

# BUCHBESPRECHUNGEN

## Heilige Schrift

*Gnilka, Joachim:* Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens (Biblische Handbibliothek Bd. 3). München, Kösel-Verlag 1970. 180 S., Ln. 24,50 DM.

Diese ungewöhnlich gedankenreiche Studie zur neutestamentlichen Christologie reiht sich würdig in die schon bekannte Reihe der „Biblischen Handbibliothek“ ein und wendet sich an ein breiteres, theologisch und neutestamentlich interessiertes Publikum. Sie betrachtet die Christologie nicht als Lehre, „sondern als Lebens-, Glaubens- und Existenzvollzug“, verfolgt also den Prozeß ihrer Entstehung und befaßt sich mit den verschiedenen Stadien und Perspektiven ihrer alljährlichen Artikulation. „Es ist vielleicht das Anliegen besonders jener, denen die Einheit heute am Herzen liegt“ (17), und das gerade, weil in den frühesten Zeiten der Kirche „Einheit und Spannung in einem beziehungsreichen Wechsel zueinander standen und sich gegenseitig herausforderten“ (22).

Mit Genugtuung vermerkt der Rezensent, daß es bei dieser Rückfrage nicht darum gehen kann, „Ältestes von weniger Altem zu trennen, weil eine chronologische Bestimmung in den meisten Fällen noch problematischer ist als der Versuch der Zuweisung in palästinisch-christliche oder hellenistisch-christliche Räume“ (25). Der Vf. vermeidet es auch, die neutestamentliche Christologie allein mit Hilfe der bekannten Jesus-Prädikate zu entwickeln. Er konzentriert sich vielmehr auf die beiden Titel „Christus“ und „Kyrios“ und fragt vor allem nach den ältesten Bekenntnissen und ihrem „Sitz im Leben“, da ja das Spätere auf diesen frühen Traditionen aufruht.

Die Untersuchung führt von so „schlichten“ Formeln wie „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“ über die Christusbilder der alten Passionsgeschichte und der Spruchquelle bis zur Markinischen Christologie. Besondere Beachtung verdienen die Überlegungen zur Interpretation des „drit-

ten Tages“, an dem nach den Schriften Jesus auferstand. Nach Ansicht von G. war diese Angabe „eine theologische Chiffre, ähnlich den vierzig Tagen, die Lukas zwischen Auferstehung und Himmelfahrt einsetzt“ (55). Hervorragend ist ebenso die Darstellung der Schwierigkeiten sowohl der frühen Gemeinde als auch des heutigen Theologen, „das jüdische Messiasbekenntnis zu absorbieren und auf eine christliche Ebene zu transformieren“ (68). Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus war zwar für älteste judenchristliche Gruppen das wichtigste, aber es war eigenständig und neu.

Natürlich bleibt der Versuch einer Rückfrage zum historischen Jesus selber, wie es dem exegetischen Trend unserer Zeit entspricht, nicht ausgeklammert. G. gibt dem letzten Kapitel sogar die provozierende Überschrift: Die „Christologie“ Jesu von Nazareth. Aber er läßt klar werden, daß es richtiger ist, „die Sache, um die es Jesus ging und die an ihn gebunden ist, aus den Überlieferungen herauszuschälen, statt nach christologischen Titulaturen und auf dem Weg über sie zurückzufragen“ (170). So bleibt der allgemeine Eindruck einer sensiblen Einführung in die verschiedenen Weisen des neutestamentlichen Christglaubens bis zum guten Schluß erhalten.

*F. J. Steinmetz SJ*

*Thüsing, Wilhelm:* Die Johannesbriefe (Geistliche Schriftlesung, Band 22). Düsseldorf, Patmos-Verlag 1970. 223 Seiten, Ln. DM 11,80.

Unter dem Titel „Johannesbriefe“ sind drei urchristliche Schriften zusammengefaßt, die aller Wahrscheinlichkeit nach von demselben Verfasser stammen. Den ersten, längeren Brief darf man zu den theologischen und geistlichen Höhepunkten des Neuen Testaments rechnen. Aber seine eigentümlich meditative, ja abstrakte Art bildete für viele ein großes Hindernis, tiefer in seine Gedanken und Strukturen einzudringen.

Dem möchte vorliegende Auslegung abhelfen.

