



Wir kommentieren

die Tragik des Überlebens: Das Theaterstück von Arthur Miller «Zwischenfall von Vichy» – Analyse des Stückes – Dramatische Situation in einer handlungsarmen Szene – Dichte der Atmosphäre – Die entscheidenden Auseinandersetzungen – Kritik – Das Problem von Schuld und Sühne – Man versündigt sich immer nur gegen eine Person – Eine Lehre, die der Autor vielleicht nicht bezweckt hat: Unsere Schuld offenbart Gottes Barmherzigkeit.

den 80. Geburtstag von Ernst Bloch: Intellektuelle Würze des Marxismus – Vielleicht sagen Rechts und Links im Grunde das Gleiche? – Sind Seele und Leib verschieden? – Herrlichkeit der Materie – Brückenköpfe des Dialogs – Wie steht es mit der Hoffnung?

die Spannung zwischen Reichtum und Einfachheit im Gotteshaus: Grundsätze – Praktische Konsequenzen – Nüchternheit – Wesentlichkeit – Das Symbolhafte – Für Gott ist nur das Beste gut genug – Das Unechte und Verlogene muß weg – Versteifung der Liturgie –

Starrheit, die als Sturheit empfunden wird – «Salbungsvoll, verknorzt und engstirnig?»

Theologische Auseinandersetzung

Über die Beichte (diesmal dogmatisch): Krise der «Andachtsbeichte» – Enttäuschungen im Beichtstuhl – Warum soll man gerade einem Priester beichten? – Beichte und geistliche Führung – Gehören beide zusammen? – Gründe dafür – Sündenerkenntnis und Reue bedingen einander – Erschließung des subjektiven Vollzugs – Das mitmenschliche Du als Bedingung der Ehrlichkeit – Wie erkennt man die «ungreifbaren Sünden»? – Volle persönliche Auseinandersetzung – Geistliche Führung als Element des Bußsakramentes – Das Erbarmen Christi – Sakramentale Frömmigkeit – Amtlicher Spruch und reuiges Bekenntnis.

Glaubenserfahrung

Ignatius von Loyola: Wird er erst heute verstanden? Prognose in einer Fußnote – Welcher Ignatius ist erst noch im Kommen? Ein Ignatius

des Unglaubens? «Dialog» mit Marcuses Loyolabild – Was gab Anlaß zu solchem Mißverstehen? Der römische Ignatius: Biographisch noch immer nicht bewältigt – War er Helfer einer schlechten Wirklichkeit? Buchstabe und Geist: Was ist «Trost ohne Ursache»? Dunkelheiten im Kern der Exerzitionen – Aufhellung aus den Quellen – Studien von Bakker, Marxer und Karl Rahner. Die Unterscheidungsregeln: Ihr «Sitz im Leben» – Übersetzt in die Alltagssprache – «Paßt» das zu mir? Schlußfolgerungen: Glaubenserfahrung als Anstoß für die Theologie – Situationserfassung – Mut zu neuen Charismen.

Rechenschaft

Hans Urs von Balthasar und seine Red' und Antwort: Wo findet man «christliche Substanz»? – Heimholung der Welt – Theologengefasel oder Weltauftrag? – Unmittelbare Nachfolge Christi – Ist das Christliche «schön»? – Warum wurde die Speise des Evangeliums schal?

KOMMENTARE

Tragik des Überlebens

Zu Arthur Millers neuestem Theaterstück «Zwischenfall in Vichy»

Bereits im vorletzten Schauspiel des amerikanischen Dramatikers Arthur Miller «Nach dem Sündenfall» wurde die Frage nach der Schuldhaftigkeit des Menschen mit dem Hinweis auf die sogenannte Kollektivschuld beantwortet («Orientierung» 31. März 1965, S. 65f.). In seinem jüngsten Bühnenwerk *Incident at Vichy*, das seine deutschsprachige Uraufführung Anfang Juni im Wiener Burgtheater erlebte, wird dieses Problem in den Mittelpunkt der dramatischen Auseinandersetzung gestellt (den deutschen Text hat die *Neue Rundschau* veröffentlicht: Berlin 1965, 2. Heft, S. 207–246; wir zitieren darnach).

Analyse

Der pausenlos durchgespielte Einakter führt uns in das besetzte Frankreich des Jahres 1942. Die deutsche Geheimpolizei hat mit Hilfe ihrer französischen Kollegen zehn Personen in den Straßen Vichys aufgegriffen und in den Vorraum eines französischen Haftlokals gebracht. «Drinnen» untersucht ein Professor des Rassenamtes, wer Jude ist und in die Verbren-

nungsöfen nach Polen abtransportiert werden soll. Ein invalider Major der Wehrmacht assistiert ihm dabei gezwungenermaßen und derart angewidert, daß er sich betrinken muß, um weiter mitmachen zu können. Die zehn Eingefangenen warten verängstigt auf ihr Schicksal, welches sie erst allmählich in seiner ganzen Furchtbarkeit erfassen. Sie sind als anonyme Typen gedacht: «Der Maler», «Der Elektrotechniker», «Der Kellner», «Der Psychiater», «Der Schauspieler», «Ein fünfzehnjähriger Junge» usw. und stehen also stellvertretend für jene sechs Millionen Juden der Hitlerzeit. Nur ein österreichischer Aristokrat, Prinz Wilhelm Johann von Berg, lüftet seine Identität. Er war, angeekelt vom «Triumph des Vulgären», diesem «Ozean der Gewöhnlichkeit» (S. 219), aus seiner Heimat emigriert. Alle außer ihm sind Juden oder, wie «Der Zigeuner», Angehörige einer «minderwertigen» Rasse. Abgesehen von «Dem Geschäftsmann», einem skrupellosen Kollaborateur, und natürlich dem Prinzen kehrt keiner von «drinnen» wieder zurück. Der Prinz jedoch gibt seinen Passierschein dem jüdischen Psychiater, der entkommt, während er dessen Platz einnimmt.

Die dramatische Situation der handlungsarmen Szene besteht nun eben in diesem Warten, das sich zur ausweglosen Gewißheit steigert. Die unheimliche Dichte der Atmosphäre wird

durch die vollkommene Einheit von Ort und Zeit noch unterstrichen. Den Inhalt bilden die Gespräche und Diskussionen der Häftlinge. Der exemplarische Held des Abends ist der Prinz, der sich zu dem vorbildlichen Entschluß durchringt. Indes muß der jüdische Psychiater als die zentrale Gestalt angesehen werden. Er ist «das Sprachrohr Arthur Millers» (Julius Mader in «Die Furche» 24/1965) und offenbart die wahren Absichten des Autors. Wir haben ja nicht nur ein aktuelles Zeitstück vor uns, sondern zugleich ein an das Publikum gerichtetes Lehr- oder Tendenzstück, dessen Quintessenz man etwa dahin zusammenfassen könnte: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu!

Leduc – so heißt der jüdische Psychiater im Textbuch – will, koste es, was es wolle, sein Leben retten und die andern zu einem gewaltsamen Fluchtversuch überreden. Der Schauspieler, der einzige unter ihnen, der physisch dazu imstande wäre, lehnt das Unterfangen als zwecklos ab, weil ja auch die französische Polizei mit den Nazis zusammenarbeite. «Lassen Sie mich mit Ihren romantischen Erpressungen in Ruhe!» (S. 236) Um ihn trotzdem zu zwingen, scheut Leduc selbst vor persönlichen Beleidigungen nicht zurück: «Ihr Herz ist bereits vom Feind erobertes Gebiet, lieber Mann!» (S. 237)

► In diesem Augenblick tritt der angetrunkene Major herein, und es kommt zur ersten entscheidenden Auseinandersetzung. Leduc will dessen Gewissensnot nicht zur Kenntnis nehmen, es sei denn, «wenn Sie sich auf der Stelle erschießen würden – dann ja. Und gleich noch ein paar von denen da drinnen mitnehmen». Der Major protestiert: «Warum verdienen Sie mehr zu leben als ich?» Darauf Leduc: «Weil ich unfähig bin, das zu tun, was Sie tun. Ich bin besser für die Welt als Sie» (S. 237). Vergeblich weist ihn der Major auf die Aussichtslosigkeit jeder Flucht hin, erfolglos sucht er ihn von der Unmöglichkeit einer individuellen, privaten Entscheidung zu überzeugen, umsonst verspricht er, seinen verräterischen Plan «drinnen» zu verschweigen. Schließlich setzt er ihm die Pistole vor die Brust: «Wenn man Sie freiläße und die andern hierbehalte, würden Sie sich weigern, zu gehen ... leichten Herzens?» Leduc zittert vor Wut und Scham: «Nein ... Ich weiß nicht ... Ich bin nicht verpflichtet, mich für Ihren Sadismus zu opfern.» Da gerät der Major in äußerste Erregung darüber, daß Leduc seine Zwangslage nicht ebenso anerkennt: «Und ich? Ich soll es? Ja? Für den Sadismus der andern? Mich opfern? Ich soll dazu verpflichtet sein und Sie nicht?» – Nachdem Leduc die Antwort ausdrücklich verweigert, geht der Major in grimmigem Trotz wieder an seine makabre Arbeit. Offen bleibt seine Frage: «Warum halten Sie sich für besser als die andern?» (S. 239)

► Kurz darnach findet die zweite große Auseinandersetzung statt zwischen Leduc und dem Prinzen, welche sich als die beiden letzten allein gegenüberstehen. Leduc macht ihm den Vorwurf, daß «Sie nämlich überleben werden, verstehen Sie?» Und daß der Prinz dafür nichts kann, «macht es nur noch schlimmer». Leduc «kommt» es «schon nicht mehr darauf an», seine Attacke fair oder unfair zu führen (S. 241). Er weiß sehr wohl, daß dem Prinzen Takt, Noblesse und Anstand mehr bedeuten als das nackte Leben, und bemerkt: Er habe in seiner Praxis noch nie einen Nichtjuden analysiert, «der nicht irgendwo in seinem Unterbewußtsein eine heimliche Abneigung gegen die Juden gehabt oder sie sogar gehaßt hätte». Entrüstet wehrt sich der Prinz. Doch Leduc fährt, «Mitleid und Erbitterung in seiner Stimme», fort: «Solange Sie noch nicht erkannt haben, daß es auch auf Sie zutrifft, Prinz, werden Sie aus diesem Grauen keine Lehre ziehen können ... Und jetzt, gerade jetzt müßten Sie erkennen ... Ihre Mitschuld an dieser ... Ihrer eigenen Unmenschlichkeit.» Diese ungeheuerliche Anschuldigung empört den Prinzen zutiefst. Geschickt weicht Leduc aus: «Verzeihen Sie, es ist wirklich nicht mehr wichtig.» Aber dem Prinzen verbietet seine innere Redlichkeit die Bagatellisierung der tödlichen Anklage. Leduc erinnert ihn «in einem Tonfall des Bedauerns und zugleich voller Abscheu» daran, daß sein Vetter, Baron Kessler, den der Prinz schätzt und achtet, ein Nazi war und «mitverantwortlich dafür, daß sämtliche jüdischen Ärzte aus der Universitätsklinik entfernt wurden». Nunmehr ist der Prinz endlich «betroffen ... verlegen» und «verstört» (S. 244). Leduc läßt nicht locker: «Wenn nicht einmal Sie sich in meine Lage versetzen können. Nicht einmal Sie! ... Ich will ja nicht, daß Sie sich schuldig bekennen, sondern mitverantwortlich ... Vielleicht hätten Sie dann ... wirklich etwas getan – anstatt mit dem Selbstmord zu spielen!» Damit ist der letzte Widerstand des Prinzen gebrochen. «In tiefer Verzweiflung ... als rief er den Himmel an ..., birgt» er «das Gesicht in den Händen: ‚Was kann uns jetzt noch retten?‘» (S. 245)

Er wird hineingerufen. Leduc ist ganz allein und zieht sein Messer, um den draußen wachhabenden Polizisten zu ermorden und zu entziehen. Da kehrt der Prinz zurück, dreht sich plötzlich um und drückt ihm seinen Passierschein in die Hand, «merkwürdig gereizt» und «beinahe erzürnt» jede Diskussion abbrechend: «Gehen Sie!» Erschrocken bedeckt Leduc seine Augen mit den Händen, «als wäre ihm nun seine eigene Schuld bewußt geworden». Fast flehentlich beteuert er: «Das habe ich nicht von Ihnen verlangt. Das sind Sie mir nicht schuldig gewesen!» (S. 246) Doch er besinnt sich rasch, eilt unbehelligt hinaus und verschwindet.

Kritik

Die Analyse von Leducs Verhalten, die sich mit Absicht so eng an den Wortlaut des Textes hielt, erlaubt es jedem aufmerksamen Leser, die Schlußfolgerungen auf dessen Charakter und Motive selbst zu ziehen. Leduc ist zweifellos die thematische Figur des ganzen Dramas. Im Grunde ist es ihm völlig gleichgültig, wen er dazu bringen könnte, für seinen persönlichen Vorteil das Leben zu riskieren: Den Schauspieler, seinen eigenen Leidensgefährten, oder den Major, den Vertreter der feindlichen Besatzungsmacht, oder den Prinzen, einen unbeteiligten Dritten. Sein Vorgehen gemahnt an das Axiom: Der Zweck heiligt die Mittel. Hilde Spiel schreibt in der «Weltwoche» vom 25. Juni, die Zuschauer hätten das Akademietheater «in fast gelähmter Depression» verlassen. Unwillkürlich drängt sich die Frage auf: Wer hat hier wem Unrecht getan? Wer ist hier wem gegenüber schuldig geworden? Oder ist Leduc etwa gar der Mörder des Prinzen? Jedenfalls hat der Autor seinen Anti-Helden mit so menschlichen, ja allzumenschlichen Zügen ausgestattet, daß sich sein glückliches Los paradoxerweise in eine wirklich tragische Situation verwandelt. Durch diese überraschende Perspektive rückt Arthur Miller – übrigens selbst ein Jude – die gesamte Thematik des Stückes über jede einseitige Polemik hinaus in jenen «archimedischen Punkt», wo sich das antisemitische Ressentiment einerseits und der Fanatismus der Wiedergutmachung andererseits die Waage halten. Indes ist hier nicht der Platz, das Problem auf politischer Ebene zu erörtern, wo es, zumal in Wien in letzter Zeit, virulent und gefährlich geworden ist.

► Nur zwei Hinweise seien zum Abschluß gestattet. Es ist richtig, das Problem der Schuld und damit der Sühne und Wiedergutmachung ist kein abstraktes, sondern letztlich ein personales. Man versündigt sich nicht gegen ein anonymes Gesetz, eine Vorschrift oder Regel, sondern gegen eine Person. Dieser Aspekt kommt in dem Theaterstück überaus deutlich zum Ausdruck. Aber das genügt nicht, wenn sich nicht beide Partner von einer absoluten (göttlichen) Person umgriffen wissen, die ihnen die gemeinsame Basis schafft, den gemeinsamen geistigen Lebensraum, innerhalb dessen sie sich begegnen und verständigen können. Zugleich ist jene transzendente Persönlichkeit die «höhere Instanz», die überhaupt erst das Maß für Schuld und Unschuld, Recht und Unrecht bereitstellt. Gesellschaftliche Konvention, Brauchtum oder Tradition reichen dafür keineswegs aus, weil sie zu relativ sind. Nun macht jedoch die Abwesenheit einer «höheren Instanz» die Beziehung zwischen Individualschuld und Kollektivschuld vollends undurchsichtig. Jeder gewöhnliche Mitteleuropäer würde sich, gewiß mit Recht, total überfordert halten, wollte man ihn beispielsweise für die Negerkrawalle in den USA oder für die blutigen Kämpfe im Kongo oder in Vietnam «mitverantwortlich» machen. Und wenn Leduc gegenüber dem Prinzen etwas Ähnliches tut, ist das einfach ungerecht und, in diesem speziellen Fall, auch würdelos. Mag die extreme Situation seine Verzweiflung immerhin weitgehend entschuldigen. Doch im Drama hat die extreme Situation nicht eine psychologische Bedeutung als vielmehr die Aufgabe, die innerste Wahrheit des Herzens ans Licht zu bringen. Der Prinz, der Schauspieler, auch der Major und selbst Leduc sind alle gleich ohnmächtig. Wenn nun alle gleich sind, mit welchem Anspruch rettet dann Leduc als einziger sein Leben auf Kosten

der andern? Mit welchem Recht fordert er von seinem Nächsten «die Liebe bis zum Tode»? Und welche Moral soll das Publikum aus der Geschichte lernen?

▷ Aus solchem Ärgernis – und dieses zu provozieren ist das eigentliche Verdienst Arthur Millers – darf hingegen der Christ eine Hoffnung und eine Lehre gewinnen. Denn es besteht allerdings eine echte gemeinsame Schuld, nämlich die Erbsünde. Sie ist die wahre Ohnmacht, in der wir uns alle gleichermaßen befinden. «Gott hat alle zusammen in den Ungehorsam hineingebannt, um an allen Barmherzigkeit zu üben» (Röm 11,32). Hier gibt es weder Juden noch Heiden, weder Herren noch Knechte und vor allem keine Pharisäer, denn «vor Gott gilt kein Ansehen der Person» (Röm 2,11). Er allein verleiht das Recht und auferlegt die Pflicht des Vergessens und Verzeihens. «Denn er ist unser Friede, der beide Teile zu einem Ganzen gefügt und die Scheidewand des Zaumes, die Feindschaft, niedergedrückt hat» (Eph 2,14).
Dr. Georg Bürke (Wien)

Der Denker des «Noch-Nicht»

Ein mitreißender Journalist, Publizist und Schriftsteller, ein rätselhafter Denker, der es versteht, dem Marxismus die erregende intellektuelle Würze zu geben, ein Anwalt der Menschenwürde, die den unabdingbaren Anspruch des Menschen auf «aufrechten Gang» birgt, vollendet das 80. Lebensjahr: *Ernst Bloch*. Das Zwielflicht, das Geister anzieht, wird von *Georg Lukacs* gültig gekennzeichnet: «Daß Ernst Bloch, bis jetzt nicht erschüttert, durch fünf Jahrzehnte an einer Synthese von rechter Erkenntnistheorie wie Ontologie und linker Ethik festhält, ehrt seinen Charakter, kann aber die Unzeitgemäßheit seiner theoretischen Einstellung nicht mildern» (Vorwort zur 2. Auflage der «Theorie des Romans» 1962/1914).

