

„Discretio spirituum“

Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität

Von Günter Switek, S. J.

Erster Teil

In der Frömmigkeit früherer Zeiten hat die ‚discretio spirituum‘, die „Unterscheidung der Geister“ (U. d. G.) eine bedeutende Rolle gespielt. Bei den Kirchenvätern und besonders im früheren Mönchtum war sie ein beliebtes Thema, im Mittelalter wurden ihr ganze Traktate gewidmet, in den Geistlichen Übungen des hl. *Ignatius von Loyola* stand sie an zentraler Stelle, und in den klassischen Lehrbüchern des geistlichen Lebens hatte sie ihren festen Platz. Wir stehen hier zweifellos vor einer imponierenden Tradition. Doch müssen wir auch zugeben, daß die meisten von uns heute nur noch mit Mühe einen Zugang zu diesem Lehrstück der Geistlichen Theologie finden. In Exerzitien wird zwar auch heute noch davon geredet, aber man wird den Eindruck nicht los, daß es recht häufig entweder nur aus Gedankenlosigkeit oder aber mit schlechtem Gewissen geschieht.

Der heutige Mensch hat erhebliche Vorbehalte gegen Theorie und Praxis der U. d. G.¹ Handelt es sich da nicht um ein Relikt aus einer Welt, in der man noch überall Dämonen erblickte? Stammt die ‚discretio spirituum‘ nicht aus einer Zeit, als man noch keine Ahnung vom Unbewußten hatte und deshalb meinte, alle in der Seele plötzlich auftretenden Gedanken oder Regungen einem außerhalb des Menschen existierenden Geist zuschreiben zu müssen? Liegt der Vorstellungswelt der U. d. G. nicht eine überwundene Kosmologie, Psychologie, ja sogar Theologie zugrunde? Wir müssen zugeben: es fällt uns nicht leicht, uns ohne weiteres zum „spirituellen Realismus“ zu bekennen². Und ist die geschlossene Front der Tradition wirklich durch eine „metahistorische Abhängigkeit“ zu erklären³ oder nicht vielleicht dadurch, daß man aus Ehrfurcht vor den Vätern die alten Begriffe immer wieder mitgeschleppt hat?

Angesichts ihrer Bedeutung für Theologie und Leben lohnt es sich,

¹ Es sei hier beispielsweise auf *R. Swager*, *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola* (Zürich - Einsiedeln - Köln 1970) 153—161, hingewiesen, wo Objektionen gegen die U. d. G. in den Exerzitien formuliert werden.

² Vielleicht wird nicht jeder folgende Aussage unterschreiben: „Für Ignatius sind die Exerzitien wirklich ein ‚geistliches Geschehen‘, eine Zeit, in der die ‚verschiedenen Geister‘ in der Seele wirksam werden... Ohne diesen ‚spirituellen Realismus‘ sind die Exerzitien des heiligen Ignatius schlechterdings nicht zu verstehen“ (*H. Bacht*, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, in: *Ignatius von Loyola*, hrsg. v. *F. Wulf* [Würzburg 1956] 260).

³ Mit diesem Begriff versucht *H. Rahner*, *Ignatius von Loyola und das geschicht-*

dieser Frage einmal nachzugehen. Als Grundlage für die Überlegungen wird in diesem Beitrag zunächst ein Überblick über die Geschichte der U. d. G. gegeben⁴. In einem späteren Beitrag soll dann auf die vielschichtige Problematik der traditionellen Aussagen über die ‚discretio spirituum‘ eingegangen werden.

I. ‚Discretio spirituum‘ in der Väterzeit

Ansätze im Spätjudentum

Um die Aussagen der Väter über die U. d. G. besser verstehen zu können, müssen wir zunächst auf die ersten Ansätze dieser Lehre in der spätjüdischen Frömmigkeit zurückgehen⁵.

Die damalige jüdische Katechese gebrauchte gerne das Bild von den „zwei Wegen“, nämlich den Wegen des Lichtes und der Finsternis, der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, die beide durch umfangreiche Tugend- und Lasterkataloge illustriert wurden⁶. Eine theologische Vertiefung fand diese Zwei-Wege-Lehre in der Lehre von den „zwei Geistern“, worin eine Antwort auf die Frage gegeben werden sollte, woher es denn komme, daß der eine Mensch auf dem Weg des Lichtes, der andere auf dem der Finsternis wandelt. So heißt es etwa im „Testament der zwölf Patriarchen“: „Es geben mit dem Menschen sich zwei Geister ab, der Geist der Wahrheit und des Irrtums“⁷, und dasselbe Buch führt die sieben (bzw. acht) Hauptlaster auf ebenso viele Dämonen zurück, die Beliar, dem Irrtumsgeist, unterstehen⁸.

Der wichtigste in Frage kommende spätjüdische Text ist die sog.

liche Werden seiner Frömmigkeit (Graz-Salzburg-Wien 1949), zu erklären, daß Ignatius mit der alten Tradition der U. d. G. übereinstimmte; dieselben Erfahrungen hätten ihn zu denselben Formulierungen geführt (ebd. 62).

⁴ Dieser Überblick muß notwendigerweise etwas summarisch ausfallen, wobei vor allem die großen Linien und wesentlichen Erscheinungsformen der U. d. G. herausgearbeitet werden sollen. Eine ausführlichere Übersicht, der dieser Beitrag viel verdankt, bietet der Artikel „discernement des esprits“ im DSAM III, 1222—1291, zu ergänzen durch die Artikel „démon“ (III, 141—238), „direction spirituelle“ (III, 1002—1142), „discretion“ (III, 1311—1330). Vgl. auch DTC IV, 1375—1415.

⁵ Die Aussagen der Heiligen Schrift über die U. d. G. sollen an dieser Stelle nicht eigens behandelt werden. Wir werden auf sie bei der Erörterung der theologischen Problematik der U. d. G. zurückkommen. Eine kurze Übersicht vgl. im DSAM III, 1222—1247.

⁶ Zu den „zwei Wegen“ in den Pseudepigraphen und im Rabbinentum vgl. ThWBNT V, 56—60. Texte etwa Test. Aser 1, 3—5 (vgl. P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel [Augsburg 1928] 1227); Aeth. Henoch 94, 1 (P. Riessler, ebd. 436). Derselbe Sachverhalt fand auch in der Theorie vom „guten und bösen Trieb“ seinen Ausdruck; vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV (München 1928) 466—483.

⁷ Test. Juda 20, 1 (Riessler, ebd. 1188).

⁸ Test. Ruben 3, 3—7 (Riessler, ebd. 1151); ntl. Anklänge an diese Theorie vielleicht Lk 8, 2 und Mt 12, 45).

„Sektenregel“, die 1947 in einer der Höhlen von Khirbet Qumran gefunden wurde. In ihr ist ein ganzer Abschnitt der Lehre von den „zwei Geistern“ und deren Unterscheidung gewidmet⁹.

„Er (Gott) schuf den Menschen zur Beherrschung der Welt und setzte ihm zwei Geister, um in ihnen zu wandeln bis zur festgesetzten Zeit seiner Heimsuchung. Das sind die Geister der Wahrheit und des Unrechts... In der Hand des Fürsten der Lichter liegt die Herrschaft über alle Söhne des Rechts, auf den Wegen des Lichtes wandeln sie. In der Hand des Engels der Finsternis liegt alle Herrschaft über die Söhne des Unrechts, auf den Wegen der Finsternis wandeln sie. Durch den Engel der Finsternis geschehen die Verirrungen aller Söhne des Rechts, all ihre Sünden, ihre Vergehen, ihre Verschuldung und ihre treulosen Taten geschehen durch seine Herrschaft...“¹⁰

Der Dualismus der zwei Geister ist allerdings nicht absolut und metaphysisch, sondern nur relativ und ethisch, denn beide Geister sind von Gott geschaffen¹¹. Beide versuchen den Menschen auf ihren Weg zu führen: den Weg des Rechtes oder den Weg des Unrechts¹². Wer sich der Sekte anschließen will, dessen „Geist“ und seine Werke sollen von der Gemeinschaft überprüft werden¹³. Doch scheint die „Unterscheidung“, von der hier die Rede ist, wohl nur dazu zu dienen, die Tauglichkeit der Kandidaten festzustellen, nicht aber, wie in der späteren christlichen Tradition, den Willen Gottes zu finden. Um diesen zu tun, genügt es nämlich, die Regeln der Sekte zu erfüllen.

Die ersten christlichen Zeugnisse.

Zwei Anwendungsbereiche der Geisterunterscheidung

Diese Lehre von den zwei Geistern, die uns in der Rolle von Qumran begegnet, hat auf einige frühchristliche Schriften einen nicht zu verkennenden Einfluß ausgeübt, wenn auch vielleicht nicht an eine eigentliche literarische Abhängigkeit, sondern eher an ein gemeinsames Erbgut zu denken ist¹⁴.

Das älteste christliche Zeugnis für die Geisterunterscheidung ist der „Hirt des Hermas“, eine apokryphe Apokalypse, die den christlichen

⁹ Besonders 1 QS III, 13 — IV, 26. Deutscher Text: J. Maier, Die Texte vom Toten Meer (München - Basel 1960) 25—29.

¹⁰ 1 QS III, 17—22 (Maier, ebd. 25—26). ¹¹ 1 QS III, 25.

¹² 1 QS IV, 2—6. 9—11. ¹³ 1 QS V, 20—21. 24; VI, 16—17; IX, 15.

¹⁴ Über die Beziehungen zwischen der Lehre von der U. d. G. in 1 QS und der frühchristlichen Literatur vgl. A. Dupont-Sommer, L'instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de discipline, in: RHR 142 (1952) 5—35; J.-P. Audet, Affinités littéraires et doctrinales du « Manuel de discipline », in: RB 59 (1952) 219—238 (Einfluß auf die Didache); 60 (1953) 41—82 (Einfluß auf Hermas); J. Daniélou, Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte: la doctrine des Deux Voies, in: Dieu vivant, Nr. 25, 127—136; H. Holstein, Les « deux esprits » dans la Règle de la communauté essénienne du Désert de Juda, in: RAM 31 (1955) 297—303; P. Lluis-Font, Sources de la doctrine d'Herma sur les deux esprits, in: RAM 39 (1963) 83—98.

Glauben noch weitgehend in jüdischen Kategorien ausdrückt und die so zu einem Bindeglied zwischen der jüdischen und christlichen Spiritualität wurde¹⁵.

Schon bei Hermas begegnen wir einem zweifachen Anwendungsbereich der U. d. G., nämlich der Unterscheidung zwischen „gut“ und „böse“ sowie zwischen „wahr“ und „falsch“ bzw. „echt“ und „unecht“. Gemeint ist im ersten Falle die Frage, wie man Anregungen, die von Gott kommen, unterscheiden kann von solchen, die den Bösen zum Urheber haben; im zweiten Falle geht es um die Unterscheidung von dogmatischer Wahrheit und häretischem Irrtum bzw. von echter und unechter Prophetie. Beide Themen treten im Laufe der Geschichte der Spiritualität je nach der Eigenart der Autoren verschieden stark in den Vordergrund, beide aber unter demselben Stichwort „U. d. G.“. Beide sind ja auch aufs engste miteinander verknüpft. Hermas bewegt sich zunächst auf der traditionellen Linie der „zwei Wege“: „Du aber glaube der Gerechtigkeit und nicht der Ungerechtigkeit, denn der Weg der Gerechtigkeit ist gerade, der der Ungerechtigkeit aber krumm. Aber du sollst den geraden und ebenen Weg gehen, und den krummen meiden . . .“¹⁶ Doch am Ausgang der zwei Wege stehen die zwei Geister: „Zwei Engel sind bei dem Menschen, der Engel der Gerechtigkeit und der Engel der Bosheit.“¹⁷ Sie können unterschieden werden nach ihren Werken, ihren Wirkungen.

„Ich fragte: Herr, wie kann ich ihre Wirkungsweise erkennen, wenn beide Engel bei mir wohnen? — Höre, sprach er, und verstehe! Der Engel der Gerechtigkeit ist zart, bescheiden, sanft und ruhig. Wenn er in deinem Herzen Wohnung nimmt, dann redet er alsbald mit dir von Gerechtigkeit, Keuschheit, Heiligkeit, Selbstgenügsamkeit und von allerlei gerechten Werken und herrlichen Tugenden. Wenn dies alles in deinem Herzen Wohnung nimmt, so wisse: der Engel der Gerechtigkeit ist bei dir . . . Schaue nun auch die Werke des Engels der Bosheit! Vor allen Dingen ist er jähzornig und heftig und unverständlich; und seine Werke sind böse und verführen die Knechte Gottes . . . Wenn Jähzorn oder Heftigkeit dich überfällt, so wisse, daß er in dir ist; sodann Verlangen nach vielerlei Geschäften, Üppigkeit im Essen, Trinken, Rausch und allerlei ungehörigem Luxus, Begierde nach Weibern, Habsucht, Hochmut und Prahlerei und alles, was dem gleicht. Wenn alles dies in deinem Herzen Wohnung nimmt, so wisse, daß der Engel der Bosheit in dir wohnt.“¹⁸

In diesen Unterscheidungsregeln wird praktisch das Kriterium angewandt, auf das schon Jesus im Evangelium hingewiesen hat: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“¹⁹ Der Vergleich mit den Tugend- und Lasterkatalogen des hl. Paulus ist naheliegend²⁰.

¹⁵ Deutscher Text: *M. Dibelius*, Der Hirt des Hermas, in: Handbuch zum NT, hrsg. von H. Lietzmann, Erg.-Bd.: Die Apostolischen Väter (Tübingen 1923).

¹⁶ Mand. VI, 1, 2 (*Dibelius*, ebd. 521). ¹⁷ Mand. VI, 2, 1 (*Dibelius*, ebd. 521—522).

¹⁸ Mand. VI, 2, 2—5 (*Dibelius*, ebd. 522—523); ähnlich auch Mand. VIII, 3—10.

¹⁹ Mt 7, 16.

²⁰ Vgl. etwa Gal 5, 19—22, wo die Werke des Fleisches den Früchten des Geistes gegenübergestellt werden.

Von großer Bedeutung ist, daß wir hier bereits einem grundlegenden Kriterium der Geisterunterscheidung, dem Trost bzw. der Trostlosigkeit, begegnen: der gute Geist bringt Ruhe und Frieden, der böse Geist Unruhe:

„Wenn du geduldig bist, so wird der heilige Geist, der in dir wohnt, rein sein, da ihn kein anderer Geist beeinträchtigt; vielmehr wird er weiten Raum haben und wird jauchzen und fröhlich sein mitsamt dem Gefäß, in dem er wohnt, und wird, da er in Frieden lebt, Gott mit viel Freude dienen. Wenn aber Jähzorn dazu kommt, dann wird der heilige Geist, der so zart ist, alsbald bedrängt, denn sein Wohnort ist nicht mehr rein, und er strebt ihn zu verlassen. Denn er wird von dem bösen Geist erstickt und hat, befleckt vom Jähzorn, keinen Platz mehr, dem Herrn zu dienen, wie er will. Denn in der Geduld wohnt der Herr, im Jähzorn aber der Teufel.“²¹

Hinter der etwas unbeholfenen, noch nach räumlichen Kategorien klingenden Ausdrucksweise verbirgt sich jedoch eine tiefe Einsicht in das Wesen der beiden „Geister“. Auffällig ist auch, daß zur Beschreibung desselben Sachverhalts einmal von „zwei Geistern“, ein andermal von „zwei Wegen“, dann wieder von „Tugend und Laster“²² oder vom „guten und bösen Begehren“²³ die Rede ist. Darin kommt der Doppelcharakter, der den Begriff „Geist“ kennzeichnet, deutlich zum Ausdruck: „Geist“ als (personales) „Geistwesen“ und „Geist“ als „Gesinnung“.

Neben dieser Unterscheidung von „gut“ und „böse“ finden wir bei Hermas auch noch die weitere von „wahr“ und „falsch“, von „echt“ und „unecht“. Konkret geht es Hermas um die Frage, wie man echte und unechte Propheten, wahre und falsche Lehrer voneinander unterscheiden könne, für die Urkirche wie für uns heute ein bedrängendes Problem. Hermas weist darauf hin, daß der echte Geist zu ruhiger und demütiger Einordnung in die Gemeindeversammlung, d. h. die sichtbare Kirche, führt, während der falsche Prophet sich selbst in den Vordergrund spielt und den ersten Platz einnehmen will²⁴.

Mit diesem Kriterium der „Kirchlichkeit“ steht Hermas ganz im Einklang mit *Ignatius von Antiochien*. Auch dieser erkennt den echten Propheten an der Einfügung in die Kirche, am Gehorsam gegenüber dem Bischof²⁵, an Demut und Kreuzesliebe²⁶, wengleich er das Wort „U. d. G.“ nicht zu verwenden scheint²⁷.

Der gleiche Gedanke begegnet uns auch in der *Didache*²⁸. Das Haupt-

²¹ Mand. V, 1, 2—3 (*Dibelius*, a. a. O. [Anm. 15] 514).

²² Mand. V, 1, 6 hat „Jähzorn“ und „Geduld“ statt der „zwei Geister“ in V, 1, 2.

²³ Mand. XII, 1, 1—3, 1.

²⁴ Mand. XI, 7—16.

²⁵ Zum Beispiel Eph 5, 2—3; 13, 1—2; Philad 7, 1—2; Polyk 6, 1.

²⁶ Trall 4, 1—2.

²⁷ Zur Geisterunterscheidung bei Ignatius von Antiochien vgl. auch *H. Rahner*, a. a. O. (Anm. 3) 63—68.

²⁸ *Didache* 11—13.

kriterium der Unterscheidung der wahren und falschen Propheten ist hier die Lebensweise der Propheten: „Nicht jeder, der im Geiste redet, ist ein Prophet, sondern nur, wer die Lebensweise des Herrn hat.“²⁹ Wer z. B. Geld für seine Prophezeiung verlangt oder aus seinem Charisma Gewinn zu schlagen sucht, ist sicher ein falscher Prophet³⁰. Im übrigen ist der ganze erste Teil der *Didache*, die Kapitel 1—6, praktisch eine christliche Sittenlehre unter dem Bilde der zwei Wege; nur sehr locker wird am Anfang die Verbindung zu den zwei Geistern gezogen³¹.

