

dem Johannes (1,1) sagt, daß er *en archä*, im Anfang, war, ist zugleich der, der im Wort in der Zeit kerygmatisch wird und damit den Bedingungen der *ratio*, des Verstandes, sich unterwirft. Damit aber verliert er nie das ihm eigene, aller Vernunft überlegene<sup>8</sup> ekstatische Element. Es wieder zurückzugewinnen und ihm den ihm zukommenden Platz in der kirchlichen Praxis und im Glauben des einzelnen wieder einzuräumen, bleibt eine theologische und pastorale Aufgabe.

---

<sup>8</sup> P. Tillich zeigt in seiner *Systematischen Theologie* (Bd. I, Stuttgart 1956, 135–42) den Zusammenhang von Offenbarung und Ekstase auf und erinnert an den Charakter der „ekstatischen Partizipation an Christus“, wie sie in der paulinischen Formel des „in Christus sein“ zum Ausdruck kommt. „Wie Paulus in diesen Kapiteln zeigt, handelt es sich hier nicht um eine Erkenntnis, die als Resultat der aufnehmenden Funktion des menschlichen Geistes gewonnen wurde, sondern um eine Erkenntnis von ekstatischem Charakter. Schon die von ihm gebrauchte Sprache macht den ekstatischen Charakter von *agape* und *gnosis* deutlich. In beiden ist die rationale Form – einmal des Moralischen, dann des Kognitiven – mit der ekstatischen Erfahrung des Geistes gecint.“ (Bd. III, Stuttgart 1966, 140f)

## Zwei Wege zu Gott

Ein Beitrag zur ignatianischen Synthese

Hans Urs von Balthasar, Basel

Überblickt man gleichsam aus der Vogelschau das religiöse Denken des Abendlands und beachtet man dabei, daß für die griechisch-römische Antike Philosophie und Theologie voneinander untrennbar sind, weil einfach das letzte, als göttliches anerkannte Prinzip der Welt gesucht wird, so können zwei Zugänge zu Gott unterschieden werden. Von vornherein soll betont werden, daß beide in ihrer Weise legitim sind, sie sich aber darin unterscheiden, daß, grob gesprochen, der erste vom Menschen, der zweite von Gott ausgeht. Doch wird man diese grobmaschige Einteilung nachträglich korrigieren müssen, weil der vom Menschen ausgehende Weg doch immer schon voraussetzt, daß dieser Weg auch zum Ziel führt, somit von Gott approbiert, ja vielleicht sogar mitbestimmt wird, während ein von Gott ausgehender Weg so beschaffen sein muß, daß er für den Menschen gangbar, seinem Wesen entsprechend sein muß.

Wir werden uns in diesem kurzen Hinweis nicht, so interessant es wäre, in historische Einzelheiten ausbreiten, sondern eine ganz schlichte Figur zeichnen, die sich jedem, auch dem „einfachen Auge“ (wie Jesus sagt) einprägen kann.

### Abkünftig von der Antike

Die Wendung zum Besseren, die der in Sünden verstrickte junge Student Augustin erlebte, verdankte er einem jetzt bis auf Bruchstücke verlorenen Buch Ciceros „Vom glückseligen Leben“. Ein solches Leben zu gewinnen, setzt Liebe zur wahren Weisheit und entsprechend Enthaltsamkeit gegenüber grobsinnlichen Lüsten voraus. Cicero hatte mit seiner Empfehlung der Lebensart, die dem Menschen Glückseligkeit verleiht, nichts erfunden, er war nur Sprachrohr der alten griechischen Weisheit, mochte sie sokratisch-platonischer oder aristotelischer oder stoischer, sogar epikuräischer Färbung sein. Der Mensch hat in sich einen Drang oder Auftrieb – Plotin wird ihn als „*hormē*“, Aufschwung, bezeichnen –, sich nicht mit vergänglichen Genüssen und Freuden zu begnügen, sondern nach einer unvergänglichen Sättigung seines Glücktriebes Ausschau zu halten. Die Antworten, worin diese Sättigung besteht, mögen noch so verschieden sein – platonischer Aufstieg in die Welt der wahren und ewigen Ideen, aristotelisches Leben in begierdefreier Beschauung, stoische Überwindung der den Geist umtreibenden, verdunkelnden Leidenschaften, epikuräisches Maßhalten in den Genüssen –, immer steht am Ausgangspunkt eine innerste Hinordnung des Menschen auf ein „seliges Leben“, dem er wesenhaft zugestaltet ist und das er allein durch eine „Umkehr“ aus der Versunkenheit ins rein Irdische (man denke an Platons Höhlengleichnis) erringen kann. Da die Unterscheidung zwischen Natürliche und Übernatürliche der griechischen Philosophie unbekannt war oder höchstens durch annähernde Äquivalente ausgedrückt werden konnte, spielt sie bei der Erwägung des Verhältnisses zwischen dem Urtrieb im Menschen und seiner Befriedigung keine Rolle.

