

wieder versagende und seine Schöpfung und Bestimmung ständig Bestreitende, sondern er ist auch — und das ist für ihn das eigentlich Unfaßliche — der durch die (mitten in seiner Geschichte der Lüge, der Sünde und des Todes) noch einmal aufgegangene Wirklichkeit des wahren Lebens in Jesus Christus Angerufene.

Daher kommt für ihn alles darauf an, daß er diesem Ruf Antwort gibt und sich dem ihm noch einmal in Jesus Christus gewährten Leben überläßt. Worin die Übergabe an diese rufende Wahrheit besteht, können wir hier nicht mehr erörtern. Jedenfalls darin, daß der Mensch unter dem fast undurchdringlichen Lärm unzähliger drohender und schmeichelnder Anrufe auf diese Stimme hört und unter den großen und mächtigen Zeichen dieser seiner Tage auf die einfachen und einfältigen Gebärden des Fleisch gewordenen Wortes achtet. Und jedenfalls darin, daß er nicht wie die Pharisäer des Johannesevangeliums angesichts dieses in die Welt gekommenen Lichtes erklärt: „wir sehen“ (Joh 9, 41), und nicht wie die Juden behauptet, er sei frei (vgl. Joh 8, 33), sondern sich an der in Jesus erschienenen Wahrheit messen und durch sie „aufdecken“ läßt. Und endlich jedenfalls darin, daß er als ein durch die Wahrheit Entdeckter sich ihr übergibt und sich im Glauben dafür entscheidet, als ein von neuem und endgültig noch einmal von Gott Gefragter, Gottes Frage, die ja schon seine Antwort auf ihn, den Versagenden, ist, anzunehmen und zu bewahren.

Zur Christologie der Exerzitien

Von Hugo R a h n e r SJ, Innsbruck

Es ist für das Verständnis der Exerzitien entscheidend, die Grundzüge der Theologie zu erfassen, die Ignatius sowohl aus der mystischen Begnadung, als auch aus dem theologischen Studium in Paris und Venedig schöpfte und sie zu einem Ganzen von unverwechselbarer Eigenart einte. Die ersten Gefährten des Heiligen waren der Überzeugung, daß die Geistlichen Übungen in ihren wesentlichen Teilen auf die von Ignatius selbst als so entscheidend angesehene Vision am Cardonér zurückzuführen seien und daß dennoch dieses unmittelbare Wissen erfüllt, verdeutlicht und in Sätzen aussprechbar wurde in den in harter Mühe erworbenen theologischen Grundwahrheiten. Es steht nun aber fest, daß den innersten Kern der ignatianischen Theologie und Mystik die Christologie bildet. Christus ist, wie Ignatius in den Lebenserinnerungen selbst bezeugt, die Sonne seines Lebens. Noch im Jahre 1555 bekennt er: „Auch jetzt noch werden ihm oftmals Erscheinungen zuteil, besonders solcher Art, wie sie zuvor beschrieben wurden, daß er nämlich Christus als Sonne sehe. Dies habe er häufig erfahren, wenn er gerade wichtige Fragen zu erledigen hatte“¹. Das gilt nun aber auch für die endgültige Gestaltung des Exerzitienbuches. P. Nadal hat dies bezeugt: „Ignatius benutzte auch andere Bücher und ließ sich von der Theologie

¹ Fontes narrativi = FN I, 504.

in ihrer ganzen Breite beraten. So sollten ihm alle Bücher, alle Theologen und die ganze Heilige Schrift zur Bestätigung dienen für das, was er eigentlich nur aus geistlicher Eingebung gelernt hatte². So erfüllte sich in seinem Leben und in seiner Lehre der Wunsch, den ihm einst die fromme Frau in Manresa ausgesprochen hatte: „O möge es meinem Herrn Jesus Christus gefallen, daß er Euch eines Tages erscheine“³. Den Höhepunkt dieser christologischen Formung seiner geistlichen Erfahrung bildet die Erscheinung in La Storta, wo der kreuztragende Christus zu ihm sprach: „Ich will, daß du uns dienst“⁴. Es ist die Gnade, die er auf dem Höhepunkt seiner Geistlichen Übungen (147)⁵ erbitten lehrt: „Aufgenommen zu werden unter das Banner Christi unseres Herrn“.

Es geht mithin im Suchen nach einem tieferen Verstehen der Geistlichen Übungen um das Erfassen der Christologie des heiligen Ignatius. Denn das Grundprinzip, der Höhepunkt und der Zielsinn der Exerzitien ist und bleibt die Schau der Zwei Banner im Horchen auf den Ruf des Königs Christus. „Hier in Manresa schenkte ihm unser Herr die Exerzitien und führte ihn auf eine solche Weise, daß er sich gänzlich dem Dienst Gottes und dem Heil der Seelen hingab, und dies zeigte ihm Gott vor allem in einer Ergriffenheit des Herzens in den beiden Betrachtungen vom König und von den Bannern“⁶.

Der Versuch, die Christologie der Exerzitien darzustellen, scheint uns aus einem zweifachen Grund von Bedeutung zu sein. Einmal, um darin die Theologie der Geistlichen Übungen, also die hinter den Worten und Formen wirkende dogmatische Überzeugung so nachzuzeichnen, wie sie im Geist ihres Urhebers lebendig war; so dann, weil wir ohne eine genaue Erfassung der Christozentrik der Exerzitien ihr geschichtliches Werden und ihre apostolische Wirkkraft nicht erfassen können.

Es ist zunächst von vorneherein einsichtig, daß eine ganz bestimmt geformte Betrachtung des gottmenschlichen Lebens Jesu auf Erden den Hauptteil und den Kern des Exerzitienvorganges bildet, auch wenn wir den Text und den Aufbau des Exerzitienbuches (= EB) nur oberflächlich betrachten. Exerzitien (= E) sind auf jeden Fall eine meditierende Beschäftigung mit dem Leben Jesu. Von daher stehen sie aber immer in einer gewissen Gefahr, unter der Hand eines nicht bis zum tieferen Wesen der E. vordringenden Deuters in die Unverbindlichkeit einer fromm aneinandergereihten Folge von Betrachtungen aus dem Evangelium abzugleiten. Mithin ist es für das rechte Verständnis der E. gleich hier von fundamentaler Bedeutung, schon in der Definition der E. die Stellung und die besondere Form der Betrachtung aus dem Leben Jesu genau anzugeben. Wir versuchen dies mit folgender Umschreibung der E., aus der hervorgeht, daß wir das Gesamtwesen der E. nur von der sogenannten ‚Zweiten Woche‘ her erfassen können: „Die E. sind niemals nur eine Reihe von Betrachtungen, auch kein Abriss des geistlichen Lebens, sondern enthüllen ihren Sinn nur von ihrem Ziel her: in einer das Leben umformenden ‚Wahl‘ den Willen Gottes in Frieden zu finden durch die je größtmögliche Angleichung an das Lebens-

² Pol. Chron. (= Polanco, Chronicon) III, 529f.

³ FN I, 392.

⁴ FN II, 133.

⁵ Einfache Zahlen in Klammern weisen auf die fortlaufenden Nummern des Exerzitienbuches hin.

⁶ FN I, 307.

gesetz Christi. Mittelpunkt der E. ist darum die Betrachtung ‚Vom Königsruf Christi‘, der uns beruft zur Teilnahme an dem Kampf zwischen Christus und Satan, welcher sich auch heute in der Kirche fortsetzt. Gegenstand der Wahl ist mithin die in nüchterner Begeisterung und in demütiger Einordnung in die Gnadenwahl der göttlichen Majestät zu erfassende Nachfolge des gekreuzigten und gerade so siegreichen Herrn, dem sich der Übende endgültig (entweder im Stande der Vollkommenheit oder in der Vollkommenheit seines, auch weltlichen, Standes) hingibt mit der einzigen machtvollen Bewegung des Herzens: es nicht besser haben zu wollen als Jesus, der nur im Kreuz die Welt zur Glorie des Vaters zurückbringt. Inhalt und Motivierung dieser Wahl wird darum an der Betrachtung der ‚Mysterien des Lebens Jesu‘ abgelesen, die alle unter dem auswählenden Grundsatz des ‚Königsrufes‘ stehen: ‚Wer mit mir kommen will, muß sich mit mir abmühen, damit er, wie er mir folgte in der Mühsal, auch folge in die Herrlichkeit‘. Das Ganze der E. steht mithin unter dem einen Zielsinn der ‚Herrlichkeit‘ der väterlichen Majestät Gottes, die ihre je größere Verherrlichung in der je größeren Angleichung an den ‚armen und geschmähten Jesus‘ findet. Erst von hier aus rückschauend erfassen wir nun auch den Sinn und die Stellung der ‚Ersten Woche‘. Ihr voraus liegt das ‚Fundament‘, eine auf die äußerste Dichte gebrachte Darlegung der Grundhaltung des wählenden Menschen, der aus seiner geschöpflichen und ebenso aus seiner gnadenhaften Wesenheit heraus einzig das erschnt und wählt, ‚was *mehr* fördert zum Ziel, für das wir geschaffen sind‘. Dieses ‚Mehr‘ ist der Kraftquell für den gesamten Vorgang der E.: es ist das Grundwort des von Gott, dem ‚immer Größeren‘, ergriffenen Menschen. Die Gnade dieser Berufung aber, in der das ‚Mehr‘ des Fundaments sich enthüllt in der ‚Hochforderung‘ des Königsrufes, kann nur erfaßt werden auf dem dunklen Hintergrund der eigenen Sündhaftigkeit. Darum ist die ‚Erste Woche‘ der theologischen und psychologischen Erfassung der eigenen Sündhaftigkeit gewidmet mit dem Blick auf den Gekreuzigten hin, auf daß der Übende dadurch in jene Bereitschaft ausbreche, die sagt: ‚Was soll ich nun für Christus tun?‘ Und in dieses so aufgebrochene Herz ertönt der Königsruf“⁷.

So enthüllt sich schon aus dem Wesen der E., daß das betende Erfassen des Lebens Jesu geformt wird von dem Grundsatz des Königsrufes, der nichts anderes sein will als eine Angleichung an das von Christus selbst aufgedeckte Axiom seines Lebens: „Mußte nicht der Messias dies leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?“ (Lk 24, 26). Das von den E. geformte geistliche Leben schwingt also immer in dieser sozusagen polaren Struktur: Mühe und Herrlichkeit.

Zum gleichen vorläufigen Ergebnis kommen wir, wenn wir kurz zu umreißen suchen, wie sich das Wesen der E. in der Seele des hl. Ignatius geformt hat⁸. Wir wissen es aus seinen Selbstbekenntnissen, daß das erste Ergebnis seiner Kehr zu Gott die Ahnung von der „Unterscheidung der Geister“ war, die sich entzündete an der Lesung der „Vita Christi“ des Ludolf v. Sachsen und des „Flos Sanctorum“⁹. Daraus

⁷ H. Rahner, *Exerzitien: Lexikon der Pädagogik I*, Freiburg 1953, Sp. 1105—1108.

⁸ H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz—Salzburg 1949 (=GW). — P. de Leturia, *Génesis de los ejercicios de San Ignacio: Estudios Ignacianos II*, Rom 1957, 3—55.

⁹ *Lebenserinnerungen des heiligen Ignatius* (=LE) c. 8 (FN I, 372f) (deutsch: *Der Bericht des Pilgers*, übers. von B. Schneider, Freiburg 1956, 45f).

entstanden seine ersten schriftlichen Aufzeichnungen, das EB. also in der noch amorphen Urform: „Da er viel Gefallen an jenen Büchern fand, kam ihm der Gedanke, einige wichtigere Sachen aus dem Leben Christi und der Heiligen auszuziehen und zu einem Abriß zusammenzustellen. Und so ging er mit großem Fleiß daran, ein Buch damit vollzuschreiben. Die Worte Christi schrieb er dabei mit roter Tinte, die Unserer Lieben Frau mit blauer Tinte“¹⁰.

Der zweite Schritt in dieser langsam sich bildenden Nachfolge des Herrn ist die aus solcher Lektüre aufsteigende Sehnsucht, selber ins Heilige Land zu pilgern, barfuß und von Kräutern lebend (also irgendwie schon in der Sehnsucht nach einem gekreuzigten Leben). Und wenn er von dieser „Pilgerschaft durch die ganze Welt“ zurückgekommen sei, wolle er in einer spanischen Kartause verschwinden in Buße und in fast unersättlichem Selbsthaß¹¹. Immer deutlicher wird ihm, wenn auch noch in seltsam schweifenden asketischen Plänen, die Einsicht, daß man nur in harten Aufstiegen zu Gott kommen kann, sozusagen auf den steilen Wegen einer innerlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem, wo Gott gestorben ist.

