

# Ignatianische Exerzitien in einer veränderten Welt

Leo Bakker SJ, Maastricht (Niederlande)

Seit einigen Jahren sind es nicht mehr nur eine Handvoll weitschauender Menschen, die die Notwendigkeit tiefgreifender Anpassung und Wandlung kirchlicher Zustände und Glaubenspraktiken einsehen. Der Aufruf zu einem weitgehenden „aggiornamento“ wird in breiten Kreisen verstanden und ist fast ein Gemeinplatz. Was dieses „Auf-die-Höhe-der-Zeit-bringen“ jedoch eigentlich bedeuten soll, ist oft noch wenig klar. Wir stehen vor der Aufgabe des Hausvaters im Evangelium, der aus seinem Schatz Altes und Neues hervorholt (Mt 13, 52). Es besteht die Gefahr, daß Altes und Neues unverbunden nebeneinander existiert, das Alte veraltet, das Neue im Bruch mit der Tradition. Wir wollen hier den Versuch wagen, die „alten“ Geistlichen Übungen (G. Ü.) des hl. Ignatius auf ihre Aktualität zu befragen, und ihre „Erneuerung“, ihr „aggiornamento“, zu bedenken. Die Wandlungen seit Ignatius betreffen schließlich nicht nur Äußerlichkeiten. Wir stehen nicht nur in einem technischen Zeitalter, sondern der Mensch selber erlebt sich anders (III.) als vor 400 Jahren. Das bedeutet auch eine Wandlung unseres Glaubensbewußtseins (II.) und unseres Christusverständnisses (I.). Wollen wir eine schädliche Zweigleisigkeit – auf der Spur der Tradition und zugleich auf der der neuen Zeit – vermeiden, dann müssen wir die Folgerungen aus diesen Wandlungen ziehen, auch und gerade bei den G. Ü. Hier ist die Gefahr der Zweigleisigkeit vielleicht größer als anderswo. Wegen ihres großen Erfolgs hielt man allzu lange an bestimmten Formen fest, die durch die Tradition geheiligt und im Feuer der Zeit erprobt schienen. Vielleicht hat man auch umgekehrt sich ohne vorhergehende Reflexion den Zeitumständen angepaßt und dabei wertvolles, unaufgebbares Traditionsgut einer Tagesmode geopfert. Nur eine gründliche Besinnung kann den rechten Weg in die Zukunft finden.

## I. Das gewandelte Christusbild

a) Wir haben es heute zunächst mit einer *neuen Exegese* zu tun: die Geschichte Jesu Christi hat neues Licht empfangen. Ignatius las die Hl. Schrift anders, als wir dies heute tun. Für ihn war es selbstverständlich, daß alles, was im Neuen Testament über Jesus berichtet wird, auch „buchstäblich“ so geschehen war. Das ist für ihn die „historia“, deren tiefen Sinn, das „Mysterium“, der Übende durch „meditatio“, „contemplatio“ zu entdecken und auf den darin für ihn enthaltenen Ruf abzuhören hatte.

Das heißt nicht, daß durch die neue Exegese eine Betrachtung des Evangeliums unmöglich geworden sei. Im Gegenteil: sie hilft uns – wenn sie gut ist – gerade dazu, den wirklichen Sinn, der ja immer ein Glaubensgeheimnis ist, richtig zu verstehen. Und um diesen wirklichen Sinn, um das Mysterium, ging es auch Ignatius. Was bedeutet aber das Neuverständnis der Heiligen Schrift, das uns durch die moderne Exegese geschenkt wird, für die konkrete Betrachtung?

Nehmen wir z. B. die Auferstehungsberichte, und darunter das geeignetste Beispiel, das Ereignis der Himmelfahrt. Wir wissen, daß die Himmelfahrtsberichte ein Glaubenszeugnis der jungen Kirche von ihrem Herrn sind, der zu Gottes Macht erhoben ist, der unsichtbar und „himmlisch“ (durch eine Wolke unseren Augen entzogen), dennoch in unserer Mitte lebt<sup>1</sup>. Für Ignatius vollzog sich jedoch die Himmelfahrt – schlicht und völlig unproblematisch – in der Vorstellung des überkommenen antiken Weltbildes. Als er z. B. bei seiner Palästinafahrt in Jerusalem gezwungen wurde abzureisen, ging er nochmals zum Ölberg, um dort den Felsen anzusehen, „von dem aus unser Herr gen Himmel auffuhr, und kehrte – trotz großer Gefahr – ein zweites Mal zurück, weil er nicht genau hingeschaut hatte, an welcher Stelle der rechte Fußabdruck, und wo der linke war“<sup>2</sup>. Zweifellos läßt Ignatius über das *Geheimnis* der Himmelfahrt betrachten, und damit auch über den Sinn, den sie noch heute für uns hat, aber ist der „historisierende“ Zugang zum Geheimnis heute noch möglich?<sup>3</sup> Für ihn waren diese Berichte gewiß „Mysterien“, und damit Symbole mit tiefem Sinngehalt, aber um mit Paul Tillich zu sprechen: Ignatius lebte in einer Zeit, in der die Symbole noch nicht „gebrochen“, sondern noch ungeschieden und unproblematisch mit der äußeren und objektivierbaren Wirklich-

<sup>1</sup> Im vierten Evangelium sieht der Glaubende Jesu Erhöhung und Verherrlichung – die theologische Bedeutung der Himmelfahrt – sich in *Jesu Erniedrigung* ereignen (vgl. Jo 3, 14; 12, 32; 12, 23 f. 27 f. usf.; vgl. auch Jo 13 die Schilderung der Fußwaschung mit dem sich 14, 1 ff. anschließenden „Wegbereiten zum Himmel“, worin die Einheit des demütigen Dienstes und der glorreichen Erhebung und zugleich deren soteriologische Bedeutung uns thematisch dargelegt wird), so daß in diesem Evangelium ein eigener Bericht über die Himmelfahrt sich erübrigte: Jesus wird ans Kreuz „erhoben“, in Schmach und Glorie zugleich. – S. dazu vor allem P. Benoit „L'ascension“ in *Revue Biblique* 56 (1949) 161–203; weiter auch Heinrich Schlier, „Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften“ in *GuL* 34 (1961) 91–99, und F. J. Schlierse, Art. „Himmelfahrt Christi“ in *LThK*<sup>2</sup> V 358–360.

<sup>2</sup> *Der Bericht des Pilgers*, Nr. 47.