Anders, wenn dieser Ausgangspunkt von christlichen Denkern übernommen wird. Augustin wurde schon genannt: bei ihm ist es bezeichnend, daß das Innerste im Menschen als „*desiderium*“ bezeichnet wird: eine Sehnsucht nach Ruhe, Stillung, Seligkeit in Gott, die nur durch die sich in der Demut Jesu Christi zum Menschen herabneigende Gnade Gottes erreicht werden kann. Nicht nur die sinnlichen Freuden der manichäischen Periode, auch die geistigen Einsichten der neuplatonischen konnten das elementare Sehnen des augustinischen Herzens nicht stillen, bis von Gott her der Weg, der Jesus Christus heißt, gangbar ge-

macht wurde. Man weiß, daß Augustin sich nicht scheute, nach dem Dichterwort „trahit quemque sua voluptas“ („einen jeden zieht seine Lust“) das christliche Gezogenwerden durch die Gnade als geistliche „Lust“ zu bezeichnen, in welcher die Sehnsucht sich konkretisiert, sobald etwas von der wahren göttlichen Seligkeit, wie die Gnade sie eröffnet, ihr fühlbar wird. Daß diese geistliche Lust nicht physisch aufgefaßt werden darf, haben die Abwege des Jansenismus deutlich gemacht; diese vermeidend kann heute wieder unangefochten von der „Lust an Gottes Sache“ gesprochen werden.

In der gleichen Bahn bewegt sich auch das von Bernhard und seinem Kreis ausgehende Denken der „sapientia“, sofern sie bewußt von dem „sapere“, dem geistlichen Schmecken der Süße göttlicher Weisheit, her gedeutet wird. Das spirituell vielleicht reichste Jahrhundert der Kirchengeschichte, das zwölftes, ist voll von dieser augustinisch-bernhardischen theologischen Anthropologie.

Doch das Bemerkenswerteste ist, daß auch Thomas von Aquin, diesmal primär von Aristoteles her, aber ihn christlich überhöhend, den Dynamismus des Menschen nochmals von dessen Glücksstrebem her konstruiert. Dieses thomanische Menschenbild ist uns durch den dramatischen Kampf Kardinal de Lubacs um dessen echte Version erneut vor Augen gebracht worden: der Mensch ist (dies wird zu Beginn der Prima Secundae, dem ersten Teil des zweiten Buches der Theologischen Summe des heiligen Thomas, ausführlich geschildert) das aufgrund seiner Natur nach der sättigenden Anschauung Gottes in ihm selbst, also nach der „visio beatifica“, der beseligenden Schau, strebende Wesen, dessen Adel es ist – wie Thomas in einem großartigen Paradox erklärt –, sein Ziel nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch Gottes Hilfe erreichen zu können. Obwohl eine geschaffene Natur, läßt er damit alle übrigen Naturwesen, die ihr (begrenztes) Endziel aus eigenen Mitteln gewinnen können, unter sich zurück. Das abschließende Werk des Aquinaten, seine Theologische Summe, bildet, nachdem von Gott dem Einen, Dreieinigen und Weltenschöpfer die Rede war, die vielfältig ausgefächerete Ethik als den Weg aus, auf welchem der Mensch sein angestrebtes Ziel durch natürliche und übernatürliche Tugenden annähern kann. Und dies alles (im Gegensatz zu Augustin) ohne noch ausdrücklich von Christus zu sprechen. Letzteres aber, Anlaß zu vielen Vorwürfen gegen den Aufbau der Summe, spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle. Thomas hat gewiß nicht, sowenig wie Augustin, die Stellung Christi im Heilswerk Gottes unterschätzt, wie immer es um seine ihm von protestantischer Seite vorgeworfenen Neigungen zu einem (anscheinenden) Semipelagianismus bestellt sein mag.

