Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 2 (1946)
Heft: 5

Artikel: Der Katholizismus der Gegenreformation : ein Beitrag zur Frage des Barock

Autor: Gilg, Arnold

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877594

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Katholizismus der Gegenreformation.

Ein Beitrag zur Frage des Barock.

Vorbemerkung. Im Wintersemester 1942/43 ist an der Universität Bern eine kulturhistorische Vorlesung «Zwischen Renaissance und Aufklärung (das Problem des Barock)» gehalten worden, an der sich Dozenten verschiedener Fakultäten mit allgemeingeschichtlichen, kirchengeschichtlichen, philosophiegeschichtlichen, militärgeschichtlichen, kunstgeschichtlichen, musikgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Beiträgen beteiligt haben. Die folgenden Ausführungen geben die beiden ersten Hauptabschnitte des vom Verfasser Vorgetragenen wörtlich wieder; der dritte Hauptabschnitt — über die Organisation der Kirche — ist aus Raumgründen weggelassen.

Innerhalb der Gesamtvorlesung, in der es um die große Frage nach Wesen, Bedeutung und Ausdrucksformen des Barock geht, handeln wir heute vom Katholizismus der Gegenreformation. Die Gewichtigkeit, welche dieses uns zugewiesene Thema gerade auch im Zusammenhang einer Erörterung jenes erregenden und spannungsreichen Problems besitzt, ist ersichtlich. Es steht ja keineswegs so, daß das Werden und die Ausbreitung der «Barock» genannten Erscheinung und die als innere Erneuerung und äußere Expansion der abendländisch-lateinischen Kirche verlaufende Bewegung bloß zeitlich zusammenfielen. Zwischen den Kräften und Tendenzen, die in dem von uns zu betrachtenden Stück geschichtlicher Wirklichkeit auftreten, und dem Phänomen, zu dessen Aufhellung die einzelnen Vorträge so oder so beitragen sollen, walten zweifellos sehr eigenartige Beziehungen. Nicht von ungefähr hängt eine eindringendere Erkenntnis des letztern zu einem guten Teil an einem tiefern Verständnis der erstern, so gewiß sich hinwiederum die Richtigkeit des kirchengeschichtlichen Befundes einigermaßen danach bemißt, ob die erarbeiteten Hauptmerkmale der religiös-kirchlichen Existenz sich bei der Deutung des Gehaltes barocker Hervorbringungen zu bewähren vermögen. Das gilt jedenfalls, sofern an künstlerische Schöpfungen gedacht wird. Zwar ist die Zeit vorüber, in der man weithin meinte, mindestens den in den monumentalen Werken der Architektur ausgeprägten Stil einfach mit dem Namen jenes seit der Mitte des 16. Jahrhunderts unvergleichlich mächtig aufstrebenden neuen Ordens bezeichnen zu

dürfen. Das Reden von einem eigentlichen Jesuitenstil hat sich erledigt. Und doch wird kaum mehr jemand verkennen, daß, ganz abgesehen von der an sich schon belangreichen Tatsache ausgedehnter jesuitischer Bauunternehmungen und ganz abgesehen von der Wirkung kirchlicher Vorschriften und Ermahnungen in bezug auf Malerei und Plastik, eben der in der jungen Stiftung des Ignatius herrschende und von ihr überallhin ausstrahlende Geist nicht zuletzt die anscheinend kraft eigentümlicher Affinität von vornherein ihm zugeordnete Kunst der Zeit innerlich ergreift, sie mit seinem Atem durchweht, ihr Leben von seinem Leben einflößt und sie, was sie auch sonst noch sein mag, in ihrer Weise zum Symbol und zur Künderin seines Wollens und seiner Ideale werden läßt. Was sie auch sonst noch sein mag! Tatsächlich ist die Kunst bei aller vielfältig zu spürenden gegenreformatorisch-religiösen Inspiration in erklecklichem Maß durch Regungen und Strebungen mitbestimmt, die wir ausgesprochen weltlich nennen möchten und die zumal in der Richtung einer erstaunlichen Steigerung menschlichen Selbstbewußtseins und Machtgefühls konvergieren, wie sie allerdings in eine auch durch den Absolutismus charakterisierte Epoche hineingehört. Nur seltsam, daß, was einem unvereinbar scheinen will, sich eindrucksvoll in der relativen Einheit eines Stils verbindet! Man wird vielleicht an das Geheimnis der complexio oppositorum erinnern. Oder man wird auf analoge Elemente in der kirchlichen und in der weltlichen Sphäre achten und von ihnen die Möglichkeit einer Durchdringung der beiden Sphären herleiten. Man wird so angesichts der römischen Kurie und ihrer Regierungsgewalt einerseits und des höfischen Wesens anderseits hüben und drüben mancherlei entdecken, was ohne weiteres zusammenklingt, und man wird schließlich die Verschwisterung der zwei großen Tendenzen des Zeitalters nicht sonderlich rätselhaft finden, ob man sie in der Breite des geschichtlichen Getriebes oder im Gebilde des Künstlers erblickt. Sollte indessen nicht hinsichtlich des hier zur Frage stehenden Sachverhalts irgendwie ein Faktum ins Gewicht fallen, dem wir in der Welt der gegenreformatorischen Frömmigkeitshaltung und Anschauungsweise als einem überaus kennzeichnenden Moment begegnen werden? Selbstverständlich können wir unmöglich

die Kompliziertheit der Größe, auf die der Barockbegriff angewendet wird, vergessen. Der Begriff, wie er gegenwärtig mit Fug bräuchlich ist, meint ja über den engern Bereich der Kunst hinaus eine ganze Kultur, und zwar eine Kultur, die, sofern sie nach ihrem Gesamtumfang und Gesamtgehalt in Betracht kommt, gerade nicht von der Macht eines einheitlichen religiös-kirchlichen Geistes zeugt. Von solcher Gesamtkultur her verbietet sich die Vereinerleiung von Barock und Gegenreformation doch wohl unzweideutig. Es ist der heute uns interessierende Raum, in dem sich ein imposantes Lebenssystem von wesentlich gegenreformatorischem Gepräge darstellt. Aber nun handelt es sich freilich auch in diesem Raum wie in den andern Räumen und umgekehrt in den andern wie im ersten um jene selben durchgehenden Züge und Eigenschaften, die eben von dem einen Stil, von der einen — wie immer in sich differenzierten — Kultur des Barock zu reden nötigen. Wie erklärt sich das? Ohne im folgenden eigens darauf einzutreten, dürfen wir vielleicht doch hoffen, mit unsern Ausführungen über die Gestaltung des religiösen Lebens und die Formung theologischer Lehre nicht nur allerlei wissenswerte kirchen- und dogmengeschichtliche Dinge in Erinnerung zu rufen, sondern auch dem Nachdenken über das uns alle beschäftigende Problem an diesem oder jenem Punkt ein wenig zu dienen.

Die Bewegung, die wir Gegenreformation zu nennen gewohnt sind, kann nicht einfach als Antwortreaktion auf die Tat Luthers und das durch sie heraufbeschworene gewaltige Geschehen gefaßt werden. So offenkundig sie den Charakter eines Rückschlags aufweist, so fraglos ihr die mit dem antiprotestantischen Gegensatz gegebenen Züge tief eingegraben sind, sie entbehrt doch auf keinen Fall selbständiger innerkirchlicher Antriebe und Motive, wie ja denn ihre allerersten Anfänge gerade noch in die Zeit unmittelbar vor dem Ausbruch des Glaubensstreites zurückreichen. Die «Gegenreformation» ist sozusagen nicht nur Gegenreformation. Sie bleibt während ihres ganzen Verlaufs trotz allem zum Teil in Bestrebungen verwurzelt, die originär, im Sinne einer aus katholischem Grund und Boden herauswachsenden Reform, auf Erneuerung des kirchlichen Geistes und des religiösen Lebens zielen.

Solche Bestrebungen kündigen sich tatsächlich bereits unter dem Pontifikat Leos X. an, in einem Moment, da der Thesenanschlag zu Wittenberg noch nicht Ereignis geworden ist, aber allerdings nicht mehr lange auf sich warten läßt. So wenig wie in den Tagen der großen mittelalterlichen Frömmigkeitserhebungen steht jetzt das Papsttum als entscheidende oder auch bloß förderliche Kraft hinter der einsetzenden Entwicklung. Giovanni Medici ist wahrlich keine reformatorische Gestalt, und abgesehen von dem kurz regierenden asketisch herben Hadrian sind durch ein volles Menschenalter hindurch auch die spätern Träger der Tiara den bekannten Traditionen der Renaissance-Kurie verhaftet. Der Umschwung beginnt ganz in der Stille. Nachdem schon vor Jahren in einigen Städten Italiens Aehnliches versucht worden ist, kommt es 1517 in Rom zur Gründung des Oratoriums der göttlichen Liebe. Fünfzig oder sechzig Männer, Priester und Laien, schließen sich in einer schlichten Bruderschaft, in einem freien Verein, der auf festere Organisation verzichtet und der Initiative des Einzelnen ordentlich Spielraum läßt, zusammen, um durch gemeinsame religiöse Uebung, rege Teilnahme am Kult, häufigen Sakramentsempfang, intensives Gebet, geistliche Aussprache das innere Leben zu reinigen und zu stärken und durch allerlei Hilfeleistungen und Werke der Nächstenliebe den Ernst der Frömmigkeit und Opfergesinnung zu bewähren. Das Sodalitium gemahnt ein wenig an die niederländischen Gründungen der Brüder vom gemeinsamen Leben aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Auch im römischen Verein ist das laikale Element vertreten; auch hier wird ein milder, der kirchlichen Haltung angemessener Humanismus gepflegt. Und selbstverständlich waltet auch hier — und hier erst recht — die Absicht, für die längst ersehnte und oft genug ungestüm geforderte Besserung der trostlosen kirchlichen Zustände die geistigen Voraussetzungen zu schaffen. Die Mitglieder des Oratoriums sind glühende Reformfreunde. Liegt es ihnen zwar fern, in Dingen der dogmatischen Lehre Bedenken vorzubringen, so erfüllt sie die in die heiligsten Bezirke eingedrungene Verweltlichung, die Frivolität und Unfähigkeit des Klerus oben und unten und die Verlotterung und Stumpfheit großer Volksmassen mit Scham und Schmerz und treibt sie vorerst

