

Die Exerzitien des Ignatius von Loyola

Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars

Von Werner Löser SJ

Zu den herausragenden Werken der geistlichen Literatur wird nach wie vor das *Exerzitienbuch* des Ignatius von Loyola gezählt. Auch heute noch, ja heute sogar verstärkt wieder greifen Menschen, die sich um eine geistliche Erneuerung bemühen, nach diesem Buch, um sich anregen zu lassen. Der Umgang mit dem Buch ist freilich nicht ganz leicht. So ist es nicht verwunderlich, daß im Laufe der Zeit viele Aufsätze und Bücher zu seiner Auslegung und praktischen Handhabung veröffentlicht worden sind. Auch heute mangelt es an derartigen Bemühungen nicht. Bislang übersehene oder wieder in Vergessenheit geratene Dimensionen der *Geistlichen Übungen* werden neu fruchtbar gemacht. Historische Untersuchungen helfen, den Sinn mancher Textabschnitte besser zu verstehen. Theologische Deutungen bringen den Gesamtsinn der Übungen zur Sprache. Unter den vielen Stimmen, die sich zu den ignatianischen Exerzitien vernehmbar machen, findet eine verhältnismäßig wenig Gehör, obwohl sie Beachtung verdiente – es ist die des im vergangenen Jahr verstorbenen Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar. Auf sie hinzuweisen, ist der Sinn dieser Arbeit. In einem ersten Kapitel wird der biographische Hintergrund beleuchtet. Danach – im zweiten und zentralen Kapitel – geht es um die Auslegung, die die Exerzitien in von Balthasars Theologie gefunden haben. Schließlich wird im dritten Kapitel noch angedeutet, in welchem Sinn von Balthasars ganzer theologischer Entwurf von Optionen bestimmt ist, die aus den ignatianischen Exerzitien stammen. Immer wieder werden kürzere oder längere Texte aus den Werken von Balthasars aufgeführt. So kann der Eindruck, der vermittelt werden soll, an Unmittelbarkeit und Lebendigkeit gewinnen.

BIOGRAPHISCHES

Henri de Lubac hat einmal Hans Urs von Balthasar »un fervent disciple de Saint Ignace« genannt.¹ Blickt man auf den Weg und das Werk von Balthasars zurück, so bestätigt sich diese Aussage in hohem Maße; ja man kann sogar sagen, sie sei ein Schlüssel zu ihrem Verständnis.

1 H. de Lubac, *Un témoin du Christ dans l'Eglise: Hans Urs von Balthasar*, in: *Civitas* 20 (1964/65), S. 587-600; Wiederabdruck in: ders., *Paradoxe et mystère de l'Eglise*. Paris 1967, S. 180-212, hier S. 185.

Im Sommer 1927 machte von Balthasar, damals Student der Germanistik und der Philosophie, in Wyhlen (bei Basel) unter der Leitung von Friedrich Kronseder SJ die 30tägigen Exerzitien des Ignatius. Während dieser Exerzitien entschloß er sich, nach dem Abschluß seiner Studien in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Diesen Schritt setzte er dann 1929. Einige Jahrzehnte später hat er berichtet, daß die Exerzitien von 1927 für ihn die entscheidende Lebenswende brachten.² Um die Dimensionen dieses Ereignisses anzudeuten, bediente er sich der Begrifflichkeit des *Exerzitienbuches*: Es handelte sich um ein Erkennen und Ergreifen des Willens Gottes im Sinne der »ersten Wahlzeit«.³ Daß die »Wahl« das Zentrum der Exerzitien ist, wurde von Balthasar damals deutlich. Später bestätigte es sich beim Studium, und er hat es immer wieder herausgestellt.

Gut 20 Jahre lang hat von Balthasar in der Gesellschaft Jesu gelebt und so den aus der Spiritualität der *Exerzitien* lebenden Orden von innen her kennengelernt. Der Austritt aus dem Orden im Jahre 1950 war keine Abkehr von Ignatius und erfolgte nach der Überzeugung von Balthasars im Gehorsam einem neuen Auftrag gegenüber – gemeint ist die Gründung und Begleitung der Johannesgemeinschaft (zusammen mit Adrienne von Speyr). Später schrieb er darüber: »Was Ignatius in seiner Zeit gewollt hatte, hieß für mich fortan eindeutig ›Weltgemeinschaft‹; das harte Opfer, das der Übergang forderte, war begleitet von der Gewißheit, der gleichen Idee exakter zu dienen.«⁴

Auch nach dem Austritt blieb von Balthasar der Gesellschaft Jesu, von der er 1968 einmal sagte, sie sei ihm die »liebste, selbstverständlichste Heimat«⁵ gewesen, in vielfacher Weise verbunden. Bisweilen äußerte sich diese Verbundenheit auch in besorgter Kritik.⁶ Stets und bis heute hat sich von Balthasar theoretisch und praktisch mit den ignatianischen Exerzitien befaßt. 1955 teilte er mit: »Mehrfach hielt ich auf Tagungen Vorträge über die Idee der Exerzitien, ihre philosophischen und dogmatischen Grundlagen, über die Begegnung zwischen dem Denken Ignatius' und dem modernen Denken in einer Theologie der Wahl. Das Wichtigste freilich vollzieht sich in den

2 Vgl. *Pourquoi je me suis fait prêtre*, in: Editions Centre Diocésain de Documentation. Tournai 1961, S. 19-22; auszugsweise Übersetzung ins Deutsche: W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter. Frankfurt 1976, S. 6-7.

3 Ebd., S. 19f.: vgl. *Exerzitienbuch* (=EB) Nr. 175.

4 *Rechenschaft 1965*. Einsiedeln 1965, S. 35. (Verlag und Verlagsort sind auch bei allen folgenden bibliographischen Angaben Einsiedeln und Johannesverlag, wenn nicht anderes angegeben wird.)

5 *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*. 1965, S. 37f.

6 Vgl. Z. B. *Der antirömische Affekt*. Freiburg 1974, S. 296f.

Exerzitien selbst, die man nicht ›geben‹ kann, ohne sie selber aus dem Ursprung neu mitzuempfangen.«⁷

Zehn Jahre später – 1965 – berichtete er: »Ich übertrug die ›Exerzitien‹⁸ und durfte an die hundert Kurse geben; wenn irgendwo, waltet hier christliche Freude. Wenn irgendwo, erschließt sich hier, was Christsein im ›Ursprung‹ heißt: Erhören des rufenden Wortes und Freiwerden zur erwarteten Antwort.«⁹ Der persönliche Lebensweg und das seelsorgerliche Wirken verliefen also bei von Balthasar in besonderer Weise im Zeichen des Ignatianischen. Damit ist der Kontext bezeichnet, innerhalb dessen die theologischen Bemühungen um die *Exerzitien* verständlich werden.

Die EXERZITIEN IN DER THEOLOGIE VON BALTHASARS

Es dürfte, jedenfalls unter den Theologen unseres Jahrhunderts, wohl nur wenige geben,¹⁰ die sich so oft – beiläufig oder ausgiebig – theologisch mit den *Exerzitien* des Ignatius befaßt haben wie von Balthasar. Die Zahl der ausdrücklich Themen der *Geistlichen Übungen* gewidmeten Studien ist beträchtlich. Die wichtigsten werden im folgenden vorgestellt.