Sie verdankt zwar viele Anregungen dem Studium des bekannten Herderschen Kommentars von R. Schnackenburg, unterscheidet sich aber in manchen Positionen von diesem und will ausdrücklich der geistlichen Lesung und der Meditation dienen. Zunächst ist jedoch die außerordentlich sorgfältige Exegese des Vf., der durch eine umfangreiche Arbeit über das Johannes-evangelium („Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu“) auch für diesen Kommentar bestens vorbereitet war, und die umsichtige Gliederung des verschlungenen Textes hervorzuheben. Die manchen Kommentaren vorzuwerfende Enttäuschung in schwierigen Detail-Fragen ist hier nicht zu befürchten (beispielhaft etwa die Ausführungen über das Kommen Christi „mittels Wasser und Blut“ nach 1 Jo 5, 6). Selbst die extreme Ansicht von E. Käsemann, wonach der Vf. der Johannesbriefe ein von der kirchlichen Autorität „exkommunizierter Presbyter“ wäre, wird von Th. hinreichend gewürdigt.

Die Auslegung geht von der Überzeugung aus, „daß die Gedanken dieses Briefes für viele heutige Menschen wohl nur dann für die Meditation fruchtbar werden können, wenn sie die Gedankenfolge überschauen“ (15). Mehr als bei den anderen Bänden der Reihe wird der Leser an der Argumentation des Exegeten beteiligt. Das setzt natürlich den Wunsch voraus, wirklich tiefer in die Glaubenswelt des „Alten“ einzudringen. Der Vf. bietet auch einige direkte Hinweise für die Meditation, zuweilen sogar auf anregende profane Literatur – was sonst in der Exegese leider zu wenig geschieht. Das wäre wohl die Methode, auf die man in einer modernen Auslegung der Bibel noch um einige Grade mehr voraufgreifen müßte, soll das nachlassende Interesse an der Schrift nicht noch weiter schwinden. Das Zeitalter des Historismus dürfte auch in der Bibelwissenschaft zu Ende gehen.

F. J. Steinmetz SJ

Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier (Hrsg. G. Bornkamm – K. Rahner). Freiburg-Basel-Wien, Herder 1970. 336 S., Ln. 52,- DM.

Eine stattliche Zahl von Monographien und Aufsätzen zur Geschichte der neutestamentlichen und altchristlichen Theologie (dar-

unter etliche Arbeiten in dieser Zeitschrift), sowie Kommentare zum Galater- und Epheserbrief haben H. Schlier weit über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt gemacht. Die vorliegende, zu seinem 70. Geburtstag erschienene Festschrift möchte als „Ausdruck eines gemeinsamen Dankes“ bekannter evangelischer und katholischer Exegeten (als Schüler R. Bultmanns ist Schlier 1953 zur katholischen Kirche konvertiert), Dogmatiker und Religionsphilosophen verstanden werden. Ihr Titel „Die Zeit Jesu“ ist offensichtlich auf seine bekannte, in drei Bänden vorliegende Aufsatzsammlung „Die Zeit der Kirche“ bezogen, will jedoch keineswegs besagen, daß sich die Beiträge nur auf die Probleme des „historischen“ Jesus beschränken. Im Gegenteil: sie verstehen die „Zeit“ Jesu als die Zukunft Gottes, die in Jesu Geschichte erschlossen wurde. Leider müssen wir uns hier mit einigen Kostproben begnügen.

Mit „Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik“ stößt K. Rahner ins Zentrum der Problematik vor. Er geht davon aus, daß die genauere Frage, „wie sich dogmatische Theologie und Fundamentaltheologie, Glaube und glaubensbegründende geschichtliche Erfahrung genau zueinander verhalten“, noch weitgehend offen sei und meint, man solle neu bedenken, „ob man die christologischen Aussagen über Jesus selber allein aus dem fundamentaltheologisch begründeten Glauben an die Auferstehung“ entwickeln könne.

Der Freiburger Religionsphilosoph B. Welte reflektiert über die Unterschiede, die die Wahrheit des Glaubens von der Wahrheit des Wissens absondern. Seine These lautet: Die Wahrheit des Glaubens hat den Charakter des Ereignisses, des Un-vergeßlichen, und ist schließlich wirkende und den Menschen verändernde Wahrheit, wobei freilich die Frage nach der Wahrheit der Christenheit als Stachel des Gewissens zurückbleibt.

Dementsprechend sucht J. Ratzinger „den bleibenden Maßstab der Pneumatologie für die Kirche aller Zeiten“ zu charakterisieren und sieht ihn im Kreuz als dem eigentlichen „Scheidezeichen zwischen Geist und Ungeist“. Pneumatologie könne christlich nur als Christologie bestehen. „Das Krite-

rium des echten Charismas ist das Kreuz, das Sich-Zerreißenlassen zwischen dem Auftrag und dem Ort seiner Erfüllung um des Auftrags willen.“

Auch der evangelische Exeget G. Bornkamm hebt in seiner Auslegung der Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus die Fürsorge für den irrenden Bruder und die Vergebungsbereitschaft ohne Grenzen hervor. Dennoch weiß sich die in Mt 18 artikulierende Gemeinde auf die durch Petrus verbürgte Lehre Jesu begründet und zur Disziplin bevollmächtigt und verpflichtet. Der Sukzessionsgedanke bleibt ausgeklammert.