<sup>3</sup> Vgl. auch die Erscheinung des auferstandenen Herrn vor seiner Mutter (G. Ü. 299). Es wurde viel über die dort gemachte Bemerkung des hl. Ignatius, es bedürfe nur ein wenig Einsicht, um zu erkennen, daß Jesus tatsächlich (zuerst) Maria erschienen sei, diskutiert. Es geht hier nicht um die Richtigkeit dieser Überlegung, sondern darum, daß sie überhaupt gemacht wurde. Ignatius legte offensichtlich großen Wert darauf, daß diese Erscheinung historisch wirklich stattfand. Die „historische Wirklichkeit“ ist für ihn Vorbedingung, Ausgangspunkt und Anlaß für die Betrachtung des Mysteriums, wenn auch sein ganzes Interesse dessen eigentlicher Bedeutung galt.

keit verwoben waren<sup>4</sup>. Der Unterschied zwischen Ignatius und uns macht die Betrachtung nicht unmöglich, ändert jedoch ihre Perspektive.

Die Himmelfahrt ist kein isoliertes Problem. Keinen einzigen Bericht in den Evangelien können wir heute noch schlicht und einfach als historisches Geschehen auffassen. Es gibt zweifellos eine Anzahl von Ereignissen, von denen auch bei kritischem Bibelstudium feststeht, daß sie auf „echter“ Geschichte beruhen; doch wir wären recht arm daran, wollten wir nur noch diese Berichte zu Ausgangspunkten für die Exerzitienbetrachtung nehmen. Damit würden wir viel Wertvolles aufgeben und zugleich ein falsches Kriterium anlegen. Wer an Jesus als den Christus glaubt, tut dies aufgrund des Glaubenszeugnisses der jungen Kirche<sup>5</sup>. Dies galt schon zu Ignatius' Zeiten und durch alle Jahrhunderte des Christentums. Aber erst heute sind wir uns dessen durch die kritische Bibelforschung reflex geworden. Und damit vollzieht sich eine Verlagerung des Akzents. Der historische Jesus ist für uns heute nicht mehr so genau erkennbar. Er ist nicht mehr ein so selbstverständlicher Ausgangspunkt wie zu Ignatius' Zeiten. Unser „primum cognitum“, unser Ersterkanntes, ist – so wie es für die Urkirche war – der *Auferstehungsglaube* der Kirche: der Glaube an den auferstandenen Herrn, der unter uns lebt. Das ist kein Neuanatz, sondern eine Vertiefung des traditionellen Glaubens; der Auferstandene ist selbstverständlich nur dadurch Wirklichkeit, also nicht nur bloße Idee oder Mythos, weil er einst unter uns als Mensch aus Fleisch und Blut, als historischer Jesus vor 2000 Jahren lebte.

Die alte Unterscheidung zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus mit ihrer paradoxen Einheit wandelte sich in der modernen Theologie in den irdischen Jesus und den Christus des Glaubens: auch sie sind „inconfuse“, unvermischt, und „indivise“, untrennbar, eins. Der Jesus der Vergangenheit ist für uns viel wirklicher Mensch, als er dies vielleicht für frühere Geschlechter war, die zu schnell die Herrlichkeit des Auferstandenen schon in seiner irdischen Existenz fanden. Der historische Jesus

<sup>4</sup> Mit dem Ausdruck „gebrochener Mythos“ oder „gebrochenes Symbol“ setzt sich Tillich einerseits gegen das ab, was er den „Buchstaben-glauben“ nennt, aber zugleich auch gegen Bultmanns „Entmythologisierung“, in der die Kritik an Mythen und Symbolen zur Preisgabe der Symbole führt. S. z. B. *„Wesen und Wandel des Glaubens“*, Verlag Ullstein, Frankfurt 1963, vor allem S. 60–67 („Symbol und Mythos“).

<sup>5</sup> Die Weise, in der die junge Kirche über Jesus spricht, ist das Gegenteil von *Geschichtsverfälschung*. Sie hat gerade die tiefere Bedeutung der Ereignisse des irdischen Lebens Jesu für uns herausgestellt, wie ein expressionistischer Maler durch Neugestaltung des äußerlich Wahrnehmbaren tiefer zur wahren Bedeutung dessen, was er malt, vordringt. „Echte Geschichte“ darf nicht einfach mit den „nackten Tatsachen“ gleichgestellt werden, wie dies noch allzuoft geschieht, wenn auch diese Auffassung in der Geschichtswissenschaft korrigiert und überwunden wird. Dies ändert jedoch nichts daran, daß sich unsere Geschichtsauffassung tiefgreifend und unumkehrbar seit der Zeit, da in der Bibel „Geschichte“ geschrieben wurde, und seit Ignatius diese – noch vorkritisch – las, gewandelt hat.

in sich betrachtet ist wie jeder Mensch „relativ“. Das will doch wohl das rätselvolle Wort Jesu im Johannesevangelium besagen: „Es ist gut für euch, daß ich – der irdische Jesus – hinweggehe“. In Tod und Auferstehung geschieht etwas Fundamentales. Besagen Ausdrücke wie „Erhöhung“ und „Erhebung“ und „Sitzen zur Rechten Gottes“ nicht, daß er – der bis jetzt wie jeder Mensch an Ort und Zeit gebunden war – nun un-begrenzt ist und gerade deswegen mit uns sein kann, bis ans Ende der Zeiten?

Daß die Evangelien kein naives Leben Jesu, sondern ein reflexes Verständnis des Herrn berichten, ist bei Ignatius verdeckt. Jesus ist in den G. Ü. das Modell schlechthin. Das Ideal des christlichen Lebens scheint eine möglichst getreue Nachahmung Jesu zu sein – gemäß der je eigenen Zeit und Lebenssituation. Betrachten wir nur die Wahl in den G. Ü. Es geht dabei nicht darum, daß der Übende aus einer unbegrenzten Fülle von Möglichkeiten das Beste für sich selbst herausfindet. Die Möglichkeiten, vor die er gestellt wird, sind scharf umgrenzt und wertmäßig qualifiziert. Letztlich geht es nicht einmal um die Frage „Räte, oder nur die Gebote“ (G. Ü. 135), sondern darum, ob der Übende das Leben, das Jesus lebte, tatsächlich, oder nur in gewisser Abschwächung nachleben solle. Mit diesem Gedanken beginnt die Zweite Woche im „Ruf des Königs“. Das Leben mit Jesus teilen, wird hierbei sehr konkret verstanden: eine Nachahmung bis in äußere Formen, d. h. das öffentliche Leben hinein, in welchem Jesus, ohne festen Wohnsitz, predigend umherzieht (91). Deshalb verknüpft Ignatius die Zeit der Erwählung mit der Kontemplation der Mysterien aus dieser Periode des irdischen Lebens Jesu: „Der Stoff der Erwählungen beginnt nach der Betrachtung (vom Weggang des Herrn) von Nazareth an den Jordan . . .“ (163). Nach dem Bild dieser Periode des irdischen Lebens Jesu gestaltete er auch seinen Orden: „diversa loca peragraré“ – die verschiedenen Länder durchziehen, um das „ministerium verbi“, die Wortverkündigung, usw. auszuüben.

