

**KARLHEINZ RUHSTORFER**

Spiritualität und Rationalität  
in der Alten Kirche und bei  
Ignatius von Loyola

## **Spiritualität und Rationalität in der Alten Kirche und bei Ignatius von Loyola**

von Karlheinz Ruhstorfer

Kurzinhalt - Summary:

Die Frage nach dem Verhältnis von Lebenskunst, religiösen Techniken und geistlichem Leben auf der einen Seite zu Wissenschaft, Philosophie und Theologie auf der anderen Seite entspringt einem zentralen Bedürfnis unserer Gegenwart. Für die katholische Theologie stellt sich diese Frage im Rahmen einer Verhältnisbestimmung des neuzeitlichen Katholizismus zum Glauben und Denken der Alten Kirche. Weisheitliches und philo-sophisches Wissen bildeten in der Alten Kirche eine Einheit, was u.a. am Beispiel von Origenes, Augustinus, Cassian, Benedikt aufgewiesen wird. In der Kirche der Neuzeit hingegen – exemplarisch hierfür wird Ignatius von Loyola – fallen die Sphären der Frömmigkeit und des Verstandes auseinander. Nach Moderne und Postmoderne wird das altkirchliche Verhältnis von Lebenskunst und Theologie wieder wegweisend.

The question of the relationship between the art of living, religious techniques and the spiritual life on the one hand, and science, philosophy and theology on the other, arises out of a deeply rooted need which we currently experiencing. Catholic theology has to raise this question within its ongoing attempt to grasp the relationship between modern Catholicism and the faith and reason of the early church. In the early church a knowledge steeped in wisdom and philosophical knowledge formed a unity, which may be witnessed in the writings of Origen, Augustine, John Cassian, Benedict, to name a few. In the modern church on the other hand, Ignatius of Loyola for example, the spheres of spirituality and of reasoning are separated. After modernity and postmodernity the early church's understanding of the relationship between the art of living and theology is once again illuminative.

Vier Beobachtungen rücken die Frage nach dem Verhältnis von Spiritualität und Rationalität in das Zentrum gegenwärtiger Aufmerksamkeit.

Erstens. Hans Urs von Balthasar stellte immer wieder fest, dass bis in die Zeiten des Thomas von Aquin spirituelle und rationale Ausdeutung des Glaubens eine Einheit bildeten. Nach der Hochscholastik entfernten sie sich voneinander und die ‚kniende Theologie‘ wurde zu einer ‚sitzenden‘.<sup>1</sup> Wenn die These des Auseinanderbrechens von Spiritualität und Rationalität heute/409 noch zutrifft, dann wäre die spirituelle Praxis der Gegenwart an heutige Rationalität rückzubinden und ebenso die geistliche Relevanz der rationalen Theologie neu zu bedenken. Spiritualität, Geistigkeit, Geistlichkeit konkretisiert sich gerade für den heutigen Menschen in der Tat als eine Praxis, die weit von der akademischen Theorie des Christentums entfernt ist. Die systematische, rationale Theologie scheint ihrerseits zu einer Angelegenheit der bloßen Gelehrsamkeit ohne bestimmende Kraft für das christliche Leben geworden zu sein, die für das geistig-geistliche Leben eher hinderlich ist. Jene Praxis hingegen droht losgelöst von der kritischen Reflexion häufig in einen freien Raum der mehr oder weniger freischwebenden religiösen Praktiken sowie der die zahllosen bunten Mischungen aus Psychotechnik und Frömmigkeitsübung abzudriften.

Zweitens. Mit dem Auseindertreten von Spiritualität und Rationalität innerlich verbunden ist die allgemeinere Feststellung einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Glaube und Wissen im Horizont gegenwärtigen Denkens. Die Forderung nach einer Rückbesinnung auf die Einheit von Glauben und Wissen wurde zuletzt durch die anglikanische Theologengruppe um John Milbank,

---

<sup>1</sup> Michael SCHNEIDER: ‚*Unterscheidung der Geister*‘. *Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*. Innsbruck u.a.: Tyrolia, 1987, 13. Hans Urs von BALTHASAR verwies oftmals auf diese Kluft, z.B. *Exerzitien und Theologie*. In: *Orientierung* 12 (1948) 229-232; *Theologie und Heiligkeit*. In: DERS.: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*. Einsiedeln: Johannesverlag, 1960, 195-225; *Spiritualität*. In: Ebd. 226-244; *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*. Einsiedeln: Johannesverlag, 1970, 7-35.

„Radical Orthodoxy“, vorgetragen.<sup>2</sup> Die „Radical Orthodoxy erneuert damit das Bemühen der „Nouvelle Théologie“ nach einer Belebung der Theologie aus dem Geist der Hochscholastik und vor allem aus dem Geist der Väter.

Drittens. Die postmoderne Rationalität selbst stellt die moderne Trennung von Glaube und Wissen in Frage. Schon für Emmanuel Levinas wurde diese Grenzziehung fraglich, und jüngst ‚dekonstruierte‘ Jacques Derrida die eindeutige Unterscheidung von „Foi et savoir“.<sup>3</sup> Aus der Lage gegenwärtigen Denkens ergibt sich das Bedürfnis nach „Ethik“, nach einer rationalen Wegweisung für den Aufenthalt des Menschen. Michel Foucault widmete sich in seiner letzten, ‚ethischen‘ Schaffensperiode der Thematik von „Technologien des Selbst“ oder die Frage nach „Lebenskunst“. Wie kann sich das Individuum nach dem Tod Gottes und dem Tod des Menschen selbst eine Gestalt geben?<sup>4</sup> Im Blick auf diese gegenwärtige Problematik wandte sich Foucault dem antiken Denken etwa der Stoa, des Epikureismus, aber auch der Kirchenväter zu. Foucault rehabilitierte in gewissem Sinn den in der Philosophie fremd gewordenen Ausdruck „Spiritualität“.<sup>5</sup> / 410

Viertens. Martin Heidegger verstand die Frage nach der Ethik als eine Suche nach dem Aufenthalt (ἡθoς), dem „Wohnen“ des Menschen in der Welt.<sup>6</sup> Nach dem „linguistic turn“ ist der weltlich moderne Existenzbegriff in ein „Wohnen“ in der Sprache zu übersetzen.<sup>7</sup> Das Denken Heribert Boeders zielt darauf, eine weisheitliche Sprache des Wohnens freizulegen, die schon die „philo-sophia“ unserer Geschichte auf den Weg brachte. Die Sprache der Bibel ist in besonderer Weise einem weisheitlichen Wohnen des Menschen zugetan<sup>8</sup> und sie rief eine epochale Gestalt der Philosophie hervor.<sup>9</sup> Diese Erbaulichkeit der Sprache wieder zu Gehör zu bringen, wäre dann die Aufgabe des gegenwärtigen Denkens. Dies wird jedoch nur möglich durch eine Besinnung auf die mittelalterliche und mehr noch frühchristliche Philosophie, da sich hier jene Einheit von Spiritualität und Rationalität in herausragender Weise zeigt. Bei einem derartigen Unternehmen wären „Bauen, Wohnen, Denken“ verschiedene Aspekte eines und desselben Tuns. Doch während für das religiöse ἡθoς, für die christliche Existenz, heute die mittlere Epoche an wegweisender Kraft gewinnt, bleibt für das „Wohnen“ im bürgerlichen Staat, die klassische Neuzeit und ihr Denken (Kant, Fichte, Hegel) maßgeblich,<sup>10</sup> auch wenn die neuzeitliche Metaphysik durch den Abgrund der nachmetaphysischen Moderne von unserer postmodernen Gegenwart getrennt ist. Die Unterscheidung von mittlerer und neuerer Epoche der Philosophie wird ihrerseits wichtig, da auch das Christentum eine neuzeitliche Gestalt

<sup>2</sup> John MILBANK; Catherine PICKSTOCK; Graham WARD (Hrsg.): *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London: Routledge, 1999; siehe dazu Lawrence P. HEMMING (Hrsg.): *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*. Aldershot u.a.: Ashgate, 2000.

<sup>3</sup> Jacques DERRIDA: *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft*. In: DERS. und Gianni VATTIMO: *Die Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001, 9-106.

<sup>4</sup> Michel FOUCAULT: *Technologies of the self*. Amherst: Massachusetts University Press, 1988; DERS.: *Une esthétique de l'existence*. In: DERS.: *Dits et Écrits*. Hrsg. v. Daniel DÉFERT; François EWALD. Paris: Gallimard, 1994, Bd. IV, 730-735.

<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang wäre auch HADOTS Untersuchung zu Spiritualität und Rationalität im spätantiken Denken zu erinnern: Pierre HADOT: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen und antike Philosophie*. Berlin: Gatzka, 1991.

<sup>6</sup> Für das moderne Verständnis von „ἡθoς“ als „Aufenthalt“ siehe Martin HEIDEGGER: *Über den Humanismus*. Frankfurt: Klostermann, <sup>8</sup>1981, 46; auch DERS.: *Bauen, Wohnen, Denken*. In: DERS.: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, <sup>7</sup>1994, 139-156.

<sup>7</sup> Ich möchte hier auf das Werk Heribert Boeders verweisen. Einführend ist Heribert BOEDER: *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. Übersetzt und eingeleitet von Marcus BRAINARD. New York: Suny, 1997.

<sup>8</sup> Siehe z. B. Ps 91: „Wer im Schutz des Höchsten wohnt und ruht im Schatten des Allmächtigen ...“; Joh 14,2: „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen.“

<sup>9</sup> Siehe Heribert BOEDER: *Die philo-sophischen Conceptionen der mittleren Epoche*. In: DERS.: *Das Bauzeug der Geschichte*. Hrsg. v. Gerald MEIER. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994, 323-343.