Arbeiten im Umfeld der theologischen Studien

a) Die Übersetzung der »Exerzitien«

Von Balthasars Übersetzung der *Exerzitien* erschien erstmals 1946 und wurde inzwischen mehrfach neu aufgelegt. In einem Nachwort gibt der Übersetzer Rechenschaft über die Art der Übersetzung. Es war seine Absicht, »nach Möglichkeit den echten Tonfall des Originals wiederzugeben«.¹¹ Dieser ist ebenso durch Kürze und Strenge wie durch die innere Dynamik des »je mehr« und »dazu hin« gekennzeichnet.

»Der Komparativ (más, mejor, usw.) ist als die nach oben offene Steigerung der eigentliche Lebens- und Denkrhythmus des Gründers der Gesellschaft Jesu, der, jedem statischen Positiv und Superlativ abhold, in der Unabschließbarkeit des Mehr das unterscheidend Göttliche (Deus semper

7 *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, in: Schweizerische Rundschau 55 (1955), S. 212-225, hier S. 214, Anm. 3.

8 2. Aufl. (Sigillum 1) 1954 (1. Aufl.: Luzern 1946).

9 *Rechenschaft 1965*, a. a. O., S. 8.

10 Vgl. vor allem E. Przywara, *Deus semper maior*. Theologie der Exerzitien, 3 Bde. Wien 1964; G. Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, 2 Bde. Paris 1955/1966; K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. München 1965.

11 Nachwort zu: Ignatius von Loyola. *Die Exerzitien*.⁹1986, S. 95.

maior), aber auch das unterscheidend Geschöpfliche Gott gegenüber (ad maiorem Dei gloriam) ausgedrückt sieht.«¹²

Von Balthasar bezeichnet den »offenen Komparativ« als das »geistige Kennwort der Exerzitien«.

b) »Exerzitien und Theologie«¹³

Bald nach der Übersetzung des *Exerzitienbuches* hat – 1948 – von Balthasar einen Artikel in der Zeitschrift *Orientierung* veröffentlicht, in dem er nachdrücklich auf die noch nicht genügend beachtete, aber bleibend aktuelle Akzente tragende Theologie der *Exerzitien* hinwies. Ignatius – so wird dort ausgeführt – war zwar kein Fachtheologe, aber er hatte, bewegt durch Gottes Geist, einen neuen Zugang zum Evangelium, der in den *Geistlichen Übungen* seinen Ausdruck fand. Gerade er könnte die Fachtheologie befruchten und bereichern. Darum täten die Theologen gut daran, den Exerzitien neue Beachtung zu schenken und ihren theologischen Gehalt aufzunehmen. Ignatius hatte eine »überragende ›Lehrsendung‹ in der Kirche inne«. ¹⁴ Diese ist bisher weder in der Kirche im Ganzen noch in der Gesellschaft Jesu genügend ausgewertet worden.

»Man würde sich über deren Tragweite sehr täuschen, würde man sie einfach in das Gebiet der ›Praxis‹, der ›Aszese‹ verweisen, ein Gebiet, mit dem der zünftige Dogmatiker sich nicht zu befassen hätte. Man hat dies lange genug getan; eigentlich jahrhundertlang, und so kam es nirgends zu einem durchdringenden theologischen Studium der Exerzitien. Die Flut der Exerzitienliteratur bleibt fast ganz im Pastorellen und Aszetischen stecken, nur sehr wenige kamen auf den Gedanken, daß hier entscheidende Hinweise und Anregungen auch für theoretische Theologen zu holen sein müßten. Suarez versuchte seinerzeit eine Art theologische Spiritualität der Gesellschaft zu bauen; in neuester Zeit hat Erich Przywara in seinem Monumentalwerk ›Deus semper maior – Theologie der Exerzitien‹ (Herder, 1938 bis 1940), die gleiche Synthese in Angriff genommen. Im allgemeinen aber herrscht, selbst innerhalb der Gesellschaft Jesu, ein gewisser Dualismus zwischen einer theoretischen Philosophie und Theologie von ausgesprochen vorignatianischer Prägung (wovon auch ein Molina, Lessius, Lugo, ein Lallemand und Rodricius usf. nicht auszunehmen sind) und einer ignatianischen Seelsorgsmethode. Eine große Zahl Jesuiten sind übrigens Thomisten, entweder der älteren oder neueren Prägung (Maréchal).«¹⁵

12 Ebd.

13 In: *Orientierung* 12 (1948), S. 229-232.

14 Ebd., S. 230.

15 Ebd.

In der Fortsetzung des Textes erläutert von Balthasar drei Begriffe, um die die Theologie der *Exerzitien* kreist: Wahl, Indifferenz und Gehorsam. Durchdenkt man sie auf ihre Gehalte und Zusammenhänge hin, so treten bislang weniger beachtete Akzente im Gottes-, Menschen- und Kirchenverständnis hervor. Deren nähere Entfaltung und Begründung ist Gegenstand der im folgenden vorzustellenden Studien, ja des Gesamtentwurfs der Theologie, wie von Balthasar ihn ausgearbeitet hat.

Auslegungen von Motiven und Texten aus den Exerzitien

a) »Christlicher Stand«¹⁶

Die umfangreichste und bedeutendste Studie, die von Balthasar zur Theologie der *Exerzitien* geschrieben hat – *Christlicher Stand* –, entstand in einer ersten Fassung um 1945, wurde aber erst 1977, und zwar neubearbeitet, veröffentlicht. Das über 400 Seiten starke Buch gibt sich als eine »ausführliche Meditation über die Gründe und Hintergründe der Exerzitienbetrachtung vom ›Ruf Christi‹ (*Exerzitienbuch* 91), über die auf diesen Ruf zu gebende Antwort, wenn man ›sich davon mehr ergreifen lassen will‹ (ebd. 97), und die Wahl, vor die dieser Ruf uns stellt: Christus unserem Herrn nachzufolgen ›zum ersten Stand hin, der in der Befolgung der Gebote besteht‹, wozu er uns das Beispiel in seinem Gehorsam den Eltern gegenüber gegeben hat, oder ›zum zweiten Stand hin, der in der Vollkommenheit des Evangeliums besteht‹, da er seine Familie verließ, ›um frei zu sein im reinen Dienst seines ewigen Vaters‹. Und dies, ›damit wir in jedem Stand oder Leben, das Gott unser Herr uns schenkt, um es zu erwählen, zur Vollkommenheit‹ – der christlichen Liebe natürlich – ›gelangen können‹.¹⁷

Von Balthasar sieht in der Übergabe an den Ruf Gottes, in der Erwählung der Wahl Gottes das Kerngeschehen der *Exerzitien*. Durch alle Texte, die er zu den *Exerzitien* des Ignatius geschrieben hat, zieht sich diese Auffassung wie ein roter Faden hindurch. Die Wahl erfolgt in einen »Stand« hinein, hat also eine konkrete kirchliche Dimension. Dabei meint »Stand« ein Dreifaches: den allgemeinen Christenstand, den differenzierten Lebensstand als Priester-, Räte- und Ehestand und schließlich »das konkrete Hier- und Dort-Stehen innerhalb dieses Standes«.

»In dieser dreifachen Abstufung des Rufes zum Stand in der Kirche, zum innerkirchlichen Stand und schließlich zu einem konkreten Standort innerhalb dieses gewählten Standes zeigt sich so etwas wie eine Analogie des Rufes, der den Christen zuerst durch den Herausruf aus der Welt zum Christen macht, ihn dann in einem neuen einmaligen, zweiten und späteren Ruf in

¹⁶ Erschienen 1977.