Das ist gewiß eine gute Wahl. Darf man aber diese Wahl – wenigstens in der heutigen Zeit – so sehr als die einzige ideale Möglichkeit herausstellen, wie dies Ignatius in den G. Ü. zweifellos tat? Denken wir nur an eine Laienspiritualität unserer Zeit. Welch ein Wandel hat sich hier vollzogen! Für Ignatius mußten die Laien, um echt christlich zu leben, innerhalb ihres Lebensstandes so weit nur möglich den Ordensleuten ähnlich sein, also innerhalb ihres Besitzstandes und Wohnorts vom Armutsideal und von apostolischer Gesinnung bewegt werden (G. Ü. 189; 344)<sup>6</sup>. Es geht hier aber nicht nur um eine Ausweitung der Wahlmöglichkeiten im Sinne der modernen Ständetheologie und -spiritualität. Der theologische

<sup>6</sup> Der vermögende Laie der oberen Gesellschaftsschicht, an den Ignatius in erster Linie denkt (wie später auch Franz von Sales), ist natürlich ein anderer als der Laie von heute.

Ansatz läßt sich noch grundsätzlicher formulieren. *Erwächst* die Betonung dieser einen Wahl als der idealen nicht aus einer Auffassung von Christus-Nachfolge, die nicht mehr die unsere sein kann, nämlich aus einer Überbetonung des irdischen Lebens Jesu, *bis hinein in dessen äußere Form?*

b) *Nachfolgen und Nachahmen*. Was oben gesagt wurde, kann leicht mißverstanden werden. Es ist wohl gut, noch weiter darauf einzugehen. Der Begriff der Nachfolge ist in der Bibel von sehr zentraler Natur. Er findet sich zunächst dort, wo von den Jüngern und ihrer Berufung, Jesus zu folgen, die Rede ist. In einem erweiterten, alle Christen angehenden Sinn bezieht er sich auf Jesu Geisteshaltung, auf seinen Willen zu dienen, auf seine Hingabebereitschaft bis in den Tod, aus Liebe und in Gehorsam. Diesem „Nachfolgen“ liegt auch die paulinische „Nachahmung“ Christi zugrunde, wie das berühmte Wort aus dem Philipperbrief zeigt: „Auf das sinnet in euch, was auch in Christus Jesus sich fand: da er in Gestalt Gottes war, . . . sondern er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an . . .“ (Phil 2, 5f). Diese Geisteshaltung ist auch das Zentrum der Exerzitien; Ignatius beschreibt sie auf seine Weise am Schluß der Betrachtung vom Königsruf (97–98) und im dritten Grad der Demut (167). Sie bildet das Herzstück der G. Ü., wie sie das Herzstück allen Christ-seins darstellt. Aber außer dieser „Kernhaltung“ des „Nachfolgens“ (*sequi*) finden wir in den G. Ü. auch jene „Nachahmung“ (*imitari*), wie sie die mittelalterlichen Frommen übten; sie reicht bis in die äußeren Formen des Lebens Jesu und meint bei Ignatius vor allem das predigend Umherziehen Jesu während seines irdischen Lebens. Diese besondere Weise der Nachahmung färbt auch auf das „Nachfolgen“ ab<sup>7</sup>.

Vielleicht bestand diese Verbindung von „Nachfolgen“ und „Nachahmen“ in der Zeit von Ignatius zu Recht. Vielleicht benötigte die Kirche und die Menschheit damals in Armut umherziehende Apostel. Vielleicht war nach dem ersten Durchbruch von Franziskus und Dominikus in der Tat die konsequente Verwirklichung des apostolischen Ideals die vorrangigste Aufgabe. Aber, vorausgesetzt, daß dies zutrifft, sind dies nicht zeitbedingte Vorstellungen? Darf man heute, im 20. Jahrhundert, die aufs Wesentliche zielende „Nachfolge“ und die äußere „Nachahmung“ des Lebens Jesu so miteinander verknüpfen, wie dies Ignatius tat?

<sup>7</sup> S. das Büchlein von G. Bouwmann SVD, „*Folgen und Nachfolgen*“ in der Reihe „Im Zeugnis der Heiligen Schrift“; O. Müller, Salzburg. Bouwman nennt „Folgen“ das, was wir hier „Nachahmen“ nannten. Er zeigt, daß z. B. Franz von Assisi als Ideal hatte, Christus so viel wie möglich bis in die kleinsten Lebensumstände hinein nachzuahmen. Der Soldat „folgt“ seinem König in den Kampf und teilt in allem dessen Schicksal; „Nachfolge“ kann aber auch dort vorhanden sein, wo die äußeren Umstände völlig verschieden sind, falls nur die innere Gesinnung dieselbe ist. (Von der bekannten exegetischen Kontroverse kann hier abstrahiert werden; dort ist „Nachfolgen“ vom personalen Ruf, „Nachahmen“ vom „Abbilden“ her gedacht.)

Vielleicht wendet jemand ein, daß doch nicht wenige Menschen, die zu Ignatius' Zeiten die G. Ü. machten, das beschauliche Leben erwählten oder sogar Laien blieben. Das hebt jedoch nicht auf, daß Ignatius das Leben eines Laien mit Besitz – wie christlich es auch geführt sein mag – offensichtlich als Wahl zweiter Ordnung betrachtet, und daß in den G. Ü. die Tendenz nicht auf das stille, zurückgezogene Leben der kontemplativen Orden gerichtet ist, sondern auf ein Leben, wie er es selbst in seinem Orden gestalten wollte, d. h. auf ein Leben, das nach der öffentlichen Wirksamkeit Jesu geformt ist. Ignatius hat es übrigens selbst ausdrücklich in seinem eigenen Direktorium ausgesprochen<sup>8</sup>.