einmal auf den Weg der Buße, der Selbstheiligung und der unscheinbaren karitativen Tat. Dabei bleibt ihr Blick durchaus auf die Ausbreitung der in ihrer Mitte lebenden Gesinnung als auf das vornehmste Ziel gerichtet. Es ist darum nicht verwunderlich, daß einige von ihnen, die Notwendigkeit strafferer Formung ihrer Bestrebungen erkennend, zur Stiftung einer Gesellschaft von Regularklerikern schreiten. Eine Körperschaft schwebt ihnen vor, die, gänzlich arm, einzig auf den göttlichen Dienst und die Rettung der Menschen bedacht, in einer versagenden, würdelosen Priesterschaft als Keim der Erneuerung wirken soll. Der Orden der Theatiner entspricht den Erwartungen seiner Gründer. Er läßt vermöge emsiger Arbeit etwas vom Geist des Oratoriums, von seinem hingebungsvollen, zähen Enthusiasmus in weitere Kreise dringen; er sichert dem stillen Handeln des kleinen Männerbundes die Unverlierbarkeit geschichtlicher Bedeutung. Indessen wird das in der Verborgenheit angefachte Feuer noch anders als durch das Wachstum der neuen Stiftung über die Papststadt hinausgetragen. Unter den Schrecken des Sacco di Roma erfährt die Bruderschaft ein jähes Ende. Die ihr angehört haben, sehen sich in alle Richtungen versprengt. Aber wo immer sie nun weilen, halten sie an ihren Reformgedanken fest und suchen sie zu realisieren. Dürfen sie übrigens nicht eben jetzt für ihre Bemühungen vermehrte Bereitschaft, gesteigerte Empfänglichkeit erhoffen? Ein Wandel der Dinge ist im Vollzug. Auf die Renaissance-Welt mit ihrer Schönheit und ihrem Tiefsinn, mit ihrem Scherzen und ihrem Lachen, aber auch mit ihren heidnischen Allüren und ihren glaubensfremden Skeptizismen senken sich finstere Schatten. Furchtbare Schicksale brechen über Italien herein. Die Besten sehen in ihnen göttliche Gerichte und strecken die Hände wieder nach der Gnade aus. Die Frage einer geläuterten Kirche steht neu auf. Die Zahl der Reformfreunde steigt. In der Tat begegnen die Mitglieder des Oratoriums größerem Verständnis als einst und finden zugleich in verschiedenen Strichen der Halbinsel religiöse Strömungen und Unternehmungen vor, angesichts deren sie einen dem ihrigen gleichen oder verwandten Geist spüren möchten. Wir müssen es uns versagen, auf diese Strömungen und Unternehmungen einzugehen. Wir dürfen auch nicht ein-

mal flüchtig all das berühren, was in der Zeit, da die Wogen der deutschen und der schweizerischen Reformation nach Italien hereinschlagen und eine konziliare Entscheidung zumal bezüglich der Rechtfertigungsfrage noch aussteht, mit den Bestrebungen der Oratoriumsmänner zu einer einzigen Bewegung der religiösen Regeneration und der Kirchenreinigung sich zusammenzudrängen scheint und doch schon selber keine homogene, eindeutige Größe ist. Namen wie Valdés, Ochino, Contarini, Pole, Vittoria Colonna, Michelangelo würden neben diejenigen der hervorragendsten Oratoriumsrepräsentanten: Caraffa, Giberti, Sadolet treten und, wenn noch nötig, Klang und Inhalt bekommen. Hier bleibt nur festzustellen: Divergenzen über Divergenzen unter der einen überwölbenden Devise «Reform». Die Lage wird sich abklären. Die Frömmigkeit der Zukunft erwährt die Wichtigkeit der Ansätze im Oratorium und im Orden der Theatiner: sie sind es, in deren Linie die Entwicklung verläuft.

Geht man den Faktoren nach, kraft deren sich das religiöse Leben aus dem Zustand der angedeuteten Gärung und nicht zuletzt auch der noch immer weithin herrschenden Oede zu einigermaßen einheitlicher Richtung und zu neuer Intensität erhebt, so stößt man sogleich auf die Tätigkeit jenes andern, im Jahr 1540 nach Ueberwindung hartnäckiger Widerstände von Paul III. bestätigten Ordens, der von jeher geradezu als der Exponent der Gegenreformation überhaupt gilt. Man wird sich zwar hüten, die Frömmigkeit der Epoche schlechthin durch den Geist des Jesuitismus bestimmt zu sehen. Aber unstreitig wirkt sich dieser Geist von der Jahrhundertmitte an mit staunenerregender Wucht in weitestem Umfang aus und läßt zuweilen selbst dort Einflußspuren wahrnehmen, wo eigenständige, den seinen nicht konforme Tendenzen religiös-kirchlicher Natur zu Hause sind. Was ist es um diesen Geist? Er beschäftigt uns hier, sofern er die in der Gesellschaft Jesu maßgebliche, in ihr betätigte und durch sie missionarisch-seelsorgerlich propagierte religiöse Haltung darstellt. Und nun wird man, ohne in unerlaubter Voreiligkeit Stifter und Orden einfach einander gleichzusetzen, doch wohl sagen dürfen: die für den Jesuitismus charakteristische Frömmigkeitsweise ist wesentlich diejenige des Ignatius von Loyola; im Orden wird

zur bewegenden Macht, was in dem baskischen Ritter lebt, seitdem er, durch die Kugel von Pamplona aus der Bahn des Soldaten geschleudert, all den Eitelkeiten und Gespreiztheiten seines frühern Daseins abgeschworen und den Kriegsdienst unter dem höchsten Befehlshaber gewählt hat.[1] Ignatius ist als homo religiosus selbstverständlich auch seinerseits nicht traditionslos. Schon das zu Manresa verbrachte Jahr, in dem er, der Bekehrte, sich aus mancherlei Verworrenheit, Unschlüssigkeit und tastenden Versuchen zu einiger Klarheit und festerem Wollen durchringt, zeigt ihn in Berührung mit der Welt der devotio moderna, also mit Anschauungen und Stimmungen, wie sie als Ausdruck spezifisch spätmittelalterlich-niederländischer Gläubigkeit geschichtlich wirksam geworden sind. Insbesondere das bis heute berühmt gebliebene Andachtsbuch von der Nachfolge Christi tut es ihm an; es wird recht eigentlich seine Bibel, aus der er sich täglich nährt. Daß aber die devoti moderni ihn in ihren Bann ziehen, scheint zu besagen, daß er den Weg der Mystik einschlägt und mit den für diese religiöse Art repräsentativen Gestalten, mit Teresa und Johannes vom Kreuz, in eine Reihe zu stehen kommt. Indessen hat es mit der Beziehung des Ignatius zur Mystik doch eine eigene Bewandtnis.[2] Was ihm in der Erbauungsliteratur der devoti begegnet, kann, verglichen mit der höchst prägnanten Erscheinung, in der auf Grund völliger Abgeschiedenheit jenseits der personalen Differenz, jenseits eines noch ernsthaften Gegenüber letztlich die unaussprechliche Wesenseinigung, die substantiale Verschmelzung der Seele mit der Gottheit geschieht, nur als sehr abgemilderte, gleichsam domestizierte Mystik gelten, als eine Frömmigkeit, die unverkennbar mystische Züge aufweist, die aber, halb schon dem Ueberschwang der Unio-Seligkeit hingegeben, ein geheimes Grauen vor möglicher Vermessenheit nicht loswird und darum den Menschen geflissentlich in den vorbereitenden Phasen der Reinigung und Läuterung festhält. Die Imitatio formt Ignatius nicht zu einem klassischen Mystiker. Immerhin be-

---

[1] Vgl. H. Boehmer, Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu, I. Bd., Bonn a/Rh. 1914.

[2] Lilly Zarncke, Die Exercitia Spiritualia des Ignatius v. Loyola in ihren geistesgeschichtl. Zusammenhängen, Leipzig 1931, S. 96—124.

wirkt sie in ihm eine merkliche Umwandlung. Sie vergeistigt ihn. Sie führt ihn von den seinen Ehrgeiz befriedigenden bizarren Aeußerlichkeiten, seinen asketischen Bravourstücken und Rekordleistungen weg in die Innerlichkeit stillen Betens und wortlosen Kontemplierens, ohne ihn im übrigen mit ihrer Warnung vor dem Ueberschätzen wunderbarer Erfahrungen gegen das emphatische Betonen der häufigen Gesichte und übernatürlichen Heimsuchungen, deren er sich gewürdigt weiß, bedenklich zu machen. Eine gewisse mystische Beeinflussung des Ignatius durch das ihm zugängliche Schrifttum der devoti ist demnach nicht zu leugnen und angesichts der offenbar in ihm primär vorhandenen entsprechenden Disposition auch nicht verwunderlich. Anderseits vermag seine ehrlichste Begeisterung für die auf ihn eindringenden Gedanken nicht darüber hinwegzutäuschen, daß aus ihm etwas anderes als ein Mann nach dem Herzen des Imitatio-Verfassers wird. Ihm selbst kommt das freilich kaum zum Bewußtsein. Er scheint ja gerade auch darin mit den devoti ganz in Uebereinstimmung zu verharren, daß er die Pflege und Förderung des geistlichen Lebens im Sinne methodisch strenger, aus schärfster psychologischer Beobachtung erwachsender Bearbeitung und Einübung der Seele betreibt. Aber wenn fraglos der Begriff der exercitia spiritualia auch bei ihnen irgendwo einen Ort hat —: si duo dicunt idem, non est idem. Davon muß das Exerzitienbüchlein, dessen Kernstück der Frühzeit von Manresa angehört, überzeugen.[3] Es läßt auf Schritt und Tritt Ueberlieferungsmaterial feststellen und ist doch nach seiner Grundkonzeption, in seiner Ganzheit und vom Ganzen her wiederum auch in den aus der Tradition geschöpften Einzelheiten etwas Neues, etwas, was so nicht im Gesichtskreis der devotio moderna gelegen hat. Es enthüllt die inwendigen Vorgänge, die den von Ignatius in höchstpersönlicher Eigentümlichkeit gegangenen Weg bezeichnen.