Die *Apologeten* interessieren sich weniger für die U. d. G., denn ihr Anliegen ist ja nicht, die inneren Regungen der Seele zu beurteilen, sondern das Christentum gegen die heidnische Welt zu verteidigen. Andererseits nimmt gerade in den Schriften *Justins*, *Tatians* und *Tertulians* das Wirken des bösen Geistes einen breiten Raum ein: die heidnischen Götter sind nichts anderes als Dämonen, und gerade sie stacheln den heidnischen Staat immer wieder zur Verfolgung der Christen an, weil sie ja den Rauch und das Blut der Opfer als Nahrung brauchen. Doch der Christ hat dem Götzenkult, der ‚Pompa diaboli‘, in der Taufe ein für allemal widersagt³². Man wird allerdings zugeben müssen, daß gerade bei den Apologeten der Dämonenglaube starke Ähnlichkeit zu dem umgebenden Heidentum aufweist³³, so daß *H. Rabner* zu Recht urteilen kann: „Es ist unbestreitbar, daß gerade in die Dämonologie der Patristik viel spätgriechisches Gut eingeflossen ist. Ohne die christliche Substanz zu ändern, ohne in eine bloß kosmische Auffassung vom Sündensturz der bösen Engel zu verfallen, sprechen sie doch von den erdbherrschenden Dämonen in einer Weise, die deutlich an Plutarch oder Poseidonios erinnert.“³⁴

Der Geisterkampf bei Origenes

Alle bisher angedeuteten Linien der Geisterunterscheidung werden von *Origenes* aufgegriffen und zu einem System zusammengefaßt. Mit ihm ist ein erster Höhepunkt der theologischen Spekulation des frühen

²⁹ Ebd. 11, 8.

³⁰ Ebd. 11, 6. 12.

³¹ Ebd. 1, 1.

³² Vgl. *H. Rabner*, *Pompa diaboli*, in: *ZkTh* 55 (1931) 239—273; *F. J. Dölger*, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (Paderborn 1909); *ders.*, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster 1918).

³³ Zur Dämonologie des griechisch-römischen Heidentums vgl. *F. Andres*, *Art. daimon*, in: *Pauly-Wissowa*, Suppl.-Bd. III, 267—322. Zur frühchristlichen Dämonologie vgl. *ders.*, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie*, in: *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, XII, 3 (Paderborn 1914).

³⁴ *H. Rabner*, *Erdegeist und Himmelsgeist*, in: *Eranos-Jahrbuch* 13 (1945) 244.

Christentums erreicht, und sein Werk hat auf die christliche Spiritualität einen kaum zu überschätzenden Einfluß ausgeübt.

Origenes faßt die Weltgeschichte als einen Kampf zwischen den Geistern auf³⁵, in dem die U. d. G. ein wesentliches Moment ist. Gott hatte ursprünglich nur *eine* Art von Geistern geschaffen, die sich aber infolge eines Sündenfalles in die drei Ordnungen: Engel, Dämonen, Menschen aufgeteilt hat. Während Engel und Dämonen bereits einen Zustand der Endgültigkeit erreicht haben, besteht für den Menschen noch die Möglichkeit, sich neu zu entscheiden. Deshalb ist der Mensch das Zentrum der gesamten materiellen Welt und, in der Mitte zwischen Engeln und Dämonen, dem Wirken beider ausgesetzt. Der „geistliche“ Kampf des einzelnen ist also Ausdruck einer kosmischen Wirklichkeit. Jeder Mensch ist dem Einfluß eines guten und eines bösen Engels ausgesetzt, die ihn beide sich anzugleichen suchen; ebenso verhält es sich mit den Völkern. Die Dämonen sind Ursache der Verfolgungen von außen wie der Versuchung von innen. Die äußerste Form des Geisteskampfes ist das Martyrium: es befreit die Seele für immer aus der Macht der Dämonen³⁶.

In einem solchen System kommt der U. d. G. notwendigerweise eine zentrale Stellung zu. So ist mit Recht gesagt worden: „Wenn man die in zwei oder drei Kapiteln seines Buches ‚De principiis‘ verstreuten Einzelheiten zusammenfaßte, dann würde es leicht sein, eine Abhandlung über die ‚Unterscheidung der Geister‘ zusammenzuordnen, in der die ganze Lehre der Heiligen Schrift darüber knapp zusammengefaßt wäre.“³⁷ Origenes geht aus von der Behauptung, daß es verschiedene Arten von „Gedanken“ gibt:

„Die Gedanken, die aus unserem Herzen hervorgehen . . . , gehen manchmal von uns selber aus, manchmal werden sie von den feindlichen Mächten hervorgerufen, zuweilen werden sie auch von Gott oder von heiligen Engeln eingegeben . . .“³⁸

Nicht alle bösen Gedanken stammen also vom Satan³⁹. Der erste Anstoß, das Maß zu überschreiten, kommt von dem natürlichen Trieb

³⁵ Zum Folgenden vgl. *St. T. Bettencourt*, O.S.B., *Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus* (Studia Anselmiana, XVI [Romae 1945]).

³⁶ Vgl. dazu *F. J. Dölger*, *Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel*, in: *Antike und Christentum III* (Münster 1932) 177—188.

³⁷ *M. Viller-K. Rahner*, *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (Freiburg 1939) 75. Eine Sammlung von Texten des Origenes über die U. d. G. findet sich bei *H. U. v. Balthasar*, *Origenes. Geist und Feuer* (Salzburg 1938) bes. 331—341. Die meisten der folgenden Zitate sind dieser Übersetzung entnommen. Vgl. auch *F. Marty*, *Le discernement des esprits dans le Peri Archôn d'Origène*, in: *RAM* 34 (1958) 147 bis 164. 253—274; *K. Rahner*, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in: *RAM* 13 (1932) 113—145.

³⁸ *Peri Archôn III*, 2, 4 (PG 11, 308D).

³⁹ Vgl. auch ebd. *III*, 2, 1—2 (PG 11, 305BC).

des Menschen selber; nur wenn der Mensch dann nicht sofort widersteht, ergreifen ihn die Dämonen und führen ihn zu äußerster Maßlosigkeit⁴⁰. Origenes läßt also die menschliche Seite der Versuchung nicht außer acht, wie das manchmal in den folgenden Jahrhunderten in der Mönchsliteratur der Fall zu sein scheint. Auch die Freiheit wird stark betont.

„Deutlich also und aus vielen Anzeichen ist es erweisbar, daß die menschliche Seele, solange sie in diesem Leibe weilt, mannigfache Einwirkungen verschiedener guter und böser Geister erleiden kann . . . immer freilich so, daß es der Freiheit und dem Urteil des Menschen anheimgestellt bleibt, ob er folgen will oder nicht.“⁴¹

In diesen Texten tritt wiederum deutlich der psychologisch-dämonische Doppelcharakter der ‚dialogismoi poneroi‘, der „bösen Gedanken“, hervor, der fließende Übergang zwischen den eigenen Gedanken und dem Dämon, überhaupt die Ambivalenz von „Geist“: „Wie in den späteren Formen, werden die ‚Unterscheidungsregeln‘ auf zwei ‚Geister‘ bezogen, welche (in der Übergänglichkeit, die wir schon beim Geistbegriff feststellten) sowohl zwei menschliche ‚Geistigkeiten‘ wie zwei beistehende ‚Geister‘ (‚Schutzengel‘ und persönlicher Teufel), wie schließlich den höchsten Gegensatz von Gott-‚Geist‘ und satanischem ‚Geist‘ gleichzeitig meinen. Denn nur in dieser Vielfalt wird die unendlich perspektivische Situation, die von den ‚Regeln‘ gemeint ist, einigermaßen beschrieben.“⁴² Satans Wirken zielt daraufhin ab, den Menschen zu täuschen.

„Unsere Seele wird entweder vom wahren Licht erleuchtet, das nie erlischt, das Christus ist, oder aber, wenn sie dieses ewige Licht nicht in sich hat, wird sie zweifelsohne von einem zeitlichen und vergänglichen Licht bestrahlt, von dem, der sich ‚in einen Engel des Lichtes umgestaltet‘ und mit falschem Licht die Seele des Sünders erleuchtet, damit ihm, was gegenwärtig und hinfällig ist, im Schein des Guten und Wertvollen erscheine.“⁴³

Diese Situation verlangt die Fähigkeit der U. d. G., der ‚diakrisis‘. Gerade diese Gabe ist es, die das besondere Kennzeichen des ‚pneumatikos‘, des „Geistlichen“ ausmacht⁴⁴.

Die Kriterien für die U. d. G. bilden, wie schon in der vorausgehenden Tradition, die Wirkungen, die von diesen Geistern ausgehen, so wie man den Baum an seinen Früchten erkennt⁴⁵.

„Einem jeden stehen zwei Engel zur Seite: einer der Gerechtigkeit, einer der Bosheit. Wenn gute Gedanken in unserem Herzen aufsteigen und im Geiste die Ge-

⁴⁰ Ebd. III, 2, 2 (PG 11, 306BC).

⁴¹ Ebd. III, 3, 4 (PG 11, 317A—C).

⁴² *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. (Anm. 37) 330—331.

⁴³ *In Judic. hom.* 1, 1 (PG 12, 952C—953A).

⁴⁴ Zum Begriff des ‚pneumatikos‘ vgl. *H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 2) 231—239.

⁴⁵ Vgl. Mt 12, 33.

rechtigkeit ihre Blüten treibt, dann ist kein Zweifel, daß der Engel des Herrn zu uns redet. Hausen aber schlechte Gedanken in unserem Herzen, so spricht zu uns der Engel Satans.“⁴⁶

Von besonderer Bedeutung für die Unterscheidung ist wiederum das Trostkriterium:

„Wenn wir sehen, daß eine Seele von Sünden, von Fehlern, von Trauer, von Zorn, von Begierden, von Habsucht verwirrt wird, dann wissen wir, daß sie es ist, die der Teufel ‚nach Babylon hinwegführt‘. Wenn hingegen im Grunde des Herzens Stille, Heiterkeit, Friede ihre Frucht treiben, so wissen wir, daß ‚Jerusalem‘ in ihr wohnt, d. h. die ‚Schau des Friedens‘ innen in ihr ist.“⁴⁷

Noch klarer ist der folgende Text:

„Daher ist es möglich, durch diese offenbare ‚Unterscheidung‘ zu erkennen, auf welche Art die Seele durch die Gegenwart des guten Geistes bewegt wird: nämlich wenn sie durch die gegenwärtige Einsprechung nicht die geringste Verdüsterung des Geistes erleidet.“⁴⁸

Friede und Freiheit einerseits, Unruhe, Verwirrung und Entfremdung andererseits sind also die Kriterien der beiden Geister.

Die Bedeutung des Origenes für die Spiritualität dürfte wohl gerade darin liegen⁴⁹, daß er den Zusammenhang zwischen der U. d. G. und dem Vollzug der Freiheit als Wahl zwischen Gut und Böse deutlich herausgestellt hat. Der Vollzug der Freiheit setzt die Unterscheidung der „Bewegungen“ der Seele voraus, eine Tatsache, auf die besonders G. Fessard in seiner Untersuchung über die „Dialektik der Exerzitien“ hinweist⁵⁰.

Wüstenväter und Dämonen

Was Origenes über den Dämonenkampf und die U. d. G. mit hohem theologischem Gedankenflug und psychologischer Tiefenschau dargelegt hat, wird von größter praktischer Bedeutung für das eben entstehende Mönchtum. Der Anachoret zog ja nicht in die Wüste, um die Gefahren der Welt zu fliehen oder aus „Lebensuntüchtigkeit“, sondern weil er das Wort aus dem Epheserbrief ernst nahm: „Unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher der Finsternis, gegen die Geister-

⁴⁶ In Lc Hom. 12 (PG 13, 1829CD).

⁴⁷ In Ezech Hom. 12, 2 (PG 13, 754BC).

⁴⁸ Peri Archôn III, 3, 4 (PG 11, 317C).

⁴⁹ Vgl. F. Marty, a. a. O. (Anm. 37) 273.

⁵⁰ „... permettre l'application du schème général de la Liberté à chaque acte libre, en tout moment, tel est le but des ‚Règles du discernement des esprits‘“ (G. Fessard, La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, t. 1 [Paris 1956] 237).

wesen der Bosheit in den Himmeln.“⁵¹ Um in diesem Kampf mit den Dämonen, der das Wesen des christlichen Lebens ausmacht, völlig ungehindert dem bösen Feind entgentreten zu können, zogen sie in die Wüste⁵², die nach antiker Auffassung der „Ort“ der Dämonen war⁵³. Die Anachorese wurde also von den ersten Mönchen als ein Gegenanriff auf die Feinde des Heils aufgefaßt, als eine eigentlich „missionarische“ Tat⁵⁴. Auf diesem Hintergrund versteht sich von selbst die große Bedeutung der U. d. G. für den Mönch.

Die populärste Darstellung des Dämonenkampfes und der Geisterunterscheidung hat uns der *hl. Athanasius* in seiner „*Vita Antonii*“ geschenkt⁵⁵. Dieses Werk, 357, etwa ein Jahr nach dem Tode des berühmten Einsiedlers geschrieben, war praktisch die Werbeschrift für das Mönchtum⁵⁶. Nach dem Urteil von *A.-J. Festugière* ist die *Vita Antonii* „weniger der Bericht eines Lebens als die Beschreibung einer idealen Lebensform, die teilweise beim Porträt des vollkommenen ‚Gnostikers‘ bei Klemens von Alexandrien Anleihen macht und dazu bestimmt ist, allen künftigen Mönchen als Vorbild zu dienen.“⁵⁷

Aus dem Leben des Antonius haben sich dem Volksbewußtsein vor allem die drastischen Schilderungen der Versuchungen und des Dämonenkampfes eingeprägt⁵⁸. Doch ist es für das richtige Verständnis wichtig, nicht am Vordergründigen hängen-zubleiben, den furchtein-

⁵¹ Eph 6, 12.

⁵² Über den Dämonenkampf als Motiv der Anachorese vgl. *K. Heussi*, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tübingen 1936) 108—115; *U. Ranke-Heinemann*, *Das frühe Mönchtum* (Essen 1964) 50—64; *L. Bouyer*, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Paris 1960) 378—380.

⁵³ Vgl. etwa *R. Reitzenstein*, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* (Heidelberg 1914) 12. Die Heilige Schrift schien diesen Glauben zu bestätigen: in der Wüste wohnt z. B. der Dämon Azazel, zu dem am Versöhnungstag der Sündenbock geschickt wird (Lev 16, 8 ff.); der Engel Raphael bannt den Dämon Asmodäus in die Wüste Oberägyptens (Tob 8, 3); Jesus wird in der Wüste versucht (Mt 4, 1); die ausgetriebenen bösen Geister entfliehen in die Wüste (Mt 12, 43; Lk 11, 24).

⁵⁴ Wie sehr auch nicht-katholische Autoren heute die Anachorese als echt christliches Anliegen ernst nehmen, zeigt etwa folgende Bemerkung von *G. Ebeling*: „... Es ist z. B. sehr die Frage, ob die billige protestantische Kritik des Mönchtums als Weltflucht im Recht ist. Selbst die extremste Gestalt asketischer Weltflucht, das Anachoretentum, wählte ja die Wüste als Ort des Glaubens, eben weil hier in der Einsamkeit die Welt in ihrer dämonischen Macht am unheimlichsten anwese. Und eben da, so ist die Meinung, muß der Glaube im Kampf sein Wesen haben...“ (*Das Wesen des christlichen Glaubens* [Tübingen 1959] 201).

⁵⁵ Text PG 26, 837—976. Über den historischen Wert der *Vita Antonii* vgl. *K. Heussi*, a. a. O. (Anm. 52) 78—108; *H. Dörries*, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philos.-Hist. Klasse*, 1949; *L. Bouyer*, *La vie de saint Antoine* (Abbaye St. Wandrille 1950) 15—40.

⁵⁶ Ein Beispiel für die Werbekraft der *Vita Antonii* berichtet *Augustinus*, *Conf. VIII*, c. 6.

⁵⁷ *A.-J. Festugière*, *Ursprünge christlicher Frömmigkeit* (Freiburg 1963) 21.

⁵⁸ Zum Kampf des Antonius mit den Dämonen vgl. *L. Bouyer*, a. a. O. (Anm. 55) bes. 69—98. 119—152. 181—219; *J. Daniélou*, *Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine*, in: *Antonius Magnus Eremita*, hrsg. v. *B. Steidle*, O.S.B. (*Studia Anselmiana*

jagenden Gestalten, die mit infernalischem Lärm dem Einsiedler zu Leibe rücken, sondern das Augenmerk mehr den sehr feinen Beobachtungen über das Wirken des Teufels in der Menschenseele zuzuwenden. Der mittlere Teil der Vita, die Kapitel 16—43, bringt in Form einer Rede des Antonius eine ausführliche Belehrung über Treiben und Taktik der Dämonen. Bei den Angriffen des Teufels handelt es sich nicht einfach um sinnlosen Spuk, vielmehr besteht ein enger Zusammenhang mit der inneren Entwicklung des Antonius, denn die drei Hauptkämpfe, die er zu bestehen hat, entsprechen genau den drei Etappen zum je vollkommeneren Einsiedlerleben hin. Der Christ hat gerade dann mit besonderen Störmanövern seitens des Teufels zu rechnen, wenn er eine ernste Entscheidung trifft, wenn er sich „bekehren“ will, wenn er Fortschritte im geistlichen Leben macht⁵⁹.

Die normale Waffe des Dämon sind die ‚poneroi logismoi‘, die „bösen Gedanken“⁶⁰. Beim Anfänger gibt er gewöhnlich Gedanken an die Annehmlichkeiten und Vergnügungen, die man verlassen hat, ein und stachelt die Sinnlichkeit an⁶¹. Wo die logismoi erfolglos bleiben, verwendet der Dämon andere Listen: die phantasiai, Trugbilder von Tieren⁶², von Frauen⁶³, er sucht durch Lärm zu schrecken⁶⁴ und geht sogar zu handgreiflichen Attacken über⁶⁵. Immer wieder weist Antonius auf die Hinterlist der Dämonen hin, die sich im „Engel des Lichtes“ verkleiden: sie geben fromme Ratschläge, suchen den Einsiedler von seiner strengen Askese abzubringen, weil diese der Demut schade, sie lassen Maßhalteappelle ergehen⁶⁶, oder aber sie drängen zu frommen Übertreibungen, indem sie etwa Antonius des Nachts ständig wecken, damit er bete und so seine Kräfte erschöpfe⁶⁷. Wenn ihre Schliche keinen Erfolg haben, heucheln sie Bewunderung, um so den Mönch zur Eitelkeit zu verführen⁶⁸. Der Schutz gegen diese Angriffe ist die Askese: Wachen, Fasten, eifrige Lesung, Gebet, Arbeit. Aber ebenso notwendig ist für den Mönch die U. d. G., die teils aus der eigenen Erfahrung geschöpft wird⁶⁹, teils eine besondere Gabe Gottes ist⁷⁰. Die ganze Rede des Antonius soll dazu dienen, diese Unterscheidungsfähigkeit auch den anderen Mönchen zu vermitteln; was der Anfänger selbst noch nicht fertigbringt, das tut für ihn der ‚pater pneumatikos‘, der „geistliche Vater“.