Hier nun geschah der dritte Schritt: die eigentliche mystische Begnadung in Manresa. Diese Umwandlung seines inneren Menschen, die Ignatius so genau beschrieben hat, ist auch für das Verständnis der E. und der Theologie des Lebens Jesu, die in den E. das formende Element bilden, von ausschlaggebender Bedeutung. Wir haben das in dem Buch vom geschichtlichen Werden der ignatianischen Frömmigkeit genauer dargelegt¹². Auf die äußersten Linien gebracht, können wir diesen Vorgang also kennzeichnen: aus den beiden fast noch auf einander unbezogenen Grundelementen, die er aus Loyola mitbringt, d. h. aus der Ahnung von dem Kampf der Geister und aus der Betrachtung des Lebens Jesu, formen sich nun unter dem Licht der mystischen Gnade die zwei aufeinander bezogenen Pole, in denen die ganzen E. schwingen: die zwei Betrachtungen vom Königsruf und von den Zwei Bannern. Und diese beiden in wesentlichem Bezug auf die Kirche. „Der Herr gab ihm dort tiefste Erkenntnis und lebendiges Fühlen für die göttlichen Mysterien und die Kirche. Vor allem in den beiden Betrachtungen vom König und von den Zwei Bannern“ sagt P. Nadal¹³. Das bedeutet in bezug auf unsere Frage: aus der gerührten Betrachtung des Lebens Jesu werden die „Mysterien des Lebens Jesu“. Wenn Ignatius dieses Leben früher liebend erwog als das Vorbild einer großherzigen Nachahmung, so wird ihm dieser König Christus jetzt ein heute Lebendiger, aktiv heute und jetzt Wirkender, der die vom Vater aufgetragene Sendung, die ganze Welt heimzuholen, noch nicht ganz erfüllt hat und darum seinen Kampf gegen Satan in der Kirche von heute und jetzt fortsetzt, indem er dazu großherzige Mitstreiter aufruft. Es ist wie eine bildhafte Umschreibung des Tiefsten, das Ignatius in dieser Zusammenschau aller Mysterien erkannt hat, wenn er selbst berichtet: „Als diese Erleuchtung eine gute Weile gedauert hatte, ging er hin und kniete nieder vor einem Kreuz, das dort in der Nähe stand, um Gott Dank zu sagen“¹⁴. So wird es von nun an im EB immer sein: alles beginnt und endet mit dem Kreuz des Herrn als *dem* Durchgangspunkt in die Herrlichkeit, als dem Wendepunkt des Sieges gegen Satan, der in dieser Zeit in der diensttuenden Kirche erstritten werden muß. Und nicht umsonst berichtet

¹⁰ LE c. 11 (FN I, 376; Schneider 47f).

¹¹ LE c. 12 (FN I, 376; Schneider 48).

¹² GW S. 55—60.

¹³ FN I, 307.

¹⁴ LE c. 31 (FN I. 406; Schneider 66).

Ignatius, daß eben jetzt, als er vor jenem Kreuz kniete und für die himmlische Erleuchtung dankte, ihm auch der Blick eröffnet wurde für die heimlichen Dinge des „bösen Geistes“. Das will ich sagen: erst von dem Licht der ‚Zweiten Woche‘ aus kann die tiefste Geschichte des Bösen, des Sündigen erkannt werden, erst so wird die ‚Erste Woche‘ einsichtig in ihrer heilsgeschichtlichen und zugleich aszetischen Rolle (als *felix culpa*) auf das Kreuz des Herrn hin.

So stellen uns mithin sowohl das Wesen wie auch die Urgeschichte der E. die Aufgabe, eine Christologie des EB zu versuchen und zu zeigen, wie Leben, Kreuztod und Verherrlichung des Herrn zum Vorbild und zur treibenden Grundkraft des ganzen Exerzitienvorgangs werden.

I.

Zur Christologie der Ersten Woche

Es ist bekannt, daß der Zielsinn und der Höhepunkt der Ersten Woche dort zu finden ist, wo Ignatius (53) sagt: „Ich stelle mir Christus unseren Herrn gegenwärtig und am Kreuze hangend vor und beginne mit ihm ein Zwiegespräch.“ Die sozusagen unvorbereitete Selbstverständlichkeit, mit der hier, nach all den scheinbar kühlen, fast philosophisch anmutenden Erwägungen des Fundaments und nach den psychologischen Feinheiten der Sündenbetrachtung und der Gewissenserforschung, das Wort vom Kreuz einbricht, ist schon in sich ein Hinweis, wie sehr wir uns bereits in all dem Vorhergegangenen bemühen mußten um eine Theologie von Zielsinn und Sündigkeit, die immer nur das Kreuz sieht. Es mag dem Sünder dabei ergehen, wie es Ignatius in Manresa erging, als ihm eine mystisch begnadete Frau mitten in die beginnenden Qualen seiner Sündenerwägungen, das eingangs zitierte Wort sprach: „Oh, daß es doch meinem Herrn Jesus Christus gefiele, Euch eines Tages zu erscheinen.“ So „erscheint“ der Gekreuzigte dem betrachtenden Sünder der Ersten Woche, mit einer großartigen Unvermutetheit, als der Mittelpunkt der gesamten Heilsgeschichte, in die hinein auch die eigene Sündigkeit gebannt erscheint. Ignatius beginnt dort die auf eine äußerste theologische Dichte zusammengepreßte Frage zu stellen: „Wie er als Schöpfer dazu kam, Mensch zu werden und vom Ewigen Leben zu zeitlichem Tod abzusteigen und so für meine Sünden zu sterben“. Das ist unvermutet, aber nicht unvorbereitet, wenn immer wir die Betrachtungen der Ersten Woche schon von vornherein ihrer Christozentrik nicht beraubt haben.

Da ist es schon bezeichnend, daß Ignatius seinem EB das alte, ihm teure Gebet „Seele Christi heilige mich“ einfügt. Das ist nicht nur ein rührend frommer Zug, sondern genau gewolltes Anschlagen einer alles Weitere durchziehenden Thematik¹⁵. Der ganze Exerzitienvorgang ist ja zutiefst eine „*discretio spirituum*“, eine „Scheidung der Geister“, ein Kampf zwischen Christus und Satan: *iube me venire ad te*, und: *ab hoste maligno defende me*. Sodann steht das gesamte Werk des Exerzitienvorgangs von Anfang an unter dem einen Zielsinn: „Ungeordnete Neigungen zu entfernen und den göttlichen Willen suchen und finden“ (1), genau so wie dann später auf dem unter der Erleuchtung des Lebens Jesu erreichten Höhepunkt der Wahl:

¹⁵ Über das ‚Anima Christi‘ vgl. P. de Leturia, *Estudios Ignacianos* II, Rom 1957, 133–148.

„In Frieden Gott unseren Herrn finden und alles Hindernis abschütteln“ (150). Vor-
erst ist das freilich nur mit verhüllendem Takt angedeutet: daß dieser „Friede“ im
Kreuz besteht, wird sich nur langsam aufhellen. Aber diese sozusagen pädagogische
Langsamkeit wird schon zu Beginn auch darauf zurückgeführt, daß es in den E. dar-
auf ankomme, die „Grundlage der Geschichte“ (also vor allem der Geschichte der
Sünde und des Lebens Jesu) mit „innerem Fühlen und Verkosten“ sich anzueignen
(2), und Ignatius weist ausdrücklich auf diese „Langsamkeit“ hin, wenn er sagt, daß
gerade in der Ersten Woche viele Übende „langsamer das erlangen, was sie suchen,
nämlich Zerknirschung, Reueschmerz und Tränen über die Sünden“ (4). Denn die
echte, aller Überheizung abholde Konkretisierung dieser geistlichen Einsichten hängt
wesentlich ab von der heilsgeschichtlichen Konkretisierung auch der Sündenbetrach-
tungen durch den Blick auf den Gekreuzigten. Das gleiche gilt für die Konkretisie-
rung des Negativs: es geht von Anfang an um die Aufdeckung der „Trugwerke des
Feindes der menschlichen Natur“ (7) und umgekehrt also auch schon in der ‚Ersten
Woche‘ darum, „sich für die künftige Tröstung vorzubereiten und empfänglich zu
machen“. Daher gibt es also schon „Regeln zur Unterscheidung der Geister für die
Erste Woche“ (313—327; vgl. EB 8), im Gegensatz zu den „feinen und hohen Din-
gen“ (9), die man erst in der Erleuchtung des Lebens Jesu, also der Zweiten Woche,
zu erkennen berufen ist. So sehr also Ignatius die Dinge der Ersten Woche von den-
jenigen der Zweiten Woche getrennt wissen will (11), so sehr ist doch schon von den
ersten Anfängen an die (vorerst sozusagen heimliche) Grundstruktur des gesamten
Exerzienvorgangs im Auge zu behalten: die Auseinandersetzung zwischen König
und Feind, die sich im Herzensgrund des Übenden abzuspielen beginnt. Darum ist
auch für den Übenden, dem man aus pädagogischen Gründen nur die Erste Woche
vorlegt (18), ihn also nicht in die eigentlichen Gefilde der „Wahl“ einführt, die im
„Empfang des hochheiligen Sakramentes“ gipfelnde Hinführung zu Christus eine
Selbstverständlichkeit.

Und nun zum *Fundament*. Es ist bekannt, daß dieses Kernstück der E. mit keinem
Wort ausdrücklich von Christus spricht, sondern nur von der Ehrfurcht vor Gott
unserem Herrn, von dem dadurch zu erwirkenden Heil der Seele, von der Haltung
zu den Dingen dieser Welt, und im letzten Satz von der Sehnsucht nach den Dingen,
die uns *mehr* fördern zum Ziel, für das wir geschaffen sind. Es mag deshalb verwun-
derlich klingen, wenn wir versuchen, eine Christologie des Fundaments zu entfalten;
wir wissen ja aus Erfahrung, daß viele Meister der Geistlichen Übungen sich in der
in Betrachtungen vorgelegten Auslegung des Fundaments mit allgemeinen, oft fast
nur philosophischen Deutungen begnügen. Die neueste Exegese der E. sieht aber
immer deutlicher, daß auch der scheinbar so nüchterne und thesenhaft klingende
Text des Fundaments richtig nur verstanden werden kann von der Gesamtstruktur
der E. her: also von ihrem eigentlichen Mittelpunkt her, der sowohl geschichtlich in
der Entwicklung des heiligen Ignatius als auch theologisch nur gefunden werden
kann in den beiden Betrachtungen vom König und den Zwei Bannern und in dem
Vorgang der Wahl. Der Text des Fundaments (23) ist nur verstehbar von dem Text
der Wahl aus (169 und 179). Was dort vom Heil der Seele, von der Indifferenz
gegen alles Geschaffene gesagt wird, ist die für eine Wahl des Lebensstandes not-
wendige Haltung, die in einer dreifachen Stufung des Zielsinnes besteht: 1. das Heil

der Seele; 2. die Indifferenz allen geschaffenen Gütern gegenüber; 3. die Sehnsucht nach der *mehr* zum Ziel führenden Angleichung an den gekreuzigten Herrn und Schöpfer. Das Fundament ist daher nur die auf eine äußerste Dichte gebrachte Theologie des gesamten Exerzitienvorganges, nur verstehbar von der „*vocatio regis*“, dem „Ruf des Königs“, aus, die nach dem Zeugnis der alten Direktorien ebenfalls Fundament genannt wird. Der Fundamenttext steht daher außerhalb der ersten Woche, ja er gehörte zuerst, wie uns der Exerzitientext des John Helyar zeigt, unter die Annotationen¹⁶, ist also nur Vorbemerkung, Vorübung, sozusagen Vorversuch des Exerzitienmeisters, der den Übenden gleich von Anfang an auf die dreifache Stufung der zu tätigenen Wahl aufmerksam macht: Heil der Seele, Indifferenz, Kreuzliebe. Wenn immer also das Fundament (wie es schon die alten Direktorien raten)¹⁷ in Betrachtungsform vorgelegt wird, muß die deutende Entfaltung der Sätze notwendigerweise schon eine christologische sein. Nur so versteht der Übende den Gesamtsinn der E. als einer „Ordnung des Lebens“, und erst später, wenn er die nur in Christus dem Menschgewordenen hörbare Forderung Gottes des Schöpfers und Herrn vernommen hat, kann er noch einmal zum Fundament zurückkehren mit der genauen, fast wörtlichen Wiederholung bei der Wahl (169—179), um jetzt einzusehen, daß er schon im „Mehr“ des Fundaments ein von der Gnade angeregtes Ja zu Christus dem Gekreuzigten gesprochen hat, weil das menschgewordene Wort allein der vollkommene Mensch ist, in dem und durch den wir allein dem Schöpfer und Herrn Ehrfurcht, Lob und Dienst erweisen können, und weil Christus der Mensch allein (und in Ihm alle, die Christo angehören) die Überforderung des „Mehr“ in seinem den Satan besiegenden und also das Heil der Seele allein ermöglichenden Kreuzestod erfüllt hat.