Sofort springt das Moment des planmäßigen Trainings in die Augen. Die Seele exerziert wirklich. Sie unterzieht sich, fortwährend vom Exerzitienmeister geleitet und beraten, all den Uebungen, die — im Idealfall auf einige Wochen hinaus —

[3] Uebersetzung von A. Feder, S. J., Regensburg 1932. Vgl. die Versio litteralis notis illustrata von J. Roothaan, Ratisbonae 1923.

für bestimmte Tag- und Nachtstunden festgesetzt sind und sie völlig in Beschlag nehmen. In einprägsam-regelmäßigem Rhythmus folgen sich an den jeweiligen Wegstationen, auf stets höhern Stufen, Meditationen, fromme Anmutungen, vorbereitende und ausklangbildende Gebete, unter Umständen durch abkürzende Wiederholungen ergänzt, welche die gewonnenen Eindrücke vertiefen und verfestigen. In langer Reihe steigen die verschiedenen Betrachtungsstoffe herauf, die furchtbaren und beklemmenden, die lieblich-tröstlichen, die Mitleid und Rührung weckenden, die zu Heroismus und Opfer entflammenden, von der die Welt verfinsternden Sünde und der grausigen Hölle an über die einzelnen Geheimnisse des Heilandslebens bis zur glorreichen Himmelfahrt. Alle verfügbaren Mittel und Maßnahmen: Erregung der Phantasie, Auswertung des Einflusses von Tageshelle und gedämpftem Licht auf die Psyche, Berücksichtigung der günstigsten Körperhaltung, Vergegenwärtigung der moralischen Fortschritte durch graphische Darstellung in der Weise des sog. Liniensystems, Konkretisierung und Veranschaulichung ebensowohl dogmatischer Wahrheiten wie biblischer Szenen durch Einzeichnen von Personen und Figuren in einen deutlich vorgestellten Raum, Anwendung sämtlicher fünf Sinne auf den Ort der Qual, immer wiederkehrendes Spielenlassen des Moments der Steigerung — alle nur denkbaren Mittel werden auf das eine Ziel, das erreicht werden soll und nach der Ueberzeugung des Ignatius bei richtiger Handhabung und Befolgung seines Reglements auch erreicht werden wird, hingeordnet: darauf, daß der Exerzitand sich voll Abscheu vom Bösen wegwende und für Gott entscheide und unter der Fahne Christi, die dem Banner Satans gegenübersteht, nach dem Wohlgefallen der göttlichen Majestät die Berufs- und Standeswahl treffe, also entweder sich zu einem christlichen Leben inmitten der Wirrungen und Gefahren der Welt oder aber — und darauf tendiert Ignatius vornehmlich — zum Eintritt in einen Orden entschließe. In dem ganzen raffiniert ausgedachten Methodismus kommen zweifellos auch mystische Motive reichlich zur Geltung. Allein man übersehe nicht: indem diese Motive in den Uebungen als solchen erscheinen, indem sie als Elemente den Vorgängen zugehören, in denen sich das Exerzieren voll-

zieht — was sich im Exerzitium ereignet, ist sozusagen nicht das christliche Leben im Ernstfall, die christliche Existenz der Gottesgemeinschaft in der Kampfarena, sondern bereitet lediglich auf solche Existenz vor —, wird das Mystische, soweit es überhaupt zur Frage steht, seiner Selbstzwecklichkeit beraubt und auch seinerseits als Mittel benützt, ein Sachverhalt, der wiederum nicht dafür spricht, daß der Verfasser der «Geistlichen Uebungen» den großen Mystikern zuzuzählen sei.

Ignatius drängt mit äußerster Energie zum Handeln. Schon in Manresa und dann während der Studienzeit zu Paris zieht es ihn unwiderstehlich zur Seelsorgearbeit hin. Ein vehementer missionarischer Wille entfesselt in ihm selbst und in der Schar, die er als Christus-Miliz auf den Plan ruft, einen unerhörten Aktivismus. Die Ungläubigen zu bekehren, die Ketzer zu bekämpfen und wiederzugewinnen — hier wirkt sich der antiprotestantische Affekt aus und entsteht das Programm der gegenreformatorischen Unternehmungen —, aus den Ruinen der Kirche neues Leben aufblühen zu lassen, die Welt zu katholisieren und den Triumph des Katholizismus zu sichern und so alles, aber auch wirklich alles ad majorem Dei gloriam zu tun, in absoluter Uebereinstimmung mit der Hierarchie, in schrankenloser Unterwerfung unter den Statthalter Christi auf Erden — das sind die Ideale, die ihn und die Seinen, denen er durch die Exerzitien seinen Geist einhaucht, lenken und befeuern. Von dem in Angriff zu nehmenden gewaltigen Werk her ergibt sich die Gestaltung des jesuitischen Ordenslebens. Was dem Werk nicht unmittelbar dient, was sogar die darauf gerichtete Tätigkeit hemmt — es sei an sich noch so vorzüglich —, das hat in der Societas Jesu keinen Platz. Die Benediktiner und andere Kommunitäten mögen an der stabilitas loci festhalten und auf die Verpflichtung der Mönche zum Gotteslob in der Form des gemeinsamen Chorgebets Wert legen: die Jünger des Ignatius kennen auch nicht einmal mehr im Sinne der Mendikanten klösterliches Dasein und geben den zeitraubenden Chordienst preis, wie sie auch auf die Kutte oder eine sonstige besondere Ordenstracht verzichten. Sie bedürfen größter Beweglichkeit. Sie brechen, bescheidene Anfänge der Theatiner grandios überbietend, aus in die Welt, in ihre mannigfaltigen Bezirke, um «allen alles zu werden» und alle zu er-

obern. Um so bedeutsamer wird für sie, für ihre Organisation, aber auch für ihre innerste Haltung und ihre ganze Religiosität der militärische Geist, der vom Stifter, dem einstigen Offizier, ausgeht. Das Patriarchalisch-Familienhafte und auch wieder gewissermaßen Gemeindeartige der benediktinischen Abtei liegt ihnen so fern wie möglich; sie sind eine unter diktatorischem Kommando stehende Truppe. Gehorsamsein ist alles, Gehorsamsein bis zur Auslöschung des Selbst! Daß aber alle gewonnen, in die Kirche hereingebracht und in ihr festgehalten werden sollen, das ruft nach Pracht und Prunk weiträumiger, mit Beichtstühlen gut versehener Kultgebäude, nach Glanz und Pomp der gottesdienstlichen Feier, nach Intensivierung von Unterweisung und Predigt, das führt aber oft genug auch zu den unglaublichsten Praktiken. Welche Virtuosität der Anpassung, der Schmiegsamkeit, des freundlichen Entgegenkommens, des begütigenden Verstehens wird da entwikkelt! Was Wunder, wenn unter den Augen der frommen Väter nicht nur ein ganzes System massiv-sinnlicher Devotionen und superstitiöser Vorstellungen, in denen immerhin noch etwas von der Leidenschaft paganistischer Religion glühen kann, die Frömmigkeit der gebildeten und ungebildeten Schichten mannigfach bestimmt, sondern sogar jene seltsamste Blüte der «dévotion aisée» sich entfalten darf, die Pascal die Zorn- und Schamröte ins Gesicht getrieben, und die er in seinen Provinzialbriefen für alle Zeiten unvergeßlich gemacht hat! [4]

Und nun überlege man, ob es nicht für den Jesuitismus, und zwar schon auf Grund dessen, was in den ignatianischen Exerzitien manifest wird, charakteristisch ist, daß er bei aller subjektiv sicher ehrlichen Akzentuierung des «Deus semper major», bei aller gewollten, fast krampfhaft gewollten Theozentrik, bei aller immer neu angestrebten Auslieferung des Menschen an die «göttliche Majestät» faktisch doch in einer recht merkwürdigen, bisher auf dem Boden der Kirche ungewohnten Weise eben diesen Menschen, gewiß: den unter dem Gesichtspunkt des religiösen Verhältnisses gesehenen Menschen, aber den Menschen, hervorhebt, gleichsam zum besondern Thema macht, unablässig eifervoll und mit größter

[4] Les provinciales, neuvième lettre.

Aufmerksamkeit umkreist! Und man überlege sodann, ob nicht, was man etwa an Hauptzügen der gegenreformatorisch inspirierten Kunst aufzählt: [5] das je spezifisch gedachte oder empfundene Heroische, Asketische, Sinnlich-Erotische, Grausame, sich gerade von einer Existentialität her begreift, die, stark sich fühlend und sich betonend, aber anders sich fühlend und betonend als der Renaissance-Mensch und der Aufklärer, in der geistigen Luft des Jesuitismus ihr eigentliches Element hat!