¹⁷ Ebd., S. 7.

einen bestimmten Stand versetzt, um ihm schließlich dauernd durch das konkrete Je-Jetzt des Rufes ein christliches Leben in diesem Stand zu schenken. Die Lehre vom Ruf wird dadurch zur unentbehrlichen Ergänzung einer Lehre von den christlichen Ständen. Es könnte zunächst scheinen, als setze sie sich der Standeslehre wie die subjektive der objektiven Seite entgegen. Aber das eben Gesagte zeigt, daß diese Abgrenzung nicht durchführbar ist, da der Ruf Gottes schon das jeweilige Stehen des Christen erschafft und die Substanz dieses Stehens selbst ist.«¹⁸

Ignatius hat die altkirchliche und die mittelalterliche Lehre vom geistlichen Leben, die um eine vom konkreten Ruf Gottes unabhängige Schematik des Stufenweges zur Vollkommenheit kreiste, überboten, indem er nun die christliche Vollkommenheit ganz vom gehorsamen Hören des Rufes Gottes, ganz von der Wahl der Wahl Gottes her verstand. Die Begegnung des hörenden und wählenden Menschen mit dem rufenden und verfügenden Gott ist ein je aktuelles Geschehen von Freiheit und Liebe.

Von Balthasar hat in dem Werk *Christlicher Stand* ausdrücklich gemacht und systematisch entfaltet, was in der neuen geistlichen Lehre des *Exerzitienbuches* enthalten ist: der aus Liebe erwählende und rufende Gott, Jesus Christus in seinem urbildlichen und vorbildlichen Gehorsam dem Vater gegenüber, der Heilige Geist, der Jesus den Willen des Vaters zuträgt, also: der dreifaltige Gott der Liebe; weiter die Kirche, die inmitten der konkreten Ordnung der Schöpfung, der Sünde und der Gnade von Christus her in ein Miteinander der Stände hinein sich entfaltet; schließlich der Mensch, der zu Gott und zu sich kommt, indem er sich in den von Gott für ihn ausersehenen Stand senden läßt.

Das Werk *Christlicher Stand* ist eine weit ausholende und systematisch angelegte Meditation und Reflexion über das in den Exerzitien zentrale Motiv »Wahl«. Was bei Ignatius in äußerster Kürze dargeboten ist, wird hier in größere theologische Zusammenhänge hineingestellt und seinen impliziten Gehalten gemäß verdeutlicht. Dieses Vorgehen ist für von Balthasars Umgang mit den ignatianischen Texten überhaupt charakteristisch. Auch in kürzeren Texten begegnet es.¹⁹

b) »Drei Formen der Gelassenheit«²⁰

Die rechte Grundeinstellung des Geschöpfes dem wählenden und rufenden Gott gegenüber ist die Gelassenheit oder – was dasselbe ist – die *indiferencia* bzw. die Disponibilität. Von Balthasar hat sie häufig dargestellt, vor wenigen

18 Ebd., S. 318.

19 Vgl. die Erörterung des »Wahl«-Motives in anderen Texten: z. B. in *Theodramatik* II/1, S. 278; *Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit*, in: *Homo creatus est* (Skizzen zur Theologie V). 1986, S. 38-51.

20 In: *Homo creatus est*, ebd., S. 31-37.

Jahren noch einmal ausdrücklich unter Rückgriff auf die ignatianischen *Exerzitien* in dem Aufsatz *Drei Formen der Gelassenheit*. Dabei ergibt sich die Dreizahl der Formen daraus, daß zunächst über die Gelassenheit des übenden Christen, dann über die Gelassenheit (Bereitschaft) Marias, die in den *Exerzitien* immer wieder als Mittlerin der Gebete angerufen wird, und schließlich über die Gelassenheit Jesu Christi, der im Gehorsam dem Vater gegenüber lebte, gehandelt wird. Daß diese drei Formen der Gelassenheit nach- und miteinander erörtert werden, ist kennzeichnend für das Verständnis, das von Balthasar von der ignatianischen *indiferencia* hat: als geschöpfliche Grundhaltung findet sie sich *mutatis mutandis* im einzelnen Menschen, in Maria und von ihr her in der Kirche und dann in Jesus Christus, dem menschgewordenen Sohn des Vaters. Die drei Formen gehören in ihrer Unterschiedenheit sachlich zusammen und verweisen aufeinander.

Die »Gelassenheit« ist die Offenheit, ohne die der Exerzitant die Wahl nicht vollziehen kann. Sowohl in der »ersten Woche« als auch in der »zweiten bis vierten Woche« der *Exerzitien* geht es um die *indiferencia*:

». . . die Exerzitien verwenden die ganze »erste Woche« darauf, sündige Unordnung auszuräumen, wobei vielleicht erstmals in ein Leben das Licht des göttlichen Gerichts, des vollen Ernstes des Kreuzes einfällt. Aber diese erste Woche der Reinigung ist nicht Selbstzweck, sondern Vorbereitung: Abbau aller Illusionen über scheinbar aus eigener Kraft Aufgebautes und Erreichtes, Demütigung bis zur Einsicht in die eigene Verlorenheit – hinge die Existenz nicht immer noch an dem unzerreißbaren Faden der Gnade Gottes (Nr. 71). Die Sündenbetrachtungen schaffen nicht nur eine große Leere, sie öffnen einen gähnenden Abgrund und ermöglichen, im tiefen Erschrecken vor der eigenen Unordnung, eine Sehnsucht nach der wahren Ordnung des Lebens. Im Doppelsinn von *disponer* wird im ersten Takt des Exerzitienrhythmus der erste Sinn erreicht: sich (durch Indifferenz) dazu disponieren, daß der zweite Sinn sich durchsetzen kann: daß Gott über mich disponiere.

Die zweite bis vierte Woche dient diesem zweiten: in der Betrachtung des Lebens, Leidens und Auferstehens Jesu, in der Nachfolge von Situation zu Situation wird, falls »ich nicht taub bin für seinen Ruf« (Nr. 91), seine Wahl sich ereignen und von mir verstanden werden. Er wählt; wir wählen, was er für uns wählt.

Wir wissen jetzt, »wie wir uns bereiten sollen (*disponer*), damit wir in jedem Stand oder Leben, das Gott unser Herr uns schenkt, um es zu erwählen (*nos diere para eliair*) zur Vollkommenheit gelangen können« (Nr. 135). Zu diesem von Ewigkeit her für uns von Gott Gewährten hin sind wir erschaffen; indem wir Gottes Wahl wählen, verwirklichen wir unsere eigene Idee, wie sie in Gott ist, und das ist die höchste Freiheit.«²¹

War in der mittel- und spätmittelalterlichen Frömmigkeit die »Gelassenheit« als eine vorwiegend durch Passivität gekennzeichnete Haltung verstanden worden, so wandelt sie sich bei Ignatius zu einer »aktiven Indifferenz«, die dem erwarteten Ruf Gottes gegenüber in gespannter Hellhörigkeit verharret und gleichzeitig in die Aktion sich senden zu lassen bereit ist.²²

Die *indiferencia* wandelt sich angesichts des ergangenen Rufes Gottes in den Gehorsam. In den *Exerzitien* ist vom Gehorsam der Sache nach die Rede in den *Regeln über die kirchliche Gesinnung*,²³ in den Konstitutionen, die Ignatius für die Gesellschaft Jesu verfaßt hat, sowie in seinen Briefen tritt der Gehorsam thematisch stärker hervor.

