

„POUR QUOY NON?“

Worauf gründet die Sicherheit der Rechtfertigung einer geistlichen Berufung?

Karl-Heinz Crumbach SJ, Frankfurt am Main

Die radikale Unsicherheit vieler, nicht nur jüngerer Priester und Ordensleute, die quälende Frage nach der eigenen Identität, nach einem Fundament und einem Selbstverständnis, das ein solches Leben tragen kann, sind eine Tatsache, mit der wir seit langem leben müssen; sie zu leugnen, wäre entweder Naivität oder eine leicht durchschaubare Strategie der Beschwichtigung. Vielen stellt sich, oft ganz plötzlich, die Frage: Was hält mich eigentlich noch? Das Motiv der Treue zur eigenen Berufung und des Dienstes verliert dann leicht seine Kraft, viele Erfahrungen sprechen dagegen. Auch die Gemeinschaft der Kirche oder eines Ordens kann, bis zum Hals mit eigenen Problemen beschäftigt, einen einzelnen im akuten Fall kaum stützen. Die Frage nach der „zureichenden Begründung“ und Rechtfertigung des Einsatzes findet viele allein mit zermürbenden und endlosen Reflexionen. Wer will da einen Schlußpunkt setzen?

Was sagen wir jungen Menschen, die vor der Wahl stehen, ob sie sich für das Priestertum oder ein Leben im Orden entscheiden? Die Entscheidungsschwäche dieser Generation ist oft genug hervorgehoben worden. Festzuhalten ist, daß sie nicht nur eine entwicklungspsychologische Rarität der modernen Jugend ist, sondern selber Ausdruck und Moment der objektiven geistigen Situation der gesellschaftlichen Kirche. Es fehlen die Leitbilder, die Motivkraft genug haben, um eine positive Entscheidung zu begünstigen. Das Stichwort Adornos „Ohne Leitbild“, mit dem er die Lage der heutigen Kunst markiert, gilt auch für die Frage des geistlichen Berufes. Im nagenden Zweifel „Lohnt es sich?“ verbirgt sich eine unbewältigte Fraglichkeit. Andererseits ist der Ausbruch aus dem Narzißmus der „Krise“ längst fällig. Dazu wollen die folgenden Überlegungen einen kleinen Beitrag leisten.

I. Das Beispiel des Ignatius von Loyola: Pour quoynon?

Wie es scheint, führt die Suche nach letzter Sicherheit und Rechtfertigung einer Berufung an kein Ende, es sei denn, man macht an einem Punkt unkritisch Schluß oder verdrängt die Frage durch Rückzug in die religiöse Innerlichkeit mit dem Ergebnis einer zweifelhaften Sicherung und „Gebor-

genheit“. Dann aber läuft man Gefahr, daß sich die unbewältigte Fraglichkeit zu einem späteren Zeitpunkt um so stärker durchsetzt.

Wäre es nicht denkbar, die Frage nach der Berufung einmal ganz anders zu stellen? „Ganz anders“ meint nicht die Sucht nach einer neuen Kuriosität, die unverbindlich bleibt. Es soll sich vielmehr konkretisieren und Konturen gewinnen an der lebendigen Erfahrung und dem „Lebensexperiment“ des Ignatius von Loyola. Dabei wird leicht zu sehen sein, daß hier nur eine grundchristliche Erfahrung in besonderer Radikalität und Deutlichkeit gegeben ist.

In der Schloßkapelle von Loyola, unter dem Gemälde der Verkündigung Mariens, ist ein Wappenspruch zu lesen, der als Frage formuliert ist: Pour quoy non? Warum nicht? Diese Frage ist – so kann man vermuten – belebt von dem kühnen Geist der gallischen Ritterromane, besonders jener Geschichten des Amadís de Gaula, die das Sinnen des Ignatius noch lange Zeit erfüllten, wie er selber schreibt¹. Der adlige Mut des Ritters, des „noble caballero“, kennt kein ängstliches „Warum“. H. Rahner weist darauf hin, daß Ignatius in den Wochen vor seiner Bekehrung vor diesem Bild gebetet hat². Ist es gewagt, anzunehmen, daß wir in der Kühnheit und Selbstverständlichkeit dieser Frage einen entscheidenden Vektor der ignatianischen Selbstfindung vor Augen haben?