Es ist nicht unsere Absicht, eine Diskussion über das Problem „Leben nach den evangelischen Räten“ oder „Leben nach den Geboten“ herauszufordern – wenngleich darüber einiges zu sagen wäre. Man muß sich darüber klar sein, daß Ignatius noch keinen Blick für das hatte, was man gegenwärtig mit dem umstrittenen Wort „Laienspiritualität“ bezeichnet. Aber mit diesen Fragen würden wir uns noch an der Oberfläche bewegen. Was herauszustellen wäre, liegt tiefer: Es geht um dieses Ins-Zentrum-Stellen des irdischen Lebens Jesu, wie dies Ignatius in den G. Ü. unzweifelhaft tut. Es geht also auch nicht um die Frage, ob etwa eine Betrachtung des irdischen Lebens Jesu aufgrund einer modernen Exegese – also aufgrund der Erkenntnis, daß die Evangelien vom Osterglauben her geschrieben sind, und eigentlich mehr vom lebendigen Herrn, als vom historischen Jesus handeln – zu Ignatius' Zeiten vielleicht zu den grundsätzlich gleichen Ergebnissen geführt hätte, zu denen auch der Ordensstifter selbst gelangte. Es geht um die Frage, ob eine Schriftbetrachtung *heute, in unserer Situation*, zu denselben Resultaten kommt. Es gab im Lauf der Kirchengeschichte verschiedene einander sich ablösende Christusbilder, die je der eigenen Zeit und Situation entsprachen. Der „Knecht Jahves“ der jungen Kirche, der „Pantokrator“ der byzantinischen Zeit, der „leidende Jesus am Kreuz“ mit seiner Liebe für alle Menschen gegen Ende des Mittelalters, und so eben auch das ignatianische Jesusbild. Alle zeigen sie in ihrer Bedeutung für uns wesentliche Aspekte, aber alle haben ihre Einseitigkeit und Bindung an die Zeit und an die Situation, in der sie entstanden. Hat sich in der heutigen Zeit nicht ein neues Christusbild entwickelt? Wir können hier z. B. an Teilhard de Chardin denken, der das Werden der Welt und die Evolution, die ja immer noch in Gang ist, mit einer Christusschau verbindet, die anders als das Jesusbild des Ignatius und dennoch biblisch begründet ist: nicht so sehr nach den Evangelien, eher nach der Offenbarung

---

<sup>8</sup> „Y quanto más apto fuere para el instituto de la religión y para la Compañía, simplemente hablando, es más apto para encerrarse a hazer los Exercicios“: Dir. dict. nr. 1; MH. Dir. S. 90–91.

des Johannes, vor allem aber nach den Briefen an die Epheser und Kolosser des Paulus<sup>9</sup>. Falls dies zutrifft, müssen wir den Mut haben, uns ehrlich zu fragen, welche Folgen dies für den Aufbau der G. Ü. hat. Auf jeden Fall aber ist der irdische Jesus – besonders in seinen äußeren Lebensformen – für uns nicht nur viel ungreifbarer, sondern auch viel relativer geworden, als er es für Ignatius war.

## II. Die gewandelte Glaubenssituation

a) Wir haben heute *keinen unbestrittenen Glaubensuntergrund* mehr. Ignatius' Zeit war durch Glaubensunsicherheit, gepaart mit einer sehr lebendig gewordenen Aufmerksamkeit für Glaubensprobleme, gekennzeichnet. In dieser Hinsicht haben seine und unsere Zeit vieles gemein. Doch besteht ein großer Unterschied: Es ging damals nicht um eine grundsätzliche Bestreitung des Christentums, sondern nur um das „wie“ der Auslegung seiner Botschaft. Es ging nicht um das „to be or not to be“ des Christentums und des Glaubens an Christus, höchstens um „Sein oder Nichtsein“ der hierarchischen Kirche, im übrigen jedoch um Fragen, die uns heute in vielem fast als nebensächlich erscheinen.

Was tat nun Ignatius in den G. Ü.? Er hielt sich sozusagen aus allem Streit heraus und zog sich auf unumstritten gemeinsamen Bereich zurück: auf die Texte der Evangelien über das Leben Jesu. Das war der feste Ausgangspunkt; die Exerzitien sollten zeigen und erleben lassen, was der Herr für das eigene Leben bedeute. Was man bis dahin in traditionellem Glauben äußerlich angenommen hatte, sollte vom Übenden für sein persönliches Leben verwirklicht werden. Aus der Wahrheit, die ein jeder annahm, mußte eine Kraft werden, von der das eigene Leben getragen wurde. Ignatius entwarf in den G. Ü. eine Methode, die Bibel zu „existenzialisieren“: darin lag die Kraft der G. Ü.; darin liegt auch ihre Bedeutung für uns und für die Zukunft. Hier ist Ignatius, so darf man sagen, ein Vorläufer der neuen Zeit gewesen, die mit dem Ende des Mittelalters an-

<sup>9</sup> Zum Christusbild von Teilhard de Chardin, siehe z. B. Pierre Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, bes. Kap. X („Der Aufbau des Leibes Christi“) und Kap. XI („Menschwerdung, Kirche, Eucharistie“). Ebenso: Christopher F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, London 1966. Teilhards Christusbild ist vor allem durch den Gedanken gekennzeichnet, daß in Jesus Christus sich die „anakephalaïosis“ alles dessen, was existiert, vollzieht; in Christus ist alles geschaffen, vor allem aber: in ihm kommt alles zur Vollendung, weil er das „Zentrum“ aller „Zentren“ (der einzelnen menschlichen „Bewußtseine“, mit ihrer Erkenntnis und Liebe) ist. Es geht hier nicht darum, ob Teilhard sein Christusbild in seinen Werken zu ausgereifter Darstellung bringt, sondern darum, woher es kommt, daß dieses sein Bild auf so viele moderne Menschen solche Anziehungskraft hat, während doch Teilhard wenig über Jesu irdisches Leben sagt. Sind wir also auf der Suche nach einem neuen Christusbild, das unserer Zeit *mehr* entspricht, und ist dieses dann verschieden von dem des hl. Ignatius?

brach. In den Dienst dieser Aufgabe stellte er auch – mit dieser methodischen Konsequenz als erster in der Geschichte – die traditionelle Lehre von der „discretio spirituum“, der Unterscheidung der Geister, die zwar der Form nach veraltet, ihrem Wesen nach jedoch immer noch unersetzlich ist.

