dem in Ignatius von Loyola lebhaft gewordenen und in der Dialektik der flandrischen Grabschrift ausgesprochenen Genius des Christentums begegnen ließen.

So werden wir gerade aus der aufgedeckten Herkunft des Sinnspruchs seiner eigentlichen Deutung näher kommen, wenn wir zuerst den im Hyperion-Motto verborgenen Ahnungen Hölderlins nachspüren, um dann die christliche Verwirklichung im Leben des Loyola zu beschreiben, wie sie der wortmächtige Jesuit aus Flandern in die Antithesen seines Grabspruchs gefaßt hat.

1.

Hyperion ist Hölderlin selbst, der Deutsche, der in maßlosem Drang die Grenzen seines verkommenen Vaterlandes sprengen will, um ein „Griechenland“ der schönen Einfalt zu finden. Aber dieses Suchen ist nur ein Symbol für Höheres, für den suchenden Exodus des Menschen überhaupt: Hyperion ist der ewige Mensch, der immerdar die Enge des irdischen „Kleinen“ aufreißen will, um heimzufinden zur „Größe“ der Einfalt einer Einigung mit Gott und Natur. Er will immer größer sein als die Welt, und dennoch Mensch bleiben; er will sich aufschwingen über alles Irdische, und dennoch sich lagern zwischen den schönen Blumen Griechenlands. Es verlangt ihn, heimzukehren zu jener Einfalt, die einst in einem Paradies unser war und durch Schuld verloren ging, aber er will dieses Paradies hienieden finden,

⁶ Zinkernagel a. a. O. 47.

indem er sich mühsam bildet und in Schmerzen das wird, was er heimlich ist. Hölderlin sagt uns dies in der später unterdrückten Vorrede zum Hyperion: „Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war, widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten. Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft auch, als wären wir Alles und die Welt Nichts. Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist als alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu einem unendlichen Ganzen: das ist das Ziel all unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht.“⁷ Zwischen dem verlorenen Paradies der Einfalt und dem in Schmerzen wiedergewonnenen Paradies der erkämpften Einfalt liegt der ungeheure Kampf mit der Welt, der wir uns entringen müssen und die wir zugleich in Frieden umarmen wollen. Hölderlin nennt diese beiden Pole, von denen unser Dasein gespannt wird, Einfalt und Bildung. „Es gibt zwei Ideale unseres Daseins“, sagt er im Thaliafragment, „einen Zustand der höchsten Einfalt, wo unsere Bedürfnisse mit sich selbst ohne unser Zutun gegenseitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe stattfinden würde bei unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben imstande sind. Die exzentrische Bahn, die der Mensch, im Allgemeinen und Einzelnen, von einem Punkte (der mehr oder weniger reinen Einfalt) zum anderen (der mehr oder weniger vollendeten Bildung) durchläuft, scheint sich, nach ihren wesentlichen Richtungen, immer gleich zu sein.“⁸ Dies sei, so fügt er bei, der Grundgedanke, der nun in den Briefen des Hyperion dargestellt werde. Den gleichen Gedanken spricht auch ein anderes Fragment aus: „Die Einfalt und Unschuld der ersten Zeit erstirbt, daß sie wiederkehre in der vollendeten Bildung. Und der heilige Friede des Paradieses gehet unter, daß, was nur Gabe der Natur war, wiederaufblühe als errungenes Eigentum der Menschheit.“⁹

Die Dialektik dieses Ringens liegt nun in dem Satz beschlossen: „Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft auch, als wären wir Alles und die Welt Nichts.“ Der Mensch will in maßlosem Sehnen über die Welt hinaus, die ihm darin zu einem Nichts zusammenschrumpft. Aber zugleich sieht er sich eingegrenzt und eingefangen in die Welt, von der er nicht loskommt, nicht loskommen will, denn sonst würde er zum unmenschlichen Geist. Zwischen diesen Sehnsüchten wirft es ihn hin und her, und Hölderlin hat dies in dem wundervollen Bild von dem Knaben am Wegrund versinnlicht: das Kind liegt auf der Erde, und die gütige Mutter hat es gegen Sonnenstrahl geschützt mit einer Decke. Aber der Knabe wirft die Decke weg und schaut unverwandt ins glühende Licht, bis daß er weinend die schmer-

⁷ Sämtliche Werke II. 545.

⁸ Ebd. 53.

⁹ Ebd. 606. Vgl. dazu R. Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit (Leipzig 1939) 127 ff.

zenden Augen zur Erde kehrt. „Armer Knabe“, dachte ich, „ändern ergeht's nicht besser, und hatte mir beinahe vorgenommen, abzulassen von dieser verwegenen Neugier. Aber ich kann nicht! Ich soll nicht!“¹⁰ Zwischen Sonnenleuchten und Erdenschmerz ist der Mensch, und wenn er vergißt, ins Licht zu schauen, überwältigt ihn die Welt, so daß er vor ihr in ein Nichts zusammenschrumpft. Immer will er beides: und darin liegt der zerreißende Kampf, zugleich aber auch der Friede, der nur in der Einfalt der Vereinigung findbar ist.