Der „Bericht des Pilgers“ macht deutlich, daß Ignatius nach seiner Verwundung in Pamplona auf seinem Krankenbett lange grübelte, welche großen Taten er noch vollbringen könnte. Daß er in seiner alten Welt Ruhm und Ehre erwerben wollte, war völlig klar – es gab für ihn nur dieses Ziel, und die Aussichten waren groß. Die äußerst gefährlichen und fast verzweifelten kosmetischen Operationen an seinem verletzten Bein geben von seinem festen Entschluß eindeutiges Zeugnis. Militärruhm und Frauendienst standen auf dem Spiel. „Das konnte er nicht anstehen lassen, da er entschlossen war, seine weltliche Karriere fortzusetzen“³. Mit diesen Gedanken beschäftigt, wird er nun unmittelbar mit einer anderen Welt konfrontiert: Die Vita Christi des Kartäusers Ludolf und eine Sammlung von Heiligenleben des Jakob von Viraggio waren zu seinem großen Bedauern die einzige vorhandene Lektüre in der Bibliothek seiner frommen Schwägerin. „Aber was liest man nicht alles im Streckverband?“⁴ In den Spießen seiner Phantasie kamen nun ganz neue Möglichkeiten in den Blick. Sie verdichteten sich zu der Initialzündung: „Wie wäre es, wenn ich all das

¹ *Der Bericht des Pilgers*. Übersetzt und erläutert von Burkhardt Schneider SJ, Freiburg 1956, Nr. 17.

² *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 5.

³ *Der Bericht des Pilgers* Nr. 4.

⁴ H. Rahner in: Leonard von Matt – Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1955, 91.

täte, was der heilige Franziskus getan hat, oder was der heilige Dominikus tat?“ Der Bericht geht weiter, und zwar ziemlich überraschend: „Seine ganze Überlegung bestand darin, daß er zu sich selber sagte: Der heilige Dominikus hat dies getan, also muß auch ich es tun; der heilige Franziskus hat jenes getan, also muß auch ich es tun“⁵. Es lohnt sich, die tollkühne Unbefangenheit dieser Überlegung einmal auf sich wirken zu lassen, die es gleich am Anfang mit so großen Heiligen aufnehmen will. Ist das nicht der gleiche Schwung und Mut wie in der französischen Devise: Pour quoy non?

Was ist der Ursprung der Gedanken, die auf das ganze Wirken des Ignatius Einfluß haben sollten, was ist – zumindest eine – Wurzel seiner Bekehrung? *Albert Görres*⁶ hat am Pilgerbericht eindrucksvoll das Undramatische, Unheroische dieser Bekehrung herausgestellt. „Das Wesentliche scheint eine sanfte Gewalt zu sein, die dem auf zwei Ebenen Phantasierenden die neue Reihe der Phantasien ohne sein Zutun, jedenfalls ohne besondere aktive Anstrengung, anziehender, liebenswerter und lustvoller werden läßt, als es die bisher herrschende war. Die neue Zuneigung entspringt ebenso spontan und natürlich aus der Wahrnehmung ihrer neu erfahrenen Gegenstände wie die alte aus dem Anblick der ihren“⁷. Sein neues Lebensziel ist also nicht das Ergebnis irgendwelcher Grübeleien, sondern hat seinen Ursprung in der Phantasie. Von nun an handelt er konsequent danach, er macht alle Anstrengungen, seinen Plan zu verwirklichen in der Selbstverständlichkeit und Kühnheit des „Pour quoy non?“. Nicht ein endloses „Warum“, sondern dieses „Warum nicht“ macht ihn handlungsfähig und stellt ihn ins Offene der Freiheit. In seinem Entschluß antizipiert er dessen Gelingen und Rechtfertigung, und genau dies eröffnet ihm Handlungsfreiheit. Von diesem Grundanstoß her ist auch die vernünftige, kluge Überlegung, die ein grundlegender Zug des Ignatiusbildes ist, in die ihr eigentlich zukommende Rolle eingesetzt. In dem, was der heilige Franziskus und der heilige Dominikus getan haben, nimmt er eine Möglichkeit seiner eigenen Freiheit wahr, er ist im wahrsten Sinne des Wortes davon „angetan“: Warum *nicht* auch ich?

Für einen Menschen, der nicht sich selber, sondern Gott dienen will, gibt es kein sich seiner letzten Gründe versicherndes Warum. An die Stelle des quälenden Warum tritt bei Ignatius das befreiende „Warum nicht“. Der Grund dafür ist ein radikal neues Verständnis von Erlösung, das eine der zentralen Überlegungen der Exerzitien verdichtet ausspricht (Nr. 53): Im

⁵ Der Bericht des Pilgers Nr. 7.