Gehen wir auf die so erfaßte Christologie des Fundaments noch etwas genauer ein. Man kann auch über das Fundament der Geistlichen Übungen das Wort des Apostels schreiben: „Ein anderes Fundament nämlich kann niemand legen als jenes, das gelegt worden ist, und das ist Jesus Christus“ (1 Kor 3, 11). Es gehört nun zu den Grundstrukturen der Theologie des heiligen Ignatius, die in der Begnadung von Manresa wurzelt, daß für ihn Christus der Mensch immer auch ist „unser Schöpfer und Herr“. Das haben eine Reihe von neuesten Arbeiten klar gezeigt¹⁸. Wir können von der Betrachtung der Ursünde der Stammeltern her (wie später genau zu zeigen sein wird) es wagen, die Christologie des Ignatius als eine skotistische zu bezeichnen:

¹⁶ MI II, 1, 624. — Vgl. dazu J. de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rom 1953, 107f.

¹⁷ So schon Ignatius selbst: MI II, 2, 100f; zu den anderen Direktorien vgl. ebd. S. 854, s. v. „*principium et fundamentum*“.

¹⁸ W. Sierp, *Das Christusbild der ersten ignatianischen Exerzitienwoche: Theologie und Glaube* 20 (1928) 812–830. — J. Solano, *Jesucristo en la Primera Semana de Ejercicios: Miscellanea Comillas* 26 (1956) 165–176. — S. Gómez Nogales, *Cristocentrismo en la Teología de los Ejercicios: Manresa* 24 (1952) 33–52. — J. Solano, *Jesucristo bajo las denominaciones divinas en San Ignacio: Estudios ecclesiasticos* 30 (1956) 325–342. — O. Ver-crucisse, *Our Creator and Lord Jesus Christ: Ignatiana, Ranchi* 1956, 244–249. — M. Giuliani, *Dieu notre Créateur et Rédempteur: Christus* 6 (1959) 329–344. — G. Rambaldi, *Temas cristológicos en el pensamiento ignaciano: Manresa* 28 (1956) 105–120. — M. Alcalá, *Los ejercicios de San Ignacio como memorial soteriológica: Manresa* 32 (1960) 343–352. — M. A. Fiorito, *Cristocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio: Ciencia y Fe* (1962). — A. Haas, *Ignatius von Loyola, Das Geistliche Tagebuch*, Freiburg, 1961, 112–137: Das Christusbild der ignatianischen Mystik im Tagebuch. — H.

diese sieht schon in der Schöpfung den Beginn und die Ermöglichung des Heilsgeschehens, das menschengewordene Wort ist der „Anfang der Schöpfung Gottes“ (Apg 3, 14), „durch ihn sind die Äonen erschaffen worden und er trägt das Weltall durch sein Machtwort“ (Hebr 1, 2—3; 2, 8; Kol 1, 15—17; 1 Kor 8, 6). Christus der Menschensohn ist in dieser Theologie schon im voraus zu der vorausgeschauten Sünde der Engel und der Stammeltern der Anfang und das Ziel aller in der Gnade erschaffenen Wesen. Und die im Kreuztod dennoch sich vollendende Erlösung von Sünde ist die Rückführung zu dem Ziel, für das alle Dinge auf dem Rund der Erde erschaffen sind: in das Lob und in den ehrfürchtigen Dienst des Ewigen Vaters durch die Angleichung an das Menschenleben des Ewigen Wortes.

Wo immer also Ignatius in seinen Briefen, in seinem Tagebuch und in den E. von Gott als unserem „Schöpfer und Herrn“ spricht, denkt er an Jesus Christus, der allein dem Vater Ehrfurcht und Dienst erweisen kann. Das ist die Grundstruktur seiner Begnadung in Manresa und in La Storta. Von dieser Christozentrik her ist nun auch der Satz des Fundaments zu deuten, daß alle Dinge auf dem Rund der Erde geschaffen sind auf das Ziel hin: In Christus dem Gekreuzigten wieder zum Vater heimzukehren. Die Theologie des Aufstieges zum Vater hin (wie sie vor allem im mystischen Tagebuch aufleuchtet) setzt also die Theologie des Abstieges vom Vater zu allen Dingen auf der Erde voraus. Christus ist immer sowohl Schöpfer und Herr als auch Mittler zum Vater. Alle irdischen Dinge führen zum Vater, weil das Wort in der Menschwerdung sich aller von ihm geschaffenen Dinge bedient, um die ganze Welt zu erobern und sie dem Vater zu Füßen zu legen. Dies allein ist der Sinn, den Ignatius meint, wenn er oft (genau wie im Fundament) nur andeutungsweise vom Ziel spricht, für das wir geschaffen sind. „Es ist mir eine selbstverständliche Wahrheit, daß Gott unser Herr alle Dinge dieser gegenwärtigen Welt für den Dienst und das Wohl der Menschen geschaffen hat“¹⁹.

Es gibt für Ignatius auch in der Theologie des Fundaments keinen asketischen Dualismus zwischen Natur und Gnade. Es gibt aber auch keine Vermischung. Seine ganze Theologie und Mystik schwingt sozusagen zwischen Welt und Himmelsthron, zwischen Absage und Umarmung, zwischen Verzicht auf alle Dinge und dem Gottfinden in allen Dingen. Gott ist der Urheber nicht nur der Gnade, sondern auch der

Rahner, *Saint Ignace théologien*: Christus 8 (1961) 365f. — Zur Dogmengeschichte der Lehre von Christus Creator vgl. H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, 138–150: Schöpfung als Heilsgeschehen. — Diese Lehre von Christus als dem Schöpfer von Natur und Gnade ist der patristischen Theologie durchaus vertraut. Dafür nur ein paar kurze Hinweise. Ambrosius: *Omnis creatura quaecumque bona habet accepit a Christo, qui totius auctor est creaturae* (Enarr. in Ps. 118, 15, 30: CSEL 62, 346). — Aliud Creatoris, aliud Redemptoris est, distincta licet, unus tamen auctoris beneficia sunt. Decuit enim, ut ille nos redimeret qui creavit (De fide 3, 2, 8: PL 16, 591c). — Augustinus: Fortitudo Christi te creavit, infirmitas Christi te recreavit. Fortitudo Christi fecit, ut quod non erat esset; infirmitas Christi fecit, ut quod erat non periret. Condidit nos fortitudine sua, quaesivit nos infirmitate sua (Tract. in Joannem 15: PL 35, 1512 c). — Bernhard: Primo in Christo creati sumus in libertatem voluntatis, secundo reformamur per Christum in spiritum libertatis, deinde cum Christo consummandi in statum aeternitatis. Siquidem quod non erat, in illo creari oportuit, qui erat, per formam reformari deformem, membra non perfici, nisi cum capite (De gratia et libero arbitrio, XIV, 49: PL 182, 1027f). — Bernhard faßt die Gemeinsamkeit der Begnadung von Engel und Menschen in Christus dem Haupt also zusammen: Idem quippe et angeli salvator et hominis. Sed hominis ab incarnatione, angeli ab initio creaturae (Sermo 1 de circumcisione: PL 183, 133 D). — Bonaventura, *Breviloquium* IV, 1 (Quaracchi V, 242).

¹⁹ Monumenta Ignatiana, Series I, 1: Epistolae, S. 116 (= MI I, 1).

Natur, aber diese Natur, die vom Ewigen Wort geschaffen wurde und im Kreuz heimgeholt werden muß, verliert ihre Eigenwertigkeit dadurch, daß der menschgewordene Sohn alle Dinge auf dem Rund der Erde einbezogen hat in die Gewalt seines Kreuztodes. Und so kann Ignatius sagen: „Wir müssen alle Kreatur betrachten, nicht wie sie in sich schön und liebenswert ist, sondern wie sie gebadet ist im Blute Christi“²⁰. Das ist denn auch der christologische Sinn der Worte am Ende der Konstitutionen: „Gott will, daß sowohl die natürlichen Güter, die er als Schöpfer, wie auch die übernatürlichen Güter, die er als Urheber der Gnade schenkt, auf seine Ehre bezogen werden“²¹. Alles Geschaffene ist mithin sinnvoll nur auf Christus hin. Darum schreibt er im Vollkommenheitsbrief an seine Mitbrüder: „Sold von Christus ist alles in der natürlichen Ordnung was Sie sind und haben. Denn Er gab Ihnen Sein und Leben und erhält es, die Kräfte der Seele, die Kräfte des Leibes samt den äußeren Gütern. Sold von Christus ist das ganze Universum, Sold von Christus sind alle seine geistlichen Gaben“²². Christus der Menschgewordene ist es, den wir im Königsgebet anrufen als „Ewiger Herr aller Dinge“ (98). „Jesus Christus ist Herr und Gott aller geschaffenen Dinge“, schreibt Ignatius in einem Brief²³, und selbst in einer kleinen Bemerkung des Exerzitientextes (75) mahnt er uns, im Gebet inne zu werden, „wie Gott unser Herr mich sieht“, und dieses Wort wird in der von Ignatius gutgeheißenen Übertragung der sogen. Vulgata wiedergegeben mit: „ut . . . considerem Dominum meum Jesum ut praesentem“²⁴. Aus all dem entnehmen wir das Recht und die Pflicht, im Text des Fundaments schon die ganze, erst in der Zweiten Woche sich enthüllende Dynamik zu erfühlen, in welcher das scheinbar so kühle Wort vom „Mehr“ hindrängt zu dem „Mehr“ der Angleichung an den geschmähten und gekreuzigten Christus (167).

Es entspricht also die dreifache Stufung des Fundamenttextes (Heil, Indifferenz [Gleichmut], Mehr) genau der Stufung der drei Weisen von Demut (165—167). Um es daher noch einmal zu sagen: Das Fundament ist die für einen Augenblick vorweggenommene Grundskizze des Exerzitienziels und kann nur als die Entelechie der ganzen Geistlichen Übungen verstanden werden. Die Gesinnung des Fundaments ist eine Vorprüfung der Geeignetheit des Übens für eine das Leben formende Wahl und für die für eine solche Wahl wesentliche, nur in Christus erfassbare Indifferenz allen geschaffenen Dingen gegenüber; zugleich aber ist sie eine Vorübung zu der im „Mehr“ des Fundaments angedeuteten und erst in der Betrachtung der Mysterien Jesu erfassbaren Möglichkeit einer Lebensgestaltung, die „mehr zum Ziel führt, für das wir geschaffen sind“, d. h. zur Angleichung an den gekreuzigten Herrn aller Dinge. Ignatius hat den Zusammenhang des Fundaments mit der Wahl in seinem eigenen Direktorium klar herausgestellt: „Er (d. h. der Exerzitienleiter) bemühe sich, daß der Übende in den Wahlen, die ja in völliger Hingabe des Willens und womöglich in Annäherung an den dritten Grad der Demut zu geschehen haben, mehr zu dem hinneigt, was den Räten und dem Beispiel Christi entspricht, falls hier wie dort der gleiche Dienst Gottes vorzuliegen scheint“²⁵. Wenn darum alle Geistlichen Übungen mit den Betrachtungen aus dem Fundament beginnen, so steht bei

²⁰ MI I, 12, 252.

²¹ Const. X, 3.

²² MI I, 1, 501f.

²³ MI I, 1, 628.

²⁴ MI II, 1, 302: „damit ich meinen Herrn Jesus wie gegenwärtig schaue“.

einer richtigen, dem Geiste des heiligen Ignatius gemäßen Deutung hinter jedem Satz des Fundaments Christus, das menschengewordene Wort: Er ist im vollsten Sinn der Mensch, der geschaffen wurde, um dem ewigen Vater Lob, Ehrfurcht und Dienst zu erweisen. Ihm gehören alle Dinge auf dem Rund der Erde. Nur in Christus und seinem die Sünde der Welt erlösenden Kreuztod verstehen wir die Forderung, uns allem Geschaffenen gegenüber gleichmütig zu halten, damit wir einer Teilnahme gewürdigt werden an der Weise, wie Christus alles Erschaffene wieder zurückbringt in die große „Ordnung des Lebens“, in Verzicht und Kreuz. Wenn wir das Fundament so christologisch deuten, dann (und nur dann) verstehen wir die Konsequenz, in welcher nun auch die Mysterien der Sünde und der Hölle unmittelbar am Kreuz des ewigen Wortes enden.

Die eigentliche „Erste Woche“ beinhaltet die *Betrachtungen über die Sünde*, und dies in der dreifachen Gestalt: die „Geschichte der Sünde“ (45—54); die „Psychologie der Sünde“ (55—63); die „Eschatologie der Sünde“ (65—71). Wir versuchen nun, diese Folge von Erwägungen auf ihren christologischen Gehalt hin zu deuten. Das ist nichts anderes als jene zu Beginn der E. geforderte „Grundlage der Geschichte“ (2), ohne die es kein echtes „Fühlen und Verkosten“ geben kann. Denn Sünde ist von dem Uranfang alles Sündigens an wesentlich ein christologisches Ereignis.