»Bei Ignatius entspringt die ›Theologie des Gehorsams‹ zweifellos der dritten Exerzitienwoche (die ja in der Ruf- und Bannerbetrachtung und in den ›drei Weisen der Demut‹ sich vorweg auswirkt), als die noble Leidenschaft, gerade dem gekreuzigten Herrn in seiner Schwachheit (›11. Regel‹) zu dienen und dabei den Geist ›der wahren Braut unseres Herrn Christus, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche‹, so konkret wie möglich in sich auszuprägen, indem man deren Gehorsamsbereitschaft übernimmt (Nr. 353).«²⁴

c) »Die Kirche lieben?«²⁵

Ein berühmtes Kapitel der *Exerzitien* sind die »Regeln, um das wahre Fühlen zu erlangen, das wir in der diensttuenden Kirche haben sollen« (Nr. 352-370). In dem großen Aufsatz *Die Kirche lieben?* hat von Balthasar den Sinn und die Grenzen der kirchlichen Gesinnung dargelegt und dabei den wesentlichen theologischen Gehalt der ignatianischen Regeln herausgestellt. Dabei hat er vor allem deutlich gemacht, daß der in den Regeln 1 und 13 von Ignatius in Erinnerung gerufene »marianische« Charakter der Kirche allein das Ja zur konkreten Kirche tragen kann. In den Regeln reiht Ignatius »eine ganze Litanei von katholischen Gegenständlichkeiten auf, die man ›loben‹ soll: all die Dinge, die von der Reformation über Bord geworfen worden waren: häufigen Sakramentenempfang, liturgische Andachten, evangelische Räte und Gelübde, die diese betreffen, Reliquien, ›Stationsandachten, Wallfahrten, Ablässe, Jubiläen, Kreuzzugsbullen und das Anzünden von Kerzen in den Kirchen‹, Fasten, äußere Buße, Kirchenschmuck, Bilderverehrung usf. Sieht man näher zu (und erkennt man auch den blitzenden Humor in dieser Aufzählung), so geht es um eine Grundhaltung: die gehorsame Bereitschaft

22 EB 352-370.

23 Vgl. *Herrlichkeit* III/1. 1965, S. 465.

24 *Christologie und kirchlicher Gehorsam*, in: *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie IV). 1974, S. 133-161, hier S. 160, Anm. 16.

25 In: *Pneuma und Institution*, ebd., S. 162-200.

gegenüber ›der wahren Braut Christi, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche‹, und ihre Verfügungen, ›stets bereiten Geistes, um Gründe zu ihrer Verteidigung zu finden und in keiner Weise zum Widerstand gegen sie‹ – und das auch angesichts der Mißstände (Nr. 362), die nicht durch öffentliche Kontestation, sondern nur durch klugen persönlichen Einsatz wirksam gebessert werden können. Das Landschaftliche und Atmosphärische wird nicht in seiner kruden Materialität verteidigt, sondern als ›Lebensraum‹ um das Mutterhaus und in ihm; und es ist kennzeichnend, daß Ignatius nicht von ›Liebe zur Kirche‹ spricht, sondern von Bereitschaft zu ihr hin, offenbar um selber in ihre Liebe zu Christus – und Christus zu allen Menschen – einbezogen zu werden.«²⁶

Aber auch an den »petrinischen« Charakter der Kirche erinnert von Balthasar dort, wo es um die Erschließung des Sinnes der kirchlichen Gesinnung geht. Das Marianische und das Petrinische machen zusammen die inneren Dimensionen der von Christus begründeten Kirche aus.

»Erst spät ist dem Gründer und seinen ersten Gefährten der Gehorsam in den Vordergrund getreten, in dem Maße nämlich, als die neue christliche Allbereitschaft sich ausdrücklich der sichtbaren hierarchischen Kirche als verfügbares Werkzeug anbot: damit wurde der Papst zum Verwalter dieser Bereitschaft, zum eigentlichen ›Generaloberen‹ der neuen Sozietät, und diese wurde zum ausgezeichneten Werkzeug der kirchlichen Gegenreform. Ohne die universale ›Devise: Gott finden in allen Dingen‹ zu verleugnen, werden diese ›Dinge‹ nun mit Auszeichnung die Dinge der streitenden Kirche. Wenn der erste Kern der Exerzitien die ›Unterscheidung der Geister‹ in Hinsicht auf die rechte Wahl des Willens Gottes über meinem Leben war, so ist ihr letztes Wort das ›Alabar‹, das Loben und grundsätzliche Bejahen und Billigen der kirchlichen Dinge: Ignatius ›lobt‹ sie, wie Franziskus im Sonnengesang die Elemente der Natur als gottdurchlässig gepriesen hatte. Ignatius lobt sie in aller Schlichte und in einem Akt ritterlicher Sohnes-Treue gegenüber ›der wahren Braut Christi Unseres Herrn, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche‹, er liebt sie mit einem leisen Anflug von Humor, jedenfalls von weiser Geduld, . . .«²⁷

Im übrigen gewinnt die »kirchliche Gesinnung« bei Ignatius ursprünglich ihre Aktualität im Kontext der »Wahl«. Sie hat vor allem in dem Augenblick zum Zuge zu kommen, da der »Stand« bzw. das »Leben« gewählt wird, in dem Gott und den Menschen gedient werden soll (Nr. 170). Von Balthasar hat gleich zu Beginn seines Buches *Christlicher Stand* darauf hingewiesen.²⁸ Die »Kirchliche Gesinnung« schließt nach von Balthasar Kritik an der Kirche

26 Ebd., S. 188f.

27 *Herrlichkeit* III/1, a. a. O., S. 462f.

28 *Christlicher Stand*, a. a. O., S. 7.

nicht aus. Sie wird ihr aber gerecht und ist für sie hilfreich nur, wenn sie aus der Identifikation mit dem von Jesus Christus gesetzten wahren Wesen der Kirche stammt.

d) »Zwei Glaubensweisen«²⁹

In einer Studie von 1967 hat von Balthasar zwei »Glaubensweisen« einander gegenübergestellt, die Martin Luthers und die des Ignatius von Loyola. Beide suchten durch alle kirchliche Tradition und Institution hindurch die unmittelbare Begegnung mit Jesus Christus, um aus der Erfahrung seines Heilswirkens *pro me* das eigene Leben neu zu gestalten. Martin Luther erschloß die Heilsbedeutung Jesu Christi »für mich« aus der paulinischen Rechtfertigungslehre, stand jedoch den Betrachtungen des Lebens Jesu, aus denen sich die konkreten Gehalte des Nachfolgegehorsams ergeben, zurückhaltend gegenüber. Ignatius dagegen läßt den Exerzitanten die Hingabe an Gottes Ruf im Kontext der Leben-Jesu-Betrachtungen vollziehen. Am deutlichsten zeigt sich dieser Ansatz in der Nr. 53 des *Exerzitienbuches*. Von Balthasar schreibt dazu:

Das Zueinander zwischen rufendem Meister und nachfolgendem Jünger »kommt her vom paulinischen Glauben an die Stellvertretung des Sünders am Kreuz (›moriendum pro meis peccatis‹: Nr. 53) und vom Dialog (›colloquium‹: Nr. 53-54; 61; 63) zwischen dem aus Liebe gekreuzigten Herrn und Freund und dem Lieblosen und Treulosen, der ich bin. Von diesem stärkstens betonten *pro me* springt unmittelbar die Frage heraus: ›quid ego . . . agere debeam pro Christo‹ (Nr. 53), die aber erst beantwortbar wird, wo unbegreiflicherweise der Ruf in die Nachfolge ertönt (Nr. 95f.), der unverwendbare Sünder aufgrund der reinen Kreuzesgnade (und keines Synergismus!) wider alles Erwarten für den Herrn verwendbar werden soll.«³⁰

Ignatius läßt aber nicht nur Christus am Kreuz betrachten, sondern auch Christus, wie er in der Vielzahl der Geheimnisse seines Lebens begegnet. Die moderne Bibelexegese hat zwar zunächst das Zutrauen zu den Evangelientexten erschüttert, dann aber doch auch wieder Möglichkeiten eröffnet, im Rückblick von Ostern her des in den Evangelien zur Sprache gebrachten mysteriellen Gehalts des irdischen Lebensweges Jesu ansichtig zu werden, z. B. wenn sie von der »impliziten Christologie« im Leben Jesu spricht, wie es neuere Exegeten bisweilen tun. Von Balthasar hält diesen Beitrag der modernen Bibelexegese für ausreichend, damit die Anliegen des Ignatius zum Zuge kommen.