Hier ersteht nun vor Hölderlins Genius die Lösung der Dialektik: nur der liebende Mensch findet den Ausgleich. Platons Mythos vom Eros, der da ist das Kind aus der zeugenden Vereinigung zwischen Reichtum und Armut, klingt jetzt von neuem auf¹¹. Nur der Mensch, der von der Liebe beschwingt Himmel und Erde zu umfassen vermag, kann das Himmlische mit aller Macht erstreben, ohne das Irdische zu verlieren. Das Maßlose der Sehnsucht wird eingegrenzt vom Maß des Menschlichen, aber in diesem engen Bild des Irdischen erschaut dann die Liebe das Göttliche, das sich den Menschen niemals enthüllt außer in irdischen Bildern. Himmelsdrang und Erdenliebe werden eins in der Liebe. In ihr allein erreicht der Mensch hienieden die ruhige Einfalt eines irdisch gewordenen Himmels und einer himmlisch gewordenen Erde. Der Mensch muß göttlich werden, aber das Göttliche muß menschlich bleiben. Die maßlos drängende Kraft des Verlangens nach Vergeistigung muß sozusagen einen Widerstand finden am menschlich Möglichen. „Denn würde das Göttliche in uns von keinem Widerstande beschränkt“, sagt Hölderlin in der Prosafassung des metrischen Hyperion, „so wüßten wir von nichts außer uns und so auch von uns selbst nichts.... Wir können den Trieb, uns zu befreien, zu veredeln, fortzuschreiten ins Unendliche, nicht verleugnen: das wäre tierisch. Wir können aber auch den Trieb, bestimmt zu werden, zu empfangen, nicht verleugnen, das wäre nicht menschlich. Wir müßten untergehen im Kampfe dieser widerstreitenden Triebe. Aber die Liebe vereinigt.“¹² So unterweist denn der weise Mann den suchenden Hyperion in der metrischen Fassung mit den Worten:

„Das volle Maß“, begann er nun, „woran
des Menschen edler Geist die Dinge mißt,
ist grenzenlos und soll es sein und bleiben.
Das Ideal von allem, was erscheint,
wir sollen rein und heilig es bewahren.
Wir sollen unsern Adel nicht verleugnen.
Der Trieb in uns, das Ungebildete
zu bilden nach dem Göttlichen in uns,
die mächtig widerstrebende Natur
dem Geist, der in uns herrscht, zu unterwerfen,
soll nie auf halbem Wege sich begnügen.“¹³

¹⁰ Ebd. 82.¹¹ Symposium 203 B, c.¹² S. 495.¹³ S. 497.

Aber diese grenzenlose Sehnsucht nach der Vergöttlichung muß sich der Natur bedienen, darf sie, trotz ihrer eigenwilligen Kräfte, die man nur kämpfend niederringen kann, niemals vergewaltigen. Nie ist der Mensch nur reiner Geist. Darum fährt der weise Greis fort:

„Groß und unbezwinglich sei
des Menschen Geist in seinen Forderungen.
Er beuge nie sich der Naturgewalt.
Doch acht er auch der Hilfe, wenn sie schon
vom Sinnenlande kömmt. Verkenne nicht,
was edel ist im sterblichen Gewande.
Stimmt hie und da nach ihrer eignen Weise
in seine Töne die Natur, so schäm
er sich der freundlichen Gespielin nicht.“¹⁴

Die Kraft, die diese sozusagen gottmenschliche Kunst, himmlisch zu werden und ein Mensch zu bleiben, zu formen vermag, ist die Liebe, das Kind des himmlischen Reichtums und der irdischen Dürftigkeit. Je mehr die Liebe nach dem Ewigen strebt, um so helllichtiger wird sie für das im Irdischen verhüllte Himmlische. Und je schmerzlicher sie in sich die Unzulänglichkeit des Irdischen fühlt, um so heftiger verlangt sie nach oben.

„So reich sie ist, so dürftig fühlt sie sich.
Je mächtiger in ihr das Göttliche
sich regt — sie dünkt sich um so schwächer.
Wie kann sie so den Reichtum, den sie tief
im Innersten bewahrt, in sich erkennen?
Sie trägt der Armut schmerzliches Gefühl
und füllt den Himmel an mit ihrem Reichtum.“¹⁵

„Aber die Liebe vereinigt.“ Der liebende Mensch allein kann die Welt verachten und umarmen zugleich. Denn das Irdische ist ihm zum Nichts geworden durch die Liebe zum Göttlichen; aber darin eröffnen sich ihm die Augen, und er schaut auf einmal durch die irdischen Dinge hindurch, weil sie transparent zum Göttlichen geworden sind. „Oft treten Erscheinungen vor unsere Sinne, wo es uns ist, als wäre das Göttliche in uns sichtbar geworden, Symbole des Heiligen und Unvergänglichen in uns. Oft offenbart sich im Kleinen das Größte.“¹⁶

„... Denn so erscheint vor uns
das Heilige, das Unvergängliche.
Im Kleinsten offenbart das Größte sich.
Das hohe Urbild aller Einigkeit
es scheint uns wider in den friedlichen
Bewegungen des Herzens...“¹⁷

¹⁴ S. 500.

¹⁵ S. 501.

¹⁶ S. 495.

¹⁷ S. 498.

Damit sind wir aber in der innersten Mitte der dichterischen Schau von Wahrheiten, die Hölderlin bewegten, als er seinem Hyperion das Motto aus der Grabschrift des Loyola weihte. „Der Mensch möchte gerne in allem und über allem seyn“: darin liegt der feinste und zugleich auch der gefährlichste Sinn seines ewigen Dranges. Im Gelingen oder Mißlingen dieses Ausgleichs scheiden sich die Geister. Das Ideal einer Bildung, die wieder zu Einfalt geworden ist, liegt eingeschlossen in der Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem in uns, zwischen Himmel und Erde, zwischen dem „Großen“ der ewigen Sehnsucht und dem „Kleinen“ der irdischen Verwirklichung. Von dem liebenden Menschen Hyperion also muß gelten: „Nicht eingegrenzt sein vom Größten und dennoch einbeschlossen bleiben im Kleinsten: das wäre göttlich.“ Die Sehnsucht steht immer offen nach oben, dem je Größeren aufgetan: „Das volle Maß des Menschen ist grenzenlos.“ Aber sie muß einbeschlossen bleiben ins Kleine des Menschseins: „Denn das Maß von Größe, wozu du bestimmt bist, würdest du nie erfüllen, wenn du im Streben nach einem unerreichbaren Ziele deine Kräfte verschwendetest.“¹⁸