Ignatius ist nur bedingt als Mystiker anzusprechen. Das will nicht heißen, daß in seinem Orden nicht bisweilen ein starker Zug zur Mystik hervortreten könne. Aber sofern solches geschieht, handelt es sich kaum um eine Aeußerung genuinjesuitischen Geistes. Die urwüchsige Mystik zeigt sich vor allem bei der Gründerin des Ordens der unbeschuhten Karmeliterinnen, bei Teresa von Jesus. Ja diese mit all ihrem Befremdlichen, Absonderlichen, Abstoßenden doch große Frau, die noch nicht in der Totalität ihres Wesens gesehen ist, so lange man bloß unter dem Eindruck der bekannten Statue Berninis steht, diese durch scharfe Intellektualität, durch erstaunliche Willensenergie und mitunter auch durch eine gewisse erfrischende Heiterkeit ausgezeichnete spanische Nonne darf füglich als die bedeutsamste Verkörperung der Mystik in der gesamten neuern Geschichte des römischen Katholizismus gelten. In ihren zum Teil auf Gebot der Beichtväter verfaßten, übrigens auch künstlerisch-literarisch hochwertigen Schriften gibt sie mit aller nur wünschbaren Exaktheit über ihr inneres Leben Aufschluß, verbindet aber mit der Absicht der Konfession von vornherein diejenige der Belehrung und der seelsorgerlichen Führung: was sie selbst empfängt, soll womöglich auch andern zum köstlichen Gut werden. [6] Nicht als ob die von ihr geschilderten geheimnisvollen Erfahrungen den landläufigen frommen Wünschen nach kleinem Seelenglück ohne Kampf und Leiden gemäß wären! Das Leben der Mystik läßt jede banal-hausbackene Erbaulichkeit unendlich unter sich.

---

[5] Vgl. W. Weisbach, Der Barock als Kunst der Gegenreformation, Berlin 1921, S. 40—202.

[6] Sämtl. Schriften der hl. Theresia von Jesu, neue deutsche Ausgabe, I. Bd., Regensburg 1919, S. 117—274.

Unsagbare Seligkeit ist ihm eigen; aber auch ungeahnte Schmerzen und Nöte schließt es ein. Soll es überhaupt beginnen, so muß sich der Mensch mit großem Ernst und viel Geduld vorbereiten. Teresa redet nachdrücklich von der Unumgänglichkeit eifriger Betätigung auf der untersten Stufe des zur Höhe führenden Weges. Auf dieser untersten Stufe hat all das seinen Ort, was im Begriff des betrachtenden Gebets zusammengefaßt wird. Die Seele sammelt sich aus ihrer Zerstreuung, aus ihrem vielfältigen Verwickeltsein in die irdischen Dinge und Geschäfte, sie schält sich vom Kreatürlichen los, macht sich leer, erhebt sich mit Dank und Flehen zu Gott, versenkt sich in frommer Meditation in die Gegenstände, die uns bei Ignatius begegnet sind, übt sich in der Tugend, beobachtet die Satzungen der Kirche, glaubt, hofft, liebt. Sie tut Werk auf Werk, nicht ohne Unterstützung der Gnade, aber doch aus eigener Anstrengung und somit aus ihr verfügbarem Können. Dabei bekommt sie wohl auch Tröstungen und Erquickungen zu empfinden. Und doch ist das Leben, dem sie sich hingibt, mühsam, ja in den Zeiten der öfter eintretenden Trockenheit, Dürre, Verdrossenheit, Unlust qualvoll und jedenfalls längst nicht die Erfüllung der tiefen Sehnsucht nach ganzem, innigem Einssein mit der göttlichen Majestät. Die Seele fühlt sich darum leicht versucht, die sie ermüdende Bewegung stillzustellen, eigenmächtig sich in einen Zustand zu versetzen, in welchem das rastlos von Punkt zu Punkt eilende, von Akt zu Akt schreitende Denken aufgehoben wäre und ein süßer Friede sie umfangen würde. Es hängt nun freilich alles daran, daß sie solcher Versuchung widersteht und demütig in der Arbeit der Askese verharrt. Nur von oben her kann ihr die Erreichung einer höhern Stufe im Leben des Gottesverhältnisses ermöglicht werden. Was über die Vorbereitung hinaus sich ereignet, ist eingegossene Beschauung, ist lauter Gnade. Die durch die Beschwerde der Selbstheiligung gegangene Seele tritt in das Gebet der Ruhe ein. Jetzt sind die Mühen des Betrachtens zu Ende. Das Gebet ist nicht mehr eine Tätigkeit oder ein Gefüge von Akten; es ist Habitualität, Zuständlichkeit, ein kontemplatives Verhalten, das kein Abzielen auf die Vielfalt des Dies und Das kennt. Die Hinneigung zur Welt mit ihrer bunten Fülle schwindet. Himmlisches Licht

strahlt in die Seele ein. Sie atmet in der Gesammeltheit und Gelassenheit sanften, wonnevollen Friedens. Gott hält den Willen gefangen, so daß er einfach in der Verbundenheit der Liebe an dem hängt, der als der Liebende der Seele seine Gegenwart schenkt. Und wenn auch die beiden andern Seelenkräfte, Verstand und Gedächtnis, weiterhin frei umherflattern und mit an sich wahren Gedanken und Vorstellungen Störung bringen, so ist doch die Seele in der Lage, auf die geschäftigen Gesellen so wenig zu achten wie auf lästige Narren. Immerhin bezeichnet das Gebet der Ruhe lediglich den Anfang des mystischen Lebens. Noch ist der Wille nicht völlig mit Gott geeint; noch kann der Mensch in böse Sünde zurückstürzen. Die Intensität der Gottesgemeinschaft erscheint gesteigert auf der dritten Stufe, im Gebet der Einigung. Hier sind auch Verstand und Gedächtnis von Gott ergriffen und gefesselt, und der Wille wird noch stärker als vorher in ihn hineingezogen. Die Seelenkräfte liegen gleichsam im Schlaf, wiewohl sie wiederum nicht schlechthin die Möglichkeit des Tätigseins verloren haben. Im ganzen gilt: das göttliche Wirken nimmt an Mächtigkeit zu, die Seele versinkt mehr und mehr in Passivität. Zwar gerät sie im Unterschied zum früheren Zustand des stillen Friedens in stürmische Bewegung, bebt in ungestümer, jubelnder Freude, ist trunken von all der ihr widerfahrenden Herrlichkeit und redet zum Lobe Gottes tausend heilige Torheiten. Aber darin äußert sich in Wahrheit nicht ihre Aktivität. Ihr Eigenbewußtsein und ihre Eigentätigkeit sind wie ausgeschaltet. «Der Herr will hier dem Gärtner in einer Weise helfen, daß er gewissermaßen selbst der Gärtner ist und selbst alles tut.» [7] Die letzte Höhe oder Tiefe scheint erreicht zu sein. Tatsächlich steht das Letzte noch aus. Harte Prüfungen, furchtbare satanische Anfechtungen gehen ihm unmittelbar vorher. [8] Die Seele wähnt, noch nie an Gott gedacht zu haben, seiner gar nicht gedenken zu können, von ihm verworfen zu sein, oder sie schreckt vor dem Empfangen der ihr zuströmenden Gnade als vor einer Vermessenheit zurück. Doch nun wird sie aus dieser sternenlosen, finstersten Nacht

[7] Ibid. S. 188.

[8] So insbesondere in der «Seelenburg», Uebers. von L. Clarus, Regensburg 1869, S. 327—334.

befreit und in das Gebet der Ekstase eingeführt. Da gibt es keine Verbindung mit der Außenwelt mehr. Auch die Tätigkeit der Sinne ist hier absorbiert. Der Leib erstarrt; man möchte ihn für erstorben halten. Die Seele bleibt nicht mehr sie selbst. In der Einigung der Vermählung wird sie umgebildet, übergestaltet in Gott. Ist es Todesnot? Ist es unnennbares Entzükken? Es ist beides. Die Todesnot und Todeseinsamkeit selber ist die Seligkeit der Seele, die, mit Gott allein, mit ihm vereint, in ihn eingegangen, nichts mehr tun kann als ihn lieben.