»Wenn die ›Geistlichen Übungen‹ in ihren Leben-Jesu-Kontemplationen in spätmittelalterlicher Weise auf eine stark bildhafte Ausmalung der Szenen

29 In: *Spiritus Creator* (Skizzen zur Theologie III). 1967, S. 76-91.

30 Ebd., S. 86.

Wert legen, so doch einzig, um die volle Konkretheit des Nachfolgerufes in jeder Szene für den einzelnen Beter persönlich zu erreichen; zum gleichen zielt auch die ganze Einübung in Indifferenz als Bereitschaft; man kann sogar sagen, daß im katholischen Raum nirgendwo stärkere innere Föhlung mit den positiven Grundanliegen der heutigen theologischen Exegese besteht als im Anliegen Loyolas, den Menschen angesichts des Anrufs des Gotteswortes Jesu in die eschatologische Lebensentscheidung zu stellen, um ihn zu der ihm gemäßen Form des Allesverkaufens (um in der Nachfolge alles zu finden) zu veranlassen.«³¹

Die Betrachtung der *Mysteria vitae* Jesu soll nach den Anweisungen des Ignatius unter Einsatz aller Sinne und Kräfte geschehen. Am Ende des Tages – so empfiehlt er – soll ausdrücklich noch einmal eine *applicatio sensuum* stattfinden.

Es »erhebt sich die jeweils ein Meditationsthema abschließende ›Anwendung der Sinne‹ in den ignatianischen Exerzitien nicht über die im Evangelium angeschaute konkrete Gestalt (Nr. 121-125): wird doch ausdrücklich verlangt, wir sollen ›mit den inneren Augen in Besinnung und Betrachtung die Personen schauen‹, ›hören, was sie reden‹ und mit dem ›Getast die Orte umfassen und küssen, welche die Personen betreten oder wo sie sich niederlassen‹ und durch solche sinnenhafte Erfahrung zum Riechen und Schmecken des ›unendlichen Duftes und der unendlichen Süßigkeit der Gottheit‹ gelangen. Ignatius redet also nicht (wie Origenes und nach ihm Bonaventura) von ›geistlichen Sinnen‹, die dann in der Seele erwachen, wenn die leiblichen Sinne stillgelegt worden sind. Der Mensch ist Einheit von Seele und Leib, und alle seine sinnlichen Vermögen sind – nach dem Aquinaten – von der einen und einzigen Geistseele getragen, sie haben also *in sich selbst* eine geistliche Dimension, sogar eine gnadenhafte, wenn der Mensch von der Gnade und den Gaben des Heiligen Geistes erfaßt worden ist.«³²

Eine ausführliche Darlegung der ignatianischen Lehre von der *applicatio sensuum* (unter Einbeziehung der Vorgeschichte und der Rezeptionsgeschichte) findet sich im ersten Band von *Herrlichkeit*, in dem es insgesamt um die gläubige Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt geht. Die »Anwendung der Sinne« in den *Exerzitien* hat den Sinn, den Übenden und Wählenden in allen Schichten seines Wesens mit der Art Jesu Christi vertraut zu machen, so daß daraufhin die Wahl sich konkret an Jesus Christus ausrichten kann. In diesem Zusammenhang spielt die Armut eine große Rolle. Von Balthasar verweist auf die diesbezüglichen Formeln des Ignatius, »der bei der ersten Leben-Jesu-Betrachtung sogleich den Finger auf die Nachfolge ›im Ausstehen alles Unrechts und aller Schmach und aller Armut‹ legt, auf dem

31 Ebd., S. 90f.

32 *Vom Schauvermögen der Christen*, in: *Homo creatus est*, a. a. O., S. 52-60, hier S. 54f.

Höhepunkt der Einübung in eine gelassene Lebenswahl ›die vollkommenste Demütigung‹ fordert, die darin besteht, daß ich ›jemehr mit dem armen Christus Armut wünsche und erwähle als Reichtum, jemehr mit dem schmacherfüllten Christus Schmach als Ehrenerweise, und jemehr danach verlange als ein Tor und ein Narr angesehen zu werden um Christi willen, der zuerst als ein solcher angesehen wurde, denn für weise und klug in dieser Welt.«³³

e) Unterscheidung der Geister

Im *Exerzitienbuch* finden sich zwei Reihen von »Regeln zur Unterscheidung der Geister« (Nr. 313-327; 328-336). Auch mit ihnen hat sich von Balthasar befaßt,³⁴ vor allem in dem 1987 erschienenen dritten Band von *Theologik*, der als ganzer die Theologie des Heiligen Geistes entfaltet. Dort findet sich in dem Kapitel, in dem es um das Wirken des Geistes in der Kirche geht, u. a. auch ein längerer Abschnitt über die Unterscheidung der Geister, wobei der Verfasser auch an die ignatianischen Regeln erinnert.³⁵ Das Bewegtsein durch die Geister war für Ignatius selbst der Ausgangspunkt seines geistlichen Weges. Im Blick auf die Wahl des Willens Gottes galt es, die Geister zu unterscheiden, wobei auf die Erfahrungen und die Texte früherer Lehrer des geistlichen Lebens zurückgegriffen werden konnte. Kennzeichnend für die ignatianischen Regeln zur Geisterunterscheidung ist nach von Balthasar ihre Ausrichtung auf die Wahl. So schreibt er, nachdem er den Inhalt der Regeln zusammenfassend in Erinnerung gerufen hat:

»Alle diese Weisungen sind primär auf den zentralen Vorgang der Exerzitionen, die Wahl des für den einzelnen Menschen von Gott verfügbaren Lebensweges ausgerichtet, in welcher Wahl der Einklang zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit sich in Reinheit vergegenwärtigen soll: wir sollen ja ›in jedem Leben oder Stand, das Gott unser Herr uns schenkt, damit wir es erwählen, zur Vollkommenheit gelangen können‹ (Nr. 135). Dieses zarte und von menschlicher Unlauterkeit gefährdete ›reine und lautere‹ (*pura y limpida*) Zueinander göttlichsten freiesten Angebots und menschlicher freiester Zustimmung, darf – das ist das Hauptanliegen der Exerzitionen – durch nichts getrübt werden, wenn es in aller Wahrheit gelingen soll.«³⁶

Ignatius hat vorgesehen, daß ein Exerzitant sich der Begleitung und der Leitung eines Exerzitiengabers anvertraut. Dessen Aufgabe ist es nach von

33 *Herrlichkeit* III/1, a. a. O., S. 495.

34 So z. B. in *Herrlichkeit* I. 1960, S. 296f.

35 *Theologik* III, 1987, S. 360-362.

36 Ebd., S. 361. Eine grundsätzliche und dann auch in aktuelle und konkrete Bereiche hinüberspielende Arbeit ist unter dem Titel *Vorerwägungen zur Unterscheidung des Geistes* veröffentlicht in: *Pneuma und Institution*, a. a. O., S. 325-339.