<sup>10</sup> Dazu siehe Heribert BOEDER: *Topologie der Metaphysik*. München-Freiburg: Alber, 1980.

hervorgebracht hat. Schließlich ging vor allem aus der Calvinischen Ausprägung der neueren Religion der bürgerliche Staat hervor. Auch die alte Kirche gab sich in der frühen Neuzeit eine zeitgemäße Gestalt. Diese prägt die Erscheinung der katholischen Kirche bis heute. Es stellt sich jedoch die Frage, ob angesichts der Herausforderungen der Gegenwart nicht der zukünftige Katholizismus nur aus dem älteren hervorgehen kann.

Um einer Antwort auf diese Frage näher zu kommen, wird im Folgenden zunächst eine abstrakte Charakterisierung des alten und neuen Verhältnisses von Rationalität und Spiritualität gegeben, um diese Verhältnisse dann mit konkreten Untersuchungen zur Stellung der *discretio spirituum* im Gefüge patristischer Denker zu verdeutlichen. Sodann wird das Auseinandertreten/411 von Spiritualität und Rationalität im Ignatianischen Denken untersucht. Eine abschließende Überlegung rundet die Ausführungen ab.

## 1. Das alte und das neuere Verhältnis von Spiritualität und Rationalität

Das frühchristliche und mittelalterliche Denken fand seine Bestimmung im gehorchenden Hören auf das Wort Gottes – auf die Weisheit der Bibel. Insofern der Mensch als *animal rationale* auf die Vernünftigkeit verwiesen war, gestaltete sich das Hören auf die σοφία - nicht nur, aber in besonderer Weise – auch als ein *philo-sophisches* Hören. Philosophie und Frömmigkeit, Rationalität und Spiritualität waren in der zweiten Epoche der abendländischen Geschichte unmittelbar aufeinander bezogen, dies wird besonders in der augustinischen Linie der christlichen Philosophie deutlich. Für das Mittelalter sei auf Anselm von Canterbury oder Bernhard von Clairvaux verwiesen. Es sei aber auch an die griechischen Väter Origenes, Basilius, Gregor von Nyssa etc. erinnert. Wie ist nun das Verhältnis von Rationalität und Spiritualität in dieser Geschichtsphase vorzustellen? Hier gibt die aristotelische Ordnung des Wissens<sup>11</sup> eine Strukturierungsmöglichkeit vor. Das Wissen hebt an mit der Reflexion auf die wiederholte sinnliche Wahrnehmung (αἰσθησις). Dieses Erfahrungswissen, ἐμπειρία zielt bereits auf gewisse allgemeinere Zusammenhänge, ohne jedoch diese begründen zu können. Wenn die Einsicht in die Begründungszusammenhänge hinzutritt, entsteht ein „begründetes Wissen von gewisser Allgemeinheit“ – τέχνη. Die Technik oder Kunst ist nun aber im Unterschied zur reinen Erfahrung ein lehrbares Wissen. Während nun dieses Wissen für die Lebenspraxis durchweg nützlich ist, fehlt zumindest bei Aristoteles diese praktische Nützlichkeit der Wissenschaft – sie entsteht aus der σχολή, der Muße. Die επιστήμη ist ein begründetes Wissen vom Allgemeinen und mehr noch vom schlechthin Notwendigen. Sie zielt schließlich auf die ersten Anfänge und Prinzipien und ist damit zuhöchst Weisheit. Die τέχνη hält dabei die Mitte zwischen dem Vereinzelten und dem schlechthin Allgemeinen und Notwendigen.

Diese Verhältnisse lassen sich mutatis mutandis auf die Wissensentfaltung und mithin auf die Spiritualität der zweiten Epoche des abendländischen Denkens – die christliche – anwenden. Am Anfang steht die Begegnung des Einzelnen mit der Heiligen Schrift als dem Wort Gottes. Durch wiederholte Versuche, sich von diesem Wort bestimmen zu lassen, entsteht empirisches Wissen. Der Mensch weiß, dass er im Einzelnen so handeln muss, wie Christus. Die Spiritualität beruht auf Erfahrung, Erfahrung mit der Heiligen / Schrift als Maßstab für das eigene Leben. Insofern /412 die Versuche, das eigene Leben durch das in der Schrift Gesagte gestalten zu lassen, schließlich zu einem begründeten Wissen von einer gewissen Allgemeingültigkeit kommen, werden sie zu technischem Wissen - Spiritualität. Spiritualität ist somit eine begründete Lebens-Kunst bezogen auf die Norm des von Christus vollbrachten. Ihr technisches Wissen bildet die Mitte zwischen

<sup>11</sup> ARISTOTELES: *Metaphysica* 981a: „Und Kunst entsteht dann, wenn sich aufgrund von vielen Beobachtungen der Erfahrung eine allgemeine Auffassung von ähnlichen Sachverhalten entwickelt“. Vgl. ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea*. 1139a.

dem noch unbegründeten, vereinzelt religiösen Erfahrung und der Allgemeinheit der patristischen Theologie und Philosophie, die sich mit den obersten Prinzipien des Denkens, Wollens und Tuns der Wahrheit beschäftigt. Entscheidend ist die Tatsache, dass das Wissen um die Bestimmung des Menschen bei der Offenbarung selbst und ihrer bestimmenden Gegenwart beginnt, im Erfahrungswissen und im technischen Wissen der Spiritualität seine Mitte hat und in der rationalen Liebe zur Weisheit seine Vollendung findet, die ihrerseits eine geistliche Praxis ist. Genau dieses Gefüge des religiösen Wissens wird aber im ausgehenden Mittelalter bzw. in der frühen Neuzeit verlassen.

Die Spur zu einem angemessenen Vergleich der ignatianischen Spiritualität und der Spiritualität der Väter lässt sich an der Stellung der „Unterscheidung der Geister“ aufnehmen. Die *discretio spirituum* ist das Herzstück der „Ejercicios espirituales“. Die Unterscheidung der Geister war auch dasjenige Bauelement der Exerzitien, das die ersten Jesuiten immer wieder auf die altchristliche, mönchische Tradition und darüber hinaus deren mittelalterliche Entwicklung zurückführten. Für Ignatius wurden besonders die Angriffe der Dominikanertheologen Melchior Cano und Thomas de Pedroche bedrohlich. Vor allem die Lehre von der Unterscheidung der Geister und die damit verbundene Gottunmittelbarkeit wurde Ziel ihrer Angriffe. Die Jesuiten der ersten Generation Polanco und Nadal, aber auch der zweiten Generation Dávila, Cordeses und schließlich Suárez, sahen sich nunmehr gezwungen, die Übereinstimmung des Exerzitienbuches mit der asketischen Tradition der Väter nachzuweisen.<sup>12</sup> Noch Hugo Rahner versuchte in seinem vielbeachteten Aufsatz „Werdet kundige Geldwechsler“ die „metahistorischen“ Zusammenhänge“ zwischen der frühmonastischen und der ignatianischen Unterscheidung der Geister aufzuweisen. Nicht nur im Sinne einer historischen Redlichkeit, sondern auch im Blick auf ein mögliches heutiges christliches Leben und „Wohnen“ ist jedoch hier auf die epochalen Unterschiede zu achten. Konkret: die Kluft von Frömmigkeit und Wissenschaft, von Spiritualität und Philosophie hat in Ignatius von Loyola einen herausragenden Promotor. Einerseits wird die christliche Philosophie ‚entspiritualisiert‘ und als Werkzeug der Frömmigkeit untergeordnet. Andererseits wird die Frömmigkeit verwissenschaftlicht. Doch die eigentliche Begegnung mit Gott und dadurch / die eigentliche Bestimmung des Menschen /413 geschieht nicht in der Vernunft, sondern im Gewissen und seinen Regungen. Die Frömmigkeit sucht und findet vorläufig ein *fundamentum inconcussum* (Descartes) in der spezifisch ignatianischen Fassung der *conscientia* – zu verstehen als Bewusstsein und vor allem Gewissen, genau diese *conscientia* übt sich in den „Exercitia spiritualia“, ja mehr noch, wird erst in diesen gebildet. Doch wird gerade dadurch der funktionalisierten Rationalität ihr Prinzip, die in der Offenbarung vermittelten Begegnung mit Gott,<sup>13</sup> entzogen. Sie wird sich ein neues unumstößliches Fundament suchen müssen.

## 2. Die Unterscheidung der Geister bei den Vätern

Die verschiedenen Funktionen und Konkretionen der Unterscheidung der Geister bei den Vätern und bei Ignatius soll im Folgenden andeutungsweise hervorgerufen werden. Um aber die Stellung der *discretio spirituum* - und damit das je eigene Verhältnis von Spiritualität und Rationalität - bei den Vätern und bei Ignatius in den Blick zu bekommen, empfiehlt es sich, etwas umfassender die Frage nach der Bestimmung des Menschen zu stellen, genauer: wie findet

<sup>12</sup> Siehe Hugo RAHNER: *Werdet kundige Geldwechsler. Zur Lehre von der Unterscheidung der Geister*. In: Friedrich WULF (Hrsg.): *Ignatius von Loyola. Seine Geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556-1956*. Würzburg: Echter, 1956, 301-342, 306.

<sup>13</sup> Vgl. 1 Kor 3,11; dazu AUGUSTINUS: *De doctrina Christiana*, prooemium (CCL 32,1-6); THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* 1,1,2.

der Mensch seine Bestimmung durch den Willen Gottes?