Wir haben absichtlich mit einer durch die knappe Zeit eigentlich verbotenen Ausführlichkeit die Anschauung Teresas vom mystischen Stufengang wiedergegeben. Es soll möglichst das Besondere in der Mystik der spanischen Klosterfrau, das sich einem beim Lesen ihrer umfänglichen Darlegungen aufdrängt, zum Bewußtsein gebracht werden. Mystisch gerichtete Frömmigkeit gibt es in der Kirche seit ihrer Frühzeit. Ausgeprägte Mystik ist, um jetzt nur dies zu sagen, im Mittelalter immer und immer wieder wahrzunehmen. Nicht die Art der Erlebnisse, die sie hat und bezeugt, hebt Teresa von den ihr vorangegangenen Mystikern entscheidend ab. Was einem bei ihr auffällt, wenn man von frühern Erscheinungen herkommt, das ist vielmehr die alle ihre Schilderungen und Erörterungen durchherrschende Tendenz, das mystische Leben wesentlich nach der Seite des seelischen Tatbestandes, der psychischen Strukturiertheit zu fassen und so als Abfolge verschiedener, unter psychologischem Gesichtspunkt gegeneinander deutlich abgrenzbarer Etappen zu begreifen.[9] Man mag darauf hinweisen, daß bereits mittelalterliche Mystikertraktate in dieser Hinsicht der großen Karmeliterin präludieren. Aber man wird doch bei sorgfältigstem Verrechnen der einschlägigen Momente kaum um den Eindruck herumkommen, daß der bei Teresa in breiter Auswirkung zutage tretende Zug ein gewisses Novum darstellt. Natürlich wissen längst vor ihr so und so viele homines religiosi auch ihrerseits von mehreren Stufen des mystischen Lebens und bezeichnen sie sogar mit denselben Namen, die auch sie, hierin einfach die Ueberliefe-

---

[9] So urteilt auch A. Stolz, O. S. B., Theologie der Mystik, Regensburg 1936, S. 129 ff.

rung fortsetzend, gebraucht. Nur daß es den Frühern dabei vorwiegend um den theologischen Gehalt, die theologische Bedeutung der in den Blick gerückten Vorgänge geht und gerade nicht zentral um das mit den Vorgängen gegebene Erlebnismäßige als solches. Das eigentümliche Pathos der Interessenahme an den Zuständen und Abläufen der religiös bewegten Seele aber, das sich bei Teresa bekundet, und aus dem heraus ihr meisterhafte psychologische Analysen gelingen, lenkt nun auch an seinem Teil die Aufmerksamkeit darauf, wie mitten drin in der steil sich aufrichtenden Frömmigkeit der Mensch in der Fülle seiner Regungen und Strebungen, seiner Vermögen und Kräfte eine Akzentuierung erfährt, die nicht von ungefähr neuzeitlich anmutet. Ein Geist, so will uns wie angesichts des religiösen Jesuitismus auch im Blick auf die mächtig einsetzende spanische Mystik dünken, ist im Erwachen oder bereits in der Entfaltung seiner Dynamik begriffen, der in mannigfachen Formen und Abwandlungen von der Grundhaltung der Frömmigkeit an bis in die Bestimmung staatlich-gesellschaftlicher Ordnung hinein den Eintritt einer bedeutungsschweren Veränderung hinsichtlich der unmittelbaren, ganz spontanen Empfindung und Einschätzung des humanum, hinsichtlich des innersten Selbstgefühls offenbart. Es ist klar, daß wir mit diesem Geist den für die Barockzeit charakteristischen Geist meinen. Wir haben nicht die Kühnheit, das komplizierte Wesen dieses Geistes, das so viele Rätsel aufgibt, in eine glatte Definition einzufangen. Aber es muß uns wohl belangreich erscheinen, daß die gegenreformatorisch-katholische Gläubigkeit, indem sie durch die erwähnte Veränderung Wichtigstes von ihrem Spezifischen bekommt, nicht nur auch ihrerseits zu einem Phänomen im Ganzen der Barockwelt wird, sondern geradezu in bezug auf diese Welt miturheberische Bedeutung gewinnt.

Die spanische Mystik — neben Teresa steht in eigener Größe ihr nächster Jünger Johannes vom Kreuz — breitet sich in erheblichem Maß aus. So wird sie insbesondere auch auf französischem Boden heimisch. Hier lockert sie allerdings unter dem Einfluß des mit einer zauberischen Macht gelinder Seelenführung begabten François de Sales die ursprüngliche Verbindung mit mönchisch-strenger Uebung und Kasteiung

beträchtlich. Sie wird jetzt Ferment im religiösen Leben vieler Laien. Eben diesen will der Bischof von Genf ihre Wunder erschließen. Aber selbstverständlich ist auch in Frankreich ihre vornehmlichste Stätte das Kloster. Ein Stück teresianischer Frömmigkeit lebt vor allem in neu entstandenen oder kürzlich reformierten Kongregationen und monastischen Gemeinschaften, etwa in Berulles Oratorium, bei den Visitantinnen, auch unter den Nonnen von Port-Royal. Und mit der Mystik kann sich — hierin bietet bereits François de Sales das Beispiel — eine ungewöhnliche Kraft des Erbarmens und des Verantwortungsbewußtseins gegenüber dem Heer von Kranken, Verwahrlosten, Verkommenen und Gefährdeten zusammenfinden. Großzügige Werke geistlich-seelischer Rettung und sozialer Fürsorge setzen tausend Herzen und Hände in Bewegung, Werke, die jedenfalls einen Mann wie Vinzenz von Paul in hellem Licht erstrahlen lassen. Wir dürfen nicht mehr davon reden, wie gegen Ende des 17. Jahrhunderts eine bestimmte Abwandlung der teresianischen Mystik, von dem spanischen Weltpriester Michael Molinos höchst erfolgreich in Italien vertreten und geraume Weile bis in die päpstlichen Gemächer und in den Inquisitionspalast hinein geschätzt, schließlich, dank den rabiaten Umtrieben der Jesuiten, als häretitischer Quietismus der kirchlichen Verfemung anheimfällt. Nur so viel: von Stund an ist Mystik überhaupt leicht suspekt und die besondere teresianische Ausprägung, obwohl theoretisch sanktioniert, in praxi erst recht beargwöhnt. Fénelon erhält in seinem denkwürdigen Streit mit Bossuet Anlaß, sich zu ihrem Anwalt zu machen. Er unterliegt. Dennoch wird sie nicht einfach aus der Kirche verbannt und erlebt übrigens später wieder günstigere Zeiten. Molinos und Fénelon sind ja auch noch um ganz anderer Dinge als um der Mystik willen getroffen worden.

Am Schluß unserer Skizzierung der gegenreformatorischen Frömmigkeit stehe aber ein Hinweis auf die gewiß schwerwiegenden und überlegenswerten Tatsachen, daß die teresianisch-quietistische Mystik ihren Weg auch in die evangelische Kirche findet, und daß seit dem ausgehenden Reformationsjahrhundert hervorstechende Merkmale jesuitischer Gebet-

bücher in eifrigst gelesener Erbauungsliteratur des Luthertums mit Händen zu greifen sind. [10]

Wenn wir uns nunmehr der theologischen Gedankenbildung zuwenden, so ist wiederum hinsichtlich der Stoffauswahl und Darstellung größte Beschränkung gefordert. Es werden demgemäß nur einige wenige Dinge zur Sprache kommen und in der Hauptsache solche, welche geeignet erscheinen, die für die Epoche kennzeichnenden neuartigen Tendenzen zu dokumentieren.

Die entscheidende Voraussetzung der Theologie seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wird selbstverständlich das Trienter Konzil, soweit es in der Auseinandersetzung mit der Reformation und zum Zweck ihrer scharfen Verurteilung — nicht ohne langwierige und oft klippenreiche Vorbereitungsarbeiten und Debatten — die dogmatische Position des Katholizismus umreißt, also über die strittigen Punkte: Schrift und Tradition als Glaubensquellen, Erbsünde, Rechtfertigung, Sakramente, Fegfeuer, Heiligenbilder, Ablässe unantastbare, infallible Sätze aufstellt. Und zwar wird die Synode in doppelter Weise Voraussetzung für die künftigen theologischen Bemühungen. Wenn sie nämlich einerseits wohl manches, was ehedem im Sinne mittelalterlich-scholastischer Lehre faktisch Verpflichtungskraft besessen, aber der ausdrücklichen und feierlichen dogmatischen Sanktionierung noch ermangelt hat, präzisiert und mit der Würde des Letztgültigen umkleidet, so kann sie anderseits, teils mit Rücksicht auf obwaltende Schuldifferenzen, teils mit Rücksicht auf die weltlichen Mächte nicht umhin, ab und zu die Zuflucht zu kompromißartigen, schwebenden Formulierungen zu nehmen oder gewisse Fragen überhaupt außer Spiel zu lassen. So werden denn die nachtridentinischen theologischen Geister nicht nur die konziliaren Bestimmungen als die unverrückbare Grundlage und Norm ihrer Gedankenarbeit betrachten, sondern auch im Blick auf das der Interpretation besonders Bedürftige und angesichts der offenkundigen Lücken einen starken Antrieb empfinden, in der ihnen je entsprechenden Richtung auszudeuten und kräftig zu ergänzen.

[10] Vgl. P. Althaus [der Aeltere], Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert, Leipzig 1914, S. 69—107.

Daß sich allmählich in Italien und Spanien ein emsiger wissenschaftlicher Betrieb entwickelt, leidet keinen Zweifel. Ebensowenig ist zu verkennen, daß in den streng auf kirchliche Korrektheit haltenden Untersuchungen so oder so Einwirkungen des Humanismus vorliegen. Neben biblisch-exegetische Studien treten ausgedehnte kirchenhistorische Forschungen, durch die man das im Kreis der neuen Ketzer gezeichnete kirchengeschichtliche Bild als böswillige oder Ignoranz verratende Karikatur zu erweisen gedenkt. Von antiprotestantisch-polemischem Interesse gespornt und geleitet, durchstöbert man insbesondere auch alle irgendwie erreichbaren Zeugnisse des kirchlichen Altertums; sie sollen die innere Kontinuität zwischen der spätern und der ursprünglichen Kirche verbürgen und die häretische Berufung auf die Väter erledigen. Schon fangen ja auch die römischen Katakomben an, ein wenig ihr Geheimnis zu lüften und geben Anlaß zur Begründung einer christlichen Archäologie. Patristische Editionen werden veranstaltet und mit weitläufigen Erläuterungen versehen. Ein umfassendes Gelehrtenwerk wächst sich aus; es erscheint freilich nur wie ein Vorbote, eine Verheißung, sofern es mit der staunenswerten Leistung der französischen Benediktiner des 17. Jahrhunderts verglichen wird. Erhebt sich aber der Widerspruch gegen die Reformationstheologen in der historischen Arbeit mehr bloß implizit und nebenbei, so vollzieht sich die weitausgesponnene Auseinandersetzung mit ihnen in einer eigens dafür geschaffenen und zeitweilig stark in den Vordergrund rückenden Disziplin, in der Kontroverstheologie. Zu Baronius, dem Verfasser der Annales ecclesiastici, gesellt sich Bellarmin mit seinen vier Gefecht auf Gefecht liefernden Folianten. Indessen erhält doch die Systematik gegenüber der Historie und auch gegenüber der in Form von Kontroversen angestellten dogmatischen Erörterung das Uebergewicht. Die spanische Spätscholastik beherrscht schon sehr bald das Feld. Es ist wichtig, diese Tatsache nach ihrer wirklichen Bedeutung zu fassen. Die Spätscholastik wandert durch unsere gängigen theologie- und philosophiegeschichtlichen Handbücher und Lexika zumeist als eine nicht eben respektable Figur. Man hat ihr ein Kostüm umgeworfen, in dem sie sich recht epigonenhaft ausnimmt, soll

