

der Anamnese des Heilsgeschehens aktiven Anteil zu nehmen. Durch die Verkündigung des Offenbarungswortes wirkt er mit an der Bereitung des Volkes Gottes für jene andere Anamnese, in der das fleischgewordene Wort Gottes in den Gestalten von Brot und Wein „leibhaftig“ inmitten seiner Gemeinde als Opfer des Lobes und als Gabe des Heiles realpräsent wird. Aus der Funktion des Lektors ergibt sich für seine asketische Formung vor allem eine doppelte Forderung: die Einübung in den meditativen Umgang mit dem Wort Gottes, sowie aufgrund des Dienstcharakters die Einübung in die Dienstwilligkeit in der Kirche. Beide Aufgaben der Einübung werden vor allem dem Priester zufallen. Denn priesterliche Existenz ist ja im Grunde auch nichts anderes als Dienst am Worte Gottes, freilich in viel umfassenderer Weise, als dies dem Lektoramt zukommt. Bei der asketischen Formung, das heißt eben bei der Formung der geistlichen Persönlichkeit des Lektors, kann vieles durch das Wort vermittelt und durch das Tun eingeübt werden. Aber der entscheidende und auf die Dauer prägende Einfluß wird von der Persönlichkeit des Priesters selbst ausgehen müssen. Am Umgang des Priesters mit dem Wort Gottes, an seiner Dienstwilligkeit und Einsatzbereitschaft für die Nöte der gesamten Gemeinde und jedes einzelnen ihrer Glieder, an seiner Bereitschaft zu brüderlicher Zusammenarbeit wird dem Lektor über das Wesen und den rechten Vollzug seines Dienstes mehr aufgehen als durch lange Unterweisungen und gescheite Vorträge.

Die Rolle des Exerzitiengabers

Josef Sudbrack SJ, München

Einige wenige Sätze, die Fessard in seiner „Dialectique des ‚Exercices Spirituels‘ de S. Ignace de Loyola“ über den „Directeur de la Retraite“¹ aufschrieb, sind der äußere Anlaß dieser Zeilen. Es sind allerdings (leider!) nur ein paar Sätze, die wir in dieser – neben den Arbeiten der beiden Rahner und neben Przywaras Theologie der Exerzitien – wichtigsten modernen Deutung der geistlichen Übungen lesen dürfen. Fessard ent-

¹ Gaston Fessard, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*; der 1956 in der Reihe „Théologie“ herausgekommene Band ist soeben in zweiter, unveränderter Auflage erschienen, aber nun als 1. Band mit dem Untertitel „Temps – Liberté – Pédagogie – Orthodoxie“; vielleicht wird unsere Frage ausführlicher in dem zu erwartenden dritten Band behandelt. Eine Besprechung beider Bände wird in Kürze erfolgen.

schuldigt sich ausdrücklich für diesen Mangel. Und deshalb dürfen wir den Autor nicht auf die wenigen Sätze festlegen, als habe er in ihnen seine gültige Meinung über den Exerziengeber² zum Ausdruck gebracht. Doch ehe wir uns mit der von Fessard aufgeworfenen Problematik beschäftigen, lohnt es sich, im Exerzitienbuch selbst herumzublättern.

Es ist allgemein bekannt, welch große Rolle bei Ignatius dem Exerziengeber zukommt. Nach den Vorbemerkungen „zur Erlangung einiger Kenntnis über die folgenden geistlichen Übungen und zur Hilfe sowohl für den, der sie zu geben, wie für den, der sie zu empfangen hat“, soll er in einer Art Omnipräsenz die ganzen vier Wochen der Übungen umhegen und umsorgen. Nur zu leicht beschleicht den modernen Leser, der diese zwanzig Bemerkungen liest, das unangenehme Gefühl, hier werde die Initiative des Exerzitanten, des Übenden, immer weiter zurückgeschraubt, hier werde ein Korsett geschneidert, in das er hineingezwängt wird, hier werde mit pädagogisch erhobenem Zeigefinger gelehrt, hier stehe der Ignorant und blutige Anfänger vor dem unantastbaren Wissen des Meisters. Aber dieser erste Eindruck von einem Seelenmasseur, als den man noch heute oftmals, auch in wohlwollender Literatur³, den genialsten Exerziengeber, Ignatius selbst ansieht, muß bei genauerem Hinsehen dem

² Einige weitere Literatur: Der Sammelband der *Études Carmélitaines* aus dem Jahre 1951 über *Direction spirituelle et psychologie*; der Artikel: *Direction Spirituelle* im *Dict. de Spir.* III, 1002–1216 mit den entsprechenden Verweisen; Charles Jacquet, *Le rôle de l'Instructeur de la retraite*, in: *Christus* 10, April 1956, 208–224; das 25. Heft der gleichen Zeitschrift, 1960, über: *La direction spirituelle*; einige Bemerkungen bei George Groft, *Psychological Aspects of the Spiritual Exercises*, in: *Supplement to The Way*, July 1965; und neben der dort angegebenen Literatur auch verstreute Bemerkungen in Hugo Rahners Ignatiusbüchern. – Die Exerzitien werden nach der Übertragung von Hans Urs von Balthasar, Johannes-Verlag, Einsiedeln (Reihe Sigillum, Nr. 1) zitiert, und zwar mittels der allgemein angenommenen Numerierung. Für die Qualität dieser Übertragung spricht schon die an Przywara sich anlehrende feinsinnige Übersetzung des „el que da los Exercicios“ mit „Exerziengeber“, womit er sich zwischen die patriarchalische Namensgebung: „Exerzitienmeister“ und die zu unpersönliche Übersetzung „Exerzitienleiter“ stellt.