Wenn wir nun versuchen, die Ahnungen des Dichters in ihrer christlichen Erfüllung an Ignatius darzustellen, so begehen wir so wenig eine Verirrung als Hölderlin selbst, der das Wort aus der Grabschrift des Loyola für immer verewigt hat. Wir nehmen uns das Recht, den Dichter im Tiefsten, was er gemeint hat, christlich zu deuten, weil jeder Dichter, wenn er wesentliche Einsichten in ein endgültiges Wort einverleibt, einen Blick in das Reich des Unvergänglichen tut, wo sich Wahrheiten nicht mehr widersprechen können¹⁹. Der Dichter wird gleichsam zum Propheten, dem (um ein Wort des Clemens von Alexandrien zu gebrauchen) eine „ins Eigentliche treffende Sehergabe“ zuteil geworden ist²⁰. Nicht, als ob Hölderlin sachlich hätte christliche Aussagen machen wollen. Wohl aber so, daß wir glauben, in den äußersten Umrissen der Einsichten, die er mit dem Grabspruch Loyolas ausgedrückt hat, jene Welt zu erfassen, die dann im Leben von christlichen Helden verwirklicht wurde. Hölderlin hat uns in seinem Lied auf Christus „Der Einzige“ angedeutet, wie er im Leben des Gottmenschen, und (in ehrfürchtigem Abstand) im Lebensideal des Dichters die Einheit zwischen Erde und Himmel, zwischen dem unbegrenzt Großen der ewigen Sehnsucht und dem demütig Kleinen der irdischen Begrenztheit erschaut hat:

„Denn wie der Meister
gewandelt auf Erden,
ein gefangener Aar . . .
bis er
gen Himmel fuhr in den Lüften:

¹⁸ Schiller in den „Philosophischen Briefen“. Vgl. Zinkernagel 48.

¹⁹ Vgl. dazu I. Zangerle, Die Bestimmung des Dichters: Der Brenner 16 (Innsbruck 1946) 112/199; vor allem S. 161 ff.: Der christliche Dichter.

²⁰ Stromata 5, 14, 116, 1. Vgl. dazu H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1946, Rhein-Verlag) S. 9.

Dem gleich ist gefangen die Seele der Helden.
Die Dichter müssen, auch
die geistigen, weltlich sein.“

Guardini hat uns dies Wort gedeutet: „Christus war, obwohl „geistig“, in die Weltlichkeit eingefangen. Er war gedrückt, bedrängt, und wurde erst froh, als ihn der Tod befreite. Ebenso geht es dem Dichter. Auch er ist „geistig“ und lebt im Unnennbaren des Heilig-Einen; dennoch muß er „weltlich“ sein und in den irdischen Unterscheidungen ausharren.“²¹ Dieses gottmenschliche Geheimnis nachzuvollziehen, ist Aufgabe für die „Seele der Helden“. Ignatius von Loyola war unter ihnen ein Großer, und seine Grabschrift hat ausgesprochen, worin sein tiefstes Wesen ruhte: ihm war das Geistliche weltlich geworden, da er die Maßlosigkeit seiner Sehnsucht eingegrenzt hat in die Liebe zum Irdischen, um so „Gott zu finden in allen Dingen und alle Dinge zu lieben in Ihm“.

2.

Hinter dem barocken Wortprunk der flandrischen Grabschrift steht ein letztes Verständnis für die Größe des heiligen Ignatius, die man nur immer in einer dialektischen Gegenüberstellung zu fassen vermag. Denn dieser kühle und brennende Baske, dieser in seiner römischen Zelle verborgene Eroberer einer Welt, ist ein Mensch der vereinten Gegensätze, dessen ganzes Wesen einzufangen einem Biographen noch nie gelang. Aber dem jungen, unbekannten Jesuiten, der seinen Grabpreis dichtete, war es vergönnt, in einem genialen Augenblick diese Größe zu errahnen. In den Gegensatzpaaren Geist — Leib, Himmel — Erde, Erdkreis — Gruft erfaßt er mit sicherem Blick das komplexe Geheimnis dieses Lebens. Daß es Ignatius, in der Kraft der ihn begnadenden Liebe, gelang, die Gegensätze in friedvolle Einfachheit seiner reifen Heiligkeit zu bannen, war das Größte an seiner Größe, und eben dies gibt dem Dichter der Grabschrift das abschließende Wort ein, mit dem man Ignatius von Loyola am treffsichersten zeichnen konnte: „Nicht eingegrenzt werden vom Größten, und dabei doch eingeschlossen bleiben ins Kleinste: das ist göttlich.“

Non coerceri maximo. Immer noch größer sein als die größte Sehnsucht, weil Gott der immer Größere ist und darum alles Hineinschreiten in Gott stets nur ein neuer Beginn und ein heftigeres Suchen wird: das ist die eine Seite dieses Heiligen einer nie einzugrenzenden Maßlosigkeit. „Wenn die Vollkommenheit im sehnlichen Verlangen danach bestände, so würde ich darin keinem lebenden Menschen einen Vorsprung geben“, bekennt er von sich selbst²². Von dem Augenblick an, wo er in der mystischen Begnadigung von Manresa in die Tiefen der Gottheit geschaut hat, ist es um ihn geschehen: die alles sprengende Gewalt der Liebe hat ihn gepackt, und was an Lebenskraft übrig bleibt, verzehrt sich von nun an im Dienst der Majestät Gottes,

²¹ Hölderlin S. 521.