sie sich ja im Restaurieren und Auswalzen mittelalterlichen Geistesgutes erschöpfen und mit noch so viel Scharfsinn und äußerlich-formalen Vorzügen ihre Unfruchtbarkeit, ihre Armut an eigenen Ideen nicht zu verdecken imstande sein. Man beachte aber zunächst einmal, daß sich der Name «Spanische Spätscholastik» auf zwei verschiedene Lehrsysteme bezieht, auf das zum rigorosen Thomismus entwickelte dominikanische und auf das im Jesuitenorden entstandene und für ihn maßgebliche. Und man beachte weiterhin, daß jedenfalls das Letztere, ob es ihm nun zum Lob oder zum Tadel gereicht, bei unleugbarem Zusammenhang mit der Hochscholastik durchaus nicht einfach vom Geist des Mittelalters durchwirkt oder gar im wesentlichen bloß Abklatsch eines einst Lebendiggewesenen ist, wie eben vielfach gemeint wird, und daß es auch auf die Zeitgenossen seiner Urheber und dann auf die Urteilsfähigen bis in den Beginn der Aufklärung hinein einen ganz andern Eindruck als den eines Repristinationsversuches macht. Was die jesuitische Philosophie anlangt, aus der man eine Berührung mit dem italienischen Renaissance-Aristotelismus nicht wegdenken kann, so feiert sie alsbald nach ihrer Geburt den Triumph einer fast beispiellosen Aktualität: gleich als ob nur auf sie gewartet worden wäre, findet sie weit über die Gesellschaft Jesu und weit über die Grenzen ihres Ursprungslandes hinaus Aufnahme, ja sichert sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts — Jesuitenhaß hin und her — auf den protestantischen Universitäten Hollands und Deutschlands alle Ehren und Rechte einer unentbehrlichen Normalphilosophie.[11] Und man weiß, mit welcher Aufgeschlossenheit und Anteilnahme noch ein Leibniz die Leistung der Jünger Loyolas würdigt, und wie er es mißbilligt, daß Descartes seine Philosophie als etwas sozusagen durch Urzeugung Entstandenes ausgebe, obwohl sie doch der Logik der Väter von la Flèche verpflichtet sei. Die jesuitische Theologie aber muß sich vollends gegen ein Uebersehen oder Bagatellisieren des ihr Eigentümlichen und sie von Thomas Trennenden sperren.

---

[11] Vgl. K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts (in: «Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 1, Reihe 1», Münster i. W. 1928, S. 251—325).

Tatsächlich hat von jeher eine fundamentale Lehre dieser Theologie die Aufmerksamkeit auf sich als auf eine auffällige Besonderheit gezogen, und es ist schon verwunderlich, daß damit nicht in erheblicherem Grad, als es geschehen, eine tiefere Erkenntnis bezüglich des prinzipiellen Habitus jesuitisch-theologischen Denkens geweckt worden ist. Wir haben den Gedankenkomplex im Auge, um den es geht, wenn von Molinismus gesprochen wird. Im Jahr 1588 erscheint aus der Feder des Jesuiten Ludwig Molina in der Form eines Kommentars zu einschlägigen Stellen der großen Thomas-Summa ein Buch, das, wie sein Titel meldet, die Probleme «menschliche Freiheit und Gnade», «menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen, göttliche Providenz, göttliche Erwählung» behandeln und einer Lösung entgegenführen will.[12] Der Verfasser, seit Jahren im Orden als Dozent tätig, eine scharfsinnige, grüblerische, in der Verfolgung ihrer Intentionen nicht draufgängerische, sondern geduldig-kluge, aber hartnäckige, durch keinerlei Hindernisse abzuschreckende oder zu zermürbende Natur, ist dessen gewiß, daß die von ihm aufgegriffenen Fragen von ferne noch nicht eine genügende Antwort gefunden, so sehr sie einer solchen dringend bedürfen. Er sieht zwar bei den ältern Kirchenvätern höchst beachtliche Ansätze: an sie darf und soll angeknüpft werden. Aber zum Schaden der Kirche sind sie nicht genützt worden. Der eine Augustin hat mit seiner Gnadentheologie, in der das Verhältnis zwischen dem liberum arbitrium des Menschen und dem Handeln Gottes als exklusiver Gegensatz bestimmt wird, eine fatale Autorität errungen. Ohne seinen übermächtigen Einfluß wäre der Kirche womöglich die lutherische Ketzerei erspart geblieben und hätte sich anderseits im Altertum vielleicht die pelagianische Entgleisung vermeiden lassen. Molina fühlt sich aber auch von

---

[12] Molina, Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Die Urform dieses Werkes ist jetzt herausgegeben von Fr. Stegmüller, Neue Molina-Schriften, Münster i. W. 1935, S. 194—336 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, ed. M. Grabmann, Bd. XXXII). Die Einleitung dieses Bandes handelt über Molinas Leben und Werk. Vgl. Fr. Diekamp, Kathol. Dogmatik, I. Bd., Münster i. W. 1934, S. 192 ff.; K. Barth, Kirchl. Dogmatik, Bd. II 1, S. 640 ff.

der Problembehandlung des Aquinaten, dieser «Sonne», dieses «Fürsten» der Theologie, keineswegs befriedigt. Thomas steht ihm noch zu nahe bei Augustin. Und erst recht sind ihm die dominikanischen Scholastiker, bei denen er nur unmögliche Ueberspitzungen der schon an sich fragwürdigen Thesen des Meisters entdecken kann, ein Aergernis. Wie wird es vom Thomismus her je gelingen, die Ungeheuerlichkeiten der lutherisch-calvinistischen Lehren über servum arbitrium und Prädestination schlagkräftig zurückzuweisen! Es ist das Zusammenbestehen und also die Vereinbarkeit von ungeschmälertem menschlichem Wollen und Wirken und unverkürztem göttlichem Verhalten und Tun zu erhärten. Molina richtet als faszinierendes Zeichen den Begriff der «Concordia» auf. Dabei gedenkt er nicht die durch das Tridentinum gezogenen Linien zu verwischen. Hat er einerseits von der Kühnheit seines Unternehmens ein klares Bewußtsein, so will er sich anderseits in seinem Glauben an dessen kirchliche Tragbarkeit nicht beirren lassen. Seine Aufstellungen bedeuten nun freilich, auf die Sache gesehen, einen resoluten Vorstoß gegen Augustin und Thomas und alles, was in der zur Verhandlung stehenden Materie noch einigermaßen an der Doktrin der beiden von der Kirche so sehr gepriesenen Gestalten orientiert ist. Das kann nicht bezweifelt werden. Der interessierte, vielleicht sogar ein bißchen bewundernde, wiewohl nicht hingerissene Betrachter wird höchstens in einen geringfügigen innern Streit darüber geraten, ob er Molinas Lehre ohne Umschweif als «pelagianisch» bezeichnen solle oder aber bloß mit dem Urteil «Semipelagianismus» zu bedenken habe. In Wahrheit tendiert der jesuitische Lehrer, unbeschadet seines Willens zur geschlossenen Bejahung des christlichen Glaubens, darauf, das aus der biblischen Botschaft nur um den Preis ihrer Entleerung wegzudeutende majestätische und beseligende Mysterium von dem auf den Menschen gerichteten göttlichen Wirken in einen dem moralistisch-profanen Denken einleuchtenden Sachverhalt umzuwandeln. Zwar wird fortwährend von der Gnade geredet und beteuert, daß lediglich die Ausräumung jener Vorstellungen in Frage komme, die deterministisch oder fatalistisch seien und unweigerlich die menschliche Verantwortlichkeit austilgen und Gott zum Urheber der Sünde machen