⁶ Ein existenzielles Experiment. Zur Psychologie der Exerzitien des Ignatius von Loyola, in: Interpretation der Welt. Romano Guardini zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Helmut Kuhn, Heinrich Kahlefeld, Karl Forster, Würzburg 1965, 503–505.

⁷ Ebd. 503.

Angesicht des gekreuzigten Christus erhält die alte Frage nach der Erlösung „Cur Deus homo? Warum wurde Gott Mensch?“ eine neue Wendung und wird zu einer Frage des Menschen an sich selbst: „Quid agam pro Christo? Was soll ich für Christus tun?“ Nur so hat Erlösung ihren „Ort“, wird verständlich und real für den einzelnen: in der Befreiung der Freiheit zu einem bedingungslosen Ja. Es ist nicht übertrieben, wenn *H. Rahner* feststellt, daß wir in der neuen Frage des Ignatius „die innerste Mitte seiner Theologie und den Quellpunkt für seine kirchengestaltenden Taten“⁸ berühren.

Die Phantasie des Ignatius bringt einen Entwurf der Freiheit hervor. Die großen mystischen Erfahrungen versichern ihm, daß er es im Entwurf seiner Freiheit mit Gott selber zu tun hat: Die Tendenz ist richtig, der Dienst für Gott wird zum entscheidenden Motiv seines Lebens. Aber damit ist das Finden der Lebensaufgabe nicht abgeschlossen. Die konkrete Lebensform muß in einer äußersten Sensibilität für neue Situationen und in ständiger Modifikation seiner Pläne gesucht und gefunden werden⁹. Der Pilgerbericht zeigt deutlich ein Stocken, wenn äußere Schwierigkeiten und Entscheidungen anstehen (Nr. 45–57; 62–63; 70–72; 94–96). „Die tatsächliche Schwelle, vor der stillgehalten wird, ist nicht die äußere Schwierigkeit, sondern das *Erleben der Freiheit in der Wahl*“¹⁰. Ignatius hatte den Mut, den Entwurf seiner Freiheit dem Widerstand der Realität auszusetzen. Festzuhalten ist, daß er in allen Situationen das äußerste Mögliche auch tut, anderseits aber bereit ist, seine Pläne ständig zu korrigieren, weil sie relativ sind auf den Dienst an Gott, der der eigentliche Mittelpunkt seines Lebens ist und „je größer“ als alle eigenen Pläne und Entwürfe. Der Weg des Inigo von Jerusalem nach Rom ist durchlebt von dieser Bereitschaft: der uneingeschränkten Offenheit für die Wirklichkeit, in der er den „ewigen Herrn aller Dinge“ (eterno senor de todas las cosas, EB Nr. 98) als die Wahrheit seines Lebens und die Be-währung seiner Freiheit sucht und immer wieder neu findet.

II. Elemente einer Theorie der geistlichen Berufung

Die Erfahrung und der „Ansatz“ des Ignatius ist kein schlechthin unvermittelter „Sonderfall“. Dann könnten wir zwar – ein wenig ratlos – seine Kühnheit und Selbstverständlichkeit bestaunen, aber uns heute hätte er kaum etwas zu sagen. Auch innerhalb der christlichen Tradition steht Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, 5.

⁹ Vgl. dazu den Beitrag von J. Sudbrack, *Die Krisis des Ignatius von Loyola*, in: *Christentum als Krisis*, Würzburg 1971, 103–147.

¹⁰ Leo Bakker, *Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*, Würzburg 1970, 16 f.

tius nicht allein. Nichtsdestoweniger ist es legitim, seinen Weg als exemplarisch herauszustellen. Wir wiesen schon darauf hin, daß bei Ignatius die vernünftige Überlegung ein tragendes Element seiner Selbstfindung war. Er ist kein Existentialist im modernen Sinn, der in der unmittelbaren Ein samkeit des Subjektes „den Sprung wagt“. Ignatius gelang es vielmehr, die Spannung von beidem in seinem Leben zu bewältigen.