38 [Romae 1956]) 136—147; *J. M. Granero*, San Antonio el Grande y los demonios, in: *Manresa* 27 (1955) 195—230; *M. Jourjon*, Qui allait-il voir au désert? Simple question posée au moine sur son démon, in: *Lumière et Vie*, Nr. 78 (1966) 3—15.

⁵⁹ Vita Ant. 23 (PG 26, 877A).

⁶⁰ Ebd. ⁶¹ Ebd. 5 (848A).

⁶² Ebd. 9 (857AB). ⁶³ Ebd. 5 (848B).

⁶⁴ Ebd. 39 (900C—901A). ⁶⁵ Ebd. 40 (901AB).

⁶⁶ Ebd. ⁶⁷ Ebd. 25 (881A).

⁶⁸ Ebd. 39 (900B). ⁶⁹ Ebd. 22 (876B).

⁷⁰ Ebd. 38 (900A).

Der Unterscheidung der bösen Geister von den guten sind besonders die Kapitel 35 bis 38 gewidmet. Zwar spricht Antonius unmittelbar nur von der U. d. G. bei Visionen und ‚phantasiai‘, tatsächlich aber gelten seine Kriterien für alle inneren Erfahrungen. Das grundlegende Unterscheidungsmerkmal ist wiederum „Trost“ bzw. „Trostlosigkeit“.

„Es ist leicht und gar wohl möglich, die Anwesenheit des Guten und Bösen zu unterscheiden, da Gott diese Gabe verleiht. Denn der Anblick der Heiligen bringt keine Verwirrung mit sich: ‚Nicht wird er streiten noch schreien, noch wird jemand hören seine Stimme.‘ Ihre Erscheinung erfolgt so ruhig und sanft, daß sogleich Freude und Fröhlichkeit und Mut in die Seele kommt. Denn mit ihnen ist der Herr, der unsere Freude ist, die Kraft aber ist Gottes, des Vaters, die Gedanken der Seele aber sind ohne Verwirrung und Erregung . . .“⁷¹

„Der Ansturm und das Gesicht der Bösen aber ist voll Verwirrung, er erfolgt unter Getöse, Lärm und Geschrei wie das Getümmel von ungezogenen Jungen und Räubern. Daraus entsteht sogleich Furcht in der Seele, Verwirrung und Unordnung in den Gedanken, Scham, Haß gegen die Asketen, Sorglosigkeit, Schmerz, Erinnerung an die Verwandten, Furcht vor dem Tode: und dann Begierde nach dem Schlechten, Nachlässigkeit in der Tugend und Verschlechterung des Charakters . . .“⁷²

„Wenn die Seele in Furcht verharrt, so ist das ein Beweis für die Gegenwart der Feinde . . .“⁷³

In diesen Kapiteln hat die Lehre von der U. d. G. ihre erste klassische Gestalt gefunden, und selbst die *sprachliche Formulierung* dieser Einsichten ist in der abendländischen Tradition von nun an weitgehend festgelegt⁷⁴. Man vergleiche nur einmal die Übersichten, in denen *H. Rahner* die Wirkungen der beiden Geister nach den lateinischen Übersetzungen der Antoniusvita und der lateinischen *Versio prima* des Exerzitienbuches nebeneinanderstellt⁷⁵.

Die Mahnungen des Antonius fielen auf fruchtbaren Boden, die zahlreichen *Mönchsviten* geben davon Zeugnis. Ob man das Leben des *Pachomius* oder die drei von *Hieronimus* verfaßten Viten des *Paulus von Theben*, des *Malchus* und des *Hilarion* zur Hand nimmt, ob man die *Historia Monachorum in Aegypto*, die *Historia Lausiaca* des *Palladius* oder die *Historia Religiosa* des *Theodoret* vergleicht, immer begegnen wir derselben Spiritualität wie bei Athanasius: das Leben des Mönches gilt als Kampf mit den Dämonen, der die Gabe der U. d. G. verlangt.

⁷¹ Ebd. 35 (893C—896A). Zitiert nach BK², Bd. 31, Leben des hl. Antonius (Kempten - München 1917) 48.

⁷² Vita Ant. 36 (896B) (= BK², Bd. 31, 49).

⁷³ Ebd. 37 (897A) (= BK², ebd.).

⁷⁴ Und zwar durch die zwei lateinischen Übersetzungen der Antonius-Vita; vgl. *L. Th. A. Lorié*, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii* (Nijmegen 1955).

⁷⁵ *H. Rahner*, „Werdet kundige Geldwechsler“, in: Ignatius von Loyola, hrsg. v. *F. Wulf*, a. a. O. (Anm. 2) 331—332.

Eine besondere Erwähnung verdienen die *Apophthegmata Patrum*⁷⁶, ein Florilegium von Vätersprüchen, in denen uns wohl das ursprünglichste Bild der ägyptischen Mönchsspiritualität entgegentritt⁷⁷. Weil die ersten Mönchsväter meist ungebildete Fellachen waren, die kaum Interesse an theologischen Spekulationen hatten, finden wir in den Apophthegmen kaum theoretische Kriterien zur Unterscheidung; es wird vielmehr an Hand von Beispielen aus dem Leben der großen Väter praktisch gezeigt, was jeweils zu tun ist⁷⁸.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß sich in der Geschichte des Mönchtums selbst eine gewisse immanente Korrektur und „Entmythologisierung“ hinsichtlich des Dämonenkampfes abspielt, denn schon bald nach den Zeiten der ersten Wüstenväter treten — mit der Ausbreitung des Zölibitentums — die außergewöhnlichen Formen des Geisterkampfes in den Hintergrund⁷⁹.

Evagrius Ponticus, der Theoretiker des Mönchtums

Während die Antoniusvita mehr als eine „populäre Werbeschrift“ aufzufassen ist, kommt das Verdienst, die Spiritualität der Wüste theoretisch und theologisch dargestellt zu haben, *Evagrius Pontikus* zu⁸⁰.

Von Gregor von Nazianz zum Diakon geweiht, ein gefeierter Prediger und geschickter Kontroverstheologe in Konstantinopel, zog er sich aus Sorge um das Heil seiner Seele in die nitrische Wüste südlich von Alexandrien zurück, wo er Anschluß an die beste Tradition des koptischen Mönchtums fand. Evagrius war einer der wenigen Intellektuellen unter den Mönchen und überhaupt der ersten Wüstenväter, der eine umfassende literarische Tätigkeit entfaltet hat. Obwohl ihn später das zweite Konzil zu Konstantinopel im Jahre 553 und das Lateranum vom Jahre 649 zusammen mit Origenes und Didymus verurteilte⁸¹, wurde er dennoch „nicht nur der fast

⁷⁶ Apophthegmata Patrum (PG 65, 71—440). Deutsch: Sprüche der Väter, hrsg. u. übers. v. P. Bonifatius, O.S.B., Chevetogne (Graz 1963).

⁷⁷ Vgl. K. Heussi, a. a. O. (Anm. 52) 133—153; W. Bousset, Apophthegmata (Tübingen 1923) 91—92.

⁷⁸ Vgl. G. Switek, Wüstenväter und Dämonen. Ein Beitrag zur Geschichte des „Geistlichen Kampfes“, in: GuL 37 (1964) 340—358.

⁷⁹ Vgl. etwa das Urteil von D. Amand, L'ascèse monastique de saint Basil (Maredsous 1948) 262, Anm. 319: „Les myriades de démons égyptiens se sont soudainement envolées. Le moine de Basile doit essentiellement revêtir l'homme nouveau. Le conflit est désormais psychologique et religieux. Le merveilleux diabolique s'est évanoui. Nous ne nous en plaindrons pas.“

⁸⁰ Vgl. Antoine u. Claire Guillaumont, Évagre le Pontique, in: DSAM IV, 1731 bis 1744; A. Guillaumont, Les „Kephalaia Gnostika“ d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les grecs et chez les syriens (Patristica Sorbonensia 5 [Paris 1962]); K. Rahner, Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus, in: ZAM 8 (1933) 21—38; H. U. v. Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus, in: ZAM 14 (1939) 31—47; H. Bacht, Pachomius und Evagrius, in: Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung Koptischer Kunst (Recklinghausen 1964) 142—157.

⁸¹ Der Origenismus des Evagrius — „er ist origenistischer als Origenes“ (so H. U. v. Balthasar, a. a. O. [Anm. 80] 32) — hat dazu geführt, daß von seinem Haupt-

unbeschränkte Herrscher der griechischen und byzantinischen Mystik“, sondern hat auch „die abendländische Mystik und Aszetik in ganz ausschlaggebender Weise beeinflusst“⁸². Zwar spielen bei Evagrius — im Unterschied zu den meisten anderen Mönchsvätern — auch spekulative Fragen der Dämonologie eine große Rolle (besonders in den *Kephalaia Gnostika*), bedeutsamer für uns ist aber sein Beitrag zur „Psychologie“ des Geisterkampfes, der in einer Fülle von scharfen Einzelbeobachtungen über Strategie der dämonischen Angriffe und deren Bekämpfung durch den Mönch mittels der U. d. G. besteht⁸³.

Evagrius teilt die Dämonen (von der menschlichen Psychologie her) nach den acht Hauptsünden in achten Gruppen ein, deren Hauptwaffen wiederum die acht *logismoi* sind⁸⁴. Es handelt sich um die acht Dämonen der Unmäßigkeit, der Unkeuschheit, des Geizes, des Zornes, der Traurigkeit, der geistlichen Trägheit, der Ruhmsucht, der Hoffart. Jeder Dämon ist also in gewisser Weise „spezialisiert“ und kann daran erkannt werden. Der Dämon der Unzucht und der Geist der Gotteslästerung z. B. zeichnen sich aus durch besondere Schnelligkeit, sie können fast die Bewegung des Verstandes überholen⁸⁵. Die Dämonen greifen auch nicht alle zu gleicher Zeit an; es herrscht sogar eine gewisse Unverträglichkeit unter ihnen: der Dämon der Unzucht greift nie gleichzeitig mit dem Dämon der Ruhmsucht an⁸⁶. Jeder neu angreifende Dämon ist stärker als sein Vorgänger⁸⁷; als letzter, wenn alle andern abgewehrt sind, geht der Dämon der Ruhmsucht zum Angriff über, um selbst noch den Sieg des Mönches für sich auszunutzen⁸⁸. Außer den Dämonen, die den Anfänger bekämpfen, den ‚*praktikos*‘, gibt es auch noch solche, die es besonders auf den Fortgeschrittenen abgesehen haben, den ‚*gnostikos*‘, und die seine ‚*theoria*‘ stören wollen⁸⁹.

Als Hauptwaffe dienen den Dämonen die *logismoi*, allerdings nur gegen die Anachoreten; gegenüber den Christen in der Welt bedienen

werk, den ‚*Kephalaia Gnostika*‘, nur einige Bruchstücke auf griechisch übriggeblieben sind. Der volle ursprüngliche Text (in syrischer Übersetzung) wurde erst 1958 von A. und Cl. *Guillaumont* nach einer von ihnen im British Museum entdeckten Handschrift herausgegeben: *Les Six Centuries des ‚Kephalaia Gnostika‘ d’Évagre le Pontique* (Patrologia Orientalis, XXVIII, 1). Andere seiner Werke wurden unter dem schützenden Namen des *Nilus* weitergereicht und auch als solche im Migne abgedruckt. Dazu gehören vor allem die Schriften ‚*De diversis malignis cogitationibus*‘ (PG 79, 1200—1233) und ‚*De Oratione*‘ (PG 79, 1165—1200; frz. Übers. und Kommentar von I. *Hausberr*, *Les leçons d’un contemplatif* [Paris 1960]), die beide zusammen mit dem ‚*Praktikos*‘ (PG 40, 1220—1236, 1244—1252, 1272—1276) und dem ‚*Antirrhethikos*‘ (bei W. *Frankenberg*, *Evagrius Ponticus*, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F. XIII, 2 [Berlin 1912] 472—545) eine wahre Fundgrube für die Lehre von der Geisterunterscheidung darstellen.

⁸² H. U. v. *Balthasar*, a. a. O. (Anm. 80) 31.

⁸³ Eine sehr gute Zusammenfassung im DSAM III, 196—205.

⁸⁴ Nach diesem Schema ist z. B. der *Antirrhethikos* aufgebaut, der, wie schon der Name sagt, von den „Antworten“ des Mönches auf die *logismoi* handelt.

⁸⁵ Prakt. I, 32 (PG 40, 1229C). ⁸⁶ Ebd. II, 58 (1248C).

⁸⁷ Div. mal. cog. 1 (PG 79, 1200D—1201AB).

⁸⁸ Prakt. II, 31 (PG 40, 1244C). ⁸⁹ Ebd. I, 56 (1233D).

sie sich der „Dinge“⁹⁰, gegenüber den Zönobiten der nachlässigen Mitbrüder⁹¹. Für Evagrius hat der logismos fast ständig eine negative Bedeutung (anders als bei Origenes). Der logismos ist aber nicht der Dämon selbst, sondern nur seine Waffe, eine von ihm in der Seele erregte Vorstellung. Doch fällt hier wieder der fließende Übergang zwischen beiden auf: „Die Beziehung zwischen dem verursachenden Dämon und dem durch ihn erregten ‚Gedanken‘ ist sogar so eng, daß beide identisch zu sein scheinen: Der ‚Gedanke‘ ist der ‚Geist‘ — ohne daß deshalb von einer Auflösung ins Psychologische die Rede sein dürfte.“⁹²

Die Unterscheidung und Abwehr der logismoi geschieht nach der nun schon traditionell gewordenen Lehre des Mönchtums; doch hat Evagrius einige für ihn besonders kennzeichnende Unterscheidungsregeln hinzugefügt. Die Geister müssen unterschieden werden nach dem psychologischen Zustand, den sie in der Seele hervorrufen: innerer Friede stammt vom Engel, innere Unruhe von den Dämonen⁹³. Allerdings können die Dämonen auch falschen Frieden vortäuschen⁹⁴. Bezüglich der logismoi soll man es machen wie ein Pfortner und jeden kommenden Gedanken fragen, wer er sei⁹⁵. Manchmal ist es am besten, wenn man die Gedanken einfach gewähren läßt; aber nach ein paar Tagen, wenn wieder Ruhe in der Seele eingekehrt ist, soll man genau den Verlauf rekonstruieren, um daraus zu lernen⁹⁶ und mit größerer Kenntnis kämpfen zu können⁹⁷. Man kann sogar die Unverträglichkeit der verschiedenen Dämonen ausnutzen: wenn der eine Dämon kommt, ist es möglich, ihn durch Vorstellung der logismoi eines andern zu vertreiben, denn „ein Nagel treibt den anderen aus“⁹⁸. Mit Evagrius hat die Lehre von der U. d. G. über die Antoniusvita hinaus in vielem bereits ihre endgültige Gestalt gefunden. Das bisher Erarbeitete wird nun treu weitergegeben, aber in Einzelzügen immer wieder vervollständigt. Im folgenden seien die Hauptetappen dieser Entwicklung skizziert, ohne daß jedesmal auf das allen Gemeinsame eingegangen werden muß.

Diadochus von Photike: Unterscheidung durch „Erfahrung“

Eine gewisse Weiterführung der bisherigen Lehre von der U. d. G. stellt *Diadochus von Photike* dar⁹⁹. In der Theorie zwar von Evagrius

⁹⁰ Ebd. II, 48 (1245B). ⁹¹ Ebd. I, 5 (1224A).

⁹² *H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 2) 245. ⁹³ Prakt. I, 52 (PG 40, 1233B).

⁹⁴ De orat. 133 (PG 79, 1196AB); Prakt. II, 57 (PG 40, 1248B).

⁹⁵ Brief 11 (*Frankenberg*, a. a. O. [Anm. 81] 574—575).

⁹⁶ Div. mal. cog. 9 (PG 79, 1212AB).

⁹⁷ Prakt. I, (PG 40, 1229C). ⁹⁸ Ebd. II, 58 (1248C).

⁹⁹ Zu Diadochus vgl. *É. des Places*, Diadoque de Photicé, in: DSAM III, 817 bis

Pontikus abhängig, hat er doch seinem Werk deutlich den Stempel eigener geistlicher Erfahrung und Innerlichkeit aufgeprägt. Sein Hauptwerk, die „Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit“¹⁰⁰, gehört zu den meistgelesenen geistlichen Schriften, nicht nur in der Ostkirche, sondern auch im Westen¹⁰¹. Die U. d. G. spielt in diesem Werk eine entscheidende Rolle¹⁰², die Kapitel 26—40 sowie 75—89 sind ihr gewidmet. Das Charakteristische bei Diadochus ist, daß bei ihm das geistliche Leben von Anfang bis zum Ende als „Erlebnis“ erscheint und daß oft von „geistlicher Erfahrung“ die Rede ist¹⁰³. Das „Organ“ dieser Erfahrung ist der sogenannte „Sinn“. So wie wir mit unserem körperlichen Geschmackssinn Gutes und Schlechtes ohne Irrtum zu unterscheiden imstande sind, so kann auch unser Geist ohne Furcht vor Irrtum den Trost des Heiligen Geistes auskosten¹⁰⁴. Doch erlangt man diesen „Sinn“ erst dann, wenn in der Seele Friede herrscht, wenn die Leidenschaften unterjocht sind, wenn die Seele von allem losgeschält ist¹⁰⁵. Man kann also einen wahren „Geschmack“ an Gott erlangen, Gott wird im Herzen „gespürt“. Dieses übernatürliche Erleben vollzieht sich in der Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit¹⁰⁶. Das ist zwar schon alte Mönchstradition, aber bei Diadochus bildet es den Kern seiner geistlichen Lehre. Der gute und der böse Geist sind einander entgegengesetzt in ihren Wirkungen wie Nord- und Südwind, von denen der eine Klarheit, der andere Nebel bringt¹⁰⁷. Der Heilige Geist bringt Frieden, er wirkt wie Öl, das man auf die Wellen gießt¹⁰⁸. Es gibt eine Tröstung, die in sich authentisch ist, bei der kein Zweifel an ihrer Herkunft möglich ist; wenn sich ein Zweifel regt, ist das ein Zeichen, daß der Trost nicht von Gott, sondern vom bösen Geist war¹⁰⁹. Gott kann zwar auch zulassen, daß die Seele sich wie verlassen fühlt, um sie in der Demut zu festigen und sie aus der Erfahrung

834; Viller-Rahner, a. a. O. (Anm. 37) 216—228; D. Dörr, Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert (Freiburg 1937).