### *Die Heilige Schrift und die apostolischen Väter*

Der Begriff „Unterscheidung der Geister“ entstammt dem „Ersten Korintherbrief“ des Apostels Paulus. Paulus nennt die „διακρίσεις πνευμάτων“ (1 Kor 12,10) im Zusammenhang der Einheit der Wirkweise des Heiligen Geistes in den verschiedenen Gaben (χαρίσματα). So wird das Charisma der Unterscheidung neben der Gabe der „σοφία“ und der „γνώσις“ - lateinisch: *scientia*, „Wissenschaft“ - genannt.<sup>14</sup> Alles in allem wirkt derselbe „Geist“, alles in allem wirkt der eine Gott (1 Kor 12,6). Die Charismen erscheinen hier in einem ekklesiologischen Kontext, der auf die Einheit und Notwendigkeit der verschiedenen Begabungen zielt. Eine nähere Beschreibung der „Unterscheidung der Geister“ und ihrer Funktion oder gar eine Charakteristik der „Geister“ findet sich bei Paulus nicht.

Auch der „Erste Johannesbrief“ (4,1ff) fordert auf, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind. Zunächst mit dem Ziel, falsche Propheten zu erkennen, um sich vor ihnen zu hüten. Bei den apostolischen Vätern, vor allem der „Didachä“, dem „Hirt des Hermas“ und dem „Barnabasbrief“,<sup>15</sup> wird das / Motiv der Geisterscheidung aufgenommen und weitergeführt. /414 Bereits hier findet sich die Charakteristika der guten und der bösen Geister, die hier an ihren guten bzw. bösen Früchten ebenso sehr zu erkennen sind<sup>16</sup> wie an den Regungen, die sie im Menschen hinterlassen.<sup>17</sup>

Die Charakteristik der Wirklichkeit und Wirkweise (ἐνεργεία) der Geister ergibt sich aus der Übereinstimmung bzw. dem Widerspruch der einzelnen vorgestellten Handlungen mit der allgemeinen Norm, die letztlich im vom Christus Getanen beschlossen liegt. Liegt eine Übereinstimmung vor, so treten die Geister mild, sanft usw. auf, befinden sie sich im Widerspruch, so wirken die Geister rau, laut usw.<sup>18</sup>

In der „Didache“ dient die *discretio* zur Unterscheidung der Propheten. Der Prophet, „der im Geist redet“ (11,7) ist an den „Verhaltensweisen des Herrn“ (τρόποι τοῦ κυρίου) zu erkennen. Eine ähnliche Stelle findet sich im „Hirt“ des Hermas“ (Mand. XI,1-8). Im Hirt des Hermas betrifft die Unterscheidung der Geister aber auch die Konkretion des Weges, der vom Frommen zu gehen ist. Mit „Geister“ sind nicht die Inspirationsquellen der Propheten, sondern „Engel“ gemeint, die dem Menschen gute und böse Gedanken eingeben. Schließlich findet sich auch im Barnabasbrief (18,1) die Unterscheidung der Engel des Lichtes und der Finsternis.

Gemeinsam ist dieser ersten Reflexion auf die paulinische Unterscheidung der Geister, dass das primäre Kriterium für die Wahrheit das Tun der Wahrheit Christi, des Herrn (τρόποι τοῦ κυρίου) bzw. die Gebote der Schrift (Barnabas) sind. Vor allem der Wandel des Herrn gibt die allgemein verbindliche Bestimmung des Menschen. Nur sekundär treten die Charakteristika der Geister auf. Sie – ob nun als Engel oder Gedanken im Menschen verstanden – beziehen sich auf konkrete Handlungen, die dem Einzelnen zu tun sich anbieten.

<sup>14</sup> 1 Kor 12,8: „[...] alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum.“

<sup>15</sup> Siehe dazu Günter SWITEK: ‚*Discretio spirituum*‘. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität. In: ThPh 47 (1972) 36-76 und Joseph T. LIENHARD: *On ‚Discernment of Spirits‘ in the Early Church*. In: *Theological Studies* 41 (1980) 505-529.

<sup>16</sup> Siehe z.B. *Mandatum* VI,2 (A. LINDEMANN: *Die apostolischen Väter*. Tübingen: Mohr, 1992, 396,12), vgl. Mt 7,16. Für Origenes siehe DERS.: *In Lc. Hom.* 12 (PG 13, 1829CD), dazu Switek (wie Anm. 15) 39.

<sup>17</sup> *Mandatum* V,1,2-3; *Mandatum* XI,8 (*Die apostolischen Väter* 412,27-414,3).

<sup>18</sup> Rahner (wie Anm. 12) 331 gibt eine Liste der Charakteristika der Geister aus der lateinischen Fassung der Antoniusvita. Diese Begrifflichkeit prägt die Diktion der Geisterscheidung in der abendländischen Tradition bis Ignatius und darüber hinaus: Der gute Geist: *non turbatus, tranquillus, gaudium, fiducia in animo, exultatio, mens non turbida, sed lenis et placida, desiderium rerum divinarum, securitas animae*, der böse Geist: *mens turbata, cum sono et clamore, trepidatio, timor animae, cogitationes sine ordine, concupiscentia malorum, cordis hebetatio*

*Origenes*

Origenes ist ein herausragendes frühes Beispiel dafür, wie Philosophie und Spiritualität im patristischen Kontext stets auf einander bezogen sind. Die prinzipielle Wahrheit wird in der Heiligen Schrift gegeben.<sup>19</sup> Sowohl für die /technisch-spirituelle als auch für die wissenschaftlich- /415 philosophische Begegnung mit der Wahrheit bedarf es nach Origenes einer Gabe des Geistes. Im Vorwort seiner Schrift „Über die Prinzipien“ (*De principiis*), die als erste christliche Dogmatik verstanden wurde, und die jedenfalls eine philosophische Schrift ersten Ranges ist, verweist Origenes auf dieselbe Paulusstelle, in deren Zusammenhang auch von der Unterscheidung der Geister die Rede ist (I Praef. 3; 1 Kor 12,7).<sup>20</sup> Diejenigen, denen die Gabe der Rede, der Weisheit und der Wissenschaft zuteil wurde, müssen der Behauptung (*assertio*) der Schrift auf den Grund (*ratio*) gehen. Durch die Untersuchung der Vernünftigkeit (*ratio inquirenda*) wird die bloße Behauptung der Wahrheit in apodiktisches Wissen übersetzt. Aus der Möglichkeit und Wirklichkeit wird die Notwendigkeit der Wahrheit.<sup>21</sup> Damit ist die wissenschaftliche Stufe der Begegnung mit der Schrift erreicht.<sup>22</sup> Die *Philo-sophie* selbst ist nach Origenes das *exercitium spirituale* schlechthin. Spiritualität im weiteren Sinn und Rationalität fallen hier in Eines.

Die Unterscheidung der Geister, jedoch, die an der zitierten Paulusstelle ebenfalls erscheint, nennt Origenes in diesem Zusammenhang nicht. Diese hat ihren Ort in der Anwendung der prinzipiellen und damit allgemeinen Einsichten der Wissenschaft auf die besonderen und einzelnen Situationen im Leben desjenigen, der sich auf dem Weg der Wahrheit vervollkommen will, nicht aber bei der prinzipiellen Einübung der Wahrheit. Die Spiritualität als /besonderes /416 technisches Wissen widmet sich der Verwirklichung dieser prinzipiellen Einsicht im praktischen Leben. Da es aber auf das *Tun* der Wahrheit ankommt, *muss* die praktisch-spirituelle Verwirklichung folgen. Eine konkrete Handlung erscheint aber ihrerseits zunächst als Gedachtes (*cogitatum*). Einzelne „Cogitationes, die in unserem Herzen aufsteigen“<sup>23</sup> sind auf ihren Ursprung hin zu unterscheiden. Origenes nennt drei Quellen der Gedanken - eine Lehre, die

<sup>19</sup> ORIGENES: *Vier Bücher von den Prinzipien (De principiis)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3. Aufl. 1992, Vorrede, §1: „Alle, die glauben und gewiss sind, dass die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus getan wurde, und die wissen, dass Christus die Wahrheit ist, gemäß dem Wort, das er selbst gesagt hat: ich bin die Wahrheit – empfangen das Wissen [*scientiam*], das die Menschen zum gut und glücklich leben provoziert, nirgendwo anders her als von Christi Worten und Lehre selbst.“

<sup>20</sup> Wegen der Wichtigkeit sei hier diese Stelle ganz zitiert, *De principiis*, Vorrede, §3: „Man muss nun aber wissen, dass die heiligen Apostel, als sie den Christusglauben verkündeten, über einige Dinge, nämlich alle die, die sie für notwendig hielten, ganz klare Aussagen überliefert haben für alle Gläubigen, auch für die, die sich zur Erforschung des göttlichen Wissens [*scientia divina*] zu träge zeigten. Den Grund/ die Vernunft für ihre Behauptung überließen sie denen zu erforschen, die sich durch hervorragende Gaben des Geistes auszeichnen, vor allem die Gabe der Rede, der Weisheit und der Erkenntnis (1 Kor 12,7) durch den Heiligen Geist selbst empfangen haben. Über andere Dinge dagegen haben sie zwar gesagt, dass sie sind, wie sie aber sind und warum sie sind, haben sie verschwiegen - in der Tat um unter den später Lebenden den besonders *Eifrigen [studiosiores]*, die *Liebhaber der Weisheit [amatores sapientiae]* - ‚Philo-sophen‘ sind, eine *Übung [exercitium]* haben können, in welcher sie die Frucht ihrer Begabung zeigen können – jene nämlich, die sich so vorbereitet haben, dass sie würdig und fähig sind, die *Weisheit* aufzunehmen.“

<sup>21</sup> *De principiis*, Vorrede, §10: „Es muss also jeder gleichsam Elemente und Fundamente dieser Art benutzen - gemäß dem Gebot, das sagt: „Leuchtet euch ein das Licht des Wissens [*scientia*]“ (Hos 10,12) -, der eine gewisse Reihe und ein organisches Ganzes [*corpus*] aus all dem durch die Vernunft vervollkommen will, so dass er mit manifesten und notwendigen Behauptungen über die je einzelnen Dinge aufspüre, was Wahres in ihnen ist, und ein einziges organisches Ganzes [*corpus*], wie wir gesagt haben, herstelle aus Beispielen und Aussagen, die er entweder in den Heiligen Schriften gefunden oder durch Hervortreiben der Folgerung selbst und durch den Zusammenhang des Richtigen entdeckt hat.“

<sup>22</sup> Siehe dazu Bernhard UHDE: *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*. Freiburg (Habil.Schr.), 1982.

