

Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien

Josef Sudbrack SJ, München

Unsere Zeit ist eine Zeit der Diskussion; einer Diskussion, die vor nichts mehr Respekt hat und ihre harten Fragen an alles und jedes richtet. Gedeckt werden soll dieses forsche Überrennen geheiligter Traditionen vom Anspruch der Ehrlichkeit, der Wahrhaftigkeit. Intellektuelle Redlichkeit ist nach Dietrich Bonhoeffer auch im katholischen Lager zum Schlagwort geworden. Man soll sich aber nicht einbilden, daß dieser Weg problemloser sei als der alte, der innerhalb der Schranken von Dogma und Tradition verlief. Nicht als ob man das Fragen und Infragestellen aufgeben müßte. Die Geschichte ist unumkehrbar. Fragen war immer schon ein Weg zur Wahrheit; und mancher, der ehrlich fragt, ist näher bei ihr, als der, der auf Antworten ausruht und vor Auskünften haltmacht.

Die Gefahr liegt anderswo; dort nämlich, wo sich die Methodik des Fragens und Diskutierens unlösbar mit der Sachproblematik verquickt. Wie leicht ist es, durch Diskutierkunst, durch Verfahrensfragen, durch Geschäftsordnungsdebatten, durch methodische Kniffe und geschickte Methodik ein Gespräch dorthin zu lenken, wohin es manipuliert werden soll, und nicht dorthin, wohin die Sache es erfordert! Wie leicht ist es, durch geschickte Fragen die erwünschte und nicht die richtige Antwort herauszubekommen! Als dem Fragen und Diskutieren noch Grenzen gesetzt waren, drohte eine dogmatische Inquisition: autoritativ wurde das Denken festgelegt; der Mensch mußte sich innerhalb bestimmter Meinungen bewegen. Heute, da dem Fragen und Diskutieren – glücklicherweise! – eine unbegrenzte Weite geöffnet ist, droht die Manipulation der Methode; wer die öffentliche Meinung zu manipulieren versteht, bestimmt ihren Inhalt; wer geschickte Fragen stellt, insinuiert die Antworten; wer methodische Geleise für die Diskussion legt, gibt die Richtung an. Es soll doch keiner glauben, daß die Herrschaft der Massenmedien, also der Methoden von Wahrheitsvermittlung, duldsamer sei, als es die Herrschaft der mittelalterlichen Kirche war. Der Unterschied liegt vielleicht nur darin, daß diese alte Kirche – wenigstens nach ihrem Willen – vom Ethos der Wahrheit getragen war; die modernen Massenmedien aber werden von ihren geschickten Drahtziehern oft genug ohne jegliches Ethos in Bewegung gesetzt.

Diese Verschränkung von Methode und Sache, von Form und Inhalt gehört aber auch mit ihren positiven Konsequenzen zu den Besonderheiten

unserer Zeit. Der Atomphysiker Heisenberg reflektiert z. B. in seinen Gesprächen („Der Teil und das Ganze“) darüber, wie sehr der Fortschritt seiner Wissenschaft nicht aus Feststellung neuer *Tatsachen*, sondern aus neuen *methodischen* Einstellungen zur Wirklichkeit erwachsen ist; und von Sigmund Freud berichtet sein Freund und Biograph Ernest Jones, wie er schon früh begriffen hat, „daß in der Wissenschaft jeder Fortschritt neue oder verbesserte Methoden voraussetzt“. Es geht nicht um Ablehnung der Problematik unserer Zeit, sondern um das Sichtbarmachen und Ernstnehmen.

I. Ein moderner Methodenstreit als Zugang zur Frage

Eine der großen wissenschaftlichen Debatten, die nach der Wochenzeitung „Die Zeit“ schon in die Geschichte eingegangen ist, hat im letzten Jahrzehnt diese „heilvolle“ oder „unheilvolle“ Verschränkung von Methode und Sache tiefer durchleuchtet: der sogenannte „Positivismusstreit der deutschen Soziologie“. Zwei Parteien kamen zu Wort: der „kritische Rationalismus“, am prominentesten durch Karl R. Popper vertreten, der nach Theunissen „von der Eliminierung der absoluten Objektivität konsequent zur Entfernung des objektiven Sinnes aus der Geschichte fortschreitet“; Wahrheit wird in Methode aufgelöst. Und die „kritische Theorie“ der Frankfurter Schule um Max Horkheimer, die „nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich ist“ (Theunissen). In schriftlichen wie mündlichen Debatten klärten sich viele Mißverständnisse, verhärteten sich aber im Grunde nur die entgegenstehenden Ansichten. Über diese Diskussion berichten heißt unweigerlich auch: Parteinehmen. Berichten aber als Einführung in ein modernes Verständnis der Exerzitien heißt noch notwendiger: Verharmlosen, simplifizieren. Doch das doppelte Wagnis soll unternommen werden; das Licht nämlich, das von hier auf die Frage nach den Exerzitien und auch nach dem Christentum fällt, rechtfertigt es.

Der Weg der Frankfurter, das Wahrheitsethos und das Ethos des humanen Einsatzes vor der Auflösung in reine Methode zu retten, war die Rückbindung aller Wahrheit an das Tun, an die Praxis. Am aggressivsten klingt es bei Theodor W. Adorno, am kompliziertesten bei Jürgen Habermas: Alles Erkennen hat einen dialektischen Bezug zum Tun, besteht im Grunde sogar aus der Einheit von Theorie (Erkennen) und Praxis (Handeln). Die Vertreter der Frankfurter Schule wehren sich erbittert gegen den Rückzug des menschlichen Verstehens in das reine Denken und das simple Feststellen von Fakten. Selbst die Methode der Humanwissenschaft und nicht nur ihre Aussagen und Ergebnisse seien unlösbar verbunden mit

dem Handeln des Menschen und der menschlichen Gesellschaft. Selbst die Logik des Denkens müsse immer wieder aufgebrochen und auch korrigiert werden vom Fluß der Wirklichkeit. Denn „Logik, verabsolutiert, ist Ideologie“, schreibt Adorno; und ihre Herrschaft, „das System ist der geistgewordene Bauch“, der alles in die Tyrannei der Ratio hineinverschlingt und schließlich zur reinen „Methode“ verdaut. Natürlich muß der Mensch stets von neuem begreifen, verstehen, einordnen, systematisieren; aber sein Denken muß darum wissen, „daß zu seinem eigenen Sinn gehört, was nicht seinerseits Gedanke ist“, was nicht aufgeht im Begreifen und Verstehen. Und deshalb „sprengt (es) die Logik der Widerspruchslosigkeit; ihr Gefängnis hat Fenster.“

Man kann darüber streiten, ob es der Frankfurter Soziologenschule gelungen ist, diese Ideen geschickt und gültig auszusprechen. Vielleicht sogar wird es nur möglich, wenn der theologische Hintergrund dieses Denkens, den die Gegner zum Vorwurf machen, ausdrücklicher bedacht wird. Denn im Grund läuft der Ansatz doch dahin, eine größere Wirklichkeit über das menschliche Denken hinaus anzuerkennen; Horkheimer wie Adorno sprechen an den Intensivstellen ihrer Schriften auch tatsächlich vom Absoluten. Ihre Methode der Rückbindung an die Praxis scheint konsequenterweise dahin zu führen. Wie dem auch sei: die Parallele zum Christentum ist überraschend. Auch in ihm heißt es: „Wer die Wahrheit tut, wird sie erkennen“. Der Bezug zur Praxis, das Eintauchen ins eigene Tun gehört zur Methodik der Wahrheitsfindung und tritt unlösbar mit ein in die Erkenntnis und in die Wahrheit selbst. Karl Rahner hat diesen christlichen Auftrag in den letzten Jahren des öfteren bedacht: „Christentum ist nicht voll zu reflektieren.“ Es bleibt ein Rest von Nicht-Begriffenem und Nicht-Begreifbarem; dieser „Rest“ ist nur im Handeln zu realisieren; dieser „Rest“ des christlichen Tuns, der in keiner christlichen Dogmatik aufgeht, ist sogar der Kern des Christentums, der Kern seines Wahrheitsethos.