¹⁰⁰ Kritische Ausgabe von J. E. Weis-Liebersdorf (Bibl. Teubneriana [Leipzig 1912]); lat. Übers. PG 65, 1167—1212; frz. Übers. mit Einführung: *É. des Places*, Diadoque de Photicé, Cent chapitres sur la perfection spirituelle (Sources Chrétiennes 5 [Paris 1943]).

¹⁰¹ Vgl. *É. des Places*, ebd. 65—67.

¹⁰² Nicht umsonst haben viele Handschriften im Titel statt „von der geistlichen Vollkommenheit“: „von der geistlichen Unterscheidung“; vgl. *É. des Places*, ebd. 20; zur U. d. G. bei Diadochus vgl. auch die Einleitung ebd. 40—46.

¹⁰³ Viller-Rahner, a. a. O. (Anm. 37) 222—223; vgl. dazu auch die Bemerkung über ‚peira‘ in: DSAM III, 825—826.

¹⁰⁴ Hundert Kapitel, c. 30; zur Lehre von den „Geistlichen Sinnen“ vgl. G. Horn, Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé, in: RAM 8 (1927) 402—419; K. Rahner, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in: RAM 13 (1932) 113—145; F. Marxer, Die inneren geistlichen Sinne (Freiburg 1963).

¹⁰⁵ Hundert Kapitel c. 61, 74.

¹⁰⁶ Ebd. c. 30—33. ¹⁰⁷ Ebd. c. 75. ¹⁰⁸ Ebd. c. 35. ¹⁰⁹ Ebd. c. 33.

der Geister lernen zu lassen¹¹⁰, aber in Wirklichkeit ist Gott dann bei ihr¹¹¹. Bei aller Betonung des Erfahrbaren und Erlebnishaften verfällt Diadochus doch keineswegs einem falschen Mystizismus; so hält er körperliche Visionen, Lichterscheinungen und Stimmen für nichts anderes als teuflische Manöver¹¹².

Was Diadochus über den geistlichen Sinn geschrieben hat, wird Gemeingut der östlichen Tradition. So spricht etwa *Johannes Climacus* in seiner „Paradiesesleiter“ von einem „Geistessinn“ für das Göttliche, durch den der Wille Gottes auf untrügliche Weise erfaßt werden kann¹¹³.

Von der Unterscheidung der Geister zur discretio:
Cassian, Benedikt, Gregor

Wie das Mönchtum im Osten des Römischen Reiches entstanden war, so wurde auch die Mönchsspiritualität weitgehend im Orient erarbeitet. Der Mann, der die geistlichen Schätze des Ostens dann dem Westen vermittelte, war *Johannes Cassian*¹¹⁴. Gegen vierzehn Jahre lang hatte er selbst bei den berühmtesten Einsiedlern in Ägypten gelebt, und was er dort in langen Unterredungen von den Vätern gehört hatte, schrieb er in seinen 24 Collationes nieder. Es gab kaum ein geistliches Buch, das bis in die Neuzeit herein einen solchen Erfolg erlebt hat wie dieses; kein Kloster, in dem es fehlte, kein Mönch, der es nicht gelesen hätte. Die Collationes enthalten die Spiritualität des Evagrius, auch wenn Cassian diesen Namen — wegen seines suspekten Origenismus — nie nennt, und so übernimmt er auch dessen Lehre von der U. d. G. Die Kapitel 16—22 der ersten Collatio und die ganze zweite Collatio sind der ‚discretio‘ gewidmet.

Das große Ideal des Mönches ist die Kontemplation, die dauernde Beschäftigung mit Gott. Doch wird der Geist daran gehindert durch die fremden Gedanken, deren Entstehung zwar nicht von uns abhängt, die wir aber annehmen oder zurückweisen können¹¹⁵. Denn der Mühlstein mahlt zwar, wenn er vom Wasser getrieben wird, aber es hängt vom Müller ab, ob er Weizen oder bloß Gerste mahlt¹¹⁶. Es ist also notwendig, unsere Gedanken zu unterscheiden, ob sie von Gott durch

¹¹⁰ Ebd. c. 31. 77. 86. 87. ¹¹¹ Ebd. c. 86. ¹¹² Ebd. c. 31. 36—40.

¹¹³ *Scala Paradisi* 26, passim, z. B. PG 88, 1013AB; 1020AB; 1029D. Vgl. auch *W. Völker*, *Scala Paradisi*. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen (Wiesbaden 1968) bes. 217—230.

¹¹⁴ Vgl. *M. Olphe-Galliard*, Cassien, in: DSAM II, 214—276; *L. Cristiani*, Jean Cassien. La spiritualité du désert (Saint Wandrille 1946); *F. Dingjan*, Discretio (Assen 1967) 14—77; *V. Codina*, El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano (Rom 1966); *J.-C. Guy*, Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle (Paris 1961).

¹¹⁵ Conl. I, 17 (CSEL 13, 26). ¹¹⁶ Ebd. I, 18 (13, 27).

die Erleuchtung des Heiligen Geistes eingegeben sind oder ob der Dämon uns durch die Lust am Bösen bzw. seine Trugkünste verlockt¹¹⁷. Oft sehen sich die Gedanken verschiedenen Ursprungs sehr ähnlich, so wie ja auch eine falsche Münze nur mit Mühe von einer echten unterschieden werden kann¹¹⁸. Die Fähigkeit, beide zu unterscheiden, ist für das geistliche Leben von unschätzbbarer Bedeutung.

„Ihr seht also, daß die Gabe der Unterscheidung nicht etwas Irdisches noch Unbedeutsames ist, sondern das höchste Geschenk göttlicher Gnade. Wenn der Mönch nicht all sein Bemühen daran setzt, sie zu erlangen, und so befähigt wird, die andrängenden Geister mit Sicherheit zu unterscheiden, kann es nicht ausbleiben, daß er wie einer, der in dunkler Nacht und schauerlicher Finsternis geradherig, in gefährliche Gruben und Abgründe stürzt und sogar auf ebenem und geradem Gelände zu Fall kommt.“¹¹⁹

Ohne die discretio kann keine Tugend zur Vollendung gelangen, ja nicht einmal bestehen, „denn die discretio ist aller Tugenden Mutter, Wächterin und Lenkerin“¹²⁰.

Obwohl Cassian die Unterscheidungsgabe mit so hohem Lob bedacht, läßt sich nicht übersehen, daß bei ihm die alten Begriffe einen neuen Inhalt bekommen. Aus der „Unterscheidung der Geister“ wird die ‚discretio‘, die „Klugheit“, die es versteht, Maß und Mitte zwischen den Extremen zu halten. Die abschreckenden Beispiele, die Cassian zur Illustration seiner Ansicht herbeiträgt, handeln stets vom Mangel an Klugheit und Maß, vom ‚vitium nimietatis‘¹²¹. Sosehr die ‚discretio‘ im cassianischen Sinn hochzuschätzen und wünschenswert ist, so sehr muß man doch den Unterschied zu der alten Lehre von der U. d. G. zugeben. Mit Recht lobt *H. Bacht* an Cassian „die schätzenswerte Gabe, das, was er anderswo gehört und gelesen hatte, geschickt zu ordnen und noch beredter weiterzugeben“, aber er weist auch darauf hin, daß Cassian „die Dinge des geistlichen Lebens in unverkennbarer Weise intellektualisiert und auch rationalisiert hat“¹²².

Die discretio als Maß ist übrigens ein Zug, den Cassian mit den andern alten *Ordensregeln* gemeinsam hat. Schon *Pachomius* rühmte man wegen seiner maßvollen Zurückhaltung, der in seiner Regel¹²³ nur ein Minimum von Strenghheiten für alle vorschrieb, während jeder einzelne — unter Leitung des Oberen — freien Raum zur eigenen Initiative hatte¹²⁴. Dasselbe Lob wird auch *Basilius* gespendet, dessen Freund

¹¹⁷ I, 19 (13, 27—29).

¹¹⁸ Conl. I, 20 (13, 29—32); zum dem Agraphon von den „klugen Geldwechslern“ vgl. *H. Rabner*, a. a. O. (Anm. 75) bes. 333 ff.

¹¹⁹ Conl. II, 1, 4 (CSEL 13, 40). ¹²⁰ Ebd. II, 4, 4 (13, 44).

¹²¹ Ebd. I, 23, 3 (13, 35). ¹²² *H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 2) 252.

¹²³ Die lateinische, griechische und koptische Fassung der Regel in: *A. Boon - L. Th. Lefort*, *Pachomiana Latina* (Löwen 1932).

¹²⁴ Zur Spiritualität des Pachomius vgl. *H. Bacht*, *Antonius und Pachomius*. Von

Gregor von Nazianz berichtet, daß er oft das alte Wort ‚tò pân métron áriston‘ zitiert habe¹²⁵.

Vor allem aber ist die discretio der Grundzug der Regel des *bl. Benedikt*¹²⁶. Auf jeder Seite der Regel kann man das Bemühen verfolgen, Extreme zu vermeiden und die Lebensweise vorzuschreiben, die allen angemessen ist. Vor allem der Abt soll diese discretio in hervorragendem Maße besitzen:

„Sive secundum Deum, sive secundum saeculum sit opera quam iniungit, discernat et temperet, cogitans discretionem sancti Jacobi dicentis: Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die.“¹²⁷

Die Hochschätzung der discretio ist übergegangen auf *Gregor d. Gr.*, der ja selber gerade diese Tugend an Benedikt rühmt¹²⁸. Bekannt ist seine Maxime, die Aufgabe der Aszese sei nicht, das Fleisch zu töten, sondern vielmehr die Laster des Fleisches¹²⁹. Gregor, ein erfahrener Seelsorger, macht die discretio im 3. Buch des *Liber regulae pastoralis*¹³⁰ zur Grundregel der Seelsorger. Der Prediger muß genau Alter, Geschlecht, Beruf, Veranlagung, Gesinnung usw. der Hörer berücksichtigen, denn er soll ja die Herzen rühren, ohne sie zu verletzen. Hier bei Gregor ist allerdings vollends aus der alten U. d. G. die Tugend der Klugheit geworden. Zwar geht es auch hier darum, den Willen Gottes zu erkennen, aber nicht mehr mittels der verschiedenen Wirkungen der „Geister“ in der Seele, sondern durch ein einfaches Verstandesurteil.

II. ‚Discretio spirituum‘ im Mittelalter

Die bisher aufgezeigten Grundlinien der Lehre von der U. d. G. in der Tradition der Väterzeit lassen sich auch im Mittelalter weiter verfolgen. Um unnötige und ermüdende Wiederholungen zu vermeiden, soll im weiteren nur in großen Linien aufgezeigt werden, welche Entwicklung die U. d. G. im Mittelalter genommen hat. Das allen auf selbstverständliche Weise Gemeinsame braucht nicht mehr eigens dar-

der Anachorese zum Cönobitentum, in: Antonius Magnus Eremita (Rom 1956) 66—107; *ders.*, Pachomius und Evagrius, a. a. O. (Anm. 80).

¹²⁵ Or. 43, 60, 1 (PG 36, 573B). Zu Basilius vgl. *D. Amand*, L'ascèse monastique de saint Basile (Maredsous 1948).

¹²⁶ Vgl. *H. Lang*, die benediktinische Discretio, in: *J. Ratzinger - H. Fries*, Einsicht und Glaube (Freiburg 1962) 193—199; *D. Feuling*, Discretio, in: *BM* 7 (1925) 241—258, 349—366; *H. Walter*, Die benediktinische Discretio, in: *Benedictus*, der Vater des Abendlandes (München 1947) 195—212; *F. Dingjan*, a. a. O. (Anm. 114) 77—86.

¹²⁷ Reg. c. 64; vgl. auch *A. de Vogüé*, La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît (Bruges 1961).

¹²⁸ Dial. 2, 36 (PL 66, 200C); vgl. *F. Dingjan*, a. a. O. (Anm. 114) 86—102.

¹²⁹ Mor. 30, 63 (PL 76, 558C).

¹³⁰ PL 77, 49—126.

gestellt zu werden; der Schwerpunkt soll bei jenen Autoren liegen, die neue Elemente zur Tradition hinzugefügt oder schärfere Akzente gesetzt haben.

Bernhard von Clairvaux, der „Letzte der Väter“

Ein letztes Mal noch tritt uns die ganze Fülle der patristischen Überlieferung im Schrifttum des *hl. Bernhard*¹³¹, des „Letzten der Väter“¹³² entgegen. Wer die Werke Bernhards liest, spürt sofort, daß es sich hier nicht um bloße „Literatur“ handelt, sondern daß seine Aussagen getragen sind von der geistlichen Erfahrung des ‚pater pneumatikos‘, des ‚diakritos‘.

Bernhard sieht in der Heiligen Schrift bezeugt, daß folgende „Geister“ auf den Menschen Einfluß nehmen: Gott, Engel, Teufel; dazu nennt er noch den „Geist des Fleisches“ und den „Geist der Welt“¹³³. Doch stehen bei Bernhard nicht, wie in gewissen Kreisen der Mönchsväter, die diabolischen Einflüsse im Vordergrund, sondern vielmehr die spürbaren Anregungen und Eingebungen Gottes. Bernhard rechnet so fest damit, daß er meint, man brauche gar nicht in besonderer Weise auf diese Stimme hinzuhören; man müsse eher die Ohren verstopfen, um sie nicht zu hören¹³⁴.

Der „Geist des Fleisches“ und der „Geist dieser Welt“ „sind die Trabanten jenes bösen Fürsten der Finsternis, der als Geist der Bosheit über den Geist des Fleisches und den Geist dieser Welt herrscht“¹³⁵. Man kann sie unterscheiden an der Art ihrer Einflüsterungen:

„Wir werden sie an ihren Reden erkennen, und was für ein Geist aus ihnen spricht, wird die Eingebung selber offenbaren. Denn der Geist des Fleisches redet immer von

¹³¹ Zur Lehre Bernhards von der Geisterunterscheidung vgl. *D. Caballero*, *Discernimiento de los espíritus en los escritos de san Bernardo de Claraval*, in: *Burgense* 2 (1961) 67—155. Seine Lehre von der discretio wird kurz dargestellt bei *F. Dingjan*, a. a. O. (Anm. 114) 133—145. Zur geistlichen Erfahrung bei Bernhard vgl. *J. Mouroux*, *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique des Cantiques*, in: *Saint Bernard théologien* (Anal. S. Ord. Cist. 9 [1953] fasc. 3—4) 253—267; *Cl. Bodard*, *La Bible, expression d'une expérience religieuse chez s. Bernard*, ebd. 24—45. Die wichtigsten Aussagen zu unserem Thema bei Bernhard selber finden sich im *Sermo 23 de diversis*, der den Titel führt: *De discretione spirituum* (PL 183, 600—603), sowie verstreut in den *Sermones in Cantica Spirituorum* (PL 183, 785—1198). Doch findet man auch in allen anderen Schriften des hl. Bernhard eine Fülle von Ratschlägen zur Unterscheidung der inneren Bewegungen.

¹³² Zu diesem Titel vgl. *O. Rousseau*, *S. Bernard, «le dernier des Pères»* in: *Saint Bernard théologien*, a. a. O. (Anm. 131) 300—308.

¹³³ *De div. sermo 23, 2* (PL 183, 601AB). Die deutsche Übersetzung ist meist entnommen den „Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux“. Nach der Übertragung von *D. M. Agnes Wolters, S.O.Cist.* herausgegeben von der Abtei Mehrerau durch *Dr. P. Eberhard Friedrich S.O.Cist.* (Wittlich 1934 ff.).

¹³⁴ *De conversione ad clericos 2, 3* (PL 182, 835D).

¹³⁵ *De div. sermo 23, 3* (PL 183, 601B).

Wollust, der Geist der Welt von Eitelkeit, der Geist der Bosheit immer von Bitterkeit.“¹³⁶

Jedoch unterliegt der Mensch nicht nur Einwirkungen der „Geister“ von außen; es gibt auch Regungen zum Bösen, die von uns selber stammen.

„Zuweilen kommt es jedoch vor, daß unser Geist durch häufige Niederlagen zum Sklaven eines dieser drei Geister wird und dessen Rolle . . . selber übernimmt. Nun bedarf es keiner Einflüsterung mehr von seiten eines anderen Geistes; die Seele gebiert sich fortan ihre sinnlichen, eitlen oder bitteren Gedanken selber.“¹³⁷

Dies erschwert natürlich die Unterscheidung:

„Bei dieser Lage der Dinge nun, glaube ich, kann man nicht leicht unterscheiden, wann unser eigener Geist spricht oder wann er einen anderen von jenen dreien sprechen hört. Doch was liegt daran, wer da spricht, solange sie ein und dasselbe sagen? Was verfißt's, ob man den Sprecher kennt, wenn sicher ist, daß die Rede gefährlich ist?“¹³⁸

Desgleichen ist es schwierig zu unterscheiden, ob Gott oder ein Engel Urheber unserer guten Gedanken ist. Es ist aber auch ungefährlich, es nicht zu wissen; zumal ein guter Engel nie aus sich selber redet, sondern Gott durch ihn spricht¹³⁹. Gefährlich ist es hingegen, wenn wir den Geist Gottes von unserem eigenen oder gar dem bösen Geiste nicht zu unterscheiden vermögen.