<sup>23</sup> *De principiis* III,2,4.

über Cassian ein wesentlicher Bestandteil abendländischer Spiritualität wird.<sup>24</sup> Entweder kommen die Gedanken von Gott, dem unendlichen Geistwesen, oder von endlichen, reinen Geistwesen (Engeln oder Dämonen) oder von uns selbst als endlichen Leib-Geistwesen. Sind die Gedanken aus Gott, bzw. vom Engel, dann ist ihnen in jedem Fall die Zustimmung zu geben. Stammen Sie von den Dämonen, dann sind sie zu verwerfen. Stammen sie aus uns, sind sie zunächst weiter zu prüfen.

Noch einmal: „*veritate cognita*“<sup>25</sup> – erst nachdem die Wahrheit prinzipiell erkannt ist und die grundlegende Bestimmung des Menschen gegeben ist, erscheint die Unterscheidung der Geister und zwar im Zusammenhang mit dem Aufstieg (*ascensus*) zur Vollkommenheit der Erkenntnis und des Lebens. Sie ist eine *τέχνη* (*ars*), Wissen um praktische Fertigkeit, jedoch keine *ἐπιστήμη* (*scientia*), kein vollständiges und notwendiges Gefüge des Wissens. Ihr kommt in der Vereinzelung der Gedanken, bei der Anwendung prinzipieller Wahrheit auf die einzelnen Gedanken eine kritische Funktion zu. Nicht nur die Schriftauslegung bzw. die Darstellung der „Prinzipien“ des Origenes, sondern die konkreten, weil auf den Alltag bezogene Technik der Unterscheidung der Gedanken gewinnt großen Einfluss auf das eben entstehende Mönchtum. Einerseits verläuft die Traditionslinie über Basilius den Großen und Gregor von Nyssa in die östliche Theologie und Spiritualität, andererseits findet die ägyptische Theologie und Spiritualität über Hieronymus, Rufin, Cassian, und Benedikt Eingang in den Westen.

### Augustinus

Auch auf Augustinus ist hier zu verweisen, der bezüglich der Lebenspraxis durch die Antoniusvita beeinflusst wird<sup>26</sup> und dessen Denken durch die Begegnung mit der neuplatonisch alexandrinischen Philosophie (weniger Origenes, vielmehr Plotin, Porphyrius) maßgeblich geprägt wird. Bei Augustinus erreicht die Vereinigung von Spiritualität und Rationalität einen Höhepunkt. Die Praxis der Frömmigkeit ist die Voraussetzung für die vernünftige Einsicht,<sup>27</sup> und die vernünftige Einsicht in die Wahrheit, besonders in die der Heiligen Schrift, geht einem /417 Leben gemäß den Geboten Gottes voraus.<sup>28</sup> Spiritualität und Rationalität, Frömmigkeit und Philosophie bilden bei Augustinus eine *substantielle Einheit*. Mit Verweis auf Ijob 28,28 macht Augustinus deutlich, dass menschliche Weisheit - sehr wohl zu unterscheiden von der göttlichen - der „wahre und vorzügliche Gottesdienst“ ist.<sup>29</sup> Wenn Augustinus an dieser Stelle das griechische Wort *θεσέβεια*, mit „*cultus Dei*“ übersetzt, so tut er dies um der Präzision willen. „*Pietas*“, Frömmigkeit, wie seine lateinische Bibel übersetzt, könnte auch für das allgemeinere *εὐσέβεια* stehen: „*Ecce pietas est sapientia; abstinere autem a malis scientia*“<sup>30</sup> (Iob 28,28). Damit ist auch hier die Frömmigkeit eine Sache der praktischen Urteilskraft, weil der Unterscheidung von Gut und Böse in der jeweiligen Konkretion. Die Verehrung Gottes, der „*cultus Dei*“ verwirklicht sich im konkreten Tun der Wahrheit. Dies ist jedoch nur möglich auf der Grundlage der vernünftigen Einsicht in die Weisheit Gottes, die Christus ist. Sie ist die Basis für jede Entscheidung und Unterscheidung. Die menschliche Weisheit wird nur im Blick auf die

<sup>24</sup> *Conlationes* I,19,1 und 3. Dazu Heinrich BACHT: *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*. In: Wulf (wie Anm. 12), 223-265, 254.

<sup>25</sup> *De principiis* III,3,4.

<sup>26</sup> *Confessiones* VIII,6,15 (CCL 27,122,55ff.).

<sup>27</sup> *De doctrina christiana* I,10,10 (CCL 32,12,1-8), *Confessiones* VII,17,23 (CCL 27,107).

<sup>28</sup> *De doctrina christiana*, proem. 3 u. 4. (CCL 27,2). Augustinus warnt hier vor einer Frömmigkeit, die unter Berufung auf den Hl. Antonius auf eine vernünftige Schriftauslegung verzichtet möchte. Siehe auch die Rolle, welche die Bücher der neuplatonischen Theologen bei seiner Bekehrung spielten, dazu K. RUHSTORFER: *Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit*. In: Norbert FISCHER und Cornelius A. MAYER (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo*. Freiburg: Herder, 1998, 283-342.

<sup>29</sup> *De trinitate* XIV,1,1 (CCL 50a,421,4).

<sup>30</sup> *De trinitate* XIV,1,1 (CCL 50a,421,14f.)

unendliche Weisheit Gottes - und damit nur relativ - zu einer Torheit herabgesetzt.<sup>31</sup> In sich muss diese Weisheit als das Beste angesehen werden, was dem Menschen zukommen kann. Augustinus schätzt den vernünftigen Gottesdienst in seiner Tätigkeit, die Weisheit Gottes zu bedenken, so hoch ein, dass er sich dabei nicht als „Weisen“, sondern nur als „Liebhaber der Weisheit“ (*amator sapientiae*)<sup>32</sup> als Philosophen bezeichnet. Die *humilitas* als die zentrale Tugend drängt ihn dazu. Die philosophische Definition der Weisheit lautet: „*Sapientia est rerum humanarum diuinarumque scientia*“.<sup>33</sup> In gewisser Hinsicht fallen damit Weisheit und Wissenschaft zusammen. Wenn Augustin mit Paulus 1 Kor 12,10 dennoch den „*sermo sapientiae*“ vom „*sermo scientiae*“ unterscheidet, so nur im Blick auf den Gegenstand der Wissenschaft.<sup>34</sup> Die Wissenschaft der Weisheit, die *philosophia*, widmet sich den göttlichen Dingen, Wissenschaft, einfach gesagt, den menschlichen. Jedenfalls sind Weisheit und Wissenschaft Gaben des Heiligen Geistes (χαρίσματα). Philo-sophia im Augustinischen Sinne, Liebe zu Christus als der Weisheit Gottes, ist ebenfalls eine Geistesgabe, ja die höchste von ihnen, weil gebunden an die höchste /Tugend, die Liebe. Weisheit und Wissenschaft sind dem /18 Glauben zugeordnet und befördern ihn als *fides*, die ihrerseits den *intellectus* sucht. Auch Augustinus spricht von der Gabe der Unterscheidung der Geister, jedoch kommt ihr bei ihm keine prinzipielle Bedeutung im Zusammenhang mit dem Auffinden der Wahrheit zu. Sie bleibt eine spezielle Angelegenheit im Rahmen der Lehre von den guten und bösen Engeln.<sup>35</sup>

Während bei Augustin die philosophische Reflexion und die spirituelle Praxis in Personalunion verbunden sind, ‚spezialisieren‘ sich Johannes Cassian und Benedikt von Nursia gewissermaßen auf die spirituelle Seite und deren praktische Verwirklichung im Leben der in einer Gemeinschaft lebenden Mönche.

#### *Johannes Cassian, Benedikt und die weitere westliche Tradition*

Bei Johannes Cassian erscheint die Unterscheidung der Geister ebenfalls als eine ‚Kunst‘, die eine eigene Abhandlung erfordert, die zwar von eminenter praktischer Bedeutung ist, der aber ebenfalls keine prinzipielle wahrheitskritische Funktion zukommt. In den „*Conlationes*“ (Unterredungen) ist ein ganzes Buch diesem zentralen Thema des mönchischen Lebens gewidmet. Die Unterscheidung der Geister wird wegen der Beweglichkeit der menschlichen Gedanken notwendig.<sup>36</sup> Das Ziel des Mönches ist die *contemplatio Dei*,<sup>37</sup> die möglichst beständige Betrachtung der Gegenwart Gottes. Diese ist aber wegen der fleischlichen Affekte nicht möglich. Also dient die Unterscheidung der Geister zum Aufspüren der Gedanken, die vom bösen Geist inspiriert sind, und den Menschen von der Gegenwart Gottes weg in die Verderbnis führen wollen. Die Unterscheidung der Geister wird auch bei Cassian in einem Atemzug mit den anderen paulinischen Geistesgaben aufgezählt. Für das konkrete Leben der Mönche kommt ihr ausgezeichnete, ja lebenswichtige Bedeutung zu.<sup>38</sup> Wegen der grundsätzlich pragmatischen Ausrichtung des Denkens Cassians wird die Unterscheidung der Geister bei

<sup>31</sup> *De trinitate* XIV,1,1 (CCL 50a,422,26) bezogen auf 1 Kor 3,19.