Schon in den Vorbemerkungen zu den Sündenbetrachtungen spricht Ignatius von dieser Christozentrik, indem er (47) sie in Vergleich stellt zu der Konkretisierung der Betrachtungen aus dem Leben Jesu. Und wenn es zunächst hier auch um die „Erwägung über einen unsichtbaren Stoff“ geht, so soll ihm dennoch eine irgendwie sinnengebundene Vorbesinnung vorausgehen, die den Affekt ergreift: in diesem Fall muß „eine ganz tiefe Beschämung meiner selbst“ (48) der Seele entsteigen, die durchaus gleich ist der später den Übenden ergreifenden „Freude“ mit dem sich freuenden Christus oder der „Pein mit dem von Peinen erfüllten Christus“. Es ist also diese „Beschämung“ des Sünders nicht sozusagen gegenstandslos oder nur im Blick auf die verdiente Verdammung zu gewinnen, sondern sie ist durchaus eine Beschämung vor dem Antlitz Christi des Herrn. Sie wird ja etwas später gekennzeichnet als die „Scham und Bestürzung des Ritters vor seinem König und dessen ganzem Hofstaat“ (74) — hier also schon taucht das großartige und für Ignatius so bezeichnende Bild der „Curia coelestis“, des „Himmlischen Hofstaates“, auf, das er noch manchmal beschwört (vgl. EB 98 und 232). Es geht mithin hier um die Erkenntnis der Schamlosigkeit aller Sünde vor dem Angesicht des Königs und Richters Christus. Nicht umsonst weisen gerade hier die alten Direktorien zum EB auf ein Wort hin, das man Bonaventura zuschrieb: „Wenn du aus diesen Erwägungen Frucht zu ziehen wünschst, dann erwecke in dir die Gegenwart all der Worte und Taten unseres Herrn Jesus Christus, gleich als sähest du das alles mit deinen leiblichen Augen, als hörtest du das mit deinen Ohren und vernähmest du es mit der ganzen Kraft deines Gemütes, liebend, verweilend und alle Sorgen hinter dir lassend“²⁵. Im Dienst dieser gleichen Reuescham vor Christus dem Herrn stehen auch alle Bußübungen, die der Übende in der ersten Woche auf sich nimmt, mit dem Ziel, „eine innige Reue über seine Sünden zu empfinden, Tränen zu vergießen über die Sünden und

²⁵ MI II, 2, 75f.²⁶ MI II, 2, 653.

über die Peinen und Schmerzen, die Christus unser Herr während seines Leidens erduldet hat“ (87).

Damit ist schon der theologische Ort umzeichnet, innerhalb dessen nun die eigentlichen Betrachtungen über die Sünde sich gestalten müssen. Sagt ja doch ein altes spanisches Direktorium ausdrücklich, man möge die Erwägungen des EB ausweiten auf den Gedanken, „wie seltsam unbegreiflich Gott seinen eingeborenen Sohn mit Strafe belegt hat wegen der Sünden der ganzen Welt“²⁷.

Versuchen wir die Aufdeckung der christologischen Grundzüge der eigentlichen Sündenbetrachtungen des EB. Zunächst für die „Erste Übung“ (50—52), die man für gewöhnlich die „*Betrachtung von der dreifachen Sünde*“ nennt und die wir als „Geschichte der Sünde“ bezeichnet haben.

Da ist zunächst — für das gesamte Verständnis der E. bis hinauf zur Betrachtung von den Zwei Bannern grundlegend — die Schau der *Engelsünde* (50). Ignatius begnügt sich mit der kargen, theologisch sich auf die äußersten Linien beschränkenden Andeutung des geoffenbarten Tatbestandes. Er folgt hier, wie bekannt, der Lehre des Augustinus²⁸ und des Thomas von Aquin²⁹, zugleich die Diktion des Fundaments aufnehmend: „Wie die Engel, da sie in Gnade erschaffen waren, sich ihrer Freiheit nicht zu ihrem Heil bedienen wollten, um nämlich ihrem Schöpfer und Herrn Ehrfurcht und Gehorsam zu erweisen, sondern wie sie hochmütig wurden, aus der Gnade in Bosheit verkehrt und aus dem Himmel in die Hölle geschleudert wurden.“ Dieses so nur angedeutete Mysterium der Ursünde gilt es nun in der Betrachtung deutlicher zu entfalten. Das Direktorium von Granada macht eigens darauf aufmerksam, daß es zwei Wege gebe, in die abgründigen Tiefen des Sündenmysteriums abzusteigen: der eine Weg ist die göttliche Erleuchtung (*infusion divina*), die in uns ein zugleich erschütterndes und süßes Wissen um das Wesen der Sünde hervorbringt (*sentimiento vivo de la graveza y abominación del pecado*); der zweite Weg ist die tiefere theologische Durchdenkung des Ursprungs aller Sünde in eigener suchender Mühe (*per nuestra industria y trabajo*)³⁰. Und dies besonders in Bezug auf die Engelsünde, die zu den dunkelsten Geheimnissen der Offenbarung gehört, wie dies P. Polanco in seinen Anweisungen zum EB ausdrücklich wünscht: Man muß dies mit den Erwägungen des Verstandes genau durchdringen, indem man die Vollkommenheit, die Sünde und die Strafe der Engel bedenkt³¹. Nun will uns scheinen, als sei es die wichtigste Aufgabe einer theologisch genaueren Durchdenkung und mithin Durchbetung der Engelsünde, ihren Bezug auf das menschengewordene Wort aufzudecken.

²⁷ MI II, 2, 542.

²⁸ De Genesi ad litteram XI, 14, 18: PL 34, 436.

²⁹ S. Th. I, q. 63, a. 2 u. 3.

³⁰ MI II, 2, 546.

³¹ MI II, 2, 331. — Es ist von Bedeutung, sich der Aufgabe bewußt zu bleiben, die Mysterien, von denen das EB spricht, theologisch tiefer zu durchdenken. Ignatius sagt dies in seinem Direktorium ausdrücklich: Der Exerzitienleiter soll sich, wenn er einen theologisch gebildeten Exerzitanden betreut, auch seiner theologischen Einsichten bedienen: „Si es docto, se ha de mostrar más doctrina pero con caridad y humildad“ (MI II, 2, 97; vgl. auch die Forderung theologischer Art an den Exerzitienleiter im Direktorium von 1599, cap. V, 1—3: MI II, 2, 597f.). Nach dem Zeugnis von Nadal müssen wir für die letzte Redaktion, die Ignatius vor 1548 auch in Rom noch vornahm, gerade den Einfluß der Theologie als bedeutend annehmen: „Ignatius benutzte, bevor er die E. im Druck herausgab, auch andere Bücher und

Worin bestand der „Hochmut“ der Engel, der sie in die Hölle geschleudert hat im Mißbrauch der begnadeten Freiheit? Wir antworten: in der freien Ablehnung des ihnen vorausgezeigten und für die Sünde am Kreuz getöteten Gottmenschen. Die Berechtigung für diese über den eigentlichen Text von EB 50 hinausgehende Interpretation nehmen wir aus der unvermuteten „Selbstverständlichkeit“, mit der Ignatius (sicherlich aus seinem von Manresa her begnadeten Blick für den Zusammenhang aller Mysterien) alle Sündenbetrachtungen beim Kreuz des Herrn enden läßt (53 u. 71). Und nur so wird uns einleuchtend, warum dann in der Zweiten Woche der Kampf gegen Satan sich letztlich an der Kreuzliebe entscheidet und warum der „Feind der menschlichen Natur“ einen so leidenschaftlichen Kampf gegen die im Zeichen des Gekreuzigten diensttuende Kirche führt. Wir stellen also jene theologische, biblische und spekulativ wohlbegründete Meinung in den Dienst dieser christologischen Deutung des EB, welche Scheeben im Paragraph 42 seiner *„Mysterien des Christentums“* vorgelegt hat unter dem Titel: „Die theologische Meinung über den Ursprung der Sünde aus der Empörung gegen den Gottmenschen“³². E. Przywara hat sie in seinem Exerzitienkommentar wieder aufgenommen und auf die Worte der Heiligen Schrift hingewiesen, die dieser Meinung zur Grundlage dienen (Is 14, 13—15; Lk 10, 17—21; Apok 12, 7—9). Und er sagt dazu: „So ist das Geheimnis des dämonischen Geistes abnehmbar an seinem Anti-Christentum, an dem dämonischen Messiasium, das in den Versuchungen des Herrn Seinem Messiasium nicht nur sich entgegenstellt, sondern es in seine Bahnen zu lenken sucht“³³. Gleich hier bei der Durchdenkung der Engelsünde müssen wir also vorausschauen auf jenen genau umgrenzten Ort der Zweiten Woche, an dem sich an die Schau von den Zwei Bannern die Betrachtung von der Versuchung Christi in der Wüste anschließt (161). Die erste heilsgeschichtliche Durchbrechung des Fundaments geschah durch die Engel; die heilsgeschichtlich einzig vollkommene Erfüllung des Fundaments verwirklicht sich in Christus dem gekreuzigten Gottmenschen. Darum ist der die „Herrlichkeit Jesu leugnende“ (Jud 4) Geist des Menschen in unmittelbaren Zusammenhang zu setzen mit den „Engeln, die ihre Herrscherwürde (ihren Uranfang) nicht bewahrten, sondern ihre Wohnstätte preisgaben“ (Jud 6), und beide sind für das eine, einzig in Christo zu sprechende „Gericht“ aufbewahrt (Jud 6 und 2 Petr 2, 4). Darum ist eben dies die Sünde des Teufels, „der von Anfang an sündigt“ und in dem alle Sünde der Menschen wurzelt (1 Joh 3, 8), daß er Jesus leugnet, und so kann Johannes sofort weiterfahren: „Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels auflöse“. Und wenn Ignatius den Teufel im EB immer wieder nennt den „Feind der menschlichen Natur“ (7; 10; 135; 136;

ließ sich von der Theologie in ihrer ganzen Breite beraten. So sollten ihm alle Bücher, alle Theologen und die ganze Heilige Schrift zur Bestätigung dienen für das, was er eigentlich nur aus geistlicher Eingebung gelernt hatte“ (Pol. Chron. III, 529f). Hier wäre an sich der Ort, genauer zu erforschen, woher Ignatius seine theologischen Kenntnisse schulmäßiger Art bezogen hat. Wir glauben auf Grund von manchen Zeichen, daß er in Paris vor allem unter dem skotistischen Einfluß des berühmten Magisters Petrus de Cornibus gestanden hat. Stand doch dieser Franziskaner, der einen Kommentar zu Scotus geschrieben hat, bei den Pariser Gefährten des Ignatius in höchstem Ansehen (vgl. Mon. Bob. 614f; Mon. Fabri 99, 548; Ep. Xaverii I, 167; Pol. Chron. I, 94; Schurhammer, Franz Xaver I, 238f; M. de Certeau, *Pierre Favre, Mémorial*, Paris 1960, S. 13. 20. 201).

³² Ausgabe Mainz 1931, S. 252—257.

³³ E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien I*, Freiburg 1938, S. 199.

325; 326; 327; 334), so meint er damit ohne Zweifel das, was Johannes meint, wenn er den Satan den „Menschenmörder von Anbeginn“ nennt (Joh 8, 44): die alles umfassende Zielrichtung des Teuflischen ist vom Urbeginn an der Menschenmord an dem Menschgewordenen und in ihm der Seelenmord an allen, die in Christo sind. „Dieses grauenvolle Mysterium der Sünde in ihrem Ursprung wird uns wiederum ein Licht, das die ganze Geschichte derselben beleuchtet. Es läßt uns erst recht in die Tiefe des Hasses hinabblicken, mit welchem der Teufel den Menschen verfolgt. Er verfolgt den Menschen nicht bloß deshalb, weil derselbe die Herrlichkeit zu erlangen bestimmt ist, welche er selbst verloren, sondern noch ungleich mehr, weil der Mensch ein Glied am Leibe des Sohnes Gottes ist; er verfolgt die Menschheit um ihres Hauptes willen . . . er verfolgt das Menschengeschlecht in denjenigen, die nach der Menschwerdung Christi der Fahne desselben sich angeschlossen und das Reich der Hölle in sich und anderen zu zerstören suchen.“ So Scheeben³⁴ — und seine Worte sind der zutreffendste Kommentar zu dieser christologischen Deutung der Ursünde der abgefallenen Engel. Ist dem aber so, dann wird schon hier der unergründliche Tiefensinn der göttlichen Heilsveranstaltung des Kreuzes klarer: daß eben dieser Menschenmörder von Anbeginn durch den am Gottmenschen geglückten Menschenmord besiegt wurde. Denn dazu „nahm Christus Fleisch an, damit er durch seinen Tod den zunichte mache, der die Gewalt über den Tod hat, den Teufel“ (Hebr 2, 14). Von dieser Erhöhung am Kreuz sagt der Herr selbst — alle Geschichte der Sünde umgreifend: „Jetzt ist Weltgericht. Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeschleudert“ (Joh 12, 31, 32). Wir tun also dem Text des EB in 50 keine Gewalt an, wenn wir schon in der Durchdenkung der Engelsünde auf den Gekreuzigten hinweisen, vor dessen Bild wir gleich nachher in die Knie brechen, wir erfüllen nur, was Ignatius selbst (50) ausdrücklich anrät, nämlich „dies alles im einzelnen mit dem Verstand zu überdenken und danach mit dem Willen die Anmutungen zu erwecken“.