²² Monumenta Ignatiana (= MI), Ser. IV, Bd. 1 (Madrid 1904), S. 399 470.

im Wirken für die maior gloria Dei, die keine Grenzen kennt und immer je an neuen Anfängen steht. Aber dazu ist Ignatius schon von seiner Herkunft vorausbereitet, er ist auch als Heiliger ein adeliger Herr, ein Verächter alles Halben, Spießigen, Kleinlichen. „Er war schon von Abstammung ein adeliger Mensch“, sagte von ihm sein Gefährte Diego Laynez in dem ältesten Versuch einer Biographie, „aus einem der führenden Häuser seines Landes; und so war er, was seine Naturanlage betrifft, schon in der Welt genial und klug zugleich, lebendig und glühend, dem Waffenwerk zugetan und den Dingen, die schwierig sind.“²³ So groß darum die Pläne und die Erfolge waren, die seit der Bekehrung seine Lebensbahn begleiteten, für ihn ist alles nichts: denn er dient dem Gott, der größer ist als alle seine Werke. Unerhörtes hat er selbst im Inneren erlebt, aber es bedeutet ihm nichts. „Wenn im Leben der Heiligen nicht größere Dinge vorgingen, als in den Viten steht, die ich gelesen habe, dann möchte ich nicht tauschen mit ihnen, angesichts dessen, was Gott der Herr mir geschenkt hat und mich in meiner Seele hat erleben lassen — obwohl ich kein Heiliger bin, sondern nur ein Sünder und ein elendiger Mensch.“²⁴ Und umgekehrt, je tiefer er sich in die Geringheit seines Sündenbewußtseins versenkt, um so maßloser strömt Gott seine Gnade in ihn aus. „So groß war die Barmherzigkeit und Süße des Herrn mit ihm“, lautet ein anderes seiner Bekenntnisworte, „daß ihm schien: je mehr er fehlte und je tiefer er seine Fehler erkannte und sich dafür Bestrafung wünschte, um so mehr teilte sich Gott ihm mit und öffnete ihm alle Schatzkammern seiner Tröstungen und Geschenke“²⁵. Wohin er sich wendet, immer wieder stößt er sozusagen durch alle Grenzen hindurch in die Unbegrenztheiten Gottes. Darum gilt ihm auch alle Größe von Verfolgung und von Leiden nichts mehr: non coercetur maximo. „In ganz Salamanca sind nicht so viel Fußfesseln und Handschellen, als daß ich nicht um der Liebe Gottes willen noch mehr verlangte“, sagt er mit der Kühnheit eines in Gottes Größe Verlorenen zu den Richtern der Inquisition²⁶. Und an den König von Portugal schreibt er, nach Aufzählung aller Verfolgungen durch die Glaubensgerichte: „Es ist die Wahrheit, und Gott, der mich erschaffen hat und mein Richter sein wird, sei mein Zeuge: für keine Gewalt und für keinen Reichtum auf dieser Erde unter dem Himmel möchte ich meine Verfolgungen ungeschehen machen, ja ich sehne mich danach, daß mir noch ganz andere Dinge geschehen mögen zu Gottes größerer Ehre.“²⁷ Das sind Worte eines in Gott Freigewordenen — man möchte sich der Worte erinnern, die Hyperion zu Diotima spricht: „Und das ist herrlich, daß wir erst im Leiden recht der Seele Freiheit fühlen.“ Dieser Mensch ist auch an das Größte, was ihm in unsäglichlicher Mühe auf Erden gelang, nicht mehr gebunden, weil er in Gott größer ist als das Größte. Als ihn in den letzten Tagen der Arzt vor der seelischen Gefahr melancholischer Gedanken warnte, sagte er: „Ich habe

²³ MI IV, 1, S. 99 f.

²⁴ MI IV, 1, S. 349 398.

²⁵ MI IV, 1, S. 399.

²⁶ MI IV, 1 (2. Aufl. Rom 1943), S. 460.

²⁷ MI I, 1, S. 297.

nachgesonnen, was mich wohl melancholisch machen könnte, und habe nicht einen einzigen Grund gefunden. Höchstens den, daß der Papst etwa die ganze Gesellschaft Jesu auflösen könnte. Aber auch dann, möchte ich meinen, würde mir eine Viertelstunde gesammelten Gebets genügen, um so fröhlich wie zuvor, ja noch fröhlicher zu sein.“²⁸ Alles Erreichte ist schon dadurch, daß es erreicht ist, eine erledigte Sache, und nur das Unerreichte ist des Angriffes würdig. „Ihr dürft nur mit dem je Besseren zufrieden sein“, mahnt er seine Söhne²⁹. Dadurch bleibt der Mensch für Gott und seine je neuen Rufe frei, bindet sich an keine für immer und für alle gewählten Mittel. „Wahre dir in allen Dingen die Freiheit des Geistes. Schau in nichts auf Menschenrücksicht, sondern halte deinen Geist innerlich so frei, daß du stets auch das Gegenteil tun könntest. Laß dich von keinem Hindernis abhalten, diese Geistesfreiheit zu hüten. Sie gib niemals auf.“³⁰ Und ein Letztes: dieser in Gott Freigewordene kann darum sozusagen auch auf Gott verzichten, indem er allen Trost und alle Sehnsucht, die ihm aus der grenzenlosen Hingabe ans Ewige zufließt, doch noch einmal für Nichts erachtet; denn Gott ist immer noch größer als alle seine Gaben. „Wenn Gott mir sagte: ‚Wenn du jetzt sterben wolltest, würde ich dir sofort das Paradies schenken. Willst du aber weiter auf Erden leben, so lebst du auf deine eigene Gefahr.‘ Da würde ich antworten: ‚Lieber will ich in diesem Leben bleiben mit Gefahr — nur daß ich damit noch Gott einen sich auszeichnenden Dienst erweisen kann.“³¹ Auch das Größte kann diesen in Gott Eingegangenen nicht mehr eingrenzen. Er ist immer schon jenseits von allem, immer „über allem“ — das ist jene tiefe Ruhe der Indifferenz, „eine letzte Reserve und Kühle allen besonderen Wegen gegenüber, weil alles Besitzen Gottes Gott als den Größeren noch über allen Besitz hinaus sein lassen muß. Aus solcher Haltung wächst von selbst die dauernde Bereitschaft, einem neuen Ruf Gott zu anderen Aufgaben als den bisherigen zu hören, immer wieder auszuziehen aus jenen Gebieten, in denen man Gott finden, ihm dienen wollte, nirgend eine bleibende Stätte zu haben als im ruhlosen Wandel zum ruhigen Gott hin.“³² Ignatius ist, wie einer seiner Herzensfreunde sagte, am Ende seines Lebens „einsam mit dem einsamen Gott“³³.