In der heutigen geistigen Situation würde ein bloßer Hinweis auf die gelungene Erfahrung vieler Christen in der Geschichte, auch des Ignatius, nicht mehr genügen. Was sie selbstverständlich gelebt und bewältigt haben, nämlich die Frage nach den Grundlagen unseres Wissens und Handelns, ist heute eindringlich und explizit gestellt und wird in methodisch scharfer Form reflektiert: Wie ist es möglich, Erfahrung und Rationalität, kühnen Lebensentwurf und kritische Reflexion zueinander zu vermitteln? Deshalb scheint es ratsam, von dieser Frage auszugehen. In der modernen philosophischen Grundlagenproblematik zeichnet sich eine Konzeption ab, die uns helfen kann, den Ansatz des Ignatius unter den heutigen geistigen Bedingungen nachzuvollziehen. Umgekehrt impliziert die Dramatik seines Lebens eine Theorie der Berufung, die auch für unsere heutige Diskussion einiges leistet. Das soll im folgenden gezeigt werden.

Die neue Konzeption vernünftigen Denkens und Handelns, die wir erwähnten, hält sich nicht an die Suche nach sicheren Gründen, sondern an das Prinzip der kritischen Prüfung. Eine Einsicht oder Überzeugung ist nämlich nur dann auf dem Weg zur Wahrheit, wenn wir ihr die Möglichkeit geben, sich am Widerstand der Erfahrung zu bewähren, um ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, womit natürlich grundsätzlich die Möglichkeit ihres Scheiterns oder zumindest der Korrektur gegeben ist. Eine kritische Suche nach Wahrheit gibt das Streben nach absoluter Gewißheit auf und nimmt die „permanente Ungewißheit“ in Kauf, ob sich unsere Überzeugungen und Entwürfe auch in Zukunft bewähren. An die Stelle der Idee positiver Begründung tritt die Idee der kritischen Prüfung, die besonders von Karl. R. Popper¹¹ ausgearbeitet und von Hans Albert in seinem scharfsinnigen Buch „Traktat über kritische Vernunft“¹² aufgenommen wurde. Diese Idee hat die Struktur nicht der Frage „Warum?“, sondern „Warum nicht?“. Sie lautet: Eine letzte Verifikation unserer Überzeugungen ist nicht möglich, wohl aber eine Falsifikation, d. h. das Scheitern an bestimmten Erfahrungen.

Hans Albert analysiert den Richtungssinn der Frage nach einer letzten Begründung unseres Denkens und Handelns. „Mit der Suche nach Wahrheit, nach wahren Auffassungen, Überzeugungen oder Aussagen... scheint also die Suche nach

¹¹ Logik der Forschung, Tübingen 1969.

¹² Tübingen 1969.

sicheren Gründen untrennbar verbunden zu sein, die Suche nach einer absoluten Begründung und damit Rechtfertigung unserer Überzeugungen, nach einem archimedischen Punkt für den Bereich der Erkenntnis“¹³. Nun zeigt *Albert* einsichtig, daß die Suche nach einem unerschütterlichen Fundament, nach einer letzten Sicherung in unlösbare Aporien führt¹⁴. Schließlich bleibt als Resignationslösung nur noch, daß man eine bestimmte Einsicht in der Suche nach Sicherheit als archimedischen Punkt annimmt, indem man sie dogmatisiert durch angebliche Selbstbegründung, Selbstevidenz, Fundierung in unmittelbarer Erkenntnis – in einer Intuition, einem Erlebnis oder einer Erfahrung mit Offenbarungscharakter. Die erlangte Sicherheit ist aber nur scheinbar, denn unweigerlich taucht die Frage auf nach den Kriterien, wann eine solche Erfahrung wirklich vorliegt und als letzte Begründung meines Erkennens und Handelns dienen kann. Sonst würde ja die Grundfrage, das Prinzip der zureichenden Begründung an einem Punkt willkürlich suspendiert, und der Hinweis auf eine unmittelbare Einsicht oder gar Offenbarung wäre nur eine Maskerade für den Entschluß, die Grundfrage aufzugeben. Ein unmittelbarer Zugang zur Wahrheit, eine Wahrheitsgarantie, ein sicherer Grund und ein unantastbares Fundament ist so im eigentlichen Sinne des Wortes nur das Ergebnis einer Selbst-Begründung oder Selbst-Rechtfertigung. Die Vergeblichkeit des Bemühens, absolute Sicherheit zu verlangen, führt zu der Frage, ob nicht „die Suche nach einem archimedischen Punkt . . . einer Formulierung der Problemsituation entspringt, die der Kritik nicht standhält. Man darf nicht übersehen, daß auch Problemstellungen Voraussetzungen enthalten, die falsch und daher irreführend sein können. Das Problem des archimedischen Punktes mag zu den falsch gestellten Problemen gehören“¹⁵.