<sup>32</sup> *De trinitate* XIV,1,2 (CCL 50a,423,44f.).

<sup>33</sup> *De trinitate* XIV,1,3 (CCL 50a,423,49). Diese Definition findet sich bereits bei CHRYSIPPOS, Fragment 35. Weitere Belegstellen etwa bei Cicero siehe a.a.O.

<sup>34</sup> *De trinitate* XIV,1,3 (CCL 50a,423,50ff.).

<sup>35</sup> *De Genesi ad litteram* 12,13 (CSEL 28,1;398,11-18), siehe dazu auch *Confessiones* 13,23 (CCL 27,254); *De trinitate* 3,18 (CCL 50,145,58f.).

<sup>36</sup> *Conlationes* I,16f. (Jean CASSIEN: *Conférences*. Hrsg. v. E. PICHÉRY. *Source Chrétienne* 42, Paris: du Cerf, 1955, 98f.), vgl. *Conl.* VII (SC 42,242-277).

<sup>37</sup> *Conlationes* I,15f. (SC 42,95f.).

<sup>38</sup> *Conlationes* II,1 (SC 42,111).

Cassian einereits das „größte Geschenk der göttlichen Gnade“.<sup>39</sup>

Die *discretio* bezeichnet bei Cassian aber andererseits die Tugend der Klugheit. Sie ist die Fähigkeit, im konkreten Einzelfall die rechte Mitte zwischen zwei Extremen zu behalten. Gerade dadurch wird sie in gut aristotelischer Tradition auch „zur Mutter, Hüterin und Lenkerin aller Tugenden“,<sup>40</sup> eben /weil die Tugend gerade im Halten des rechten Maßes besteht. So kann sich, /419 mit Paulus gesprochen, der Teufel in einen Engel des Lichts verkleiden (2 Kor 11,14) und durch maßlose Askese den Leib des Mönches unnötig schwächen. Ebenso kann der Teufel als er selbst den Geist des Mönches durch zu nachlässige Zucht und Übung schwach machen. Die prinzipielle Bestimmung findet der Mensch auch hier durch die Heilige Schrift und die Tradition des wahren Schriftverständnisses, die etwa durch die Mönche, mit denen Cassian eben die Unterredung führt, überliefert wird. Die Unterscheidung der Geister ist somit technisch-praktisches Wissen, das sich aus der wiederholten Reflexion auf die Erfahrung ergibt und das besonders in der Regel der Mönche weitergegeben wird. Dieses Wissen spielt bei der Verwirklichung der Tugenden im alltäglichen Leben des Klosters eine zentrale Rolle. Wirkmächtig wird diese Tradition der Frömmigkeit durch die „Regula Benedicti“.

Auch die Regel des Benedikt beginnt mit der Aufforderung des gläubigen Hörens auf die „praecepta magistri“.<sup>41</sup> Das Hören (*obscultare*) mit dem „Ohr des Herzens“ nimmt hier wegen der vorausgesetzten Einfachheit sowohl der Botschaft als auch des Herzens sofort den Charakter des Gehorchens (*oboedire*) an. Die Weisung, der vornehmlich ‚entgegenzuhören‘ (‚ob-audire‘) ist, besteht grundlegend im doppelten Liebesgebot und in den Zehn Geboten.<sup>42</sup> Aus diesen entwickelt sich von selbst die Fülle dessen, was zu hören, zu befolgen und zu tun ist.<sup>43</sup> Die Frage, wie denn diese Fülle aus dem Schriftwort abzuleiten ist, wie demzuvor die Wahrheit der Schrift zu finden ist, stellt sich dem monastisch-praktischen Anliegen Benedikts nicht. Die *discretio*, die nach Gregor dem Großen (Dial. 2,36) das Kennzeichen der Benediktregel ist, erscheint, wie schon bei Cassian, als praktische Urteilskraft bzw. als Vermögen, die rechte Mitte und damit das rechte Maß zu treffen. In dieser Hinsicht ist sie auch bei Benedikt die „Mutter aller Tugenden“.<sup>44</sup> Benedikt verknüpft diese Tugend mit der Person des Abtes. So erscheint das Wort *discretio* lediglich im Kapitel über die Ordination des Abtes.<sup>45</sup>

Die von Benedikt von Nursia ausgehende monastische Bewegung prägt das christliche „Wohnen“ des Mittelalters grundlegend. Das Ideal der Existenz in dieser Welt wurde durch Augustin und mehr noch Benedikt für eine ganze Epoche geprägt. So setzten sich im Mittelalter die eben beschriebenen frühchristlichen Verhältnisse mehr oder weniger unmittelbar fort.<sup>46</sup> Bei Anselm /420 von Canterbury etwa finden die benediktische und die augustinische Frömmigkeit zusammen und bilden die Grundlage auch für das eigenständige Denken Anselms. Die theologische Reflexion selbst ist der ausgezeichnete „Aufenthalt“ des Menschen in dieser Welt. Gebet und

<sup>39</sup> *Conlationes* II,1 (SC 42,111): „Videtur ergo non terrenum nec paruum esse discretionis munus, sed diuinae gratiae maximum praemium“.

<sup>40</sup> *Conlationes* II,4 (SC 42,116).

<sup>41</sup> *Regula Benedicti* prol. (*Die Benediktregel*. Hrsg. im Auftrag der SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ. Beuron: Beuroner Kunstverlag, 1992, 62).

<sup>42</sup> *Regula Benedicti* c. 4 (*Benediktusregel* 86,1-2).

<sup>43</sup> *Regula Benedicti* c. 4 (*Benediktusregel* 86f.).

<sup>44</sup> *Regula Benedicti* c. 64 (*Benediktusregel* 224,19).

<sup>45</sup> *Regula Benedicti* c. 64 (*Benediktusregel* 224,18f.).

<sup>46</sup> Bezüglich der Unterscheidung der Geister im monastischen Kontext, beziehungsweise im Zusammenhang mit der Unterscheidung der Prophetie sei hier an Bernhard von CLAIRVAUX erinnert: *De diversis sermo* 23, *de septem spiritibus* (Opera VI, 178-183), *Sermones 63 et 64 super cantica* (Opera II,161-171). Siehe auch Heinrich von FRIEMAR: *De quatuor instinctibus*. In: *Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister*. Hrsg. v. R. WARNOCK; Adolar ZUMKELLER. Würzburg, 1977; Dionysius CARTHUSIANUS: *De discretionem et examinationem spirituum* (Opera omnia Typis Carthusiae S.M. de Pratis, Bd. 40, 261-305, Tornaci 1911); und Jean GERSON: *De probatione spirituum*.

ἡθους, Affekt und Rationalität bilden eine Einheit.<sup>47</sup> Noch bei Thomas von Aquin versteht sich die Theologie als *contemplatio Dei*, die unmittelbare Relevanz für die Bestimmung des Menschen hat und die höchste Tätigkeit des Menschen ist.<sup>48</sup> Sie verbindet am meisten mit Gott und ist verdienstvoll, denn „*vita [...] contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei*“ (STh II-II,182,2 co.). Die spekulative Theologie hat die Erneuerung des Menschen zu ihrer Voraussetzung und zu ihrer Folge<sup>49</sup> und schließlich drängt die *contemplatio* zur *actio*, das Einsehen drängt zum Tun der Wahrheit, letzteres zumal die praktische Weitergabe der theoretisch betrachteten Wahrheit an Andere (*contemplata aliis tradere*)<sup>50</sup> die zentrale Aufgabe des ‚Ordo praedicatorum‘ war. Die Unterscheidung der Geister allerdings geht hier in der *prudentia* als Kardinaltugend auf.<sup>51</sup> Die *prudentia* hat ihren Ort in der niedrigeren *vita activa*, die sich mit äußeren Handlungen beschäftigt.<sup>52</sup>

Im Spätmittelalter ändern sich diese Verhältnisse grundlegend. Die Synthese von Spiritualität und Rationalität zerbricht. Auf der einen Seite verselbständigt sich der Verstand. Er ist immer weniger mit der Explikation der prinzipiellen Gabe der Offenbarung beschäftigt, ohne sich freilich ganz aus der Bindung an die Offenbarung lösen zu können. Es konstituiert sich aber eine natürliche Theologie. Auf der anderen Seite entsteht eine Frömmigkeit, die sich mehr und mehr aus der Einbindung in das wissenschaftliche Denken löst. Hier tritt die innere Erfahrung, sei es als mystische Erfahrung sei es als / unmittelbare Begegnung mit der Schrift in den Vordergrund /421 Die Traditionslinien führen einerseits von Johannes Duns Scotus über Wilhelm von Ockham zu Nicolaus Cusanus und andererseits über Meister Eckehard, Heinrich Seuse, Johannes Tauler in die *Devotio Moderna* etwa eines Thomas von Kempen.