Die Logik des christlichen Lebens spiegelt sich im Denken als ein Paradox, ja im Grenzfall vielleicht sogar als Widerspruch ab: das menschliche Denken muß seine eigenen Einsichten, seine eigene Sicherheit verlassen und sich dem Leben, der Praxis, der Wirklichkeit beugen. Deshalb kann es in der Wahrheit bleiben; denn diese Wahrheit ist größer als der denkende Mensch. Adorno spricht hier von „Hingabe“ und „Entäußerung“. Die christliche Tradition sprach von „Demut“, die nicht nur in den ignatianischen Exerzitien einen Höhepunkt bildet. „Demut ist das Fundament aller Tugenden“, lautet ein Sinnspruch der Überlieferung. Karl Rahner nennt es die „Ehrfurcht vor dem Geheimnis“.

Aber zurück zum Ausgangspunkt dieses wissenschaftstheoretischen Exkurses: Die Eingangsfrage stellte sich nach Form und Inhalt, nach Methode

und Sache. Eine Angst wurde wach, ob nicht die alte Tyrannei der „Wahrheit“ in unseren Tagen durch eine härtere Tyrannei der Methode, der „Medien“ abgelöst werde. Nicht zuletzt diese Angst trieb die Frankfurter Soziologenschule dazu, die innere Einheit von Wahrheit und Methode der Wahrheitsfindung zu bedenken – im weiteren Rahmen: von Theorie und Praxis. Jede Wahrheitserkenntnis hängt von dem Weg ab, auf dem der Mensch zu ihr gelangt; eine kritische Überprüfung der Wahrheit heißt zugleich die kritische Überprüfung der Methode und des konkreten Tuns, von dem aus der Mensch sich auf die Wahrheitssuche begibt. Beides läßt sich nicht trennen und muß ständig kritisch aufeinanderbezogen bleiben. Ebenso wenig wie der Mensch auf das Aussprechen und Formulieren der Wahrheit zugunsten des reinen Tuns verzichten kann, ebenso wenig kann er sich auf den Turm der reinen Wahrheit, des sicheren Wissens und Glaubens flüchten, um von ihm aus unangefochten alles Tun zu beurteilen. Glauben und Tun des Christentums sind untrennbar. Auf die Ebene des Nachsinnens über den christlichen Glauben übertragen heißt dies aber: der Inhalt des Glaubens und der Weg zu diesem Glauben sind nur in Einheit zu begreifen und nur in Einheit zu tun.

Diese Verflechtung nun von Wahrheit und Tun der Wahrheit (und, wie wir sagen dürfen, Tun zur Wahrheit hin) versuchen die Exerzitien des hl. Ignatius an einem Knotenpunkt zu ergreifen. Natürlich war sich Ignatius der fundamentaltheologischen Tragweite seines Ansatzes nicht bewußt; aber wer das Christentum an *einer* Stelle zu verstehen sucht, ist – ob er es weiß oder nicht – immer auch dem *ganzen* Christentum konfrontiert. Wenn man den ignatianischen Ansatz nicht zu einem billigen Trick (wie man nämlich von einer Stufe der Unsicherheit auf die Sicherheit hin springen kann) degradieren will, muß man seiner Dynamik zum Gesamtchristlichen nachgehen. Immer aber ist dabei die Grunddialektik von Methode und Sache, von Form und Inhalt, von Wahrheitsfindung und Wahrheit, im Auge behalten. Gewiß führt Ignatius zur christlichen Wahrheit, zum „Inhalt“ des Glaubens; aber die Methodik seiner Exerzitien besteht nicht zuletzt darin, einiges von dieser Wahrheit schon auf dem Weg zu ihr hin zu deponieren, den Inhalt des Glaubens schon in die Form der Meditation zu legen. Von diesem Weg, von der ignatianischen Methodik selbst aber schreibt der Nichtchrist Georges Batailles, daß sie ein dramatisierter Exkurs sei, eine Erörterung, die den Menschen zwingt, den „Diskurs“ und die eigene Methode zu überschreiten, um sich der Sache selbst zu stellen, um, wie Batailles sagt, „das Eisige des Windes zu spüren, nackt zu sein ...“. Wenn man davon spricht, daß Exerzitien nicht zu „studieren“, sondern zu „machen“ seien, meint man dasselbe.

Dieses dialektische Hin-und-Her zwischen Sache und Methode soll auch

das Grundprinzip unserer Überlegungen sein. Bewußt wird deshalb die Deutung der Exerzitien zwischen Alternativen gespannt, deren jedes Glied für sich allein einseitig ist, deren Spannung aber den Blick auf die Exerzitien und in ihnen auf das Christentum selbst öffnen soll. Wenn sich dabei die Alternativen verschieben, vielleicht sogar vertauschen, so ist das wiederum nur ein Zeichen dafür, daß die Sache des Christentums reicher ist als unser Bemühen um ihr Verständnis.

II. Wahl oder Besinnung?

Schon die Grundfrage nach dem Ziel der Exerzitien läßt sich nicht eindeutig beantworten. Wollen sie den Menschen zu einer Entscheidung führen, zur Lebenswahl, zu einem neuen oder erneuten „Ja“? Oder sind es Besinnungen, die dem Bewußtmachen und der Vertiefung der christlichen Botschaft dienen? Man könnte viele Nuancierungen einführen: Einübung in die Freiheit oder schlichtes Tun des Christentums? Vorbereitung für die Wahlsituation oder Zur-Ruhe-Kommen im erkannten Willen Gottes?

Diese alternativen Sichten sind keineswegs theoretische Spielereien; sie führen mitten in das Geschehen der Exerzitien und in das Geschehen des Christseins. Als sich zu Beginn der Nazizeit um Dietrich Bonhoeffer eine Gruppe junger, oppositioneller Theologen sammelte, „versuchte (man) sich zögernd in geistlichen Exerzitien“. Die Besinnung auf das eigene Christentum gab Ruhe und Kraft zum Widerstand. Zur gleichen Zeit aber schrieb Bonhoeffer an Predigten, die – in deutlich antilutherischer Betonung – die Nachfolge Christi vom „Begriff des *Glaubens*“, von der „Besinnung“, in das „Halten der *Gebote*“ verlegten. Auch diese Voraussetzung seiner späteren aktiven Theologie nannte Bonhoeffer „Exerzitien“.

Noch deutlicher in die Richtung von Aktivität, Einsatz, Entscheidung deutet Albert Görres die ignatianischen Exerzitien. Er sieht ihren Sinn so sehr im willentlichen, „irasziblen“ Element, daß sie ohne psychische Schäden nur einem ausgeglichenen Menschen möglich seien; für jemanden, der die Last der Entscheidung tragen könne, und der überdies dem Entscheidungs- und Willens-Typ entsprechen müsse, der Ignatius selbst gewesen sein soll. Görres verweist zur Gegenüberstellung auf den anderen Menschentyp, dem eher die aszetischen Anweisungen eines Franz von Sales entsprächen. Ignatius selbst allerdings glaubte, daß seine Exerzitien-erfahrungen für jeden Menschen zugänglich sind; und Franz von Sales hat sich selbst als einen Schüler der Exerzitien bekannt.

Was ist nun das Leitbild der Exerzitien: Wahl oder Besinnung? Entscheidung oder Vertiefung? Denken wir einmal das Modell der Wahl durch. Kann und darf man Entscheidungen herbeizwingen? Kann und darf

man einen Zeitraum von dreißig Tagen bestimmen und dann fordern: innerhalb dieser Zeit muß die Entscheidung fallen? Gewiß, Belanglosigkeiten des Tages müssen so oder anders entschieden werden; aber die letzte und allein wichtige Haltung des Menschen? Es ist doch interessant, daß gerade von Jesuiten gelehrt wird, daß die Letztentscheidung im Grunde mit der Stunde des Todes zusammenfalle. Exerzitien aber scheinen diesen Moment vorzulegen in eine Situation des Lebens, wollen diese Situation terminmäßig bestimmen und sie dann methodisch herbeizwingen.