müßten. Aber das alles dient den an Augustin und Thomas und zumal auch am Schriftzeugnis Geschulten begreiflicherweise nicht im geringsten zur Beruhigung. In den verschiedenen Etappen, in denen sich nach Molina das gnadenhafte Walten Gottes vollzieht, geht es jeweils einzig darum, daß Gott dem freien Geschöpf eine Möglichkeit darbietet, welche dieses annimmt oder nicht annimmt, um dergestalt kraft eigener Entscheidung der Gnade Wirksamkeit entweder zu verleihen oder aber vorzuenthalten. Das Apostelwort, zufolge dessen Gott in uns das Wollen und Vollbringen wirkt, verliert seinen eindeutigen Sinn. Wird es von Augustin dahin ausgelegt: Gott bewirkt nicht nur, daß wir können, sofern wir wollen, sondern auch, daß wir wollen und handeln, so steigt offenbar vor Molinas Auge sofort die gespenstische Fratze eines Götzen auf, der die unheimliche Macht seines Regiments durch die entwürdigende Vergewaltigung des Menschen manifestiert. Anderseits fallen alle Hemmungen, welche die Preisgabe des Gedankens von der schlechthinigen Unvergleichlichkeit göttlichen Wollens und Schaffens erschweren würden. In einer Gottes Gottheit aufs empfindlichste antastenden Weise wird ein Verhältnis wechselseitiger Partnerschaft zwischen Gott und Mensch behauptet und die Freiheit und Würde des Menschen gerade darin gesehen, daß der Mensch ebenso mit Gott kooperiere wie dieser mit dem Menschen. Das Bild von den duo trahentes navim darf nun das Geheimnis der juistificatio erläutern: von den beiden auf dem rechten und auf dem linken Ufer dem Kanal entlangschreitenden Schleppern ist der rechtsgehende, Gott mit seinem Gnadenwillen, fraglos absolut unentbehrlich; aber wenn der auf der linken Seite den Kahn ziehende, der freie Mensch, versagt, ist es um die Fortbewegung des Fahrzeugs geschehen. Von hier aus begreift sich, wie Molina seinen ganzen Scharfsinn daransetzt, das auf die freien menschlichen Handlungen bezogene göttliche Vorherwissen so zu fassen, daß es die von ihm so leidenschaftlich verfochtene Eigenständigkeit des Geschöpfes nicht gefährde. Gottes ewige Präszienz hinsichtlich aller menschlichen Entscheidungen einfach zu leugnen, das ist auch für ihn eine rundweg ausgeschlossene Verwegenheit. Daß aber das göttliche Vorherwissen der menschlichen Handlungen nicht be-

deuten könne, Gott wisse sie in den ewigen Ratschlüssen seines Willens, in denen sie wirksam verursacht seien, vorher, das steht ihm schon ganz und gar fest. So konstruiert er denn den merkwürdigen, hier nicht genauer zu entwickelnden Begriff einer göttlichen scientia media, eines Vorherwissens, das mitten drin liegt zwischen der scientia necessaria, kraft deren Gott alles in abstracto Mögliche ebenso notwendig weiß, wie er sich selber weiß, und der scientia libera, vermöge deren er unfehlbar alles, was eintreten wird, frei, weil als Objekt seines freien Willensbeschlusses, vorherweiß. Die postulierte scientia media richtet sich auf einen Gegenstand, der weder ein Nurmögliches noch ein Wirklichzukünftiges, sondern ein Bedingtzukünftiges, das sog. futuribile, ist. Natürlich denkt sich Molina als solchen Gegenstand die freien menschlichen Handlungen. Weiß Gott diese Handlungen untrüglich vorher, so doch nur so, daß sein Wissen nicht einen Beschluß über die Handlungen voraussetzt, vielmehr seinerseits dem Beschluß vorausgeht, also auf keinen Fall als schöpferisches Wissen in Betracht kommt. In der scientia media erkennt Gott nicht, was der Mensch in bestimmter Lage nach eigener Entscheidung tun wird, sondern was er in allen möglichen Verhältnissen und unter allen denkbaren Bedingungen aus freiem Willen tun würde. Daraus folgt, daß für Gott allererst von der scientia media her die scientia libera in bezug auf das menschliche Handeln entsteht, oder also: daß Gott in seiner Erkenntnis vom Geschöpf abhängig wird. Man halte sich nicht kopfschüttelnd oder lächelnd bei Molinas scholastischer Begrifflichkeit auf. Man fixiere und überlege die Intention, die ihn beherrscht. Es ist wohl noch nicht alles gesagt, wenn man von Aufwärmung alter pelagianischer oder halbpelagianischer Doktrin spricht. Zwischen Renaissance und Aufklärung stehend, kämpft unser Mann für das, was ihm die unveräußerliche Selbständigkeit und die geschlossene Größe des Menschenwesens zu sein scheint. Wie sollte man nicht sehen, daß von der Renaissance zu ihm, der kein Renaissance-Denker ist, Fäden laufen, und wie sollte man nicht, da man sich mit ihm, dem hervorragenden Repräsentanten der Barockscholastik, beschäftigt, an die Aufklärung denken, die es allerdings nicht mehr nötig haben wird, sich die Rettung göttlicher Präszienz

und göttlichen Gnadenwirkens so unendlich sauer werden zu lassen wie er.

Und nun erhalten wir nochmals Gelegenheit, ein Stück überraschender «Oekumenizität» zu vermerken. Nicht genug, daß die Theorie Molinas sich durch erbitterte Fehden hindurch neben der ihr unversöhnlich entgegenstehenden thomistischen Auffassung zu behaupten und als jesuitische Ordenstheologie schließlich in der Kirche einen allerdings nicht öffentlich deklarierten Vorrang zu erringen vermag: der Begriff der scientia media, in dem sich doch wie in einem Brennpunkt alle Motive von Molinas Denken sammeln, wirkt als ein Zauberwort auch auf gewisse Geister im Lager der reformierten Orthodoxie und erfreut sich namentlich unter den lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts weithin einer durch allerlei Vorbehalte durchaus nicht zur halben Sache abgeschwächten Rezeption. [13]

An dieser Stelle unserer Darlegungen wäre von der großen und eindrucksvollen Erscheinung des Jansenismus zu erzählen. Es kostet nicht wenig Ueberwindung, es zu unterlassen. Wie streiten und leiden, seitdem Jansenius zu Augustin zurückgerufen hat, die Saint-Cyran, Arnauld, Pascal und mit ihnen eine zahlreiche Schar würdiger Männer und Frauen heißen Herzens und, sofern es ihnen gegeben ist, unter Aufbietung gewaltiger denkerischer Kraft und ausgebreiteter Gelehrsamkeit für die Geltung der Gnadentheologie des Kirchenvaters, bis auch in Frankreich überwältigend klar wird, daß es der offiziellen nachtridentinischen Kirche genügt, sich mit dem Glanz des augustinischen Namens zu schmücken, daß sie indessen das Lautwerden der Stimme Augustins, wenigstens der durch Molina bekämpften Stimme Augustins, als unerträgliche, um jeden Preis zu beseitigende Störung empfindet! Wir erwähnen das nur nebenbei. Und auch die siegreich vordringende höchst problematische Morallehre sei bloß gestreift. [14] Vergessen können wir sie freilich nicht, nun soeben wieder der Verfasser der Provinzialbriefe genannt worden ist. Er hat dafür gesorgt, daß man noch heute weit abseits vom Kreis der

[13] K. Barth, op. cit., S. 645 ff.

[14] Vgl. Doellinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kathol. Kirche seit dem 16. Jahrhundert, I. Bd., Nördlingen 1889.

Fachleute um dieses dunkle Blatt theologischer Geschichte weiß. Er ist ja auch nicht ohne Verdienst, wenn die französische Sprache durch die allerdings etwas unerfreuliche Vokabel «escobarderie» bereichert worden. Er hat, nachdem er selber authentischen Aufschluß empfangen, für seine einstige Kopfschütteln erregende Unwissenheit — «Quoi! vous ne savez pas qui est Escobar...?» — hinlänglich Sühne geleistet.[15] Nun, wenn von dem angeprangerten spanischen Jesuiten gesagt wird: «Il fait de si jolies questions», so läßt diese graziös-liebenswürdige Wendung die ganze Verwirrung der kasuistisch-probabilistischen Ethik ins Gesichtsfeld treten. Wir verbergen uns nicht: man urteilt leicht ungerecht über die Befürworter solcher Ethik. Man entrüstet sich nicht von ungefähr über die das Gewissen abstumpfende, die sittliche Entscheidung des Subjekts suspendierende Heteronomie und entsetzt sich angesichts einer Kunst, die aus Schwarz Weiß, aus Unerlaubt Erlaubt, aus Böse Gut zu machen versteht. Aber man nimmt dabei womöglich nicht Anstoß an einer verbreiteten Auffassung vom sittlichen Gesetz oder vom göttlichen Gebot, mit der grundsätzlich die Kasuistik gegeben ist. In dieser Hinsicht wäre doch wohl sogar einem Pascal gegenüber erst einiges zu bereinigen. Ueberdies will bedacht sein, daß die gerade in der nachtridentinischen Kirche nach Kräften forcierte Beichtpraxis zu dem Wust fragwürdiger Morallehre drängt. Immerhin kommt es eine Zeitlang, und zwar fast allenthalben, zu derart krassen Auswüchsen, daß einzelne Theologen und Laien und insbesondere auch das kirchliche Lehramt in einen heilsamen Schrecken geraten. Es sind übrigens nicht die Jesuiten, denen die Kirche die Erfindung des Probabilismus verdankt, d. h. die Entdeckung der erstaunlichen Weisheit, daß beim Fehlen völliger Sicherheit über die Pflichtmäßigkeit oder Nichtpflichtmäßigkeit einer Handlung der von theologisch-autoritativer Seite dargebotene Wahrscheinlichkeitsgrund die Wahl des bequemeren Weges legitimiere. Ein Mitglied des Predigerordens darf Prioritätsansprüche anmelden.[16] Die Jesuiten erweisen sich freilich als

[15] Pascal, Les provinciales, cinquième lettre.