Es kommt also darauf an, unsere Einsichten nicht in der Sucht nach Sicherheit als Dogmen zu immunisieren, sondern als „*Hypothesen*“ zu prüfen. Dieser Prozeß ist grundsätzlich offen. Auch für sittliche Überzeugungen geht es um das Suchen und Durchleben prüfungsrelevanter Situationen, in denen sich ein Entwurf bewähren oder auch scheitern kann.

Was aber ist der Ursprung einer solchen „*Hypothese*“? Sie ist eine Leistung der *Phantasie*, die ihre Entwürfe rationaler Argumentation und Kritik offenhält. Die Suche nach einem archimedischen Punkt im Bereich des sittlichen Handelns ist deshalb utopisch, weil sie „die Bedeutung der Ungewißheit, des Risikos und der Phantasie für die Lösung praktischer Probleme nicht berücksichtigt“¹⁶. Die Phantasie ist in der Lage, unsere Denk- und Handlungsgewohnheiten zu durchbrechen und auf neue Situationen mit schöpferischen Antworten zu reagieren. In der Suche nach Wahrheit ist sie bereit, ihre Entwürfe dem Widerstand der Realität oder anderer Mitglieder der Gesellschaft auszusetzen.

¹³ Ebd. 8 f.

¹⁴ Siehe die Diskussion des sog. „Münchhausen-Trilemmas“ S. 13 ff. Die Überlegungen Alberts gelten in ähnlicher Weise für den Bereich des Erkennens wie auch des Handelns (55–79).

¹⁵ Ebd. 15.

¹⁶ Ebd. 68.

Man braucht nicht alle Details und alle Konsequenzen dieses Denkens zu akzeptieren, um zu sehen, daß sie für unsere Frage nach der geistlichen Berufung – ähnlich wie die Erfahrung des Ignatius – ein hohes Potential enthalten: kritisch und befreiend zugleich. Nur am Rande sei vermerkt, daß Motive wie „Ungewißheit“, „Phantasie“ und „Risiko“ ihr Recht erhalten gerade in einer Konzeption, die sich als kritischen *Rationalismus* versteht. Nun gilt es, einige Linien auszuziehen und Akzente zu setzen. Mir scheint, sie versetzen uns in die Lage, die Frage nach dem „*Warum*“ und einer sicheren Rechtfertigung der Wahl unseres Lebensweges, aber auch unseres Dienstes und Einsatzes unter einem Blickwinkel zu sehen, der einen christlichen Grundsatz neu zur Geltung bringt: „*Warum nicht?*“

1. Berufung durch Gott oder Entwurf der Phantasie?

Hat ein geistlicher Beruf seinen Grund in einem wie auch immer erfahrenen Ruf durch Gott, dessen man sich nur im Gebet versichern kann, oder in einem Entwurf der Phantasie des Menschen? Wille Gottes und Freiheit des Menschen sind eine schlechte Alternative, wie die Aporien scholastischer Konzeptionen, aber auch die Argumentationen des atheistischen Humanismus deutlich zeigen. Setzt nicht Gott die menschliche Freiheit in ihre eigenste Selbständigkeit? Hat nicht die Christologie *Karl Rahners* zeigen können, daß gerade die größte Einheit mit Gott in die radikalste Eigenständigkeit und Freiheit hineinvermittelt? Ist es nicht so, daß der Wille Gottes die Freiheit und die Aktivität des Menschen gerade provoziert?¹⁷ Ähnliche Fragen stellt *Jürgen Moltmann* an den atheistischen Humanismus eines Adam Schaff oder Jean Paul Sartre: „Schließen einander denn der gnädige Gott, der im gekreuzigten Christus zu uns spricht, und der freie Mensch aus? Verstümmelt denn die Gnade die menschliche Verantwortung? So habe ich das Neue Testament noch nie gelesen. Gott ist nicht Entlastung, sondern Zumutung von Verantwortung und Freiheit“¹⁸.

Wie wir sahen, ist diese Einsicht gar nicht so modern, wie sie sich manchmal gibt: Ignatius, der an der Wende zur Neuzeit steht, hat diese Sicht grundsätzlich schon erfaßt, allerdings mehr gespürt als begrifflich scharf artikuliert, und wenn, dann in jener eigentlich spannungsvollen Form, die *Hugo Rahner* in seinen Studien als ignatianische Dialektik bezeichnet. In einem zentralen Gebet der Exerzitien (Nr. 98) sieht er die „gnadentheologisch tiefssinnige Doppelform“¹⁹ wirksam: Es ist (in einem Atemzug!) die Bitte an Jesus Christus, mich zu erwählen („elegir“) – und meine

¹⁷ Vgl. dazu *Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben*, GuL 42 (1969) 321–328.