Weniger hilfreich scheint mir die Analyse einer gnostischen Apologie des Auferstehungsglaubens von H. G. Gaffron, da sie lediglich auf Brüche und Sprünge in der Argumentation des Autors aufmerksam macht, die äußerst diffizile Frage nach der Vieldeutigkeit der Sprache, über die Schlier Entscheidendes gesagt hat, nicht radikal ge-

nug stellt. Demgegenüber dürfte die Kritik von K. Kubina (einer Tochter Schliers) am Katechismus von Isolotto überzeugender gelungen sein. Mit ihrem Beitrag greift übrigens die Festschrift ganz konkret in den Alltag der Katechese von heute ein.

Berücksichtigt man noch die übrigen (insgesamt 18) durchweg lesenswerten Beiträge des umfangreichen thematischen Spektrums, gewinnt man den Eindruck, daß die glückliche Verbindung von philosophischem Denken und exegetischer Erudition, die bei Schlier fasziniert, ein gutes Echo gefunden hat. Zu bedauern bleibt (abgesehen von formalen Wünschen), daß ein Hinterfragen der Texte im Sinne heutiger Linguistik und Hermeneutik (etwa im Anschluß an Güttgemanns offene Fragen zur Formgeschichte) zu kurz kommt. Die geistreichen Anmerkungen Gadamers zu einem Gedicht von P. Celan vermögen nicht darüber hinwegzuträsten.

F. J. Steinmetz SJ

## Geistliches Leben

*Hayen, André SJ: L'obéissance dans l'Eglise, aujourd'hui* (Coll. Museum Lessianum). Paris – Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1969. 183. S.

Wer mit den alten Vorstellungen von Autorität und Gehorsam in Kirche und Orden groß geworden ist, muß sich heute im Zeitalter der Kontestation (auch in der Kirche) etwas ratlos vorkommen. Der Vf., ein Jesuit, bekannt als Philosoph und Theologe, der nach eigenem Bekenntnis selber lange Zeit die alte Gehorsamsauffassung des hl. Ignatius von Loyola (oder was man für diese hielt) geteilt hat, setzt sich hier, unsicher geworden, auf eine sehr persönliche Weise mit der heutigen Problematik des Gehorsams in der Kirche theologisch auseinander. Ausdrücklich betont er, daß er nicht die Gehorsamstheologie der Kirche darstellen wolle, daß er überhaupt keine endgültigen Antworten geben wolle. Er möchte nichts anderes als fragen, Untersuchungen anstellen, ein Selbstgespräch oder auch einen (allerdings

anspruchsvollen) Dialog über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Kirche heute halten. In seinen Gedankengängen ist er stark von Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Theresia von Lisieux und Maurice Blondel beeinflusst.

Der erste Teil des Büchleins enthält theologische Untersuchungen über den Gehorsam Jesu, der zweite Teil behandelt unseren Gehorsam gegenüber der Kirche, verstanden als Vollendung des Gehorsams Jesu. Der Vf. bietet tiefsinnige Analysen des Gesetzes und der Autorität. Die Priorität der Freiheit gegenüber dem Gehorsam wird herausgestellt. Gehorsam steht im Dienst der Gemeinschaft. Die bisherige Sicht des Obern als des Stellvertreters Gottes ist zu ergänzen durch die Funktion des Obern als eines Instrumentes und Katalysators der Gemeinschaft. Zum Bild der Pyramide (alles geht von oben aus) muß das Bild der Kugel hinzukommen (Gott ist allen gleich nahe).

Das Büchlein ist sehr persönlich und engagiert geschrieben. Es regt zum Nachdenken,

bisweilen auch zum Widerspruch an. Ob die Aufzählung der Akte des Obern (segnen, Erlaubnisse erteilen, strafen, tadeln, Vorhaltungen anhören) vollständig ist? Die klare Abgrenzung des Obern (als „prince“) vom Pater spiritualis (Staretz) ließe wohl noch weitere Diskussion zu. Vielleicht wird mancher bedauern, daß dem hl. Thomas ein so großer, dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein so kleiner Raum vorbehalten ist. Wer mit metaphysischen Gedankengängen vertraut ist, wird das Buch mit Gewinn lesen. *G. Switek SJ*

*Zink, Jörg:* Wie wir beten können. Stuttgart. Berlin, Kreuz-Verlag 1970. 284 S., Ln., DM 12,80.