³ Von offensichtlich verzeichnenden Arbeiten über Ignatius wie die Marcuses kann abgesehen werden. Aber man faßt sich an den Kopf, wieso in einer wohlwollenden, 1966 erschienenen Darstellung des Christentums noch längst antiquierte Verzeichnungen nachgemalt werden. Es handelt sich um eine „Neubearbeitete Taschenbuchausgabe“ (Goldmanns gelbe Taschenbücher, Nr. 1694) eines 1949 von E. Seeberg erschienenen Werkes. Als Neubearbeiter zeichnet neben E. Benz ein so aufgeschlossener Wissenschaftler wie P. Meinhold. Ignatius wird Seite 94 qualifiziert als „eine merkwürdig primitive Natur, praktisch, klug und seelenkundig“, und seine Exerzitien heißen eine Seite weiter „das Exerzierreglement des katholischen Christen“, von Ignatius „in einer merkwürdig praktisch-trockenen und primitiven, aber darum so eindrucksvollen Weise“ geschaffen. Verständlicher schon ist es, wenn in einem Aufsatz von Prof. C. Westermann über „*Das Gebet in den Exerzitien des Ignatius von Loyola*“ (Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts, Bensheim 1961, 81–86) jede historische und auch psychologische Einführung in das Büchlein des Ignatius und das, was er über den Exerziengeber sagt, fehlt.

entgegengesetzten Eindruck weichen. Aufgabe des Exerzitiengegers ist eigentlich nur, den Raum zu öffnen für die eigene Entscheidung, den Exerzitanten zu seinem eigenen Selbst hinzuführen, damit er sich dort dem Anruf Gottes stelle; er „darf den Empfangenden nicht mehr zur Armut oder zu einem Versprechen hinbewegen als zu deren Gegenteil ...“, er soll „sich weder zu der einen noch zu der andern Seite hinwende(n) und hinneige(n)“ (15), er muß „zuvorkommend warnen, irgendein unbedachtes und verfrühtes Versprechen oder Gelübde abzulegen“ (14), er richte sich nach der subjektiven Gestimmtheit des Exerzitanten (6–11.18), ja er soll nicht einmal seine eigenen Gedanken vorlegen, sondern „getreu die Geschichte erzählen, über die die Betrachtung oder Besinnung gehalten werden soll, indem er die Hauptpunkte mit kurzer und inbegriffhafter Erklärung durchheilt“ (2). Also äußerste Zurückhaltung und Freigabe für den objektiven Stoff und die innere Bewegtheit des Exerzitanten; nichts als Dienst für dessen Begegnung mit der Wahrheit der Schrift; denn nichts anderes ist der Stoff der Exerziten als die durch die Schrift uns tradierte Wirklichkeit des Herrn, mit Akzenten versehen, die auf die Entscheidung des Betrachtenden drängen. In der 17. Annotatio charakterisiert Ignatius diese Doppelhaltung von dienender Anpassung an die subtilsten Schwingungen im Innern des Exerzitanten und zugleich ehrfürchtigem Abstand vor dessen Innenwelt mit fast dialektisch klingenden Antithesen: „Es ist sehr nützlich, daß der Exerzitienggeber einerseits nicht versuche, die persönlichen Gedanken und Sünden des Empfangenden auszuforschen und kennenzulernen, daß er aber andererseits getreu unterrichtet werde über die verschiedenen Regungen und Gedanken, die die verschiedenen Geister jenem einflößen.“ Also kein Ausforschen der „persönlichen Gedanken“, aber getreue Unterrichtung über die „verschiedenen Gedanken“. Durch einen solchen Satz, der scheinbar formal-kontradiktorische Haltungen in einem Subjekt vereinen möchte, werden wir gewarnt, vorschnelle Deutungen dem Text zu unterlegen. Es ist ja bekannt, daß zwar schriftstellerische Eleganz und flüssiger Stil keine Hauptqualitäten des schreibenden Ignatius waren, daß er es aber verstand, mit psychologischer Genauigkeit und penetranter Gewissenhaftigkeit das zu präzisieren, was ihm vorschwebte; man lese nur die Berichte über seine eigenen mystischen Erlebnisse, die er mit der Sorgfalt, fast möchte man sagen, Pedanterie eines Hauptbuchhalters, aufschrieb. Seine Gefährten berichten öfters, daß er in späteren Jahren sich sträubte, etwas aus seinem früheren Leben zu berichten; dahinter stand – wie H. Rahner bemerkt – das sorgfältige Bemühen, nur ja nicht die historische Genauigkeit zu verletzen. Obige „fast dialektisch klingenden Antithesen“ versuchen doch offensichtlich eine personale Haltung in den Griff zu bekommen, wo sich die Freiheit von allem äußeren Regle-

ment mit einem Offenstehen für Anregungen und Beeinflussungen des andern durchdringen. Wer nur etwas geschichtliches Einfühlungsvermögen hat, wird verstehen, daß Ignatius für solche, erst in unserm Jahrhundert durchreflektierte Haltungen keine genuine Begriffssprache benutzen konnte, und er wird zugleich die psychologische Feinfühligkeit der ignatianischen Anweisungen bewundern.