Wer unzeitgemäß ist, ob Bloch oder Lukacs, das wird sich noch erweisen. Jedenfalls, das ist richtig, steht der Jubilar mit beiden Füßen fest und mitten im Strom der guten abendländischen Denktradition, der ja auch Marx entstieg, mag man diesen Tatbestand noch so verdunkeln. Seit Anaximander, Heraklit, Parmenides, Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Teilhard de Chardin, Martin Heidegger bis auf den wichtigen Philosophen, dessen Jubelfest die Welt des Geistes feiert, sind alle Denker, die etwas zu sagen haben, fasziniert von einem Problem:

Form und Materie, Geist und Stoff, Seele und Leib, Gestalt und Inhalt. Fast fühlt man sich dazu verleitet, das Urteil zu fällen: Sie sagen ein und dasselbe, treten gleichsam verlegen, zuweilen verzweifelt auf der Stelle. In der Tat langen sie sämtlich nach dem einen Grund, suchen ihn, finden ihn aber nicht. Das Denken, das Welten in Gang setzt und bewegt, nimmt sich wie der Inbegriff von Variationen zum nämlichen Thema aus. Der Unterschied besteht darin, daß jeder es auf seine Weise sagt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war (auf der Rechten) *Martin Heidegger* der erste, der davor warnte, den Marxismus nicht ernst zu nehmen (Humanismus-Brief, Bern, 1947, S. 87ff.). Trotzdem, das fällige Gespräch stockt, kann nicht recht die Bahnen der gängigen Auseinandersetzung mit dem Marxismus – dem dialektischen und historischen Materialismus – verlassen. Es ist eine, mit geringen Ausnahmen, ausgesprochen flache Auseinandersetzung. Soll man aber dem Gefecht mit einer philosophischen Weltanschauung ausweichen, deren Ernst der Laie schon daran zu ermessen vermag, daß sie einen beachtlichen Teil des Erdkreises beherrscht?

Dieses Gedankengefecht ist nicht nur unumgänglich, es ist auch möglich. Zum Dialog hat Ernst Bloch einen der größten Beiträge geliefert. Hier spricht ein leidenschaftlicher Marxist, der aber ebenso leidenschaftlich den Grundstrukturen der abendländischen Philosophie die Treue hält.

In den letzten Jahren sind auch auf der orthodox-metaphysischen Seite längst verschüttete Einsichten wieder freigelegt und ans Licht des Wissens gehoben worden: Aristoteles und Tho-

mas, um nur zwei Namen anzuführen, sind mehr «Materialisten» als man gemeinhin anzunehmen bereit ist. Die Materialisten ihrerseits, namentlich Bloch, sind mehr «Metaphysiker» als die Linke es je zu träumen vermöchte.

Ein Mitarbeiter der «Orientierung» hat unlängst (30. April 1965, S. 92ff.) nachgewiesen, daß Thomas die innere Verbindung zwischen Form und Materie, Seele und Leib (am Beispiel Mensch) auf eine Weise durchdacht und in Sätze gefaßt hat, die das Hochmittelalter und erst recht seine Nachfahren einfach außerstande waren, zu verstehen. Der Aquinate, von Aristoteles herkommend, spricht von der leibhaften Struktur des Geistes, vom menschlichen Leib (Materie) als der «Ausfaltung der Seele» und von der menschlichen Seele (Form) als der höchsten Selbstverwirklichung der Materie. Die Seele ist das, was aus dem «Drang der Materie» mit wesenhafter Notwendigkeit hervorstrebt (*educitur ex potentia materiae*). Er spricht davon, daß «Mensch» nur die Wesenseinheit von Form und Materie ist. Löst die Einheit sich auf, hat der Mensch zu existieren aufgehört. «Die Wesenseinheit von Leib und Seele ist göttlicher als die Seele für sich!»

Vom andern Ufer ruft uns Ernst Bloch zu: Die Herrlichkeit der Materie birgt schlechthin das ganze Formprinzip. Aristoteles, der Vater des thematisch-reflexen Philosophierens, gibt zwar der Form den Vorrang, stattet aber die Materie mit so vielen Eigenschaften aus, daß der Vorrang nicht allemal sich behauptet. So kommt es, daß neben der klassischen aristotelischen Rechten eine aristotelische Linke sich aufrichtet: Avicenna, Averroës, Avicbron, Siger von Brabant, auf unerwarteten Umwegen über Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, bis auf den Jubilar Ernst Bloch.

Bewegung! Von woher, und wohin? Das ist die Frage, an der die Geister sich scheiden. Aristoteles und seine legitimen Nachfahren bis in die Gegenwart sagen: Am Anfang und am Ende ist der Logos. Ernst Bloch, dessen Kernschrift mir die Abhandlung *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* zu sein scheint, und die Linke sagen: Am Anfang und am Ende waltet die Ur-Materie, die Formlose; das Omega ist im Alpha enthalten, doch sind Alpha und Omega nicht eins. Das ist die Differenz. Von ihr gehen Welten aus in gegensätzlichen Richtungen.

Sollten sie, die Weltrichtungen, nach dem Ausgriff ins Unendliche aufeinander zurückkommen, dann ist Ernst Blochs Werk mit eine Bedingung dieser Möglichkeit, die sich im Titel des «opus magnum» des Jubilars, *Prinzip Hoffnung*, beredt ankündigt. Die «Rechte» und die «Linke» werden dem Denker zum Jubelfest aufrichtig Glückwünsche entbieten können. Ob sie's tun, hängt vom guten Willen ab.

Univ. Prof. René Marcic (Salzburg)

Reichtum und Einfachheit im Gotteshaus

Grundsätzliche und praktische Überlegungen

Oft wird der Kirche vorgeworfen, sie fördere den Geist der Armut zu wenig; sie werde unserer Zeit nicht gerecht, weil sie – vor allem in bezug auf Gotteshäuser und Liturgie – an einer geradezu «monarchischen Prachtentfaltung» festhalte. Es ist in der Tat nicht leicht zu antworten. Denn auf der einen Seite soll der Geist der Einfachheit wirklich gefördert werden, auf der andern Seite muß man bedenken, daß für den Gottesdienst nichts zu kostbar sein kann. Die Christen fühlten sich schon sehr früh in die Kummernis dieser Dialektik hineingestellt. Nachdem das Christentum unter Kaiser Konstantin öffentliche Anerkennung fand und der Weg zur äußern Entfaltung offenstand, gab es bereits Männer, die darin eine Gefahr für die Kirche erblickten. Man tadelte jene Schreiber, welche die Heilige Schrift in bunten Buchstaben auf wertvolles Pergament setzten. Man warf den Baumeistern Verschwendung vor, wenn sie ihre Basiliken in Gold und Edelsteinen erstrahlen

ließen. Dabei wollten alle nur ihr Bestes. Und die Kirche hat den Untergang des prunkvollen Römerreiches überstanden. Sie hat die Armen nicht vergessen und nicht aufgehört, schlicht und einfach zu sein. Trotzdem hat sie weiterhin die Künste gefördert und manchen bewundernswerten Schatz geschaffen, wenn es galt, dem Allerhöchsten ein Zeichen der Verherrlichung kundzutun.

Die Problematik hat bis heute ihre Aktualität behalten. Bei jedem Werk, das Gegenstand dieser Diskussion ist, handelt es sich um ein Symbol für eine religiöse Haltung. Die Mittel, die eine solche Haltung versinnbildern, können sehr verschieden sein, entsprechend dem Zeitgeist und dem Charakter eines Volkes. Das alttestamentliche Volk liebte es, dem Herrn prunkvolle Tempel zu bauen und die Kulthandlungen sehr feierlich zu gestalten. Diese Spiritualität herrschte größtenteils auch im Mittelalter. In der Neuzeit konnte sich aber diese Auffassung nicht mehr überall durchsetzen, sei es unter dem Druck großer sozialer Nöte, schlimmer Kriege oder im Anschluß an irgendwelche Reformbewegungen. Man wollte den allenfalls vorhandenen Reichtum nicht mehr ganz hingeben, um großartige Kirchen zu bauen, sondern man verteilte ihn unter die Ärmsten, um ihnen ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen. So, begründeten sie völlig richtig, falle es leichter, den Tempel Gottes auch im Menschen zu sehen, und man finde darin einen ebenso schönen Ausdruck für die Ergebenheit, die Liebe und Verehrung gegenüber Gott.

Für beide Richtungen muß ein Mittelmaß gefunden werden. Die nachfolgenden Ausführungen sollen dazu einen Beitrag leisten. Die prinzipiellen Punkte seien folgendermaßen zusammengefaßt:

Grundsätze

► Das Gotteshaus ist der Ort, wo Gott in ganz besonderer Weise gegenwärtig ist. Gott gebührt die schönste Wohnung. Das gilt für den Idealfall. In Missions- und Diasporagebieten und wo immer die Mittel dazu fehlen, fällt diese Forderung dahin; denn Gott liebt den Menschen mehr als dessen Tempel.

► Das Gotteshaus ist auch ein Versammlungsraum der Gläubigen, wo die Gemeinschaft in besonderer Weise vor Gott hintritt. Es muß daher ebensowohl den praktischen Forderungen eines Versammlungsraumes wie denen der Kunst nachkommen.

► Das Gotteshaus ist der besondere Ort der Sakramentspendung. Das bedingt einen würdigen Raum, geeignet, dem sakramentalen Geschehen einen entsprechenden Rahmen zu geben.

► Das Gotteshaus ist ein Ort der stillen Einkehr für jeden einzelnen.

Die Ausstattung hilft zum Beispiel mit, den Raum zu «verinnerlichen» und dient bei der kultischen Handlung. Gegenstände für den kultischen Gebrauch müssen ganz besonders auf das Praktische ausgerichtet sein; selbst Objekte der Kunst haben «dienende» Funktion. Die Liturgie ist das dynamische Element. Sie ist daher am meisten dem Wandel unterworfen. Obwohl das Wesentliche immer dasselbe bleibt, ist das Gesamte der Liturgie doch ein persönlicher Ausdruck für den Glauben einer spezifischen Umwelt. Während das Statische des Gotteshauses mehr nach dem Kunstverständnis ausgerichtet ist, unterliegt die Liturgie schon zum größten Teil dem theologischen Denken. Die liturgische Handlung ist der Ursprung, der Sinn und Leben gibt.

Praktische Konsequenzen

Nüchtern

Das Gotteshaus sowie das ganze kirchliche Handeln sollen dem jeweiligen Zeitempfinden nach Möglichkeit angepaßt werden. Das verlangt, wie Papst Paul VI. im Rundschreiben «Ecclesiam suam» schreibt, eine ständige Rechenschaft gegenüber sich und der Zeit. Unsere Zeit ist nüchtern geworden und der moderne Mensch findet am Sauber-Einfachen Gefallen. Alles Manieristische und Barocke ist also heute zu vermeiden und hat seine Existenzberechtigung nur, wenn es das Bild eines echten Empfindens einer vergangenen Zeit wiedergibt. Das versteht sich für alles, was neu geschaffen wird,

von selbst. Schwieriger ist es, wenn man Übernommenes neu durchformen, Altes weiterhin in Dienst nehmen muß.

Wesentlich

Für das Gotteshaus ist es von wesentlicher Bedeutung, daß es auf die Gegenwart Gottes hinlenkt. Deshalb darf es nicht überladen sein mit vielen auffälligen Nebentätern, dreisten plastischen Formen und üppigem Wandschmuck. Zentraler Punkt sei der für alle Gläubigen sichtbare Hauptaltar, ein Zeichen, das zur ständigen Neudurchdringung des eucharistischen Geheimnisses und zur Besinnung auf die besondere Gegenwart Gottes hinführt. Es wäre verfehlt, heute noch von «Repräsentationskirchen» zu sprechen. Nicht die Gotteshäuser sind die Repräsentanten der Kirche Christi, sondern die Christen selber mit Leib und Seele. Die Einfachheit des Gotteshauses aber entspricht dem «einfältigen», demütigen Denken eines guten Christen. Selbst der Begriff der Kapelle müßte in den Hintergrund treten. Die Kapelle hat gewiß ihre Berechtigung als «geistlicher Hort» inmitten des hastigen Weltgetriebes, der es dem Menschen erleichtert, die Devotio, die Besinnung und das Gebet zu pflegen. Doch das eigentliche Gotteshaus sollte die Pfarrkirche sein. Der Sinn des Zusammentretens einer Gemeinschaft zum Opfer und zum gemeinsamen Mahl hat eine wichtige soziale Bedeutung. Jeder, der im Alltag der Gemeinschaft begegnet, muß auch im religiösen Bereich der Gemeinschaft begegnen und mit ihr vereint religiöse Akte setzen können. Es braucht gleichsam eine große Familie, nämlich die der Öffentlichkeit. Diese Begegnung sollte für gewöhnlich nicht ins Unüberschaubare anwachsen, nicht ins Massenhafte. Sonst geht das familiäre Bewußtsein darin unter. Aus diesem Grund darf das Gotteshaus nicht zu groß sein, vor allem nicht zu langschiffig. Man dürfte hier den Begriff des «Verweilraumes» einfügen, der, dem Rundbau zu vergleichen, eher den Forderungen einer «Stube der Öffentlichkeit» gerecht wird.

Sakramental

Der Unterschied zwischen einem profanen Raum und einem Gottesdienstraum müßte sogleich ins Auge fallen. Das moderne Gotteshaus ist schlicht, ohne «gedankenlos» zu sein, einfach, ohne der Symbolik zu entbehren. Gerade das Symbolhafte kann sehr sakral wirken, weil es ergreift, deutet, und es ist vorteilhaft anzuwenden, weil es den Zeitgeschmack am ehesten überlebt. Je mehr das «Symbolische» dem «absolut Einfachen» seine Nüchternheit nimmt, desto besser kommt die Harmonie zwischen Begreiflichem und Unbegreiflichem im sakramentalen Geheimnis zur Geltung. Das im Glauben allein Erfasste (das dem Menschen die andere Welt kündigt) würde eine überbordende, im wahrsten Sinn geheimnisvolle Ausstattung des Gotteshauses verlangen. Aber zugleich kommt ja das Handgreiflich-Lebendige, das Realistische hinzu, das dem Menschen die Grenzen des Unfaßbaren nahelegt. Damit wird der Akzent auf das Einfache, Irdisch-Natürliche gelegt. Die Beschreibung des idealen Gotteshauses scheint so schwer zu sein wie das sakramentale Geschehen selber, das sich darin vollzieht. In kurzen Worten kann man sagen: Das Gotteshaus darf nicht zu leer und nicht zu nüchtern sein, sonst wirkt es zu profan (es braucht also eine gewisse Reichhaltigkeit und eine großzügige Konzeption des Ganzen). Es darf aber auch nicht zu pompös werden, sonst wird es äußerlich, unwahr, rücksichtslos, unchristlich.

Künstlerisch

Die religiöse Kunst als «dienende» Kunst soll religiöse Gedanken nach Möglichkeit darstellen, fördern und deuten. Sie kann demnach nicht in völlig abstrakten Komposi-

tionen bestehen. Farben und Formen in solcher Art dargeboten sind zwar auch im Gotteshaus zulässig, aber dann haben sie nur dekorativen Zweck. Wenn man auch für jeden Stil und jeden Namen Verständnis hat, muß man doch gewisse Grenzen sehen, die der Kunst schlechthin nicht im Wege stehen. Man darf das nicht als Unterdrückung der künstlerischen Freiheit bezeichnen; es wird lediglich eine Sparte, sagen wir eine Ausdrucksform, aus der Vielheit des ganzen Bereiches der Kunst ausgewählt.

Eine ausnehmend schwierige Auseinandersetzung besteht fast überall noch mit dem Kitsch. Es ist wahr, daß sich Allzumodernes in die Kirchen eingeschlichen hat. Aber es ist immerhin besser, etwas vor sich zu haben, von dem man sich kein Bild und kein Verständnis erarbeiten kann, als etwas, das ein falsches Bild von der Wirklichkeit schafft. Man sollte es daher nicht an Mut fehlen lassen, kitschige Objekte aus den Gotteshäusern zu entfernen, selbst wenn es unzählige Stücke sind. Für Gott ist nur das Beste gut genug, und für die Gläubigen ist es sicher besser nichts, als etwas Unehliches, Verlogenes im Gotteshaus zu haben. Im Gegensatz zum allgemeinen Trend ist man in diesem Bereich viel zu nachsichtig mit dem Alten (sehr viel lebt unter dem Namen des Ehrwürdigen weiter), während man mit dem Modernen leicht zu kritisch verfährt. Kritik gehört dem Alten wie dem Neuen. Auch das Neue darf nicht so vorangetrieben werden, daß es auf ein ständiges Experimentieren hinausläuft. Mutige Versuche und offener Geist liegen immer noch fern von Effekthascherei und grenzenlosem Trieb nach Neuem. Bei jeglicher Ausstattung des Gotteshauses, sei es durch Schmuck oder Gebrauchsgegenstände, spielt das künstlerische Moment hinein (wie überhaupt bei allem Handwerklichen), jedoch muß man in allem das Theologische und das Profan-Praktische sehen. Für Kunst und Kitsch gilt in diesem Schema: Der Glaube kommt vor der Ratio, das Theologische vor dem Profanen und das Sentimentale hat kein Vorrecht auf die beiden.