Jeder weiß natürlich, daß hier sträflich vergrößert wird. Aber nur so wird die Fragestellung klar. „Jede Skizze lebt von ihrer Kontur“, schreibt Georg Picht, von ihrer überscharfen Pointierung. Aus der psychologischen Sicht bekommt man Angst, daß durch die Forderung nach Entscheidung Menschen, die weniger stark sind, zerbrechen, und sich willenlos an das ausliefern, was vorgelegt wird: Exerzitien also, die nur im Inhalt (man glaubt eben an die Wahrheit des Geforderten), nicht aber in der Methode von der Gehirnwäsche unterschieden wären. Andere – wie Görres schreibt – irasible, willensstarke Menschen würden durch solch verzerrte Exerzitien zu jenem „Renaissance“-Typ erzogen, der sich selbst total in der Hand hat, der mit seinem gestählten Willen jeden Widerstand in sich und außer sich bricht, dessen Leben aus der verschwommenen Unentschlossenheit herausgerissen im glasklaren Licht der Sicherheit und Entschlossenheit stünde. Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, daß diese Karikatur immer noch bestimmten Vorstellungen vom Jesuiten entspricht.

Auch theologisch sind schwerwiegende Bedenken gegen diese Art von Exerzitieninterpretation anzumelden. In der mystischen Tradition gibt es den Terminus „Gott zwingen“. Genau das versucht doch dieses Modell von Exerzitien als Wahlmethode! Man ist zwar überzeugt, daß die Entscheidung nur in der Gnade Gottes geschehen kann – aber dann wird durch intellektuelle und affektive Übung dieser Gnadenbeistand herbeigezwungen. Zweifellos vermutete man bei Ignatius, als er vor das Inquisitionsgericht zitiert wurde, etwas ähnliches: „Das innere Wort des Geistes“ werde herbeigezwungen und als absoluter Maßstab für die Lebensentscheidung aufgestellt. Wiederum ist interessant zu sehen, daß bis vor kurzem die gesamte Jesuitentheologie sich energisch dagegen wehrte, Gottes Gnadenwirken in der gewöhnlichen Bewußtseinswelt des Menschen einen Raum zu geben: der Ignatianische Ansatz aber scheint gerade darauf zu beruhen.

Noch ein Bedenken gegen das Interpretationsmodell der „Wahl“ sei angemeldet: ein historisches! Ignatius selbst hat doch seine erste große Lebenswahl in Loyola keineswegs methodisch und zielgerichtet unternom-

men; sie ist ihm vielmehr unabsichtlich zugewachsen; also keine herbeizwingende Wahl, sondern eine Konsequenz, die nicht intendiert war, sich aber aus der Logik der Schriftlesung auf dem Krankenbett von selbst ergab. Auch in Manresa suchte Ignatius keine Entscheidungssituation für irgendeinen Lebensstand; sondern das Einsiedlerleben, das er zu führen versuchte, trieb von selbst in die Situation hinein, die er im „Pilgerbericht“ beschreibt. Gewiß hat er in den Exerzitien versucht, dieses Tun-der-Entscheidung, diese Wahl zu theoretisieren, in bestimmte Regeln zu fassen. Und allzusehnell hat man die „Wahlsituation“ aus dem Organismus der Exerzitien herausgelöst und als ihren Kern deklariert. In der Praxis aber entsprangen die ersten großen „Entscheidungen“ im Leben des Ignatius von selbst aus der „Besinnung“ auf das christliche Leben, aus der Meditation der Schrift.

Wenn man aber nun die Exerzitien auf Besinnung statt auf Wahl festlegt, ergeben sich wieder andere Schwierigkeiten. Besinnung auf die eigene Situation, Meditation irgendeines Textes, Vertiefung ins eigene Innere, Rückkehr zu den geistigen Lebensquellen: all das sind Worte, die man in einer bestimmten Literatur unserer Tage oft genug hört. Wo liegt ihre Christlichkeit? In der Konfrontation mit dem christlichen Grundtext der Heiligen Schrift? Nun, der könnte auch gelesen werden wie die Lebensmaximen Marc Aurels, wie eine „Mao“-Bibel oder Goethes Faust, den Gebildete der älteren Generation in der Tasche trugen. Wird diese meditative Selbstbesinnung christlich, wenn man sie ins Dogma der Kirche einbringt? Auch das kann ein sehr äußerliches Gewand sein für eine gleichbleibende vor-christliche Meditation; es gibt genügend Menschen – C. G. Jung und Wolfram von den Steinen gehören dazu –, für die im Symbolgehalt des christlichen Dogmas so unaufgebbare und endgültige Aussagen über den Menschen liegen, daß sie sich deshalb in die Glaubenswelt hineinbegeben, ohne gläubig zu sein. Mit anderen Worten: die Praxis, das Tun der christlichen Botschaft läßt sich nicht einfach in Methode und Theorie auflösen.

Der Kern des Christlichen liegt anderswo; er wird sichtbar, wo der Mensch sich dem Anspruch des lebendigen Gottes nähert; wo er (eben doch) zur Entscheidung aufgerufen wird. Natürlich kann diese Entscheidung verborgen bleiben, eingefast in ruhige Selbstverständlichkeit oder aktiven Einsatz, in glückhaft-frohes Erleben oder in unruhig-schmerzhaftes Suchen. Aber trägt eine „Besinnung“, die nicht irgendwo das „Ja“ zu Gottes Willen in Jesus Christus formuliert, den Namen „christlich“ zu Recht? Und trägt eine „Besinnung“, die nicht irgendwo ihre geistige Vertiefung zum Entschluß konkretisiert – „Vorsatz“ nannte man dies früher –, den Namen „christlich“ zu Recht?

Es ist schwer zu formulieren, aber wer nur ein klein wenig vom Christentum verstanden hat, wird errahnen, daß die Alternative: Wahl oder Besinnung vordergründig ist. Das Problem, das mit dieser vermeintlichen Alternative angesprochen ist, das Problem der Exerzitien überhaupt, ist ein anderes. Jede christliche „Selbstbesinnung“ tendiert auf „Entscheidung“, auf das gläubige „Ja“ zu Gott und zur Lebensaufgabe. Jede Entscheidung aber muß aus einer „Besinnung“ erwachsen, wenn sie verantwortet-christlich sein will. Darf man überhaupt beide Elemente isolieren? Das umfassendere Problem von Theorie-Besinnung und Praxis-Entscheidung taucht auf. Wie verhalten sie sich zueinander? Die Frage bleibt weiterhin der rote Faden.

III. Unterscheidung der Geister oder Entscheidung im Geist?

Die Exerzitien tragen auf jeden Fall das Image der Wahl! Darüber, daß Ignatius bei ihrer Niederschrift der „Entscheidung“ ein großes Gewicht beigemessen hat, kann kein Zweifel herrschen. Aber beim Überdenken all dessen, was in den Exerzitien über die Wahl und über die Unterscheidungsregeln, die sie vorbereiten, zu lesen ist, tauchen für die Theologie unserer Zeit neue Fragen auf. Ignatius scheint sich den Wahlvorgang folgendermaßen vorgestellt zu haben: Als erstes sind Gründe dafür und dagegen zu sammeln; diese Gründe reichen von rationalen Einsichten bis zur höchsten mystischen Erleuchtung. Und als zweites hat dann der Mensch auf Grund dieser Erkenntnisse und Erfahrungen seine Entscheidung zu fällen. Die Exerziendeutung der Tradition hat den Wahlvorgang auf jeden Fall so interpretiert; das Sammeln der Gründe innerhalb einer theoretischen Distanz und die Übersetzung in die Praxis, die Entscheidung, wurden sauberlich getrennt. Im „Positivismusstreit der Soziologie“ wiederholt sich die Problemstellung als „analytisch-deduktive“ Theorie und „werthaft-normative“ Praxis.