Dem modernen Leser der Vorbemerkungen aber wird sich zuerst unwillkürlich die Parallele zum Psychoanalytiker nahelegen: auch dieser möchte seinen Patienten zur eigenen Persönlichkeit zurückführen; auch er soll dem, was in seinem Patienten vorgeht, dienen und diesen nicht vergewaltigen; er soll sich nicht in dessen Gedankengänge einmischen, aber zugleich ihnen den Weg ebnen, ihnen folgen, sie deuten, um dann dem Patienten zur Selbstfindung zu verhelfen. Auf diese Parallele weist auch Fessard in dem eingangs erwähnten Abschnitt hin: Der Exerziengeber muß den Weg, auf dem er Führer sein soll, schon selbst beschritten haben, er muß zur „Communication“, zur Selbsteröffnung, zum Sein-für-den-Andern hinleiten usw.: „Trotz aller ins Auge fallenden Differenzen hat die Beziehung zwischen dem Exerzitanten und dem Exerziengeber manche Analogien zu der zwischen dem Patienten der psychoanalytischen Sprechstunde und seinem Arzt“⁴.

Stimmt das? Oder genauer gefragt: Ist der Vergleich mit der Psychotherapie ein geeigneter Ansatzpunkt zum Verständnis der Exerziten, der Intention des Ignatius? Wie gesagt, es geht nicht um Fessards Meinung, sondern seine Sätze sollen nur Anlaß zu weiterer Reflexion bilden. Wenn man also alle Umstände berücksichtigt und die Unterschiede einkalkuliert, darf man dann irgendein Gleichheitszeichen zwischen die Beziehungen von Exerziengeber/Exerzitant und Psychotherapeut/Patient setzen? Ich bin der Meinung, daß ein solches Gleichheitszeichen eher verstellen als echten Zugang zum Sinn der Exerziten eröffnen kann.

I. Die psychologische Deutung

Natürlich gibt es viele Beziehungen solcher Art; es ist kein menschlicher Vorgang denkbar, der nicht auch eine psychologische Innen- (hier besser: Außen-) Seite hat. Man weiß von einer gesunden Gnadentheologie her, daß auch das religiöse Sein des Menschen mit psychologischen Kategorien umschrieben werden kann und muß, daß die Haltung zu Gott nicht als etwas Ganz-Anderes die übrigen Verhaltensweisen durchkreuzt und ihre Gesetze umwirft, sondern organisch, fast unmerklich die vorgefundene Zuständlichkeit des Menschen zu sich hinauf aktiviert. Das scholastische

⁴ Seite 35, Anm. 1.

Axiom: „gratia non destruit, sed supponit et elevat naturam“ ist wohl nirgendwo anders so gültig wie dort, wo die „Gnade“ ihr Zentrum hat, in der persönlichen Begegnung mit Gott; alles Reden von „Gnade“ usw. ist ja nur der Versuch, dieses personale Geschehen irgendwie in Worte zu fassen. Und dieses Geschehen ist ganzmenschlich, hat also seine alles durchziehende psychologische Komponente.

Wenn nun Exerzitien „Wahl“ bedeuten, also Entscheidung für das, was Gott dem Menschen als Wesensziel zudenkt, also Bejahung der eigenen, auf Gott orientierten Sinnhaftigkeit, also Selbstfindung des religiösen Menschen, dann spielen selbstverständlich auch die psychologischen Gesetze der „Bekehrung“ usw. eine große Rolle, dann reicht sogar die Psychotherapie, die ja von Grenzbezirken herkommend Wesensstrukturen im Menschen aufdeckt, bis ins Zentrum der Exerzitien. Wie fruchtbar solch ein „zwischenwissenschaftlicher“ Brückenschlag sein kann, hat Weilner in seinem Taulerbuch gezeigt: eine in philologischer, theologischer und psychologischer Hinsicht saubere Arbeit, die gerade durch diese nüchterne Verbindung zwischen mehreren Wissenschaften überzeugt⁵.

II. Der Dialog

Dennoch führt der psychologische Ansatz eher vom Verständnis des Exerzitienbüchleins weg, als daß er einen Weg hinein eröffnen kann. In den Exerzitien geht es – das ist das Leitmotiv der Exerzitiendeutung Fessards – um Freiheit, um personale Entscheidung, die vielleicht irgendwann im Leben einmal in glasklarer Einsamkeit vollzogen werden kann, die aber als Freiheit, als personales Ringen um den eigenen Weg jedes menschliche Tun mitbestimmt. Wenn man nun eine tragfähige Analogie für das Verhältnis des Exerzitiengabers zu der freien Tat seines Exerzitanten sucht, muß man zu Vorstellungen aus einer Philosophie der Person, der Begegnung, des „Du“ greifen, wie sie z. B. bei Autoren wie E. Brunner, M. Buber, F. Ebner, A. Brunner oder E. Rosenstock-Huessey sich findet. Und hier legt sich von selbst das Stichwort „Dialog“ nahe, natürlich in einer Weite verstanden, die das gleichpartnerliche Gespräch ebenso wie das Meister-Schüler-Verhältnis, das Reden wie das Schweigen, das Wort wie das Zeichen umgreift.

