

Das moderne und das postmoderne Interesse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola

VON KARLHEINZ RUHSTORFER

Einleitung

Es kommt seit alters her immer wieder vor, daß bestimmten Gestalten der Geschichte der Philosophie und Theologie eine besondere Relevanz für die eigene Gegenwart angesehen wird. So war für Thomas von Aquin Aristoteles der Philosoph schlechthin. Martin Heidegger wußte sich in besonderer Weise den vorsokratischen Denkern verbunden. Die Verhältnisse von Vergangenheit und jeweiliger Gegenwart sind so vielfältig wie die Denker, die diese Verhältnisse eröffneten. Jedoch ist bei den bedeutenden Philosophen und Theologen immer ein Vernunftinteresse leitend. Ein bestimmter vernünftiger Grund läßt es geraten sein, diese geschichtliche Position im Ganzen positiv aufzunehmen oder zu verwandeln, jene Position in Teilen anzuerkennen oder auch in einer bestimmten Gestalt des Denkens den Ursprung allen Übels zu sehen, so z. B. Nietzsches Sicht auf Platon.

Auch Ignatius von Loyola wurde von verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise aktualisiert und mit dem Denken der jeweiligen Gegenwart in Bezug gebracht. So stilisierte ihn die katholische Kirche der frühen Neuzeit zu *der* Gestalt der Gegenreformation sowie der kirchlichen Erneuerung. Das Vernunftinteresse dieser Darstellung des Ignatius wäre eigens zu untersuchen, es ergibt sich aber, soviel sei bemerkt, aus dem geschichtlichen Ort des Ignatius am Anfang der Neuzeit. Es lag in der Natur der Sache, will sagen der geistesgeschichtlichen Verhältnisse, daß Ignatius dem Reformator Martin Luther entgegengesetzt wurde. Dabei schätzte man besonders die Ignatianische Betonung des Individuums, der menschlichen Freiheit sowie die radikale Kirchlichkeit. Die Metaphysik seiner Zeit blieb bei Ignatius den Einsichten des individuellen Gewissens, die während der unmittelbaren Begegnung mit Gott in den Geistlichen Übungen gewonnen wurden, an Gewißheit untergeordnet. So kam Ignatius eine Bedeutung über die bloße Frömmigkeitsgeschichte hinaus zu, was sich nicht zuletzt in der grundlegenden Rolle der Jesuiten für das Bildungswesen der katholischen Neuzeit zeigt.

Auch in der nachmetaphysischen Moderne läßt sich ein Vernunftinteresse seitens katholischer Denker an Ignatius von Loyola im allgemeinen und an den Geistlichen Übungen im besonderen nachweisen. Als herausragende Beispiele einer modernen katholischen Aktualisierung des Ignatius mögen Interpretationen Erich Przywaras, Karl Rahners und Gaston Fessards gelten¹. Alle drei sahen in Ignatius eine Gestalt katholischer Christlichkeit, die

¹ M. Schneider stellt in seinem Buch über die Deutung der Ignatianischen Exerzitien von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard nicht nur drei Jesuiten und drei Interpreten der Exerzitien, sondern drei herausragende katholische Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts in eine

geeignet sei, den antichristlichen Tendenzen des modernen Denkens entgegengesetzt zu werden. Gaston Fessards Interpretation der Exerzitien ist in besonderer Weise auf das Denken von Marx bezogen, das er mit Ignatius unterlaufen will. Erich Przywara sieht sich von Nietzsche herausgefordert und Karl Rahner steht in einem besonderen Verhältnis der Nähe und Distanz zu Martin Heidegger.