Theologie, Philosophie und auch Psychologie müssen aber dieses Auseinanderreißen vom Sammeln der Gründe und vom Sich-entscheiden gemäß der Gründe nicht nur abschwächen, sondern auch ablehnen. Wenn man die nüchternen Exerzitienanweisungen auf das Leben des Ignatius projiziert und aus ihrer Entstehungsgeschichte interpretiert, wird man sie auch anders verstehen müssen. Die dritte, rationale Wahlzeit, „wenn nämlich die Seele nicht von verschiedenen Geistern bewegt wird und sich ihrer natürlichen Kräfte frei und ruhig bedient“ (also reine Theorie), ist eine selbstverständliche Komponente jeder menschlichen Entscheidung. Von der eigenen Voraussetzung her, von der Gesellschaft, von der Tradition, von der Zukunftsaufgabe und dem göttlichen Willen, der dies alles um-

faßt, sind für den Christen objektive Anweisungen, Grundsätze, Verhaltensschemata (also Theorie) vorgegeben, die keine Entscheidung und auch keine angebliche Erleuchtung überspringen darf. Gerade für den Christen ist die Logos-Struktur der Wirklichkeit und damit auch der eigenen Entscheidung indiskutable Selbstverständlichkeit. Die Lebensgeschichte des Ignatius zeigt, wie er sich dieser Rationalität der „Wahl“ immer mehr bewußt wurde bis zu jener oft angegriffenen jesuitischen Diplomatie und Schläue. Dabei Stehen-bleiben aber käme auf christlicher Ebene dem Rationalismus gleich, der nichts gelten lassen will als Empirie und Logik.

Alle objektiven Normierungen und Gründe können nämlich den anthropologischen Grund, auf dem die Entscheidung fällt oder fallen muß, nicht völlig aufarbeiten. Keine Theorie wird die Praxis ausschöpfen. Um dieses „subjektiv-praktische“ Mehr, das natürlich oft genug mit den „objektiv-theoretischen“ Gründen zusammenfällt, zu erfassen, begibt sich Ignatius in den Prozeß der Unterscheidung der Geister. Er „praktiziert“ – wenigstens in der Meditation – die Nachfolge Christi. Das Pendel der Beurteilung läßt er dabei zwischen „Trost“ und „Mißtrost“ schwingen. Psychologisch kann man dies ohne Schwierigkeit von der modernen Identitätspsychologie her begreifbar machen. Man versucht eine bestimmte Lebensausrichtung sich im Gebet zu eigen zu machen. Im „Mißtrost“ wird der Beter von einer Frustrierung im Zusammenhang mit dieser Ausrichtung ergriffen. Im „Trost“ wird der innere Gleichklang mit den eigenen Kräften, Anlagen, Intentionen, Strebungen erlebt; dieser bewußt gemachte Besitz der eigenen Persönlichkeit – oder wie man den „Trost“ noch umschreiben will – bietet ein approximatives Indiz für die Richtigkeit der Einstellung, in die man sich hineinbegeben hat. Natürlich nur ein approximatives; deshalb hat Ignatius auch Absicherungen in seine Handhabung eingebaut – wie die Forderung, sich für längere Zeit (vier Wochen!) in die „Bewegung der Geister“, in die eigene „Identitätserfahrung“ hineinzugeben.

Zwischen rationalem Abwägen und dieser Identitätserfahrung besteht nicht das Verhältnis zweier Möglichkeiten, sondern beide bilden eine einzige Kurve mit dem Richtungssinn zur Entscheidung, von der Theorie her zur Praxis; die „Methode“ der Wahrheitsfindung öffnet sich zum Leben. Bis hierher könnte eine moderne, rationalistische Wissenschaftstheorie zur Not noch mitgehen. Die Entscheidung aber ist nun nicht etwas Neues gegenüber dieser Kurve, gleichsam die werthafte Ausmünzung der Einsichten; sie bildet im Gegenteil – mathematisch gesprochen – eine notwendige weitere Koordinate in ihrem Verlauf, in der Gesamt-Matrize der menschlichen Entscheidungsfindung. Erkenntnis und Entscheidung, Gründe und Wertung, Theorie und Praxis lassen sich nicht säuberlich vonein-

ander trennen. In einem geläufigeren Bild ausgedrückt: Es ist nicht so, als ob dem Menschen ein Lebensweg in der Gestalt einer platonischen Idee vorläge; und als ob er nun das Licht der objektiven Gründe und der subjektiven Identitätserfahrung anzünden müsse, um diesen vorgezeichneten Weg zu orten. Das Bild ist schief; denn der Mensch bahnt sich selbst seinen Weg in die Zukunft Gottes hinein, und erst in der Entscheidung, also im Betreten des Weges, findet er die letzte Klarheit über diesen Weg, baut sich dieser Weg vor ihm auf. In der Praxis erst bekommt die vorhergehende Theorie ihr volles Licht. Der letzte Grund für die Entscheidung ist die Entscheidung selbst. Aus der Erfahrung mit Menschen, die ihren Weg suchen, mit jungen Theologen, glaube ich, daß in diesem Punkt die gängigen Entscheidungshilfen einer gründlichen Korrektur bedürfen. Sie setzen – soweit ich sie aus der geistlichen Literatur kenne – alle das Modell voraus: erst Klarheit über den Weg, und dann Einschlagen des Weges. Und wenn die „Klarheit“ nicht ausreicht, dann begnügt man sich mit Wahrscheinlichkeiten oder vertröstet sich auf ein späteres Licht.

Aber das Modell ist falsch; denn es verlangt eine Sicherheit im Bereich der Theorie, die nur in der Praxis, im Tun möglich ist. Gnadentheologische Begründungen dafür und soziologische Unterbauungen darf ich übergehen. Die Wirklichkeit scheint mir zur Genüge evident zu sein: Einer der wichtigsten Gründe für die Richtigkeit der Entscheidung ist die Entscheidung selbst – natürlich verantwortungsbewußt gefällt, aber nicht aufgehend in den vorgängigen Überlegungen und Erfahrungen. Was sich in den theoretischen Vorüberlegungen zu dieser Entscheidung abspielt, was dort intuitiv, rational und auch aus der Trost-Erfahrung erhoben werden kann, ist wichtig und wegweisend; aber es bringt noch nicht die Totalität der Entscheidung zum Leuchten. In ihr liegt nämlich ein „Mehr“; eben das christliche „Mehr“ des Lebens, der Praxis, das niemals in theoretische und auch dogmatische Betrachtungen aufgelöst werden kann.

Die Kurve, die von der objektiven Einsicht über die subjektive Trosterfahrung der Identität zur Entscheidung verläuft, setzt sich aber noch einmal fort zu den pragmatischen Konsequenzen, zum „Erfolg“ der Entscheidung.

Dieses vierte Element kann überraschen; es ergibt sich aber aus der Biographie des Ignatius ebenso deutlich wie aus Psychologie und Theologie. Die Ignatianische Idee hat sich doch im beständigen Korrigieren an den Tatsachen und Ereignissen des Lebens, an Erfolg und Mißerfolg entwickelt. Der Erfolg des Handelns war für den Basken immer ein wichtiger Hinweis für die Richtigkeit des Handelns. Psychologisch heißt dies für die Wahl: eine Entscheidung, die nicht innerlich geprägt ist von der Offenheit zu neuen Situationen und neuen Aufgaben, wäre Verhärtung; sie wäre

genau das, was man politisch mit Ideologie bezeichnet; eine Festlegung nämlich, die ungeachtet der konkreten Wirklichkeit ihre vorgefaßte Ansicht durchzusetzen versucht. Theologisch bedeutet diese Offenheit zum „Erfolgskriterium“ schlicht und einfach: Gottes Wille bleibt stets größer als alle menschliche Einsicht und alle menschliche Sicherheit; biblisch gesprochen: „An den Früchten werdet ihr sie erkennen“ – im Augenblick aber soll „die Saat samt dem Unkraut“ erst einmal wachsen.

Diese vier Elemente: objektive Einsicht, subjektive Identitätserfahrung, in der Entscheidung liegende Sicherheit und Erfolgskriterium, stehen nicht nebeneinander; sie sind ein Ganzes, das in die Mitte des Menschen hinein und über ihn hinaus in den Willen Gottes führt. Erst wenn man sie auseinanderreißt, pervertieren sie zur Entstellung: die objektive Einsicht wird zum unpersönlichen kybernetischen Entscheidungssystem; die subjektive Identitätserfahrung wird hedonistischer Individualismus; die Entscheidungssicherheit wird zum blinden Anarchismus; und das Erfolgskriterium zum diesseitigen Nützlichkeitsdenken: richtig ist und gut ist, was Erfolg hat. Die ursprüngliche Einheit aller vier Elemente aber scheint das zu sein, was mit der Wahl gemeint ist: also eher eine „Entscheidung im Geist“, als eine „Unterscheidung der Geister“!