### 3. Die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola

Spätestens mit dem Humanismus bricht eine neue Epoche der abendländischen Geistesgeschichte an: die Neuzeit mit ihrem Prinzip Freiheit.<sup>53</sup> Die Neuzeit als die dritte Epoche der Metaphysik endet mit dem System Hegels. Dem philosophischen Beginn der Neuzeit beim Jesuitenschüler Descartes geht eine Frühphase voraus, in der sich das Prinzip Freiheit in Kunst, Religion und Naturphilosophie manifestiert. Mit Luther tritt eine neuzeitliche Form des Christentums auf, die auf der absoluten Freiheit Gottes und der Freiheit des Gewissens basiert. Im Humanismus war die menschliche Freiheit als Erstursache begriffen worden.<sup>54</sup> Insofern sie damit aber mit der göttlichen Freiheit auf einer Ebene liegt, kann sie vor der absoluten Freiheit Gottes nicht bestehen, sie wird – nach Luther „von innen her niedergeschmettert und

<sup>47</sup> Besonders deutlich wird dies etwa in *Proslogion* cap. 1 (Anselm von CANTERBURY: *Proslogion/Untersuchungen*. Hrsg. von Franciscus Salesius SCHMITT. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 21984, 74-84. Durch die „*excitatio ad contemplandum Deum*“ versucht Anselm den Leser zu einem zeitweiligen Aufenthalt in jenem „*cubiculum mentis*“ zu bewegen, in welchem der Geist (*mens*) dem Wohnort Gottes im unzugänglichen Licht am nächsten ist. Die „*contemplatio*“ ist eine Schau mit dem *intellectus*, dem die Liebe und der Glaube vorausgehen. Bevor aber der Intellekt Gottes Antlitz spekulativ schauen kann, bedarf es auch der sittlichen Erneuerung des Menschen, dessen Wohnen in dieser Welt durch den Sündenfall gezeichnet ist. Die Ziel des Menschen ist es aber, durch die Liebe und den Glauben bereits in diesem Leben zu einer partiellen *visio beata* zu gelangen und das Vernehmen der Gegenwart Gottes in der Vernunft zu genießen.

<sup>48</sup> STh II-II,180,1-8 und 181,1.

<sup>49</sup> STh II-II,180,2.

<sup>50</sup> STh II-II,188,6 co.

<sup>51</sup> Switek (wie Anm. 14) 61f. Zur Wertschätzung der praktischen *discretio* bei den Vätern durch Thomas siehe STh II-II,188,6 co.

<sup>52</sup> STh II-II, 181,2.

<sup>53</sup> Siehe Heribert Boeder (wie Anm. 9).

<sup>54</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA: *Oratio de hominis dignitate*. Hamburg: Meiner, 1990.

zermalmt“.<sup>55</sup> Doch nicht nur über die Freiheit geht der Streit zwischen Erasmus von Rotterdam<sup>56</sup> und Luther, sondern auch über das Kriterium der Wahrheit bezüglich der Schriftauslegung.<sup>57</sup> *Erasmus* löst in diesem Streit die alte Unterscheidung der Geister aus ihrem angestammten asketisch-spirituellen Kontext und bringt sie in einen epistemologischen Zusammenhang als Kriterium für die Gewissheit der Wahrheit, verstanden als das wahre Verständnis der Schrift.<sup>58</sup> In diesem Umfeld ist die Spiritualität des Ignatius von Loyola angesiedelt.<sup>59</sup>

Spiritualität ist das Bemühen des Menschen, sein Leben vom Willen Gottes prägen zu lassen. Der Wille Gottes zeichnet sich nun im frühneuzeitlichen Zusammenhang aber durch die *absolute Freiheit* aus - eine Freiheit, die als „*potentia absoluta*“ vorbei an der „*potentia ordinata*“ alles unmittelbar /regiert. Die vermittelnde Ebene der gottgesetzten Ordnung der Dinge entfällt 422 oder wird in ihrer Verlässlichkeit zurückgedrängt. So wird die heilsrelevante Rolle des freien Willens ebenso sehr problematisch wie die Rolle der Vernunft (Luther). Gerade die Kennzeichnung Gottes als absolute Freiheit und in einem damit seine Entrückung in die Verborgenheit als *deus absconditus* bewirkt aber paradoxerweise auch ein neues, *absolutes* Verständnis von menschlicher Freiheit. Die Spiritualität des Ignatius von Loyola ist *ein* Ort, an dem diese Erneuerung des menschlichen Freiheitsverständnisses vorwärtsgetrieben wird – und zwar als Reaktion auf Luther. Die Vernunft ihrerseits, die weder bei Luther noch bei Ignatius an das prinzipielle Verstehen der Schrift gebunden ist, wird nunmehr ihr eigenes Prinzip suchen – und spätestens bei Descartes finden.

Die Spiritualität ist bei Ignatius nicht mehr in den monastisch-asketischen Kontext eingebunden; sie ist nicht mehr die der philosophisch-theologischen Lebenspraxis beigeordnete Technik.<sup>60</sup> Weil der Philosophie und Theologie ihr höchster Gegenstand, die vermittelte aber dennoch bestimmende Gegenwart Gottes in der Offenbarung entzogen ist, rückt die Spiritualität selbst in den Rang einer – nunmehr neuzeitlichen Wissenschaft - auf. Die Spiritualität (*cosas spirituales*) verstanden als System der „*Ejercicios espirituales*“ sind dem Offenbarungswissen (*cosas de la fé*) den Wissenschaften (*letras*) vorgeordnet.<sup>61</sup> Mit einer systematischen Methode wird der Mensch, genauer seine *conscientia*, in der Spiritualität erst gebildet. Gott selbst fällt damit in die frühneuzeitliche *conscientia*, im Sinne des Gewissens und des Bewusstseins. Die „*conscientia*“ ist die Sache des Ignatius, die Freiheit ist seine Bestimmung, die Vorstellung (*imaginar*) und das Fühlen (*sentir*)<sup>62</sup> sind sein Denken.

Am Eingang zu den „*Exercitia spiritualia*“ steht das „Prinzip und Fundament“ (GÜ 23).<sup>63</sup> Über die Mitte der „übrigen Dinge“ wird der Mensch mit der Herrlichkeit Gottes zusammengeschlossen. Neu ist hier, dass diese „übrigen Dinge“ nicht mehr den Weg zu Gott darstellen – sei es in der Offenbarung, sei es in der natürlichen Ordnung der Dinge. Alles wird hier neutralisiert – mit Ignatius gesprochen, der Mensch muss sich allem gegenüber *indifferent* verhalten. Die Übungen sind in vier so genannte „Wochen“ eingeteilt. In der „Ersten Woche“

<sup>55</sup> Martin LUTHER: *De servo arbitrio*. Weimarer Ausgabe, Band 18, 615,12-16.

<sup>56</sup> ERASMUS VON ROTTERDAM: *De libero arbitrio*. In: DERS.: *Ausgewählte Schriften*. Band IV, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969. Zu Erasmus siehe Peter WALTER: *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*. Mainz: Grünewald, 1991.

<sup>57</sup> Zum Ganzen Marjorie O’ROURKE BOYLE: *Angels Black and White. Loyola’s Spiritual Discernment in Historical Perspective*. In: *Theological Studies* 44 (1983) 241-257.

<sup>58</sup> Siehe O’Rourke Boyle (wie Anm. 57) passim.

<sup>59</sup> Die Exerzitien in diesem Umfeld zu verorten und aus diesem Kontext im Ganzen zu interpretieren ist Ziel meiner Studie *Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola*. Freiburg: Herder, 1998.

<sup>60</sup> Zusammenfassend dazu Ruhstorfer (wie Anm. 59) 392ff.

<sup>61</sup> Siehe Ignatius von LOYOLA: *Pilgerbericht* 30 (MI, FN I,405f.) und DERS.: *Satzungen der Gesellschaft Jesu* 813 (Const. X,3;MI 3,II,715). Dazu Ruhstorfer (Anm. 59) 355ff.

<sup>62</sup> Geistliche Übungen (=GÜ) 2.

<sup>63</sup> Ruhstorfer (wie Anm. 59) 43-60.

soll der Mensch seine ungeordneten Neigungen ganz ablegen und so die Indifferenz verwirklichen.<sup>64</sup> Diese systematische Produktion der Indifferenz führt zur Verzweiflung des natürlichen Menschen an sich selbst. Das Zu-Grunde-Gehen erinnert einerseits an die Verzweiflung /bei Luther als Bedingung der Freiheit des Christenmenschen<sup>65</sup> und andererseits an den methodischen Zweifel des Descartes.<sup>66</sup>

In der „Zweiten Woche“ wird der Mensch mit dem Leben Jesu konfrontiert. Die Geheimnisse des Lebens Jesu reduzieren die Offenbarung auf mögliches Material für die Vorstellungskraft.<sup>67</sup> Das im Neuen Testament Geschriebene und das von Jesus Getane gibt nicht von sich aus die Bestimmung des Menschen, so dass die Vernunft oder das Herz schlicht auf das Gesagte und damit Gewiesene zu hören bräuchte. Vielmehr muss die Offenbarung erst im Raum des Bewusstseins imaginiert, und das heißt, reproduziert werden (vgl. GÜ 47, 111-114). „Ich“ muss mir die Ereignisse und Personen vergegenwärtigen, muss mich in das Geschehene einbilden. Aber auch das derart vorgestellte Szenario hat noch keine unmittelbare Bestimmungskraft. Erst die Unterscheidung der Gewissensregungen „Trost“ und „Trostlosigkeit“ bringt hier eine Entscheidung (GÜ6).