Es folgt die Betrachtung von der *Ursünde der Stammeltern* (51). Bevor wir sie auf ihren christozentrischen Sinn hin durchdenken, ist eine Vorbemerkung zu machen, die übrigens auch schon für das eben Gesagte von der Engelsünde gilt: es wurde uns aus der wohlbegründeten theologischen Meinung vom Wesen der angelischen Ursünde als einer Leugnung des vorausgeschauten Gottmenschen das andere, weniger klare theologische Problem nahegebracht, in dem sich die Schulen des Aquinaten und

³⁴*Mysterien des Christentums* § 42 (S. 255). — Die theologische Meinung von dem Zusammenhang der Engelbegnadung und der Engelsünde mit der Inkarnation ist so gut begründet, daß wir durchaus berechtigt sind, sie in die gebetete Struktur der Geistlichen Übungen einzubauen. Wenn Ignatius, wie wir später zeigen werden, die skotische Christologie jedenfalls in Bezug auf die Sünde der Stammeltern hält, so haben wir das Recht, dies auch in Bezug auf die Sünde der Engel anzunehmen. Zur genaueren Begründung vgl. Suarez, *Disp. V, sectio 4, 18* (*Opera XVII*, Paris 1860, p. 245): „Nonnulli patres dicunt, malos angelos occasione huius mysterii (incarnationis) per superbiam et invidiam cecidisse, indigne ferentes tantam naturae nostrae exaltationem, et Christo subici recusantes eamque excellentiam naturae suae arroganter appetentes“. Auch Thomas spricht von der übernatürlichen Erkenntnis der Engel, die „a principio suae creationis“ im Worte auch das Mysterium incarnationis voraussahen (S. Th. I, q. 57, a. 5, ad 1. Vgl. I, q. 64, a. 1, ad 4; q. 106, a. 4, ad 3; q. 117, a. 2, ad 1). Letztlich geht diese theologische Deutung auf die Schrift zurück: „Alles ist auf ihn erschaffen in den Himmeln und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, die Throne und Herrschaften und Gewalten. Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen, er ist vor allen und in ihm hat alles seinen Bestand“ (Kol 1, 16). — Vgl. noch Scheeben, *Dogmatik* II, Freiburg 1878, S. 518f.

der Skotisten unterscheiden. Ist die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person nur darum von Gott beschlossen und ins Werk gesetzt worden, weil die göttliche Heilsliebe dazu durch die vorausgeschauete Sünde bewegt wurde — oder ist die Inkarnation der in dem göttlichen Ratschluß „zuerst“, vor allen anderen göttlichen Entschlüssen gewollte, verherrlichende Abschluß der Schöpfung, der dann erst „nachträglich“ durch die vorausgeschauete Sünde zur leidensfähigen Menschwerdung und zum erlösenden Kreutztod geworden ist? Halten wir dazu zunächst zwei Dinge in aller Klarheit fest: beide theologischen Meinungen, also die vom christozentrischen Sinn der Engelsünde als auch die skotistische Meinung von der Inkarnation als Urplan der Kosmosverherrlichung, sind und bleiben echte theologische Meinungen und nicht mehr (aber auch nicht weniger), so daß wir uns hier durchaus das Wort Scheebens zu eigen machen: „Indes geben wir diese ganze Theorie über den Ursprung und die Geschichte der Sünde nur als das, was sie ist, als eine achtungswürdige theologische Meinung, die sich nicht stringent aus der Offenbarung begründen läßt, aber eine große innere Wahrscheinlichkeit besitzt“³⁵. Im eigentlichen Text des EB haben wir für beide theologischen Meinungen keinen eindeutigen Anhalt, sondern befinden uns hier durchaus im Feld jener theologischen und betenden Entfaltung, die von Ignatius und den ältesten Kommentatoren des EB ausdrücklich gewünscht wird³⁶. Dies vorausgesetzt sagen wir nun also: beide theologischen Meinungen hängen aufs engste miteinander zusammen, so, wie es wiederum Scheeben ausdrückt: „Nach einer ziemlich allgemein gelehrten Meinung hatten die Engel vor ihrem Falle die Offenbarung der zukünftigen Menschwerdung des Sohnes Gottes gehabt. Diese Meinung hat ihre festeste Basis in der übrigens nicht so allgemein festgehaltenen Voraussetzung, daß das menschengewordene Wort, welches nach dem Apostel das Haupt aller Fürstentümer und Mächte und der Erstgeborene aller Kreatur ist (Kol 1, 15 u. 2, 10), von *vorneherein* im Weltplane Gottes als das

³⁵ Scheeben, *Mysterien des Christentums* § 42 (S. 257). Vgl. dazu E. Gutwenger, *Natur und Übernatur* (Besprechung von H. U. von Balthasar, Karl Barth): Zeitschr. f. kath. Theologie 75 (1953), 94f. Zur Dogmengeschichte der Christozentrik und der skotistischen Lehre von Christus als dem antecedenter ad peccatum praevium gewollten Mittelpunkt der Schöpfung und Gnade vgl. noch: H. Küng, *Christozentrik*: LThK² II (1958), 1169 bis 1174. — K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*: Schriften zur Theologie I (1954), 169–222. — Ders., *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*: Schr. z. Theol. III (1956), 47–60. — J. Alfaro, *Cristo glorioso Revelador del Padre*: Gregorianum 39 (1958), 222–270. — B. Brinkmann, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*: Wissenschaft u. Weisheit 13 (1950), 6–33. — D. Unger, *Franciscan Theology*: Franciscan Studies 2 (1942), 428–474. — Ders., *Christ's Role in the Univers according to S. Irenaeus*: Franc. Stud. 5 (1945), 114–137. In den folgenden Jahrgängen noch über die Christologie v. Athanasius, Kyrillos Alex., Damascenus. — J. M. Bissen, *La tradition sur la prédestination absolue de Jésus-Christ*: La France franciscaine 22 (1939), 9–34. — M. Schmaus, *Kathol. Dogmatik* II⁴, München 1949, 499ff. — A. Spindler, *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des vierten und fünften Jahrhunderts*, Paderborn 1938, 70–86. — W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*: Wissenschaft und Weisheit 19 (1956), 197–221. — Ders., *Christus tenens medium in omnibus. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*: Wiss. u. Weish. 20 (1957), 28–42; 120–140. — Ders., *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus*: Wiss. u. Weish. 22 (1959), 17–28. — Ders., *Franziskanerschule*: LThK² IV (1960), 285–288. — C. Balic, *Duns Scotus Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen*: Wiss. u. Weish. 3 (1936), 19–35.

³⁶ Vgl. GW S. 91ff.

Haupt und der König der Engel prädestiniert gewesen, und als solches auch für sie die Quelle der übernatürlichen Gnade und Glorie hätte sein sollen³⁷. Zum mindesten also wird die theologische Deutung der angelischen Ursünde als einer Leugnung des Gottmenschen einsichtiger durch die „skotistische“ Deutung der theologischen Urfrage: Cur Deus homo? Der leidende Gottmensch ist mithin nur gleichsam das „zweite“ Wort des heilsliebenden Vaters zum „ersten“ Wort des verherrlichenden und alle Schöpfung in Gnade krönenden Menschgewordenen. „Denn ihm, durch den und um dessentwillen alles ist, und der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, gezielte es, den Urheber des Heiles durch Leiden zu vollenden“ (Hebr 2, 10), da Gott „die, die er vorhererkannt hat, auch vorherbestimmte, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, denn dieser soll der Erstgeborene sein unter vielen Brüdern“ (Röm 8, 29). „Alles ist auf ihn hin erschaffen und alles hat in ihm seinen Bestand“ (Kol 1, 17). Daß wir dieses Theologumenon in die Deutung des EB einzuführen wagen, leitet seine Berechtigung von der das ganze EB durchziehenden Theologie der „Herrlichkeit“ und der väterlichen „Majestas divina“ ab, die wir am besten (mit dem „synthetischen Blick für die Mysterien“, der des Ignatius mystischer Besitz war) von dieser skotistischen Meinung her begreifen können. Darum ist es für das tiefere Verständnis der E. von hohem Interesse, die Theologen zu lesen, die dieser Meinung so ergreifenden Ausdruck gaben, etwa Rupert von Deutz³⁸, oder Albertus Magnus³⁹, Skotus selbst⁴⁰, Suarez⁴¹, Franz von Sales⁴², Scheeben⁴³. Wir schließen uns dem Urteil an, das Pohle-Gierens⁴⁴ über diese skotistische Deutung ausspricht: „Die skotistische Theorie empfiehlt sich durch die Großartigkeit des Entwurfes, sowie durch die zentrale Stellung, welche sie dem Gottmenschen im Weltplane zuweist. Überall stellt sie Christus in den Vordergrund, ja in den Mittelpunkt des Interesses. Er ist und bleibt das lebendige, allbeherrschende Zentrum, um das Engel und Menschen sich scharen, die höchste und letzte Offenbarung, der Anfang und das Ende von allem.“

Von da her deuten wir nun also den letzten *Sinn der Ursünde* der Stammeltern. Auch hier beschränkt sich der Text des EB (51) auf die äußersten Linien der biblischen und theologischen Sinngebung der Ursünde (wenngleich mit dem aus Ludolf entnommenen Zusatz vom „damaszenischen Feld“ des Paradieses): Ungehorsam und seine Folgen, Verlust der Gnade des Urstandes und ein Leben voll Mühsal und Buße. Wenn wir nun aber auch hier der ausdrücklichen Mahnung zu einer Durchdenkung „im einzelnen“ folgen, die Ignatius gibt, so sind wir auch hier berechtigt, nach einer christologischen Sinndeutung der Ursünde des Menschen zu fragen. Denn nur so, scheint uns, wird die innerste Beziehung aller Sünde auf den „Vater der Sünde“ (Joh 8, 44; 1 Joh 3, 8) und auf das Kreuz als die Besiegung der „Sünde der Welt“ (Joh 1, 29) deutlicher. Wir ziehen hier ein Wort des hl. Thomas von Aquin heran⁴⁵. Thomas spricht von der Heilsnotwendigkeit eines ausdrücklichen Glaubens an die Menschwerdung Gottes: diese Notwendigkeit sei auch gegeben gewesen für die Stammeltern vor dem Sündenfall — er setzt hier also doch (entgegen seiner

³⁷ *Mysterien des Christentums* § 42 (S. 252).

³⁸ De gloria filii hominis XIII; De Trinitate III, 20.

³⁹ In III, dist. 20, art. 4.

⁴¹ De Incarnatione disp. 5.

⁴³ *Mysterien des Christentums* § 64.

⁴⁰ In III, dist. 7, q. 3.

⁴² *Traité de l'amour* II, 4.

⁴⁴ II⁸ S. 176ff.

sonstigen Meinung) die Inkarnation als das im Gnadenplan Gottes Erstgegebene voraus: „Denn vor dem Sündenfall hatte der Mensch den ausdrücklichen Glauben an die Menschwerdung Christi, insofern diese hingeordnet war auf die Vollendung der Glorie, nicht aber insofern sie hingeordnet war auf die Befreiung von Sünde durch Leiden und Auferstehung, da der Mensch nicht die kommende Sünde voraussehen konnte.“ Zum Erweis deutet Thomas auf den geheimnisvollen Bezug zwischen Gen 2, 24 und Eph 5, 32 hin, wie im Bild der ehelichen Vereinigung der Ureltern sich das Mysterium von Christus und Kirche vordeutet, ein Geheimnis, „von dem es nicht zu glauben wäre, daß es der erste Mensch nicht gewußt haben sollte“. Mithin wäre das tiefste Wesen der Ursünde die vom Menschen her gesehen endgültige Vernichtung des gnadenvollen Planes Gottes, aus der fleischlichen Gemeinschaft der Ureltern einmal das erklärende Haupt aller Menschen als den erstgeborenen Adam hervorgehen zu lassen. Ursünde wäre also „Menschenmord von Anbeginn an“, sie läge in der gleichen christozentrischen Richtung wie die Engelsünde — ist sie ja doch eben durch den „Neid des Teufels“ als den Tod gebärend entstanden (Sap 2, 24) und steht durch die unbegreifliche Weisheit der auch durch die Ursünde des Menschen nicht besieigten Heilsliebe Gottes in unmittelbarem Zusammenhang mit dem einzigen relevanten „Todesfall“ der Weltgeschichte, mit dem Tod Gottes am Kreuz, erlitten im Fleische des Adamsgeschlechtes zur Besiegung der teuflischen Todesherrschaft. *Qui mortem nostram moriendo destruxit.*