Natürlich sind noch viele Fragen anzuhängen; mancher wird meinen, die Reflexion beginne jetzt erst. Aber die Grundfrage, die sich aus obiger Konzeption ergibt, treibt unsere Überlegungen weiter. Sie lautet jetzt augenscheinlich: Werden durch dieses Verständnis vom „Wahlvorgang“ nicht so viele Unsicherheiten und Offenheiten in die Exerzitien hineingetragen, daß sie sich selbst ad absurdum führen? Wie lassen sich Sicherheiten, Eindeutigkeiten auf solchen „Wahlkriterien“ aufbauen?

Wir stehen vor der Schwierigkeit, die sich ähnlicherweise schon bei unserer ersten Alternative: Wahl oder Besinnung?, ergaben. Aber die Frage hat tiefer geführt. Es geht jetzt darum, ob die Sicherheit, ohne die kein Leben, keine Entscheidung möglich ist, sich völlig in gedankliches Überlegen und Abwägen von Gründen auflösen läßt; ob die Evidenz der Praxis sich bruchlos-eindeutig aus vorgehenden Überlegungen ergibt. Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, daß dieses Problem zwar an den Exerzitien abgelesen ist, aber im Grunde den christlichen Glauben selbst betrifft.

IV. Meditation des eigenen „Ich“ oder Betrachtung des Lebens Jesu?

Diese Frage nach dem Verhältnis von christlicher Theorie und Praxis selbst aber muß neu gestellt werden: Läßt sich das menschliche Tun, die Entscheidung und der Vollzug einer geglaubten oder vermeintlich bewiesenen

Weltanschauung, überhaupt in sich betrachten – oder muß man einen methodischen „Umweg“ einschlagen? Von Max Scheler stammt die Erkenntnis, daß die höchsten humanen Werte nicht in sich angestrebt werden können. Sobald sich die gespannte Aufmerksamkeit auf sie richtet – sobald man Liebe *will*, rinnt sie wie Sand durch die Hände, und übrig bleibt nur eine dürftige Struktur, die biologische und psychologische Gesetze reflektiert, aber nicht mehr den Namen Liebe verdient. Nur gleichsam indirekt, über andere Aussagen und über andere Verhaltensweisen, kann man die Richtung bestimmen, in der wohl das liegen muß, was der Mensch als Liebe erfährt. Steht es nicht um den Kern des christlichen Lebens ähnlich? Und haben nicht viele Exerzitieninterpretationen deshalb einen falschen Weg eingeschlagen, weil sie die Aufmerksamkeit zu sehr auf diese Spitze des Lebens – Wahl, Entscheidung – lenkten und damit die breitere und methodisch greifbarere Basis übersehen? Ganz gleich, ob man Karl Rahner, Gaston Fessard und auch das bei Echter erscheinende Buch („Freiheit und Erfahrung“) von Leo Bakker liest – von anderen ganz zu schweigen –, stets ist die Aufmerksamkeit auf den Vorgang der Entscheidung gerichtet. Das andere Element der Exerzitien, die Betrachtung des Lebens Jesu nach den Evangelien, wird vernachlässigt, scheint eine Art Einstimmung, zeitausfüllende Nebenbeschäftigung der Exerzitien zu sein. Selbst Hugo Rahner, der in seinem Aufsatz über den Theologen Ignatius Entscheidendes dazu gesagt hat, findet in einem „Werkheft“ das Element der Schrift nicht erheblich genug, um in der „theologischen“ Interpretation behandelt zu werden!

Nach dem Exerzitienaufbau sieht es anders aus. Vielleicht hat Fessard recht, wenn er in der Exerzitien-Abfolge der Vier-Wochen die Entfaltung der Freiheitslogik findet; aber zuerst ist schlicht und einfach die ignatianische Vorlage in sich selbst zu betrachten. Hier liegt Ausgang und ständige, kritische Korrektur für jede Exerzitientheologie.

Wer nur ein wenig in der geistlichen Literatur des Mittelalters zu Hause ist, erkennt in der Ersten Woche die unzähligen Traktate und Anleitungen zur Selbstbesinnung wieder. Das „*gnothi sauton*“ des Delphischen Orakels wurde noch existentieller und persönlicher akzentuiert durch die christliche Erkenntnis seiner selbst als fern von Gott, als Sünder. Der Mensch muß die Erfahrung des siebten Römerbriefkapitels gemacht haben, um aufnahmebereit zu sein für die Botschaft des Evangeliums: „In meinen Gliedern nehme ich ein anderes Gesetz wahr, das dem Gesetz der Vernunft widerstreitet und mich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern wirkt. O ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich aus diesem Todesleib erlösen? Dank sei Gott. Durch Jesus Christus unseren Herrn“ ist diese Befreiung Wirklichkeit geworden. Psychologisch

ist darauf hinzuweisen, daß nur der Mensch, der seine eigene Angewiesenheit erkennt und bejaht, sich einem anderen öffnen kann. Theologisch geht es in der „Ersten Woche“ um das Grundgesetz des Christentums: Gottes Zuneigung ist ein Geschenk; der Mensch kann ihm nichts als seine eigene Bedürftigkeit entgegenstellen. An vielen Kleinigkeiten kann man beobachten, daß die Sünden- und Höllenbetrachtungen tatsächlich nichts anderes intendieren als die Einweisung des Menschen in seine existentielle Grundhaltung, in sein Angewiesensein auf Gott. Die Erste Woche der Exerzitien schmilzt zusammen zur Betroffenheit des Exerzitanden.

Die anderen und die eigentlichen drei Wochen aber bestehen in nichts anderem als in der Antwort, die von der Offenbarung auf diese Grundhaltung des Menschen gegeben wird. Oft genug hat man mit Erstaunen festgestellt, daß im Exerzitienbuch für den Vorgang des „Wählens“, dem Ignatius so viel Bedeutung einräumt, keine eigene Zeit vorgesehen ist. Sogar die Betrachtung vom Ruf des Königs steht außerhalb der Tageseinteilung und die andere Eckbetrachtung über die Zwei Banner bringt – ähnlich wie die vom Ruf des Königs – eigentlich nur den existentiellen Akzent der ersten Woche ein: all das, was in den Evangelien steht, meint „Dich“! Man könnte diese Betrachtungen mit der Scharf-Einstellung eines Objektivs vergleichen, durch das die Ereignisse des Lebens Jesu zu betrachten sind. Man hat sogar aus diesem Fehlen einer festen Zeit zum „Wählen“, zur „Unterscheidung der Geister“ den Schluß gezogen, daß die Exerzitien gar nicht auf Entscheidung angelegt seien, sondern nur auf Besinnung, daß sie nur „schola affectus“ oder höchstens eine Vorbereitung für die irgendwann später zu erfolgende Entscheidung bedeuten. Aber damit unterdrückt man das Problem, statt es zu lösen.

Der Schlüssel zum Verständnis liegt anderswo. Eine im Grunde recht einfache anthropologische Einsicht weiß, daß das Tun der Freiheit, daß die Wahl niemals in sich selbst geschehen kann, sondern nur vor etwas anderem, das gewählt wird. Die Pose, die der Held einiger existentialistischer Dramen einnimmt, in der er nicht *für irgend etwas frei* sein will, sondern einfachhin nur *frei in sich*, ist tatsächlich nur Pose und keine Lebenswirklichkeit. Wer so etwas ehrlicherwise versuchte, stände vor der Sackgasse der Geisteskrankheit. Der Bereich des freien Handelns läßt sich gar nicht direkt von der Theorie anstrahlen, ohne zu verglühen; sich-frei-entscheiden kann man nur für etwas – und dieses „etwas“ ist zu betrachten, nicht aber die „Freiheit“ in sich. In neuer Variante kommt wieder unser Eingangsproblem zum Vorschein: Freiheit läßt sich nicht in Theorie auflösen, sondern zwingt zum Überschreiten der rein-rationalen Basis. Erst in einem vorsichtigen Zurücktasten vom „Gegenstand der Freiheit“ zum „Tun der Freiheit“, kann klar werden, was nun eigentlich geschieht,

wenn der Mensch sich entscheidet. Immer wieder muß derjenige, der über die „Freiheit“, über die „Regeln zur Unterscheidung der Geister“, über die „Wahl“ nachsinnt, ermahnt werden, sich am „Gegenstand der Freiheit“ zu orientieren.