Im Dialog finden sich nun tatsächlich Züge, die auch für eine moderne Deutung der Exerzitien von höchster Bedeutung sind: Wir wissen heute, wie wichtig das Wort eines andern, das Gespräch, das verstehende Hin-

⁵ Johannes Taulers *Bekehrungsweg, Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik*, Regensburg 1961; vgl. GuL 35 (1962) 311 f.; 39 (1966) 133–142; Ignaz Weilner, *Zur Neubegrenzung von spiritueller Theologie und moderner Psychologie*.

hören zur Selbstfindung der Persönlichkeit, zur Entfaltung der inneren Freiheit sind. Man kann ohne allzu große Übertreibung sagen, daß sich nur der Mensch zu einer reifen Persönlichkeit entwickelt, der die Atmosphäre des Wortes kennt, also die zugleich liebevoll-umhagende wie rational-durchsichtige Stimmung, in der ein oder auch mehrere Andere ein objektives Richtmaß für die Gültigkeit der eigenen Gedanken und Entscheidungen bilden, aber auch mit Verstehen den eigenen Weg korrigieren oder sogar mit achtungsvollem Nichtverstehen diesen eigenen Weg freigeben. Man sollte sich nur einmal an die Situationen zurückerinnern, die für das eigene religiöse Leben entscheidend waren; sicherlich steht dort irgendwo auch eine Person, die durch einen werthafter Einfluß – „Wort“ ist im allerweitesten und zugleich personalsten Sinn zu nehmen – diese Entscheidung mitgelenkt hat.

In der Reflexion müßte man nun diese Dialog-Situation ausweiten auf das gesamte zwischenmenschliche Verhalten. Wenn von irgendwoher, dann müßte meiner Meinung nach die Exerziientheorie und -praxis von hierher neudurchdacht und neudurchformt werden. Dennoch ist auch der Dialog zwischen Exerziientgeber und Exerziient ein höchst gefährlicher Zugang zum Wesen der geistlichen Übungen, wie sie Ignatius sich gedacht hat; er würde zwar die Gefahr des Psychologisierens vermeiden, aber vielleicht gerade deshalb die Mitte der Exerzienten verfehlen.

III. Der Dialog mit dem Herrn

Der Dialogpartner des Exerziienten ist nämlich nicht der Exerziientgeber, sondern der Herr selbst. Nadal, der vielleicht treueste Interpret seines hl. Vaters Ignatius, schreibt gerade für die Wahl: „Darum lehren wir, daß die Berufungen zu dem zu erwählenden Stand in den Betrachtungen des Lebens Jesu Christi aufzuspüren sind“, und Hugo Rahner interpretiert: „Exerzienten sind auf jeden Fall eine meditierende Beschäftigung mit dem Leben Jesu.“ Auch die „discretio spirituum“, das Herzstück der Exerzienten, auf das der Exerziientgeber nach der Lehre des Ignatius sein Augenmerk zu richten hat, ist nicht selbstdienlich, sondern „immer sozusagen nur das Transparent, durch das hindurch (gleichsam wie im ‚medium in quo‘) der Blick auf die Liebe Gottes und auf die Gestalt des Menschgewordenen geht“ (Hugo Rahner). Er also, der Herr, und nicht irgendjemand, auch nicht der Exerziientgeber, ist der Partner dessen, „der die geistlichen Übungen empfängt“.

Wenn das Wort „Dialog“ hier einen Sinn hat, dann muß es zuerst für das Verhältnis des Exerziienten zu Jesus Christus eingesetzt werden. Man analysiere einmal daraufhin die Struktur der Exerzienten: dasjenige, was

man Fundament und erste Woche nennt, ist eigentlich nichts anderes als die Systematisierung und christliche Durchformung des uralten Bemühens der Menschen um die Selbsterkenntnis; vor einigen Monaten hat der Pariser Professor P. Courcelle noch die Geschichte des ‚GNOTHI SAUTON‘ nachgezeichnet⁶. Hier wird gleichsam der Boden bereitet, der Exerzitant auf die Stelle seines Innern zurückgeführt, von der er überhaupt erst ins Gespräch mit dem Herrn kommen kann. Die drei folgenden Wochen – bei Ignatius sehr deutlich die eigentlichen Exerzitienwochen (Annot. 18) – sind nun nichts anderes als eine Begegnung mit dem Herrn. Ignatius tut nichts weiter, als uns das Leben Jesu vor Augen zu stellen. Natürlich benutzt er dazu die Mittel der Exegese seiner Zeit und natürlich setzt er auch seine eigenen Akzente. Aber das Ganze ist doch einfachhin ein „Abriß des Lebens Jesu, der frommen Betrachtung dargeboten“. Die Akzente, die Ignatius setzt, sind sicher überaus wichtig: z. B. die großen Eckbetrachtungen oder die Umstellungen in der zweiten Woche; aber auch sie haben nur den einen Zweck, das – zur gleichen Zeit von Luther geprägte – „pro me“, „es geht *mich* an“, oder, wie es die alte Exegese nannte, den tropologischen Sinn des Gotteswortes der Schrift zu betonen; sie möchten nichts weiter, als den Exerzitanten auf die Entscheidungssituation der Botschaft Jesu aufmerksam zu machen, also das Kerygma aufnehmen, das bei Markus: „Tut Buße und glaubt an das Evangelium“, und in den Paulusbriefen: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht“, lautet.