Menschennah

Am meisten Aufmerksamkeit verlangt heute die Liturgie. Als dynamisches Element steht die Liturgie in ständigem Kontakt mit dem Menschen. Das schafft rasch innige Bindungen und Traditionen, welche ein kritisches Urteil gegenüber gewissen Entwicklungen verunmöglichen. Man spricht mit Recht von einer allgemeinen Versteifung der Liturgie. Wenn diese Tatsache früher nicht erkannt wurde, so gab es dafür verschiedene Gründe. Einmal war das Gehorsamsbewußtsein stärker ausgeprägt als heute. Zum andern haben politische Weltbilder und geographische Gegebenheiten in manchen Bereichen Freiheiten gestattet, die es später nicht mehr gab. Überdies war das ganze religiöse Bewußtsein wenn nicht tiefer,

so doch allgemeiner, und die vorhandene Starrheit wirkte infolge der langsameren technischen Entwicklung weniger empfindlich. Heute wird die Gefahr und die Tatsache der Versteifung leichter erkannt, weil sie geradezu gegenteilig zu den modernen geistigen Strömungen verläuft, den Ergebnissen ökumenischer und geisteswissenschaftlicher Auseinandersetzungen, die zumeist sehr dynamisch sind. So verwundert es nicht, wenn diese Starrheit oft als Sturheit empfunden wird.

Aus den vielen Beispielen seien einige herausgenommen! Die Manipel: Einst hatte sie den guten Zweck, die richtig gewaschenen Hände zu trocknen. Heute: Man trägt sie, weil auch die Vorgänger sie trugen. – Die Händewaschung beim Meßopfer: Die Symbolik hat ihre Weiterexistenz in unsere Zeit hinübergerettet. Für sehr viele ist die Spiritualität dieser Symbolik heute schwer verständlich geworden. Was hindert, daß sie nicht durch etwas Besseres ersetzt oder abgeschafft wird? Wahrscheinlich die Tradition! – Tonkunst: Warum wird noch in manchen Ländern von vielen Priestern nur der Gregorianische Choral als das Beste und einzig Echte für den Gottesdienst betrachtet? Vielleicht wegen der Tradition! – In all dem manifestiert sich zwar ein geistiger oder geistlicher Reichtum, der auf verschiedene Leute wohltuend wirkt. Aber genau wie man hier von geistlichem Reichtum sprechen kann, kann man es auch von geistlicher Einfachheit. Und dieser muß man vor allen Dingen heute gerecht werden. Sonst gewärtigt man immer mehr, als «salbungsvoll, verknorzt und engstirnig» betrachtet zu werden. Das Pompöse und Prunkvolle kann in ganz gewöhnlichen Handlungen zum Ausdruck kommen: In der Art des Messelens und Messediens, im Stil des Predigens, in Prozessionen, im Reliquienkult, in Volksandachten.

Es fällt schwer, sich von alten vertrauten Sitten zu lösen, aber es tut mancherorts not. Man müßte doch der Eucharistiefeier den Vorrang vor Andachten geben, das gemeinsame Beten zeitnah und einfach gestalten. Man sollte zum Natürlichen zurückkehren, zum Vernünftigen, zum Maßvollen.

Die Liebe zum Schönen und Wahren im Gotteshaus verlangt, daß wir verzichten auf Altvertrautes, wenn Neues für die Gemeinschaft besser ist. Dann wird sich der Reichtum der Gotteshäuser auf eine neue Weise verdoppeln, weil die Zeichen für unsere Gottesverehrung immer konformer mit unserem Denken und Wollen werden, symbolträchtiger, weil sie von unserer Seite mehr persönliches Engagement verlangen. Ob dies nun negativ im Verzicht auf geliebtes Altes besteht, womit sich frühere Zeiten darstellten, oder ob es positiv in neuen Opfern bestehe, mit denen wir neue Ideen verwirklichen müssen, das spielt für den Allmächtigen keine Rolle!

Hans Schoepfer (Rom)

BEICHTE UND GEISTLICHE FÜHRUNG

Überlegungen eines in Not geratenen Dogmatikers

Die Krise der Alltagsbeicht ist offenkundig. Diese Form der Beicht hat es noch schwerer, uns ihren Sinn zu enthüllen als jene, in der es um die Wiederversöhnung mit der Kirche geht. Die Beicht eines Menschen, der sich durch schwere Sünde von der Kirche getrennt hat, trägt die Legitimation ihrer Notwendigkeit auch heute deutlich in sich, zumindest für den, der einen rechten Kirchenbegriff hat. Nicht so bei jener Beichte, die eine angestaubte Terminologie «Devotionsbeicht» nennt. Es geht bei ihr um das Bekenntnis jener Sünden, die die Kirchenväter «Alltagsverfehlungen» (peccata quotidiana incursionis) nannten. Diese «Alltagsbeicht» hat es mit Verfehlungen zu tun, die wir tagtäglich begehen, die wie unsere Natur zu uns gehören, die wir so überaus mühsam erfassen und, wie es scheint, wohl nie ablegen können. Wir zwingen sie in die vorgefertigten Formeln der Beichtspiegelanlage, erhalten ein Wort der Ermunterung im Beichtstuhl, das sakramentale Wort der Sündenvergebung – und unser Leben wird oft genug nicht heller und

reiner. Wir leiden weiter unter uns selbst, spüren, daß die Sünde tief in unserem Gebein sitzt, können aber nicht sagen, welche Taten es sind, die uns in diese belastende und bedrückende Verfassung gebracht haben. So meinen wir – mit Recht –, daß es sich nicht um wahrhaft schwere Verfehlungen handelt, obwohl nicht leicht zu nehmende Fehlhaltungen, die unser Gewissen bedrücken, mit ihnen gegeben sind.

Die Klage über die Alltagsbeicht geht gewöhnlich darüber, daß nach der eigenen Erfahrung das Bekenntnis nicht die wirkliche Schuld ausspricht, daß der Beichtvater ebenfalls über sie hinwegredet, und daß schließlich nichts besser wird. (Die Schwierigkeit des modernen Menschen, überhaupt vor dem Priester der Kirche beichten zu sollen, ist dieselbe für die Alltags- wie die Wiederversöhnungsbeicht. Sie hat andere Wurzeln und kann hier außer Betracht bleiben.) Gerade angesichts dieser Schwierigkeiten des heutigen Menschen scheint eine Annäherung von Beichte und geistlicher Führung fruchtbar zu sein. Ich bin mir bewußt, damit einen Vorschlag zu machen, der oft genug von vornherein abgewehrt wird, so als sei es genug, die beiden Wirklichkeiten in der Vorstellung einander anzunähern, um sofort ihre erschreckende

Gegensätzlichkeit zu erkennen. Auch mein Freund und Kollege H. B. Meyer sieht in dem vorangegangenen Artikel¹ «die eigentliche Wurzel des Notstandes» darin, «daß das Anliegen der Seelenführung in einer Weise mit dem Bußsakrament verknüpft ist, die beiden schadet». Nun scheint mir, daß eine Wurzel des Notstandes darin liegt, daß geistliche Führung und Beichte zu wenig miteinander verbunden sind. Zur Klärung und Begründung dieser Ansicht soll zunächst die These genauer formuliert werden.

Die Form der Verknüpfung von Beichte und geistlicher Führung

Gefordert wäre für die Beichte (wenn auch nicht für jede – vgl. unten) ein deutlicherer, differenzierterer Einfluß des Beichtvaters. Zu denken wäre an eine väterliche und brüderliche Hilfe nach dem Vorbild der großen Seelenführer, Therapeuten, Pneumatiker, die es zu allen Zeiten in der Kirche gab.² Dieser Einfluß sollte dem Beichtenden helfen, zu einem volleren und echteren Bekenntnis zu kommen. Diese Forderung ist sofort gegen Mißverständnisse abzugrenzen.

- ▶ Erstens darf geistliche Führung nicht in der sakramentalen Beichte aufgehen (es gibt Aufgaben der geistlichen Führung, die über die Bewältigung der Sünde hinausgehen).
- ▶ Die Beichte darf, zweitens, nicht in der geistlichen Führung aufgehen (die sakramentale Eigenart des Bußsakramentes ist in dem weiten Verständnis von geistlicher Führung noch nicht enthalten).
- ▶ Drittens darf die Beichte durch diese Verbindung nicht zur Psychotherapie werden wollen (weil seelische Krankheit trotz ihrer gewissen wurzeltaften Einheit mit Sünde und ihren den Menschen verformenden Fehlhaltungen ein eigenständiges Phänomen ist, das eine eigene Kunst der Therapie verlangt).
- ▶ Und schließlich wird (viertens) diese Form der Verbindung von Beichte und geistlicher Führung ihre Beschränkung erfahren müssen einmal vom Personenkreis her, der aus den geistig regeren Christen bestehen wird, wie auch von der Häufigkeit dieser Form der Beichte her. Eine Umgestaltung jeder der heute abgelegten Alltagsbeichten in eine solche der entfalteten geistlichen Führung ist rein zeitlich und kräftemäßig gesehen ein Unding.

Schwierigkeiten

Trotz dieser Einschränkungen werden sich sofort eine Fülle von Widerständen erheben. Es wird darum gut sein, sie vor einer Begründung der geäußerten Ansicht zu nennen. Der häufigste Vorwurf gegen solche Ideen ist wohl der der «Subjektivierung» des objektiven Heilsgeschehens im Sakrament. Das Sakrament wirkt ex opere operato und steht dadurch, so argumentiert man, im Gegensatz zu bloß subjektiven Heilsbemühungen. Wenn auch diesen durchaus Berechtigung auf ihrem Sektor zuerkannt wird, so erhalten sie in der Verbindung mit dem Sakrament leicht etwas das Sakrament und den Glauben an seine Wirksamkeit Bedrohendes.

Diese Befürchtung lebt aus einer eigentümlichen theologischen Sicht vom sakramentalen Geschehen. Nach ihr gibt es zwei Wege der Rechtfertigung, den der persönlichen und den der sakramentalen Frömmigkeit, die nicht immer, aber oft zur Wahl gestellt werden, so daß man der Überzeugung ist, man erhalte denselben geistlichen Gewinn auf dem einen wie auf dem andern Weg. Für eine Theologie und Frömmigkeit, die bis in die jüngere Zeit hinein vorherrschend waren, war dem sakramentalen Weg der Vorzug zu geben, eben weil er sakramental war, also mit einer höheren Würde und wohl auch Wirksamkeit umkleidet. Es war also leichter und sicherer und dazu auch erhabener, diesen Weg zu gehen. Heute wird der außersakramentale Weg in seiner Wichtigkeit und Gültigkeit betont, gerade von jungen Menschen, die nach echten und glaubhaften Formen des religiösen Lebens suchen.

¹ *Beichte und (oder) Seelenführung?* Orientierung, 15. Juni 1965 (133–137), 133.

² Vgl. dazu H. B. Meyer, S. 134, und die dort erwähnte Literatur.

Beide Bewertungen haben es schwer, zu zeigen, warum es überhaupt den andern Weg gibt, wenn der eine schon zum Ziel führt. Die Frage wird entscheidend, wenn es um etwas wie die Tilgung der Alltagsverfehlung geht. Sie können auf vielerlei Weisen getilgt werden. Wenn diese vielen Weisen wirklich mehrere Wege sind, die nebeneinander zum selben Ziel laufen, ist nicht mehr einzusehen, warum die sakramentale Beichte der Alltagsünden der bevorzugte Ort der Vergebung sein soll. Wenn dann noch dazukommt, daß der sakramentale Weg sich als der schwierigere darstellt und die Gründe, die nach der ersten Auffassung die sakramentale Beichte als den leichteren und sichereren Weg angeben, mit Skepsis (und zwar nicht zu Unrecht) betrachtet werden, bleibt nur übrig, was heute festzustellen ist: Eine große Unsicherheit in der Begründung und Bewertung der Beichte von Alltagsünden. Die Idee von den «zwei Heilswegen», der persönlichen und sakramentalen, hat Wurzeln, die in die Zeit vor der Trienter Konzil zurückreichen. Sie ist trotzdem theologisch in mancher Hinsicht anfechtbar. Die Sakramententheologie von heute besinnt sich auf ein anderes und wohl besseres Erbe, wonach der eine Weg zum Heil in Christus immer zugleich persönlich und sakramental ist, wenn auch beide, einander bedingende, Momente zeitlich getrennt sein können. Die wesentliche Bezogenheit des subjektiven und objektiven Momente aufeinander in der Beichte wird in der Begründung der hier genannten These zur Sprache kommen.

Die eben skizzierte Schwierigkeit wird in vielen Abwandlungen wiederholt, die alle auf die eine Frage hinauslaufen, wie nämlich die Beziehung zwischen subjektivem und objektivem Vollzug theologisch zu denken ist. Wenn es sich ergibt, daß ein volles, entfaltetes und intensives Bemühen um Überwindung der Sünde dem objektiven, amtlichen, in seiner Verheißung sicheren Geschehen des Sakramentes nicht widerspricht, sondern es erst ganz zur vollen Gestalt und Wirksamkeit kommen läßt, fallen die Schwierigkeiten in sich zusammen. Andere Bedenken leiten sich mehr von der pastoralen Seite der so gestalteten Beichte her. Die Abgrenzungen, die die vorliegenden Zeilen andeuten, sollen diesen Bedenken begegnen. Schließlich aber trägt jede gute Form menschlichen Lebens die Möglichkeit ihres Mißbrauchs in sich.

Die Gründe für die Verbindung von Beichte und geistlicher Führung

Einen Hinweis für die Richtigkeit des angegebenen Weges könnte die uralte Verbindung beider Formen geistlichen Heilsbemühens in der Geschichte der Frömmigkeit sein. Es gab immer die geistliche Hilfe, die sich Menschen in Aussprache und Rat gegenseitig gewährten. Gewiß war sie in der alten Kirche vornehmlich außerhalb des eigentlichen Bußsakramentes zu finden, bei den Pneumatikern und Mönchen. Dies lag an der Gestalt des Bußsakramentes, das nur für kirchentrennende Sünden, und dann meist nur einmal im Leben, gewährt wurde. Aber auch bei dieser großen Wiederversöhnung inmitten der Gemeinde gab es eine der Schwere der Verfehlung angemessene «geistliche Führung», gewährt durch den Bischof, durch Mitchristen und auch Pneumatiker, die man aufsuchte, um zu wissen, wie man es tun müsse, um in der kanonischen Kirchenbuße wirklich die Gnade und Vergebung Gottes finden zu können.

Sündenerkenntnis und Reue bedingen einander

Selbst in der Zeit, als sich im Abendland ein sehr pointiertes Sakramentenverständnis entwickelte, das allmählich (wie oben gesagt) den Sinn einer geistlichen führenden Bemühung um den Sünder innerhalb der Beichte und aus ihrem Wesen heraus aus den Augen verlor, gab es weiterhin noch einen deutlichen, wenigstens äußeren Zusammenhang zwischen Beichte und Seelenführung.⁴ Wenn man darauf achtet, wann und wo das Bedürfnis nach intensiverer geistlicher Führung im Zusammenhang mit der Beichte (und wenn es nur die Laienbeichte war) auftauchte, stellt man fest, daß es Menschen und Zeiten reiferer und bewußterer Religiosität

³ Einen der wichtigsten Beiträge zu dieser Frage hat Karl Rabner geleistet, vor allem in dem Artikel *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, in: *Schriften zur Theologie II* (Einsiedeln 1960), 115–141.

⁴ Vgl. H. B. Meyer, a. a. O. 134.

waren. Im ganzen ist seit der Jahrtausendwende, das darf man sagen, das Wesen des amtlichen, hoheitlichen Charakters sakramentaler Sündenvergebungsvollmacht geklärt, theologisch herausgestellt und nachdrücklich vollzogen worden. Das subjektive Element der Erfassung und Überwindung der Sünde, das sich nach der Praxis der alten Kirche in dem langwierigen Prozeß der Umkehr vollzog, schrumpfte zusammen auf einen «Akt» der Reue, den man «erweckte». Oft genug mag die Echtheit einer sehr schnell erweckten Reue fragwürdig sein. Hand in Hand damit geht aber auch die Undeutlichkeit der Erkenntnis der Sünde. Diese ist ja nicht etwas, was einfachhin der Reue vorausgeht, sondern von dieser mitbedingt ist, weil der Mensch nur in dem Maße Sünde erkennt, als er sich innerlich von ihr schon distanziert. Sündenerkenntnis und Reue bedingen einander. Sie sind zwei Momente in dem einen Prozeß der Umkehr, die sich gegenseitig hervorrufen.

Erschließung des subjektiven Vollzugs

Nach der Etappe der weitgehend unreflektierten, gelebten und vollzogenen Einheit von subjektivem und objektivem Tun in der Sündenvergebung der alten Kirche kam die Zeit der bewußten Klärung und Herausstellung objektiv-amtlicher Sündenvergebungsvollmacht. Tätig war in dieser Zeit vorzüglich der Priester. Die subjektive Auseinandersetzung mit der Sünde mußte vorwiegend außerhalb des sakramentalen Bereiches vollzogen werden. Es wäre jetzt, so könnte es scheinen, die Zeit gekommen, in unbefangener (weil theologisch geklärt) Weise personale Auseinandersetzung mit der Sünde innerhalb des Bußsakramentes geschehen zu lassen, ohne Sorge, daß damit der sakramentalen Wirksamkeit der Buße Abbruch getan wird, freilich auch ohne den naiven Glauben, eine einfach quantitative Häufung des Sakramenteneempfanges überwinde die Sünde im Leben am besten.

Nun muß aber noch genauer geklärt werden, welche Aufgabe denn gerade die geistliche Führung, um die es uns hier ja allein gehen soll, in der Erschließung des subjektiven Vollzugs im Bußsakrament hat. Zunächst ist zu sagen, daß die Beicht die geistliche Führung (in einem gewissen Maße) fordert. Nach einer alten, gut begründeten theologischen Meinung (die von Thomas von Aquin stammt) verhält sich das amtliche sakramentale Tun des Priesters zu dem des Beichtenden wie Form und Materie nach dem scholastischen Modell. Das besagt, daß beide Vollzüge zusammen erst das Ganze des sakramentalen Heilszeichens und Vollzugs ergeben: beide üben aufeinander einen kausalen Einfluß, in je verschiedener Weise, aus und sind so Elemente des einen sakramentalen Zeichens, unter dem die vergebende Gnade Gottes anwesend wird. Die innere Umkehr in Erkenntnis der Sünde und in Reue wird also dort, wo sie hingetragen wird zur kirchlichen Vergabungsgewalt, sakramental wirksam, wird also Wesensbestandteil des Sakramentes selbst und ist nicht nur Voraussetzung oder Objekt kirchlich-sakramentalen Vollzugs.