Im Licht dieser Zusammenhänge aber wird das Mysterium der Bosheit der Ursünde erst eigentlich faßbar als die „Tod“sünde im höchsten Sinn, und nur von hier aus, meinen wir, läßt sich das unergründliche Geheimnis der Erbsünde einigermaßen verständlich machen. „Mühsal und Buße“ (51) als Folgen der Ursünde erhalten so ihren theologischen Ort und können dann später erfaßt werden als das Grundwort des Königsrufes (95) und als Grundgesetz des Lebens Jesu, das von der Geburt an in „Mühsalen“ unentwegt auf das Kreuz hin gerichtet ist (116), weil nur noch auf diesem Wege die Rückkehr zur ursprünglich geplanten „Herrlichkeit“ des Vaters möglich sein wird. So zeichnet sich schon hier in der christozentrischen Deutung der Ursünde der Stammeltern die das ganze EB durchziehende Polarität von „Mühsal und Herrlichkeit“ ab. Schon am Rande des verlorenen Paradieses erhebt sich das Kreuz des vom satanischen Todesherrscher zwar Getöteten, aber eben in diesem Tod den Satan Besiegenden: es ist das Mysterium von der versehrten Ferse, die der Schlange eben im Versehrtwerden den Kopf zertritt. Daß wir mit dieser theologischen Deutung der Ursünde auf jeden Fall die Meinung vertreten, der Ignatius sicher anhing, beweist uns das Wort aus der von Ignatius selbst geschriebenen Katechese: „Nachdem Gott unser Herr den Himmel, die Erde und alle Dinge erschaffen hatte und als der erste Mensch im Paradies war, wurde ihm geoffenbart, wie der Sohn Gottes Mensch zu werden beschlossen hat. Und *nachdem* Adam und Eva gesündigt hatten, erkannten sie, daß Gott beschlossen hat, Mensch zu werden, um ihre Sünde zu lösen . . . und dann teilten sie ihren Kindern dieses Wissen mit, wie der Sohn Gottes, unser Schöpfer und Herr, Mensch werden wollte“⁴⁵. Auch Suarez ist dieser Ansicht: „Das findet seine Bestätigung in der Offenbarung, die Adam zuteil geworden ist;

⁴⁵ S. Th. 2, II., q. 2, a. 7 c.

⁴⁶ MI I, 12, 668.

denn man darf wohl annehmen, daß ihm der Grund der Menschwerdung geoffenbart wurde . . . daß nämlich das Wort Mensch werden würde, um seine Güte den Menschen auf unaussprechliche Weise mitzuteilen und die menschliche Natur über alle Würde der Engel zu erheben⁴⁷.

Hier nun schließt Ignatius die Erwägung über die *Todsünde* „irgendeines Menschen“ an (52), in der er auch die undurchdringlich dunkle Möglichkeit offen läßt, daß „viele Menschen ohne Zahl wegen einer Todsünde verdammt werden“. Schon das scheint theologisch und menschlich gleichsam unerträglich zu sein, wenn nicht das innerste Wesen einer Todsünde erkannt wird im Licht des Herrenwortes: „Ihr aber habt den Teufel zum Vater“ (Joh 8, 44). Darum geht der Blick des hier Betenden ganz in die Dimension des Intensiven: der Übende soll „die Schwere und Bosheit der Sünde gegen seinen Schöpfer und Herrn“ bedenken und zu erfassen suchen, wie sie eine Sünde gegen „die unendliche Güte“ sei. Wir haben hier also den nur im innerlichen Gebet faßbaren Versuch zu wagen, über alle bloßen Worte hinaus, ohne jede bloß eingebilddete Überheizung der augenblicklichen Affekte, das unheimliche Wesen einer einzigen Todsünde zu ertasten. Die „unendliche Güte“ aber ist theologisch nur ergreifbar in der Rückbesinnung auf das in der Sünde der Engel und der Stammeltern erschaute Mysterium des Menschgewordenen, in dem wahrhaft tödlichen Erschrecken über das durch jede Todsünde sich konstituierende Eingegliedertsein in die grauenhafte Geschichte des satanischen Abfalls vom fleischgewordenen Wort des Vaters, dessen Gegenspieler der „Vater der Lüge“ (Joh 8, 44 u. 45) ist. So erhebt sich vor dem Auge des Betenden auf einmal die süße Vision von der dennoch unbesiegtten Güte Gottes, die wir nur im Kreuz als dem Mittelpunkt aller Sündengeschichte erfassen können. Das will sagen (und ewiglich wird der Mensch vor diesem Mysterium in die Knie seines Herzens brechen müssen): der Kreuztod Gottes ist auch die Folge meiner eigenen Sünde (vgl. Hebr 6, 6) und dennoch zugleich, wie in einem einzigen göttlichen Atemzug, die Besiegung meiner Sünde, in dem Ausmaß, als ich mich reumütig dieser „un-endlichen Güte“ hingebe.

Jetzt — und eigentlich erst jetzt theologisch und geistlich unterbaut — verstehen wir, warum Ignatius den Übenden vor Christus den Gekreuzigten hinstellt (53) und ihn fragen läßt: „Wie bist du als Schöpfer dazu gekommen, Mensch zu werden und vom ewigen Leben zum zeitlichen Tod herniederzusteigen und so für meine Sünden zu sterben?“ Die gebetete Intensität dieser erschütternden Frage ist in ihrer Echtheit abhängig (wenn wir von der früher genannten süßen und erschreckenden Erleuchtung durch die Gnade absehen) von der vorgängigen Vertiefung durch eine echte Kreuztheologie. Es muß dem Übenden ergehen wie Ignatius in Manresa nach der alles mit ihrem leuchtend scharfen Licht durchstrahlenden Vision am Cardonér: hier heißt es nur noch niederknien vor einem Kreuz und Gott Dank sagen — um vom Kreuz aus den Kampf der Geister zu erkennen und das Vaterunser des Sünders (54) zu beenden mit der alle Geschichte der Sünde abschließenden Bitte: Erlöse uns von demjenigen, der der Böse ist. Erst dann bricht die den ganzen weiteren Exerzitienvorgang beinhaltende Frage reif und echt gewachsen aus dem erleuchteten Herzen auf: „Was soll ich nun für Christus tun?“ Denn Christus allein ist der Mittelpunkt der gesamten Geschichte der Sünde, von den Engeln angefangen bis in die Mitte

⁴⁷ Disp. V, sectio 4, 18: Opera XVII, p. 245.

meines Herzens: „Christus gegenwärtig und am Kreuze hangend.“ Gott „so zuge richtet“.

Nun folgt die zweite Übung (55—61), die man gewöhnlich die *Betrachtung von den eigenen Sünden* nennt und die wir mit „Psychologie der Sünde“ bezeichnet haben. Es geht hierbei zunächst um eine im abwägenden Rückblick aufs ganze Leben vertiefte Gewissenserforschung: aber doch immer schon mit der hinter allem Nachdenken stehenden Frage: in welchem Ausmaß ist dieses Mysterium der Sünde in meinem eigenen Leben Wirklichkeit geworden? Wir sehen darum hier ab von den vordergründig psychologischen Fragen und befassen uns nur mit dem, was wir die heimliche Christologie auch dieser scheinbar vorrechnenden und zergliedernden Übung nennen möchten. Es kommt nämlich in dieser Betrachtung ein geradezu kosmisches Gefühl der Sündigkeit zum Ausdruck, und wir meinen, daß der Betende diesen für den ersten Blick schier unnachvollziehbaren Aufschrei des sündigen Geschöpfes, das doch eben noch so fast sezierend sein eigenes Sündenleben durchforscht hat, echt nur nachbilden kann, wenn er ganz erfüllt ist von der Christozentrik der Sündentheologie. Und dies gerade darum, weil rein textlich in den nun zu besprechenden Stücken des EB ein Wort von Christus gar nicht aufscheint: seine am Kreuz hängende Gegenwärtigkeit steht noch zu erschütternd vor der Seele des Betenden, als daß von ihm gesprochen werden müßte. Nun fügt sich der Betrachtende (58), alle Dimensionen des Kosmos der Natur und Gnade ausmessend, mit seiner Sünde in diese Welt ein, „indem er sich immer kleiner zu machen sucht“: er, das Nichts, die „eiternde Wunde“, das quellende Gift innerhalb der so keuschen und heilen Schöpfung der Gnade. Von unten nach oben geht dieses Ausmessen: alle Menschen, also noch einmal die ungeheure Geschichte der Entfaltung des Geschlechts aus Adam; und doch sind sie ein Nichts im Vergleich mit der darüber sich aufsprengenden Hierarchie von „allen Engeln und Heiligen des Paradieses“, also noch einmal der mystische Leib all der Geschöpfe, die in der Kraft des göttlichen Menschentodes das einst verlorene Paradies wieder besitzen in unverlierbarer Herrlichkeit; und doch sind auch diese wahrhaft Nichts „im Vergleich mit Gott“. Nichts. Und der betende Sünder ist auf einmal mitten in einer unerträglichen Einsamkeit seinem Schöpfer und Herrn gegenüber: „Was kann ich allein dann noch sein?“ Hier klaffen die Abgründe zwischen Gott allein und dem Ich allein. Und es gibt keine andere Brücke, an deren schwingender Weite wir überhaupt erst die verzweifelte Unüberbrückbarkeit zwischen Gott und Sünde ermessen können, um zugleich darin schon fast mit einem süßen Staunen zu ahnen, daß der Abgrund doch bereits überbrückt ist: durch das blutige Kreuz, an dem mein Schöpfer und Herr gestorben ist, um aus mir, diesem giftquellenden Verworfenen einen Heilen, einen Gesunden, einen wieder in das blühende Dasein des Alls neu und lebendig Eingefügten zu machen.

Hierin also schon ergreift man das Mysterium des Gekreuzigten, das sich hinter Welt und Himmelsparadies auftut. Aber noch wagt es der betende Sünder, einen Schritt weiter in die lichte Finsternis dieses Mysteriums zu tun (59): er beschreitet in zitternder Ehrfurcht die Dimensionen des Unermeßlichen Gottes: „Ich betrachte, wer Gott ist, gegen den ich gesündigt habe, seine Weisheit vergleichend mit meiner Unwissenheit, seine Allmacht mit meiner Schwäche, seine Gerechtigkeit mit meiner Ungerechtigkeit, seine Güte mit meiner Bosheit“. Das ist nicht wieder nur (wie schon

im Fundament nicht) eine sozusagen nur der Theodizee entlehnte Spekulation, in der wir immer nur innerhalb der künstlich weggedachten Grenzen unseres entlehnten Seins herumtasten, sondern gerade hier (eben weil es nicht gesagt wird) müssen wir in die leeren Gefäße unseres betenden Denkens von Gott die bitteren und süßen Quellwasser des einen, einzigen Gedankens gießen: und dieser Gott hängt am Kreuz, gegenwärtig vor mir, unsäglich zugerichtet von seinem eigenen Geschöpf. Die Dimensionen der göttlichen Gerechtigkeit und Güte können nur am Gekreuzigten ausgemessen werden.

Jetzt erst sind wir zubereitet, ein (wenn auch vom kleinen Maß unseres eigenen Herzens umgrenztes) Verständnis aufzubringen für den maßlosesten Text des ganzen EB (60), die „*Exclamatio admirativa*“, den „staunenden Aufschrei“ der sündigen Seele. Hier wird der sonst so wortkarge Ignatius auf einmal geradezu dichterisch, wenn man das überhaupt so nennen darf. Sagen wir genauer: dieser aus seinen innersten Tiefen aufbrechende Schrei der „sich steigernden Gemütsregung“ ist eine einzige Schau seiner Mystik, in der er nun alles Geschaffene (und das sind ihm immer die „Dinge auf dem Antlitz der ganzen Welt“, von denen er so karg und erfüllt spricht: 23; 102; 106; 108; 236) zusammenschaut auf dem dunklen Hintergrund der unbegreiflichen Tatsache, daß Geschöpfe sich gegen den Schöpfer und Herrn sündigend erhoben haben. Aber diese Schau wird zugleich zu einer unerhörten *Commedia Divina*: die zwei Lager teilen sich (schon zeichnen sich wieder die Zwei Banner ab, als deren Träger wir Christus und Satan erkannten und erkennen werden), der ganze Kosmos gerät in Bewegung, steht auf einmal in Kriegszustand, alles ist Geisterscheidung auf Christus hin. Engel und Heilige, Himmel, Sonne, Mond, Sterne und Elemente, Früchte, Vögel, Fische und alle Tiere, das ganze Erdenrund: alles steht auf der Seite Gottes — und der Sünder auf der anderen Seite, gewärtig der „neuen Höllen“, die sich auf tun *mußten* — wenn da nicht eine geheimnisvolle, ungeheure Gewalt diesem erzürnten Kosmos von Engeln und Elementen in den Arm gefallen wäre. Sie wird nicht mehr mit Worten genannt. Es wird nur gesagt, daß zum bestürzten Staunen des Sünders das bereits gezückte „Schwert der göttlichen Gerechtigkeit“ den Händen der rächenden Engel entfällt und aus ihnen die himmlischen Geistgewalten macht, „die mich ertragen und behüten und für mich beten“; daß die Hierarchie der Heiligen, also der im Kreuztod endgültig Geretteten, für mich Fürsprache einlegt und für mich betet; daß die Erde nun eben nicht sich zu neuen Höllen aufspaltet und mich nicht „verschlingt“. Was ist da geschehen? Die Antwort kann man nicht mehr mit geschriebenen Worten ausdrücken. Es wird nur eben noch keusch und verhalten gesprochen von „Zwiegespräch der Barmherzigkeit“ (61) und von stammelndem Danksagen des noch einmal Geretteten, „dem bis zur heutigen Stunde das Leben geschenkt worden ist“.