Aber nun geschieht das Seltsame: aus dieser seligen Wüste des Geistes kehrt sich Ignatius rückblickend wieder der Welt zu, die da bisher wie zu einem Nichts verschwunden war. Sie bleibt auch ein Nichts für den in Gott Trunkenen, aber sie wird nun auf einmal auch zum Transparent Gottes, zum Schauplatz der Begegnung zwischen Gott und Mensch, auf dem die Geister sich scheiden. Es ist die irdische Welt, die dem gehört, der Gott ist und Mensch wurde. Sie bleibt klein und nichtig, „denn diese Welt vergeht“ —

²⁸ MI IV, 1 (2. Aufl.), S. 638; IV, 1, S. 397.

²⁹ MI I, 12, S. 252.

³⁰ MI I, 12, S. 679.

³¹ MI IV, 2, S. 852 999.

³² K. Rahner, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit: Zeitschrift für Aszese und Mystik 12 (1937) 124.

³³ Monumenta Nadal IV 645.

aber sie wird auf einmal groß, wird zum „Erdenrund“, denn „die Welt ist durch Ihn gemacht worden“, und Christus ist der „Ewige Herr aller Dinge“, der „die ganze Welt für sich erobern will“³⁴. Jetzt öffnen sich die Arme des Ignatius, dessen Füße noch eben die Weltkugel von sich stießen, und mit einer machtvollen Geste umschließt er die ganze Erde, um sie zu Christus heimzutragen. „Größer war sein Herz als der Weltraum, und oft verlangte es ihn, die Grenzen von Erde und Zeit zu sprengen, um die Werke seiner Gottesliebe zu entfalten.“ Gerade weil er ein endgültig in Gottes Geheimnis Eingegangener ist, kann er sich so adelig selbstsicher in der Welt bewegen, weil er „über allem“ ist, kann er „in allem“ sein: hierin findet Hölderlins Ahnung seine christliche Verwirklichung. Diego Laynez zeichnet diese erstaunliche Einheit von Weltferne und Weltnähe in Ignatius also: „Er besitzt eine tiefe Kenntnis von den Dingen Gottes und einen heftigen Drang nach ihnen, und dies um so mehr, je abstrakter und je mehr ‚über uns‘ sie sind. Daher seine Kraft im Raten und die Klugheit in allen Handlungen, seine feine Unterscheidung der Geister, die große Stärke und die Hochherzigkeit in allen Bedrängnissen, die schöne Einfalt, mit der er niemanden verurteilt, alles zum Guten auslegend, die weite Art in allen Geschäften und die Weise, sich und andere in den Dienst Gottes einzufügen.“³⁵ Erst so erfassen wir den ganzen Ignatius: seine Heiligkeit ist ein Nachvollzug jener geheimnisvollen Gegensätzlichkeit, die Christus von seinen Aposteln fordert: „Ihr seid zwar in der Welt, aber nicht von der Welt.“³⁶

Contineri tamen a minimo. Ignatius ist groß, weil er wieder in das Kleine dieser Welt zurückgekehrt ist. Umgekehrt: die Kleinheit der Welt wird groß, weil man in ihr Gottes Größe erschauen kann, wenn man mit Gottes Augen zu schauen versteht. „Im Kleinsten offenbart das Größte sich“, hat Hölderlins Weiser gesagt, und der Dichter weiß um das Geheimnis, daß dieses Göttliche im Kleinen nur der zu schauen vermag, der von der Größe einer in Gott gefundenen Einsamkeit herkommt:

„Auch ist mir nicht verborgen, daß wir da,
wo uns die schönen Formen der Natur
die Gegenwart des Göttlichen verkünden,
mit unsrem Geiste nur die Welt beseelen.“

Ignatius ist kein weltflüchtiger Mystiker nur, sondern ein Mensch, der von Gott her zurückkehrt ins Geringe des Alltags — aber er kann diesen von nun an nur noch mit vergöttlichten Augen betrachten. Das Grundwort dieser geistlichen Dialektik ist in dem Satz enthalten, der Weltflucht und Weltliebe, Abstand und Umarmung in eins fügt: „In allem sollen wir Gott suchen, indem wir uns, so weit es nur möglich ist, aller Geschöpfliche entkleiden, um die gesamte Kraft der Liebe dem Schöpfer zuzuwenden — alle Kreatur liebend in ihm und ihn in allen Kreaturen.“³⁷ Das ist die christliche Erfüllung der

³⁴ Exerzitienbuch 95 98 (MI II 318 320).

³⁵ MI IV, 1, S. 125.

³⁶ Joh. 15, 19; 17, 13—16.

³⁷ Constitutiones III, 1, 26 (MI III, 3, S. 92).

platonischen Ahnung Hölderlins: „Die Liebe aber vereinigt.“ Die Dürftigkeit des Irdischen wird zum Transparent himmlischen Reichtums. Im Leben des Ignatius ist dies zu erstaunlicher Vollkommenheit geworden.