Damit aber kommt der Unterscheidung der Geister die prinzipielle Stellung zu. Sie ist das Kriterium für Wahrheit einer je individuellen Weisung durch die absolute Freiheit Gottes und damit der Garant für die Gewissheit der Wahrheit. Und genau aus diesem Grunde sind den Exerzitien „Regeln für die Unterscheidung der Geister“ beigefügt, die die Vollständigkeit und Notwendigkeit des Wissens um der Unterscheidungsmöglichkeiten darlegen.<sup>68</sup> So erlangt die Unterscheidung der Geister hier den Status eines wissenschaftlichen Wissens.

Der vorzügliche Wahlgegenstand ist der Eintritt in die Societas Jesu.<sup>69</sup> Ursprünglich wurden die Geistlichen Übungen ab der „Zweiten Woche“ nur potentiellen Kandidaten der Gesellschaft Jesu gegeben. Durch das imaginierte Leben mit Jesus in der zweiten Woche kommt der Exerzitant erstmals in ‚Gesellschaft Jesu‘. Seine individuellen Gewissensregungen entscheiden nunmehr darüber, ob er berufen ist oder nicht. Es gibt nun drei Arten, diese Wahl zu treffen (GÜ 175-178). In jeder der drei Arten ist Gott in je eigener Weise gegenwärtig. Die erste Art stellt eine Privatoffenbarung dar (GÜ 175). Ohne Möglichkeit zu zweifeln kommt man zur Gewissheit über einen Vorstellungsinhalt. Der Exerzitant erkennt hier die Wahrheit im *lumen gloriae*. Die zweite Art beruht auf der Unterscheidung der Geister, im Sinne der positiven und negativen Regungen des Gewissens (GÜ 176). Diese Art ist der angestrebte Idealfall der Entscheidung in den Exerzitien. Die Entscheidung fällt im *lumen gratiae*. Sollte keine Bewegungen der Geister entstehen, dann gibt / es eine dritte Wahlart (GÜ 177), in welcher der /424 Verstand im *lumen naturae* entscheidet. Diese Art gilt als defizienter Modus und darf nur im Ausnahmefall zu einer Lebensentscheidung führen. Wenn Ignatius die Natur wieder in den Wahrheitsfindungsprozess einführt, so geht er damit nicht hinter Luther und dessen Ausschluss der bloßen Natur vom heilsrelevanten Geschehen zurück. Die Natur bei Ignatius ist einerseits vor allem die im methodischen Prozess der Exerzitien hervorgebrachte neue Natur und andererseits in jedem Fall als ein defizienter Modus der Gnade selbst zu begreifen.

Die Grundsystematik der Unterscheidung der Geister gleicht im wesentlichen durchaus der alten *discretio* (GÜ 314-317). Der gute Geist verursacht eine angenehme Empfindung, bei Ignatius Trost genannt, der böse Geist hingegen Trostlosigkeit. Ignatius zielt mit seiner Unterscheidung auf größtmögliche Gewissheit. Um diese zu erreichen, muss zunächst

<sup>64</sup> Zur „Ersten Woche“ siehe Ruhstorfer (wie Anm. 59) 76-106.

<sup>65</sup> Martin LUTHER: *De servo arbitrio*. WA 18, 633.

<sup>66</sup> René DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*. Med. I.

<sup>67</sup> Zur „Zweiten Woche“ siehe Ruhstorfer (wie Anm. 59) 112-219.

<sup>68</sup> GÜ 313-336; dazu Ruhstorfer (wie Anm. 59) 226-302.

<sup>69</sup> Vgl. GÜ 18; *Satzungen* 649 (Const. VII,4,F; MI 3, III, 601, 69-75) und Ders.: *Directorium Patri Vitoria Dictatum* 1 (MI 2, II, Dir. 90, 18ff.), auch *Satzungen* 65 (Examen 4,10; MI 3,II,53,69-55,81).

sichergestellt sein, dass der empfindende Mensch seinerseits gut ist, da der böse Geist durchaus im bösen Menschen Trost verursachen kann. Die Selbstgewissheit, ein ‚gutes‘ Gewissen zu haben, ist somit die erste Voraussetzung der ignatianischen Unterscheidung. Um nun aber sicher zu gehen, dass dies so ist, bedarf es der systematischen Bildung des Gewissens in der ersten Woche, der wiederum der methodische Zweifel, genauer die methodisch herbeigeführte Verzweiflung<sup>70</sup> an sich und den natürlichen und offenbarungsmäßigen Wahrheiten vorausgeht.

Die Entscheidung soll im Idealfall in der zweiten Woche fallen. Wenn nicht kann dies noch in der dritten geschehen, in welcher der Exerzitant in seiner Einbildung mit Jesu dessen Passion durchlebt.<sup>71</sup> Die vierte und letzte Woche ist der Betrachtung der Auferstehung gewidmet.<sup>72</sup> Mit Christus ersteht der neue, verschiedene Mensch aus dem Grab. Die Geistlichen Übungen enden mit der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ (GÜ 230-237).<sup>73</sup> Hier findet eine quasi-mystische Vereinigung von Exerzitant und Gott statt. Zentral ist aber die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Freiheit.<sup>74</sup> Die Freiheit ist nicht nur eine von Gott gegebene zweitursächliche, sondern eine durch den systematischen Bildungsweg hervorgebracht erstursächliche, die eben hier mit der göttlichen in einer disjunktiven Wechselwirkung zusammenfällt. Deutlichster Ausdruck dieses Verhältnisses ist die sogenannte Sentenz des Ignatius.<sup>75</sup> /425

„Sic Deo fide, quasi, rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet;  
ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil Deus omnia solus sis factururus.“

Die Exerzitien enden schließlich mit den „Regel für das richtige Fühlen, das wir in der streitenden Kirche haben müssen“. Der Weg des Menschen vollendet sich in der Einheit mit der Kirche und zwar im Kampf um die Vergegenwärtigung Gottes *ad maiorem Dei gloriam*. Was zunächst nur die Orthodoxie des Ignatius sicherstellen sollte, wird schließlich die Keimzelle für die neuzeitliche Erscheinungsform der Kirche.

Aus dem Pilgerbericht (30) und den Satzungen der Gesellschaft Jesu(813) geht hervor, dass die „cosas spirituales“ (geistliche Dinge) höher einzuschätzen sind als die „letras“ (Wissenschaften) und die „cosas de la fé“ (Glaubensdinge). Die prinzipielle Begegnung mit Gott ist nun Sache des vorstellenden und fühlenden Gewissens. Offenbarung und Vernunft treten in ihrer Bestimmungskraft zurück. Nicht mehr die vernünftige Begegnung mit der Offenbarung führt am meisten in die Gegenwart Gottes, sondern Gottes Offenbarung bedarf ihrerseits der *Vergegenwärtigung* durch das neugebildete Bewusstsein. Die Vergegenwärtigung der Wahrheit im Raum des Bewusstseins wirft aber in der Folgezeit die Frage nach der Gewissheit der imaginierten Vorstellung auf. Dieser Aufgabe wird sich die Vernunft des Descartes stellen, die auch nicht mehr an die Offenbarung als ihr Prinzip gebunden ist. Für den neuzeitlichen Katholizismus bedeutet dies einerseits eine Konzentration auf die Frömmigkeit und Wissensbildung andererseits das Entstehen einer ent-spiritualisierten Wissenschaft, die nicht mehr eine *speculatio Dei*<sup>76</sup> ist. Die Kluft von Frömmigkeit und Denken hat in der „Ratio

<sup>70</sup> Ruhstorfer (wie Anm. 59) 83-98.

<sup>71</sup> Ruhstorfer (wie Anm. 59) 202-214.

<sup>72</sup> Ruhstorfer (wie Anm. 59) 214-219.

<sup>73</sup> Ruhstorfer (wie Anm. 59) 303-340.

<sup>74</sup> GÜ 234: „Nimm, Herr, und empfang meine ganze Freiheit [...]“.

<sup>75</sup> Gabriel HEVESENI: *Scintillae Ignatianae*. Wien, 1705, zit. nach Gaston FESSARD: *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*. Bd. 1, *liberté, temps grâce*. Paris: Aubier, 1954, 305 u. 318; auch Karl-Heinz CRUMBACH: *Ein Ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben*. In: *Geist und Leben* 43 (1969 ) 321- 328 und Ruhstorfer (wie Anm. 59) 380-384.

<sup>76</sup> Vgl. die Verwendung von 1 Kor 13,12 in: AUGUSTINUS: *De trinitate*, passim.

studiorum<sup>77</sup>, der Studienordnung der frühen Jesuiten ihren Ursprung.<sup>78</sup>

Der ignatianische Gedanke ist in den *Ejercicios spirituales* zunächst auf den einzelnen Menschen gesammelt. In den Constitutiones wendet sich sein Gedanke der Besonderheit der Societas Jesu zu. Im ignatianischen Briefkorpus, dem umfangreichsten des 16. Jahrhunderts, schließlich hat Ignatius das weltweite Wirken seiner Gesellschaft im Dienste der Allgemeinheit der Kirche im Blick. Die Geistlichen Übungen zielen darauf, systematisch einen neuen jesusförmigen Menschen hervorzubringen. Dieser tritt im Idealfall in die besondere Gesellschaft Jesu ein. Denn zunächst waren die Exerzitien nur für potentielle Jesuiten gedacht. Erst nach und nach wurden sie für Menschen von gesellschaftlichem Rang und politischem sowie kirchenpolitischem Einfluss geöffnet. Die Besonderheit der Gesellschaft Jesu geht durch ihre unmittelbare Bindung an den Papst in der Allgemeinheit der Kirche auf. Die Jesuiten sind kein herkömmlicher Orden mehr, sondern eine besondere kirchliche Körperschaft. Ihre Ordnung ist keine gegebene, sondern eine gesetzte, eine methodisch hervorgebrachte *societas* aus Mitgliedern, deren Wille in der unmittelbaren Begegnung mit der absoluten Freiheit Gottes zusammenfällt. Diese konkretisiert sich im Willen des Papstes.<sup>79</sup> Durch den absoluten Gehorsam wird der Individualwille des Einzelnen Jesuiten über die Mitte der Besonderheit der Gesellschaft Jesu mit dem Willen des Papstes zusammengeschlossen. Hier ist der erste Ansatzpunkt auf für das Verständnis der *unio mystica* bei Ignatius zu finden. Die mittelalterliche Mystik zielte auf das Eingehen des Einzelnen in die Jenseitige Einheit mit dem Einen Gott. Der Mensch fand seine Vollendung durch das Eingehen in die Herrlichkeit Gottes. Die mittelalterliche *Unio mystica* hat ihr Pendant bei Ignatius in der quasimystischen Einheit mit der Kirche. In eine absolute Vereinigung mit der Kirche durch den absoluten Gehorsam zu kommen, ist das Ziel der ignatianischen Spiritualität.