Wenn im folgenden von *der* Moderne gesprochen wird, so ist damit eine Dimension des Denkens gemeint, in der die Vernunft nicht mehr mit sich selbst beschäftigt ist, sei es im Sinne der reinen Vernunft Kants oder etwa im Sinne der spekulativen Vernunft des Augustinus, die sich als Abbild der göttlichen Vernunft begreift². Das „moderne“ Denken nimmt seinen Anfang nicht mehr mit der absoluten Freiheit des Vernunftwillens oder der Offenbarung des göttlichen *logos*, sondern mit einem weltlich verstandenen Sein³, welches für das vernünftige Denken und Wollen des *animal rationale* uneinholbar ist⁴. Die moderne Welt hat ihren Grund nicht mehr in der menschheitlichen oder göttlichen Vernunft, sondern der weltliche Ursprung der Welt ist der Vernunft schlechthin vorgängig. Die Geistlichen Übungen wurden in der klassisch modernen Theologie gerade als ein Werk geschätzt, das in diesem Sinne der Vernunft vorgeordnet sei, werde doch in ihnen eine „ursprünglichere Erfahrung“ gemacht. Es ist jedoch zu fragen, ob die Vorordnung der Frömmigkeit und mit ihr der Geistlichen Übungen vor die rationale Theologie im Ignatianischen Denken denselben Grund hat wie die moderne Interpretation dieses Sachverhaltes oder ob der Vorzug der Geistlichen Übungen bei Ignatius nicht aus deren eigenem geistesgeschichtlichem Ort zu erklären ist⁵.

Die gegenwärtige Situation zeichnet sich nicht mehr durch die Vorgängigkeit der weltlichen Erfahrung aus, vielmehr scheinen die Verhältnisse der „Sprache“ gegenwärtiges Denken zu konstituieren⁶. Während die moderne Erfahrung noch einen Grund in der Welt hatte, welche die Einheit der Erfahrung verbürgte, auch wenn diese nicht mehr „auf den Begriff“ gebracht werden konnte wie im Zeitalter der Metaphysik, zeichnet sich die „post-

Reihe. Siehe M. Schneider, Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard (Innsbrucker theologische Studien 48) Innsbruck 2. Aufl. 1987.

² Siehe H. Boeder, Das Vernunftgefüge der Moderne, Freiburg-München 1988.

³ Siehe ebd. 17.

⁴ Es scheint sich hier eine Parallele zur Jenseitigkeit des christlichen Gottes zu ergeben, doch ist auf den Unterschied des überweltlichen, rein geistigen Gottes, dessen höchste Vernunft über der menschlichen Vernunft ist, zur vorvernünftigen Weltlichkeit der modernen Welt zu achten.

⁵ Siehe dazu K. Ruhstorfer, Das Prinzip des Ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola (Freiburger theologische Studien 161) Freiburg 1998.

⁶ Siehe z. B. J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 4. Aufl. 1993, 193, H. Boeder, Die Dimension der Submoderne, in: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 46 (1995) 139–150, bes. 139. Es ist in diesem Zusammenhang jedoch nicht nur auf die strukturalistische und neostukturalistische Betonung der Sprache hinzuweisen, sondern auch auf die sprachanalytische Philosophie des angelsächsischen Raumes, dazu E. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976.

moderne“ Sprache durch eine ursprüngliche Differenz aus⁷. Die Sprache der „Postmoderne“ sieht sich nicht mehr auf *ein* ursprüngliches, weltliches Sein zurückgebunden und ist in ihrem Wesen radikal pluralistisch⁸. Die großen „Erzählungen“ (récits) der Geschichte des Denkens, denen ein totalitärer Zug unterstellt wird, haben ihre Verbindlichkeit eingebüßt⁹. Dies gilt sowohl für die Gestalten des nachmetaphysisch-modernen als auch des metaphysischen Denkens. Schon von daher erübrigen sich die alten Entgegensetzungen der Moderne. Die Kämpfe etwa zwischen dem Marxismus und dem Katholizismus wurden in die prinzipielle Gleichgültigkeit verschiedener „Dispositive des Wissens“ aufgelöst. Wenn im folgenden von der „Postmoderne“ die Rede ist, so ist diese Bezeichnung ein Ausdruck der Verlegenheit, der lediglich die Denksphäre zusammenfassen und bezeichnen soll¹⁰, in welcher sowohl der Strukturalismus als auch der Neostrukturalismus¹¹ – aus den angedeuteten sachlichen Gründen – anzusiedeln sind. Was aber hat diese Sphäre des Denkens mit den Exerzitien des Ignatius zu tun?