„Nur möge er (der Geist Gottes) unsere Herzen und unsere Gedanken behüten, damit wir nicht etwa im Glauben, er sei an unserer Seite, während er abwesend ist, irrwandelnd unserem Gefühl folgen statt ihm. Denn er kommt und geht, wie er will; und niemand weiß so leicht, *woher* er kommt und *wohin* er geht. Dies nicht zu wissen bedeutet vielleicht noch keinen Schaden für das Heil. Aber nicht zu wissen, *wann* er kommt und *wann* er geht, das ist in der Tat sehr gefährlich . . . Daher steht eine Seele, die von seinem Weggang nichts weiß, leicht der Täuschung offen.“¹⁴⁰

Denn an Stelle des wahren Trostes, der in Licht, Wärme, Eifer besteht¹⁴¹, tritt dann der falsche Trost, und dem Gift, das im Honig verborgen ist, kann man nur mit Mühe entgehen¹⁴². Doch ist der böse Geist letztlich am „Samen der Bitterkeit und Zwietracht“¹⁴³ zu erkennen. Beim göttlichen Troste dagegen nimmt der innere Friede immer mehr zu:

„Ertönt die göttliche Stimme im Herzen, so verwirrt sie zunächst, erschreckt und hält Gericht. Aber wenn du dein Ohr nicht abwendest, belebt sie sofort, taut auf, erwärmt, erleuchtet und reinigt. Schließlich ist sie uns Speise, Schwert, Arznei, Stärkung, Ruhe, endlich Auferstehung und Vollendung.“¹⁴⁴

¹³⁶ Ebd. (601C). ¹³⁷ Ebd. 23, 4 (602A).

¹³⁸ Ebd. (602AB). ¹³⁹ Ebd. 23, 5 (602BC).

¹⁴⁰ In Cant. sermo 17, 1 (PL 183, 855CD).

¹⁴¹ In fest. Pent. sermo 2, 7 (PL 183, 329B).

¹⁴² De div. sermo 29, 4 (PL 183, 621D).

¹⁴³ Ebd. 24, 1 (603C). ¹⁴⁴ Ebd. 24, 2 (604A).

Ebensowenig, wie der Trost ein eindeutiges Zeichen der Gegenwart Gottes ist, beweist die Trostlosigkeit seine völlige Abwesenheit. Denn Gott, der sich der Seele schenkt, zieht sich von ihr auch wieder zurück.

„Seines Herzens Sehnen wird ihm gestillt, trotz seiner Pilgerschaft im Leibe, doch nur teilweise und zeitweise, und zwar auf kurze Zeit. Denn wenn man den Bräutigam in Nachtwachen und Gebetsstürmen mit vieler Mühe und unter strömenden Tränen gesucht hat und nun seine Gegenwart genießt, ist er, während man meint, ihn zu besitzen, plötzlich wieder verschwunden. Auf erneutes Weinen und Suchen hin kommt er wieder, läßt sich umfassen, aber keineswegs festhalten, weil er unerwartet gleichsam aus den Armen wieder davonfliegt.“¹⁴⁵

Doch wer ist in der Lage, seine inneren Regungen so wachsam und genau zu beobachten, daß er ihre Herkunft richtig einschätzen könnte, daß er zwischen ‚morbum mentis‘ und ‚morsum serpentis‘ zu unterscheiden vermöchte? Das ist nur dem möglich, der vom Heiligen Geiste die besondere Gabe der U. d. G. erhalten hat¹⁴⁶.

Doch außer durch dieses Charisma kann man auch durch Erfahrung und Studium, verbunden mit dem göttlichen Licht, zu einer gewissen U. d. G. gelangen. Da der Anfänger aber diese geistliche Erfahrung noch nicht erlangt haben kann, soll er den Ratschlägen der Alten folgen:

„Ich beschwöre euch, ihr zarten Pflänzlein Gottes, die ihr noch nicht genug geübt seid, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden: folgt nicht dem Urteil eures Herzens, verlaßt euch nicht zuviel auf eure Einsicht! Es möchte euch sonst jener verschlagene Jäger in eurer Unerfahrenheit überlisten . . . Daher beschwöre ich euch: so beugt euch denn in Demut unter Gottes mächtige Hand, der euer Hirte ist. Folgt den Ratschlägen derer, die die Schliche jenes Jägers besser kennen, belehrt durch die tägliche Übung langer Jahre und durch häufige Erfahrung sowohl an sich als auch an vielen anderen.“¹⁴⁷

„Denn wer sich zu seinem eigenen Lehrer macht, der macht sich zum Schüler eines Toren.“¹⁴⁸

Die Notwendigkeit der U. d. G. ergibt sich aus der Tatsache, daß der böse Geist bei Novizen und Fortgeschrittenen eine verschiedene Taktik anwendet. Den Unterschied erklärt Bernhard im Kommentar zum Vers des Hohenliedes: „Fangt uns die kleinen Füchse, die die Weinberge verwüsten, denn unser Weinberg steht in Blüte.“¹⁴⁹ Die Anfänger, den Blüten vergleichbar, sind nicht durch heimlichen Diebstahl gefährdet, sondern müssen eher ein Absterben durch Kälte befürchten. Sie werden offen versucht zur Rückkehr aus dem Kloster in die Welt¹⁵⁰. Bei den Fortgeschrittenen aber wendet der böse Geist Listen an wie kleine schlaue Füchse. Er versucht unter dem Schein des Guten,

¹⁴⁵ In Cant. 32, 2 (PL 183, 946B). ¹⁴⁶ Ebd. 32, 6 (948BC).

¹⁴⁷ Sermo 3 in Ps. 90, 1 (PL 183, 190D—191A).

¹⁴⁸ Epist. 87, 7 (PL 182, 215B). ¹⁴⁹ Hoheslied 2, 15.

¹⁵⁰ Sermo 63 in Cant. (PL 183, 1082 f.).

unter dem Schein von Tugenden, die in Wahrheit Laster sind, indem er sich in einen Engel des Lichtes verwandelt¹⁵¹. Die Füchse können deshalb „klein“ genannt werden, weil sie so schwer zu erkennen sind:

„Ich glaube, die Füchse werden deshalb klein genannt, weil, während die übrigen Laster sich gewissermaßen durch ihre Korpulenz offen zeigen, diese Art wegen ihrer Subtilität nur schwer erkannt wird und weil sich deshalb nur die Vollkommenen und Geübten vor ihnen hüten können, jene, deren Augen des Herzens erleuchtet sind zur Unterscheidung von Gut und Böse, vor allem zur Unterscheidung der Geister...“¹⁵²

Sehr deutlich ist bei Bernhard der Hervorgang der Tugend der *discretio* aus der U. d. G. zu erkennen. Der böse Geist gibt ja auch „fromme“ Gedanken ein: er bringt etwa einen Bruder dazu, besonders früh aufzustehen, um ihn dann zu verhöhnen, wenn er beim feierlichen Chorgebet einschläft; oder er rät ihm, das Fasten zu verlängern, um ihn dadurch für den Dienst Gottes untauglich zu machen; oder er veranlaßt ihn, zur Erlangung größerer Vollkommenheit das Kloster zu verlassen und Eremit zu werden, wo, wenn er fällt, niemand ihm helfen kann¹⁵³. Gegen solche Verirrungen braucht der Mönch die *discretio*, die „Mutter der Tugenden“¹⁵⁴, ohne die die Tugend nichts als ein Laster ist¹⁵⁵. Doch diese *discretio* ist ein „seltener Vogel“, und deshalb muß sie oft durch den Gehorsam ersetzt werden¹⁵⁶. Daraus folgt aber auch, wie notwendig *discretio* und U. d. G. den Oberen und geistlichen Führern sind. Was zu Zeiten des frühen Mönchtums eine Selbstverständlichkeit war, wird hier, vielleicht auf Grund negativer Erfahrungen, noch einmal eindringlich betont.

Außer dem bereits genannten Kriterium von Trost und Trostlosigkeit nennt Bernhard noch eine Reihe anderer Unterscheidungsmerkmale. So kann z. B. Gott allein unmittelbar in die Seele eintreten, ohne Umweg über den Körper. Darin unterscheidet er sich von den geschaffenen Geistern, Dämonen wie Engeln.

„Kein geschaffener Geist kann aus sich unmittelbar mit unserem Geist in Verbindung treten; mit anderen Worten: ohne Vermittlung unseres oder seines Körpers kann kein geschaffener Geist sich uns so vermischen und eingießen, daß wir durch seine Teilhabe gelehrt oder gelehrt, gut oder besser würden. Kein Engel, keine Seele ist mir auf diese Weise faßbar, wie ich für sie nicht erreichbar bin... Dieser Vorzug sei daher dem höchsten, nicht raumgebundenen Geiste vorbehalten. Er allein braucht weder das Werkzeug eines körperlichen Ohres von unserer Seite noch eines

¹⁵¹ Sermo 64 in Cant. (PL 183, 1084—1086).

¹⁵² PL 183, 1086. — Vgl. auch L. Bakker, Freiheit und Erfahrung, Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die U. d. G. bei Ignatius von Loyola (Würzburg 1970) 151—168, wo der Einfluß gezeigt wird, den diese Texte auf Ignatius ausgeübt haben.

¹⁵³ In Cant. 33, 10 (PL 183, 956B).

¹⁵⁴ In circumcis. Domini 3, 11 (PL 183, 142A).

¹⁵⁵ In Cant. 49, 5 (PL 183, 1018D).

¹⁵⁶ In circumcis. Domini 3, 11 (PL 183, 142B).

Wunders von seiner Seite, wenn er die Engel oder Menschen lehrt. Er teilt sich unmittelbar mit, macht sich unmittelbar kund, läßt sich als der ‚Reine‘ von den Reinen erfassen . . .¹⁵⁷

Wohl bei keinem der großen Theologen des Mittelalters tritt die Kontinuität zu Erfahrung und Lehre des christlichen Altertums so deutlich zutage wie bei Bernhard. Hier besteht noch wirklich eine Einheit von Theologie und Leben. Seinen theologischen Aussagen liegt eine echte geistliche Erfahrung zugrunde, während umgekehrt seine Lehre wieder dem geistlichen Leben dienen soll. So spiegelt auch alles, was Bernhard über die U. d. G. sagt, sein existentielles Erleben wider und dient andererseits dem „geistlichen“ Leben, d. h. dem Leben unter dem Einfluß der verschiedenen Geister.

Von der discretio zur prudentia

Schon bei *Cassian* konnten wir die Feststellung machen, daß ein gewisser Wandel in der Auffassung der U. d. G. stattgefunden hatte. Während ursprünglich die Geisterunterscheidung zum Ziel hatte herauszufinden, welche der inneren Anregungen und Gedanken von Gott stammten und welche vom Teufel, wird sie nun mehr und mehr eingegrenzt auf die Findung des „goldenen Mittelweges“, auf die Meidung der Extreme, auf das „Maßhalten“. Bei *Benedikt* und vor allem bei *Gregor d. Gr.* scheint die discretio schon weitgehend mit der Tugend der Klugheit identifiziert zu werden. Diese Betrachtungsweise wird nun von vielen geistlichen Autoren des Mittelalters übernommen¹⁵⁸.

Hugo von Sankt Victor z. B. hat ein Direktorium zum Gebrauch der Novizen hinterlassen mit dem Titel ‚De institutione novitiorum‘, in dem er von den Novizen die ‚scientia verae discretionis‘¹⁵⁹ verlangt.

Richard von Sankt Viktor widmet in seinem ‚Benjamin minor‘ die Kapitel 66—71 der discretio¹⁶⁰. Ohne die discretio werden die anderen Tugenden zu Lastern¹⁶¹. Sie ist die ‚prima proles rationis‘ wie Joseph von der Rachel¹⁶², und in Weiterführung dieses Vergleiches werden dann Nutzen, Eigenschaften, Schwierigkeiten und Aufgaben der discretio behandelt. Die discretio hilft dem Menschen zu erkennen, was er ist und was er sein soll¹⁶³, und bereitet ihn auf die Kontemplation vor,

¹⁵⁷ In Cant. 5, 8 (PL 183, 801C—802A).

¹⁵⁸ Zur discretio in der Scholastik vor Thomas vgl. *F. Dingjan*, a. a. O. (Anm. 114) 151—204.

¹⁵⁹ PL 176, 926A.

¹⁶⁰ Vgl. dazu *G. Dumeige*, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour* (Paris 1952) bes. 62—68.

¹⁶¹ PL 196, 47C—48A.

¹⁶² PL 196, 48.

¹⁶³ PL 196, 51A.

die symbolhaft durch Benjamin dargestellt wird, der lange nach Joseph geboren wird¹⁶⁴. Auch in seiner Schrift ‚De statu interioris hominis‘¹⁶⁵ kommt Richard auf die Bedeutung dieser Tugend zu sprechen. Sie vermag nicht nur Gut und Böse, sondern auch die Nuancen von Gut und Besser sowie von Böse und Schlechter zu unterscheiden¹⁶⁶. Sie gibt sogar das Maß ab für die Liebe und sorgt für deren rechte Hierarchie und Ordnung¹⁶⁷. Schließlich fallen Liebe und discretio in ihren Funktionen sogar zusammen¹⁶⁸.

Überhaupt kommt der discretio im Hohen Mittelalter eine besondere Bedeutung zu. Das Streben nach Maß, das dieser Kultur eigen ist, schlägt sich auch im religiösen Leben nieder. Als Beispiel sei hier nur auf das *Speculum Virginum*¹⁶⁹ hingewiesen, das die discretio in der prägnanten Formulierung ‚media via regia via‘ als „Königsweg“¹⁷⁰ rühmt. Doch weist die Tatsache, daß das *Speculum Virginum* das Wort discretio gerade dann häufig verwendet, wenn es um die Abgrenzung der zwei Bereiche „Geist“ und „Fleisch“ geht, darauf hin, daß hier noch der Ursprung der discretio aus der U. d. G. sichtbar ist¹⁷¹.

Einen vorläufigen Schlußstrich unter die Begriffsgeschichte der discretio zieht der hl. *Thomas von Aquin*¹⁷². Bei ihm erscheint das Charisma der U. d. G. völlig getrennt von der discretio, die ihrerseits ganz in der Kardinaltugend der prudentia aufgeht. Allerdings faßt Thomas die U. d. G. nicht in der ganzen Weite, welche die Väter diesem Begriff zuerkannt hatten, sondern versteht darunter nur jenes Charisma, von dem der hl. Paulus in seiner Aufzählung der besonderen Gnadengaben spricht. Er sieht in ihr also vor allem die gratia gratis data, wahre und falsche Prophezeiungen unterscheiden zu können. Deshalb spricht er von der Geisterunterscheidung auch im Zusammenhang mit den Charismen in der Summa Theologica II—II^o q. 171—178¹⁷³. Von den acht Quaestiones sind aber allein vier der Weissagung gewidmet, dazu je eine der Entrückung, der Sprachengabe, der Redegabe, der Wunder-

¹⁶⁴ PL 196, 51 B.

¹⁶⁵ Besonders tract. I, c. 26—30 (PL 196, 1135—1138).

¹⁶⁶ Tract. I, c. 26: De quinque gradibus discretionis (PL 196, 1135).

¹⁶⁷ *Benj. minor* 13 (PL 196, 10A).

¹⁶⁸ Vgl. etwa *Benj. minor* c. 66—67 (PL 196, 48A) mit Tract. de gradibus charitatis c. 1 (PL 196, 1197B).

¹⁶⁹ Vgl. *M. Bernards*, *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* (Köln-Graz 1955) 134—137.

¹⁷⁰ Über die Herkunft des Ausdrucks „Königsweg“ vgl. *J. Pascher*, He basilike hodos. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria (Paderborn 1931); *H. Rahner*, Der königliche Weg des Kreuzes, in: ZAM 8 (1933) 73—76; *F. Tailliez*, Basilike hodos. Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littéraire, in: OrChrPeriod 13 (1947) 299—354.

¹⁷¹ Vgl. *M. Bernards*, a. a. O. (Anm. 169) 136.

¹⁷² Vgl. *F. Dingjan*, a. a. O. (Anm. 114) 205—228.

¹⁷³ Vgl. hierzu den Kommentar von *H. U. v. Balthasar* in: Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23, 251—431.

gabe¹⁷⁴. Nur in zwei Artikeln der Quaestio 172 (Über die Ursache der Weissagung) wird auch kurz die U. d. G. erwähnt¹⁷⁵.

Aufschlußreicher in unserem Zusammenhang ist es aber, die Rolle der discretio im System des hl. Thomas zu untersuchen. Wir können nämlich die erstaunliche Feststellung machen, daß an ihre Stelle die ‚prudentia‘ getreten ist. Wie ist das zu erklären? Selbstverständlich kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Thomas die patristische Überlieferung ausgezeichnet kannte und somit auch die reiche Tradition der discretio. Aber er war in erster Linie nicht an konkreten spirituellen Erfahrungen und an Reflexionen über das geistliche Leben interessiert, sondern an einer wissenschaftlichen und systematischen Untersuchung, und deshalb schien ihm das aristotelische begriffliche Instrumentar am geeignetsten, um die biblischen und patristischen Gegenheiten als Wissenschaft zu verarbeiten¹⁷⁶. Von daher ist es zu verstehen, daß bei Thomas die konkrete Betrachtungsweise der Väter zugunsten der Untersuchung von metaphysischen Strukturen und Gesetzen zurücktreten und daß der traditionelle Name discretio dem aristotelischen Begriff der prudentia weichen mußte. In den Quaestiones, die Thomas in der Summa Theologica der Klugheit widmet¹⁷⁷, wird die discretio nicht einmal mehr genannt, aber ein flüchtiger Blick schon läßt erkennen, daß es sich um dieselbe Sache handelt. Die Aussagen, welche die Väter von der discretio gemacht haben, gehen auf die prudentia über¹⁷⁸. Außerdem deutet Thomas selbst an verschiedenen Stellen implizit auf die

¹⁷⁴ Das Übergewicht der Prophetie über die anderen Gnadengaben hat seinen Grund z. T. darin, daß schon in der frühchristlichen Zeit die Prophetie als Inbegriff des Charismatischen überhaupt gegolten hat; sodann bestand bereits vor Thomas ein theologischer Traktat „Von der Weissagung“, den Thomas weitgehend in seine Summa einarbeitete; ein weiterer Grund ist zu suchen in seiner Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen arabischen und jüdischen Philosophie des Avicenna und des Moses Maimonides. Vgl. *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. (Anm. 173) 273—284.