Exerzitien sind tatsächlich nichts anderes als Begegnung mit dem uns an- und auf-fordernden Christus, als Dialog mit dem „Schöpfer und Herrn“, wie Ignatius echt mittelalterlich Jesus von Nazareth nannte. Ich glaube, von dieser Grundeinsicht könnte man alles andere, was für die Exerzitien wesentlich ist, in immanenter Logik entwickeln. Die „Wahl“ ist das Ja zu diesem Herrn und seinem lebendigen Ruf an den Menschen; die „discretio spirituum“ ist der Versuch, dasjenige, was sich als „conscientia directa“ im Dialog mit dem Herrn äußert, zu reflektieren, dasjenige, was in der Begegnung mit Christus im Personkern mitschwingt, ausdrücklicher und reflexer zu erfassen: das „Magis“, das „Mehr“ der drei Grade der Demut ist nichts als ein Wachhalten der Dynamik, der Offenheit, die in jedem Dialog herrschen muß, damit er sich nicht in starren Begriffen festfährt. Eine personale Begegnung kann nicht in statischen Schemata geschehen, sondern verlangt, daß die Partner sich innerlich offenhalten für die vielleicht unerwarteten Regungen des andern, um überhaupt in einen

⁶ P. Courcelle, *Nosce teipsum du Bas-Empire au haut moyen âge. L'héritage profane et les développements chrétiens*, in: *Il passaggio d'all'antichità al medioevo in Occidente*, Spoleto 1962, 265-295.

echten Dialog treten zu können. Genau das aber möchte das „Magis“ des Ignatius.

Der uns begegnet, ist aber der Jesus Christus der Heiligen Schrift. Hier wäre es reizvoll und äußerst wichtig zu zeigen, wie der Wandel der Exegese sich auch in einem Wandel der zweiten, dritten und vierten Woche der Exerzitien niederschlagen müßte: z. B. die Tatsache, daß die Evangelisten kein „Leben Jesu“ schildern wollten, oder die Verschiedenheit, die sich in den theologischen Sichten der einzelnen heiligen Schriftsteller niedergeschlagen hat, oder die österliche Prägung des vorösterlichen Geschehens usw. Wie müßten wohl „Betrachtungspunkte“ aussehen, die die verschiedene Schichtung der Evangelientexte von der „ipsissima vox Jesu“, über die Gemeindetheologie und die Fixierung in der Quelle, bis zur endgültigen Redaktion ernstnehmen? Was bedeutet es für eine geistliche Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, wenn man heute versucht, die Inspirationslehre zugleich organischer wie auch frommer zu fassen, als zentriert in der einen und einzigen Wahrheit, die Gott uns in Jesus Christus zu glauben vorstellt? Man würde sicher erkennen, daß der Impuls der ignatianischen Exegese zum Dienst am Reiche Gottes viel schriftgemäßer ist als manche andere Optik, mit der man oftmals an die Schrift herantritt, man würde auch verstehen, welch innertheologischer Zusammenhang zwischen den so grob wirkenden Regeln der kirchlichen Gesinnung (Nr. 352–370) und der Tatsache besteht, daß die Evangelien aus der Gemeindetheologie entstanden und nur für das in der Gemeinde-Kirche offenstehende Ohr des Gläubigen geschrieben sind⁷. Der Beziehungen sind zu viele, als daß man sie hier nur aufzählen könnte. Doch eines ist wohl klar geworden, daß alle Einsicht in die innere Logik der Exerzitien davon ausgehen muß, daß hier der Mensch zuerst und zuletzt zu einem intensiven Dialog mit dem menschengewordenen Gottessohn, so wie er sich uns in den Worten der Evangelien darbietet, aufgerufen wird.

⁷ Nach H. Schlier z. B., *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 57–59: „Schafft ... das Ereignis der Offenbarung Gottes sich selbst eine Dimension der Erfahrung und grenzt es sich einen Verstehungshorizont aus, innerhalb dessen es verstanden-unverstanden verwehrt wird, so vollzieht sich auch seine Auslegung der Schrift innerhalb und unter dem Einfluß dieses Bereiches ... Die Kirche aber ist der Bereich, in dem der Anspruch des Offenbarungsereignisses immer schon gehört worden ist, um immer neu gehört zu werden ... der Dialog, den die Auslegung nicht nur mit der Sache sondern auch mit der Interpretation der Sache im Erfahrungsbereich der Sache führt, braucht nicht ausdrücklich zu geschehen ... die Auslegung, die in der Kirche vorgegeben jeweils herrscht, geschieht nicht nur in der Exegese, sondern auch und oft eindrücklicher im Kult, in der Lehre, im Charisma, im Recht. Sie vollzieht sich im Leben der Kirche insgesamt ...“ Das ist im letzten für ein historisches Verständnis dasselbe, was Ignatius in der „berichtigten“ 13. Regel der Kirchlichen Gesinnung (365) sagen möchte: „ich glaube, daß das Weiße, das ich sehe, schwarz ist, wenn die Hierarchische Kirche es so definiert“.