Ein Buch, das in kürzester Zeit eine unwahrscheinlich hohe Auflage erlebt, muß zweifelsohne auf ein großes Interesse stoßen. Das ist um so bemerkenswerter, als es sich nicht um etwas Aufsehenerregendes, nicht einmal um etwas unbedingt Neues handelt, sondern sogar um etwas, das dem Zeitrend auf den ersten Blick gar nicht zu entsprechen scheint. Sind die gläubigen Christen doch nicht so selten, wie es nach allem, was man hört und liest, den Anschein haben könnte? Für eines jedenfalls legt dieses Buch Zeugnis ab, für das große Verlangen vieler Menschen nach einer Lebenshilfe aus dem Glauben, nach Nahrung

und Licht in den Anforderungen und der Ratlosigkeit unserer Zeit. Hier scheint mir tatsächlich die Anziehungskraft und Stärke des Buches zu liegen. Es bietet keine hohe Theologie des Gebetes, erörtert nicht die moderne Problematik des Gebetes als eines Sprechens mit Gott, sondern führt in einer Weise in das praktische Beten, oder besser: in eine alles menschliche Geschehen umfassende Gebetshaltung und -übung ein, daß man unwillkürlich und verlockend die erhellende und umwandelnde Macht des Gebetes verspürt. Schritt für Schritt geht der Vf. dabei voran: von den einfachen Akten des Schweigens, der Sammlung, der Wahrnehmung, des Hörens und Sehens über die Konfrontierung mit der bunten Vielfalt des menschlichen Alltags, seinen hellen und dunklen Stunden, bis zu jener vertrauensvollen Geborgenheit in Gott, die nur noch rühmen und danken kann. Auf diesem Weg wechseln Meditationen voll tiefer Lebensweisheit mit formulierten Gebeten, in einer Sprache, die jeder unmittelbar versteht und nachvollzieht. Das meiste stammt vom Vf. selbst; es kommen aber auch andere Autoren zu Wort, Christen der verschiedenen Bekenntnisse und Nicht-Christen. Ein ökumenisches Buch, das aus menschlicher und christlicher Erfahrung kommt und in das Leben hineinspricht, der Lebenserfüllung dienen will. *F. Wulf SJ*

## Exerzitien

*S. Ignatius de Loyola:* Exercitia Spiritualia. Textuum antiquissimorum nova editio. Lexicon textus hispani. Opus inchoavit Iosephus Calveras S. I., absolvit Candidus de Dalmases SJ (Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 100). Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969. XLVII, 801 S., brosch. Lit. 11.500.

Vor genau fünfzig Jahren hat A. Codina die *Exercitia Spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria* (Mon. Hist. S. I., vol 57) herausgegeben, ein Werk, das allen weiteren kritischen Untersuchungen über die Exerzitien als Fundament gedient hat. Aber die Forschung hat inzwischen auch

auf diesem Gebiet beträchtliche Fortschritte gemacht. Neue Manuskripte sind aufgefunden, historisch umstrittene Fragen sind geklärt worden. So erwies sich eine Neuaufgabe als notwendig.

Diese gibt zunächst in einer *Introductio generalis* eine kurze Synthese der sicheren Forschungsergebnisse hinsichtlich der Entstehung und der Quellen des Exerzitienbuches. Bei den Texten unterscheidet der Herausgeber zwischen den sog. *Textus archetypi*, die das Exerzitienbuch vollständig (nach dem jeweiligen Entwicklungsstand), aber ohne Erweiterungen enthalten, und den sog. *Textus accommodati*, bei denen es sich um Anpassungen an bestimmte Gruppen von Exerzitanden handelt, was

entweder Kürzungen im Text oder erweiternde Glossen zur Folge hat. Die erste Gruppe wird gebildet von vier Texten, die in vier Kolonnen jeweils nebeneinander abgedruckt sind. Da ist zunächst das *Autograph*, der spanische „Urtext“, der 1544 zwar nicht von Ignatius selber, sondern von B. Ferrão geschrieben ist, aber etliche Verbesserungen von der Hand des Heiligen enthält. Da diese nicht alle aus derselben Zeit stammen, wird deutlich, wie Ignatius bis zur offiziellen Approbation der Exerzitien ständig bemüht war, seinen Gedanken klarer zu formulieren. Durch den Vergleich mit mehreren inzwischen aufgefundenen Manuskripten des Autographs ist nun ein kritischer Text hergestellt. Der zweite und dritte Text stellt die erste lateinische Übersetzung der Exerzitien, die *Versio prima* dar, deren erste Redaktion vermutlich zum großen Teil von Ignatius selber stammt, 1541 von J. B. Viola niedergeschrieben und von A. Salmeron mit Korrekturen versehen wurde. Dieser verbesserte Text bildete die Grundlage der zweiten Redaktion von 1547 und wurde des weiteren von J. de Polanco korrigiert. Der vierte Text ist die *Versio Vulgata*, 1546–1547 von A. des Freux fertiggestellt, vermutlich nach dem Autograph oder einem ähnlichen Text, aber unter Berücksichtigung der *Versio prima*. Der Text der Vulgata erhielt 1548 die kirchliche Approbation und wurde so zum offiziellen Text, an den auch Ignatius sich stets hielt. Die erste Auflage der *Exercitia* hatte noch die *Versio litteralis* des J. Roothaan aus dem 19. Jahrhundert enthalten, doch da dieser mehr praktische als kritische Bedeutung zukam, ist sie in der Neuaufgabe weggelassen worden. In diese Gruppe gehört schließlich noch eine italienische Übersetzung der Exerzitien nach der Vulgata, 1555 (also noch zu Lebzeiten des Ignatius) von J. B. Peruschi verfaßt, die im Anhang abgedruckt ist.