Doch wird man auf eine bestimmte Grenze dieses ganzen von der Antike fraglos übernommenen Ansatzes aufmerksam werden. Er setzt beim Menschen an und fragt nach seinen Bedürfnissen. Das ändert sich auch dort nicht, wo die Bedürfnisse sich als Bedürftigkeiten enthüllen: Augustins „desiderium“ zeigt beides in einem: der Mensch will zu Gott, weil er Gott braucht, um Mensch zu sein. Der kraftlos hingestreckte Finger des Adams Michelangelos. In diesem anthropologischen Ansatz wird Gott, abermals grob gesagt, gewiß zum Ziel, aber auch zum Mittel, wodurch der Mensch seine Fülle erlangt. In einem alten Katechismus stand der naive Satz: „Der Mensch ist auf Erden, um in den Himmel zu kommen und selig zu werden.“ Nochmals: gewiß ist Gott das Ziel des Menschen, ein vielleicht leidenschaftlich, aszetisch, mystisch oder durch gewissenhaftes Gebotehalten angestrebtes Ziel, aber dennoch „mein“ Ziel, das mir meine letzte Ganzheit verheiße. Als sei es das Um und Auf alles Wahren, Guten und Schönen, daß der Mensch glücklich werde.

Gewiß, in der Antike bewegt das Göttliche sich nicht: Platons Ideen stehen wie Sterne über der von ihnen abgesunkenen Sinnenwelt, Aristoteles' Gott-Geist bewegt die Dinge nur, indem er sich von ihnen ersehnen läßt, der stoische Logos ist in sich beruhigte Totalität, und erst recht das Eine Plotins schwebt unzugänglich über all seinen Emanationen. Im Gegensatz zu alldem neigt sich der christliche Gott in Gnaden und in Selbsterneidigung seinem Geschöpf entgegen und wird ihm in einer vorher ungeahnten Weise zum Weg, auf dem es allererst seinem Ziel entgegenschreiten kann. Darin liegt selbstredend ein mächtiger biblischer Zustrom zum antiken Ausgangspunkt. Und wenn wir nun von allem bisher Bedachten auf das biblische Ereignis selber hinüberblicken, was zeigt sich da?

### Abkünftig von der Bibel

Da geht vom ersten Vers der Genesis an alles von Gott aus. Er ist der Schöpfer, Ordner der Welt und der menschlichen Existenz im Garten Eden. Der Mensch ist sekundär, folgend auf den Primat Gottes, nach dessen Bild und Gleichnis geschaffen. Die Sehnsucht Adams, der keine Ergänzung findet, wird in der Erschaffung der Eva wenigstens vorläufig gestillt. Und nach mancherlei Fährnissen, Untaten, Strafen und Errettungen wird die eigentliche Geschichte zwischen Gott und Mensch in der Berufung Abrahams grundgelegt. Von irgendeiner Sehnsucht dieses Mannes nach Gott ist keine Rede. Es wird ihm gesagt, was er zunächst zu lassen, dann was er zu tun hat, und erst jetzt (nach dem scheinbar sinnlosen Ereignis auf Moria) wird ihm der Bund angeboten und ein un-

ermeßlicher, ferner Lohn: Segen, durch ihn vermittelt, für alle Völker. Durch die großen klassischen Jahrhunderte Israels ist – weil ja Gott mit dem Volk im Bund ist – nie auf ein anderes als das gegenwärtige Bei-Gott-Sein reflektiert. Unbegreiflicherweise begnügt sich der Israelit mit dem Bund während seines irdischen Daseins; daß nach diesem nur die Grube ihn erwartet, bewegt ihn zu keiner Demonstration gegen Gott: Er ist eben Gott auf ewig, wir sind nur Windhauch, Gras, das zu Heu wird, ein Tropfen am Eimer.