Das mitmenschliche Du als Bedingung der Ehrlichkeit

Die innere Umkehr hat aber Eigentümlichkeiten und Bedingungen, die genauer entfaltet werden müssen. Sündenerkenntnis ist ein schweres Geschäft. Sein Gelingen hängt nicht nur von der Aufmerksamkeit, dem Bemühen und der Ehrlichkeit des Sünders ab. Man vergißt zu leicht, daß der Mensch gerade in dieser zutiefst personalen Schicht seines Wesens, wo es um liebende Hingabe oder sündige Verschlossenheit geht, vom mitmenschlichen Du abhängt. Sünde ist etwas, was seiner tiefsten Intention nach verborgen sein will. Sünde gibt sich, solange sie als solche lebendig ist, nicht in ihrer Sündigkeit und Verkehrtheit zu. Sie muß sich zum Guten umdeuten, um existieren zu können. Sinnlosigkeit (und das ist Sünde) hat keine Existenzmöglichkeit in sich. Es ist also ein distanzierender Vorgang zwischen menschlicher Selbstbejahung und seiner Sünde notwendig, um diese überhaupt aufdecken und damit überwinden zu können. Der Mensch muß sich absetzen von sich selbst, um seine Sünde erkennen zu können. Das mitmenschliche Du ist eine wesentliche Ermöglichung der Distanzierung von sich selbst. Im Gespräch, in der Mahnung, im Bekenntnis erhält der Mensch die Möglich-

keit eines Punktes außerhalb seiner selbst, auf den er sich stellen kann, um sich aus sich selbst heraus zu retten; denn Sünde ist ein Teil seiner selbst geworden und hält ihn, solange es geht und mit Macht, bei sich zurück.

Wie erkennt man die «ungreifbaren Sünden»?

Ein Weiteres ist noch zu überlegen. Die Alltagsünden mit ihren allmählichen Verformungen der menschlichen Person sind schwer zu erkennen. Gewiß sind äußere Verstöße gegen Anstand vor den Menschen und vor Gott, Verfehlungen gegen einen berechtigten Sittenkodex des Alltagslebens leicht festzustellen. Sie lassen sich aber oft nicht recht bereuen, werden zwar in der Beichte bekannt, ermuntert durch jene Beichtspiegel, die eine Fülle solcher Verstöße gegen die christlichen Alltagsnormen gesammelt haben. Man beichtet sie aber auch, weil man dunkel spürt, daß eine ungreifbare tiefere Verfehlung mit den äußeren Entgleisungen zusammenhängt. Jene aber aufzudecken, jene eine, mir, dem konkreten Menschen, eigentümliche Form der Verweigerung der Liebe zu entdecken, wäre die große Aufgabe für jeden Christen, der sich müht, hinter der Gnade Gottes nicht zurückzubleiben. In gewissem Sinn sind schwere Sünden, jene wenigstens, die in ein bis dahin gutes Leben einbrechen, leichter zu erkennen (und dann auch zu bereuen und zu bekennen) als dieses vielverzweigte und tiefgründige Geflecht meiner so unalltäglichen Alltagsbosheit.

Volle subjektive Auseinandersetzung mit der Sünde

Wenn man dies bedenkt, ist es eigentlich selbstverständlich, daß die Begegnung mit dem mitmenschlichen Du in der Sündenbewältigung auch im sakramentalen Raum, in den Jesus Christus durch Stiftung dieses Sakramentes die menschliche Beziehung hineingenommen und hineinerschlossen hat, diese Züge der Hilfe zur Sündenerkenntnis und -überwindung trägt. Wenn sakramentales Sündenbekenntnis die volle subjektive Auseinandersetzung mit der Sünde mitbringen soll und muß, und wenn das amtlich-vergebende Tun der Kirche dieses subjektive Tun nicht als fertiges nur voraussetzt, sondern es selbst bestimmt (es ist formal), es erschließt, es ganz zu sich bringt, dann ist es fast zwingende Notwendigkeit, daß (in der je möglichen Weise) der kirchliche Vollzug der Vergabung nicht nur «los-spricht» (etwas, von dem sich der Büßende schon in seinem «vorkirchlichen» Bemühen innerlich distanziert hätte), sondern selbst entscheidend dazu beiträgt, daß die innere Lösung von der Sünde sich in all ihren Etappen vollzieht. Die Lösungsgewalt der Kirche müßte, wenn sie (wieder) zu Ende gedacht wird, als eine solche verstanden werden, die den subjektiven Lösungsprozeß erst ganz ermöglicht. Geistliche Führung als Element des Bußsakramentes wäre die Ausübung der Sündenvergebungsvollmacht, die ihre Mächtigkeit in einer Gestalt darstellt, die göttlich-menschliches Heilsbemühen Jesu Christi um die Sünder ist, verwirklicht unter dem Gnadenzeichen der Kirche.

Geistliche Führung als Element des Bußsakramentes

Aber auch von der Seite der geistlichen Führung her ist ihre Einheit mit der sakramentalen Beicht zu begründen. Zwar nicht von jeder Form der geistlichen Führung her, oder besser: nicht von jeder Phase und von jedem Moment einer solchen Führung her, ist der innere Bezug zum Bußsakrament zu erkennen. Aber Hilfe und Führung im religiösen Bereich haben es immer auch mit Sünde zu tun, weil deren Überwindung nie endende Aufgabe des christlichen Lebens auf Erden ist. Nun ist wieder die Eigentümlichkeit der Erkenntnis der Sünde der Grund, warum das Bekenntnis eine wesentliche Beziehung zu ihr hat. Manche Sünde, und gerade die unter der

Alltäglichkeit so abgrundtief verborgene, ist durch private Selbstreflexion, und sei sie noch so ehrlich gemeint, nicht zu entdecken.

► Das Gespräch über das Leben und seine unerklärlichen Unzufriedenheiten, Nöte und Entzweigungen ist die erste Stufe, um eine anfängliche Distanzierung zu den eigenen Verfehlungen und damit eine Klärung des eigenen Standortes zu erreichen. Jedes Gespräch über das eigene religiöse Leben hat aber die Tendenz, auf eine möglichst sachliche Ebene auszuweichen. Diese Art des Gesprächs über alle Dinge des Gewissens, auch die Sünden, ist bekannt. Es ist oft ebenso eifertig wie unwahr. Die Sünde als Sünde, mit all ihrem Gewicht, kam nicht zum Durchbruch. Ein solches Gespräch mögen manche vor Augen haben, die den Einzug der geistlichen Führung in die Beichte abwehren. Und in dem Fall haben sie recht.

► Zum rechten, scheuen Reden über die Sünde gehört eigentlich ein Weiteres: es muß Bekenntnis werden. In ihm erst verwirklicht sich, was Erkenntnis der Sünde ist: ihr Bloßstellen durch Absage von ihr. Man kann wohl sagen: Wo das Reden über die Sünde nicht von selbst zum Bekenntnis wird, ist ihre Entdeckung noch nicht wahrhaft vollzogen. Und noch eine zweite Überlegung zeigt, daß miteinander redende Aufdeckung der Sünde im Bekenntnis einer Beicht geschehen müßte. Liebe und ihr Gegenteil, die Sünde, können nur vor dem Vertrauten bekannt werden. *Dieterich Bonhoeffer* schreibt aus der Haft: «... eigentlich ist die Angst doch auch etwas, dessen sich der Mensch schämt. Ich habe das Empfinden, man könnte eigentlich nur in der Beichte davon reden ... Das Verhüllte darf nur in der Beichte offenbart werden, das heißt vor Gott.»⁵

Preisgabe der eigenen Sündigkeit an das Erbarmen Christi

Das Wort von Bonhoeffer deutet schon an, warum es gerade die von Gott gesetzte Beicht in der Kirche ist, in die hinein sich immer wieder, so oft es von innen und außen nahegelegt wird, die Beicht der Alltagssünde vollziehen soll. Man könnte all das Gesagte über die innere Bezogenheit von Sünden-erkenntnis und geistlich helfendem Gespräch zugeben und doch noch meinen, dies könne und solle sich weitgehend (oder immer) außerhalb der kirchlich-sakramentalen Beicht vollziehen. Das Bußsakrament ist aber für den sündigen Menschen jener Raum, der Gottes Heil in Jesus Christus in einmaliger Weise eröffnet. In ihm kann sich das Bekenntnis in letzter Intimität und letzter Preisgabe der eigenen Sündigkeit vollziehen, wenn wirklich das Bußsakrament Gottes vergebende Wirklichkeit in der Welt in ganz besonderer Weise ist. Seine Vergebung wie überhaupt sein erbarmendes Wirken in Jesus Christus an der Welt ist nicht auf die greifbaren Sakramente beschränkt. Es kann vielgestaltig sein, wie Gottes eigene

⁵ *D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung.* München, 1958, S. 107 und 116.

IST IGNATIUS ERST NOCH AM KOMMEN?

In seinem Eigentlichsten schein ihm Ignatius erst noch am Kommen zu sein, schrieb *Karl Rahner* vor neun Jahren anlässlich des 400. Todestages des Stifters der Gesellschaft Jesu. Er schrieb es in einer Fußnote zu einer gelehrten Studie über «existentielle Erkenntnis» bei Ignatius:¹

Wir möchten meinen (ohne das hier näher begründen zu können), daß Ignatius etwas beinahe Archaisch-Archetypisches an sich hat. Was man auf den ersten oberflächlichen Blick das noch Mittelalterliche an seiner geistigen Gestalt nennen könnte, gehört dahin. Wirklich etwas Barockes oder Renaissancehaftes hat er nicht an sich. Was man so glaubt deuten zu können, seinen Individualismus, seine Reflexion, seine fast technisch gesteuerte Beherrschtheit, sein Schweigen und seine Diskretion, sein Zurücktretenlassen der ihrer wohlbewußten Person hinter der objektiven Aufgabe, die leise Skepsis, die, ohne sich selbst lyrisch zu bespiegeln und über sich selbst unglücklich zu sein, alles durchwaltet – diese und ähnliche Züge sind nicht eigentlich barock und «modern», wenn anders die Individualität des Barocks und der Moderne die selbstbewußte, die sich genießende oder die an ihrer Problematik sich selbst berauschende, die sich selbst bespiegelnde Individualität ist. Davon ist bei Ignatius nichts zu bemerken. Darum scheint er uns noch in seinem Eigentlichsten am Kommen zu sein.

Welt vielgestaltig ist. Und doch ist es für den, dem die Wirklichkeit der Sakramente offenbart wurde, nicht gleichgültig, ob er hier oder dort Gottes Nähe sucht. Er wird sie in den tausend Gestalten der Welt nicht finden, wenn er sie in den Sakramenten verschmäht.

Sakramentale Frömmigkeit

Freilich verschmäht er sie dann noch nicht, wenn er sie nicht jedesmal, da es ihm von außen her möglich wäre, empfängt. Es könnte nämlich sein, daß dies aus einer größeren Hochschätzung und einem größeren Verständnis dessen erwächst, was Sakrament besagt. Gerade wenn unser religiöses Leben seit Jesus Christus unablässig an Sakramente gebunden ist, gehört dieses unser ganzes menschlich-religiöses Leben zu ihnen. Ihr Vollzug ist also eingebettet in all jenes Bemühen, allein und in Gemeinschaft, das ein Menschenleben vor Gott ausmacht. Diese Frömmigkeit, persönlich oder «außersakramental» genannt, ist eher vorsakramental, oder eine weitentfaltete Sakramentalität, die im eigentlichen kirchlichen Vollzug zu ihrer vollen Gestalt kommt. So hätten all die vielen Formen der christlichen Auseinandersetzung mit der Sünde ihren Platz, aber nicht als eigene Wege der Sündenvergebung (von denen aus man dann keinen sinnvollen Übergang zum sakramentalen Weg findet), sondern als Etappen auf dem einen Weg zum Heil, der immer schon innerlich vom Sakrament bestimmt ist. Freilich bleibt es kirchliche Lehre, daß zur Vergebung der läßlichen Sünden das Sakrament der Beicht nicht unbedingt erfordert ist. Könnte die Eröffnung der Möglichkeit sakramentaler Beicht alltäglicher Sünden aber nicht eine Chance für den neuzeitlichen Menschen sein, bei seinem deutlicheren Begriff von der Tiefendimension wie der Verborgenheit der Sünde und andererseits von dem Gemeinschaftscharakter der Kirche besser mit seiner Sünde fertig zu werden?

Dazu würde aber gehören, daß die innere Zusammengehörigkeit von helfend-klärendem Gespräch und sakramentaler Absolution gesehen und verwirklicht wird. Wie es im einzelnen zu geschehen hätte, ist nicht mehr Gegenstand dieser Überlegungen. Zuerst mußte etwas zur Grundsatzfrage gesagt werden. Es scheint doch so zu sein, daß das sakramentale Tun, durch das die Alltagssünden des katholischen Christen vergeben werden, nicht aus seiner mißverständlichen und mitunter bedrängend empfundenen «Objektivität» befreit wird, wenn nicht das subjektive Bemühen des Menschen um Bewältigung der Sünde in es Eingang findet. Eine Öffnung des kirchlich-amtlichen Tuns hin auf das subjektive des Büßers wäre in einer Form klärender Hilfe im brüderlich-priesterlichen Dienst gegeben. Die Erneuerung der Bußliturgie ist dringlich. Man sollte aber nicht vergessen, daß diese nicht nur aus dem amtlichen Spruch der Kirche, sondern auch aus reuigem Bekenntnis besteht.

Prof. Dr. Georg Muschalek (Innsbruck)

Aber, um das zu beweisen, müßte man eine Prognose über die Physiognomie der heraufkommenden Zeit entwickeln. Und das kann hier nicht unsere Aufgabe sein.

Der «Beweis» für das «Kommen» wird also nicht erbracht, und das ist wohl auch besser so. Dieses «Kommen» wird ja nicht zuletzt davon abhängen, ob das, was über Ignatius geschrieben oder von ihm weitergegeben wird, bei den künftigen Generationen auch wirklich «ankommt», ob es verstanden, aufgenommen und vor allem ob es gelebt werden wird.

Ein Ignatius des Unglaubens?

Die jüngste Massenpublikation, die in deutscher Sprache über Ignatius erschienen ist – ebenfalls im Gedenkjahr 1956 –, läßt wenig neues Verständnis für Ignatius in breiteren Kreisen erwarten. Nicht deswegen, weil das Buch «Ignatius von Loyola» mit dem Cliché-Untertitel «Ein Soldat der Kirche» und mit dem forschenden Motto «Wer will, dem ist nichts schwer» so und nicht anders von *Ludwig Marcuse* geschrieben wurde. Denn

das geschah bereits im Jahre 1937. Bedenklicher war es, daß der *Rowohlt-Verlag* zwanzig Jahre später dieses Werk geeignet fand, «Zum 400. Todestag des Gründers des Jesuiten-Ordens» als Taschenbuch herauszugeben. Denn da es laufend die alten Ladenhüter vom «eisernen Loyola», dem «römischen Diktator», dem «Diplomaten und großen Lavierer», dem «Chef der römischen Spionagezentrale» (ergänzt durch etwas moderner klingende Bezeichnungen wie «Generaldirektor der Firma») serviert, muß man wohl zustimmen, wenn in einer kritischen Besprechung geäußert wurde: «Durch die Massenverbreitung seines (Marcuses) Buches wird die Bemühung um ein Verständnis des historischen Ignatius um Jahre, wenn nicht um Jahrzehnte zurückgeworfen.»²

► Aber inzwischen ist die Gesellschaft Jesu zu Beginn ihres diesjährigen Generalkapitels von Papst Paul VI. zum intensiveren Studium des Atheismus und von ihrem neuen Generalobern Pedro Arupe auch zum verstehenden Gespräch mit der heutigen Welt aufgefordert worden. Daher ist es vielleicht nicht so abwegig, das Buch des brillanten Essayisten und Philosophieprofessors wieder zur Hand zu nehmen, das im «Nachwort an den Gläubigen und Ungläubigen» folgenden ausdrücklichen Hinweis enthält: «Dies Buch stellt den Loyola nicht im Lichte des Glaubens dar, den er bekannte, sondern im Lichte des Unglaubens, den er stiftete.»

Man schüttelt den Kopf, liest ein zweites Mal; aber der Kontext bestätigt es: die ganze romanhafte Biographie steht im Dienst dieser unverblümt ausgesprochenen These, Ignatius habe den modernen Unglauben, beziehungsweise einen «christlichen Atheismus» begründet. Ausgerechnet darin sieht Marcuse Ignatius am Kommen, ja er ging «vier Jahrhunderte zurück, um das zukunftsreichste Christentum zu finden». Denn obwohl der «halbe Ignatius» der «Helfer einer schlechten Wirklichkeit» gewesen sei, sei er doch auch der «Kämpfer für eine gute Idee» gewesen. Dieser Idee gehöre die Zukunft: das «ferne irdische Ziel der brüderlich geeinten Menschheit», vor dem «die alte christliche Moral flüchtig» wurde. Selbst «Loyolas vielgelästerte Forderung der (unheiligen, also zweckmäßigen) Askese, des absoluten Gehorsams und des Willensdrills hat nicht nur eine schlechte Vergangenheit hinter sich, sondern noch eine gute Zukunft vor sich».