Unter den „angepaßten Texten“ ist der älteste der etwa 1535 von dem englischen Priester *Helyar* nach Exerzitien bei P. Faber in Paris niedergeschriebene. Ebenfalls auf P. Faber geht der *Textus Coloniensis* zurück, der den Kartäusern von Köln überlassen worden war, nachdem sie 1543 oder 1544 bei P. Faber die Geistlichen Übungen gemacht hatten. Der Text selbst stammt aber vermutlich schon aus dem Jahr 1538.

Eine Art Kommentar zu den Exerzitien stellen die *Exercitia Magistri Ioannis* dar, die zwischen 1539 und 1541 nicht von J. de Polanco, sondern von J. Codure verfaßt worden sind. Wiederum von P. Faber stammt der *Textus Martinensis*, der in das Jahr 1543 gehört und eine gewisse Ähnlichkeit mit der *Versio Vulgata* aufweist. Mit zwei weiteren Texten, einer in Valladolid aufgefundenen unvollständigen spanischen Abschrift der Exerzitien und einem Kommentar zur *Electio*, wahrscheinlich von Pedro und Francisco Ortiz aus den Jahren 1541–1545, schließt diese Gruppe.

Die Bedeutung dieser Neuaufgabe liegt einmal darin, daß nun ein verbesserter kritischer Text sowohl für das spanische Autograph wie für die beiden lateinischen Übersetzungen vorliegt. Vor allem aber sind nun alle bisher bekannten Zwischenstufen des werdenden Exerzitientextes veröffentlicht, wodurch sowohl die Textentwicklung wie der Textsinn klarer hervortreten.

In der fortlaufenden Numerierung wurde leider die Nummer 365 vergessen.

G. Switek SJ

**Bakker, Leo:** Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens. Bd. III). Würzburg, Echter Verlag 1970. 397 S., Snolin. 38,- DM.

An dem Buch – eine intensive Überarbeitung einer römischen Doktor-These – überrascht zuerst die flüssige Sprache, die sich trotz der übergroßen Akribie und der verschlungenen Gedankengänge bis zur drastisch-packenden Anschaulichkeit steigert. Konsequenter und sorgfältiger, als es A. de Vogüé für die Benediktusregel tat, werden die ignatianischen Exerzitien mit redaktionsgeschichtlichen Methoden untersucht. Mit anderen Worten: Der Text wird den biographischen Daten des Ignatiuslebens konfrontiert und innerhalb dieser Grundspannung geschehen unzählige andere Vergleiche: zwischen verschiedenen Redaktionen des Textes; mit anderen ignatianischen Äußerungen; mit zeitgenössischen Geistesströmungen (die Inquisition ist z. B. eine Art „Anti-Quelle“, gegen die sich Ignatius absichert); mit der Tradition. B. entdeckt

Einflüsse und macht sie für die Interpretation fruchtbar: Bernhard v. Clairvaux, Thomas von Aquin, Dionysius Carthusianus. Er kann Überlappungen der verschiedenen Erfahrungen und Theologoumena abheben. Begriffsgeschichtliche Analysen entwirren die Textgeschichte: Causa, Anima, Geist. Die „Engel“ sind z. B. nur zufälligerweise in den Text hineingerutscht.

Den roten Faden bildet das Ringen des Ignatius um die Ausdeutung seiner Urerfahrung – dabei werden viele Entwicklungslinien sichtbar: „Von Armut zu evangelischer Vollkommenheit... und von da zum Gehorsam“; bei der „Bestimmung des Wahlobjekts“; vom „Auserwähltwerden“ zum Erwählen dessen, „wozu Gott uns erwählt hat“; vom Aufzeichnen der Eigenerfahrung zum Leitfaden für Exerzitienleiter.