„*Ad maiorem Dei gloriam*“. Das Motto des Jesuitenordens erinnert zunächst auch an den benediktinischen Wahlspruch – „*ut in omnibus glorificetur deus*“. Doch besagt es epochal anderes.<sup>80</sup> Gloria bedeutet einerseits den Ruhm, andererseits aber die Gegenwart Gottes. Während aber in der alten Kirche, der Mensch lediglich zur Verbreitung des Ruhmes, der Ehre Gottes beitragen kann, wirkt der neuzeitliche Mensch im Dienste einer *Vergegenwärtigung* Gottes. Diese kann freilich nur als Selbstvergegenwärtigung verstanden werden.<sup>81</sup> Insofern das in den Geistlichen Übungen gebildete Individuum in der Einheit der Kirche aufgeht und insofern die Kirche das Werkzeug der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt ist, fallen Vergegenwärtigung Gottes durch den Menschen und Selbstvergegenwärtigung Gottes zusammen. Die Kirche bringt die Herrlichkeit Gottes zur Welt. Durch sie vergegenwärtigt sich Gott in den Seelen. So ist der ignatianische Wahlspruch „*ad maiorem Dei gloriam*“ zu ergänzen „*et salus animarum*“.

In nuce kündigt sich hier an, was in der Französischen Revolution ins Offene tritt, dass der Staat die sinnliche Erscheinungsform Gottes ist. Die Ignatianische Kirche trägt bereits staatliche Züge – Züge eines absolutistischen, nicht aber eines bürgerlichen Staates. Es ist hier aber auch an die Vergegenwärtigung der Herrlichkeit in der barocken Kunst zu erinnern. Etwa die Apotheose des Ignatius im Deckengemälde von San Ignazio zu Rom oder die Statue über dem Grabmal mit der Inschrift „*ad maiorem Dei gloriam*“ in Il Gesù ebenfalls zu Rom geben ein

<sup>77</sup> Stephan C. KESSLER: *Die Studienordnung der Jesuiten. Geschichte und Pädagogik der "Ratio Studiorum"*. In: *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 243-254.

<sup>78</sup> Zum Ganzen siehe Ruhstorfer (wie Anm. 59) 354-357.

<sup>79</sup> Siehe z. B. *Monumenta Ignatiana* 3,I,4 und 3,I,162, dazu Burkhard SCHNEIDER: *Nuestro principio y principal fundamento. Zum Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes*. In: AHSJ 25 (1956) 488-513; Reinhold SEBOTT: *Das Vierte Gelübde. Die Sendung durch den Papst*. In: Andreas FALKNER; Paul IMHOF (Hrsg.): *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556*. Würzburg: Echter, 1990.

<sup>80</sup> Ruhstorfer (wie Anm. 59) 100-106.

<sup>81</sup> Ruhstorfer (wie Anm. 59) 209-214.

eindrückliches Bild davon, was es heißt, durch die Produktivität der Einbildungskraft des Menschen die Herrlichkeit Gottes zu vergegenwärtigen.

Die Ignatianische Spiritualität hatte ihre Aufgabe darin, das Überleben der alten Kirche in der neuen Zeit sicherzustellen. Ihr Prinzip war die Freiheit in absoluter Bedeutung. Bei Ignatius erschien diese erstmals sowohl als absolute Freiheit Gottes als auch als absolute Freiheit des Individuums. Durch die Aufwertung der menschlichen Freiheit als Quasi-Erstursache wurde ein langwieriger Gnadenstreit verursacht, in welchem Dominikaner und Jesuiten, sich gegenseitig verketzerten, ohne dass sich eine Seite durchzusetzen vermochte. Domingo Báñez gab mit seiner Lehre von der „*praemotio physica*“ dem Thomismus ein neuzeitliches Gewand – nicht ohne den Gedanken des Thomas von Aquin nachhaltig zu verzerren. In der Lehre des Luis de Molina vom „*concursum simultaneum*“ von Gott und Mensch bei der Rechtfertigung fand der Ignatianische Ansatz seine gnadentheologische Entfaltung. Die neuzeitliche katholische Theologie barg fortan zwei in je eigener Weise die Freiheit betonende Traditionen in sich. Der Bañezianismus der Dominikaner betonte die absolute göttliche Freiheit auf Kosten der menschlichen Freiheit, der Molinismus der Jesuiten erhob die menschliche Freiheit in den Rang der göttlichen Erstursächlichkeit, nicht ohne diese in ihrer Absolutheit zu schwächen.

#### 4. Fazit

Die metaphysische Neuzeit ist nicht mehr die unsere. Sie hat ihre Frucht bereits im bürgerlichen Staat mit seinem Prinzip ‚Freiheit‘ gebracht. Die absolute Freiheit und Autonomie des Vernunft-Wesen Mensch *als Bürger* sind unbedingt anzuerkennen - auch *durch* die Kirche, wenn auch nicht *in* der Kirche. Dennoch und deshalb sind manche Züge des frühneuzeitlichen Absolutismus, welche das Erscheinungsbild der katholischen Kirche bis heute prägen, fragwürdig geworden. Nachdem diese metaphysische Neuzeit selbst Geschichte geworden ist, nachdem die nachmetaphysische Moderne bereits dem Ende zu geht, darf sich die Kirche nicht an ihre neuzeitlich-absolutistische Erscheinungsform klammern. Vielmehr gilt es im Anhalt an das Zweite Vatikanum, sich noch einmal und in besonderer Weise auf die Alte Kirche zu besinnen.

Das Verhältnis von Spiritualität und Rationalität bei den Vätern besitzt für uns heute eine entscheidende Weisungskraft. Hier findet sich keine Spaltung zwischen „kniender“ und „sitzender“ Theologie. Die Lebensrelevanz des vernünftigen Bemühens des Menschen ist offenkundig. Die Lebenspraktiken und Glaubensstechniken der Spiritualität sind an die systematisch-rationale Theologie rückgebunden. Die Praxis der / Frömmigkeit und die wahre /428 Philosophie bedingen sich gegenseitig.<sup>82</sup> Das Tun der Wahrheit in Gebet und Werk führt zur Einsicht. Die Vernunft lenkt den Menschen hin zu Gottesdienst und Gottesliebe. Durch die Besinnung auf die Kirchenväter könnte wieder ein Studium der Theologie möglich werden, das seinerseits Gotteserfahrung *ist*. In eigentümlicher Weise begegnet der heutige Mensch - als Sprachwesen - dem anfänglichen *logos* im Denken. Wir können von den Kirchenvätern das ‚logische‘ Hören auf das Wort der Offenbarung in einer völlig neuen Art und Weise lernen. Nach dem ‚linguistic turn‘, nach der Verabschiedung der weltlichen Welt der Moderne kommt der Frage nach dem Wort, das im Anfang (ἀρχή) ist, neue Bedeutung zu. Die Bestimmungskraft eines weltlichen Referenten oder ideellen Signifikates ist zwar gebrochen, aber es gibt gerade im vermeintlich an-archischen „Spiel der Signifikanten“ eine Ordnung, eine Logik, welche der Postmoderne bislang verborgen blieb. Die Zeichen der Zeit, mehr noch die Zeichen unserer Geschichte verweisen uns auf den Anfang im Wort der Weisheit. Dieses Wort gewährt dem Sprachwesen Mensch einen würdigen Aufenthalt (ἡθός). Der Ursprung dieses Wortes

<sup>82</sup> AUGUSTINUS: *De trinitate* 14,1,f.; vgl. *De doctrina christiana* 1,10,10 und *Confessiones* 7,9,13ff.

unterscheidet sich von jedem menschlichen, ja von jedem sonstigen Sprechen überhaupt. Es kommt aus dem Schweigen und ist das Schweigen Gottes. Die Alten haben mit der Ineffabilität Gottes den absoluten Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gedacht, einen Unterschied, vor dem die Andersheit des postmodernen Gottes (Derrida) und seines unaufhörlichen „Gemurmels“ (Foucault) verblasst bzw. zum Schweigen gebracht wird. Nur die Radikalität des Schweigens und die Anerkennung des absoluten Unterschiedes des Sprechers dieses Wortes ermöglichen einen Anfang der Sprache, der heute vergessen scheint. Nur durch die Kirchenväter hindurch können wir die erbauliche und ordnende, die vernünftige und weise Kraft der christlichen Offenbarung neu gewinnen. Angesichts des Wohnens im Wort Gottes, wie es durch das Neue Testament anschaulich wird, verschwindet das heutige Bedürfnis nach Ethik und Lebenskunst.