Was soll man zu diesem Zeugnis über Ignatius sagen, den sogar der Ungläubige für sich in Anspruch nimmt? Ist es damit getan, daß man an Marcuse «in erschreckendem Maße die wesentlichste Voraussetzung für die Behandlung seines Themas, Verständnis für das Phänomen des Religiösen, näherhin des Christentums und der Kirche, vermißt» und ihm vorwirft, hier spreche ein Blinder von Farben? Müßte man nicht vielmehr nach der Ursache seines monströsen Mißverständnisses suchen, das ihn zu der These führt, Ignatius habe das Christentum «weniger laut, aber gründlicher als Luther» revolutioniert, denn er habe es «vom Erlöser erlöst»? Müßte man nicht fragen, was denn im bisherigen Ignatiusbild Anlaß geben konnte, daß der «Blinde» darin seine Farben sieht und in den begeisternden Ruf ausbricht: «Er – nicht die französische Enzyklopädie und der englische Empirismus im achtzehnten, der schwäbische Rationalismus im neunzehnten Jahrhundert – ist der Totengräber jener konservierenden Erlösungsreligion geworden, für die der Messias bereits erschienen ist?»

Entmythologisiert

Der naheliegendste Anlaß ist nach Marcuse das erbauliche Loyolabild, das zum Widerspruch reizte: «Hat man das neunzehnte Jahrhundert nicht verschlafen, im Väterglauben selig geborgen – so ist es schwer, ein erbauliches Loyolabuch zu schreiben.» Erst recht mußten barocke Darstellungen, die aus Ignatius nicht nur den Visionär, sondern den magischen Wundermann machen, zum Gegenstoß herausfordern: «Die vorliegende Darstellung nähert Ignatius, ohne ihm seinen historischen Raum zu nehmen, um vier Jahrhunderte unserer Zeit: indem sie ihn in den Straßenanzug dieser Tage steckt. Indem sie ihm unsere Fragen stellt! Indem sie ihn nach unserer Kenntnis vom Menschen begreift!» Dabei gesteht der Autor, er sei «gar nicht übermäßig stolz auf die paar psychologischen und soziologischen Kategorien, mit deren Hilfe er die alte Figur neu modelliert». Doch

er lehnt es energisch ab, «aus Snobismus die jüngsten, zeitgemäßen Unzulänglichkeiten aufzugeben, um ältere, fremdere, unzulänglichere Unzulänglichkeiten gegen sie auszuspielen». In diesem Sinn würde es also lediglich um eine Entmythologisierung des Ignatiusbildes gehen.

Was es hier an berechtigten Anliegen anzumelden gibt, hat *Hugo Rahner* in dieser Zeitschrift (Jhg. 1956, Nr. 12/13, *Hagiographie als Zeugnis christlicher Wahrheit*) dargelegt. Letztes Jahr ist nun ein stattlicher Sammelband von zwanzig Einzelstudien aus seiner Feder herausgekommen: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*.³

► Es genügt eigentlich, das meisterhafte Vorwort zu lesen, um die Antwort auf die oben zitierte Unterstellung eines «vom Erlöser erlösten» Christentums zu finden. Das Vorwort beginnt mit dem Wappenspruch «Pour quoy non» unter dem Verkündigungsbild in der Schloßkapelle von Loyola. Vor diesem Bild bedachte Inigo in den Wochen seiner Bekehrung immer wieder: Warum kann ich nicht auch Gott so dienen, wie Onuphrius, Dominikus und Franz? – Das Vorwort gipfelt in dem Zwiegespräch, das Ignatius bei Manresa vor «Christus am Kreuz hangend» hielt: «Warum er als Schöpfer dazu kam, Mensch zu werden und vom ewigen Leben zum zeitlichen Tod abzusteigen? Und ich frage mich, was ich für Christus tun soll.» Dieses Zwiegespräch bildet einen Angelpunkt der ignatianischen Exerzitien. Hugo Rahner sagt: «In der Antwort auf dieses letztlich inkarnatorische Warum, auf diese von Ignatius ganz neu gestellte Frage, *Cur Deus homo?* erfassen wir die innerste Mitte seiner Theologie und den Quellgrund für seine kirchengestaltenden Taten.»

Wir müssen festhalten, daß wir mit Rahners neuem Sammelband keine Ignatius-Biographie vor uns haben. Und wer weiß, ob der Mann geboren ist, der sie uns schenken wird.⁴ Zum mindesten muß man sagen, daß sich in dieser Hinsicht seit dem Jubiläumsjahr 1956 nichts Wesentliches geändert hat. Damals erschien aus der Feder von *James Brodrick*⁵ ein Ignatiusleben mit dem einschränkenden Zusatz: *The Pilgrim Years* – Die Pilgerjahre. Es endet mit der Ankunft in Rom, wo Ignatius «seßhaft» werden sollte. Das Fehlen einer biographischen Bewältigung des «reifen Ignatius» erschwerte es, der entscheidenden Dichotomie Marcuses zu Leibe zu rücken, die, wie wir sahen, darin besteht, den Kämpfer für eine gute Zukunft gegen den Helfer einer schlechten Wirklichkeit auszuspielen.

Der «römische» Ignatius

Helfer einer schlechten Wirklichkeit?

► Im Grunde geht es um das Problem der Mitwirkung des Charismatikers in den bestehenden, in vieler Hinsicht fragwürdigen, kirchlichen und weltlichen Institutionen. Auf dieses Problem wird auch derjenige gestoßen, der den neuesten Versuch einer Ignatiusbiographie von *Rudolf Krämer-Badoni* auf sich wirken läßt.⁶

Dieses Buch, das in verblüffender Großzügigkeit auf jegliche Quellenangabe verzichtet, präsentiert dem deutschen Publikum erstmals die Protokolle der Verhöre, denen Ignatius durch die «Heilige Inquisition» ausgesetzt war. Das geschah insgesamt viermal in Spanien, zweimal in Frankreich und dreimal in Italien. Krämer-Badoni bietet lediglich die Akten der drei Prozesse in Alcalá. Aber er vermerkt, daß, als der Orden bereits sieben Jahre lang kirchlich approbiert war, Ignatius vor der römischen Inquisition noch einmal als Lutheraner angeklagt wurde. Einer der Inquisitoren habe in voreiligem Triumph verkündet, er würde, falls keine Intrigen dazwischen kämen, Ignatius auf den Scheiterhaufen bringen! Dann überrascht uns Krämer-Badoni mit der beiläufigen Bemerkung: «Das Inquisitionsgericht, das ursprünglich eine rein spanische, von der Kirche ungern gesehene Einrichtung war, wurde 1542 unter Mitwirkung des Ignatius auch in Rom eingeführt.» Welchen Reim soll sich der Leser auf diesen Vers machen?⁷

Andere Biographen wissen zu berichten, daß Ignatius in Rom dank seiner Erfahrungen als Angeklagter der Inquisition nicht wenigen Leuten

geholfen und den Weg gezeigt habe, wie sie dem Scheiterhaufen entgegen könnten. Bleibt das Rätsel, inwiefern er die Institution bejahte, die er doch eigentlich auf Grund seiner Erfahrungen als verwerflich ansehen mußte. Oder vielleicht doch nicht? Tatsächlich wurde er ja selber nie verurteilt. Er hat andererseits immer wieder Prozesse mit Protokoll und Urteil selber verlangt und provoziert: er sah darin die Möglichkeit, den vielen versteckten und offenen Verdächtigungen die Spitze abzubiegen, ihren Folgen zuvorzukommen und die Richter zu verantwortlicher Unterschrift zu zwingen.⁸

Schöpfer der vollendeten Institution?

Somit ist es doch wohl abwegig, zu meinen, Ignatius habe sich zum Bundesgenossen der anonymen Institution gemacht und an ihr automatisches Funktionieren geglaubt. Zu solchen Mißverständnissen könnte man nämlich gelangen, wenn man etwa bei Krämer-Badoni über die Ordensleitung während der letzten Lebenswochen des Ignatius folgende Sätze liest: «Die verschiedenen Tätigkeiten liefen so reibungslos in dieser Weltzentrale ab, daß der Ausfall des kranken Generalobern gar nicht bemerkt wurde. Die Gesellschaft lebte ihr eigenes Leben, sie hing schließlich nicht mehr von den zwei Augen ihres Gründers ab; sie war eine in sich vollendete Institution. Und so genau war es Ignatius recht.»

Gewiß war es ihm recht, daß er sich ohne Aufheben aus dieser Welt wegstellen konnte, während seine Brüder und Söhne weiterwirkten. Aber was soll das schon: eine «in sich vollendete» Institution? Konnte das, was Ignatius mit seiner Societas wollte – und er wollte (das hat Marcuse durchaus zu Recht als zweites Motto in sein Buch geschrieben) Feuerbrand auf die Erde werfen –, konnte das ohne den «persönlichen Funken» in jedem socius Jesu, ohne den glühenden Geist verwirklicht werden, der weder aus Buchstaben geboren noch je in Buchstaben zu fassen ist?

Buchstabe und Geist

Das gilt nicht nur für die Konstitutionen des Ordens, aus denen *Hugo Rahner* immerhin ein reifes Charakterbild des Heiligen herauszulesen verstand – die letztverfaßte «Neuheit» im oben erwähnten Sammelband –, sondern erst recht für das Exerzitienbüchlein. Aus ihm versuchen die Nachfahren nun schon vier Jahrhunderte lang für sich selber, für ihren «Nachwuchs» und für andere, ihnen sich anvertrauende «Exerzitanten» den lebendigen Funken zu schlagen. Daß dies keineswegs leicht sei, haben schon die Zeitgenossen des Ignatius gespürt. Und, wenn man der neuesten Forschung glauben darf, hat man schon eine Generation später den «springenden Punkt» nicht mehr verstanden oder ihn so umgedeutet und entkräftet, daß das Ziel der Exerzitien unklar wurde und ihr tieferer Sinn verborgen blieb. Gemeint ist die «Wahl» durch «Unterscheidung innerlicher Bewegungen», der eine große Arbeit von *Leo Bakker* gewidmet ist. Von der Päpstlichen Universität Gregoriana ad Lauream angenommen, kommt sie hoffentlich bald gedruckt heraus.⁹

► Schon die deutsche Übersetzung, die der holländische Autor für die berühmte *Discretio Spirituum* gebraucht, läßt aufmerken, wenn man sie mit der üblichen – «Unterscheidung der Geister» – vergleicht, und man folgt gerne der Einladung, die Suche nach dem Schatz mitzuvollziehen, der «in einem Acker nicht mehr gebräuchlicher und schwer verstehbarer Begriffe verborgen» sein soll.

► Die zu findende Kostbarkeit besteht offenbar im ursprünglichen Zusammenhang, zwischen den sogenannten «Drei Zeiten» für eine «gesunde und gute Wahl» und jenen Anweisungen, die wir in der Folge kurz Unterscheidungsregeln nennen wollen.¹⁰

► Wesentlich für das Verstehen oder Nichtverstehen scheint ein Begriff zu sein, mit dem, nach Bakker, keiner der ersten Kommentatoren, Gagliardi, Suarez, La Palma, etwas anzufangen wußte. Er findet sich in Nr. 2 der zweiten Gruppe dieser Regeln und lautet: «Trost ohne vorausgehende Ursache».

Halten wir hier einen Augenblick inne. Lassen wir den Kontext noch auf sich beruhen und fragen wir uns: Wie wirkt allein dieser Begriff auf einen modernen Leser, dessen Kopf täglich mit neuen Erkenntnissen über Zweit- (und Dritt- und Viert-) Ursachen angefüllt wird? Schmeckt das nicht – ebenso wie die «Geister» – nach Mittelalter? Muß man die Kommentatoren somit nicht loben, die darin nichts zu verstehen fanden?

Doch das Nichtverstehen hatte, wie wir noch sehen werden, Folgen. Sie reichen bis hinein in den historischen «Gnadenstreit». Und, wer weiß, vielleicht haben wir hier die Wurzel für das extreme Mißverstehen gefunden, dem Ignatius beim heutigen Agnostiker *Marcuse* begegnet?

Was ist «Trost»?

Wir zitieren einige Sätze aus Marcuses «Nachwort»:

«Viel entscheidender als seine Zwiesprache mit dem Heiligen Geist war sein Entschluß, nichts Gott zu überlassen ...»

Seine Gottlosigkeit, noch eingehüllt in die Phantasie eines christlichen Mystikers, war das große Erlebnis der Nächsten um ihn. Aus den Reihen der Seinen kam die Opposition, die ihm vorwarf, daß er vor Baal seine Knie beuge.

«Er erwartete weniger von der Kraft freundlicher Geister als von der Kraft des Menschen: ‚Wir sollen über die Gnadenlehre nicht mit solchem Nachdruck sprechen, daß daraus jene vergiftete Theorie entstehen könnte, die den freien Willen ableugnet.‘»

Er ist heutiger als Luther, Calvin und der Bischof Cornelius Jansen. Daher ist es das eine Motiv dieses Buches gewesen: den Mann vorzuführen, der die Religion des Trostes zu einer Religion der Welteroberung machte (S. 240).

Im letzten Satz finden wir dasselbe Wort wieder, das oben als Stichwort für das Mißverstehen der Geistlichen Übungen in den eigenen Reihen angegeben wurde: Trost. Es faßt offensichtlich für Marcuse zusammen, was er zuvor mit «heiligem Geist», «Kraft freundlicher Geister» und «Gnade» bezeichnete. Man muß ihm zubilligen, daß er damit die Terminologie des heiligen Ignatius treffend zusammengebündelt hat. Nur drücken all diese Worte für Marcuse die «Phantasie eines christlichen Mystikers» und den «christlichen Himmel» aus, demgegenüber er den «freien Willen» und «Entschluß», die welterobernde «Kraft des Menschen» und seine «Gottlosigkeit» ausspielt.

► Was Marcuse offensichtlich entgeht, ist dies: daß für Ignatius die Freiheit unendlich mehr ist als die bloße Willenskraft, und daß er deswegen der freieste Mensch geworden ist, weil er nicht nur einen Glauben «bekannte», sondern diesen Glauben existentiell erfahren hat.

Dunkelheiten

Doch eben dieses Verständnis wurde an entscheidender Stelle durch die Dunkelheit des Buchstabens schon für die ersten Nachfahren erschwert, die nicht mehr persönlich durch Ignatius zu den «Geistlichen Übungen» angeleitet worden waren. Wir möchten hier auf die Studie *Karl Rahners* zurückkommen.

In der «ersten Wahlzeit» heißt es: «Die erste Zeit ist, wenn Gott unser Herr den Willen so bewegt und an sich zieht, daß eine ihm ergebene Seele, ohne zu zweifeln oder auch nur zweifeln zu können, dem folgt, was gezeigt wird, wie Sankt Paulus und Sankt Matthäus taten, als sie Christus unserm Herrn nachfolgten» (Exerzitien 175).

Diese erste Wahlzeit wird in den beiden Unterscheidungsregeln der zweiten Woche (Nr. 2 und 8) mit den Ausdrücken «Trost ohne vorausgehende Ursache» (330) und «Trost ohne Ursache» (336) gekennzeichnet. Dazu bemerkt *Karl Rahner* in der eingangs erwähnten Studie über die *Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius*:

«Es ist nicht leicht zu sagen, was Ignatius mit dieser ersten Art göttlicher Erfahrung meint. Es wird, so meinen wir, dem religiösen Genius des Heiligen kein Unrecht zugefügt, wenn man der Meinung ist, daß er, der Mann weniger Worte, das religiöse Genie, das sich in der Mitteilung seiner intensivst ursprünglichen und ursprünglich erlebten Erfahrungen und Einsichten nur mit Mühe verlaublichen kann, gerade hier ein Meisterwerk der Kürze, aber kein Meisterwerk an Deutlichkeit vollbracht hat. Daß diese Dunkelheit nicht daher kommt, daß wir hier Dunkelheiten in Ignatius hineindeuten oder seinen Text mit einer fremden Problematik und Theorie überlasten, zeigt der Blick auf die Kommentare. Ohne daß dies hier näher begründet werden soll, darf man das Urteil sich erlauben: sie sagen dazu wenig, Dunkles und nicht sehr Übereinstimmendes.»¹¹

Dieses Urteil kann man nur bestätigen, wenn man sich in die neueste deutschsprachige Publikation zur wissenschaftlich fundierten Deutung ignatianischer Mystik vertieft. Im Werk von Fridolin Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne*¹², geht es um die jedem Kenner des Exerzitienbuches vertraute Maxime der zweiten Vorbemerkung: «Nicht das Vielwissen sättigt die Seele und gibt ihr Genüge, sondern das Fühlen und Kosten der Dinge von innen.» Dieses Fühlen und Kosten setzt eine Art höherer, geistlicher Sinnlichkeit voraus. Sie soll durch die von Ignatius empfohlene «Anwendung der Sinne» – Sehen, Hören, Schmecken, Anrühren – eingeübt werden. Der Gegenstand kann die Höllenqual und die an meiner Statt erduldeten Pein Christi sein, doch von der zweiten Woche an wird empfohlen: «Riechen und schmecken mit dem Geruch und Geschmack den unendlichen Duft und die unendliche Süßigkeit der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden und des Ganzen» (Exerzitien 124).

Das Ziel ist schließlich, in allen Dingen Gott zu «finden», seinen Willen zu «fühlen», das Göttliche «wahrzunehmen», die Gnade zu «erfahren», von Gott selber unmittelbar berührt und bewegt zu werden, eines Sinnes mit dem Herrn zu sein, so daß «Wählen» eher ein «Erwähltwerden» zu nennen ist.