Genau dieses Gesetz aber spiegelt sich im Aufbau der Exerzitien wider. Die „Praxis“ der Entscheidung wird nicht in sich selbst reflektiert, sondern gleichsam nachträglich, in der Rückbesinnung auf einen anderen Vollzug vorsichtig abgetastet. Dieses andere aber, der „Stoff“ der Exerzitien, auf den Ignatius die gespannte Aufmerksamkeit richtet, sind die Ereignisse des Lebens Jesu. Ignatius hat das gläubige Vertrauen, daß derjenige, der das Leben Jesu Christi betrachtet (existentiell betrachtet! dazu sollen die Erste Woche und die Eckbetrachtungen verhelfen), von selbst in den Prozeß der Entscheidung hineingerissen wird. Die Regeln zur Wahl und zur Unterscheidung der Geister sind im Grund nur eine ungeschickte Ausdeutung dessen, was sich in diesem Vorgang der Schriftbetrachtung abspielt.

Der Aufbau der Exerzitien ist schlicht und einfach der Aufbau des Lebens Jesu, wie ihn die damalige Exegese dem Ignatius in die Hand gab. Alle komplizierten Theorien über die Vierzahl der Wochen, über ihr Verhältnis zueinander, sind aus Scheinfragen erwachsen; das Proton Pseudos war die Ablösung des Exerzitiengeschehens von dem Geschehen des Lebens Jesu. Eine Exerzitienmethode, die dies übersieht, die mit irgendwelchen theologischen oder psychologischen Filtern die Reinheit der Entscheidung aus den unscheinbaren Leben-Jesu-Betrachtungen herauslösen will, übersieht, daß Werte nur indirekt zu erstreben sind; sie täuscht sich aber auch über die Intention der Exerzitien. Eine solche Einstellung würde versuchen, die sichere Methodik des christlichen Lebens – wie verhalte ich mich, welche Gesetze hat die Entscheidung? – zu erstellen und dabei den Inhalt des christlichen Lebens (Nachfolge Christi) hintanzustellen. Sie würde im Grunde versuchen, dasjenige, was nur in der Einheit des Tuns zu vollziehen ist – die Entscheidung für Gottes Willen –, in theoretische Einsichten und Methoden aufzulösen.

V. Kirchlichkeit als Folgerung oder als Voraussetzung?

Unsere Überlegungen haben in die Nähe der reformatorischen Haltung Luthers geführt: die Schrift biete demjenigen, der sie „gläubig-existentiell“ lese, die Sicherheit des Glaubens und seiner Entscheidungen. Die Vorwürfe gegen Luthers „Sola Scriptura“ und seine Sicherheit in der erfahrenen Rechtfertigung aus dem Glauben gleichen in der Tat den Anklagen, unter denen Ignatius vor den Inquisitionsgerichten stand: er interpretiere die Schrift und den Glauben auf eigene Faust; er verlasse sich auf

das Zeugnis des Heiligen Geistes im Inneren und nicht auf die Lehre der Kirche.

In der endgültigen Redaktion des Exerzitientextes hat sich der reife Ignatius gegen solche Vorwürfe abgesichert. Das eklatanteste Beispiel sind die Regeln zum kirchlichen Denken mit der berühmt-berüchtigten Anweisung, das „für schwarz zu halten, was meinen Augen weiß erscheint, wenn die hierarchische Kirche so bestimmt“. In der Ignatius-Biographie taucht die gleiche Frage nach der Rolle der Kirche am deutlichsten in der „Romanità“ des Pilgers auf, also im Gehorsam gegen die römische Kirche, der einen späten Gegenpol zur freiheitlichen Geisteserfahrung des Anfangs zu bilden scheint. Wann wurde demjenigen, der so ganz und gar auf die innere Erfahrung des Geistes in Konfrontation mit der Schrift vertraute, klar, daß er „jegliches Urteil zurücksetzen müsse“, „um in allem der wahren Braut Christi unseres Herrn zu gehorchen, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche“? Wie peinlich dieser Satz aus den Regeln zum kirchlichen Denken heute klingt, sieht man an der Übersetzung bei H. U. von Balthasar; dort wird „jegliches Urteil“ durch „privat“ abgemildert; bei A. Haas heißt dieses Urteil noch textfremder „eigenmächtig“!

Völlig befremdlich aber werden diese Regeln, wenn man sie in ihrer damaligen Umwelt liest. Kirchentheologie wurde im kanonischen Recht betrieben; dort wurde die Kirche, der Gehorsam zu leisten ist, nach dem Aufbegehren der Konzilien von Konstanz und Basel, fast identifiziert mit dem Papst in Rom – dem Mann also, der zwei Wochen vor der ersten Audienz des Ignatius „im Vatikanischen Palast unter Entfaltung eines ausgesuchten Luxus die Hochzeit zwischen seinem (des Papstes!) Enkel und der natürlichen Tochter des regierenden Kaisers“ feiern läßt (Hugo Rahner).

Die ignatianische „Romanità“, also der Papst-Gehorsam des Ordensgründers, und „Die Freiheit des Christenmenschen“ (Luther), die aus der „Entscheidung im Geist“ erfließt, lassen sich nicht auf der Ebene des Buchstabens harmonisieren; man kann nicht, wie Alois Müller den kirchlichen Gehorsam auslegt, einen Teil des menschlichen Freiheitsraums an die geglaubte Autorität des Lehramtes abtreten und den anderen Teil für „Die Freiheit des Christenmenschen“ in Anspruch nehmen. So würde man weder der Totalität der christlichen Freiheit noch der Absolutheit der Offenbarung gerecht werden. Auch bei Ignatius müssen wir tiefer ansetzen, um ihn zu verstehen. Auf keinen Fall war doch seine „Wende“ zur Kirche, zur „Romanità“ eine Art von Ersatzlösung, die er dann in den Blick kam, als sich die anderen Türen, die Fahrt nach Jerusalem usw., verschlossen. – Das würde zur Konsequenz und zur Zielstrebigkeit des Basken nicht passen.

Sein treuer Mitarbeiter Nadal gibt uns einen wichtigen Hinweis zum Verständnis, wenn er einmal synthetisiert: „Heilige Schrift, rechte Ver-

nunft, kurz: Kirche“. Hugo Rahner führt diese Deutung weiter aus: „Kirche ist die Zusammenfassung alles Sichtbaren, von der Schrift bis zur Vernunft“. Schon in der Psychographie des Ignatius läßt sich das hiermit Angedeutete verifizieren. Von Anfang an hatte er nämlich einen ausgeprägten Sinn für die Realität, für die Nüchternheit des Konkreten. Seine Begeisterungsfähigkeit scheint niemals von der schwärmerischen Subjektivität gewesen zu sein, wie man sie bei fast allen halbhäretischen „Geistesunterscheidungen“ und auch bei der lutherischen „claritas scripturae“ findet; dort soll nämlich einfachhin – ohne jede rationale und soziale Einfassung – die Stimme des Geistes erfahren werden. Das Exerzitienbuch, die Menschenkenntnis, das diplomatische Geschick, die Distanz von mystischen Erlebnissen dokumentieren eine andere Einstellung, den Realitätssinn des Ignatius.

Hier läßt sich auch der rote Faden seines Lebens fassen. Ignatius hat – im Gegensatz zur späteren jesuitischen Erziehungskunst – niemals einen Seelenführer gekannt. Sein Pilgerweg vom Büsser bis zum „schwarzen Papst“ stand unter anderen Gesetzen: das eine sind die Erfahrungen von Loyola und Manresa als ständig antreibender Motor; das andere Gesetz aber sind die konkreten Widerfahrnisse, an denen sich der Pilger auf seinem Weg stieß und die er an dem Uranstoß von Manresa maß. Die treibende Kraft von Manresa konkretisierte sich in den verschiedenen Etappen des ignatianischen Lebens. Diese Kraft war so stark, daß sie dem Pilger half, alle negativen Erfahrungen umzumünzen in eine neue Wegsuche, in neue Versuche – bis dann endlich die Realisation dem Uranstoß voll und ganz entsprach. Der „christliche Experimentalismus“, den Ignatius in seinem Exerzitienbuch beschreibt, versucht dieses Lebensgesetz methodisch und theoretisch zu erfassen.