Er liebt, um mit dem Äußersten zu beginnen, alles, was die zuchtvolle Strenge des Lebens formt, bis zur peinlichen Sorge um die Ordnung der Kleider, der Zimmer und Büchereien, der adelig schlichten Tischsitte.³⁸ Er kann darin scheinbar kleinlich sein — aber alles ist ihm nur Ausdruck und Maßstab einer seelischen Sauberkeit, die er in unmittelbaren Zusammenhang stellt mit der Keuschheit des Geistes.³⁹ Er liebt die Natur und schon bei seiner Bekehrung auf Schloß Loyola versenkt er sich in die Betrachtung der Sternenwelt: „Den größten Trost, den er damals empfing, bot ihm das Anschauen des Himmels und der Sterne, und das tat er oft und lange, denn darin empfand er einen mächtigen Antrieb, unserem Herrn zu dienen.“⁴⁰ Noch in den Akten zur Heiligsprechung sagt ein Zeuge, Ignatius sei „durch den Anblick einer einzigen Pflanze, eines Blümleins oder eines kleinen Wurms in die Liebe Gottes emporgerissen worden“.⁴¹ Wir wissen es ja auch aus seinem mystischen Tagebuch, wie ihn die Gestalt eines Orangenblattes oder der Anblick von drei Menschen oder drei Tieren, mitten in den lärmenden Straßen Roms, in Liebe zur Dreifaltigkeit Gottes aufglühen ließ.⁴² Diesem in Gott Versunkenen ist die ganze Welt auf einmal wie durchsichtig geworden, seitdem er in Manresa erlebt hat, wie „sich die Augen seines Geistes öffneten und ihm schien, als habe er einen anderen Verstand erhalten“.⁴³ Er schaut jetzt die kleinen Dinge dieser schönen Erde von der göttlichen Seite her, seit jenem seligen Tag, „da ihm mit großer geistlicher Freude die Weise klar wurde, wie Gott die Welt erschaffen hat“.⁴⁴ Alle Erdendinge fangen nun an, in ihm zu reden und zu klingen. Wenn er Musik hört und die hehren Weisen des Chorals, so biegt er in die römische Kirche ab, aus der es zu tönen beginnt, und er bekennt einem Freund, „daß die Musik ihn völlig über sich selbst hinaushebe“.⁴⁵ Ein Mitbruder muß ihm in sorgenschweren Tagen auf einem Clavicord vorspielen,⁴⁶ und das mag ihn an jene Gnadenstunde erinnern, da er das Geheimnis der drei Personen in Gott erschaute unter dem Bild von drei Orgeltasten.⁴⁷ Von diesem inneren Sprechen und der himmlischen Musik, für die irdischer Ton nur ein Nachklang ist, spricht Ignatius noch auf den letzten Seiten seines Tagebuchs: „Alles drängte mich hin zur göttlichen Liebe und zu der vom Himmel erhaltenen Sprachengabe, und ich nahm beim innerlichen Sprechen eine solche Harmonie wahr, daß ich's nicht mehr ausdrücken kann. Und als ich mit der unsäglichen Wonne, die mir dies innere Sprechen bereitete, die himmlische Sprache und Musik verglich oder dieser gedachte, da wurden Andacht und Liebe immer stärker...“⁴⁸

³⁸ MI IV, 1, S. 364 502/06 516.

⁴⁰ MI IV, 1, S. 43. 523.

⁴² MI IV, 1, S. 472; III, 1, S. 101.

⁴⁴ MI IV, 1, S. 53.

⁴⁷ MI IV, 1 (2. Aufl.), S. 402.

³⁹ Constit. VI, 1, 1 (III, 3, S. 174).

⁴¹ MI IV, 2, S. 561.

⁴³ MI IV, 1, S. 55.

⁴⁶ MI IV, 1 (2. Aufl.), S. 636 f.

⁴⁸ MI III, 1, S. 137.

So lebt Ignatius in einer himmlisch gewordenen Irdischkeit, und ich wüßte kein Wort, das dieses Geheimnis der in Gott wieder einfältig gewordenen Rückkehr aus dem großen Gott in die kleine Welt besser kennzeichnete als den Ausspruch eines seiner Gefährten: „In Ignatius ist die Gnade gleichsam wieder zur Natur geworden.“⁴⁹ Den Urgrund dieser Einheit aber bildet die Weise, wie Ignatius das „Große“ Gottes in dem „Kleinen“ seiner menschlichen Geschichte erschaut: in der gottmenschlichen Einheit in Christus. Da wird die „anschauliche Vorstellung des Ortes“ im Exerzitienbuch zum Transparent der göttlichen Großtaten, und die „Synagogen, Städte und Flecken, die der Herr predigend durchzog“, sind nur wie der Vordergrund für „den weiten Raum und den Umkreis der Erde“, den sich der König Christus erobern will.⁵⁰ In den geringsten Dingen der Erden-geschichte Gottes schaut Ignatius das Größte, und wenn er in rührender Andacht die Spuren küßt, auf denen die heiligen Personen der Geburts-geschichte wandelten, so wird das zum „Verkosten der unendlichen Süßigkeit und Lieblichkeit der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden“.⁵¹ Noch einmal möchte man hier Hölderlin aufrufen: „Im Kleinsten offenbart das Größte sich, das hohe Urbild aller Einigkeit, es scheint uns wider in den friedlichen Bewegungen des Herzens.“ Was der Genius ahnte, erlebt der Fromme als gnadenvolle Wirklichkeit. „Die Dichter müssen, auch die geistigen, weltlich sein.“ So auch die Heiligen. Denn Gottes Größe ist uns nur erfaßbar in der Kleinheit des Gottmenschen.

Aber nun folgt noch einmal ein Pendelschlag dieser Dialektik. Ignatius, der von Gottes Einsamkeit her in die laute Welt tritt, um in allen Dingen Gott zu finden, kehrt doch wieder zurück ins „Jenseits von allen Dingen“. Eben weil er alles nur von Gott her liebt und sich darum den Sternen und Blumen, der Musik und der Politik, der kleinen Ordnung der Dinge und dem Kampf um das große Reich Gottes zuwenden kann, vermag er dies alles, auch das scheinbar Größte, wieder zu lassen und für ein Nichts anzuschauen. Seine Gefährten wandten auf ihn das hohe Wort an, das Gregor der Große einmal von der Mystik Sankt Benedikts geschrieben hat: „Der Seele, die ihren Schöpfer schaut, schwindet die ganze Schöpfung zusammen. Mag sie auch noch so wenig vom Licht des Schöpfers geschaut haben: darin wird ihr alles klein, was geschaffen ist. Denn durch das Licht der inneren Beschauung wird das Innerste der Seele weit gemacht und dehnt sich so aus in Gott, daß sie über die Welt hinausgehoben wird, ja über sich selbst hinausdrängt. Und wenn sie dann im Lichte Gottes hinabschaut, begreift sie, wie nichtig alles ist, was sie in ihrem sonstigen niedrigen Zustand nie zu begreifen vermochte.“⁵² In diesen Tiefen wird Ignatius zu einem Verächter seiner selbst, weil er weiß, was es ist um die Kreatur und um den Sünder. Das *contineri a minimo* spitzt sich hier zur äußersten Schärfe zu,

⁴⁹ MI IV, 1 (2. Aufl.), S. 650.