Zum Wesen solcher Redaktionsgeschichte gehören Randunschärfen. Nicht alle Mo-saiksteinchen von Forscherfleiß, scharfer Beobachtung und intelligenter Kombination passen gleich gut. Man möchte die von Ignatius gerade zu Manresa eifrig gelesene Devotions- und Predigtliteratur noch genauer kennen. Im Ps. Tauler-Traktat „Von geistlicher Armut“, der deutschen Benediktinerkreisen durch Bernhard Wagging bekannt war, finden sich überraschende Parallelen zur „Geisterunterscheidung“. Auch ignatianische Mystik ereignet sich in der zeitgenössischen Topik (vgl. Angela de Foligno oder Bernardin von Siena). Manchmal werden Subtilität und Formalismus der Analysen überzogen: z. B. das Hantieren mit den „drei Wegen“ (161–167; aber dagegen 248: „Anfänger ist ein eigentümlich dynamischer Begriff“). Einige Psychologisierungen bleiben arg hypothetisch (z. B. 113).

Aber das Gesamtbild überzeugt. Schlüssel zu den Exerzitien ist der „Trost“. Gefunden wird er „vor allem beim Betrachten seiner (Jesu) Person und der Mysterien seines Lebens... Dieser Trost ist der Ruf, der von seinem Leben ausgeht... Die Alternative Wahl oder Einigung oder Disposition (oder Besinnung) ist falsch; die Trias gehört zusammen.“ Subjektiv, von innen her, erfahrungsgemäß wird gewiß, was von außen, von der Botschaft Jesu auf den Menschen zukommt. Gnadentheologisch ist es ein „vollkommenes Sichdurchdringen von eigenem Bemühen und göttlicher Gna-

de“. Ironie der Geschichte, daß gerade die Jesuiten im Gnadestreit diese Urintention ins Gegenteil verkehrten!

Ausgangspunkt dieser Erfahrungstheologie ist die Mystik des Ignatius. K. Rahner wird korrigiert; er schrieb „auf exegetisch krummen Zeilen theologisch gerade“. „Nicht in der Feststellung der Abwesenheit einer vorausgehenden Ursache muß das tiefste Kriterium für seine unerschütterliche Sicherheit gelegen sein“, sondern „in dieser Gotteserfahrung“ selbst. Eine erneute Untersuchung der häresiegeschichtlichen Hintergründe des „sine causa“ („sine medio“; vgl. 187) würde weiteres Licht auf Ignatius werfen. Gerade in Paris (Margarita Porete, Johannes von Ripa, Kanzler Gerson gegen Ruusbroec) war die Diskussion um die direkte Gottesbegegnung lebendig. Aber grundlegend ist für Ignatius: sein Trost ist durch und durch dialogisch. „In der Bewegung (der Geisterfahrung) selber oder besser im Bewegt-werden muß Ignatius erfahren haben, wer ihn bewegte.“

Nun gibt es eine überraschende Diskrepanz: In den Exerzitien wird der Trost „nachdrücklich als Kriterium betont“, im Leben des Ignatius hat er „aber nur eine relative Bedeutung“. Und auch im Entstehen der Exerzitien läßt sich eine immer größere Rolle der „menschlichen Mittel und verstandesmäßigen Überlegungen“ feststellen. Ignatius erfuhr an sich und anderen, wie brüchig ein Gebäude ist, das nur auf Trosterfahrung aufbaut. Hier trennt sich sein Weg von dem der Alumbrados. Seine Grunderfahrung vom Cardoner gab ihm die Sicherheit der Berufung nach Jerusalem – aber gerade das erwies sich als Irrtum. Immer deutlicher wurde ihm, daß zwischen dem eigentlichen Trost und dessen Rezeption in der Mentalität des Gerösteten zu unterscheiden sei; die Exerzitien warnen vor dieser Nachzeit. „Hat nicht jedes Erlebnis, wie erhaben es auch sei, auch eine kontingente, zeit- und ortsgebundene Komponente? Müssen wir deshalb nicht sagen, keine Entscheidung, auch nicht jene, die in der ersten Zeit der Wahl gefällt wird, sei absolut bis in alle Einzelheiten?“ Ignatius entwickelt deshalb weitere Entscheidungskriterien: Rationale Überprüfung, Gespräch, Messen an der Tradition und besonders Konfrontation mit der kirchlichen Autorität.