Zweierlei Deutung

Dieser Auffassung des Ignatius haben die Kommentatoren je nach ihrer Richtung viele Wenn und Aber angehängt, und nicht wenige suchten die Aussage abzuschwächen. Was die Methode der «Anwendung der Sinne» betrifft, so findet Marxer unter den neueren Kommentatoren ein «viestimmiges Konzert» vor. Doch heben sich darin dieselben zwei Tendenzen klar ab, die sich auch schon in den Direktorien des 16. Jahrhunderts finden:

«Die eine ist mehr asketisch. Im Bestreben, die Grenzen der natürlichen Tätigkeit nicht zu überschreiten, betont sie je nachdem mehr das rationale, volitive oder sentimentale Moment. Die andere, mehr mystisch, setzt in aller Unbefangenheit die Gnadenwirkungen Gottes in der Seele voraus. Die asketische Richtung zerfällt wiederum in zwei scheinbar entgegengesetzte Lager, die sich in der Leugnung der «mystischen» Phänomene im normalen religiösen Leben treffen. Entweder wird das mystische Element, das in der «Anwendung der Sinne» gegeben ist, überschätzt: Man spürt die Nähe des Geheimnisses und hat Angst vor seinem Schauer. Oder man unterschätzt die innere Natur der «Anwendung der Sinne»: Man sieht in ihr nur ein müheloses Phantasiespiel, dem man sich am Abend, wenn man müde ist, hingeben kann, fast möchte man sagen, als erste Vorübung zum Schlafengehen. Das Betrübliche dabei ist, daß nichts geleistet wird, um den Exerzitanten für die großen Gnaden vorzubereiten, die ihm vielleicht von Gott zugeordnet sind. Diese Aufgabe erfüllen die mehr mystisch-spirituell ausgerichteten Kommentare. In schlichter Demut, die das Höchste von Gott erwartet, stellen sie es dem «Schöpfer und Herrn» anheim, ob er «sich seiner ihm hingebenden Seele mitteilen will».

Zwischen der minimalen und der maximalen Position, so schließt Marxer, ist also ein breites Feld abgesteckt, auf dem man sich leicht «vergehen» kann. Tatsächlich ist man froh, wenn man aus diesem Feld herauskommt, d. h. wenn man die Lektüre über das, was die Direktorien und Kommentare aus dem Text des Ignatius gemacht haben, hinter sich gebracht hat. Wir

atmen auf; denn nun läßt der Autor den großen Strom der mystischen Tradition vor Ignatius auf uns zukommen. Es ist eben ein großer Unterschied, ob mit Berufung auf diesen oder jenen Kirchenlehrer, sei es Bonaventura oder Thomas von Aquin oder Bernhard von Clairvaux, am Exerzitientext gedeutelt wird, oder ob die «Vorfahren» in ihrem Eigenen zu Worte kommen.

Das gilt ebenso sehr für Marxers Thema der geistlichen Sinne wie für das seines Kollegen und Mitbruders Bakker von der Unterscheidung der innerlichen Bewegungen. So kann zum Beispiel Hans Urs von Balthasar über Diadochos von Photike, der für beide Themen von Bedeutung ist, schreiben: was dieser strenge Chalkedonenser des 5. Jahrhunderts über die Geisterunterscheidung zu sagen habe, sei «klassisch und von keinem Späteren überholt worden, auch nicht von den Unterscheidungsregeln des Exerzitienbuches».¹³ Während andererseits aus der Studie Bakkers hervorgeht, daß die ursprüngliche Klarheit der ignatianischen Unterscheidungslehren schon früh durch Überarbeitung und durch Anpassung an traditionelle Schemata (in Anlehnung an Bernhard, Thomas usw.) verdunkelt wurden.

Aufhellung durch Quellenvergleiche

Dieses Dunkel wird nun aber erfreulicherweise mehr und mehr aufgehellt durch Forschungen, wie sie Marxer und Bakker bieten, und die auf einem soliden Studium der ignatianischen Quellen, vor allem seiner Briefe und seiner Lebenserinnerungen¹⁴ aufbauen.

Es wäre überaus reizvoll und instruktiv, aufzuzeigen, wieviel Licht in die drei Studien von Bakker, Marxer und Karl Rahner allein schon aus dem Brief fällt, den Ignatius am 18. Juni 1536 aus Venedig an Schwester Teresa Rejadella im Klarakloster von Barcelona schrieb.¹⁵ Wir müssen uns mit wenigen Angaben begnügen.

Für alle drei Autoren ist der Passus entscheidend, in dem der «Trost ohne Ursache» (aber gerade ohne diese Bezeichnung) beschrieben wird:

«Es kommt öfters vor, daß unser Herr unsere Seele öffnet und sie zu diesem oder jenem Tun bewegt und zwingt. Das heißt, er spricht in ihrem Innern ohne irgendwelches Geräusch von Lauten und hebt sie ganz zu seiner Liebe empor. Wir können seiner Wahrnehmung, auch wenn wir es wollten, nicht widerstehen. Seine Wahrnehmung führt es notwendig mit sich, daß wir mit den Geboten und Vorschriften der Kirche und dem Gehorsam gegenüber unsern Oben übereinstimmen; denn in allem waltet derselbe Geist Gottes.

Aber darin können wir uns manchmal täuschen. Nach einer solchen Tröstung oder Eingebung, wenn die Seele in Freude zurückbleibt, nabt sich der Feind unter der Maske der Fröhlichkeit ...»

In dieser Übersetzung, die wir Marxer entnehmen, gilt es gleich zu Beginn das Wort «öfters» nicht zu übersehen. Auch wenn man mit Hugo Rahner «manchmal» einsetzt, ist hier jedenfalls der von vielen Epigonen des Ignatius aufgestellten These widersprochen, wonach der «unmittelbar von Gott» gewirkte Trost etwas sehr Seltenes, Wunderbares sei, womit der «gewöhnliche Christ» nicht rechnen dürfe.¹⁶

Ferner fällt die strikte Textparallele zu den Unterscheidungsregeln 2 und 8 der zweiten Woche auf, so daß zweifellos dieselbe Erfahrung gemeint ist. Die Abweichung gegenüber dem Regeltext besteht aber gerade darin, daß das Fehlen einer «vorausgehenden» Ursache nicht erwähnt wird, woraus erhellt, daß dieser Trost sich an sich selbst, nicht durch eine ursachlose Plötzlichkeit als gottgewirkt ausweist.

Kontrovers ist zwischen Bakker und Karl Rahner die Deutung des «ohne Geräusch von Lauten», was Rahner als «Trost ohne Gegenstand» versteht (in dem folglich nicht, sondern nur nach dem gewählt werden kann). Bakker weicht hier schon in der Übersetzung des Textes ab.

Das «Fühlen mit der Kirche» gehört zum Trost-erlebnis

► Sehr bedeutsam ist, daß gerade in diesem frühen, privaten Brieftext der Satz aufscheint, in dem die Übereinstimmung mit der Kirche nicht nur als äußeres Kriterium,

sondern als innere Wirkung des echten, unmittelbar von Gott gewirkten Trostes dargestellt wird. Von den sogenannten *Regeln über die kirchliche Gesinnung* haben die beiden Grundregeln Nr. 1 und 13 (Exerzitien 353/365) hier ihre Vorstufe. Nach dem Originaltext sind diese Regeln zu beachten, *«um das wahre Fühlen zu erlangen, das wir in der diensttuenden Kirche haben sollen».*

Daraus erhellt, daß man sie nicht, wie dies (auf Grund ihrer Platzierung am Ende des Exerzitienbüchleins) oft geschehen ist, als bloßes «Anhängsel» betrachten darf, als etwas, das dem «Ur-Ignatius» fremd und erst später vom «römischen Ignatius» aus opportunistischen gegenreformatorisch-kirchenpolitischen Gründen hinzugefügt worden wäre. Daß die Einzelregeln, wie man reden soll über Beichte, Sakramente, Priester, Wallfahrten, Reliquien, kirchliche Vorgesetzte, Mißstände wie auch über die Gnadenlehre und den freien Willen (was Marcuse auffiel) aus der zeitgenössischen Situation und Kontroverse stammen, ist offensichtlich. Aber die beiden Grundregeln gehören zur eigentlichen Glaubenserfahrung des Ignatius, die in Regel 13 großartig zusammengefaßt ist:

«Denn wir glauben, daß zwischen Christus unserm Herrn dem Bräutigam, und der Braut, der Kirche, der gleiche Geist waltet, der uns zum Heil unserer Seelen leitet und lenkt, weil durch denselben Geist unseres Herrn, der die Zehn Gebote erließ, auch unsere Heilige Mutter, die Kirche, gelenkt und regiert wird.»

Das «Denn» zu Beginn dieses Bekenntnisses begründet jenen Satz, der so gerne den Jesuiten und den Katholiken überhaupt vorgehalten wird, um zu beweisen, daß sie nicht aus ihrem Gewissen, sondern nur im «blinden Gehorsam» gegen die Kirche lebten:

«Wir müssen, um in allem das Rechte zu treffen, immer festhalten: ich glaube, daß das Weiße, das ich sehe, schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so definiert. Denn ...» (wie oben)

► Schon dieser Wortlaut selbst zeigt, daß es immer noch darum geht, «das Rechte zu treffen», also den konkreten Gewissensentscheid vorzubereiten und zu diesem Zweck, wie dies Ignatius nennt, «Erwählung» zu halten. Es gilt freilich auch, zu wissen, was Gegenstand einer solchen Erwählung sein soll, und da finden wir schon «mitten» im Exerzitienbuch (ähnlich wie «mitten» im Rejadellabrief) in der ersten Grundvoraussetzung, worüber Erwählung zu geschehen hat, als Absteckung des Feldes also, innerhalb dessen ich das Hin und Her und den Widerstreit innerlicher Bewegungen in Betracht ziehen soll, die Kirche:

«Es ist notwendig, daß alle Dinge, über die wir Erwählung zu halten wünschen, in sich indifferent oder gut sind, und daß sie im Bereich der Heiligen Mutter, der hierarchischen Kirche, mitstreiten.»

Ignatius' Grunderfahrung

Daß dies bei Ignatius nicht nur in einer undiskutierten mittelalterlichen Milieuhaltung begründet ist, sondern zu seiner persönlichsten religiösen Grunderfahrung hinzugehört, ergibt sich aus seinen zwar kargen, aber doch ausreichenden autographischen Mitteilungen über die größte Stunde seines Lebens. Ignatius berichtet von sich in der dritten Person, was ihm widerfuhr, als er eines Tages von Manresa aus zu einer nahen Kapelle ging:

«Der Weg führt den Fluß entlang. Er wanderte, in fromme Gedanken versunken, dahin, dann setzte er sich eine Weile nieder, mit dem Blick auf den Fluß, der in der Tiefe dahinrauschte. Als er so dasaß, wurden seine Augen aufgetan. Nicht als ob er ein Gesicht geschaut hätte, sondern er begriff auf einmal viele geistliche Dinge, Glaubensgeheimnisse und wissenschaftliche Probleme. Und so leuchtend klar erschien ihm das alles, daß ihm alle Dinge neu dünkten. Aber klar läßt sich das, was er damals erkannte, nicht schildern, obgleich es sehr viel war. Feststellen läßt sich nur, daß sein Geist in außerordentlicher Weise erleuchtet wurde, und zwar in einem solchen Maße, daß alle Kenntnisse zusammengenommen, die er mit Gottes Hilfe bis zu seinem 62. Jahre und darüber hinaus gewann, ihm nicht so viel Erkenntnis brachten als jene wenigen Augenblicke.»

Nach dem Fluß Cardoner, von dem hier die Rede ist, nennt man in der Ignatiusliteratur diese Stunde. Die grundlegende Bedeutung, die man ihr zuschreibt, ist kennzeichnend für die neuere Forschung. Was wir oben aus dem Rejadellabrief zitiert

haben, ist ein Echo und eine Konsequenz aus dieser großen Zusammenschau nicht nur von «Prinzipien», sondern von Wirklichkeiten, vom großen Zusammenhang zwischen dem, was im eigenen Innern und «zum eigenen Heil», und was, «vom gleichen Geist gelenkt», in der Kirche geschieht, wo es um das Heil aller Menschen geht.

► So hat Ignatius hier in seiner Grunderfahrung den Schritt vom Einzelnen zum Allgemeinen gemacht, beziehungsweise in einer großen Intuition Einsicht erhalten in die notwendige Spannung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen: die Einsicht nämlich, daß diese Pole nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, sondern daß wir nur bei Bejahung dieser Spannung im dynamischen «Kräftefeld» des Heiligen Geistes bleiben.

Die Erfahrung vom Cardoner brachte Ignatius zudem die Befreiung von einer Täuschung, der er lange erlegen war, und die das Interesse der Psychologen auf sich gezogen hat. Er hatte nämlich das Glücksgefühl, das er «Trost» nennt, oft ob der Erscheinung eines «wunderbar schönen Etwas, das ihn wie aus vielen Augen anfunkelte», erlebt. Erst jetzt, ob der Erfahrung des unbezweifelbar von Gott gewirkten Trostes, erkennt er, daß sich hier «unter der Maske der Fröhlichkeit» (die sonst ein Zeichen des «guten Geistes» ist) der «Feind» naht (Rejadellabrief), und daß es daher auch nach unbezweifelbar von Gott gewirkter Tröstung «Vorsicht» und «Wachsamkeit» braucht, und daß es gilt, die «nachfolgende Zeit» von der «ersten Zeit» zu unterscheiden. Dieser Erfahrung ist offenbar die zweite Gruppe der Unterscheidungsregeln in den Exerzitien entsprungen, vor allem die beiden Grundregeln über den «Trost ohne Grund» (330/336), von der die zweite lautet:

Ist die Tröstung ohne Grund, und somit ein Betrug ausgeschlossen, da sie, wie gesagt wurde, von Gott unserem Herrn allein her stammt, so soll doch die geistliche Person, der Gott solche Tröstung gibt, mit großer Wachsamkeit und Sorgfalt zusehen und die eigentliche Zeit der aktuell sich vollziehenden Tröstung (actual consolacion) von der nachfolgenden Zeit unterscheiden, in der die Seele noch glüht und von der Gunsterweisung und dem von der vergangenen Tröstung übriggelassenen beseligt ist. Denn nicht selten bildet sie in dieser zweiten Zeit durch eigene Überlegungen auf Grund von Gewohnheiten und von Folgerungen aus (ihren eigenen) Begriffen und Urteilen oder durch den guten oder den bösen Geist verschiedene Vorsätze und Ansichten, die nicht unmittelbar von Gott unserem Herrn gegeben sind, und die darum sehr genau untersucht werden müssen, bevor man ihnen volles Zutrauen schenkt oder sie in die Tat umsetzt (Exerzitien 336, Regel 8 der zweiten Gruppe).

Die Unterscheidungsregeln: ihr «Sitz im Leben»

Dank dem Rejadellabrief einerseits und den Lebenserinnerungen andererseits ist es möglich geworden, für die meisten Unterscheidungsregeln den «Sitz im Leben» des heiligen Ignatius zu bestimmen. So leicht war dies allerdings nicht, da sich der Rejadellabrief doch nicht einfach als Parallele erweist. Die private Unterweisung für Rejadella hat vielmehr einen dreistufigen Aufbau (nach drei «Waffen» oder Phasen der «allgemeinen Taktik des Teufels»), während die vier bis fünf Jahre später in Rom fertiggestellten Unterscheidungsregeln zweistufig (je eine Gruppe zur ersten und zweiten «Woche» der Exerzitien) angelegt sind. Leo Bakker ist diesem Unterschied nachgegangen. Gleichzeitig ging er wie ein Detektiv der Ursache gewisser auffallender Lücken¹⁷ in den Lebenserinnerungen nach. Das Ergebnis seiner geradezu spannend geschriebenen Untersuchung läßt sich etwa so zusammenfassen:

Ergebnisse der Forschung

► In der ersten Gruppe der Unterscheidungsregeln der Exerzitien herrscht nicht eine logische, sondern eine chronologische Abfolge, entsprechend den eigenen Erfahrungen des Ignatius, mindestens was die Regeln 1–12 betrifft.

► Die drei Phasen von Versuchungen im Rejadellabrief entsprechen ebenfalls der eigenen Erfahrung und Entwicklung des Ignatius.

► Die zwei Stufen der Unterscheidungsregeln in den Exerzitien erklären sich als Anpassung an das Traditionelle Schema «via

purgativa (Reinigungsweg) – via illuminativa (Erleuchtungsweg)» und an das Kriterium des heiligen Bernhard für den Übergang vom ersten zum zweiten Weg («Versuchungen unter dem Schein des Guten»).

► Der Bericht des Pilgers, d. h. die von Ignatius dem Pater Gonsalves diktierten «Lebenserinnerungen» sind nicht als Autobiographie im strengen Sinne zu betrachten. Ihre literarische Gattung ist vielmehr die eines autobiographischen Kommentars zu den Unterscheidungsregeln der Exerzitien. So erklären sich einige wesentliche Auslassungen.

► In der mystischen Erfahrung am Cardoner erfüllte sich für Ignatius die Verheißung jener alten Dame von Manresa, die ihm gesagt hatte, sie habe für ihn gebetet, dass ihm der Herr Jesus Christus erscheinen möge. Diese Mitteilung und Verheißung war, als sie Ignatius vernahm, für ihn angesichts seines Seelenzustandes und seiner geringen Kenntnisse in geistlichen Dingen verfrüht. Sie stürzte ihn in gefährliche Täuschungen und Anfechtungen (Furcht, eitler Ruhm, falsche Demut). Und hier ist der Sitz im Leben für die Anweisung und Warnung an den Exerzitienleiter, dem Exerzitanten doch ja nicht zu früh etwas von den Regeln der zweiten Woche zu sagen (*Vorbemerkung 9*).

► Der Kern der Regeln der zweiten Woche bestünde demnach darin, daß der Exerzitienleiter den Exerzitanten auf die Bedeutung und Möglichkeit, Jesus Christus werde ihm erscheinen, hinweist und auf die Nützlichkeit, darum zu bitten (obwohl man das diskret auffassen müsse).

► Wie für Ignatius die durch sich selbst als gottgewirkt erfahrene Tröstung das eigentliche Kriterium zur Unterscheidung minder gewisser Glaubenserfahrungen war, so hat auch von den drei Zeiten der Wahl in den Geistlichen Übungen (175–177) die erste (rein gottgewirkte Tröstung) den Vorrang vor der zweiten (Wechsel verschiedener Bewegungen und Einflüsse) und die zweite vor der dritten (ruhiges Überlegen ohne besondere Bewegtheit). Das ergibt sich daraus, daß die Bitte um «Annahme» der Erschließung («wenn es Gott so gefiele») ein Zurückstreben von der dritten Zeit zur zweiten, bzw. von der zweiten in die erste bedeutet, wie umgekehrt die heitere Ruhe, die in der dritten Zeit vorausgesetzt ist, auch noch als Wirkung des tröstenden Friedens gedacht werden muß.