¹⁸ Jürgen Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, München 1970, 20 f.

¹⁹ A. a. O. 293.

eigene Wahl anzunehmen („rescibir“). Auch in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe (Nr. 234) lautet die Bitte: Nimm Dir – und nimm an meine ganze Freiheit (die ich Dir frei anbiete)!

Die Verfügung Gottes hat ihre konkrete Realität in einer Selbstverfügung des Menschen, ist nicht eine von außen kommende oder außen zu suchende Größe, die meine Freiheit überfremdet. Der Wille Gottes und sein Ruf haben ihren „Ort“ und kommen zur Geltung im Entwurf der menschlichen Freiheit. Nicht nur für Ignatius gilt, was *L. Bakker* sagt: Das „Bewußtsein von Gottes Gegenwart dringt bis in das innerste Gefüge seiner Wahl bei Ignatius durch. Wählen und Erwähltsein, Freiheit und Wille Gottes, Selbstentwurf und Gebet sind zur Einheit verschmolzen. Jedoch nicht so, daß er sich im Gebet Gottes festliegende Gesetze einprägen müßte, um diese dann in seinem Leben auszuführen. Nein, das Gebet ist eine schöpferische Entdeckung, worin sein eigenes „Selbst“ sich entfaltet und Gottes Wille ein „Geschehen“ ist . . . Die Bewegungen, die er wahrnimmt, sind zutiefst seine eigene Freiheit, die nach Verwirklichung ruft, aber auch zugleich Gottes Wirken in ihm“²⁰.

Die Begegnung mit Gott hat ihren vorzüglichen Ort in der Auseinandersetzung mit der Schrift und dem An-Spruch Jesu von Nazaret, in dem Gott selber zur Sprache kommt. Dieser Anspruch reizt meine Phantasie zu neuen Perspektiven, indem sie in sich verschlossene Denk- und Handlungsgewohnheiten in Frage stellt und neue Möglichkeiten, die ich vielleicht bisher für Unmöglichkeiten gehalten habe, eröffnet. Es kommt nur darauf an, solche neu gewonnenen Perspektiven zu konkretisieren in einer Denk- und Handlungsalternative, die die Erprobung am Widerstand der Realitäten nicht scheut. Der Entschluß, „auf sein Wort hin“ den Entwurf der eigenen Freiheit in konkreten Lebens-Versuchen zur Bewährung zu bringen, heißt aber Glaube. Die entscheidende Frage ist, ob es mir gelingt, meine Erfahrungen zu integrieren und zu bewältigen, ob aus der Übernahme einer bestimmten Lebensform je größere Freiheit der Selbstlosigkeit und des Dienstes erwächst. Wenn ja, dann kommt in der Verwirklichung eines solchen Lebensentwurfes der Anspruch Jesu und damit Gott selber zur Sprache: in konkreten geschichtlichen Entscheidungen, in denen ich versuche, der Herrschaft Gottes in Jesus Christus für mich und für die Welt, in der ich lebe, gerecht zu werden.

2. Die Möglichkeit des Scheiterns

Ein praktischer Entwurf der Freiheit muß sich der prinzipiellen Möglichkeit des Scheiterns am Widerstand der Realitäten stellen, ja der Fehlbar-

²⁰ A. a. O. 21.