Balthasar, im Prozeß der Unterscheidung der Geister den Geist Gottes, sofern er in den Gegebenheiten der verfaßten Kirche begegnet, zur Geltung zu bringen.

»Scheinbar ist diese Geisterunterscheidung höchst subjektiv, und dem Exerzitiengeber wird entsprechend verboten, seine eigenen Meinungen in das Zwiegespräch zwischen Gott und der Seele einzumischen (Nr. 15). Dennoch muß, da ja ein Leben innerhalb »des Bereichs der heiligen Mutter, der hierarchischen Kirche« (Nr. 170, 353) gewählt werden soll, die Kontrolle dieser Subjektivität durch die Objektivität der amtlichen Kirche, verkörpert im Exerzitiengeber, unverzichtbar stattfinden, der aus der kirchlichen Kenntnis der Unterscheidung der Geister die vom Exerzitanten vorgenommene Unterscheidung seinerseits zu prüfen hat (Nr. 8-10; 14). Es wird hier nicht genügen zu sagen, daß dazu einfach »die menschliche Vernunft ausreicht, jedoch unterstützt und erleuchtet durch das Licht des Glaubens, das seinerseits wieder von Gott stammt, und eines kann dem andern nicht widerstreiten, weil notwendigerweise das Wahre mit dem Wahren übereinstimmt« (Directorium von 1599, 28,5), man wird dieses »Glaubenslicht« doch noch näherhin als Gnade der dem Exerzitiengeber vom Heiligen Geist eigens verliehenen Unterscheidungsgabe bezeichnen müssen. Diese Gabe ist verbunden mit dem objektiven Geist des kirchlichen Amtes, so daß hier in der Tat subjektiver und objektiver Geist sich nicht widersprechen können, falls beide gemeinsam auf die Eingebungen des Geistes Gottes horchen.«³⁷

Einordnung der Exerzitien in die Theologiegeschichte

Für alle Bemühungen von Balthasars um die *Exerzitien* ist es kennzeichnend, daß er sie innerhalb der Geschichte der Theologie und der Spiritualität situiert. Manchmal ist der Rahmen sehr weit gesteckt, manchmal umfaßt er einen engen Zeitraum.

a) »Homo creatus est«³⁸

Das »Prinzip und Fundament« der *Exerzitien* beginnt mit dem Satz: »Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott Unseren Herrn zu loben, Ihn zu ehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten« (Nr. 23). Von Balthasar legt in dem Aufsatz *Homo creatus est* diesen Satz aus, indem er ihn in weiteste philosophie- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge hineinstellt. Dabei geht es ihm darum zu zeigen, daß in den *Exerzitien* des Ignatius das

³⁷ Ebd., S. 361f.; vgl. auch *Autorität*, in: *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*. Freiburg 1971, S. 80-87, hier S. 85f.

³⁸ In dem gleichnamigen Band, a. a. O., S. 11-25.

christliche Gottes- und Menschenbild in einer neuen und ungewohnten Klarheit zur Sprache kommt. Die alt- und neutestamentlichen Konturen des Gottes- und Menschenverständnisses kommen unverstellt wieder zum Tragen, nachdem sie viele Jahrhunderte hindurch durch Angleichungen an stärker philosophisch bestimmte Auffassungen geprägt waren. Der Eingangssatz des »Fundaments« sagt den Sinn des Menschseins doppelt aus: einmal daß er Gott lobt, ihn ehrt, ihm dient, zum anderen daß er seine Seele rettet. In der zweiten Zielbestimmung klingt ein Motiv an, das eine lange vorchristliche und dann auch christliche Geschichte hat. Ihm zufolge wird das Woher und das Wozu des Menschen aus seiner Sehnsucht nach der Glückseligkeit erschlossen. Der Platonismus Platons und Plotins und dann die idealistische Tradition der abendländischen Metaphysik ging so voran. Christliche Theologen haben sich zu allen Zeiten an diesem die Eros- und Transzendenzbewegung des menschlichen Geistes über alles Irdisch-Endliche hinaus betonenden Denk- und Lebensmodell orientiert. Von Balthasar nennt vor allem Augustin, Gregor von Nyssa, dann Thomas von Aquin, aus unserem Jahrhundert Joseph Maréchal und seine Schüler. Bei allen Unterschieden, die zwischen ihren Philosophien und Theologien walten, kommen sie doch darin überein, daß sie die Erfahrung Gottes als Erfüllung ihrer Sehnsucht nach Glückseligkeit ansetzen. Dabei ist dann im Extremfall nicht auszuschließen, daß Ziel und Mittel umgekehrt werden, daß also Gott zum Mittel für die Erreichung der ersehnten Seligkeit wird. Geschieht dies, so wird der Mensch zum Maß aller Dinge. Theologie wird zur Anthropologie.

Das »Fundament« in den *Exerzitien* nennt zwar als Bestimmung des Menschen ebenfalls sein Streben nach Heil und Seligkeit, aber erst an zweiter Stelle. An der ersten Stelle steht das Lob Gottes und der Dienst. Diese Haltungen und Vollzüge kennzeichnen das Menschenverständnis der Bibel, zunächst des Alten Testaments – die Psalmen belegen es in voller Deutlichkeit –, dann aber auch des Neuen Testaments, das von Jesus Christus spricht. Dessen Leben und Sterben ist ganz Lob, Ehrfurcht und Dienst. In der Situation des Kreuzessterbens vollenden sie sich. Die Linie hin zum Kreuz ist eine absteigende. Der Abstand des menschgewordenen und schließlich gekreuzigten Jesus vom Vater, dem nur in einer Trinitätstheologie nachgedacht werden kann, ist der letzte Ermöglichungsgrund des gottgewollten Abstandes und Selbstandes des geschöpflichen Menschen Gott, seinem Schöpfer, gegenüber. Er vollzieht diese Situation des Geschaffenseins in rechter Weise, wenn er in Lob, Ehrfurcht und Dienst lebt und sich gleichzeitig in den Dienst mit Jesus an den Mitmenschen senden läßt. Ignatius hat die Theologie und die Anthropologie, die von der absteigenden Agape her denken, klar an die erste Stelle und die Theologie und die Anthropologie des aufsteigenden Eros an die nachgeordnete Stelle gerückt. Während die mittelalterlichen Theologen noch um den Ausgleich dieser Theologien und