Dieses Gesetz ist also doppelpolig: Der Antrieb aus den großen Erfahrungen von Loyola und Manresa und La Storta und auch von anderswo – aber gemessen, korrigiert und konkretisiert am Objektiven, Konkreten, Realen. In den Exerzitien heißt das erste Element: Erfahrung. Das zweite: Hl. Schrift. Erst im Hintergrund taucht auch die Kirche auf. Im ignatianischen Leben aber kann man verfolgen, wie dieses kirchliche Element reifer, nüchterner, umgreifender und auch wirksamer wird. Von außen sieht es wie ein Zick-Zack-Weg aus: der Soldatenehrgeiz wird zum Büsserleben, zur Sehnsucht nach den konkreten Stätten des Lebens Jesu, zur Wanderpredigt in Spanien, zum dilettantischen Studium, zum Freundeskreis von Paris, zur jungen Gesellschaft Jesu und endlich zum Papstgehorsam. Auf der Innenseite aber entdeckt man hinter diesen Wandlungen das eine Gesetz des christlichen Realitätsbewußtseins: der geistliche Impuls des Pilgers schmiegt sich den verschiedensten konkreten Situationen an – bis die ur-

gemeinte Form gefunden ist, die dem Anfangsimpuls voll und ganz entspricht. Von der zweiten Vorbemerkung zu den Exerzitien, sich an die geschichtliche Tatsache, an die „*historia*“ des Lebens Jesu zu halten, besteht eine Kontinuität bis zu der „Schwarz-Weiß-Regel“ zum Denken mit der Kirche; „Denken *in* der Kirche“ heißt es übrigens in der *versio prima*.

Hier ist nicht der Platz, diesen Realitätssinn, der den roten Faden im Leben des Ignatius bildet, genauer zu betrachten. Hugo Rahner tat es, als er die ignatianische Theologie von beiden Polen her umschrieb: *De arriba*, von oben her, das ist der Impuls der geistlichen Erfahrung; und *la letra*, das ist das „Unten“ der kreatürlichen Welt, in die der Logos herabgestiegen ist. Wir müssen in der heutigen Situation gerade den zweiten Pol des ignatianischen Ansatzes weiterdenken; denn er bringt am klarsten das Element des Konkreten und das des Praktischen in die Exerzitien ein; er sollte unser modernes Fragen widerspiegeln. Die Kontinuität, die auf dem Krankenlager zu Loyola beginnt, als Ignatius liebevoll die Worte des Herrn und der Heiligen in der Bibel unterstrich, und die bis zum Papstgehorsam reicht, muß in unsere Zeit hinein weitergeführt werden. Die Geistes-Erfahrung ist das Element, das nicht herbeigezwungen werden kann; aber das andere Element des „Realitätssinns“ verweist in die eigene Situation, in die Praxis, und steht auch dem methodischen Zugriff offen. An ihm möchte ich auf ein Zweifaches aufmerksam machen.

Einmal hat sich die Rolle, die das Objektiv-Konkrete, die Kirche, im christlichen Leben spielt, verdeutlicht. In einem Zeitalter, wo die Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft, des individuellen vom sozialen Einfluß immer deutlicher wird, muß auch die Rolle der Glaubensgemeinschaft, der Kirche, im Leben des Einzelchristen bewußter werden, als es zur Renaissancezeit überhaupt möglich war. Das Exerzitienideal der unabhängigen, urteilssicheren, christlichen Einzelpersönlichkeit wird einseitig, oder gar falsch, wenn es nicht ausbalanciert wird durch die andere Komponente der Abhängigkeit vom größeren sozialen Ganzen der Kirche. Dieses größere Ganze aber ist letztlich nur im Tun, in der „Praxis“ innerhalb der Kirche, zu erreichen. Die beiden Pole, die Ignatius instinktsicher umschrieb: innere Erfahrung und von außen kommende Realität, dürfen heute weniger denn je unverbunden nebeneinanderstehen, sondern müssen in den konkreten Vollzug hineingenommen werden. Das Gleichgewicht zwischen ihnen zu suchen, nicht ein für allemal kategorisch zu bestimmen, sondern ständig von neuem herzustellen, ist die vielleicht wichtigste Lebensaufgabe des Christen. Exerzitien im modernen Sinne sollten dazu Hilfe geben.

Was dies konkret bedeutet, wird klarer, wenn wir sehen, daß nicht nur die Rolle der christlichen Gemeinschaft im Leben der Glaubenden eine an-

dere geworden ist, sondern daß das Bild der Kirche selbst sich gewandelt hat und noch im Wandel sich befindet. Die Kirche versteht sich immer weniger als eine geschlossene juristische Gesellschaft, die durch Zollschränken oder gar eiserne Vorhänge von den anderen menschlichen Gemeinschaften getrennt ist. Nach innen bedeutet dies eine Ablösung des juristischen Kirchenbegriffs, nach dem Vollmacht einseitig der hierarchischen Struktur zugeschrieben wird und für den Rest nur die Rolle des gehorchenden Kirchenvolkes übrig bleibt. An seine Stelle tritt eine Kirche, in der Verantwortung und damit auch Vollmacht allen Gliedern der Kirche zugehört; also eine Kirche, die mehr im praktischen-tuenden Zueinander der Glieder, als in dogmatischen juristischen Gesetzen besteht.

Nach außen gewandt aber bedeutet dies die Öffnung der Kirche zur Welt, das Bewußtwerden ihrer Dienstfunktion am Schöpfungsganzen; die Nöte und Ängste der Welt müssen jede Besinnung auf die Grundlagen der Kirche mitbestimmen. Hier zu trennen in Innenleben der Kirche und ihre äußere Aufgabe würde einen Keil in das Selbstverständnis der Kirche hineintreiben.

Was aber heißt dies für die Exerzitien? Einmal, und das ist schon oft ausgesprochen worden, daß die „Regeln zum Denken mit der Kirche“ die ganze Kirche meinen und nicht nur deren isolierte amtliche Komponente; was heute über die Dialektik von Amt und Charisma, von kirchlicher Norm und persönlicher Gewissensfreiheit bedacht wird, muß für alle Exerzitien ein Konstitutivum bilden. Zum Zweiten aber darf die persönliche, existentielle Besinnung, die Ignatius in der Ersten Woche, den Eckbetrachtungen und auch den Reflexionen über den Wahlprozeß lokalisiert, auf keinen Fall abstrahiert werden von den Aufgaben der Kirche für sich und für die Welt, von der Aufgabe des Christen in seinem Leben. Die Kirchlichkeit bildet nicht nur eine späte Schlußfolgerung aus der Exerzitienentscheidung, sondern gehört in ihren ersten Anfang hinein. Das sollte auch in den Exerzitienbetrachtungen zum Ausdruck kommen: Aktualisierungen der biblischen Berichte auf gegenwärtige Nöte (die politische Theologie versucht dergleichen) sind keine frommen Anwendungen sondern Notwendigkeit und Wesen der Exerzitien; ohne sie wäre die Kirche eben doch nicht Voraussetzung für die Exerzitien und Voraussetzung für das Leben des Christen.

VI. Theorie oder Praxis?

In dieser Kirchlichkeit, oder – wertneutraler gesagt – in dieser Gesellschaftlichkeit des Glaubens liegt der Knotenpunkt, an dem sich alle vorher aufgezeigten Elemente zur Einheit bündeln.