⁵⁰ Exerzitienbuch 91 95 103 (MI II, S. 314 322).

⁵¹ Exerzitienbuch 124 125 (MI II, S. 336).

⁵² Dialogi 2, 35 (PL 66, 200 AB).

und treffsicher greift die Grabschrift gerade diesen einen Punkt heraus: die christliche Selbstvernichtung, mit der Ignatius noch nach seinem Tod weggeworfen sein möchte in einen äußersten Winkel, um dort „den lastenden Leib verscharren zu lassen“. Ribadeneira hat es uns berichtet: „Er sagte zu mir, wenn es eine Sache gäbe, die er sich vom Herrn wünsche, so diese, daß man ihn nach seinem Tod auf ein Feld vor die Hunde würfe.“⁵³ Das ist die gleiche, sozusagen wieder maßlos gewordene Demut der Kreatur vor dem einzig großen Gott, die aus dem Wort des urchristlichen Ignatius spricht: „Schmeichelt lieber den Bestien, daß sie mir zum Grab werden und nichts von meinem Körper übrig lassen, damit ich nicht nach meinem Tode noch jemand zur Last falle.“⁵⁴ Immer verlangt es den Ignatius von Rom, diesen Heros der weltumarmenden Aktion, nach dem Tod, und er bekennt selbst: „Wenn er an den Tod dachte, empfand er beim Gedanken, sterben zu müssen, eine so mächtige Freude und so viel inneren Trost, daß er ganz in Tränen zerfloß.“⁵⁵ Dieses abgründig demütige in sich Zusammensinken vor Gott, das evangelische Gefühl des „unnützen Knechtes“, der Verzicht auf jegliche Pose und Feier beim Sterben, das still sich Hinweschleichen aus dieser engen Welt: das ist gleichsam die metaphysische „Gruft“, aus der sich die Größe des Geistes in Ignatius emporringt. „Für den Geist der Himmel, Rom für den Leib.“

So kommen wir denn am Ende zu den letzten Versen der Grabschrift und zu jener Liebe, die allein beides verbinden kann: die Maßlosigkeit des Großen und die Enge des Kleinen. Nur wenn wir beides durch die Liebe vereinigen lassen, gelingt es uns, das wahre Bild des Ignatius und das von Hölderlin eigentlich Gemeinte zu erfassen. Erst wenn das Göttliche in uns vom Widerstand des Irdischen beschränkt wird, ersteht der Friede alles Friedens, der höher ist als die Vernunft. Nur weil der Geist des Ignatius, dem der Himmel Größeres als das Größte schenkte, eingegrenzt blieb von dem Leib, dem Rom die Grenzen und die Kraft der Tugend gab, ist er ein Heiliger geworden und ein Mensch geblieben, geistlich und weltlich zumal. Darin liegt wohl die eigentliche Größe dieses Heiligen. Alle Liebe, die grundsätzlich ohne Maß sein soll, will er gehalten wissen von dem Maß der Diskretion, alle Begeisterung von Gott soll eingegrenzt bleiben von der sichtbaren Kirche, jeden Geist mißt er an den angebbaren Maßen des Leibes Christi. Himmel und Rom müssen eins bleiben. So können wir von Ignatius immer nur in dialektischen Gegenüberstellungen richtig sprechen. Er kann sagen: „Wie ekelt mich die Erde, wenn ich den Himmel anschau“,⁵⁶ und dennoch als vernichteter Sünder den „staunenden Schrei“ beten von „Himmel, Sonne, Mond, Sternen und Elementen, Früchten, Vögeln, Fischen und

⁵³ MI IV, 1, S. 379; IV, 2, S. 571 850 f.

⁵⁴ Römerbrief 4, 2 (Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter [Tübingen 1924] 98).

⁵⁵ MI IV, 1, S. 56 349; IV, 2, S. 550 852 885 992.

⁵⁶ P. Ribadeneira, Vita Ignatii I, 2 (ed. Köln 1602, S. 29).

der Erde, wie sie mir dienen“.⁵⁷ Er kann die Entkleidung von allen Geschöpfen fordern und im gleichen Satz zur Liebe aller Kreatur aufrufen. Er mißt allen Geist am Gehorchenkönnen und kann doch wieder das hohe Lied der Geistesfreiheit singen und seinen Söhnen sagen: „Der Mensch gibt das Amt, aber Gott gibt die Diskretion. Nicht nur nach Regel und Verordnung, sondern gemäß den Umständen habt ihr zu handeln.“⁵⁸ Es war für seine Umwelt stets eines der Rätsel, die diesen Heros unwitterten, daß er in den scheinbar selbigen Umständen ganz verschieden urteilen und anordnen konnte mit der genialen Regellosigkeit eines Menschen, der alle Dinge in ihrer Einmaligkeit von innen her ansah.⁵⁹ Ignatius konnte maßlos streng sein und floß doch über von Güte. „Rigoros ist er mit denen, die sich nicht selbst überwinden, die sich nicht ganz Gott unserem Herrn hingeben, und mit den immer Zögernden. Mit den anderen ist er voll Güte. Kraftvoll hält er fest an dem, was er einmal festgesetzt hat und darin läßt er sich nicht leicht umstimmen; aber wo er selbst keine innere Erleuchtung wahrnimmt, pflegt er sein Urteil willig einem anderen unterzuordnen.“⁶⁰ In dieser Einfalt der inneren Freiheit konnte Ignatius mit herrischer Geste alle menschlichen Mittel gebrauchen, ohne sich je an sie auszuliefern. „In den Dingen, die er für den göttlichen Dienst unternahm, bediente er sich aller menschlichen Mittel, um zum Ziel zu gelangen, mit solcher Sorge und solchem Nachdruck, als ob davon aller Erfolg abhinge. Aber zugleich vertraute er so auf Gott und verließ sich so auf seine Vorsehung, als ob alle menschlichen Mittel, die er in Dienst stellte, ohne irgend eine Kraft wären.“⁶¹ Wohin wir auch blicken, wir können die Psychographie dieses Heiligen nicht zeichnen ohne diese Antithetik der himmlisch-irdischen Gegensätze. Ignatius war geistlich und weltlich in einem, er war ein Mystiker des Himmlischen und ein Gestalter des Irdischen, er war „in actione contemplativus“, wie es einer seiner Freunde auf eine letzte Formulierung brachte.⁶²