Anthropologien bemüht waren, ist die Schwerpunktsetzung bei Ignatius eindeutig geworden. Dabei ist es noch bedeutsam, daß die Eros-Linie nicht einfach fallengelassen, sondern in das Ganze einbezogen wird. Die ganze mittelalterliche Denkwelt verbleibt »beim Versuch eines Ausgleichs zwischen der biblischen Verherrlichung Gottes und der antiken Seligkeit in Gott. Ignatius hebt sich davon ab, sofern er ›Lob, Ehrfurcht, Dienst‹ als das Schöpfungsziel bezeichnet (auch im Schlußsatz des ›Fundaments‹, dem gemäß der Mensch indifferent wählen soll: ›lo que más nos conduce para el fin que somos criados‹, und nur in einem kurzen Nachsatz und wie nebenbei erwähnt, daß der Mensch, so handelnd, ›seine Seele rettet‹, sein Heil erlangt). Auch ist zu beachten, daß Ignatius mit höchstem Nachdruck zur Erlangung jener Indifferenz als der Voraussetzung für reines Lob und reinen ehrfürchtigen Dienst schon von Anbeginn an den Selbstüberstieg aller eigensüchtigen Strebungen verlangt, und daß diese Anstrengung durch die ganzen Exerzitien hindurch darauf zielt, das von Gott für mich Erwählte zu meiner eigenen Wahl zu machen (Nr. 135), also ›Lob, Ehrfurcht, Dienst‹ aus ›großmütiger‹ Liebe zu Gott (Nr. 5) als Lebensziel zu wählen. So kann er, wie nebenher ›amor y alabanza‹ (Nr. 15), ›amar y servir‹ (Nr. 233), ›en todo amar y servir‹ (Nr. 363) zusammenstellen und beides in einem Atem aussprechen. Wie der Gott lobende und ihm dienende Psalmist das Schema, als Hauptgebot, im Ohr hat, so ist bei Ignatius durch die ganzen Exerzitien die Liebe zu Gott verborgen und doch wirksam 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 unerwähnt bleibt; dieser braucht auch gar nicht formuliert zu werden, da die ganze Seligkeit des Menschen sich schon klar in dem auf Gottes überschwengliche Liebe antwortenden ›Suscipe‹ (Nr. 234) liegt. Wenn einer Gott alles eigene anheimgestellt hat, weil er ihm Erhaltenes zurückgibt, was kann ein solcher mehr verlangen? ›Gib mir deine Liebe und Gnade, das ist mir genug.‹³⁹

So ist Ignatius über die altkirchliche und die mittelalterliche Theologie hinausgegangen und brachte ebendadurch das biblische Denken neu zur Geltung. Blickt man auf den ganzen Gedankengang zurück, so ergibt sich: nach von Balthasar kommt Ignatius in der Geschichte des Bemühens, die abendländische Metaphysik und die christliche Theologie sachgerecht miteinander zu vermitteln, eine entscheidende Bedeutung zu, sofern Ignatius die Theologie und die Anthropologie wieder aus den Umklammerungen durch

39 Ebd., S. 23f.

die Philosophie befreite, diese dabei aber nicht preisgab, sondern dem primär theologischen Gesamtbild einfügte.⁴⁰

b) »Ignatius von Loyola und die Barockherrlichkeit der Repräsentation«⁴¹

Nach von Balthasar kommt Ignatius von Loyola in der Geschichte der geistlichen Theologie eine überragende Bedeutung zu. Er hat starke Anregungen von der (spät-)mittelalterlichen Überlieferung erhalten, aber dann doch auch in wesentlicher Weise neue Akzente gesetzt. Diese betreffen insbesondere das Verständnis der »Gelassenheit« bzw. der *indiferencia*. Während diese Grundhaltung bei den großen Vertretern der mittelalterlichen Frömmigkeit, die Ignatius aus der Lektüre der Leben-Jesu-Betrachtungen des Ludolf von Sachsen, der *Nachfolge Christi* und des *Ejercitatoria de la vida espiritual* des Garcia de Cisneros und anderer Schriften kannte, als ein »Leerwerden« und als Bereitschaft zum »Überstieg über alles Mitgeschaffene in die Unmittelbarkeit zu Gott«⁴² verstanden wurde, schließt sie bei Ignatius – und das ist neu – ein aktives Mit-Sein und Mit-Wirken des Menschen mit dem allmächtigen und allwirkenden Gott ein. Zwischen Gott und Mensch waltet die *analogia entis* bzw. die *analogia libertatis*. Den Schritt des Ignatius über seine Vorläufer hinaus hat von Balthasar so beschrieben:

»Völlig entscheidend ist, daß Ignatius, den Gelassenheitsgedanken in seiner ganzen christlichen Radikalität fortsetzend, dessen metaphysische Formulierung durch die Deutschen, durch Eckhart zumal, nicht mitübernommen hat. Christliche Gelassenheit impliziert, auch wo sie abstrichlos gedacht und gelebt wird, nicht die antike hylemorphistische Schematik von Form (Gott) und Materie (Geschöpf). So braucht Indifferenz nicht in Richtung auf Vernichtung des Eigensein und Eigenwillen der Kreatur hin geübt zu werden, eine Richtung, die die Spiritualität von Eckhart bis Fénelon stärker oder schwächer unter ein verborgenes monotheletisches – um nicht zu sagen orientalisch-pantheistisches – Vorzeichen gestellt hat. Das wahre Mysterium der Christlichen Offenbarung ist vielmehr, daß die Vollendung des Gottesreiches, das ›Gott alles in allen‹, das ›Ich lebe, aber nicht ich, Christus lebt in mir‹, als das Allwirken Gottes im aktiven Mit-Wirken des Geschöpfes – in Gelassenheit, Hingabe, Dienst – gesucht werden darf. Sofern dieses Mit-Wirken nicht mehr bei der Indifferenz als *bloßem* Geschehenlassen stehenbleiben kann, vielmehr der besondere Wille Gottes, der aktiv ergriffen und durchgeführt werden soll, auch aktiv gesucht werden muß, rückt die Gelassenheit, die bei den Rheinischen am Ende steht, bei Ignatius an den Anfang und überhöht sich in der zweiten Exerzitienwoche durch den zentralen

40 Vgl. auch den in dieselbe Richtung zielenden Text *de arriba*, ebd., S. 26-30.

41 *Herrlichkeit III/1*, a. a. O., S. 455-466.

42 Ebd., S. 456.

Vorgang der ›Wahl‹, die darin besteht, daß der Mensch in der Analogie der Freiheit zwischen Gott und Geschöpf das wählt, ›was Gott unser Herr uns schenkt, um es zu erwählen‹; daß er spontan und bereitwillig jene besondere Wahl mitvollzieht, die für uns in der ewigen Freiheit Gottes gefallen ist.«⁴³

Das Denken und das Werk des Ignatius hatten eine weitreichende Wirkungsgeschichte. Freilich gelang es nicht in allen Bereichen, der Grundintuition des Ignatius zu entsprechen. Am ehesten war es noch der Fall in der großen Barockkultur. Einseitigkeiten stellten sich jedoch dort ein, wo es galt, auf die Neuansätze der Reformatoren zu reagieren. Theologisch (R. Bellarmin) und kirchenpraktisch trat in der Gegenreformation die Sorge, die Armutsgestalt der Kirche zum Tragen zu bringen, zu sehr in den Hintergrund.⁴⁴ Das Prinzip einer aktiven Indifferenz wurde von den geistlichen Lehrern und Schulen in der Gesellschaft Jesu in der Regel einseitig rezipiert. Die einen griffen das Element »Indifferenz« auf und legten es im Sinne der mystischen Tradition aus (L. Lallemand), die anderen konzentrierten sich auf das Element »aktiv«, verstanden es indes als leistungsorientierte Aszese.