[16] Doellinger-Reusch, op. cit. S. 28 f.

die gelehrigsten Schüler und gehen in der Ausbildung des Systems bis an die letzten Grenzen des Exzessiven. Die Geistesverfassung, die jetzt in der Gesellschaft Jesu, aber auch anderwärts, möglich wird, ist erschütternd. Es klingt wie blutiger Hohn, ist jedoch im Sinn der Bewunderung und der ernsthaften Lobpreisung gemeint, wenn ein Vollblut-Probabilist aus dem Zisterzienserorden im Blick auf einen ihm ebenbürtigen Theatiner ausruft: Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. [17]

Viel entlegener als die so schwere Kämpfe entfesselnde jesuitische Gnadentheorie und die so unmittelbar und tief in das Leben aller Stände und Schichten eingreifende Morallehre ist schließlich ein in der nachtridentinischen, präziser: jesuitischen Theologie auftretendes Phänomen, das doch um seiner symptomatischen Bedeutung willen registriert sein soll. [18] In den Ausführungen über den Glauben macht sich neben den traditionellen Elementen ein neuartiges Anliegen geltend. So hat man jedenfalls von Thomas her zu urteilen. Aber auch bei Berücksichtigung spätmittelalterlicher Gedanken, in denen sich das Kommende leise ankündigt, bleibt der Eindruck eines bisher Nichtgewohnten. Im Unterschied zum Aquinaten richtet die Barockscholastik, entsprechend dem ihr eigenen anthropozentrischen Zug, das Augenmerk auf den Glauben geflissentlich nach der Seite des Bewußtseinsvorgangs. Sie will die Uebernatürlichkeit des Heilsglaubens nicht antasten; der Glaube ist auch für sie fides infusa. Doch wirkt sich hier die für den Molinismus signifikante Vorstellung von der Eigenständigkeit des Menschen Gott gegenüber insofern aus, als sich die thomistische Anschauung von einem dem Geschöpf eingestifteten Drang nach der göttlichen Wahrheit und Güte, von einem der Seele immanenten Streben zur schauenden Erkenntnis der göttlichen Wesenheit fast verliert und damit eine Frage das Denken zu stacheln beginnt, die einem Thomas an seinem Ort als ganz untergeordnet erscheint, nämlich die

---

[17] Ibid. S. 30. Vgl. Pascal, op. cit., quatrième lettre.

[18] Vgl. zum Folgenden Dictionnaire catholique VI, 482 ff.; K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, S. 42 ff.; P. Wyser, Theologie als Wissenschaft, Salzburg-Leipzig 1938, S. 33—45; K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1923, S. 27.

Frage, wie denn, nun der Glaube um seiner Gottgewirktheit willen durch unfehlbare Gewißheit ausgezeichnet sei, der göttliche Grund dieser Gewißheit als ein Datum in der psychichen Zuständlichkeit, in der Erfahrung, im Bewußtsein des Glaubenden erfaßt und aufgewiesen werden könne. Ein immer größere Dimensionen annehmender Traktat arbeitet unter dem Titel «Analysis fidei» die im Glaubensakt vereinigten Momente heraus und sucht das Gewißheitsproblem durch Aufzeigung eines fundierenden Evidenzerlebnisses zu lösen. Sehr einflußreich wird die Glaubenstheorie des Jesuitenkardinals Johannes de Lugo. Und gerade diese Theorie belehrt uns mit verblüffender Prägnanz über die Tragweite molinistischer Grundeinstellung. De Lugo findet — alle erklärenden Bemerkungen müssen wir weglassen — die gesuchte Evidenz in bezug auf eine bestimmte Heilswahrheit in der Sicherheit eines virtuellen Schlusses aus zwei unmittelbar gewissen Vordersätzen, deren einer die absolute Wahrhaftigkeit Gottes und deren anderer die Tatsächlichkeit des Geoffenbartseins dieser oder dieser Heilswahrheit aussagt, nach dem Schema: Gott kann weder täuschen noch getäuscht werden; Gott spricht, daß das ewige Wort Fleisch geworden; also glaube ich die Inkarnation. Dabei ist die Meinung, daß die beiden Prämissen und entsprechend dann auch die Konklusion vorerst einmal im Sinne natürlich-rationaler Evidenz gewiß seien. De Lugo gesteht mit dürren Worten, er hasse eine Theologie, die fortwährend auf die Mysterien rekurriere und dadurch die Dinge des Glaubens für die Menschen schwierig und unglaubbar mache. Freilich wird der in Frage kommenden Gewißheit auch übernatürlicher Charakter zugeschrieben; sonst würde es sich ja gar nicht um göttlichen Glauben, sondern um bloße fides humana handeln. Die Evidenz ist nach de Lugo sowohl natürlich wie übernatürlich. Näherhin: die im vernünftigen Einsehen und Fürwahrhalten gegebene Sicherheit wird durch die Gnade zu übernatürlicher Gewißheit erhoben und verklärt. Das aber heißt: auch im Ereignis des Glaubens, von welchem als der fides infusa geredet wird, erscheint der molinistisch konzipierte, der Gott gegenüber in bestimmter Selbständigkeit abgeschlossene, Gott nebengeordnete und dergestalt als Partner mit der Gnade zusammenwirkende Mensch. Der Glaubens-

assensus wurzelt mindestens partiell im rationalen Erkennen. Was auch nach thomistischer Anschauung der Vernunft an Glaubwürdigkeitsgründen in bezug auf die Offenbarungswahrheit zugänglich ist, hat nicht mehr wie für Thomas und die Thomisten lediglich die Bedeutung von Voraussetzungen des Heilsglaubens, die der ganzen Problematik der fides humana verhaftet bleiben, sondern gehört in den Akt des göttlichen Glaubens selbst hinein, ist für sein Wesen konstitutiv. Es mag hier auf sich beruhen, ob und inwiefern es Sinn hat, den Untergrund der cartesischen Erkenntnislehre, unbeschadet des geziemenden Respekts vor dieser epochalen philosophischen Leistung, ins Licht der spätscholastischen Analysis fidei zu rücken. Das aber werden wir zu unterstreichen nicht versäumen, daß auf Grund der jesuitisch-molinistischen Glaubenstheorien, zufolge deren das natürliche Erkennen im religiösen Glauben als verselbständigtes Moment die sichtbar gewordene Rolle spielt, sich eine merklich andere Vorstellung von der Theologie als in der Hochscholastik ergibt. Was die Systematik betrifft, wird jetzt eine das apologetische Geschäft besorgende Fundamentaltheologie geschaffen, die es der Dogmatik überläßt, Glaubenstheologie zu sein, ihrerseits aber methodisch vom Glauben völlig absieht und sich — man möchte sagen: mit Wollust — rein wissenschaftlich, rein philosophisch gebärdet, eine, wie das Verdikt heutiger römisch-katholischer Forscher thomistischer Observanz lautet, echt «neuzeitliche Vernunfttheologie».

Wir brechen ab. Und nun wir am Ende angelangt sind, könnte uns wohl ein gelinder Schrecken, gepaart mit einem gewissen Unwillen, ergreifen, daß wir die mit unserm Thema uns überbundene Pflicht nicht erfüllt und die in unserm Gegenstand gebotene beneidenswerte Gelegenheit nicht genützt hätten, ein bißchen konkret Verbindungen herzustellen zwischen dem gegenreformatorischen Geist und den blendenden und rauschenden Schöpfungen, die sich in verschwenderischer Fülle vor uns erheben. Aber da ist es ja tröstlich, bereits in einiger Nähe die Schritte des Kunsthistorikers zu hören, der uns die Wunder der ihm anvertrauten Welt künden wird. Und doch: haben wir nicht überhaupt zu wenig vom Barock geredet und so versäumt, auch nur das zurückhaltende Verspre-

chen unseres einleitenden Wortes einzulösen? Einen dahin lautenden Vorwurf werden wir hinnehmen müssen. Anderseits haben wir das fast beklemmende Gefühl, mit dem, was wir meinen und vertreten, uns schon eine ordentliche Verantwortungslast aufzuladen. Unsere Auffassung ist nämlich diese: Im Katholizismus der Gegenreformation kommt es bei aller Geltung des Dogmas zu einer bedeutsamen Wandlung hinsichtlich des innersten Selbstempfindens des Menschen. Die Herrschaft des Mittelalters, zumal des Hochmittelalters, erscheint gebrochen. So verschlungen und schwer durchschaubar auch im einzelnen die Dinge sind und so mannigfaltig die Einflüse und Antriebe, die das Neue heraufführen, das Neue ist da. Es bezeugt irgendwelches Weiterwirken der abgelehnten, unter Umständen schroff abgelehnten, Renaissance und bildet ein integrierendes, ja, wie paradox immer das klingt, sofern es sich doch um den Katholizismus der Gegenreformation handelt, ein grundlegendes Moment im Werden des Geistes, den man als den neuzeitlichen bezeichnet. Um der Deutlichkeit halber eine zugespitzte Formulierung zu wagen: der emporstrebende Jesuitismus ist in seinen tiefsten Intentionen viel «moderner», als man gemeinhin glaubt. Aber selbstverständlich vollzieht sich die erwähnte Wandlung von ferne nicht so, daß sich die Absicht ergäbe, an katholischer Religiosität, Kirchlichkeit, Lehre zu rütteln. Das gerade Gegenteil ist der Fall. Ein merkwürdiges Miteinander und Ineinander pointierten, nun eben: gegenreformatorischen Katholischseins und faktisch geschehender und sich auswirkender Veränderung nehmen wir wahr. Und dieses seltsame Ineinander mit sehenden Augen sehen und in seiner Bewegtheit und zeugerischen Tat verstehen, das müßte heißen, etwas ganz Wesentliches aus der rätselvollen Erscheinung des Barock in den Griff bekommen.

Nun hebt sicherlich erst recht das Fragen an, und wir gehen mit froher Hoffnung den folgenden Vorlesungen entgegen. Vielleicht dürfen wir immerhin, rückschauend auf den heutigen Versuch, sagen, daß, wenn auch der Baum mit seiner mächtigen Krone kaum erblickt worden ist, wir doch ziemlich dicht an einer seiner tiefsten Wurzeln gewesen sind.

Bern. *Arnold Gilg.*