Ist aber der Glaubensuntergrund, der zu Ignatius' Zeiten unumstritten gemeinsamer Bereich war, noch vorhanden? Glaubt die heutige „christliche“ Generation noch so unproblematisch an den Kern der christlichen Botschaft und an das Zeugnis der Schrift? Geht es auch ihr nur noch um den Übergang aus einem traditionellen Glauben und Für-wahr-Halten zu einem existentiellen Erleben? Offensichtlich nicht. In unserer Zeit kann man nicht mehr von einem übernommenen Glauben ausgehen, den man zu „existentialisieren“ hat. Wir stehen heute, viel mehr als je zuvor, vor dem Dilemma: entweder ein persönlich-existentieller Glaube, oder überhaupt kein Bekennen des christlichen Glaubens mehr. Ein Bekenntnis mit Mund und Verstand allein, aber nicht mit Herz und Seele, wird immer unmöglicher. In dieser Hinsicht ist unsere Zeit den ersten christlichen Jahrhunderten ähnlicher als der Zeit des Ignatius. Was sich daraus für das Geben der G. U. ergeben wird, weiß noch niemand; aber man kann vermuten, daß es tiefgreifend sein wird.

Die Situation ist in dieser Hinsicht natürlich nicht in allen Ländern gleich. Vielleicht ist sie in den Niederlanden – in gewisser Hinsicht wenigstens – besonders kritisch\*. Die Niederlande haben nämlich in Nordwesteuropa die zweifelhafte Ehre, den höchsten Prozentsatz von Unkirchlichen zu haben. Nach glaubwürdigen Unterlagen gehören im ganzen Land 23 Prozent, in Amsterdam sogar mehr als 50 Prozent keiner kirchlichen Gemeinschaft mehr an. In einer derartigen Situation kann der Glaube – vor allem bei dem engen Kontakt zwischen den verschiedensten weltanschaulichen Kreisen – immer weniger vom Milieu getragen werden. Bloß traditioneller Glaube ist – in unserem Land, aber auch in ganz Nordwesteuropa – am Verschwinden. Man verlangt also einerseits gerade das, worum es Ignatius ging: den persönlich erlebten Glauben; andererseits ist der ignatianische Ausgangspunkt nicht mehr vorhanden.

Das eine oder andere soll noch konkreter gesagt werden. Ignatius konnte als selbstverständliches Glaubensgut voraussetzen, daß Jesus Christus mit einer bestimmten Sendung vom Vater in die Welt kam („vocatio regis“), und daß Gott mit jedem von uns einen besonderen Plan hat. Das einzig Neue, das der Exerzitant erkennen sollte – intellektuell und zugleich existentiell – war: Was bedeutet dieser Wille Gottes nun inhaltlich genau für mich persönlich? Für viele heutige Christen ist es keineswegs selbstverständlich, daß für sie ein „Wille Gottes“ besteht, ja selbst der Gottes-

\* Anm. d. Schriftl.: Der Autor ist Theologieprof. an einer niederländischen Hochschule.

glaube ist nicht unproblematisch; man ist verwirrt worden durch Schlagworte wie „Gott ist tot“, in denen man das Wahre und Falsche nicht unterscheiden kann; kurz: nirgendwo mehr gibt es eine sichere Insel, auf die sich der Gläubige, problem- und sorg-los, zurückziehen kann.

Müssen wir nun sagen, daß dieser moderne Mensch für die G. Ü. des Ignatius noch nicht reif ist? Daß derjenige, der sich mit solchen Problemen das Leben schwer macht, nicht zu der Elite gehört, für die Ignatius die G. Ü. vorsah? Oder muß er, wenn er doch die G. Ü. machen will, erst lange Zeit darauf vorbereitet werden? Sollen wir für ihn den vier Wochen der G. Ü. nicht nur ein Fundament vorausstellen, sondern eine ganze „nullte Woche“, die vielleicht ein oder mehrere Jahre dauern kann, bis er in seinem Glauben sicher ruht?

Ist es wirklich so, daß die Elite ruhig und sicher im Glauben steht und nur jene, die weniger christlich leben, unruhig und angefochten im Glauben sind? Wahrscheinlich ist es eher umgekehrt, daß es auch heute noch Menschen gibt, die sehr fest und ruhig im Glauben leben, und daß daneben aber viele, vielleicht die besten und wachsten, die ihr Christ-Sein sehr ernst nehmen, in einer Glaubensunruhe stehen, geprüft und angefochten sind. Das Milieu trägt nicht mehr, der Glaube aus Tradition verschwindet.

Ignatius sagt in seinem Direktorium<sup>10</sup>, daß nach seiner Meinung zur idealen Disposition des Übenden gehört, daß er „ambiguo“, im Zweifel, sei, ja sogar, daß es gut sei, wenn er dadurch „angustiado“, „in die Enge getrieben“, ist. Er denkt dabei an den konkreten Inhalt des Willens Gottes. Dürfen wir dies aber heute nicht ausweiten auf den Glauben an Gott und Christus selbst? Daß es also eine gute Haltung ist, wenn jemand „angustiado“ ist, falls er nur zugleich alles tun will, um den Glauben zu vertiefen und aus ihm zu leben? Und dies will doch schließlich jeder, der G. Ü. machen möchte.

Eine ähnliche Verschiebung von Detail- zu Grundsatzfragen erleben wir in der Theologie. Hier geht es nicht mehr um Einzelheiten, um dieses oder jenes Dogma – selbst nicht mehr um die Eucharistie. *Die* Problematik in der Theologie ist im Augenblick die Hermeneutik, die ein Problem der Interpretation unseres gesamten Glaubens ist. Es geht nicht mehr so sehr um dogmatische Spezialfragen, sondern immer mehr um fundamentale Probleme, um das „to be“ des christlichen Glaubens selbst.

Müssen wir dann heute suchende Menschen abweisen mit der Ausrede, daß die G. Ü. offensichtlich nicht für sie verfaßt seien? Dann gelten die Exerzitien immer mehr einer kleinen und aussterbenden Minderheit, die überdies weit davon entfernt ist, Elite, und noch weniger die Christenheit der Zukunft, zu sein. Besteht hier nicht die Möglichkeit eines

<sup>10</sup> Dir. dictatum nr. 1; MH Dir. S. 90.

„aggiornamento“ der G. Ü.? Sollten sie nicht heute den Menschen – uns selbst – zur Gestaltung eines wahrhaft christlichen Lebens verhelfen?

b) *Gewandeltes Verhältnis zwischen Glaube und Welt, zwischen Christ-Sein und Mensch-Sein.* Es müßte weiter die Einheit von Christ-Sein und Mensch-Sein sichtbar werden. Die „hominisierende“ Kraft des christlichen Glaubens müßte herausgestellt und „eingeübt“ werden.