In dieser Aufhebung der Gegensätze gründet der Friede der Einfalt, der vom Antlitz des reifen Heiligen widerleuchtete. Kardinal Quiroga hat davon Zeugnis abgelegt: „Immer kannten wir ihn als einen wahrhaft demütigen Menschen; mild, geduldig, liebevoll, eifernd für Gottes Ehre und das Heil der Nächsten, Verächter der Welt, klug, großherzig war er. Und in allem Wechsel der Gezeiten, guten und schlimmen, günstigen und widrigen, fanden und kannten wir ihn stets zu unserer tiefsten Bewunderung mit dem gleichen Antlitz, einer ernsten Freude, einer heiligen Würde, so daß man schon auf seinem Angesicht die Ausgeglichenheit und den Frieden widerstrahlen

⁵⁷ Exerzitienbuch 60 (MI II, S. 288).

⁵⁸ MI IV, 1, S. 519; I, 12, S. 253.

⁵⁹ MI IV, 1, S. 195 423.

⁶⁰ MI IV, 1, S. 127 398.

⁶¹ MI IV, 1, S. 466. Vgl. dazu C. Kneller, Ein Wort des hl. Ignatius von Loyola: Zeitschrift für Aszese u. Mystik 3 (1938) 253/57.

⁶² Monumenta Nadal IV 651 f. — Vgl. auch die ignatianische Psychographie der Gegensätze bei E. Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien III (Freiburg 1940) 410/28. Ebenso bei O. Karrer u. H. Rahner, Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe (Einsiedeln 1942) 49/57.

sah.“⁶³ Darin sehen wir die Erfüllung dessen, was Hölderlin nur wie von ferne ersehnen konnte: der Widerstreit von Welt und Ich ist aufgehoben in die reife Einfalt der friedlichen Bewegungen des Herzens. Wohl bleibt die Liebe zu Gott in Ignatius maßlos — wie wäre sie sonst Liebe zu dem, der immer größer ist als unser Herz? Aber sie wird gehalten von dem liebend anerkannten Widerstand des Irdischen: Rom und die Kirche, die Erde dieser Leiblichkeit und die Menschheit Gottes bleiben ihr bergendes Maß. Friede der schmerzlich errungenen Einfalt in Gott: das ist die christliche Höhe, zu der Ignatius hinanstieg, zu der er uns weisen will, wenn er auffordert, „das Auge der Seele einfältig zu richten auf das Ziel alles Geschaffenen“⁶⁴. Friedvolle Einfalt: das fanden die Menschen, die Ignatius auf Erden kannten, über sein Antlitz wie ein Licht ausgegossen: „Ihm ward die Gnade, in allen Dingen und Handlungen und Gesprächen Gottes Gegenwart wahrzunehmen mit einem feinen Sinn für das Geistliche, und Ignatius pflegte dies in das Wort zu kleiden: ‚Wir sollen Gott in allen Dingen finden.‘ Mit tiefer Bewunderung und einem süßen Herzenstrost sahen wir, wie diese Gnade, dieses Licht in seiner Seele wie ein Schimmer über sein Angesicht ausgegossen war und sich kundgab in der Klugheit und Sicherheit all seiner Taten.“⁶⁵

Wir sind am Ende. Was einst schon Clemens von Alexandrien vom christlichen Gnostiker schrieb: „Er lebt in dieser Welt und ist doch über diese Welt erhaben“⁶⁶, das hat Hölderlin seherisch getroffen, als er sang: „Die Dichter müssen, auch die geistigen, weltlich sein.“ Ignatius hat es in der Erleuchtung und Kraft christlicher Gnade gelebt. Sein Grabspruch steht mit tiefem Recht auf der ersten Seite des Hyperion. Aber wenn wir ihn in den Zusammenhang stellen, dem er entnommen ist, erweist sich, daß nur der Heilige zu erreichen vermag, was der Dichter ahnt. „Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen bleiben im Kleinsten“, das kann der Mensch nur am Vorbild und in der Kraft des Gottes, der Mensch wurde. *Divinum est*. Aber darin liegt sein ganzes Glück und die Einfalt eines Friedens, den die Welt nicht geben kann. Setzen wir darum die Grabschrift des Loyola auf die Gruft unserer Zeit, da wir zugrunde gingen an jenen Gesinnungen, die Hölderlins Hyperion seherisch vorausgesagt hat. Und lassen wir uns von Ignatius wieder in die Höhe führen, zu der man nur aus Grabkammern aufsteigt:

„Wenn einer aus sich selbst ausgegangen ist und einging in seinen Schöpfer und Herrn, immer das vor Augen, immer das verspürend, immer des sich freuend, wie unser Ewiges Gut in allem Geschaffenen ist, ihm Dasein und Erhaltung schenkt durch seine gegenwärtige Unendlichkeit, so liegt darin, wie ich meine, ein Glück über alles andere.“⁶⁷

⁶³ MI IV, 2, S. 111.

⁶⁵ Monumenta Nadal IV 652.

⁶⁴ Exerzitienbuch 169 (MI II, S. 372).

⁶⁶ Stromata 7, 3, 18, 2 .

⁶⁷ MI I, 1, S. 339 f.