► Die Kennzeichen des echten Trostes, Friede und Freude sowie «jegliche Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe», sind nach dem Neuen Testament «Früchte des Heiligen Geistes». Daß sie in den Unterscheidungsregeln Gott «und seinen Engeln» zugeschrieben und daß zwischen der Wirkung von beiden ein Unterschied gemacht wird, kommt sonst nirgends in den Schriften des Ignatius vor: Die Engel spielen (im Gegensatz zu Peter Faber) keine Rolle, während in den Briefen ab 1540 öfters vom Heiligen Geist die Rede ist. Die Nichterwähnung des Heiligen Geistes in den Unterscheidungsregeln dürfte eine Vorsichtsmaßnahme gewesen sein, um der Verdächtigung zu entgehen, ein *Alumbrado* zu sein, und nicht neuerdings in die Fänge der Inquisition zu geraten.

Geheimwissenschaft – Übersetzt in die Alltagssprache

Diese ganze Liste von Auskünften – Frucht mühsamer Textvergleiche aus einem immensen Material – enthält für den Kenner nicht wenig «Dynamit». Was soll aber der Nichtkenner damit anfangen?

Wir sind uns durchaus bewußt, daß das hier Vermerkte für viele heutige Menschen «spanisch» klingen muß. Daß es auch für die religiös Interessierten zunächst noch nach unzugänglicher «Fachwissenschaft» schmeckt. Daß es daher zunächst gar nicht darnach aussieht, als ob hier etwas Entscheidendes «im Kommen» wäre. Aber wir möchten hier nur das eine Vorurteil beseitigen, als ob es sich bei all dem, was Ignatius erlebte und was er den Leuten, die aus seinen Erfahrungen lernen wollen, vertraut, um völlig außerordentliche, unwahrscheinliche Dinge handle, in denen sich auszukennen reiner Luxus sei.

Muß man nicht mit *Karl Rahner* sagen, «daß doch ungefähr jeder Mensch bei wichtigen Entscheidungen, in einer mehr oder weniger ausdrücklichen Weise so wählt, wie es Ignatius sich denkt. Genauso wie der Mensch des Alltags Logik verwendet, auch wenn er sie nie studiert hat ... Denn bei solchen Entschlüssen überlegt der Mensch lange, er wird also wohl immer seine Entschlüsse aus einer global erfaßten und während dieser längeren Zeit ihm aktuell gegenwärtigen Grunderfahrung über sich selbst ... heraus treffen; er wird nicht

nur und nicht in letzter Linie aus einer rationalen Analyse heraus, sondern aus dem Empfinden heraus, ob etwas ‚zu ihm paßt‘ oder nicht, seine Entscheidungen fällen. Und dieses Empfinden wird daran sich messen, ob einen die Sache ‚freut‘, innerlich ‚befriedigt‘ (eine sehr gute Charakterisierung steckt in diesem Wort vom Frieden, den man in seinem Entschluß findet)».

Was «paßt» zu mir?

Die Art, wie Ignatius den Entschluß reifen läßt, ist also keineswegs absonderlich. Aber wenn er fragen läßt, «paßt es zu mir?», dann meint er «meine» religiöse individuelle Eigenart. Wir besitzen zum Beispiel eine Schilderung von ihm, wie es ihm erging, als gutmeinende Leute ihm in seiner geistlichen Anfänger- und Notzeit das «Enchiridion militis christiani» des Erasmus zur Lektüre gaben. Das Ziel dieser Schrift ist, einen rohen, pfaffenhassenden Kriegermann zu einem christlichen Lebenswandel zu führen. Ignatius begann mit bereitwilligem Herzen zu lesen, empfand aber einen wachsenden Widerwillen, bis es ihm klar wurde, daß diese Schrift nicht zu ihm paßte und nicht zu dem Weg, den Gott ihn führen wollte.

► So gilt es zunächst, «meine» religiöse Eigenart zu finden und zu verstehen. Man wird sie aber nur in sukzessiven kleineren oder größeren Entscheidungen finden, durch die sie sich erhält und bestätigt. Bei diesen Entscheidungen schwingt immer der ganze Mensch mit. Was oben nur kurz über die «inneren geistlichen Sinne» erwähnt wurde, setzt eine ganzheitliche, psychosomatische Anthropologie voraus, wie sie (notabene!) dem Mittelalter noch weithin geläufig war, wie man sowohl bei *Marxer* wie bei *Bakker* nachlesen kann. Man denke nur, daß der Begriff «spiritus» sogar das Blut miteinschloß. Die scharfe Trennung zwischen «Körper» und «Geist» hat uns eigentlich erst Descartes gebracht. Deshalb setzen die inneren geistlichen Sinne auch wache äußere Sinne voraus, was heute vielen keineswegs so selbstverständlich erscheint. Ignatius hat sogar seine «Geistlichen Übungen» aus der Analogie mit Turnen und Sport zu erklären versucht. Wer einmal erlebt hat, wie eine Turn- und Sportwoche lösend und befreiend wirkt, könnte sich über manche Exerzitienhäuser Gedanken machen.

Schlußfolgerungen

Glaubenserfahrung als Anstoß für die Theologie

Ist Ignatius also «erst noch am Kommen»? Der die Frage stellte, hat sie zunächst auf die Theologie bezogen. Ignatius hat seine grundlegenden geistlichen Erfahrungen gemacht, bevor er Theologie studiert hatte. Die meisten geistlichen Lehrer des späteren Mittelalters – eine Ausnahme macht Bonaventura – waren keine Theologen. So war Ignatius bei seiner schwerfälligen Ausdrucksweise für die kunstgerechte Formulierung seiner Einsichten auf ältere Autoren angewiesen. Er und seine Nachfolger wendeten «Theologie» an, um die Aussagen der Exerzitien gegen Angriffe abzuschirmen und zu erklären. Schließlich meinte man, man müsse die Exerzitien mit «Theologie» anreichern. Rahner aber meint das Gegenteil: die Stunde sei gekommen, die Theologie von den Exerzitien her, die Glaubenslehre von der Glaubenserfahrung her zu erneuern, von daher die Fragestellung zu bestimmen und so der theologischen Reflexion ihre ursprüngliche Aufgabe und Richtung zu weisen.

Situationserfassung

► Das wäre für die Dogmatik¹⁸ aktuell, aber nicht minder für die Moraltheologie.¹⁹ Jedermann spricht heute von der je einmaligen Situation. Aber statt einer Ethik, die von der Situation überwältigt wird, brauchen wir den existentiellen Christen, der die Situation bewältigt. Wir brauchen Kriterien, um den Kairos, die Absichten Gottes für das Heute, die «Zeichen der Zeit» zu erkennen. Jedermann ist sich klar darüber, daß dies durch Anwendung allgemeiner Moralprinzipien allein nicht gelingen wird. Vielmehr muß ich im Rahmen dieser Prinzipien die Möglichkeit haben, zu erfahren, was jetzt zu tun oder zu lassen ist. Nicht umsonst enden die meisten Briefe des Ignatius mit der Bitte,

daß wir den Willen Gottes erfüllen, um ihn dann auch zu erfüllen!^{20, 21}

Fridolin Marxer bemerkt in der Einleitung zu seiner Studie mit aller Nüchternheit: «Der hl. Ignatius ist zwar eine reiche religiöse Persönlichkeit. Das will aber wohl nicht heißen, daß er unerschöpflich ist. Dasselbe läßt sich von der ignatianischen Spiritualität sagen.» Am Ende seines Buches vermerkt er aber doch ihre Aktualität. Und zwar eben hinsichtlich der «Unterscheidung der Geister». Die Lehre darüber gab es längst vorher; aber Ignatius gab ihr eine neue Zielsetzung. Er machte sie dem Wählen und Erwähltwerden, dem Finden der eigenen Lebensform nutzbar. «Wenn uns die Zeichen der Zeit nicht täuschen», so schließt Marxer, «dann möchten wir die Behauptung wagen, daß die Übung der Unterscheidung der Geister nach ignatianischer Methode erst heute ihre ganze Fruchtbarkeit erweisen kann. Der Christ in der Welt, der bei Erfüllung seiner Aufgabe meist auf sich allein gestellt ist, der es, bei aller Betonung seiner Mündigkeit, oft bedauert, daß er von niemand Weisung erfährt, kann hierin eine Hilfe finden, um das Gebot der Stunde zu erkennen.»

Universalismus und Individualität

Das ist der individuelle Aspekt. Es gibt einen andern, wo uns vor allem der spätere, «römische» Ignatius Lehrmeister sein kann. Wir meinen den Zug zum Universalismus. In den Konstitutionen für seinen Orden nennt Ignatius als ein weiteres Kriterium zur Erkenntnis des Willens Gottes das je universellere Wohl. Es soll bei der Auswahl der apostolischen Unternehmungen den Ausschlag geben. Dieser Zug zum Universalen stammt bei Ignatius aus der mystischen Einsicht in den umfassenden Heilsplan Gottes. Die Konsequenz daraus, daß alle Menschen zum Heil berufen sind, was in der Christenheit des Entdeckungszeitalters keineswegs Gemeingut des aktuellen Glaubensbewußtseins war. Der Jansenismus stand alsbald als schärfster Gegner auf.

Der heutige Trend zum Universalismus ist im Bewußtsein von Millionen Menschen nicht mit dem Gedanken an einen göttlichen Heilswillen verknüpft. Viele fürchten vielmehr Unheil. Wird nicht alles nivelliert? Geht nicht die individuelle Eigenart der Persönlichkeit, die Besonderheit der Völker und Kulturen zusehends unter?

► Für Ignatius war die Grundeinsicht in das universelle Ziel Gottes und seiner Kirche unzertrennlich mit der Erfahrung seiner eigenen Beseligung und Befreiung verbunden. Die gottgeschenkte und in Gott ruhende Freiheit war für ihn das höchste Gut, was man im Finale der Exerzitien, bei der Betrachtung zur Erlangung der Liebe, sehen kann. Dort bietet er Gott zuerst seine «ganze Freiheit» an. Die Bejahung, das Aushalten der Spannung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, zwischen meinem Heil und dem Heil aller in den «immer mehr hinauszuschiebenden Grenzen der Kirche», schenkt ihm den «Frieden» und die letzte Geborgenheit, nach der der heutige Mensch so sehr verlangt.²²

Pluralismus der Gnadengaben

Und noch etwas lehrt uns der ältere Ignatius. In einem Brief an Franz Borja, den der Papst auf Ersuchen des Kaisers zum Kardinal erheben wollte, schildert er ausführlich, wie er während drei Tagen seine «Wahl» durchführte. «Endlich», so schreibt er, «am dritten Tag beim gewöhnlichen Gebet und seither immer wieder fand ich in mir ein so klares Urteil, eine Willensverfassung so süß und frei zugleich, Widerstand zu leisten soviel ich nur kann, bis vor Papst und Kardinäle, so daß ich für mich vollständig gewiß bin ...» Aber er fügt hinzu: «Nichtsdestoweniger glaubte ich und glaube noch, daß kein Widerspruch darin liege, wenn *ich* meinerseits nach dem göttlichen Willen Gegenmaßregeln treffe, während *andere* vielleicht anders denken und Ihnen die Würde schließlich verliehen wird.

Es ist ja doch möglich, daß Gott gleichzeitig *mich* durch diese *andere* aber durch andere Beweggründe führt ...»^{23, 24}

Hier ist grundsätzlich die Ambivalenz der je verschiedener Gnadenführung anerkannt. Es bestätigt sich darin der Pluralismus der Charismen in der Kirche. Die wahre Katholizität besteht ja nach einem Wort Johannes' XXIII. nicht in Uniformität: sie ist durch Vielfalt in der Einheit und durch Einheit in der Vielfalt gekennzeichnet. Neben Ignatius gab es in Rom Philipp Neri. Die Charaktere hätten kaum verschiedener sein können. Dennoch wußten sich die beiden zutiefst verbunden. Jeder anerkannte und neckte den andern ob seiner Eigenart. Beide waren freie und glückliche Menschen. Und beide zusammen hatten ihren Anteil an der Erneuerung der Kirche. Und so waltet der Eine Geist in der Verschiedenheit seiner Gaben.

Das gilt es nicht zu vergessen, wenn heute von einer Renaissance ignatianischer Spiritualität und von ihrer «Zukunft» die Rede ist. So wie sie selbst mannigfaltige Ausgestaltungen zuläßt und fördert – man sehe sich die verschiedenen «Typen» von Jesuiten an –, so würde sie sich selber untreu, wollte sie in der Kirche eine Monopolstellung beanspruchen. Sie wäre zur Sklerose verurteilt. Die These Karl Rahners: «Was in den Exerzitien ursprünglich geschieht ... ist etwas, was in einer ganz urtümlichen Weise exemplarisch ist für eine Zeit, die erst am Kommen ist», wird stimmen. Aber es ist gut, daß ihr in der Neuausgabe von Rahners Studie, unter der Hauptüberschrift «Das Dynamische in der Kirche», eine Seite vorausgeht. Sie handelt vom *Mut zu neuen Charismen ...* Ludwig Kaufmann.

Anmerkungen – Hinweise auf die neuere Ignatiusliteratur:

¹ Karl Rahner, *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius. Diese Studie erschien erstmals im Gedenkband von Friedrich Wulf: *Ignatius von Loyola, Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis* (Echter-Verlag, Würzburg, 1956, 408 S.). Im gleichen Band findet sich unter dem Titel «*Werdet kundige Geldwechsler*» der Beitrag des Bruders, Hugo Rahner, zur Geschichte der Lehre von der Unterscheidung der Geister. Die erstgenannte Studie von Karl Rahner ist inzwischen nochmals erschienen in der Reihe: *Quaestiones Disputatae*, Nr. 5, *Das Dynamische in der Kirche* (Verlag Herder, Freiburg, 1958).

² Ludwig Marcuse, *Ignatius von Loyola, ein Soldat der Kirche*. Tororo Taschenbuchausgabe, 1956. Siehe Besprechung von F. Hillig SJ. in «Geist und Leben», 1956/4 (Sondernummer zum Ignatiusjubiläum). Nicht mehr Hoffnung auf ein Ignatiusverständnis in weiteren Kreisen weckt der illustrierte Band von François Ribadeau Dumas, *Grandeur et Misère des Jésuites*. (Les Productions de Paris, 1963), in dem uns Ignatius als Handhaber arabischer Magie vorgestellt wird. Obwohl der Autor seine «Geschichte» bis in die allerjüngste Vergangenheit hinaufführt, lohnt sich die Lektüre nicht: zu vieles von dem aufgetischten Klatsch ist verzeichnet und stimmt einfach nicht, ganz abgesehen davon, daß dem Buch eine tragende Idee zu mangeln scheint. (Siehe die schlagenden Widerlegungen von Robert Rouquette in *Etudes*, April 1964.)

³ Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Verlag Herder, Freiburg i.Br. 1964, 528 S. Besonders dankbar ist man für den thematischen Index. Die reichhaltigen Anmerkungen verweisen bei früheren Aufsätzen auf die seitherigen Forschungsergebnisse und die einschlägige, bis heute nachgeführte Literatur.

⁴ Wir meinen eine umfassende Biographie, die die reife Frucht der vielen Einzelstudien wäre, die seit der wissenschaftlichen Erschließung des immensen Quellenmaterials erschienen sind und noch laufend erscheinen.

Eine kürzere Darstellung, die relativ ausgiebig die Quellen zu Wort kommen läßt und neuere Erkenntnisse berücksichtigt, siehe in: Josef Stierli, *Die Jesuiten*, Paulus-Verlag, Freiburg, 1955. Vergleiche: Hubert Becher, *Die Jesuiten, Gestalt und Geschichte des Ordens*, Kösel-Verlag, München 1951. Ferner das preiswerte Heft: *Ignatius und seine ersten Gefährten* (in der Reihe «Jesuiten»), herausgegeben von Otto Joseph Syré, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1955.

⁵ James Brodrick hat sich mit Biographien über Canisius, Franz-Xaver, Bellarmin (Neubearbeitung in französischer Übersetzung: Robert Bellarmin, *l'humaniste et le saint*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1963) einen Namen gemacht. Sein Werk *Die ersten Jesuiten* erschien im Verlag Herold, Wien/München, 1956, 289 S.; sein Ignatiusbuch bei Burns and Oates, London,

1956; die französische Übersetzung *St. Ignace, Les années du pèlerin* bei Spes, Paris, 1956.

⁶ Rudolf Krämer-Badoni, *Ignatius von Loyola oder die größere Ehre Gottes*, Verlag J. P. Bachem in Köln, 1964, 268 S. – Das Gerippe des ersten Teils bildet der vollständige Wortlaut der von Ignatius diktierten Lebenserinnerungen, was nicht ungeschickt ist. Vergleichende Anmerkung 14! Krämer-Badoni interessiert sich vor allem für Ignatius als Seelenarzt und Seelenkenner. Er stellt einige interessante Fragen, aber für ihre Beantwortung fehlt ihm die Beziehung zur neueren Quellenforschung über die Mystik des Heiligen. Auch Krämer stellt die Frage nach dem Ignatius der Zukunft: «Ein neuer Ignatius?», und schwankt, ob er ihn sich als Exponent einer antikommunistischen demokratischen Front oder als innerkommunistischen, in China erweckten Reformator denken soll. Konkreter und treffender ist sein Hinweis auf Indizien für eine neue Konzeption des Ordenslebens – die kleinen Gruppen – für die bereits begonnene Zukunft.