Grundgelegt ist diese Ausweitung der mystischen Erfahrung zur menschlichen und oft recht „jesuitisch-klugen“ Kriterien-Suche darin, daß die Urfahrung in menschliche Vorgegebenheiten hineingebunden ist. Begründet aber wird sie durch die Außenorientierung dieser Grunderfahrung: „Der auferstandene Herr ist für Ignatius der, der tröstet“. Die eigene seelische Hochstimmung (Trost) ist nur in dialogischer Offenheit zum Herrn göltig. Es war das Lebensproblem des Ignatius, diese beiden Sicherheiten (Innenerfahrung und von außen kommende Offenbarung) auf einen Nenner zu bringen. „Es ist ja“, schreibt er, „der gleiche Geist, der die Kirche und den einzelnen lenkt und leitet.“

Die Innenerfahrung überwältigte Ignatius in Manresa; die zweite, dialogische Sicherheit seiner Mystik (gibt es eine undialogische christliche Mystik?) führt ihn wie von selbst zur Kirche. „Am Widerstreit zwischen dem, was Ignatius in Manresa meinte erfahren zu haben, und dem, was der Befehl des Guardians und des Provinzials der Franziskaner in Jerusalem bei ihm auslösten, kristallisierte sich das reflexe Erfassen der Bedeutung der kirchlichen Autorität“. Hugo Rahner hat also gegen Spätere recht, wenn er die Wurzel des Kirchenbewußtseins in Manresa suchte. In dem „reinen Mystiker“ war von Anfang an der „Mann der Kirche“, der „Mann der menschlichen Mittel“ angelegt.

Ignatius ist die Theoretisierung seiner Lebenserfahrung nicht restlos gelungen. Kann sie überhaupt jemals restlos glücken? Seine Exerzitien aber sind eine Einweisung in diese Erfahrung; gerade ihre ungelenkte Form weist den Exerzitanden zurück auf seine eigene persönliche Konfrontation mit dem Herrn, auf die „Existentialisierung“ der „Dramatisierung der Mysteria“ Jesu in seinem eigenen Leben (H. Rahner).

Noch ein letzter Hinweis: Die Subtilität der Untersuchungen kann den Blick zur eigentlichen These des Buches versperren. Deshalb sollte man mit dem letzten, synthetischen Kapitel über den „Geist“ anfangen. Mit „Geist“ nämlich, in seiner vielschichtigen, dynamischen Bedeutung, meint die Hl. Schrift dasjenige, was Ignatius durch seine „geistlichen Übungen“ aktualisieren möchte.

J. Sudbrack SJ

**Schwager, Raymund:** Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius. Zürich-Einsiedeln-Köln, Benziger-Verlag 1970. 199 S., kart. 19,80 DM.

Die Fribourger These (Prof. A. Müller) fasziniert durch ihre Brillanz und durch die übersprudelnde Fülle von Aspekten. Wenn es stimmt, daß die Antwort wiegt, die den Fragehorizont erweitert und nicht einengt, dann hat Schwager eine gewichtige Antwort auf die Frage nach den heutigen Exerzitien gegeben.

Aber oft sucht man in dem ausgeschütteten Zettelkatalog mühsam den roten Faden; Aggressionen regen sich im Leser. Betont wird z. B., daß „der Text des Exerzitienbüchleins so gelesen (wird), wie er heute von einem Exerzitanden ohne allzu lange Erklärungen gelesen und verstanden werden kann“ (12; 58<sup>1</sup>). Abgesehen davon, daß Ignatius den Text nicht für den Exerzitanden schrieb (Nr. 11), besteht die Stärke der Arbeit Schwagers gerade darin, daß er die Exerzitien „nicht unabhängig von geistesgeschichtlichen und politischen Hintergründen“ beurteilt (147); der Text ist „reicher ... als der Buchstabe ... direkt ausgedrückt“ (127); der „Zusammenhang der Zeit“ (176) muß „auf eine heutige Problematik hin durchsichtig“ gemacht werden (13). J. Solano erhält auch einen ausdrücklichen Verweis, daß er das gemacht hat, was Schwager als Programm aufstellt (76<sup>87</sup>).

Diese Unausgeglichenheit der Methode zwingt den Autor gelegentlich zu einem Parforce-Ritt. Man kann nicht Pfürtners Thomas-Deutung (Integration der Sinnlichkeit) gegen Ignatius (Überschätzung des Willens; Unterdrücken der Sinnlichkeit) stellen (88), ohne den geschichtlichen Hintergrund zu erforschen. Für „Indifferenz“ und „Agere contra“ sollte man H. Rahner zu Rate ziehen. (indifferentia war übrigens ein Terminus des Nominalismus, dessen geistiger Einfluß auf Ignatius größer war, als Schwager vermutet; 32). Um über das Theorie-Praxis-Problem bei Ignatius zu forschen, sollte man z. B. lesen, was D. Mieth vor einigen Jahren an geschichtlichen Hintergründen aufgedeckt hat. Das