Ein kurzer Blick auf das Denken von Michel Foucault läßt das postmoderne Interesse an geistig/geistlichen Übungen im allgemeinen deutlicher hervortreten. Die Interpretation der Exerzitien durch Roland Barthes trägt zum Verständnis der condition postmoderne Erhebliches bei. Bei Louis Beirnaert findet sich eine interessante Aktualisierung der Geistlichen Übungen durch Überlegungen, die aus der strukturalistischen Psychoanalyse Jacques Lacans stammen. Der späte Fessard wiederum sieht in Ignatius Potentiale, die es ermöglichen, die Anthropologie von Claude Lévi-Strauss zu unterlaufen. Die folgende Untersuchung hat zum Ziel, das postmoderne und das moderne Vernunftinteresse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola anhand der genannten Positionen exemplarisch herauszuarbeiten, dabei soll mit dem uns Naheliegenden begonnen werden:

⁷ Siehe J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, 77f., bezogen auf F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1973, 164.

⁸ Siehe R. Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris 1985, 310.

⁹ Siehe F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979, 10. Kap. und *ders.*, *Le différend*, Paris 1983, 11.

¹⁰ Vgl. H. Boeder, *Die Dimension der Submoderne* 140. Boeder gibt darin einen Hinweis auf die Landschaft der eben erwähnten Denksphäre und nennt dabei einerseits Roman Jakobson, Roland Barthes, Jacques Lacan und Claude Lévi-Strauss und andererseits Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault und Jacques Derrida. In besagtem Aufsatz werden die letzteren Positionen unter der Bezeichnung „Submoderne“ verhandelt. Es ist auf die eigentümliche Verwendung des Wortes „postmodern“ zu achten. Dazu auch W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 31–43 und 79ff.

¹¹ Vgl. M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1984, 40ff., auch Welsch, *Unsere Postmoderne Moderne*, 140f. Welsch zieht eine scharfe Trennlinie zwischen dem postmodern-neostrukturalistischen Denken etwa Foucaults und dem Strukturalismus von Lévi-Strauss. Doch ist bei allen Unterschieden doch die Gemeinsamkeit der durch die ursprüngliche Differenz gekennzeichneten Sprache und damit einhergehend die prinzipielle Relativierung der überkommenen Ordnungen – auch noch der weltlich modernen – festzuhalten. Ob Lévi-Strauss deshalb „postmodern“ im Sinne Lyotards ist, sei dahingestellt, jedenfalls eröffnet er eine Sphäre des Denkens, in die auch noch Foucault und Derrida einzuordnen sind. Siehe dazu F. Dosse, *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 1: *Das Feld des Zeichens (1945–1966)* Hamburg 1996.

I. Die Postmoderne und Ignatius

1. Michel Foucault und das Interesse an spirituellen Techniken

Es gibt in unserer Gegenwart ein anhaltendes Interesse an der Philosophie als einer Kunst, das Leben zu lernen¹². Dabei scheint besonders die antike Philosophie dem Bedürfnis nach praktischen Orientierungen für das eigene Leben entgegenzukommen, gilt das griechische Denken doch als nicht so sehr in dogmatisch-theoretischen Verengungen verhaftet wie die darauffolgende christliche Tradition, welche heidnisches Gedankengut aufnahm und verwandelte¹³. So finden die „exercices spirituels“ der antiken Philosophie besondere Aufmerksamkeit. Gemeint ist damit eine *askesis* im weitesten Sinne des Wortes, eine Einübung in die Lebensweisheit. Über die griechischen Kirchenväter erreichten diese Übungen auch die christliche Tradition¹⁴. Eine lateinische Entsprechung zur *askesis* wurde bei den lateinischen christlichen Autoren der Antike der Ausdruck *exercitia spiritualia*¹⁵. Was aber regt in unserer Gegenwart das Interesse an der griechischen „culture de soi“ im besonderen und Geistigen Übungen im allgemeinen an?¹⁶

Michel Foucault sieht den entscheidenden Unterschied zwischen den griechischen und den christlichen asketischen Techniken darin, daß die letzteren das Individuum mit einem „bürgerlichen Gesetz“ oder einer „religiösen Verpflichtung“ belasten, während die ersteren in einer „Wahl, die das Individuum tätigt“, wurzeln¹⁷. Während es in den einen darum gehe, seinem Selbst zu entsagen, um dem Gotteswillen nicht entgegenzustehen, zielten die anderen auf ein „Selbst, das man als ein Kunstwerk konstruieren und schaffen müsse“¹⁸. Erinnert dieser Gedanke nicht an Nietzsche, den Foucault in besonderer Weise schätzte?¹⁹ Bereits in ‚Les mots et les choses‘ stellt Foucault fest, daß nach dem Tode Gottes der Mensch seiner Endlichkeit anheimgefallen sei²⁰ und selbst „verschwindet wie am Meerufer ein Gesicht im

¹² Vgl. dazu P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987, im folgenden zit. nach der deutschen Übersetzung: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen und antike Philosophie*, Berlin 1991, 13–15.