Aber wenn vorher von der „Lust“ des Menschen nach Gott die Rede war, so konnte es jetzt eine umgekehrte Lust geben, diejenige der Weisheit Gottes, „mit den Menschenkindern zu sein“ (Spr 8,31); wenn vorher den Menschen nach der Liebe zur Sophia verlangte (Philo-sophia), so gelüstet es jetzt die Sophia Gottes, als die eine und einzige, das All zu erneuern (Weish 7,27). Diese vollendende Erneuerung geschieht nicht, indem der Mensch sich zu vergöttlichen strebt, sondern indem Gott sich vermenschlicht. Damit erfolgt des Menschen Vergöttlichung ganz von selbst, wenn auch gewiß nicht ohne des Menschen Einwilligung in diese sich verdemütigende Liebe Gottes. Der Mensch- und Sklave-Gewordene bezeichnet sich selbst als den Weg, die Auferstehung, er gibt „den Seinen ewiges Leben“ (Joh 10,28). Je mehr, sagt Maximus Confessor, der Mensch sich mit Jesus Christus zusammen vermenschlicht, um so mehr vergöttlicht er sich, weil er sich Gott innerlich angleicht.

Dieser Ausgangspunkt der Bibel führt zu einer ganz andern Bestimmung des Menschen als die von der Antike abkünftige. Sie zeichnet sich schon ganz eindeutig in Israel ab, dessen höchste Seligkeit – in den Psalmen – darin besteht, Gott zu preisen, in Jubeltanz mit Zimbeln und Pauken, ihn über alles Irdische, Israel einbegriffen, zu erheben und anzubeten: „Vor sein Angesicht tretet mit Lobgesang, jubelt ihm laut mit Psalmen! Kommt, fallt nieder und betet an, beuget die Knie vor Gott, der uns schuf!“ (95,2.6) Und so wird es des Menschen höchste Auszeichnung sein, von diesem Hochgelobten und Angebeteten in Dienst genommen zu werden, nicht nur, „um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten“, sondern um in Jahwes Dienst zum „Licht der Heiden“ eingesetzt zu werden, „auf daß mein Heil bis an die Grenzen der Erde reiche“ (Jes 49,6). Die Worte, die Gott seinem Diener bei Jesaja zuspricht, erfüllen sich im Diener schlechthin, werden ausdrücklich auf ihn bezogen: „Siehe, mein Diener, den ich erwählt habe, mein Geliebter, an dem meine Seele Wohlgefallen gefunden. Ich lege meinen Geist auf ihn, bis er das Gottesrecht zum Sieg geführt hat.“ (Jes 42,1ff, Mt 12,18ff) Und er, der „der Weg“ ist, zeigt den Menschen den Weg: „Ich bin in eurer Mitte wie einer, der dient.“ (Lk 22,27; vgl. auch Joh 13,15)

## Die ignatianische Synthese

So dürfte die fundamentale, das heißt alle Nachfolge Christi begründende Definition des Menschen am Anfang der ignatianischen Exerzitien auch die zentral biblisch inspirierte sein: „Der Mensch ist geschaffen dazuhin, Gott Unsern Herrn zu loben, Ihn zu verehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten.“ Nicht umgekehrt: Der Mensch ist geschaffen, um seine Seele zu retten, ins Heil und zu Gott zu kommen, und dies vermittels Lob, Verehrung und Dienst Gottes; sondern genau in der biblischen Abfolge, der gemäß Lob, Ehrfurcht und Dienst Gottes von selbst zur „Rettung der Seele“, zur Selbstverwirklichung des Menschen, zu seiner Bergung bei Gott führt.