IV. Die Rolle des Exerzitiengabers

Erst jetzt dürfen wir darüber reflektieren, wo nun der Exerzitiengaber zu stehen kommt; und hier zeigt sich das eminent Katholische, das Ignatius – oftmals in bewußter Stellungnahme gegen die Irrtümer der Alumbrados – durchseelte. Die Schrift, und damit auch der uns in der Schrift begegnende Herr, tritt uns nämlich nicht entgegen als toter Buchstabe, sondern getragen vom Leben der Kirche, von den Lehren der Heiligen und der Theologen, von dem Wort der Prediger und dem Gespräch der Unterweisung. Wir können den Worten der Evangelisten nicht im geschichtslosen Gegenüber begegnen, sondern nur im Medium unserer Zeit. Dieses „Medium unserer Zeit“ aber ist nicht irgendeine willkürlich erwählte philosophische Sprache, sondern die Verkündigung der Kirche; es ist der Geist, den der Herr seinen Jüngern verheißen hat, der Geist, der identisch ein und derselbe bleibend alle Epochen von innen her zu ihrer Eigengestalt erhebt, Es ist der Geist Jesu Christi, der in seiner Kirche und als seine Kirche uns heute die Botschaft des Evangeliums kündigt (vgl. Anm. 7).

Es ist oft genug gesagt worden, daß in unserer westlichen Theologie die Lehre vom Geist ins Hintertreffen geraten ist und daß deshalb auch unsere Theologie so trocken, so unspirituell, so unverbunden mit dem konkreten christlichen Leben wirkt. Versuchen wir einmal zu erkunden, welcher innerer Zusammenhang zwischen einer solchen geforderten Geisttheologie und der Tatsache besteht, daß die Exerzitien des Ignatius ja gerade die Brücke von Jesus Christus, dem Zentrum aller Theologie und aller Dogmatik, zu dem persönlichen Vollzug des Christen schlagen wollen.

Genau hier scheint mir aber der theologische Ort für den „Exerzitiengaber“ zu sein, um einmal hochtrabende Worte für ein einfaches christliches Geschehen zu gebrauchen. In unserem nachkonziliaren Reflektieren wird es immer deutlicher, daß die Kirche, der Geist des gelebten Christentums, nicht zuerst in irgendwelchen hierarchischen Strukturen, noch weniger in juristischen Grenzziehungen zu suchen ist; ebenso wenig aber hat dieser Geist seinen ursprünglichen Ort in der Arbeit der Dogmatiker oder Exegeten, sondern er ist der Geist des Volkes Gottes: die Christenheit als ganze, strukturiert und gegliedert, aber als ganze, ist der Träger der Verheißung Christi. Und in dieser Christenheit ist jeder Christ ein Träger des Geistes, je nach seiner Stellung, nach seinem Wissen und seinem Können, nach seinen menschlichen Qualitäten und seinen amtlichen Befugnissen. Auch sonstwo, in Dogmen und Sakramenten, in geschriebenen Worten und ungeschriebenen Gebräuchen finden wir den Geist Gottes, aber ganz er selbst wird er dort, wo dieses Wort oder Dogma oder auch Sakrament in den persönlichen Vollzug erhoben wird, wo der Mensch bewußt sich für

Christus entscheidet. Diesem „Geist“ aber sollte der Exerzitant in irgendeiner Form begegnen, wenn er sich mit dem Exerziengeber findet.

Es wäre nun nach meiner Ansicht schlecht, die Rolle des Exerziengebers zu genau zu präzisieren; wir würden in den lebendigen Vollzug Gesetze hineintragen, die den oben beschriebenen freien Dialog zwischen Gott und den Menschen, der im Medium des Geistes der Kirche zu geschehen hat, nur hindern könnten. *Aber der Ort, von wo aus* die Rolle des Exerziengebers zu bestimmen ist, wurde wohl klar. Er repräsentiert in der Begegnung von Mensch und Gott das richtungsweisende und korrigierende, das aktualisierende und zugleich in den großen Zusammenhang stellende Wort der Kirche, die ja nicht zwischen Gott und Mensch steht, sondern der Ort ist, an dem sich beide begegnen⁸.

Eine theologische Vertiefung würde immer neue Zusammenhänge in diesem „Dialog“ entdecken. Nach dem, was bisher aufgezeigt wurde, ist aber auch wohl klar geworden, welche wichtige und zugleich variable Rolle der Exerziengeber spielen sollte. Der Idealfall wäre sicherlich der Dialog, der von außen gesehen ganz und gar zwischen Exerziengeber und Exerzitant sich abspielt, wobei aber der Exerziengeber völlig durchsichtig geworden ist auf das menschengewordene Wort Gottes. Wer in den alten Viten der Wüstenväter herumblickt, wird oft genug solchen „idealen“ Exerziten-„Meistern“ begegnen. Aber der andere Grenzfall ist ebenso christlich, wenn nämlich der Exerziengeber völlig zurückgetreten ist und nun das Wort der Schrift von sich selber schon aus dem Raum der Kirche den Exerzitanten anspricht. Unsere konkreten Exerziten werden irgendwo zwischen diesen beiden Grenzfällen zu stehen kommen, und wir können nur dankbar anerkennen, welcher weitgreifender Raum hier unserer Freiheit gewährt wird, der deshalb so umspannend ist, weil er zur Begegnung mit Christus führt, der Geist Christi aber uns frei macht.