keit einer solchen „Hypothese“ ernsthaft Rechnung tragen. Mancher wird, da es sich bei unseren Überlegungen um die Frage der geistlichen Berufung handelt, besorgt fragen: Entsteht durch eine solche Konzeption nicht eine große Berufsunsicherheit, ja kann sie nicht zu einem unverbindlichen Spiel der Freiheit mit verschiedenen Möglichkeiten führen? Aber wir müssen uns vor Augen halten: Es hat zu allen Zeiten Ordensaustritte und die Aufgabe des priesterlichen Amtes gegeben. Heute hat die Häufigkeit solcher Fälle, z.T. aufgrund des geistigen Umbruches, in dem wir leben, zugenommen. Nun hat man im allgemeinen in der Theorie an der „Ewigkeit“ der Gelübde oder einer „ein für allemal“ übernommenen Verpflichtung festgehalten und die Lösung des Dilemmas mehr im Praktischen gesucht, d. h. durch Dispensen. Wäre es nicht ehrlicher, die grundsätzliche Fallibilität einer geistlichen Berufung auch in der Theorie ernst zu nehmen? Dann bliebe diese Theorie nicht ein abstraktes unwirksames Prinzip, sondern gewinne Erklärungskraft und auch Verbindlichkeit für alle Fälle. Könnte der Ewigkeitscharakter der Gelübde nicht so erklärt werden, daß der Mensch den Entschluß faßt, den Entwurf seiner Freiheit an der Realität und den Erfahrungen, die er macht, sich bewähren zu lassen und *von sich aus* an diesem Entschluß bis zum Beweis des Gegenteils festzuhalten? Dann braucht die Möglichkeit des Scheiterns nicht ausgeschlossen zu werden. Das Festhalten am Entschluß entspringt dann genauso wie die Möglichkeit einer Korrektur der Gelassenheit und Offenheit für die Wirklichkeit: Keine Erfahrung darf unter- oder überbewertet werden, und der Betreffende ist von seinem Willen zur Wahrheit her verpflichtet, das Tragbare und in seinen Kräften Stehende wirklich zu leisten. Ignatius würde eine solche Haltung „Indifferenz“ nennen. Der „Ewigkeitscharakter“ einer solchen Entscheidung läge dann mehr darin, daß der Mensch es im Entwurf seiner Freiheit mit Gott selber zu tun hat, der allein ewig ist, und er seinen Lebensweg in unbedingter Verantwortung vor Gott wählt. Eine solche Wahl hat die Verheißung für sich, daß Gott die Möglichkeit gibt, an diesem Entschluß festzuhalten oder aber (im anderen Falle), daß die Treue Gottes zum Menschen und die Treue des Menschen zu Gott auch dann wirksam ist, wenn ein Scheitern der Berufung vorliegt, das in letzter Verantwortung erkannt wird. „Fallibilität“ ist hier dann in dem doppelten Sinn zu verstehen, daß ein solcher Entwurf schuldhaft so verfehlt werden kann, daß eine objektive Situation entsteht, in der ein Festhalten an der alten Lebensform sittlich nicht mehr verantwortet werden kann – oder daß er am Widerstand der Realität, der eigenen Persönlichkeitsstruktur, der eigenen geistigen Entwicklung und Situation, der Gesellschaft scheitern kann. Die Wahl meines Lebensweges, die dem Entwurf der Phantasie der Freiheit aus der Begegnung mit Gott entspringt, besagt kein unverbindliches Spiel,

sondern die Entscheidung dafür, das äußerst Mögliche wirklich zu tun, also nicht: Resignation vor dem ersten auftauchenden Hindernis oder dem anscheinend Unmöglichen, denn das Unmögliche möglich zu machen ist ja die Leistung der Phantasie der Freiheit, die den in sich verschlossenen Spielraum des Möglichen sprengen kann. Dieser Mut eröffnet neue Räume auch da, wo anscheinend keine Aussicht mehr besteht.

3. Die Suche nach Rechtfertigung – christlich gesehen

Die Suche nach Sicherung, nach einem unerschütterlichen Fundament unserer Überzeugungen und Handlungen ist nichts anderes als der Wille zur Selbstbegründung und Rechtfertigung – man kann auch sagen: Selbst-Rechtfertigung. Diese Stichworte weisen auf einen tiefen theologischen Zusammenhang. Sucht nicht die Frage nach der letzten Begründung, nach der Rechtfertigung und dem archimedischen Punkt einer geistlichen Berufung die Begründung bei sich selbst? Nach *Albert* kann eine Entscheidung „durch keine Kalkulation im Rahmen ein für allemal festgelegter Regelsysteme vorweggenommen werden“²¹; Wahrheit ist nur erreichbar in der uneingeschränkten Offenheit für Erfahrung. Christlich gesprochen heißt das, daß der Mensch es im Entwurf seiner Freiheit mit Gott zu tun hat. Ist die „Selbstbegründungsthese“²² nicht auf der Ebene des Denkens genau das, was Paulus als Gesetzesgerechtigkeit bezeichnet, die Selbst-sicherheit des Selbst-leistenden und Selbst-gerechten, der all sein Denken und Tun bis ins letzte von sich selber her rechtfertigen will? Liegt der letzte Grund in mir selber? Dabei ist der letzte Grund der Abgrund und die Grundlosigkeit Gottes! Ein Mensch, der ganz aus eigenen Sicherungen und Versicherungen, ganz aus eigenen Möglichkeiten lebt, braucht ein abgeschlossenes System mit archimedischem Punkt, das seinen Einsatz und Dienst erst einmal rechtfertigt: eine Form noetischer Werkgerechtigkeit. Diese Überlegungen bedeuten keine Abwertung oder Verminderung der Rationalität, sondern setzen vernünftige Überlegungen in ihr Recht und ihre eigentliche Wirksamkeit, geben ihnen aber auch die sachgemäße Richtung. Die endlose Suche nach einer letzten Sicherheit meines Berufes erreicht doch nur eigenhändig unterschriebene Garantien. Nur die Offenheit, die einen Entwurf der Freiheit sich in der Wirklichkeit, die wir nicht selber machen und verwalten – und das sind wir selbst und die Gemeinschaft, die der Raum unserer Selbstfindung ist –, bewähren läßt, macht uns frei und fähig zu einem Dienst, der einen großen Vorschuß an Vertrauen gibt – vielleicht sogar einen Blankoscheck – und der auf Gott zulebt als den wahren Grund