Wort an Rejadella, daß „Gott der Herr unsere Seele bewegt und zwingt“, hat nichts mit psychologischem Zwang zu tun (158). Man mußte das mystische „Gott-Zwingen“ studieren und dazu beachten, was Weischedel in seinen Philosophischen Grenzgängen schreibt: „Daß der Begriff der Freiheit höchst verworren ist!“

Eine zweite Gruppe von (beliebig zu erweiternden) Marginalglossen drängt sich beim großzügigen Gebrauch der Sekundärliteratur auf. Man darf L. Bakker nicht zitieren, ohne sich mit seinen anders klingenden Grundthesen auseinanderzusetzen. Man kann die interessante Bemerkung über „Frühkapitalismus“ bei Ignatius nicht mit Tüchle oder Durant untermauern; wenigstens A. M. Knoll wäre zu erwähnen. Bobadilla als den heilsichtigen Zeitgenossen hinzustellen, der Ignatius als „herrischen Vater“ entlarvt (176; 187), ist Journalistik, aber keine Geschichtsforschung. Wenn man schon bei R. Barthes Anleihe macht für den Buchtitel (122<sup>179</sup>; 186<sup>18</sup>), sollte man seine Grundthese berücksichtigen, die er vor zwei Jahren in *Tel Quel* veröffentlichte, und die Schwager direkt widerspricht.

Nach dem französischen Strukturalisten Barthes bilden die Exerzitien das „Modell eines dramatisierten Diskurses“; nach Schwager ist der Weg, „auf dem die Exerzitien zum Ziel, zur Begegnung mit Gott führen wollen . . . , selber kein dialogischer, sondern ein Weg der Selbst-Reflexion“ (70). Aber man kann das Trosterlebnis nicht einfachhin als „Durchbruch zur eigenen Tiefe“ (160; 108) analysieren; es ist mehr. Sogar die Beweise, die Schwager für die undialogische Struktur der Exerzitien anführt („reflectir“, 71, ist keine buddhistische Innenschau!), beweisen dieses „Mehr“! Gerade weil der Partner des ignatianischen „Dialogs“ ein nur „vorgestellter Christus“ sein kann (71; das ist nicht ignatianisch, sondern christlich!), sucht Ignatius empirische Erweiterungen dieses, vielleicht nur vorgestellten Dialogs mit Christus; er erweitert den „dramatischen Diskurs“ mit Christus zum „dramatischen Kirchenver-

ständnis“. L. Bakker hat dies zur Genüge bewiesen.

So ist gerade der Neuansatz, der den wertvollsten Teil der Arbeit Schwagers ausmacht, kein Bruch (wie z. B. 116 ff.), sondern eine „Erneuerung innerhalb einer lebenden Tradition“ (ebenfalls Schwager, 188). Weil man allzuleicht den wirklichen Gott mit dem privaten Gottesbild verwechselt (158), weitet sich die Kriterienfrage in der Gottesbegegnung bis zum Kriterium „der größeren Frucht“ (161). Ignatius erkennt immer mehr, daß erst vom Ergebnis her, von den Konsequenzen, vom Tun des Christen (161), die Sicherheit der persönlichen „Wahl“ voll gewährleistet ist. „Die ‚größere Frucht‘ muß in einer christlichen Sicht wesentlich einen offenen und unberechenbaren Charakter haben“ (184).

„Größere Frucht“ aber heißt zugleich Vorrang des Tuns! „Der Vorrang des menschlichen Tuns vor dem reflexen Erkennen . . . ist nur deshalb möglich, weil der Mensch wesentlich in einer Gemeinschaft lebt und leben muß“ (185). Und er heißt Kirche: „Der Vorrang der Kirche vor der individuellen Erfahrung bedeutet allerdings zugleich, daß letztlich eine geheimnisvolle und unausschöpfliche Wirklichkeit diesen Vorrang hat“ (186).

Schade, daß all diese wertvollen Einsichten nicht eingeordnet sind in die Fülle des dargebotenen Materials. Man hätte diesen „roten Faden“ ohne übergroße Schwierigkeiten von Anfang an sichtbar machen können, in der irgendwie charakterologischen Biographie (13–57), in der psychologischen Untersuchung der Exerzitien (58–83. 84–123) und in der ekklesiologischen Deutung (127–191). Wer sich aber die Mühe macht, das Buch durcharbeiten, und wer manche schnelle Behauptung mehr dem Temperament als der Wissenschaftlichkeit des Vf. zurechnet, der wird durch alle Kapitel den Grundgedanken entdecken: Ignatius' große Leistung war es, seine eigene Innerlichkeit, seine Mystik, zu öffnen zur größeren Objektivität des Herrn, der Kirche und letztlich zu Gott.

J. Sudbrack SJ