Aber wir wissen es schon: diese dem rächenden Kosmos in die Arme fallende Gewalt ist die Liebe Gottes, die in Christus dem Gekreuzigten allein faßbar geworden ist. Sie machte aus den Rache-Engeln, den in der ersten Ursünde dem Gottmenschen treu gebliebenen Geistern, die Schutz-Engel der im Kreuz erlösten Menschen. Das Kreuz macht aus den Heiligen, für die das Ja zu Christus endgültig zum Guten ausgeschlagen ist, und die darum an sich jene laut rufenden Ankläger gegen alle Sünder sein mußten („Wie lange noch, Herr, rächst du nicht unser Blut an den

Erdenbewohnern?“ Apk 6, 10), die „für eine kurze Zeit Geduldigen, die da betend warten, bis ihrer Brüder Zahl vollständig ist“ (Apk 6, 11). Und was haben Sonne, Mond, Sterne, Elemente, Früchte und Vögel mit meiner Sünde zu tun? Ist das nur überspannte religiöse Rhetorik? Auch das erfassen wir nur im Kreuz, diesem den ganzen Kosmos konsekrierenden Zeichen, weil auch die Sterne und die Atome „bis zur Stunde seufzen und in Wehen liegen und auf die Offenbarung der Kinder Gottes harren“ (Röm 8, 18–22), und dies um der Sünde willen und um des Kreuzes willen. Nicht „Neue Höllen“ sollen sich aus dem Kosmos bilden, sondern „Neuer Himmel und neue Erde“ (2 Petr 3, 13; Apk 21, 1), aber nur, weil einmal Gott auf dieser unverklärten Erde gestorben ist. Alle Geschöpfe sind „im Blute Christi gebadet“⁴⁸. So ist denn in diesem Gesamtkosmos des Geschaffenen durch das Mysterium des Kreuzes alles sozusagen wie „gebremst“: das Schwert der Engel bleibt gezückt, aber es saust nicht nieder; die Hände der Heiligen sind noch gefaltet; die Erde darf sich noch nicht spalten. Denn noch, vorerst noch, ist die Zeit der Barmherzigkeit, „bis zu dieser Stunde“, in der der Sünder betend vor dem Kreuz steht und Dank sagen kann. Freilich so, daß einmal der alle Gezeiten abschließende Augenblick kommt (und der Übende nimmt ihn jetzt schon gleichsam voraus), wo die Scheidung und Entscheidung gefällt wird, wo das gebremste Schwert der Gerechtigkeit niedersaust, wo die Heiligen zum Gericht aufstehen, wo die „Elemente in der Gluthitze zerschmelzen“ (2 Petr 3, 12). Das wird sein, „wenn das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheint“ (Mt 24, 30) zum Erweis dafür, daß in diesem Zeichen vom Urbeginn an das Gericht in die Welt gekommen ist.

So wird denn allein im dunklen Licht des Kreuzes der „staunende Aufschrei“ zum stammelnden Dankgebet. „Niederbrechen zur sprachlosen Anbetung des eigentlichst Unbegreiflichen Gottes: der in Torheit und Ärgernis (1 Kor 1, 23–25) seiner Barmherzigkeit so maßlos ‚Herz zum Elend‘ (miseri-cordia) hat, daß Er seine ‚Seele hingibt‘ (1 Joh 3, 6), selbst ‚Elend der Leere‘ zu sein (Phil 2, 7)“⁴⁹. Und so endet diese Betrachtung von der eigenen Sünde dort, wo die Geschichte der Sünde geendet hat: bei der Unbegreiflichkeit des Kreuzes, die man nur in einem betenden Zwiegespräch mit Gott ein wenig begreifen kann.

Diese Betrachtung der eigenen Sünden wird nun im EB noch erweitert in der *Dritten Übung* (62 u. 63), die sich zunächst gemäß dem in der *Zweiten Übung* erlebten Trost- oder Trostlosigkeitsgefühl einer weiteren Vertiefung des Betrachteten hingibt⁵⁰. Diese Vertiefung hat (63) eine dreifache Richtung: sie geht auf das Erflehen der Gnade einer „tiefinnerlichen Erkenntnis meiner Sünden“; sie schreitet weiter zur Ertastung der all meinem Sündigen wurzelhaft zugrundeliegenden „Unordnung meiner Handlungen“; beides aber wird endlich umgriffen mit dem jeweils hinzugefügten und am Ende noch einmal ausdrücklich gesagten Wort „Abscheu“: „Daß ich die Welt erkenne, damit ich das Weltliche und Eitle mit Abscheu von mir entferne“. Wir erfassen schon in dieser Sinngebung einer vertieften, in den lebendigen Wallungen des getrösteten oder des traurigen Herzens erfäßbaren Realisierung des Sündigen den hier angegebenen Fortschritt: es taucht jetzt (und von nun

⁴⁸ MI I, 12, 252.

⁴⁹ E. Przywara, *Deus semper maior* I, S. 224.

⁵⁰ Über die Beziehung von Tröstung und Vertiefung durch Wiederholung des Betrachteten vgl. MI II, 2, 504.

ab bis zum Höhepunkt der Zweiten Woche unvergeßbar) das Korrelat des antichristlichen Satan auf, die „Welt“ im johanneischen und paulinischen Sinn der Gottwidrigkeit, als Sichtbarwerden des „Fürsten dieser Welt“ (Joh 12, 31; 14, 30; Eph 6, 12; 2 Kor 4, 4). Diese „Welt“ ist ungeordnet und eitel, auch darin hindeutend auf die angemäße Herrschaft Satans aus „Feuer und Rauch“ (140), die der demütigen Geordnetheit des Königs Christus sich entgegensetzt als dem „Bescheidenen, Schönen und Liebenswürdigen“ (144). Mit anderen Worten: hier sind wir schon mitten im gleichsam oszillierenden Kraftfeld zwischen den beiden Gewalten der Sünden- und Heilsgeschichte, zwischen Christus und Belial, also schon sozusagen mitten in der Zweiten Woche — und doch erst auch wieder am Anfang, da es hier wesentlich um das geht, was schon auf der ersten Seite des EB als äußerste Umzeichnung des Exerzitienzieles angegeben wurde: „Alle ungeordnete Neigung von sich zu entfernen und so den göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der Regelung des eigenen Lebens“ (1). Die Zweite Woche mißt den Pendelschlag dieser Kräfte mit einem feineren Maß, indem es dort nur noch geht um die zwischen Christus und Satan zu fällende Entscheidung auf das „Mehr“, also auf das Vollkommenere hin. In der Ersten Woche geht es noch um die letzten Erkenntnisse in bezug auf das vor dem Sündeneinbruch zu rettende Heil der Seele, dies aber schon in einer Feinheit der erbeteten Beobachtung, die sozusagen nur noch Witterung, Instinkt für das Widergöttliche, von innen her ertastete und also „intim“ gewordene Erfassung des wurzelhaft Sündigen in mir und in der Welt ist.

Hier nun ist es erneut greifbar, wie sehr Ignatius eine solche Intimität der Sündenkenntnis nur noch dem Zwiegespräch des Betens zuschreibt. Hier ist kein Diskurs mehr möglich, und der Übende muß die Fülle seines Betenkönnens schöpfen aus dem, was sich ihm in den vorhergegangenen Erwägungen dargeboten hat. Das bedeutet aber, wenn wir bisher auf dem rechten Weg der Deutung und Entfaltung waren: gerade jetzt muß sich mit einer ganz neuen Wucht das einstellen, was wir bisher die Christozentrik der Sündenbetrachtung genannt haben. Und so ist es denn auch: das Beten um die sublime Gnade dieser Witterung für Sünde und Welt formt sich hier zum Zwiegespräch mit den „Heiligsten Mittlern“, genau so wie später auf dem (dieser Betrachtung innerlichst zugeordneten) Höhepunkt der Zweiten Woche, der Betrachtung von den Zwei Bannern (147). Wenn wir früher (58) die Struktur des Gnadenkosmos in seiner vertikalen Linie des Aufstiegs Erde — Paradies — Gott geschaut haben, so wiederholt sich nun diese Linie, aber jetzt ins heilsgeschichtlich-Personale hinein: Maria — Christus — Vater. Und ebenso wiederholt sich wie bei dem gekreuzigten Herrn und Schöpfer auch für die Gestalt der heiligen Jungfrau die scheinbare Unvermitteltheit des Auftretens: aber wenn wir das Fundament und den Ursprung der Sünde der Engel und Menschen richtig gedeutet haben, so verstehen wir besser, warum Ignatius gerade hier, im Bereich der „tiefinnerlichen“ Sündenerkenntnis und der dazu notwendigen Unterscheidung der Geister, zum erstenmal von Maria spricht.

Entfalten wir dies noch genauer — denn wir befinden uns hier im Innersten der Ersten Woche und berühren den feinsten Nerv des Exerzitienvorgangs einer die Christusnachfolge vorbereitenden Kehr von der Sünde, dort nämlich, wohin die zwei ersten Regeln zur Unterscheidung der Geister gehören (314 u. 315). Es geht um die tiefinnerliche Erkenntnis und das Fühlen der „Unordnung“, die in der Sünde

liegt. Das ist aber nicht nur irgendein Gefühl für seelische Sauberkeit, für das Sein-sollen, oder gar für brave Bürgerlichkeit des ethischen Anstands. „Ordnung des Lebens“ meint im EB (1) immer das Gegenteil zu der „ungeordneten Neigung“ (16; 169; 172; 179), deren Regelung und Wandlung ein das tiefste Innere ergreifendes Werk der Göttlichen Majestät ist (16). Das kann aber immer nur die Einordnung in den durch die Sünde gestörten Urplan des heilsliebenden Vaters sein: Ordnung also auf Christus hin, Rückordnung auf die Urgnade hin, Vernichten der Unordnung, die der Diabolos, der Verwirrer, in die Welt gebracht hat. Ordnung und Unordnung sind mithin nur zwei andere Bezeichnungen für den Gegensatz Christus — Satan. Daraus wird aber einsichtig, warum sich die Bitte um eine gnadengeschenkte Erkenntnis dieser wurzelhaften Unordnung zuerst an die Jungfrau Maria wendet. „Maria ist die in Ansehung der Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechtes, vor aller Makel der Erbsünde Vorauf-Bewahrte und Freie. So steht sie dem ‚von Anfang her‘ der Sünde in der Schöpfung (1 Joh 3, 8) gegenüber“⁵¹. In ihr ist die göttliche Ordnung nie zur Unordnung geworden, darum ist sie die schlangentötende Frau, die zugleich vorbildender Inbegriff und fürbitende Helferin ist für die Wiederherstellung der um ihren Sohn Christus sich formenden Ordnung der Welt. So wendet sich der Übende bittend an Maria, daß sie „mir von ihrem Sohn und Herrn Gnade erlange“ für diese innere Witterung der christusgeformten Ordnung und der auch in ihren feinsten Formen noch teuflischen Unordnung. Also die Bitte an die Frau, in deren Freiheit von jeder Sünde bereits der Kreuzsieg ihres Sohnes vorauswirkt, um die Gnade des innerlichen Gefühls für die ‚Frontlinie‘, die durch die ganze Weltgeschichte und so auch durch die intimste Mitte meines eigenen Herzens geht. Das ist dann zugleich die „Kenntnis der Welt“, deren sündige „Eitelkeit“ (im kosmischen und zugleich sittlichen Sinne des Paulus (Röm 8, 20; 1 Kor 3, 20; Eph 4, 17) im Gegensatz steht zur demütig keuschen Realität des Gottmenschen und seines Kreuzes. Es mag dem Übenden hierbei ergehen wie Ignatius selbst, als ihm in den noch ungefügteten ersten Bewegungen der Geister-scheidung in Loyola nächstens das Bild Unserer Lieben Frau erschien mit dem heiligen Jesuskind: „Bei diesem Anblick empfing er ungemein großen Trost und er blieb mit solchem Ekel erfüllt vor seinem ganzen vergangenen Leben und im besonderen vor den fleischlichen Dingen, daß ihm schien, als ob alle Bilder, die bisher seiner Seele eingeprägt waren, aus ihr gewichen seien“⁵².