Ignatius wählt in den G. Ü. bei der Betrachtung vom Ruf des Königs, den Erobererwillen eines christlichen Fürsten, der sich die Welt unterwerfen will, zum Ausgangspunkt. Dieser Fürst wird als sehr edel dargestellt – er teilt alle Mühsale seiner Soldaten; für uns heute hat dieser Ausgangspunkt einen unguten Beigeschmack: Wir wittern etwas von Imperialismus. Aber auch das Kreuzzugsideal und die mittelalterliche Ritterromantik gehören endgültig der Vergangenheit an. Wofür jedoch die moderne Elite sich einsetzen möchte, ist die Mitarbeit am Aufbau einer besseren Welt. Jeder, der hier nicht mittun will, ist in der Tat „wert, von der ganzen Welt gerügt und für einen entarteten Menschen (Ritter!) angesehen zu werden“ (94). Der Aufruf zur „*Populorum Progressio*“ ergeht an uns nicht nur von außen her, von einer übergeordneten Autorität, sondern ist Gewissensauftrag eines jeden, genau wie der Ruf des Königs bei Ignatius.

Soll es sich nun allein darum handeln, eine veraltete Parabel durch eine neue zu ersetzen? Sicherlich nicht! Hier zeigt sich deutlich ein zweiter Unterschied zwischen der Glaubenssituation heute und der zur Zeit von Ignatius. Nicht nur, daß es heute keinen unumstrittenen und unproblematischen Glaubensbereich mehr gibt; auch das Verhältnis zwischen Glaube und Existenz in der Welt, zwischen Mensch-Sein und Christ-Sein, wird ganz anders gesehen. Für Ignatius ist der Ausgangspunkt ein *Vergleich*: „Der Ruf des irdischen Königs dient dazu, das Leben des Ewigen Königs zu betrachten“ (91). Es geht uns nicht darum, daß dies ein psychologischer Ansatz ist, für den ein Mensch des 16. Jahrhunderts sich wohl erwärmen konnte, falls er nur etwas vom Blut echter „conquistadores“ in sich hatte, während er uns heute völlig kalt läßt. Nein, der grundsätzlichere Unterschied ist vielmehr der, daß Ignatius diesen Welt-elan des „conquistador“ zum Ausgangspunkt *für etwas anderes wählt*. Er überschreitet seinen Ausgangspunkt, er sublimiert den Elan, den er erweckt, auf eine höhere Ebene. Der Übende soll kein „gewöhnlicher“ conquistador, sondern einer von höherer Art werden, ein „geistlicher Eroberer“. Es geht um zwei Ebenen, so viele Parallelen diese auch haben mögen, um eine natürliche und eine übernatürliche Ebene, wobei wir zwei theologische Ausdrücke verwenden, die gerade zu jener Zeit üblich wurden.

Derartiges ist nun heute, wie uns scheint, unmöglich geworden. Wir leben nicht mehr in zwei verschiedenen Wirklichkeiten, einer weltlich-natür-

lichen oder profanen, und einer übernatürlichen oder christlichen. Man muß wohl, wie dies auch Ignatius tat, an den edlen Schwung, der im Exerzitanten lebendig ist, anknüpfen – aber man braucht diesen Elan nicht mehr zu transponieren und auf einer anderen Ebene zu sublimieren. Das Engagement für eine bessere, lebenswertere Welt ist nicht nur Vergleich und Ausgangspunkt, sondern in sich selbst ernst zu nehmen und in seinen Dimensionen zu entfalten. Seine tiefsten Beweggründe, die ja gerade die eigentlich christlichen sind, müßten aufscheinen und „eingeübt“ werden.

Es war der geschichtliche Auftrag an Ignatius' Zeit, zunächst die Eigenständigkeit eines jeden Bereichs zu ihrem Recht kommen zu lassen. Es ist die Zeit des Aufkommens der Einzelwissenschaften, die sich aus dem Bann der Theologie lösten: es ist die Zeit der Entstehung der Nationalstaaten, die sich aus der mittelalterlichen Einheit im Heiligen Römischen Reich lösten; damals begann die ausdrückliche Scheidung zwischen Kirche und Staat; der Staat wurde profan. Diese Entwicklung ging so weit, daß wir heute eine Trennung von Kirche und Welt, von Christsein und Menschsein haben, mit der wir Christen uns nicht abfinden dürfen. Was wir heute suchen, ist eine neue Einheit, jedoch ohne unbegründete Hegemonie vom Glauben her. Also keine zwei Stockwerke, sondern ein Kirche-Sein in aller Dienstbarkeit und Menschlichkeit, ein Christ-Sein in voller Entfaltung des Menschlichen, also nicht etwas anderes als Menschlichkeit.

Wir können daher nicht mehr aus dem profanen Leben heraus- und in eine Welt des Glaubens hinüber-treten, um von da aus weiter aufzubauen, wie es Ignatius tat. Für uns ist die Gläubigkeit viel weniger Ausgangspunkt als vielmehr das tiefste und tragendste Motiv unseres Handelns. Wir nehmen nicht mehr den Ausgang „von oben her“, von einem traditionellen und deutlich umrissenen Glauben. Bei vielen Menschen wird auch die Schrift als das Bleibende fraglich. Wir beginnen mehr und mehr „von unten her“, von unserer menschlichen Wirklichkeit her, worin jedoch der Glaube schon als wirksame Kraft vorhanden sein muß. Das Ziel ist für uns dasselbe wie für Ignatius: persönlich *erlebter* und *gelebter* Glaube. Die Verschiedenheit im Ausgangspunkt aber wird mancherlei Folgen für die Exerzitien haben.

### III. Die Wandlung in den anthropologischen Voraussetzungen

Zur Wandlung der anthropologischen Voraussetzungen, des Selbstverständnisses des Menschen, soll nur ein Punkt herausgestellt werden: das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Auch hier läßt sich – wenn wir ehrlich sind – ein großer Unterschied zwischen heute und damals feststellen, zwischen Ignatius und uns.