Man hat die ignatianische Definition, die für ihn „Prinzip und Fundament“ der gesamten christlichen Existenz ist, in Abhängigkeit von Petrus Lombardus bringen wollen, den er in Alcalá und später in Paris hat studieren müssen. „Wenn gefragt wird“, sagt der Lombarde, „wozu die vernünftige Kreatur geschaffen worden ist, so ist zu antworten: ad laudandum Deum, ad servendum ei, ad fruendum eo (Gott zu loben, ihm zu dienen, ihn zu verkosten).“ (Sent II d 1 c 4, t 1) Die Stelle stammt wörtlich aus einem pseudo-augustinischen Buch „De diligendo Deo“ (PL 40, 850); dieses ist selbst von Hugo von St. Victor beeinflußt, der in seinem Werk „De Sacramentis“ (Pars II cap 1; PL 176, 205f) die Frage ausführlich und nicht ohne Analogie zum ignatianischen „Fundament“ stellt. Alle naturhaften Dinge, sagt er, sind um des Menschen willen geschaffen, der der Grund für die ganze Welt ist; „der Mensch aber ist um Gottes willen geschaffen, damit er Gott diene, um dessentwillen er geschaffen wurde“. So steht er „in der Mitte“ zwischen Welt und Gott: „ihm soll gedient werden, und er selber soll dienen“, und zwar – auch das wird Lombardus wiederholen – nicht weil Gott seiner bedürfte, sondern damit der Dienst zum Besten des Menschen, nämlich zu seiner Glückseligkeit (*felicitas*) ausschlage. In dieser von Hugo zu Lombardus gehenden Bestimmung zeigt sich somit eine Synthese zwischen biblischer und antiker (und augustinischer) Bestimmung: Der Dienst gereicht zum Besten des Menschen, zu seiner Seligkeit. Doch ist bedeutsam, daß ein Kommentator wie Bonaventura eine Ungleichheit zwischen den beiden Zielen feststellt: Gott, sagt er, schafft nicht, um seine Glorie zu mehren, sondern um sie zu offenbaren und mitzuteilen, in beidem liegt der höchste Nutzen für das Geschöpf: indem es Gott nämlich verherrlicht und dabei selig wird. Aber dann stuft er die beiden Zwecke ab: Nur eine versagende Kreatur, die auf sich zurückgekrümmt ist, sucht ihr eigenes Gut und ihren Nutzen. Die vollkommene Natur dagegen

wird durch selbstlose Liebe emporgetragen, und sie begeht unverhältnismäßig viel mehr (*multo magis improportionabiliter*) nach der Verherrlichung Gottes als nach dem eigenen Nutzen: Man erkennt dies an denen, die lieben (2d1 p2a2q1). Thomas denkt an der gleichen Stelle nüchtern philosophisch, spricht aber auch von der Unverhältnismäßigkeit des göttlichen Ziels für die Kreatur (*improportionabiliter excedens*), aber so, daß, da jedes Geschöpf nach dem Guten begeht, der Mensch es nur mit Wissen und Liebe erstreben kann, „so daß er nicht nur der göttlichen Güte, sondern auch der eigenen Glückseligkeit teilhaft wird“, wenn er es erreicht (2d1q1a2).