»Das indifferente Offensein zum wählenden Gott konnte sehr leicht zurückinterpretiert werden zur überlieferten, überall lebendigen ›mystischen‹ Tradition: gegen diese Tendenz hatte Ignatius bereits zu seinen Lebzeiten hart zu kämpfen (P. Araoz und die spanischen Kontemplativen und Quietisten), während sie später mit der Lehre von P. Balthasar Alvarez (dessen Leben P. de Ponte schrieb) und der von ihm abhängigen Doctrine Spirituelle von P. Louis Lallemand und seiner Schule eine subtile Höhe erreichte. Stand hier mit Recht das wahre Horchen auf Gottes Einsprechungen und auf die Regungen und Gaben des Heiligen Geistes im Vordergrund, so verrät sich die Einseitigkeit an einem ängstlichen Bedachtsein auf die persönliche Kontemplation und an einem Zurückweichen vor dem aktiven apostolischen Einsatz: im Sinn des alten Mönchtums und der deutschen Mystik werden Aktion und Kontemplation erneut dualistisch zerspalten und der Vorrang der (passiven) Kontemplation in einem buchstäblichen Sinn verteidigt. Die Verdächtigungen und Verurteilungen der ›mystischen‹ Tendenz durch die Ordensleitung gab dem entgegengesetzten Extrem Auftrieb, das mit relativem Recht die Spontaneität des menschlichen Handelns in der Analogie der Freiheit und Erwählung hervorhob, damit der aktiven Aszese (repräsentiert durch den ›Vollkommenheitsführer‹ des P. Rodriguez) das Wort gab und in unvermuteter, aber notwendiger Folge die ignatianische Indifferenz als ›Leistung‹, somit stoisch-buddhistisch mißverstanden. Erkennbar wird diese Verbildung an der eingeübten Distanz zur Welt als Schöpfung, an der sich daraus ergebenden pseudo-ethischen Erhebung über die als

43 Ebd., S. 457f.

44 Ebd., S. 463f.

scheinhaft, unerheblich, vielleicht gefährlich gewertete Mitmenschlichkeit, was die echte christlich-exponierte Begegnung von Ich und Du gefährdet. Diese beiden möglichen Auswüchse sind beide Formen der Flucht aus dem schmalen, steilen Charisma, das Ignatius geschenkt ward.«⁴⁵

Aus diesem Text ist auch erkennbar, daß es zur ignatianischen Spiritualität gehört, Aktion und Kontemplation eng ineinander verschränkt zu verstehen. Der kontemplierende Exerzitant begegnet einem sich »mühenden« Gott,⁴⁶ der den sich ihm zuwendenden Menschen wählt und sendet in das Sich-mit-ihm-Mühen an den Menschen und für die Welt.⁴⁷ Der Mensch ist bei Ignatius auf dieses zweieine Geschehen von Kontemplation und Aktion ausgerichtet.⁴⁸

THEOLOGIE AUS DEM GEISTE DER EXERZITIEN

Nicht nur hat von Balthasar immer wieder Texte und Motive aus den ignatianischen *Exerzitien* aufgegriffen und aus großen theologischen Zusammenhängen heraus gedeutet, er hat auch seinen eigenen theologischen Entwurf aus dem Geiste der *Exerzitien* gestaltet. Daß dies so ist, bringt er hier und da zur Sprache. In der Regel bleibt es unausgesprochen. Wer freilich die *Exerzitien* des Ignatius kennt, begegnet in von Balthasars theologischem Entwurf deren Grundentscheidungen der Sache nach auf Schritt und Tritt. Das Gesamtwerk hat einen ungewöhnlichen Umfang. Im Zentrum stehen neben fünf Bänden mit *Skizzen zur Theologie*⁴⁹ die vielen Bände der *Trilogie*, genauer gesagt: der *Theo-Ästhetik*, der *Theo-Dramatik* und der *Theo-Logik*.⁵⁰ Es ist nicht leicht, den Inhalt der vielen Bände in Kürze wiederzugeben. Es mag genügen, den Versuch zu wagen, den Kerngedanken, aus dem alles geformt ist, noch kürzer, als es von Balthasar selbst in dem kürzlich erschienenen *Epilog*⁵¹ getan hat, zu benennen und auf die ignatianische Grundintuition zu beziehen.

45 Ebd., S. 465f.

46 Vgl. die Exerzitienbetrachtung *Zur Erlangung der Liebe*, EB 230-237, bes. 236.

47 Vgl. die Exerzitienbetrachtung *Vom Königsruf Christi*, EB 91-100.

48 Von Balthasar hat dieses Miteinander der beiden Vollzüge immer wieder durchdacht und dargestellt, vgl. *Aktion und Kontemplation*, in: Die katholische Schweizerin 29 (1942), S. 115-120; *Aktion und Kontemplation*, in: Geist und Leben 21 (1948), S. 361-370, wiederabgedruckt in: *Verbum caro* (Skizzen zur Theologie I), 1960, S. 245-259; *Jenseits von Aktion und Kontemplation?*, in: *Pneuma und Institution*, a. a. O., S. 288-297; *In Gottes Einsatz leben*. 1971, bes. S. 53-56.

49 Es handelt sich um die Bände *Verbum caro*. 1960; *Sponsa verbi*. 1961; *Spiritus creator*, a.a.O.; *Pneuma und Institution*, a.a.O.; *Homo creatus est*, a.a.O.

50 Die Bände sind erschienen zwischen 1961 und 1987.

51 1987.

Entscheidend dürfte sein, was man unter dem Kennwort *analogia libertatis* zusammenfassen könnte. Dieses Wort von der »Analogie der Freiheit« ist dem von der »Analogie des Seins« nachgebildet. Diese (*analogia entis*) meint nach überliefertem Verständnis das spezifische Verhältnis zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung im Horizont der Frage, wie sie sich ihrem Sein nach zueinander verhalten. *Analogia libertatis* meint ebenfalls das Verhältnis von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung. Nun aber wird das Sein als Freiheit verstanden, so daß es nun um das Miteinander der unendlichen, göttlichen und der endlichen, menschlichen Freiheit geht. Diese Umakzentuierung von der Frage nach dem Sein zu der Frage nach der Freiheit dürfte bei von Balthasar wohl vor allem durch die Begegnung mit dem ignatianischen Denken angestoßen worden sein; denn in ihr geht es ja auch zentral um das Aug in Aug des freien Menschen und des freien Gottes – im Prozeß der Wahl. Theologie aus dem Ansatz der *analogia libertatis* – das bedeutet auch: Miteinander der Herausstellung des unableitbaren Handelns des dreifaltigen Gottes zugunsten der Welt und der Betonung des marianischen, kirchlichen und persönlichen Dabeiseins im Zeichen der *indiferencia* bzw. der Nachfolge. *Analogia libertatis* bezeichnet das Programm der umfassenden Neubearbeitung der gesamten christlichen Theologie, die freilich nur im Dialog mit der großen Tradition der christlichen Theologie durchführbar erscheint. Die entscheidende Frage, vor die eine solche Theologie sich schließlich gestellt sieht, lautet: Wie ist es möglich, daß die menschliche Freiheit sich bis zur Möglichkeit einer Selbstverschließung gegen Gott auslebt und gleichzeitig Gott solche Wege des Menschen sowohl respektiert als auch rettend in sein Leben integriert? Von Balthasar hat zur Beantwortung dieser Frage eine trinitarische Kreuzestheologie ins Zentrum seines Werkes gestellt. Durch das Kreuz hindurch bleibt Gott angesichts des Dramas der Geschichte der Gott der barmherzigen und herrlichen Liebe.

Diese Theologie beansprucht, eine erst durch das Evangelium konkret möglich gewordene Ontologie zu sein, die die Ontologie, die die abendländische Philosophie entwickelt hat, zugleich überbietet und in sich einbirgt. Wie sich in solch einer Ontologie die großen Themen der abendländischen Metaphysik verwandelt darstellen, zeigen die drei Teile der *Trilogie*: der erste thematisiert den Begriff der Schönheit, der zweite den der Freiheit, der dritte den der Wahrheit.

Die Theologie der ignatianischen *Exerzitien* ist nicht der einzige Impuls, der der Theologie von Balthasars ihr spezifisches Profil gegeben hat, aber sie ist ohne Zweifel von besonderem Gewicht gewesen. So hat die ignatianische Theologie im 20. Jahrhundert noch einmal und nun auf dem Feld der Dogmatik in überraschender Weise ihre inspirierende Kraft zum Tragen bringen können.