Das 16. Jahrhundert durchbrach endgültig und für immer die Einheit des Mittelalters. Es war die Zeit des Bewußtwerdens des Wertes der unwiederholbaren und einmaligen menschlichen Person. Eine mittelalterliche Kathedrale wurde durch eine Gemeinschaft erbaut, der einzelne Künstler blieb ungenannt. Im 16. Jahrhundert kennen wir die Künstler mit Vor- und Zunamen. Michelangelo schließt sich eine Nacht in St. Peter ein, um seinen Namen in die Schärpe einzumeißeln, die die Madonna seiner berühmten Pietà trägt: Man wollte nicht glauben, daß er dieses Werk schuf. Die Maler beginnen zu porträtieren. Mit der Betonung der eigenen, unwiederholbaren Individualität zerfällt die alte Einheit auf fast allen Gebieten. Im staatlichen wie im religiösen Bereich bricht die Zeit der Spaltung an. Im Denken zeigt sich der Bruch im Einheitsdenken schon prägnant im Nominalismus an: allgemeine Wesensaussagen sind nur „flatus vocis“, „Wortgeräusch“, Gedankenkonstruktionen, aber keine Realität. Luther sucht den „gnädigen Gott“ für sich persönlich. Wo trotzdem Einheit zustandekommt, dort unter dem Druck der Obrigkeit, durch Strafen oder Polizeigewalt: Die absoluten Monarchien entstehen, in Spanien, Portugal und Frankreich. In der katholischen Kirche beginnt die Zeit der straffen Organisation, als Reaktion auf allzu starke zentrifugale Kräfte.

Diese unwiederholbare Eigenständigkeit besonderer Gruppen und vor allem jeder einzelnen menschlichen Person ist ein unersetzlicher Gewinn, den wir niemals verlieren dürfen. Ignatius hat sie in den G. Ü. sozusagen „getauft“<sup>11</sup>. Inzwischen aber ist eine neue Strömung aufgebrochen, ein Suchen nach Integration, nach einer neuen Form von Einheit in der Vielfalt. Europa sucht – noch sehr mühsam – nach dem Zusammenschluß. Die Kirchen sind der Trennung müde, suchen Begegnung in ökumenischem Geist. Die zentrifugalen Kräfte brachten ja nicht nur Gewinn, sie führten auch zu Zersplitterung und arteten in Individualismus aus. Gewiß, auch in unserer Zeit sind Kollektivismus und Vermassung eine große Gefahr – vielleicht mehr denn je. Man könnte aus der Literatur eine große Zahl von Beispielen anführen. Man denke z. B. an die Bücher Kafkas, oder an den Kampf gegen die Bürokratie in einem Buch wie „Die 25ste Stunde“. Aber ebenso negativ sind der Individualismus und das Unvermögen zur Gemeinschaft in Einheit und Liebe. Auch dies ist eine Krankheit unserer Zeit. Man denke etwa an Sartres „Huis clos“ („Bei geschlossenen Türen“). Wir müssen ebenso aus der Vermassung, wie auch aus der „Vereinzelung“ befreit werden. Und dieses letztere ist etwas Neues gegenüber der Zeit des Ignatius.

Könnte es nicht gefährlich werden, wollten wir in den G. Ü. unter allen Umständen, überall und immer, den Nachdruck auf Einsamkeit legen? Ist

<sup>11</sup> Dies hat Walter Dirks sehr gut in „Die Antwort der Mönche“ gesehen, wo er als typisch eigene Aufgabe der Jesuiten das Eintreten für die Freiheit aufweist.

es heute noch so ohne weiteres richtig, was Ignatius in der 20. Vorbemerkung sagt: „Je mehr unsere Seele sich allein und abseits abgeschieden findet, um so geeigneter macht sie sich, ihrem Schöpfer und Herrn zu nahen“? Ignatius stellte damit einen hohen Wert heraus, und es wäre ein Unglück, würden wir ihn verlieren. Besteht aber heute nicht auch die Gefahr, daß dadurch Menschen in eine unfruchtbare Einsamkeit abgedrängt werden, obgleich sie gerade zur Gemeinschaft erlöst werden müßten? Müssen wir uns nicht davor hüten, Einsamkeit zu sehr zu betonen?

Andererseits: Verfehlt man nicht das Wesentliche der Exerzitien, wenn man sie nicht mehr unbedingt auf Einsamkeit aufbaut? Sie zielen doch auf Entscheidung und Wahl ab, und wenn auch die materiale Inhaltlichkeit der Wahl sehr wohl zur Weltbegegnung heranreifen kann, dann ändert dies doch nichts an dem formalen Charakter einer einsamen Entscheidung. Demnach wären die Exerzitien vom Wesen her Einzelexerzitien und fordern die Einsamkeit des Gebets.

Man kann dem weitgehend zustimmen. Es geht in den G. Ü. darum, daß der Mensch frei über sich selbst vor Gott verfügt, in einer streng persönlichen Wahl. Gruppen-„exerzitien“, bei denen nicht ein eigenes, unwiederholbares, religiöses Individualgeschehen im einzelnen Teilnehmer möglich ist, können daher recht fruchtbar sein, aber sie fallen nicht mehr unter „die G. Ü.“ des Ignatius.

Schließen sich aber Person und Gemeinschaft gegenseitig aus? Gibt es nicht Situationen, in denen dem Einzelnen gerade durch andere zu einer persönlichen Wahl verholfen wird? In denen erst durch die Gemeinschaft mit anderen eine fruchtbare persönliche Wahl ermöglicht wird? Man kann hierbei an die „deliberatio“ der ersten Jesuiten denken. Betraf die Wahl, die sie damals gemeinsam vornahmen, nämlich eine Gemeinschaft zu gründen, nicht auch ganz und gar das Leben jedes Einzelnen von ihnen? War dies nicht für sie alle ein gemeinsames Geschehen und zugleich „religiöse Individualgeschichte“, da ja die gemeinsame Wahl für jeden von ihnen entscheidend war, und zwar auf je besondere, individuelle Weise?

Vielleicht darf hier ein Beispiel aus unserer eigenen, unmittelbaren Situation angeführt werden. Wir, die theologische Fakultät der Jesuiten von Maastricht, sind dabei, nach Amsterdam zu ziehen, wo unser Leben – auch in religiöser Hinsicht – beträchtlich anders sein wird, als bisher. Wir werden z. B. dort in sieben verschiedenen Häusern wohnen. Deshalb wurde vor einiger Zeit ein kleiner Kongreß abgehalten. In gemeinsamen Gesprächen fragten wir uns, was „Jesuit-sein“ heute bedeutet, worin wir versagten, wie wir es in Amsterdam so einrichten könnten, daß dort ein echt religiöser Geist sich entwickeln könne. Nicht nur für mich, auch für viele andere, wurde dieses Gespräch in manchen Augenblicken zu einer

Wahl im Sinne der Exerzitien, und zwar intensiver und bewußter als in vielen eigenen Exerzitien. Zuweilen erreichte das Gespräch eine solche Ehrlichkeit, daß wir nachher mit den Emmausjüngern sagen konnten: „Brannte nicht unser Herz in uns“, d. h. war der Herr jetzt nicht ganz deutlich unter uns? Ein solches Erlebnis kann zu einer persönlichen Bekehrung werden, die für lange Zeit entscheidend ist. Würde es sich nicht lohnen zu untersuchen, wie und nach welchen Methoden eine derartige gemeinschaftliche Erwägung zu gemeinschaftlichen – und dennoch wirklich ignatianischen – G. Ü. zu vertiefen wäre?