¹⁷⁵ Art. 5: Kommt irgendeine Weissagung von den bösen Geistern her? Art. 6: Sagen die Propheten der bösen Geister bisweilen Wahres aus? Vgl. den Kommentar dazu bei *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. (Anm. 173) 327—332. Die Aufgabe der U. d. G. wird auch in der Summa contra Gentiles III, c. 154, 8 beschrieben: „Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione... ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adiutorio divinae gratiae instruantur de huiusmodi spiritibus discernendis...“ Eine etwas verschiedene Aufgabe wird ihr S. Th. I^a—II^a q. 111, a. 4 zugewiesen: „In his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria. Et hoc dupliciter... Secundo, ut possit manifestare ea quae solius Dei est scire. Et haec sunt contingencia futura, et quantum ad hoc ponitur ‚prophetia‘; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur ‚discretio spirituum‘.“

¹⁷⁶ Vgl. hierzu *É. Gilson*, Christianisme et tradition philosophique, in: *RSPhTh* 29 (1941—42) 262.

¹⁷⁷ S. Th. II^a—II^a, 47—56.

¹⁷⁸ So ist die Klugheit die Tugend, welche die Mitte erstrebt (etwa S. Th. II^a—II^a q. 47 a. 7: „Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus“); sie wird als die vorzügliche Tugend der Oberen betrachtet (q. 47 a. 8). Der

Identität dieser beiden Tugenden hin¹⁷⁹. Man kann also *F. Dingjan* beistimmen, wenn er meint, bei Thomas seien *discretio* und *prudentia* dasselbe¹⁸⁰; doch scheint sich daraus auch zu ergeben, daß damit das eigentliche Gebiet der U. d. G., so wie es die Väter verstanden, verlassen ist¹⁸¹.

Wahre und falsche Prophezeiungen: die großen Traktate des Mittelalters über die „Unterscheidung der Geister“

Während also die Geisterunterscheidung in den Schriften des hl. Thomas nur eine unbedeutende Rolle spielt, ist sie im 14. und 15. Jahrhundert ein beliebtes Thema der Prediger und geistlichen Schriftsteller. Um diesen Wandel zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, eine wie starke innere Erregung damals weite Kreise der Kirche ergriffen hatte¹⁸². Besonders das große Schisma, das die Christenheit unheilvoll zerriß, hatte die Menschen in eine fieberhafte Spannung versetzt. Die Sehnsucht nach der Erneuerung der Kirche durch einen Engelpapst wurde immer stärker, während auf der anderen Seite die himmelschreienden Mißstände den Gedanken an das Weltende nahelegten. Visionen und Prophezeiungen erfreuten sich eines hohen Ansehens¹⁸³. Aber es war ein fast aussichtsloses Unterfangen, wollte man echte Mystik von der Ketzerei des „freien Geistes“ unterscheiden, die u. a. lehrte, der inneren Stimme und ebenso Menschenworten, die aus dem Herzen kämen, sei mehr zu folgen als dem Evangelium, wie es gepredigt würde¹⁸⁴. Es ist die Zeit des „Dolorismus“ in der religiösen Kunst, die Zeit der Flagellanten, des beginnenden Hexenwahns, der Totentänze, und ein beliebtes Thema der Prediger ist die „*Ars moriendi*“¹⁸⁵. Mit allen Mit-

Traktat „*De prudentia*“ erscheint übrigens zum erstenmal kurze Zeit vor Thomas gegen 1220 bei *Wilhelm von Auxerre*. Vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, t. 3, 2^o p. (Löwen 1949) 255—280.

¹⁷⁹ Zum Beispiel *Super Sent.* III, d. 33 q. 2 a. 5: „*Dicendum quod prudentia inter alias virtutes cardinales principalior est, et ad ipsam reducuntur omnes aliae quasi ad causam. Unde Antonius dicit . . . quod discretio quae ad prudentiam pertinet est genitrix et custos et moderatrix virtutum.*“

¹⁸⁰ A. a. O. (Anm. 114) 4.

¹⁸¹ Wenn *Dingjan* in der *discretio-prudentia* die legitime Nachfolgerin der U. d. G. sieht, kann das nur so richtig verstanden werden, daß die *discretio* eine Anwendungsform der U. d. G. ist, nicht aber ersetzt sie die U. d. G. schlechthin.

¹⁸² Vgl. etwa *H. Grundmann*, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim 1961); *ders.*, *Ketzergeschichte des Mittelalters* (= *Die Kirche in ihrer Geschichte*, hrsg. v. *K. D. Schmidt* u. *E. Wolf*, Bd. 2, Lfg. G, 1. Teil [Göttingen 1963]). Sehr aufschlußreich ist auch das Kapitel „Religiöse Erregung und religiöse Phantasie“ bei *J. Huizinga*, *Herbst des Mittelalters* (Stuttgart 1953).

¹⁸³ Man denke nur an die Bedeutung, welche die Offenbarungen der hl. Birgitta von Schweden († 1373) gewannen, die selbst Verhandlungsgegenstand des Konstanzener Konzils waren, das aber keine Entscheidung fällte.

¹⁸⁴ Vgl. *H. Grundmann*, a. a. O. (Anm. 182) 53—54.

¹⁸⁵ Vgl. *J. Huizinga*, a. a. O. (Anm. 182), Kap. XI: *Das Bild des Todes*; *R.-Cl.*

teln versuchte man, einen Blick in die noch verhüllte Zukunft zu werfen. „Mit Weissagungen sind wir schon bis zum Ekel angefüllt“, klagt *Bernardin von Siena*¹⁸⁶. Der mangelnde Glaube und die Abneigung gegenüber der sichtbaren Kirche steigerte sich zu einem Verlangen nach der „Geistkirche“, und die Folge war, daß viele Opfer ihrer eigenen Träumereien und Illusionen wurden¹⁸⁷.

Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn U. d. G. im Spätmittelalter meist im Sinne der Unterscheidung der wahren Offenbarungen, Visionen und Prophezeiungen von den falschen verstanden wird. Wenigstens scheint das für die „kirchlichen“ Kreise zu gelten; die Unterscheidung der inneren Anregungen bloß nach dem Erlebnis von Trost und Trostlosigkeit ist eher ein Kennzeichen von Gruppen, die, dogmatisch gesehen, als suspekt gelten. Von den zahlreichen Autoren, die im 14. und 15. Jahrhundert ausführlich die U. d. G. behandelt haben, seien im folgenden nur die wichtigsten genannt¹⁸⁸.

Dem Augustiner-Eremiten *Heinrich von Friemar* verdanken wir die kleine Schrift ‚De quatuor instinctibus: divino, angelico, diabolico, mundano‘¹⁸⁹, in der als Unterscheidungsmerkmale eine Reihe von äußeren Kriterien aufgezählt werden, die *Dionysius der Kartäuser* später zu Recht wegen ihres Ungenügens kritisiert¹⁹⁰. Als Quelle für *Dionysius* ist auch der Traktat ‚De discretione Spirituum‘ des *Heinrich Heinbuche von Langenstein* (auch *Heinrich von Hessen* [d. Ä.] genannt) von einiger Bedeutung¹⁹¹. Als die „klassischen“ Autoren des Traktates ‚De discretione spirituum‘ aber gelten: *Pierre d'Ailly*, *Johannes Gerson* und *Dionysius der Karthäuser*.

Pierre d'Ailly nimmt in seiner Schrift ‚De falsis prophetis‘¹⁹² vor allem gegen die Irrtümer der Astrologie Stellung. Die Prophezeiungen, d. h. die Voraussage der Zukunft, können ihre Ursachen haben in Gott, im Wissen und der Klugheit der Menschen, bei den Dämonen. Daher kommt die Schwierigkeit, die Prophezeiungen zu unterscheiden. Weder die Erfüllung der Weissagung noch die Tugend dessen, der sie vermit-

Gerest, *Le Démon en son temps. De la fin du Moyen Âge au XVI^e siècle*, in: *Lumière et Vie*, Nr. 78 (1966) 16—30.

¹⁸⁶ ‚Vaticiniis usque ad nauseam repleti sumus.‘ (De inspirationum discretione sermo III; *S. Bernardini Senensis Opera Omnia*, t. VI [Quaracchi-Firenze 1959] 267.

¹⁸⁷ *Job. Gerson* erwähnt, daß er von vielen gehört habe, man habe ihnen prophezeit, sie würden der nächste Papst: De distinctione verarum visionum a falsis (Opera, t. I [Anvers 1706] 44).

¹⁸⁸ Eine kurze Übersicht bietet DSAM III, 1258 ff.

¹⁸⁹ Auszüge daraus bei *A. Wittmann*, *De discretione spirituum apud Dionysium Cartusianum* (Rom-Debrecen 1939) 52—66.

¹⁹⁰ De discretione et examinatione spirituum, z. B. art. 11 u. 20.

¹⁹¹ Vgl. *K. J. Heilig*, *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinrich von Hessen*, in: *RömQschr* 40 (1932) 105—176.

¹⁹² Text in den Opera omnia des Johannes Gerson. Ed. *Ellies du Pin*, t. I (Antwerpen 1706) 511—603.

telt, kann also als untrügliches Kennzeichen der göttlichen Herkunft gelten. Daraus ergibt sich bei d'Ailly eine große Skepsis allen Weissagungen gegenüber, und selbst der fundamentaltheologische Beweis der Göttlichkeit der Offenbarung wird von ihm nicht angenommen. Ein Motiv dieser Zurückhaltung war gewiß die obenerwähnte Sucht weiter Kreise nach Weissagungen und sonstigen „übernatürlichen“ Manifestationen¹⁹³.

Johannes Gerson hat unser Thema in drei Werken behandelt. In ‚*De distinctione verarum revelationum a falsis*‘¹⁹⁴ schließt er sich Pierre d'Ailly in seiner Skepsis gegenüber Visionen und Prophezeiungen an und nennt nur eine Reihe empirischer Kriterien: wie echtes Geld von falschen unterscheidet der „kluge Geldwechsler“ wahre Offenbarungen von falschen durch ihr „Gewicht“ (Demut), durch ihre „Flexibilität“ (discretio), durch ihre „Festigkeit“ (Geduld), durch ihre „Prägung“ (Wahrheit), durch ihre „Farbe“ (Liebe). In ‚*De examinatione doctrinarum*‘¹⁹⁵ betont er vor allem die „Kirchlichkeit“, indem er die Autoritäten aufzählt, denen es zukommt, im Zweifelsfall eine Entscheidung zu fällen: Allgemeines Konzil, Papst, Bischöfe, Doktoren der Theologie, jene, die zwar das Wissen, doch keinen Grad haben, und zuletzt auch das Charisma der U. d. G.¹⁹⁶ Damit aber feststeht, daß jemand dieses Charisma besitzt, müssen wiederum die allgemeinen Kriterien auf ihn angewandt werden. Seine dritte Schrift ‚*De probatione spirituum*‘¹⁹⁷ unterscheidet sich insofern von den beiden vorhergehenden, als hier neben den zwei Weisen der Unterscheidung, ‚*per modum artis et doctrinae generalis*‘ und durch das Charisma auch die Prüfung ‚*per inspirationem intimam seu internum saporem, sive per experimentalem dulcedinem quandam*‘ erwähnt wird. Gerson hatte hierbei speziell den Fall der *Birgitta von Schweden* im Auge, über deren Offenbarungen auf dem Konzil von Konstanz diskutiert wurde.

Alles, was die mittelalterlichen Autoren über die U. d. G. gesagt hatten, findet sich zusammengetragen bei *Dionysius dem Kartäuser*, vor allem in seinem Werk ‚*De discretionem et examinationem spirituum*‘¹⁹⁸. Deshalb wollen wir etwas ausführlicher auf ihn eingehen. Dio-

¹⁹³ Vgl. C. A. Kneller, Zu den Kontroversen über den hl. Ignatius von Loyola II. Quellen der Exerzitien?, in: ZkTh 49 (1925) 170 ff.

¹⁹⁴ Opera, t. I, a. a. O. (Anm. 192) 43—59. Vgl. dazu P. Boland, The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's ‚*De probatione spirituum*‘ and ‚*De distinctione verarum visionum a falsis*‘ (Washington 1959).

¹⁹⁵ A. a. O. (Anm. 192) I, 7—22.

¹⁹⁶ Die Kriterien sind zusammengefaßt in den Versen (zit. nach DSAM III, 1264):
 „Concilium, Papa, Praesul, Doctor bene doctus,
 Discretor quoque spirituum de dogmate censet.
 Qualis sit doctrina, docens quis, quique sodales,
 Si finis sit fastus, quaestusque, sive libido.“

¹⁹⁷ A. a. O. (Anm. 192) I, 37—43.

¹⁹⁸ Opera omnia, Bd. 40 (Tornaci 1911) 267—305.

nysius, gleichzeitig geistlicher Schriftsteller und Theologe, brachte sowohl seine eigenen Erfahrungen als Kontemplativer wie auch ein breites, mit emsigem Fleiß kompiliertes eklektizistisches Wissen der Lehre seiner Vorgänger mit¹⁹⁹. Er inspiriert sich an *Thomas, Heinrich von Hessen, Gerson*, zitiert häufig *Cassian, Augustinus, Pseudo-Dionysius*, polemisiert gegen *Heinrich von Friemar*. Zur Erklärung dessen, was er unter „Geist“ versteht, und ausgehend von der Definition des *hl. Thomas*: „nomen spiritus in rebus corporeis impulsione[m] quanda[m] et motionem significare videtur“²⁰⁰ nennt er etwa zwanzig verschiedene Bedeutungen von „Geist“, die sich aber auf drei Grundbegriffe zurückführen lassen²⁰¹: 1. Substanzen, die selber unsichtbar sind, aber eine spürbare Bewegung hervorrufen, nämlich Gott, Engel, Dämonen, Seele; 2. jede stürmische Bewegung in der Seele selbst: die Leidenschaften, Neigungen, Begierden, Gewohnheiten; 3. schließlich (im uneigentlichen Sinn) die Welt, die uns lockt und bewegt. Mit der U. d. G. ist also die Erkenntnis gemeint, welcher Geist in uns wirkt oder uns antreibt, d. h. die Erkenntnisse des Ursprungs der Regungen der Seele²⁰².

So wie *Gerson* kennt *Dionysius* drei Arten der Unterscheidung. Zunächst das Charisma, wobei durch eine *gratia actualis* „der Verstand befähigt wird, sowohl in sich und über sich selbst, als auch in andern und über andere zu urteilen, ob die Geister aus Gott sind; zu beurteilen also, woher die Tätigkeiten und Antriebe der Geister, die Offenbarungen und Heimsuchungen, Entflammungen und Entrückungen bei sich selber und bei den anderen stammen“²⁰³. Sodann spricht er von einer U. d. G., bei der man durch einen inneren Geschmack und durch eine gewisse erfahrungsmäßige Erleuchtung der Unterschied zwischen wahren Offenbarungen und den trügerischen Täuschungen spürt²⁰⁴. Damit scheint nicht das paulinische Charisma im engeren Sinne gemeint zu sein, sondern eine „übernatürliche eingegossene Tugend“. Schließlich kommt *Dionysius* ausführlich auf die „erworbene Unterscheidung,“ zu sprechen, die allerdings den Nachteil hat, daß sie grundsätzlich kein absolut sicheres Urteil zuläßt. „So wie wir ohne Offenbarung nicht mit Gewißheit erkennen können, daß wir im Gnadenstand (in caritate) sind, so können wir ohne Offenbarung auch nicht wissen, daß unsere

¹⁹⁹ Zu seiner Lehre von der U. d. G. vgl. *A. Wittmann*, *De discretione spirituum apud Dionysium Cartusianum* (Rom-Debrece[n] 1939); *H. Madinger*, *Die Unterscheidung der Geister*, in: *MystTh* 4 (1958) 169–198 (die deutschen Übersetzungen der Texte des *Dionysius* sind meist diesem Aufsatz entnommen); *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152) 173–188. 291–293.

²⁰⁰ S. Th. I, q. 36 a. 1.

²⁰¹ Vgl. *H. Madinger*, a. a. O. (Anm. 199) 169–170.

²⁰² PL 40, 269C.

²⁰³ PL 40, 270B'.

²⁰⁴ PL 40, 270D.

äußeren und inneren Handlungen, unsere Neigungen und unser Sprechen vom Hl. Geiste stammen.“²⁰⁵ Daraus ergibt sich natürlich die Forderung nach größter Vorsicht im Urteil. Diese dritte Art der Geisterunterscheidung (*ars et doctrina*) erwirbt man einerseits durch theoretisches Studium der Schrift und der Lehre der Heiligen, andererseits (vor allem) durch die eigene innere Erfahrung²⁰⁶. Mit geistlicher Leitung aber ist immer auch U. d. G. verbunden. Deshalb muß jemand, der es unternimmt, andere zu führen, selbst die Regungen der Natur und Gnade innerlich erfahren haben: „Wer daher nicht zahlreich und oft in sich selbst die geheimsten und inneren Tätigkeiten des Hl. Geistes erfahren hat . . ., der begibt sich in eine große Gefahr, wenn er jene, die solches erfahren haben, sorglos beurteilt und wenn er meint, daß sie nach dem Wortlaut des allgemeinen Gesetzes zu beurteilen seien, obwohl in solchen Menschen vieles ist, was er nicht kennt.“²⁰⁷

Die Kriterien, nach denen die U. d. G. vorgenommen werden kann, sind moralischer, psychologischer und doktrinaler Art. Vom guten Geist stammt, was den Fortschritt in den Tugenden fördert²⁰⁸. Von den psychologischen Kennzeichen hält Dionysius nicht viel, wegen der Täuschungen, die hier möglich sind und oft auch vorkommen. Doch ist ihm das *Trost-Kriterium* nicht unbekannt²⁰⁹. Doktrinale Kriterien sind Inhalt, Wahrheit, Tiefe einer Lehre, Erkenntnis, Offenbarung. Wenn die geringste Unwahrheit in einer Offenbarung enthalten ist, muß sie als vom bösen Geist eingegeben gelten, ebenso, wenn in ihr Überflüssiges gesagt wird²¹⁰.