V. Gespräch mit Gott und den Menschen

Alles bisher Gesagte klingt sehr theoretisch: viele „man müsste“, „es wäre“, die in irgendeine Zukunft weisen, aber wenig konkretes Material bieten, um heute und morgen Exerziten zu machen oder zu geben. So soll zum Abschluß doch auch eine für jedermann zugängliche Konkretisierung der theologischen Gedankengänge angedeutet werden. Es ist ein heißes Eisen,

⁸ B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 358 bestimmt die Funktion des kirchlichen Lehramts als „eine Fortsetzung der autoritativen Rolle der vorausbestimmten apostolischen Zeugen (vgl. Apg 10, 41). Seine wesentliche Funktion ist es darum, jeder Generation aus Sendung und Vollmacht das maßgebliche Zeugnis des Glaubens zu geben“. An diesem „Zeugnis“ aber ist in anderer Form irgendwie jeder Christ beteiligt.

das wir anzupacken versuchen, aber die logische Konsequenz der oben skizzierten Exerzitientheologie zwingt dazu.

In der bisherigen Exerzitienpraxis galt das Gespräch, die Aussprache zwischen mehreren, auch das „geistliche Gespräch“ zwischen den Exerzitanten, ausdrücklich oder unausdrücklich als eine Art Zerstreuung und Ablenkung von dem wesentlichen Exerzitentun. Der Dialog des Einzelnen mit Christus soll durch nichts beeinträchtigt werden. Nun ist es schon für eine oberflächliche Besinnung auf die Situation des modernen Christen so, daß ihm der unvermittelte Dialog mit Gott keine selbstverständliche Gegebenheit ist. Man spricht von einer „epochalen Verdunklung der Gottesbegegnung“, von einer „anthropozentrischen Wende“, von dem „Sakrament der Nächstenliebe“, in dem uns heute Gott zuallererst begegnet. Konkret gesprochen heißt das, daß heute fast jeder – inklusive Exerzitant und Exerzitiengeber – meist dann am intensivsten Gott begegnet, wenn er einem Menschen gegenübersteht, mit ihm spricht, ihn belehrt oder ihm zuhört, ihm hilft oder sich von ihm helfen läßt. Daß sich die Begegnung mit Gott und das Gespräch mit einem Menschen ausschließen, ist ohnedies theologisch völlig falsch⁹, heute aber scheinen wir die Implikation dieser beiden Begegnungen so klar zu erleben, wie nie zuvor.

Für die Exerzitien aber – und damit tritt uns die innere, positive Seite der „modernen Gottfremdheit“ vor Augen – heißt das, daß die „konkrete Kirchlichkeit“ gebieterisch ihren Platz in ihnen fordert. Kirchlichkeit der Gottesbegegnung heißt doch: Gott-Begegnen nicht in einem „solus cum solo“, „allein vor dem Alleinigen“, sondern in den geschichtlichen Greifbarkeiten der heutigen Kirche, und zuallerhöchst: Gott-Begegnen in einem Menschen. Wie für die abstrakte Theologie Kirche der Ort ist, wo Gott und Mensch sich begegnen, so ist für den lebendigen Christen der Mitmensch der Ort, wo er Gott findet; genauso wenig wie Kirche zwischen Gott und den Menschen tritt, ebenso wenig auch der Mitmensch.

Was aber bedeutet das für unsere Exerzitien? Müßte nicht das, was bei Ignatius in der Institution des „Exerzitienleiters“ angelegt ist, weiter ausgebaut werden? Müßten nicht die „Gespräche der Wüstenväter“¹⁰, die in einem engen historischen Zusammenhang mit dem „Exerzitiengeben“ nach Ignatius stehen, hineingenommen werden in unsere Exerzitien? Wer einmal Einzelexerzitien mit einem wirklichen „Meister“ zusammen gemacht hat, wird wissen, was ich meine; aber es gibt noch manche andere Möglich-

⁹ Vgl. K. Rahner, *Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe*, GuL 38 (1965) 168–185.

¹⁰ Die beiden großen Lehrbücher, in denen die Mönchsspiritualität für das Abendland wirksam wurde, sind die *Collationes* des Abtes Johannes Kassian, *Gespräche* verschiedener berühmter Äbte, und die in verschiedener Gestalt überlieferten *Apophthegmata* tön Patrön, *Weisheitssprüche*, mit denen Wüstenväter Fragen ihrer Schüler beantworteten.

keit, diese mitmenschliche Kommunikation zu integrieren in die drei, vier, acht oder dreißig Tage, während deren der Mensch sich mit Gott beschäftigt.

Man glaube nur ja nicht, daß hier irgendeiner modernen Auflösungserscheinung das Wort gesprochen werden soll. Ganz im Gegenteil, wer es einmal erlebt hat, daß man sich mit irgendwelchen Gleichgesinnten abendlich zu einem geistlichen Gespräch gefunden hat, hat erfahren, daß hier der wahre Höhepunkt der Exerzitien war, daß hier die Gemeinschaft die Rolle des „Exerzitiengabers“ übernommen hatte, daß hier ein Ernst und eine Aufgeschlossenheit (Ignatius würde das „Trost“ nennen) herrschte, in der das Sprechen mit Gott – in einer vielleicht neuen, mindestens aber ebenso wirklichen Art wie im einsamen Dialog – greifbar wurde. Bei solchen Gelegenheiten *erfährt* man dasjenige, was der Verstand sich vorher in mühsamen Deduktionen *zurechtgelegt* hatte. Dieses Gespräch oder dieser Dialog steht in gar keinem Gegensatz zum Schweigen, sondern eines fordert und *ist* in letzter Tiefe schon das andere. Das Ruhig-werden, die Sammlung (die eben kein „Loslösen“, sondern ein „Einsammeln“ sein soll), die Stille und die Einsamkeit (wiederum: nicht Isolierung, sondern Zurückfinden zur wahren Tiefe) sind ganz selbstverständliche Folgerungen aus solchen Gesprächen, denn beides ist doch das Auf-und-Ab, in dem wir Menschen die eine Tiefe allein erfahren können, die da heißt Gott und Jesus Christus.