Vielleicht wird jemand einwerfen: eine solche Möglichkeit ist zwar nicht a priori ausgeschlossen, wohl aber de facto eine seltene Ausnahme. Denn, sind wir wirklich zu echter Gemeinschaft fähig? Stellen wir nicht überall fest, daß das Verlangen nach Begegnung und Vereinigung ohnmächtig bleibt oder scheitert? Man spricht heute zwar viel von „Mit-menschlichkeit“, aber sind wir wirklich „mitmenschlicher“ als frühere Generationen? Laufen wir nicht Gefahr – wenn wir zu etwas wie „gemeinschaftlichen“ G. Ü. kommen wollen – ein Kind der Hybris zu zeugen, das aus Verlangen und . . . Ohnmacht geboren wird? Flüchten nicht gerade heute viele Menschen in die Betäubung durch die Masse und deren Medien wie Presse, Radio, Fernsehen? Zerschellen wir nicht an der Skylla der Kollektivität, wenn wir die Charybdis des Individualismus vermeiden wollen? Müssen wir nicht Ausdrücken wie „Sakrament des Bruders“ mißtrauen? Verbirgt sich dahinter nicht oft ein ungesundes, egoistisches Bestreben, das den Andern nicht in reifer Liebe will, sondern (wie dies die sexuelle Überbetonung heute deutlich zeigt) um ihn zur Rettung aus der eigenen Vereinsamung zu „gebrauchen“, also zu „mißbrauchen“? Zeigt sich nicht überall, daß die Berufe „dienender Liebe“ zurückgehen und nicht mehr gesucht sind? Ist das Verhalten zum „Nächsten“ nicht vielleicht mehr als früher gestört?

Dieser Einwand zwingt uns aber nur noch mehr dazu, das Verlangen nach Einheit tatsächlich zu *taufen*, d. h. zu befreien und wirksam werden zu lassen, gerade so wie Ignatius das Verlangen nach unwiederholbarem Eigensein in den G. Ü. taufte. Auch dieser „Personalismus“ äußerte sich zu Ignatius' Zeiten und noch später in vielen, auch fehlerhaften Weisen, aber es war die Leistung des Heiligen, ihn in die richtigen Bahnen geleitet und nicht wegen der möglichen Gefahren verfremdet und verdrängt zu haben. So sollte man auch heute das Verlangen nach Einheit und Gemeinschaft in die rechte Bahn bringen und ihm tragfähige Grundlagen geben. Man muß es *einüben*; nur so kann man durch kritische Kontrolle aus gemachten Fehlern lernen, diese künftig zu vermeiden. Man wird dabei mit großer „discretio“, ja sogar „discretio spirituum“, zu Werke gehen. Es ist in der Tat nicht alles Gold, was glänzt.

Der Wandel der anthropologischen Voraussetzungen, des Selbstverständnisses und Selbsterlebens seit Ignatius verlangt eine größere Betonung der Gemeinschaft. Die gleiche Forderung erhebt sich auch aus der gewandelten Glaubenssituation. Wir sahen, daß im Gegensatz zu Ignatius' Zeit auch der Kern unseres Glaubens für viele nicht unangefochten ist, daß das traditionelle, durch das Milieu getragene und noch unterpersönliche Glauben in unserer Zeit am Verschwinden ist. Daraus erwächst das Bedürfnis, miteinander über den Glauben zu sprechen. Glauben – auch persönlicher Glaube – ist ohne Gemeinschaft, ohne Kirche unmöglich. Das Glaubenszeugnis soll sogar nach den Gesetzen der Heilsökonomie Stütze und Erleuchtung werden, auch wenn ich in anderer Weise glaube als der, der mir Zeugnis von seinem Glaubenserleben gibt.

Wenn dies alles zutrifft, wenn auch unsere Glaubenssituation sich tiefgreifend wandelt, wenn der Inhalt und die Bedeutung des Glaubens auch für überzeugte Christen, auch für viele von denen, die von Amts wegen Zeugnis geben müssen für den Glauben – nicht mehr so klar und selbstverständlich sind, sondern eher etwas, dem man entgegenwächst, wobei man durch Gespräche mit anderen Hilfe finden kann –, und wenn es wahr ist, daß dieses Wachsen untrennbar mit einer eigenen Lebenswahl aus dem Glauben, mit meiner eigenen „Bekehrung“, der Mitte der G. Ü., verbunden ist, müssen sich dann nicht die Exerzitien öffnen für einen Rhythmus von gemeinschaftlicher Begegnung und von Stille und Einsamkeit, anstatt das eine vom andern ohne überzeugende Gründe künstlich zu trennen? Es geht nicht darum, die Einsamkeit und das persönliche Gebet zu verdrängen und eine Art „Flucht in die Masse“ zu propagieren. Im Gegenteil, es geht gerade um die „religiöse Individualgeschichte“, die zum Wesen der ignatianischen G. Ü. gehört. „Religiöse Individualgeschichte“ mit ihrem Höhepunkt der Entscheidung, der Wahl, ist ohne die Grundlage der Gemeinschaft eigentlich gar nicht möglich. Zu uns als Individuen gehört nun einmal wesentlich das Stehen in der Gemeinschaft.

Es wurden im vorhergehenden mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben, und dies war Absicht. Zuerst geschah dies auf einer Tagung der germanischen Assistenz des Jesuitenordens im Mai 1967 zu Schönbrunn<sup>1</sup>. Es galt dort ein Gespräch in Gang zu bringen. Wir hoffen, daß dies in noch weiteren Kreisen geschehen möge, damit im Hin und Her der Meinungen die für uns heute gültige Wahrheit – auch hinsichtlich eines so kostbaren Erbes der Tradition, wie es die G. Ü. sind – erkennbar werde.

<sup>1</sup> Vgl. diese Ztschr. 40 (1967) 218–223.