Eine ähnlich kritische Haltung legt übrigens auch *Bernardin von Siena* an den Tag²¹¹, der in seinem *Tractatus de Spiritu Sancto et de Inspirationibus* ausführlich in drei Predigten von den verschiedenen Geistern und ihrer Unterscheidung handelt²¹². Die erste Predigt ‚*De inspirationum varietate*‘ zählt sieben Arten von „Geistanregungen“ auf; in der zweiten Predigt führt Bernardin insgesamt zwölf Regeln der Unterscheidung aus, die in ihrer Betonung der Kreuzesliebe, der *discretio*, der Kirchlichkeit in erstaunlicher Weise an Ignatius erinnern²¹³. In der dritten Predigt behandelt Bernardin schließlich die

²⁰⁵ PL 40, 269C.

²⁰⁶ PL 40, 270D—271B.

²⁰⁷ PL 40, 271C—A’.

²⁰⁸ PL 40, 273B—C.

²⁰⁹ „Der Teufel beabsichtigt und bemüht sich häufig, den äußeren Menschen im Anfang zu erschrecken, zu verwirren und unruhig zu machen. Besonders aber bemüht er sich bei den tugendhaften Menschen, ihre Ruhe und geistige Freude zu hindern.“ (PL 40, 284C’—D’).

²¹⁰ Näheres dazu vgl. *H. Madinger*, a. a. O. (Anm. 199) 195—196.

²¹¹ Über Bernardin vgl. *DSAM I*, 1518—1521.

²¹² *S. Bernardini Senensis Opera omnia*, t. VI (Quaracchi-Firenze 1959) 223—311.

²¹³ Vgl. dazu *H. Rahner*, a. a. O. (Anm. 3) 82—85.

Frage, welche Anregungen für uns verdienstlich sind und warum sie es sind.

Noch viele Autoren ließen sich anführen, welche im Spätmittelalter die Lehre von der Geisterunterscheidung in gelehrten Traktaten oder in volkstümlichen Predigten erörterten, etwa der Prager Reformprediger *Matthias von Janov*²¹⁴ oder der *Kartäuser Nikolaus Kempf*²¹⁵. Aber auch in Werken, die sich nicht ausdrücklich mit diesem Thema beschäftigten, hat die U. d. G. ihren Platz. Das gilt etwa von der Vita Christi des *Ludolf von Sachsen*, einem sehr gerne gelesenen Buche des Spätmittelalters²¹⁶ und auch von der *Legenda aurea* des *Jacobus a Voragine*, in der viele der großen Heiligen aus der Frühzeit des Mönchtums, bei denen die U. d. G. eine gewichtige Rolle spielt, zum Teil in wörtlichen Auszügen aus den alten Quellen dargestellt sind. Beide Werke bildeten die Lektüre des hl. Ignatius auf seinem Krankenlager zu Loyola.

Geisterunterscheidung in der spätmittelalterlichen Mystik

Wenn auch in den klassischen Traktaten die Unterscheidung der „Gedanken“ mittels innerer Kriterien, vor allem auf Grund der Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit, nicht völlig fehlte — einige der oben zitierten Texte von *Dionysius* bezeugen es —, so waren es doch vornehmlich die Mystiker, welche diese alte authentische Tradition lebendig erhielten. Einige kurze Hinweise mögen genügen.

Die hl. *Katharina von Siena* fragt im Kapitel 106 ihres „Dialogo della Divina Providenza“ nach den Zeichen der Gegenwart Gottes in der Seele²¹⁷ und gibt zur Antwort, daß eine Anregung von Gott kommt, wenn auch nachher Freude in der Seele bleibt und wenn in ihr der sehnliche Wunsch nach Fortschritt in den Tugenden, besonders in der Demut, entsteht. Zwar kann auch der Teufel zunächst ein Gefühl des Trostes und der Freude hervorrufen, aber hinterher erfolgen

²¹⁴ In seinem Werk ‚Regulae Veteris et Novi Testamenti‘ handelt er auch ‚De discretione spirituum et prophetarum secundum regulas traditas ad hoc in Veteri Testamento‘ und ‚De discretione spirituum in prophetis et evangelio‘.

²¹⁵ Sein ‚Tractatus de discretione‘ stützt sich vor allem auf Cassian, Gerson und Heinrich von Hessen. — Auch in der Predigt wurde im Spätmittelalter die U. d. G. gerne behandelt, wie die zahlreichen Manuskripte zeigen. Einige Hinweise bei *P.-G. Völker*, Die deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlin (München 1964) 91—97.

²¹⁶ Vgl. *E. Raitz v. Frentz*, Unterscheidung der Geister bei Ludolf von Sachsen und Ignatius von Loyola, in: *Paulus* 21 (1949) 187—195; *ders.*, Ludolphe le Chartreux et les Exercices de s. Ignace de Loyola, in: *RAM* 25 (1949) 375—388; *P. Vallin*, Les Règles du discernement des esprits et Ludolphe le Chartreux, in: *RAM* 38 (1962) 212—219.

²¹⁷ „Dei segni da cognoscere quando le visitazioni e visioni mentali sono da Dio o dal demonio“ (Dialogo, hrsg. v. *I. Taurisano* [Firenze 1928] 306).

Trauer und Gewissensbisse. Dieselben Kriterien, äußeres und inneres Moment miteinander verbindend, nennt auch das Kapitel 71²¹⁸.

Unter den englischen Mystikern des 14. Jahrhunderts ragt besonders der unbekannte Verfasser des „*Briefes über die Diskretion*“ und der „*Wolke des Nichtwissens*“ hervor²¹⁹. Der „Brief“ enthält eine Reihe von Ratschlägen, wie man inmitten der guten und bösen Regungen der Seele den rechten Weg finden kann. Die discretio ist hier nicht nur die Tugend, die die Mitte sucht, sondern hat ihren Ursprung im gelebten Kontakt mit Gott, denn ohne eine beharrliche Hinwendung zu Gott in Anbetung und Liebe ist diese Unterscheidung nicht zu erreichen²²⁰. Man spürt hier allenthalben den starken Einfluß *Bernhards*²²¹. Auch die „*Wolke des Nichtwissens*“ betont die Notwendigkeit der discretio, denn nur so ist man in der Lage, den gefährlichen Fallstricken und Täuschungen des Teufels zu entgehen²²².

Aus der Niederländischen Schule ist zunächst *Jan van Ruusbroec* zu nennen²²³. Zwar hat er keine eigene Schrift über die U. d. G. hinterlassen, aber man könnte etwa in seiner „*Zierde der geistlichen Hochzeit*“ manche wertvolle Hinweise darauf finden²²⁴. Der Unterscheidung der inneren Anregungen ist auch das Büchlein „*Von den vier Versuchungen*“ gewidmet²²⁵. Die discretio, von Ruusbroec mit „bescedenheit“ übersetzt²²⁶, gehört zur Gabe der Wissenschaft²²⁷. Sie gibt das Licht, sich selbst zu erkennen und andere zu führen.

Vor allem muß hier aber die *Imitatio Christi* genannt werden²²⁸. In

²¹⁸ „Ma se in verità è visitata da me, Verità eterna, l'anima riceve timore santo nel primo aspetto; e con esso timore riceve allegrezza e sicurtà con una dolce prudenzia, che, dubitando non dubita...“ (Dialogo, ebd. 195). — Vgl. auch *F. Dingjan*, La pratique de la discrétion d'après les Lettres de Sainte Catherine de Sienna, in: RAM 47 (1971) 3—24.

²¹⁹ Vgl. dazu *F. Vandenbroucke*, La spiritualité du Moyen Âge (Paris 1961) 503—506; deutscher Text (mit unwesentlichen Kürzungen): Die Wolke des Nichtwissens (Sigillum 14 [Einsiedeln 1958]). Zum Verständnis der Spiritualität der „Wolke“ sei besonders hingewiesen auf die kurze Einleitung von *E. v. Ivanka*.

²²⁰ Brief über die Diskretion 9.

²²¹ Vom selben Verfasser stammt auch der „Traktat von der Unterscheidung der Geister“, eine mit eigenen Zusätzen versehene Übertragung zweier Predigten des hl. Bernhard über die U. d. G. (De div. Serm. 23 u. 24).

²²² Vgl. vor allem die Kapitel 45—57.

²²³ Altflämischer Text: *Jan van Ruusbroec*, Werken. Naar het standardhandschrift van Groenendaal uitgegeven door het Ruusbroec-Genootschap te Antwerpen, Bd. 1—4 (Tielt 1944 ff.).

²²⁴ Besonders Buch 2, Kap. 74—77. Dt. Übers. in: *Jan van Ruusbroeck*, Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die kleineren Schriften, hrsg. u. übertr. v. *F. M. Huebner* (Leipzig 1924) 368 ff.

²²⁵ Das Buch von den vier Versuchungen, in: *Jan van Ruusbroeck*, ebd. 195—210.

²²⁶ Vgl. *J. Kuckhoff*, Johannes von Ruusbroeck (München 1938) 58. Ruusbroeck verwendet das Wort oft in der Verbindung: „verlichte redene end clare bescedenheit“.

²²⁷ Das Reich der Geliebten, übers. v. *W. Verkade* (Mainz 1924) 44—51 (Über die Gabe der Wissenschaft).

²²⁸ Zur Frage der Autorschaft und der Geistigkeit der *Imitatio Christi* vgl.

der ‚Devotio moderna‘ mit ihrer Innerlichkeit standen naturgemäß Beobachtung und Unterscheidung der verschiedenen Regungen in der eigenen Seele und besonders der Gezeiten von Trost und Trostlosigkeit im Vordergrund²²⁹. Gerade das 3. Buch, das den Titel ‚De interna consolatione‘ trägt, bietet eine Fülle von solchen Beobachtungen. Die Kriterien der Unterscheidung werden aufgezählt vor allem im 54. Kapitel des 3. Buches: ‚De diversis motibus naturae et gratiae‘. Im Hintergrund steht die paulinische Unterscheidung vom Gesetz der Sünde und dem Gesetz der Gnade, von Fleisch und Geist. Jene Antriebe, die von der gefallenen Natur ausgehen, haben zum Ziel das „Ich“, sind Äußerungen des Egoismus; die Gnade dagegen hat in allen ihren Anregungen Gott als Ziel, führt vom Ich weg. Daraus ergeben sich zwei Reihen von Kennzeichen: die Natur ist verschlagen, sie täuscht, sie sträubt sich gegen das Absterben, gegen jede Beschränkung, gegen freiwilliges Unterwerfen, sie arbeitet auf ihren Vorteil hin, empfängt gerne Ehre, liebt Muße, strebt nach Schönem und Besonderem, ist betrübt über zeitlichen Verlust, zieht das Nehmen dem Geben vor, neigt zu den Geschöpfen und dem eigenen Fleisch, liebt den äußeren Trost, der den Sinnen schmeichelt, sucht den eigenen Vorteil, prahlt mit ihren hochgestellten Freunden und Bekannten, sieht alles unter ihrem eigenen Gesichtswinkel, jagt ständig Neuem nach. Die Regungen der Gnade sind dem genau entgegengesetzt: die Gnade geht einfältig zu Werk, legt keinen Hinterhalt, bemüht sich um Abtötung, ist bereit, sich Gottes wegen allen Geschöpfen zu fügen, sie achtet auf den Nutzen der andern, lenkt alle Ehre auf Gott, sucht die Arbeit, hat Freude am Einfachen und Schlichten, sie hängt nicht an Zeitlichem, hat Gemeinsinn und hält das Geben für seliger als das Nehmen, sie entsagt den Geschöpfen, sucht nur in Gott ihren Trost, liebt auch ihre Feinde, hält eher zu den Armen als zu den Reichen, bevorzugt nicht ihre eigene Meinung gegenüber der Meinung anderer, kümmert sich nicht um Neuigkeiten, denn es gibt nichts Neues und Dauerhaftes auf Erden. Trotz mancher zeitbedingten Akzente und Formulierungen ist das Grundanliegen dieser Regeln doch im wahren Sinne „evangelisch“, geht es doch darum, von sich selbst loszukommen und sich Gott und den Menschen zu öffnen. Doch kann allein die Gnade den Menschen

LThK² VII, 762—764 und die dort angegebene Literatur; ferner *B. Spaapen* in: OGE 32 (1958) 5—55 und 33 (1959) 113—144; *R. R. Post*, *The Modern Devotion* (Studies in Medieval and Reformation Thought III [Leiden 1968]) 521—536; *J. Sudbrack*, *Das geistliche Gesicht der Vier Bücher von der Nachfolge Christi*, in: *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr, 1471—1971* (Kempen 1971) 14—36.

²²⁹ Vgl. dazu *J. Sudbrack*, *Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der „Nachfolge Christi“*, in: *GuL* 37 (1964) 38—63, vor allem den Abschnitt über „Die Gezeiten des Trostes“, S. 54 ff.

dahin bringen: „O quam maxime est mihi necessaria, Domine, tua gratia, ad inchoandum bonum, ad proficiendum, et ad perficiendum. Nam sine ea nihil possum facere . . .“²³⁰

Mißbrauch der „Geisterunterscheidung“ in sektiererischen Kreisen

Zu allen Zeiten hat es also im Schoße der Kirche rechtmäßig eine U. d. G. gegeben, die sich vor allem auf die innere Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit, auf das innere Zeugnis des Geistes berief. Es ist aber verständlich, daß gerade Sektierer und andere dogmatisch suspekten Kreise sich mit Vorliebe darauf beriefen, weil sie glaubten, hier den „Geist“ gegen den „Buchstaben“ der „Rechtskirche“ ausspielen zu können. Von den „Brüdern vom freien Geist“ ist schon weiter oben die Rede gewesen. Als ein weiteres Beispiel sei hier angeführt die früher *Tauler* zugeschriebene „*Nachfolgung des armen Lebens Christi*“, die aber wohl von einem gemäßigten Anhänger der Fraticellen stammt, wie die Betonung der Berufung aller Menschen zur Armut zeigt²³¹. In dieser Schrift spielt die Unterscheidung des menschlichen, göttlichen, englischen und teuflischen Geistes eine große Rolle, und wenn man hier auch manche Gedanken wiederfindet, die bei *Diadochus* und *Bernhard* lebendig waren, dann aber in den theologischen Traktaten ‚*De discretione spirituum*‘ in den Hintergrund traten, so ist die Möglichkeit eines Mißbrauches nicht von der Hand zu weisen²³².

²³⁰ *Imitatio Christi* III, 55.

²³¹ *D. Job. Tauleri* *Nachfolgung des armen Lebens Christi* (Frankfurt 1681), zum 1. Male hrsg. v. *D. Sudermann* 1621. Die Schrift weicht in Stil und Lehre vom echten *Tauler* beträchtlich ab, wie *H. Denifle*, *Das Buch von geistlicher Armuth*, bisher bekannt als *Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi* (München 1877), gezeigt hat. Vgl. auch *DSAM* I, 1976—1978.

²³² Die Kapitel 73—76 des ersten Teiles handeln von den Einsprechungen des „bösen Geistes“, Kap. 77—84 von dem „natürlichen Geist“, Kap. 85—96 von den Engeln und Kap. 97 ff. von dem „göttlichen Geist“, der der Seele das göttliche Licht einpflanzt, mit dem sie jedes Ding ansehen soll (Kap. 127), der „über Bild und Form“ (Kap. 138) „in die Bloßheit und Stilligkeit“ (Kap. 144) spricht. „Aber der sich einkehret, und des göttlichen Lichts in ihm wahrnimmt, und sich denn läßt in alles das, das ihm von Gott gezeigt wird, der ist recht gelassen und ausgegangen seines eigenen Willens“ (Kap. 171). Der Mensch soll zwar auch Weisung von Menschen annehmen, aber vor allem „eingehen in das Licht seiner Bescheidenheit“ und „lügen, ob ihm etwas Gutes geoffenbart werde, und dem soll er auch folgen“ (Kap. 172). Denn die Lehre von Menschen ist nur ein Mittel; wenn der Mensch aber ohne Mittel von Gott berührt wird, dann „darf er sich keiner Kreatur lassen“. „Dann Gott hat ihm geoffenbart ein Licht, in dem er nicht irren mag. . . Wer von der ersten Sache berührt wird, der darf keinem menschlichen Rat folgen, sondern dem, das über allen menschlichen Rat ist“ (Kap. 173). Daß es aber Gott ist, der erleuchtet, erkennt man an der „Hitz des Lichts“ und daran, daß „der Mensch mag denn nicht zweifeln“. „Dann er hat solche Wahrheit in ihm befunden, die niemand geben mag, dann Gott allein. Aber natürlich Licht, das ist zweifelhaftig, und ist in Wonne. Aber dies Licht und diese Befindung ist ohn allen Zweifel, und ohn

III. „Discretio spirituum“ in der Neuzeit

Wahl durch „Unterscheidung der Geister“:
Ignatius von Loyola

Zu Beginn der Neuzeit wird die Tradition der U. d. G. noch einmal mit einer neuen Nuance bereichert durch *Ignatius von Loyola*²³³. Die entscheidenden Texte finden sich im Exerzitienbüchlein, nämlich die zwei Serien der „Regeln zur U. d. G.“ (Ex. n. 313—327 und 328—336) und die Anweisungen über die „Wahl“ (Ex. n. 169—189), außerdem die „Regeln für die Almosenverteilung“ (Ex. n. 337—344) und die „Regeln über die kirchliche Gesinnung“ (Ex. n. 352—370)²³⁴. Als Ergänzung und Erklärung dient der Brief an Schwester *Rejadella* vom 18. Juni 1536²³⁵.

Wie *L. Bakker* überzeugend aufgewiesen hat, liegt der Ursprung der Regeln zur U. d. G. in der persönlichen Erfahrung des Ignatius²³⁶. Ein genauer Vergleich der Regeln mit dem sog. „Pilgerbericht“²³⁷ zeigt nämlich, daß diese (wenigstens die erste Serie) chronologisch angeordnet sind, parallel zu den Ereignissen des Pilgerberichtes, und daß umgekehrt der Pilgerbericht einen Kommentar zu den Regeln darstellt. Was Ignatius persönlich erfahren hat, das hat er im Exerzitienbüchlein niedergeschrieben, weil er meinte, es könnte auch für andere von Nutzen sein.

Wenn man die Erfahrung als die eigentliche Quelle der Regeln zur

alle Wonne, in einem ganzen Wissen. Und die es befunden haben, die wissen wohl, daß es wahr ist, das ich spreche. Aber die es nicht haben befunden, die wissen auch nicht hievon zu sagen.“ (Kap. 174).