Zum Schluß müssen nun wiederum die „man müßte“, „es wäre“ usw. zu Hilfe gerufen werden; aber diesmal nicht, um in eine ferne Zukunft zu verweisen, sondern um Raum zu schaffen für die Vielzahl der konkreten Situationen. Vielleicht kann ich das von mir Gemeinte in drei Exerzientypen ausdrücken, die alle drei aus einem vermeintlich „klassischen“ Bild der Exerzitien herausfallen, aber meiner Ansicht nach die Idee des Ignatius – mit allen Abstrichen und Änderungen, die sich aus der Konkretisation eines Ideals ergeben – genuin verwirklichen.

Der Exerzitiengaber, der Jugendliche oder auch geistig abgespannte Menschen durch seine Vorträge an sich fesselt und ihnen die Wirklichkeit des Herrn nahe bringt, gibt gute Exerzitien, obgleich vielleicht seine Hörer, oder besser seine „Dialog-Partner“ zur eigenen Betrachtung keine Kraft haben.

Umgekehrt wären es für mich ideale Exerzitien, wenn irgendwie die gesamte Gemeinschaft sie tragen könnte: in Meditationsübungen, in Gesprächen, warum nicht auch in gemeinsamem Singen usw.

Das Ideal der Exerzitien ist und bleibt die Einzelbegegnung zwischen Exerzitiengaber und Exerzitant. Wenn aber nun irgend jemand keinen „Geber“ findet, kann da nicht das Buch – zuerst die Heilige Schrift, aber

auch jedes andere, das ihm weiterhilft –, das geschriebene Wort der Dialogpartner sein, der für ihn das Medium der Kirche repräsentiert, in dem er Gott findet?

Irgendwo muß – das darf man ohne Überziehung der Erkenntnisse moderner Theologie fordern – der Raum der Kirche in den Exerzitien sichtbar gemacht werden, und zwar nicht nur dadurch, daß *über die Kirche* betrachtet wird, sondern auch dadurch, daß *sie selbst in den Vollzug der Exerzitien eintritt*. Das geschieht einmal in sakramentaler Weise in Meßopfer und Liturgie. (Es soll immer noch Exerzitien-„meister“ geben, die eine Homilie während der Messe für überflüssig halten, weil sie doch in den Vorträgen genügend Zeit haben, zu sprechen.) Das muß aber auch – wiederum als Idealforderung gesehen – in der Begegnung von Mensch zu Mensch geschehen, denn hier stehen wir so wirklich wie nirgendwo sonst im gelebten Christentum und in der Gegenwart der Kirche. Wie von selbst wird auch der Forderung, die die moderne Philosophie von den Exerzitien erheben würde und die noch tiefer christlich ist als wir heute meinen, entsprochen, der Begegnung mit dem Mitmenschen, dem Gespräch und dem Wort, als dem intensivsten menschlichen Geschehen. Zugleich aber wird das, was man heute oft als ein Negativum charakterisiert, die „epochale Verdunklung der Gottesbegegnung“, zu einem Positivum, zur Realisierung dessen, was K. Rahner beschrieben hat als „Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe“ (s. Anm. 9).

Fraglos bewegen sich unsere Gedanken in einem idealen Raum, und die nüchterne Exerzitienwirklichkeit wird manchen Abstrich bringen. Es wird auch in Zukunft eine dringende Forderung für jedes „Gespräch mit Christus“ sein, daß Ruhe und Sammlung es umgeben und von ihm ausstrahlen müssen. Es wird auch immer das Kriterium für ein echtes Exerzitiengespräch sein, daß diese Ruhe und diese Sammlung nicht beeinträchtigt, sondern gefördert werden.

Aber vielleicht ist es sogar möglich, daß ein Gespräch die Exerzitien dem modernen Menschen „leichter“ macht, „leichter“ nicht nur in einem subtilen geistigen Verstand, sondern ganz menschlich, kreatürlich, man möchte fast sagen, weil wir erbsündlichen Menschen einfachhin zu mehr kaum noch in der Lage sind. Dieses „leichter“ darf und soll auf die Schwachheit unseres Menschseins in ähnlicher Weise Rücksicht nehmen, wie es Ignatius tat, da er auf den letzten Zeilen seines Exerzitienbüchleins nicht nur die „kindliche“, sondern auch die „knechtliche Furcht“ vor Gott beschwört. Die Dialektik von „Schwachheit“ des Menschen und der alles erfüllenden Gnade Gottes aber ist genau das, was Fessard im zweiten Band seiner „Dialectique des Exercices spirituels“ als eine weitere Grundstruktur des Exerzitienbüchleins herausgearbeitet hat.