Wer wie Adolf Haas die Aktualisierung der Exerzitien auf einen Kommentar der ersten siebzehn Vorbemerkungen beschränkt, wird kaum an einer Fehldeutung vorbeikommen. Kann man heute noch unterschreiben, wie in dieser neuesten Exerzitienübersetzung zu lesen ist, daß in den methodischen Vorbemerkungen „das eigentliche ignatianische Direktorium zu den geistlichen Übungen“ vorliegt; daß sie „daher viel mehr zum Verständnis beitragen können als gelegentliche Fußnoten zum Text“; denn gerade „in ihnen macht (Ignatius) den Sinn der Exerzitien in neuer Weise sichtbar als Einübung der personalen Begegnung mit Christus“. Richtig daran gesehen ist zweifellos die enge Verbindung von Methode und Aussage, von Form und Inhalt im Gefüge der Exerzitien; aber Methode allein ginge an ihrer Mitte vorbei. Man müßte die moderne Interpretation der Exerzitien wahrscheinlich umgekehrt ansetzen: vom „Ziel“ und „Stoff“ her die „Methode“ in Frage stellen und Neubestimmen – wobei allerdings stets die dialektische Einheit von Methode und Ziel zu beachten bleibt.

Einen anderen Weg weist die starke und überstarke Betonung der Exerzitien als „Wahl-“, „Entscheidungs“-Exerzitien: „oder sie sind keine Exerzitien!“, schreibt Karl Rahner. Die französischen Jesuiten haben diesen Aspekt von der psychologischen Seite her durchgedacht. Im ersten Register ihrer ignatianischen Zeitschrift „Christus“ (1945 – 1963), die nach dem letzten Krieg ins Leben gerufen wurde, fehlt der Aspekt (= der andere Pol!), der Heiligen Schrift so gut wie völlig! Karl Rahner hat die gleiche Komponente der Entscheidung existentialtheologisch, Gaston Fessard dialektisch zu bestimmen versucht; Leo Bakker lieferte das historische Fundament dazu. So richtig dies alles ist, so einseitig ist es auch. Wenn das Wesen der Exerzitien auf „Freiheit und Erfahrung“, wie der Titel von Bakkers Arbeit lautet, eingeschränkt würde, nähme man sich den frühen Ignatius zum Vorbild, der zweifellos in der Nähe der Alumbrados stand. Aber das ist nur möglich, wenn man die ignatianischen Texte isoliert liest, statt sie aus der Dynamik des ignatianischen Lebens heraus zu verstehen; statt – um den Gedanken weiterzuführen – sie auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung bis heute und morgen zu lesen und zu praktizieren.

Seit einigen Jahren drängt sich ein anderes Element der Exerzitiendeutung in den Vordergrund; die Begegnung mit der Schrift. Es ist bezeichnend, daß die stärksten Impulse hierzu aus dem nordamerikanischen Raum stammen. Vielleicht wies das praktisch-nüchterne Denken der Amerikaner den Weg von der subtilen Spekulation über Freiheit zur praktisch-konkreten Meditation der Schrift.

Aber die heutige Theologie insinuiert eine Fortsetzung des Wegs von der Theorie zur Praxis, vom „Reden über . . .“ zur konkreten Betrachtung

der Schrift. Während in den theologischen Veröffentlichungen und im Interesse der Studenten noch vor einigen Jahren die Beschäftigung mit der Schrift im Mittelpunkt stand, verläuft die Tendenz heute in Richtung: praktische Theologie. Man muß nur die Veröffentlichungen anschauen: Pastoraltheologie, Theologie der Welt, Theologie der Gemeinschaft, Theologie des Engagements.

Genau in diese Richtung, in die Praxis hinein, verwies uns auch die Reflexion über die ignatianischen Exerzitien. Vom Tun her, vom ganzmenschlichen Eintauchen in das Geschehen des Lebens Jesu her versuchte Ignatius die christliche Wahrheit und die christliche Entscheidung einzukreisen. Von diesem „Tun“ her, vom „Tun der Wahrheit“, ergab sich für ihn auch die Methode der Exerzitien; der Ablauf der Betrachtungen, die Methoden der Wahl, die Hinweise auf Weisen der Betrachtung, der Gewissenserforschung usw. Zugleich damit ergab sich ein weiteres: Je näher diese „Methoden“ zum Inhalt der Exerzitien kommen, zur „Wahl“, zu den „Leben-Jesu-Betrachtungen“, desto deutlicher wird auch schon in den Exerzitien die gegenseitige Durchdringung von Methode und Inhalt. Die „Regeln zur Geisterunterscheidung“ reflektieren nicht nur, wie man es machen soll, sondern spiegeln selbst schon ein Stück der Bewegtheit ab, die wir Christen Heiligen Geist nennen. Der Ablauf der drei Wochen des Lebens Jesu ist nicht nur Methode, sondern schon Inhalt des Christentums.

Die wichtigste Weiterführung des ignatianischen Ansatzes, die vom Autor der Exerzitien nur angedeutet, nicht aber durchgeführt wird, trägt den Namen „Kirche“; Kirche nicht in einer abstrakten Dogmatik, sondern in der lebendigen Spannweite, wie die Botschaft Jesu Christi heute gelebt wird. Inhaltlich kann sich dieser breitere Ansatz z. B. darin abspiegeln, daß – wie erwähnt – Aktualisierungen, Zeitnöte usw. in die Exerzitien eintreten. Methodisch aber scheint mir im Element des „Gesprächs“, des Hörens auf den anderen, des Anerkennens eines fremden Standpunkts und der Hinwendung auf die gemeinsame Mitte Jesu Christi trotz aller Verschiedenheiten die „Komponente“ Kirche einen immer größeren Raum in den Exerzitien einzunehmen.

Praktischen Anwendungen nachzugehen, ist hier nicht der Platz. Aber gerade aus dem letzten Hinweis läßt sich wiederum ersehen, wie eng Theorie und Praxis, sowie Inhalt und Methode miteinander verbunden sind. Das, was den Autoren der Frankfurter Schule vorschwebt, hat Ignatius – in schlichter und ungeschickter Weise – in seinen Exerzitien versucht. Vielleicht liegt deren Geheimnis gerade darin, daß sie die „Theorie des christlichen Glaubens“ möglichst eng in die „Praxis des christlichen Lebens“

hineinbinden; und auch darin, daß keine fremde Methodik von irgendwoher genommen wurde, sondern daß die Strukturen der Exerzitien sich aus dem Inhalt des christlichen Glaubens wie von selbst ergeben.

Im Rückgang auf die Praxis, wie gesagt die breitere Praxis, die auch die Wirklichkeit, das Leben des Christen und der Kirche deutlicher miteinbezieht, wird die Erneuerung der Exerzitien liegen. Ob sich daraus vielleicht eine andere Gestalt der „christlichen Besinnung“ und der „Glaubensreflexion“ ergibt, ob dasjenige, nach dem wir auf der Suche sind, dann noch den spezifischen Namen „ignatianisch“ tragen wird oder einfachhin deckungsgleich ist mit christlicher Besinnung, sollte nicht kümmern: „Wenn nur Jesus Christus gepredigt wird“, schreibt Paulus an die Philipper.

IM SPIEGEL DER ZEIT

Die Zukunft des Ordenslebens

Ein Bericht

Die augenblickliche Situation des Ordenslebens in der Welt ist kaum mehr auf einen Nenner zu bringen. Während der Nachwuchs in den traditionell christlichen Ländern auf ein Minimum zurückgegangen ist und allmählich ganz versiegt, bitten Obere aus Missionsgebieten, z. B. Südostasiens, um finanzielle Unterstützung zum Bau neuer Ausbildungshäuser, weil der Zustrom zu den Orden von Jahr zu Jahr größer geworden ist. Auf der einen Seite macht man noch (mit gewissen Reformen und Anpassungen) im traditionellen Sinn weiter, auf der anderen ist man schon zu einem völlig neuen Lebensstil verschiedenster Zielsetzung übergegangen. Wie in der ganzen Kirche haben sich auch in den Orden die Meinungsgruppen polarisiert, bis dahin, daß in manchen Häusern und Provinzen keine Möglichkeit mehr zu einer Einigung zu bestehen scheint. Die Generalkapitel und die überarbeiteten oder gänzlich neu geschriebenen Konstitutionen geben im allgemeinen davon wenig Kenntnis; die eigentlichen Auseinandersetzungen spielen sich „zu Hause“ ab, die Wandlungen vollziehen sich auf informelle Weise, *via facti*.

Bei aller Pluralität der Meinungen und des Vorgehens scheinen sich aber die Weiterblickenden in allen Lagern immer mehr darüber klar zu werden, daß es aufs Ganze gesehen entscheidender Veränderungen bedarf, um die Zukunft der