²³³ Aus der umfangreichen Literatur über Ignatius, die Exerzitien und die U. d. G. seien hier nur einige besonders wichtige Arbeiten genannt: *P. de Leturia*, Estudios Ignacianos I—II (Roma 1957); *H. Rahner*, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit (Graz - Salzburg - Wien 1949); *ders.*, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Freiburg 1964), besonders die Beiträge: Ignatius und die asketische Tradition der Kirchenväter (ebd. 235—250) und: Die Lehre des hl. Ignatius von der U. d. G. (ebd. 312—343), zuerst erschienen unter dem Titel „Werdet kundige Geldwechsler“, a. a. O. (Anm. 75) 301—341; *K. Rahner*, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, ebd. 343—405; *G. Fessard*, a. a. O. (Anm. 50); *H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 2); *F. Marxer*, a. a. O. (Anm. 104); *H. Pinard de la Boullaye*, Les étapes de rédaction des Exercices de s. Ignace (Paris 1956); *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152); *J. Pegon*, in: DSAM III, 1267—1275.

²³⁴ Kritische Ausgabe der Exerzitien: MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. secunda, t. II: Exercitia Spiritualia (Roma 1969). Wir zitieren nach der deutschen Übersetzung von *H. U. v. Balthasar*, Die Exerzitien (Einsiedeln 1962).

²³⁵ MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. prima: Epistolae et Instructiones I, 99 bis 107; deutsch bei *H. Rahner*, Geistliche Briefe (Einsiedeln 1956) 78—87.

²³⁶ *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152) 69—85.

²³⁷ Dieses wichtige Dokument wurde zwischen 1553 und 1555 von *L. Gonçalves da Câmara* nach dem Diktat (oder besser: der Erzählung) des Ignatius mit möglicher Treue niedergeschrieben. Der kritische Text findet sich in den MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. quarta: Fontes narrativi I, 323—507; deutscher Text: *Ignatius von Loyola*, Der Bericht des Pilgers. Übers. u. erl. v. *B. Schneider* (Freiburg 1956).

U. d. G. ansehen muß, ist damit natürlich nicht geleugnet, daß auch mannigfache literarische Einflüsse aus der Tradition auf sie eingewirkt haben. In der Tradition fand Ignatius die Worte, in die er seine eigenen Erfahrungen kleiden konnte²³⁸. *Ludolph von Sachsen, Jakobus a Voragine, die Imitatio Christi, Bernhard von Clairvaux, Dionysius der Kartäuser, Thomas von Aquin*: sie alle haben mehr oder weniger deutliche Spuren in den Regeln hinterlassen, und nicht wenig verdankt Ignatius wohl auch der namenlosen Predigt und Unterweisung.

Es kann hier nicht im einzelnen aufgezeigt werden, was Ignatius in seinen Regeln der U. d. G. sagt. Man wird rein materiell nur wenig finden, das nicht schon in der Tradition zu finden war. Die Frage ist, welchen inneren Anregungen („Gedanken“), die von dreierlei Geistern hervorgerufen werden²³⁹, man folgen darf und welchen nicht. Für die Beurteilung ist von grundlegender Bedeutung, wie sich die Anregungen zur jeweiligen Grundstimmung der Seele verhalten. Entspricht eine Anregung der Grundstimmung, dann wird sie als „Trost“, als Freude, Friede, kurz als „Identitätsgefühl“ erfahren; widerspricht sie der Grundstimmung, erfährt man sie als „Trostlosigkeit“, als Störung, Unruhe, Trauer, kurz als „Frustration“. Je nachdem, ob die Grundhaltung zum Guten oder zum Bösen ausgerichtet ist, sind die Anregungen verschieden zu bewerten:

„Denen, die von Todsünde zu Todsünde gehen, pflegt der Böse Feind gemeinhin augenscheinliche Lust vorzustellen, indem er Bilder sinnlicher Ergötzungen und Lüste hervorruft, um sie jeweils mehr in ihren Lastern und Sünden zu bewahren und zunehmen zu lassen. Der gute Geist verfährt bei solchen in entgegengesetzter Weise; er stachelt sie auf und gibt ihnen Gewissensbisse im innern Instinkt der Vernunft.“

„Bei denen, die entschieden voranmachen in der Reinigung von ihren Sünden und die im Dienste Gottes Unseres Herrn vom Guten zum je Besseren übergehen, hat eine Weise statt, die der ersten Regel entgegengesetzt ist. Denn nun ist es dem bösen Geiste eigen, zu beißen, traurig zu stimmen und Hindernisse zu legen, indem er mit falschen Gründen beunruhigt, damit man nicht weiter vorrücke. Und dem guten Geist ist es eigen, Mut und Kraft, Tröstungen, Tränen, Einsprechungen und Ruhe zu geben...“²⁴⁰

Da die Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit von zentraler Bedeutung ist, gibt Ignatius eine ausführliche Beschreibung:

„Ich rede von Trost, wenn in der Seele eine innere Bewegung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und

²³⁸ Vgl. *P. de Leturia, H. Rahner*, a. a. O. (Anm. 233); *H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 2); *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152). Die zahlreichen Artikel mit historischen Einzeluntersuchungen müssen wir hier übergehen.

²³⁹ Vgl. Ex. n. 32: „Ich setze voraus, daß es dreierlei Gedanken in mir gibt: solche, die mein eigen sind und allein meiner Freiheit und meinem Willen entspringen, während die beiden andern von außen kommen: der eine vom guten, der andere vom bösen Geist.“²⁴⁰ Ex. n. 314 u. 315.

demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller. Desgleichen: wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe Seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi . . . Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe, und jede innere Freudigkeit, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und zieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer und Herrn.“

„Ich nenne Trostlosigkeit alles, was zur dritten Regel in Gegensatz steht, als da ist: Verfinsterung der Seele, Verwirrung in ihr, Hinneigung zu den niedrigen und irdischen Dingen, Unruhe verschiedener Getriebenheiten und Anfechtungen, die zum Mangel an Glauben, an Hoffnung, an Liebe bewegen, wobei sich die Seele ganz träg, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn.“²⁴¹

Anschließend gibt Ignatius Hinweise darauf, welches die Ursachen der Trostlosigkeit sein können und wie man sich in ihr zu verhalten habe. Angaben für eine noch genauere Unterscheidung bieten die Regeln der zweiten Serie²⁴². Hier spielt eine besondere Rolle der „Trost ohne vorhergehende Ursache“, d.h. „ohne vorausgehendes Fühlen oder Erkennen irgendeines Gegenstandes, der ihr vermittelt der Akte ihres Verstandes und Willens eine solche Tröstung herbeiführen würde“²⁴³. Auf solche Weise kann nur Gott selber trösten, denn nur er kann in der Seele ein- und ausgehen, wie es ihm beliebt. Diese Tröstung ist deshalb so bedeutsam, weil sie nach Ansicht des Ignatius jede Täuschung und jeden Irrtum ausschließt; allerdings ist Wachsamkeit geboten für die unmittelbar nachfolgende Zeit²⁴⁴.

Inhaltlich besagen die Regeln zur U. d. G. kaum etwas Neues gegenüber der Tradition. Neu ist hingegen die Verbindung der U. d. G. mit der „Wahl“. Auch vor Ignatius fragte man, welche Anregungen vom guten bzw. vom bösen Geiste wären, um den einen zu folgen und die anderen abzuweisen. Ignatius aber „proviziert“ gewissermaßen Trost und Trostlosigkeit, um so experimentell herauszufinden, welches der Wille Gottes für ihn sei. Er begnügt sich nicht damit, den Willen Gottes aus allgemeinen Prinzipien abzuleiten, sondern er fragt nach dem „Individualwillen“ Gottes für eine konkrete Person unter ganz kon-

²⁴¹ Ex. n. 316 u. 317. Wie sehr die Kennzeichen des guten und bösen Geistes bis in die Formulierungen mit der Tradition übereinstimmen, zeigt die Zusammenstellung bei H. Rabner, Ignatius als Mensch und Theologe, a. a. O. (Anm. 233) 335 bis 336.

²⁴² J. Clémence, Le discernement des esprits dans les Exercices Spirituels de s. Ignace, in: RAM 27 (1951) 347—375; 28 (1952) 64—81, sieht in den Regeln der 1. Woche eine „discipline critique de la sensibilité“, während die Regeln der 2. Woche eine Kritik der Vernunft, ein Programm zur Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben enthalten.

²⁴³ Ex. n. 330.

²⁴⁴ Ex. n. 336. Zur Problematik des „Trostes ohne Ursache“ vgl. L. Bakker, a. a. O. (Anm. 152) 80—81. 87—118. 169—192; L. González Hernández, El primer tiempo de elección según san Ignacio (Madrid 1956); D. Gil, Algunas reflexiones sobre la consolación sin causa, in: Manresa 41 (1969) 34—64. 121—140.

kreten einmaligen Umständen. Die Bedeutung dieses Ansatzes, der theologisch wohl noch nicht genügend reflektiert ist, haben *K. Rahner* und *G. Fessard* herausgestellt²⁴⁵. Die Exerzitien haben zum Mittelpunkt die Wahl, und zwar zunächst nicht im Sinne der Wahl eines konkreten Berufes, sondern als Wahl zwischen „Geboten“ und „Räten“, deren jeweilige Kriterien „Besitz“ und „Armut“ sind²⁴⁶. Wenn diese grundsätzliche Wahl einmal geschehen ist, kann sie natürlich auch an konkreteren Fragepunkten weitergeführt werden, etwa in der Frage nach dem Beruf, ob man Priester oder Ordensmann werden wolle, in welchem Orden usw.²⁴⁷, ja sie kann sich sogar auf Details wie die Größe des Haushaltes und Hausstandes beziehen²⁴⁸.

Ignatius nennt drei Zeiten, in denen eine Wahl stattfinden kann: wenn Gott selbst die Seele so bewegt, daß ein Zweifel unmöglich ist, wie es z. B. bei der Berufung von Matthäus und Paulus der Fall war; wenn die Seele aus der Erfahrung von Trost und Untrost durch die U. d. G. Klarheit gewinnt; wenn man ohne solche „Stimmungen“ zu erfahren Für und Wider ruhig gegeneinander abwägen kann²⁴⁹. Im Leben des Ignatius spielte auch die erste Wahlzeit eine gewisse Rolle, wenigstens in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung; im Mittelpunkt der Exerzitien scheint allerdings die zweite Wahlzeit zu stehen. Die Leben-Jesu-Betrachtungen und die vielen Wiederholungsübungen dienen dazu, im Blick auf Jesus (also auf etwas Objektives!) in sich Trost und Trostlosigkeit zu verspüren, um daraus den Willen Gottes zu erspüren²⁵⁰.

In seiner Überzeugung von der inneren Führung durch den Geist wies Ignatius gewiß manche Ähnlichkeiten mit den in Spanien damals weitverbreiteten Alumbrosos auf, die ihren Namen der Berufung auf die Erleuchtung und Führung durch den Heiligen Geist verdankten. Da die Alumbrosos gleichzeitig manchmal eine gewisse Mißachtung der kirchlichen Autorität und vor allem der Führung durch die Theologen an den Tag legten, wurden sie von der Inquisition mißtrauisch beobachtet. Auch Ignatius entging dem Argwohn offizieller kirchlicher Kreise nicht, und es ist vielleicht kein Zufall, daß einer der größten

²⁴⁵ *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 233); *G. Fessard*, a. a. O. (Anm. 50) 233—304.

²⁴⁶ *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152) 233—269.

²⁴⁷ Vgl. das Directorium des Ignatius, in: MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. secunda, t. II: Directoria Exercitiorum Spiritualium (Roma 1955) 81.

²⁴⁸ Ex. n. 189.

²⁴⁹ Ex. n. 175—178.

²⁵⁰ Vgl. *H. Rahner*, Zur Christologie der Exerzitien, in: Ignatius als Mensch und Theologe, a. a. O. (Anm. 233) 251—311. — Über die Bedeutung des Wortes „sentir“ bei Ignatius vgl. *H. Pinard de la Boullaye*, Sentir, sentimiento y sentido dans le style de saint Ignace, in: AHSI 25 (1956) 416—430; *F. Marxer*, a. a. O. (Anm. 104) 80—163; *E. Hernández Gordils*, Que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos (Roma 1966).

Kämpfer gegen die Alumbrados, der Dominikaner *Melchior Cano*, auch der schärfste Gegner des Ignatius und seiner Exerzitien war²⁵¹. Ignatius selbst scheint im Laufe der Jahre den Einsprechungen des Geistes gegenüber vorsichtiger geworden zu sein. Vielleicht hing das damit zusammen, daß sein Jerusalemplan, den er für gottgewollt hielt (er ging vermutlich auf die Erleuchtungen in Manresa zurück) und den er jahrzehntelang hartnäckig verfolgte, offensichtlich von der Vorsehung verhindert wurde. Das kirchliche Moment trat jetzt mehr in den Vordergrund; es fand seinen Niederschlag in den Regeln der kirchlichen Gesinnung, die allerdings in ihren konkreten Formulierungen von den Auseinandersetzungen mit Erasmiern und Protestanten geprägt wurden²⁵². Dieselbe wachsende Vorsicht zeigt sich auch darin, daß für Ignatius mit zunehmendem Alter die dritte Wahlzeit an Bedeutung gewann²⁵³.

Kommentare und Lehrbücher

Die Zeit von Ignatius bis heute können wir sehr kurz abtun. Es wurde gewöhnlich nur wiederholt und eventuell neu geordnet, was schon früher gesagt worden war. Der kühne Ansatz des Ignatius wurde oft nicht mehr verstanden. *L. de la Palma* reduziert z. B. in seinem Kommentar zu den Exerzitien die U. d. G. praktisch auf die prudentia²⁵⁴. Der Jesuitengeneral *Mercurian* stellt die dritte Wahlzeit als das Ideal hin²⁵⁵. Den Erfordernissen der geistlichen Leitung dienen die beiden bekanntesten Zusammenfassungen der traditionellen Lehre von der U. d. G. durch Kardinal *Bona*²⁵⁶ und den Jesuiten *G. B. Scaramelli*²⁵⁷. Die Unsicherheit, mit der man dem inneren Zeugnis des Geistes gegenübersteht, wird kompensiert durch lange Listen, in denen alle möglichen äußeren Kriterien zusammenstellt. Dasselbe gilt auch für die aszetische Literatur und die Lehrbücher der geistlichen Theologie aus den letzten drei Jahrhunderten, in denen die U. d. G. auf Grund ihrer langen Tradition zwar eine ehrenvolle, aber praktisch doch sehr untergeordnete Stellung einnimmt²⁵⁸.

²⁵¹ Vgl. dazu *I. Iparraguirre*, *Práctica de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola en vida de su autor* (Bilbao-Roma 1946) 83—115.

²⁵² Vgl. *P. de Leturia*, a. a. O. (Anm. 233) I, 149—174; *J. M. Granero*, *Sentir con la Iglesia, ambientación histórica de unas famosas reglas*, in: *Miscelánea Comillas* 25 (1956) 203—233; *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152) 109—112. 121.

²⁵³ *L. Bakker*, ebd. 279—285.

²⁵⁴ Vgl. DSAM III, 1273.

²⁵⁵ Vgl. Directoria (Anm. 247) 269.

²⁵⁶ Zu seinem Werk *De discretione spirituum liber unus* (Rom 1671) vgl. DSAM III, 1275—1278.

²⁵⁷ *Giovanni B. Scaramelli*, *Discernimento degli spiriti* (Venedig 1753); deutsch Regensburg³1904.

²⁵⁸ Eine kurze Übersicht der wichtigsten Autoren vgl. DSAM III, 1279—1281.

Damit wären wir mit unserem geschichtlichen Überblick ans Ende gelangt. Was läßt sich kurz als Ergebnis dieser Untersuchung feststellen? Einerseits zeigt sich, daß die Lehre von der U. d. G. zum spirituellen Erbgut des Christentums von den Anfängen an gehört. Schon in den ersten noch vom Spätjudentum beeinflussten christlichen Schriften nimmt sie einen bedeutenden Platz ein. Auf dem Weg über die theologischen Spekulationen des *Origenes* gelangt sie zu ihrem Höhepunkt im alten Mönchtum und findet ihren literarischen Niederschlag vor allem in der *Antoniusvita* und bei *Evagrius Pontikus*. Andererseits fällt auf, daß die verschiedenartigsten Phänomene — vom eingegossenen Charisma bis zur menschlichen Klugheit — unter dem Begriff U. d. G. zusammengefaßt werden. Ebenfalls lassen sich seit den ältesten Zeiten zwei verschiedene, wenn auch eng zusammenhängende Anwendungsbereiche der U. d. G. erkennen: die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ bzw. „echt“ und „unecht“, die vor allem für die Beurteilung der Propheten, Lehrer und Visionäre von Wichtigkeit ist, und die Unterscheidung von „gut“ und „böse“, hier in dem Sinne, ob ein „Gedanke“, eine innere Anregung von Gott stamme oder vom Bösen. Durch die ganze Frömmigkeitgeschichte hindurch lassen sich diese verschiedenartigen Ströme verfolgen. Durch *Cassian* kommt die geistliche Weisheit des östlichen Mönchtums in den Westen, allerdings in der etwas einseitigen Ausprägung als ‚discretio‘, die schließlich auf dem Weg über *Benedikt*, *Gregor* und die Frühscholastik bei *Thomas von Aquin* zur ‚prudentia‘ wird. In ihrer ganzen Fülle lebt die Tradition der U. d. G. noch einmal auf bei *Bernhard*. Während in den großen Traktaten ‚De discretione spirituum‘ des Mittelalters die Unterscheidung der Visionen und Prophezeiungen im Vordergrund steht, oft verbunden mit einem ausgesprochenen Mißtrauen gegenüber der Berufung auf die Stimme des Geistes im eigenen Innern, bleibt die alte geistliche Erfahrung und Tradition erhalten bei den Mystikern und — vielleicht als Reaktion auf die „Vernünftigkeit“ der offiziellen Kirche — in schwärmerischen Sekten. *Ignatius* gebührt das Verdienst, diesen Strom vor dem Versinken in den Untergrund bewahrt zu haben, wenn auch schon bald nach ihm in der ganzen Kirche die Zurückhaltung gegenüber dem „Geist“ wieder das Übergewicht erhielt.

Nachdem nun die Grundlinien der U. d. G. in der Geschichte der Frömmigkeit herausgearbeitet sind, müßte die vielschichtige Problematik der traditionellen Aussagen näher untersucht werden. Das soll in einem späteren Beitrag geschehen.