⁷ Welchen Einfluß Ignatius tatsächlich auf die Gründung der römischen Inquisition gehabt hat, welche Motive ihn bewogen, müßte Gegenstand einer eigenen Untersuchung sein. Nach Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. V., S. 710ff. war Kardinal Carafa (der erbitterte Gegner des Ignatius!) die treibende Kraft für die Neugründung und drückte ihr auch seinen Stempel auf. Abgesehen von Italien lag der Akzent nicht auf «Gründung», sondern auf Neuordnung und Zentralisierung. Nach Ignatius' eigener Darstellung (Brief vom 28. Juli 1542 an Rodriguez in Portugal), die Pastor S. 403 zitiert, wurde er selber bei den zuständigen Kardinalen Carafa und Juan de Toledo «oftmals dringend» vorstellig, man müsse etwas gegen die Verbreitung der Irrlehre in Italien unternehmen: daß er aber die Schaffung einer Inquisitionsbehörde als solche betrieben habe, läßt sich auf Grund des spanischen Originals nicht sicher ausmachen.

⁸ Das hinderte freilich nicht, daß das Bestehen der Inquisition das Klima von Verdächtigung und Argwohn förderte, wie Ignatius gerade in Rom erleben mußte. Für Deutschland lehnte er später die Inquisition ab.

⁹ Leo Bakker SJ, *Die Lehre des Ignatius von Loyola von der Discretio Spirituum*. Eine Untersuchung des Zusammenhanges zwischen der «Unterscheidung innerlicher Bewegungen» und der «Wahl» in den geistlichen Übungen des heiligen Ignatius, unter Berücksichtigung seiner andern Schriften. Dissertatio ad Lauream Consequendam in Facultate Theologica Pontificae Universitatis Gregorianae 1962 (Manuskript).

¹⁰ Zum Unterschied von dem, was man die «Wahlregeln» nennen mag, die in unserer Zeitschrift vor einem Jahr (Orientierung 1964/8) ausführlich kommentiert wurden. Siehe ferner Orientierung 1960/22 über Fessard. Die Unterscheidungsregeln umfassen im Exerzitienbüchlein die Abschnitte 313–336. Sie sind in 2 Gruppen eingeteilt, von denen es heißt, die erste sei mehr für die «erste Woche», die zweite mehr für die «zweite Woche» geeignet.

¹¹ Siehe Anmerkung 1.

¹² Fridolin Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne*, Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1963, 208 S.

¹³ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. 1, S. 269. Das ganze monumentale Kapitel über die Subjektive Evidenz und die Glaubenserfahrung müßte hier gewürdigt werden. Dem Thema über die «Geistlichen Sinne» ist ein eigener größerer Abschnitt (S. 352–410) gewidmet. Über die Unterscheidungsregeln und die Spiritualität des Ignatius überhaupt siehe S. 286/87: weder Gefühlsreligion noch Rationalismus, sondern «jene höhere Mitte, die man existentielles Christentum nennen mag, und die gerade das ist, worauf unsere ganze Studie hinaus will».

¹⁴ Ignatius von Loyola: *Der Bericht des Pilgers*. Übersetzt und erläutert von Burkart Schneider SJ. Herder-Verlag, Freiburg, 1956, 190 S. Diese neue deutsche Ausgabe beruht auf der letzten kritischen Edition des spanisch-italienischen Originaltextes.

¹⁵ Hugo Rahner hat uns die ganze umfangreiche Korrespondenz mit Teresa Rejadella im «Briefwechsel mit Frauen» (Freiburg, 1956) dargeboten und kommentiert. Der Brief von 1536 ist aber auch schon in der Sammlung «Geistliche Briefe» seit der ersten Ausgabe durch Otto Karrer (1922) enthalten (letzte Ausgabe: Einsiedeln, 1956).

¹⁶ Die Formulierung vom «unmittelbaren» Ursprung aus Gott, der als solcher wahrgenommen wird, stammt aus dem unserem Zitat vorausgehenden Satz, dessen Lesart umstritten ist. Marxer übersetzt lediglich: «was wir als von Gott stammend wahrnehmen», während Hugo Rahner noch stärker akzentuierte: «... was wir von jenen Dingen zu halten haben, deren unmittelbaren Ursprung aus Gott unserem Herrn wir innerlich wahrnehmen, und wie wir sie benutzen sollen.»

¹⁷ Die auffallendste Lücke betrifft die «Versuchungen zum eiteln Ruhm». Gerade wegen solchen Versuchungen hatte der Sekretär Gonsalves, wie er im Vorwort der «Lebenserinnerungen» schreibt, Ignatius um Rat

gebeten. Ignatius war seinerzeit selber während zwei Jahren von diesen Versuchungen geplagt worden; im Rejadellabrief sind sie als «zweite Waffe» ausführlich behandelt. Die «dritte Waffe» sind dort die Versuchungen zu «falscher Demut».

¹⁸ Für die Dogmatik ginge es sowohl nach Karl Rahner wie nach Bakker darum, die Frage nach der Erfahrbarkeit der Gnade und nach der persönlichen Gewißheit oder Ungewißheit über das eigene Heil neu zu stellen, wie auch den Zusammenhang von Trosterfahrung und Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe ernst zu nehmen. Eine Korrektur des Molinismus, der seinerzeit als die Jesuitentheologie galt, aber gerade dem Kern der ignatianischen Spiritualität nicht gerecht wurde und das Hindurchwirken der Gnade in der Freiheit des Menschen zu wenig sah, war deshalb schon längst fällig. Vor dem Spiegel der Wahlregeln kann der Molinismus nach Bakker «vielleicht die Theologie einer von der ersten und der zweiten Zeit getrennten, ‚geköpften‘ dritten Zeit genannt werden: Gottes Gnade und Initiative bekam daher nicht alles Recht und das System wurde zu philosophisch und zu wenig ausdrücklich christlich».

¹⁹ Siehe dazu das soeben erschienene Werk von Franz Furger, «Gewissen und Klugheit in der katholischen Moralthologie der ersten Jahrzehnte» (Verlag Räder, Luzern und Stuttgart, 188 S.). In dieser profunden Arbeit, die von Karl Rahners Studie über die existentielle Erkenntnis bei Ignatius ange-regt ist, wird u. a. sehr gut ausgeführt, wie die Trosterfahrung nach den Wahlregeln des Ignatius «im Gewissensdiskurs eine neue Dimension der Situationserfassung schenkt». Vom System des Probabilismus wird gesagt, daß es ursprünglich im Sinn der Exerzitien der Freiheit das je bessere zu wählen verpflichtet war.

²⁰ Mit der ihm eigenen Einfühlungs-gabe und Meisterschaft der Formulierung hat Walter Nigg in *Das Geheimnis der Mönche* (Artemis-Verlag, Zürich und Stuttgart, 1953) das immerwährende Suchen nach dem Willen Gottes bei Ignatius als Mystik des Weges und des Dienstes definiert, die von der Mystik des Gottfindens in allen Dingen – Hallar Dios en todas las cosas – zusammengefaßt werde. Es ist schade, daß der Katholik Krämer-Badoni in seiner neuen Biographie wieder mehr (wie früher Böhmer und Gothein) psychologischen Kategorien verfallen ist und sich für das, was er über «Mystik» zu sagen hat, nicht an der reifen Darstellung Niggs orientiert hat.

²¹ Wie Mario Schönberger in der Studie *Der Wille Gottes als tragender Grund und bergender Bereich der menschlichen Existenz* (Juris-Verlag, Zürich, 1963) bündig formuliert, geht es nicht bloß um den Willen Gottes, der zu tun ist, sondern um den Willen Gottes, der geschieht (nach Joh 5,17: Jesus wirkt, wie er den Vater wirken sieht, wie es ihm gezeigt wird), und der sich auch in den schicksalhaften «Milieus» unseres Lebens und der Menschheit offenbart. Das Suchen und «Finden» gehören daher zusammen: Geborgenheit, nicht Unsicherheit, Gelassenheit, nicht Unruhe sind die Folge.

²² Für den Schritt zum faktischen Universalismus der ignatianischen Ordensgründung war bekanntlich die Klausel (man wolle, falls man innert Jahresfrist Jerusalem nicht erreichen oder dort nicht bleiben könne, sich dem Papst zu jedweder Sendung überallhin zur Verfügung stellen) entscheidend, mit der das kleine «Fähnlein Jesu» auf dem Montmartre ihre zunächst auf «Palästina-mission» abzielenden Gelübde verband. Die (von Walter Nigg a. a. O. Seite 381 vertretene) Ansicht, daß hierin wahrscheinlich ein demokratischer Kompromiß zwischen Ignatius (Palästina-mission) und seinen Gefährten (Wirken in Europa) seinen Niederschlag gefunden habe, scheint uns (immer auf dem Hintergrund des Suchens nach dem Willen Gottes) bemerkenswert. Sie läßt eine innere Beziehung zwischen Universalismus und (kollegialem) Pluralismus, vor allem aber die wesentliche Dimension der Geschichte, das heißt eben des «geschehenden» Willens Gottes aufscheinen. Für Ignatius brachte dann offensichtlich die Vision von La Storta (auf dem Weg nach Rom) die endgültige Klarheit.

²³ Borja sollte, «so daß ich (Ignatius) es überall vorweisen kann», antworten, welche Auffassung und Neigung Gott ihm eingebe. Borja antwortete nicht. Er glaubte sich zum Gehorsam an den Papst gebunden und verhielt sich still, obwohl ihm Mitbrüder wie Polanco und Nadal sehr deutlich die ausdrückliche Ablehnung nahelegten. Elf Jahre später wurde Borja als zweiter Nachfolger des Ignatius zum Ordensgeneral gewählt.

²⁴ Das Thema, wie Ignatius auf Grund «seiner» Spiritualität den Orden leitete und das Problem «Führung» und «Gehorsam» anging, haben wir mit diesem Beispiel kaum gestreift. Es verdient eine eigene Darstellung. Eine solche bietet: Jacques Lewis SJ, *Le Gouvernement Spirituel selon Saint Ignace de Loyola* in der Reihe «Studia» von Montreal, Verlag Desclée de Brouwer, 1961. Zur Menschlichkeit des «römischen Ignatius» siehe Clara Englander, *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco*. Der Ordensstifter und sein Sekretär. Verlag Pustet, Regensburg, 1956, 313 S.

Rechenschaft 1965

Zum 60. Geburtstag Hans Urs von Balthasars
am 12. August 1965

Trotz seiner Bescheidenheit, die jede öffentliche Ehrung ablehnte, möge es *Hans Urs von Balthasar* der «Orientierung» nachsehen, wenn auch sie ihre Leser an seinen 60. Geburtstag erinnert. Hat er doch selbst zu diesem Anlaß ebenfalls zur Feder gegriffen, um über sein schriftstellerisches Werk Red' und Antwort zu stehen: *Rechenschaft 1965* (Johannes-Verlag, Einsiedeln). Zwar spricht die fast unüberschbare Fülle seiner Publikationen schon für sich allein.

Die von Berthe Widmer zusammengestellte Bibliographie zählt 372 Titel und Nummern auf, einschließlich der von ihm betreuten 9 Sammlungen. Angesichts dieser Vielfalt schlägt man gerne den Rechenschaftsbericht auf, worin Balthasar – abermals wie bereits vor zehn Jahren – die näheren und entfernteren Interessenten informiert über Zusammenhänge, Voraussetzungen und Absichten seiner publizistischen Tätigkeit.

Heimholung der Welt

«Die eigentliche Entscheidung» für die apostolische Wirksamkeit der Kirche in unserer Zeit sieht Balthasar in einer doppelten Aufgabe. Einmal darin, «die künstlichen Mauern, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet, zu schleifen» (S. 5). In der Tat, die mutige Öffnung und Hinwendung zu den bekannten sowie zu den verborgenen oder vergessenen Schätzen der europäischen Philosophie, Literatur und Theologie war und ist ein charakteristischer Zug in seinem Schaffen. Es wäre müßig, alle Gestalten dieses Pandämoniums aufzählen zu wollen, von Homer und Pindar bis zu Claudel und Reinhold Schneider, die Balthasar dargestellt, herausgegeben oder interpretiert hat. Stets leitet ihn dabei der Wille, ihre Aktualität aufs neue zu erweisen und aus ihrem Werk die christliche Substanz herauszuschälen. Mag dieses letztere auch nicht immer ohne geheime Gewalttätigkeit gelingen, so verweist Balthasar auf die radikal übernatürliche Finalität jeglicher Natur, «ob sie will oder nicht, weiss oder nicht» (S. 9). Es gibt wohl keinen zweiten Theologen, der mit einem so aufgeschlossenen Horizont wie er die kostbarsten «Logoi spermatikoi» von allen Ecken und Enden des abendländischen Kulturkreises sichtet und mit einem so leidenschaftlichen Eros in die Scheunen der einen, allumfassenden Kirche zurückholt und einbringt. Man meint bisweilen, aus diesem Tun eine atemlose Ungeduld herauszu-

fühlen, den andrängenden Reichtum der Bilder doch nicht zu bewältigen. Dann wiederum eine befreiende Resignation, «daß kein Verweilen ist und die irdische Zeltwohnung mit-samt den geliebten Geistlandschaften um sie her abgebrochen wird» (S. 26). Balthasar möchte diese Seite seiner Arbeit keinesfalls verwechselt wissen («mit dem heute üblichen seichten Theologengefasel vom ‚Weltauftrag‘ des modernen Christen!») (S. 23). Die Verweltlichung des Kirchlichen erzielt freilich «heute ihre Riesenerfolge» und muß «durch die unübersehbare Menge der Wanderer ... schon rein phänomenologisch als der ‚breite Weg‘ bezeichnet werden» (S. 11).

Nachfolge Christi

Denn es lautet, «wenn in der Kirche nicht alles endgültig verseichten soll, das wahre und unverkürzte Kirchenprogramm für heute: Größte Strahlungskraft in die Welt durch unmittelbarste Nachfolge Christi» (S. 13). So kommt es zum zweiten Schwerpunkt seines Wirkens: Zu den an die hundert Exerzitienkursen und zahlreichen Tagungen, die Balthasar geleitet hat, zur Herausgabe der bisher 29 Bände aus dem geistlichen Schrifttum *Adriennes von Speyr*, zu den eigenen Schriften, welche um die Themen Christus, Gebet, Kirche kreisen, und nicht zuletzt zur Sorge für die sogenannten Säkularinstitute, in denen er «zweifelloso die verbindende Mitte der Kirche» und deren «modernste Sendung in die Welt» erblickt (S. 13f.). Es würde den Rahmen dieses knappen Hinweises sprengen, wollte man auch nur die wichtigsten Kirchenväter, Heiligen und Theologen erwähnen, die sein unermüdlicher Fleiß «für unsere alles-vergessende Zeit» (S. 19) wieder erschlossen hat. Ganz zu schweigen von den vielen Schülern und Freunden, die er durch seine Ratschläge und Unterstützung zur Mitarbeit aufgemuntert hat.

«Herrlichkeit»

Im vierten Abschnitt seiner «Rechenschaft» kommt Balthasar auf sein jüngstes und wohl bedeutendstes Werk zu sprechen: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Sie ist auf vier starke Bände angelegt und als ganzes der erste Teil einer geplanten Trilogie, welche auch eine theologische Dramatik und Logik enthalten soll. Sie ist wirklich die «Synthesis» von Balthasars zentralem Anliegen, in bewußtem Gegensatz zu den «üblichen ‚vereinigten Nippsachen‘ eines ‚Teams‘ unter den tarnenden Titeln ‚Dogmatik‘ oder ‚Theologisches Lexikon‘ oder ‚Festschrift‘ ...» (S. 27) Im Grunde nimmt die «Ästhetik» die ursprüngliche Absicht jenes dreibändigen Erstlings, der *Apokalypse der deutschen Seele* (1937/39) auf höherer Ebene wieder auf. Das heißt nicht nur auf einer viel breiteren Basis – damals ging es um den deutschen Idealismus und seine Nachfahren, jetzt um die gesamte europäische Geistesgeschichte –, sondern auch in einer unmittelbar theologischen Perspektive. Damals wurden, von unten ansteigend, Dichter und Philosophen auf ihre letzte (christliche?) Aussage hin befragt. Im zweiten und dritten Band der «Ästhetik» wird umgekehrt, von oben absteigend, der strahlende Abglanz der übernatürlichen Offenbarungsschönheit eingefangen, wie er sich in der Geistes- und Heilsgeschichte mannigfaltig spiegelt. Der Autor will vor allem demonstrieren, «was theologischer ‚Stil‘ ist: etwas ganz anderes gewiß, als hier theologische Fachsimpelei und dort theologischer Journalismus!» (S. 30)

«Gelegen-ungelegen»

Balthasar eignet in seltenem Maß die Gabe, die Zeichen der Zeit zu deuten, und ein untrügliches Gespür dafür, was «heute viele ... auf einmal nicht mehr richtig zu wissen» scheinen. «Was ist ihnen nur widerfahren?» (S. 8) Denn «nicht, weil die Moderne ‚so‘ denkt, muß auch die christliche Verkündigung, sich anpassend, ‚so‘ denken» (S. 31). Balthasar ist ein Warner und Mahner, ein Forderer und Anreger, opportune importune. «Nichts müßte heute mehr erschrecken als die christliche Ahnungslosigkeit so vieler sich ‚mündig‘ wählender Laien» (*Lageplan zu meinen Büchern*, Einsiedeln 1955, 19). Und welcher Christ würde meinen, des Salzes entbehren zu dürfen, welches verhindert, daß die Speise des Evangeliums schal werde?

**Diese Nummer ist eine Doppelnummer:
Nr. 16 erscheint am 31. August, Nr. 17. am 15. Sept.**

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto 80-27842.

Abonnementspreis: Schweiz: Jahresabonnement Fr. 15.-; Halbjahresab. Fr. 8.-; Gönnerabonnement Fr. 20.-, Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842. Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement. – Belgien-Luxemburg: bFr. 190.-/100.-, Bestellungen durch Administration Orientierung. – Deutschland: DM 16.-/8,50, Gönnerabonnement DM 20.-, Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, 8002 Zürich, Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch. A. Ludwigshafen oder Nr. 17525 Mannheim, Orientierung. – Dänemark: Kr. 25.-/13.-, Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. – Frankreich: Fr. 18.-/10.-, Best. durch Administration Orientierung, Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 621.803. – Italien-Vatikan: Lire 2200.-/1200.-, Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. – Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142 181, Sch. 90.-/50.-, – USA: jährlich \$ 4.-.