²¹ A. a. O. 68.

²² Ebd. 14.

der Wirklichkeit, der meine Freiheit in die Bewährung und Be-wahrheitung ruft.

In einer kleinen Studie über Spiel und Phantasie stellt Jürgen Moltmann²³ die Frage nach dem Grund der Welt. Gottes Schöpfung ist nicht notwendig. „Wenn er etwas schafft, was nicht Gott ist, aber auch nicht nichts ist, so hat das seinen Grund auch nicht in sich selber, sondern im *Wohlgefallen Gottes*. Darum ist die Schöpfung ein Spiel Gottes, ein Spiel seiner grundlosen und unergründlichen Weisheit“²⁴. Sie ist „sinnvoll, aber nicht notwendig“, Eigenschaften, mit denen Huizinga das Spiel charakterisiert. „Der freien Schöpfung aus dem Wohlgefallen Gottes als Weltsymbol entspricht die Gotteskindschaft als Menschensymbol“²⁵. Einem solchen Gott, so fügen wir hinzu, entspricht der Mensch auch in der Wahl seines Lebensweges nur recht, wenn er nicht nach letzter Sicherung und notwendigen, zwingenden Gründen sucht, sondern vor ihm das Spiel der Freiheit spielt – der Freiheit und der Phantasie der Hoffnung vor dem freien Gott.

Die Auferstehung Jesu ist der Grund dafür, daß der Mensch Heil und Sicherheit nicht mehr bei sich selber zu suchen braucht, daß er sich loslassen darf in großer Offenheit für die Wirklichkeit in der Nachfolge des Kreuzes. Nur so erhält der Mensch Freiheit von aller Angst um sich selbst. Hans Urs von Balthasar sieht in solcher Haltung das Unvergleichliche des Christentums: „Alle Religionen außer dem Christentum wollen dem Menschen eine Stütze, einen festen Standpunkt im ewigen Wechsel, eine Zuflucht in der allgemeinen Vergänglichkeit bieten. Dazu wurden sie erfunden; sie sind Flucht und Entwertung der Zeitlichkeit. Christus vollzieht die umgekehrte Bewegung in die Zeit hinein, und zwar in ihre absolute Vergeblichkeit. Er opfert nicht die Zeit, sondern sich in der Zeit. Wer sein Opfer mitvollziehen will, muß auf jede Stütze, jeden festen Stand, jede Sicherung und Erwerbung verzichten. Darum hat sich der Herr nie mit einem Rettungsanker, einem Felsen, einem Haus verglichen, sondern mit dem Licht, der Quelle, dem Leben, dem Weg ... der Tür, durch die man eingeht, der Auferstehung, die aber im Sterben des Samenkornes sich vollzieht“²⁶. Der Christ braucht keine Sicherheit, kein abgerundetes Priesterbild oder eine letztgültige Begründung des Ordenslebens, um einer Berufung zu folgen. Dieses Bild ist er selber, er zeichnet es auf den Zeilen seines Lebens. Es liegt in der Zukunft. Es wird deutlicher in der Praxis eines Lebens, das sich einläßt auf den Weg, den Jesus gegangen ist und an dessen Ende Gott wartet als der wahre Grund, der schon immer grundlos unser Leben begründete.

²³ Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1971, 22–50.

²⁴ Ebd. 24. ²⁵ Ebd. 25.

²⁶ Das Weizenkorn. Aphorismen. Einsiedeln 1958, 41.