So bleibt diese ganze Denkwelt beim Versuch eines Ausgleichs zwischen der biblischen Verherrlichung Gottes und der antiken Seligkeit in Gott. Ignatius hebt sich davon ab, da er „Lob, Ehrfurcht, Dienst“ als das Schöpfungsziel bezeichnet (auch im Schlußsatz des Fundaments, demgemäß der Mensch indifferent wählen soll: „lo que más nos conduce para el fin que somos criados“ [„das, was uns mehr zum Ziel führt, für das wir geschaffen sind“]), und nur in einem kurzen Nachsatz und wie nebenbei erwähnt, daß der Mensch, so handelnd, „seine Seele rettet“, anders gesagt: sein Heil erlangt. Nur ist zu beachten, daß für ihn die Erlangung jener Indifferenz als Voraussetzung für reines Lob und reinen ehrfürchtigen Dienst schon von Anbeginn an den Selbstüberstieg aller eigensüchtigen Strebungen verlangt, und diese Anstrengung durch die ganzen Exerzitien hindurch nur darauf zielt, das von Gott für mich Erwählte zu meiner eigenen Wahl zu machen (Nr. 135), also „Lob, Ehrfurcht, Dienst“ in „großmütiger“ (Nr. 5) Liebe zu Gott als Lebensziel zu wählen. So kann er, wie nebenher „amor y alabanza“ (Liebe und Lobpreis; Nr. 15), „amar y servir“ (lieben und dienen; Nr. 233), „en todo amar y servir“ (in allem lieben und dienen; Nr. 363) zusammenlegen und beides in einem Atem aussprechen. Wie der Gott lobende und ihm dienende Psalmist das Schema (Dtn 6,4: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein Herr...“), als Hauptgebot, im Ohr hat, so ist bei Ignatius durch die ganzen Exerzitien die Liebe zu Gott verborgen und doch offen gegenwärtig, aber so, daß dabei immerfort auf Gott und seine Glorie hin gedacht und vor allem gehandelt wird (denn alle Gebets- und Wahlformen der Exerzitien sind im eminenten Sinn Handeln, wie schon aus dem Vergleich mit Leibesübungen in der ersten Vorbemerkung deutlich wird). Liebe kann dann als Letztes thematisch in der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ (Nr. 230–237) hervortreten, wobei der Begriff „Seligkeit“ immer noch ungenannt bleibt, er braucht auch gar nicht formuliert zu werden, da die ganze Seligkeit des Menschen schon klar in dem auf Gottes überschwengliche Liebe antwortenden „*Suscipe*“ (Nimm

hin; Nr. 234) liegt. Wer Gott alles Eigene anheimgestellt hat, weil er alles Erhaltene Gott zurückgibt, was kann der mehr verlangen? „Gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug.“ Ob das jeder begreift? Ignatius denkt es nicht, weshalb er die Exerzitien auch nicht jedermann, sondern nur an „raras personas“ („wenige Menschen“) zu geben bereit war.

### Die beiden Wege

Doch soll mit dem Gesagten der augustinisch-thomanische Ansatz nicht als ein verkehrter hingestellt werden. Die beiden Wege dürften einander nur dann entgegengesetzt werden, wenn der erste, anthropologische Ansatz im menschlichen Dynamismus den Mittelpunkt aller Weisheit sähe. Doch es ist nur gerecht, anzuerkennen, daß weder Platon noch Aristoteles noch die Stoa noch Plotin dies meinten: das Göttliche lag für sie eindeutig über dem Menschen. Und noch weniger können wir Augustin und Thomas eines solchen verborgenen Egoismus zeihen: für Augustin ist die Gottesliebe niemals Mittel, sondern das freie Gnadengeschenk Gottes; für Thomas wird der christliche Ordo der Welt mit Gott als dem absoluten Guten und dem Menschen als dem auf ihn hin Relativen nie in Frage gestellt.

Und entsprechend setzt sich der menschgewordene Logos nie selbst absolut, sondern will, als der ewig zum Schoß des Vaters hin Gewendete (Joh 1,18), die Menschen durch sich in die Ruhe dieses väterlichen Schoßes führen. So kann man beide Wege als ineinanderliegend und sich gegenseitig ergänzend sehen, wenn man sie christlich versteht.

Eine leise Akzentverschiebung ist trotzdem unverkennbar: der antike Weg führt, konsequent gedacht und einseitig gelebt, zu einer Entweltlichung des gottsuchenden Menschen, denn Gott kann nur das Eine jenseits der verstreuten Vielheit sein; gewisse Nachklänge davon sind bei Augustin unleugbar. Der biblische Weg, der mit dem „sehr gut“ der Schöpfung anhebt und mit der Menschwerdung Gottes und der Auferstehung des leiblichen Menschen zu Gott hin endet, lässt Gott und Welt „ungetrennt und unvermischt“ in Ewigkeit ineinandersein. Die Bilder des die Bibel abschließenden Buches sind das beste Zeugnis dafür.