Von da aus soll sich der Betende an den göttlichen Sohn wenden, „damit er mir das Gleiche vom Vater erwirke“. Christus ist hier, obwohl göttlicher Sohn, doch zugleich Erwirkender beim Vater, also „der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus“ (1 Tim 2, 5). Das ist er aber in seinem Blut. Wir wenden uns also wiederum an den Gekreuzigten, um an ihm und durch ihn Unordnung und Welt in ihren tiefsten antichristlichen Wurzeln zu erkennen: an dem „so Zugerichteten“ (53) erkennen wir, was der Diabolos aus den Fugen gebracht hat und was mithin Sünde ist. Am Gekreuzigten allein ist zu erfühlen, worin und auf welchen Wegen sich die göttliche Ordnung wieder herstellen kann: „Deformatas Christi de format“, „die Mißgestaltetheit Christi gibt dir Gestalt“, sagt Augustinus⁵³.

⁵¹ Przywara I, S. 227. ⁵² Bericht des Pilgers c. 10 (FN I, 374; Schneider S. 47).

⁵³ Sermo 27, 6, 6 (PL 38, 181 B). Vgl. Przywara I, S. 231. — Es ist wie ein Kommentar zu dem Wort des EB (53 vom Herrn, der so zugerichtet ans Kreuz genagelt ist), wenn Augu-

Und hier läßt Ignatius zum ersten Mal im EB wieder zurückfinden zu dem frommen Gebet des Beginns: „Seele Christi heilige mich!“ Dieses Gebet müssen wir nun erfüllt von der ganzen bisher entfalteten Christologie der Ersten Woche neu beten, gipfelnd in der die Erste Woche abschließenden Bitte: „Vor dem bösen Feind beschütze mich“, endend mit dem Wort, das die Tore der Zweiten Woche aufreißt: „Heiße zu Dir kommen mich“. So erfüllt sich in diesem Beten zu Christus um die Gnade der Witterung für die Geister jene Ahnung, die zu Beginn des EB (15) angedeutet wird: „Der Schöpfer und Herr wird die ihm sich hingebende Seele in seine Liebe und seinen Lobpreis hinein umarmen und sie auf jenem Wege geleiten, auf dem sie ihm fürderhin *besser* dienen kann.“

Nun bleibt dem Übenden nur noch eines zu tun übrig: demütig sich an den Vater unseres Herrn Jesus Christus zu wenden, „auf daß Er selbst, der Ewige Herr, mir dies gewähre“. Hier hören alle Worte auf. Es heißt nur noch: „Und dann ein Vaterunser.“ Aber auch dieses Gebet aller Gebete kann jetzt, wenn wir so sagen dürfen, christologisch erfüllter gebetet werden. Gegen die Unordnung heißt es nun: Dein Wille geschehe. Gegen die Welt heißt es nun: Dein Reich komme. Gegen den christustötenden Satan heißt es nun: Erlöse uns vor dem Bösen. Über dem armen Sünder, der vor dem Kreuz kniet, öffnet sich die Gnade der unsäglichsten Majestät des Ewigen Vaters.

Indessen entläßt Ignatius die übende Seele nicht übereilt und ungeprüft in die getröstete Neuheit, die sich jenseits des Weltlichen und Eitlen auftut. Zu wichtig und zu schwer verwirklichbar ist die erbetete Sündenerkenntnis, die in die Tiefen der eigenen Seele lotet bis hinunter zum Felsgrund, der da ist Christus Jesus (1 Kor 3, 11), ohne dessen Kreuz wir das Wesen der Sünde niemals erkennen. Darum fordert er (64) besinnend verweilende *Wiederholung*, und dies von nun ab immer in der Form der Zwiegespräche — nebenbei, wie unendlich weit sind wir in dieser betenden Meditation von allem Intellektualismus einer psychologisierenden Selbsterkenntnis! Gerade dieser unser Versuch, die Christologie der Ersten Woche genauer aufzudecken, führt uns wie nichts sonst in die innerste Mitte jener im besten Sinne existentiellen „Erbetung“ der geistlichen Einsichten, von der einmal Bischof Sailer gesagt hat, sie allein gebe „jene Festigkeit des Gemütes, die sich durch kein Denken erdenken, durch keinen Tätigkeitssturm erstürmen und durch keine künstliche Apathie erkünsteln läßt“. Nur im Zwiegespräch mit Christus, an der Hand seiner Mutter, im Hintreten vor die Majestät des Ewigen Vaters, können wir in den E. zu jenen in der Abkehr von jeglicher Sünde gefestigten Menschen werden, die von den Mysterien der Zweiten Woche vorausgesetzt sind bis hinauf in die fast erschreckend klingende Selbstverständlichkeit der ersten und zweiten Weise von Demut (165 u. 166), die es „nicht einmal mehr einer Erwägung wert findet, eine Sünde zu begehen“, und ohne die der Aufschwung in die sublimen Höhen der dritten Weise von Demut in der ersehnten Angleichung an den gekreuzigten Christus immer nur wie eine gekünstelte Phrase klänge.

Um diese in Christo zu begründende Festigkeit des vor jeglicher Sünde „schau-

stinus fortfährt: *Pendebat ergo in cruce deformis, sed deformitas illius pulchritudo nostra erat. In hac ergo vita deformem Christum teneamus. Quid est deformem Christum? ‚Absit gloriari nisi in cruce Domini‘ (Gal 6, 14). Haec est via: credere in Crucifixum. De ista deformitate Christi non erubescamus.*

dernd sich abwendenden Gemüts“ (63) zu erlangen, fügt das EB endlich als Abschluß die zum ersten Mal vorgelegte „Anwendung der Sinne“ ein über das „*Mysterium der Hölle*“ (65—71). Wir nannten sie die Betrachtung von der „Eschatologie der Sünde“⁵⁴.

Es soll hier nur wieder die Rede sein von der Christozentrik dieses Blickes in das äußerste Mysterium der göttlichen Offenbarung. Hölle kann man nur glaubend verstehen vom Kreuz der sich in die Hölle der Gottverlassenheit ausblutenden Liebe Gottes her. Hölle ist die liebesnotwendige Auswirkung der zornigen Güte dessen, der sich sein Menschenherz hat durchbohren lassen. An dem großen „Durchbohrten“ (Apok 1, 7; Joh 19, 37; Zach 12, 10) scheiden sich die wehklagenden Geschlechter der Erde. Das Kreuz *ist* das Gericht (Joh 12, 31). Genauer: das Kreuzgericht, das am jüngsten Tag gesprochen wird (Joh 12, 48), entscheidet gemäß dem Glauben an das Wort des Menschgewordenen und nimmt so schon in der Glaubensentscheidung den Gerichtstag voraus in die heimliche Mitte des Herzens hinein: „Wer nicht glaubt, der *ist* schon gerichtet“ (Joh 3, 18). So scheiden sich die Geister an dem als Mensch in die Welt gekommenen Wort. „Jeder Geist der bekennt: Jesus Christus ist im Fleische gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrist, und er ist schon in dieser Welt“ (1 Joh 4, 2, 3). Darum „ist die letzte Stunde schon da“ (1 Joh 2, 18). Himmel und Hölle scheiden sich am Glauben an den „Gekommenen“.

Indem nun der Übende in der Kraft seines schon in allen Tiefen sich wandelnden Gemütes mit den „geübten Sinnen zur Unterscheidung von Gut und Böse“ (Hebr 5, 14) alle Dimensionen der Hölle durchwandert, „ihre Länge, Breite und Tiefe“ (65), erhebt er sich am Ende (71) zum letzten Mal zu einem Zwiegespräch mit Christus dem Herrn, im Anblick aller Geister, die in der Hölle sind. Und in diesem betenden Sprechen mit dem am Rande der Hölle stehenden Christus vollzieht er eine „Scheidung der Geister“: er schaut, wie sich dieses ewige Geschick der Gottferne der in Christus vergeblich Erlösten geschieden hat am verleugneten Glauben an die Ankunft des Gottmenschen. Von hier aus können wir noch einmal zurückblicken auf die Betrachtung von der „Geschichte der Sünde“: wir waren also berechtigt, das innerste Wesen der Engelsünde und der Ursünde der Stammeltern als das Nein zum gekommenen (in seinem Kommen vorausgesehenen) Menschensohn zu bezeichnen — bei dem von Christus abgefallenen Satan und seinen Engeln ewig fixiertes Nein, bei den Ureltern das in die verzeihende Barmherzigkeit der felix culpa hineingenommene und im Kreuz aufgehobene Nein. Die „Ankunft“ des Gottmenschen, dieser „Advent“ (im EB stets „advenimiento“ genannt) des irdischen Lebens Jesu ist das Maß der Geisterscheidung: vor, in und nach seiner Ankunft wird das Ja

⁵⁴ Zur Theologie von der Hölle im EB vgl. außer 65—71 noch 48, 50, 51, 52, 60, 102, 106, 108 (Zusammenhang mit der Inkarnation), 142, 274. In 52 ist theologisch von Bedeutung, daß in der Vulgata Ignatius zu dem Gedanken, es könne jemand wegen einer einzigen Tod-sünde in die Hölle kommen, beifügt: forte (MI II, 1, 238). Zur Christologie der Hölle vgl. E. Przywara, *Deus semper maior* I, 236—244. — J. Ratzinger in LThK² V, 1960, 448f. — H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, S. 149: „Der Verdammte, der sich endgültig von Christus losgesagt hat, der durch willentliches Wegsein von Christus sein Trotzdem-Existieren durch Christus und sein seinhaftes Hinsein auf Christus niederhält in sinnloser Zerrissenheit, der aber trotzdem vor Jesus Christus seine Knie beugen und ihn verherrlichen muß, ist anders in Christus als der Selige, der in Christus und durch ihn im Heiligen Geist und im Vater die unendliche Erfüllung seines Seins gefunden hat und der Gott dienen und Dank sagen darf in Ewigkeit.“

und das Nein der Erlösten gesprochen — und wieder tun sich hier alle Tore der Zweiten Woche auf, weil sich das ewige Geschick aller geschaffenen Geister entscheidet auf dem Feld „der Synagogen, Städte und Flecken, die Christus der Herr predigend durchzog“ (91). Wenn darum der Übende am Ende der Ersten Woche vor Christus niederfällt und ihm „Dank sagt, daß er mich nicht durch Beendigung meines Lebens unter eine dieser Klassen hat fallen lassen“ (71), und daß er mir „bis auf diese Stunde immer eine so große Milde und Barmherzigkeit erwiesen hat“, dann versammelt er sozusagen, in einer großartigen existentiellen Verdichtung, alle die unendlichen Räume des Vergangenen und des möglichen Zukünftigen in den engen Raum eines nun vor der Entscheidung stehenden Herzens, in „diese Stunde“, in das heilsträchtige „Heute“, in dem man seine Stimme hört und in dem man sein Herz nicht verhärten darf (Ps 94, 8; Hebr 4, 7) sondern „behend und voll Eifer“ (91), den Ruf des Königs vernehmen muß. Denn in Christus gibt es noch einmal ein „Heute“ (Hebr 4, 7), und der Betende vernimmt die göttliche Mahnung, mit der alle Sündenbetrachtung am Rand der eigenen Höllenmöglichkeit abschließt: „So seht denn zu, Brüder, daß keiner von euch ein böses und ungläubiges Herz habe und keiner vom lebendigen Gott mehr abfalle. Mahnt euch Tag für Tag, solange es noch ‚Heute‘ heißt, damit niemand von euch durch die trügerische Sünde verhärtet werde. Denn wir sind ja jetzt Mitgenossen Christi“ (Hebr 3, 12—14).

Damit haben wir wenigstens die äußersten Umrisse einer Christologie der Ersten Woche vorgezeichnet. Nun erst, und umgekehrt jetzt schon, wissen wir und haben es betend erfahren, was gemeint war, als wir in der scheinbaren Kühle des Fundaments schüchtern und entschlossen uns „sehnnten das zu wählen, was uns *mehr* fördert zu dem Ziel, für das wir geschaffen sind“ (23). Dieses „Mehr“ wird das königliche Wort vom Kreuz sein. Ihm entspricht die vor dem Kreuz des Herrn dem betenden Herzen sich entringende Frage: Quid agam pro Christo? Was will ich für Christus tun?

(Forts. folgt)

Zur geistlichen Lehre Meister Eckharts

Von Heribert Fischer SJ, Köln

Meister Eckhart ist mit vollem Recht zu den Meistern des geistlichen Lebens zu zählen. Das ergibt sich aus allen seinen Werken, das wird bestätigt durch die Geschichte seines Lebens und seiner Tätigkeit, das beweist auch das Nachwirken und oft anonyme Nachleben seiner Ideen. Grundsätze und Anweisungen zum geistlichen Leben finden sich vor allem in jenem Teil seiner Werke, der am meisten bekannt geworden ist, in seinen mittelhochdeutsch überlieferten Predigten. In seinen lateinischen Schriften läßt sich auch die tiefere spekulative Begründung, die ‚theologia spiritualis‘, nachweisen. Allerdings darf man keine systematische Abhandlung über das geistliche Leben bei Meister Eckhart erwarten¹.