¹³ Hadot 10.

¹⁴ Zum Beispiel: *Clemens von Alexandrien*, *strom.*, IV, VI, 27, 1 (GCS 15, 260, 7): *kyriake askesis*. Zur Beeinflussung des frühen Christentums durch antike Lebenspraktiken siehe P. Rabbow, *Seelenführung*, München 1954.

¹⁵ Zum Beispiel: *Rufin*, *hist. mon.*, VII, 3 (PTS 34, 287, 19): *exercitia spiritualia*; und IXXX, 21, 14 (PTS 34, 371, 44f.): *exercitia spiritualis vitae*.

¹⁶ Vgl. Hadot, *Philosophie als Lebensform* 179.

¹⁷ M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in: *D. Defert und F. Ewald* (Hg.), *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault*, Bd. 4, 1980–1988, Paris 1994, 402f. Zu Foucault siehe auch H. L. Dreyfus und P. Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1987 und Boeder, *Die Dimension der Submoderne* 144–146.

¹⁸ *Defert / Ewald* Bd. 4, 403.

¹⁹ Vgl. L. H. Luther, H. Guttman, P. H. Hutton (Hgg.), *Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault*, Massachusetts 1988, 13.

²⁰ *Foucault*, *Les mots et les choses*, Paris 1966, 396.

Sand“²¹. Der Mensch, der im 16. Jahrhundert – dem Zeitalter des Ignatius – die Bühne des Wissens betrat und zuletzt durch die strukturalistische Ethnologie und Psychoanalyse wissenschaftlich gedeutet wurde²², „ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt“²³.

Foucault versucht, in der Archäologie des Wissens und der Genealogie der Subjektivierungsformen – in gewisser Analogie zu Nietzsche – zu zeigen, daß die Subjektivität des Menschen stets durch Konstellationen des Wissens – durch Dispositive – hervorgebracht wurde. Das Subjekt ist das eigentliche Thema der Foucaultschen Analysen, auch derjenigen der ‚Histoire de la sexualité‘. Dabei grenzt sich Foucault vom Existentialismus etwa Sartrescher Prägung ab: Bei Sartre, aber auch noch im „kalifornischen Kult des Selbst“, werde noch immer ein authentisches Selbst, eine wahre Identität angenommen. Dagegen fordert Foucault, die schöpferische Aktivität des Menschen nicht an ein Selbstverhältnis zu binden, sondern das mögliche Selbstverhältnis von einer „kreativen Aktivität“ her zu verstehen²⁴. Aufgabe des Intellektuellen sei es daher, den Leuten zu zeigen, „daß sie viel freier sind, als sie es fühlen“²⁵. Denn durch die Genealogie der Machtstrukturen wird die Ordnung des Diskurses aufgebrochen und gezeigt, daß die „Wahrheiten und Evidenzen“, die in der Geschichte aufgekommen sind, kritisiert und zerstört werden können. Hier wurzelt das zeitgenössische Bedürfnis nach Ethiken oder Moralien. „Da die meisten von uns nicht mehr glauben, daß eine Moral auf der Religion gegründet werden könne“²⁶, und „wir nicht wollen, daß ein Gesetzssystem in unser moralisches Leben eingreift“, gelte es, sich selbst gemäß einer „Ästhetik der Existenz“²⁷ immer neu zu entwerfen. Hierin liege auch die Parallele zur heidnischen antiken Kultur des Selbst, die ebenfalls nicht vorwiegend religiöse und wissenschaftliche Wahrheiten, sondern autonome Selbsttechniken im Blick habe²⁸. Da zum Beispiel heutige „Befreiungsbewegungen“ kein „Prinzip, auf welchem sich die Ausarbeitung einer neuen Moral gründen könne“, mehr zu finden vermögen, außer vielleicht einer „wissenschaftlichen Kenntnis des Ich, der Begierde und des Unbewußten“, welche jedoch nicht mehr verbindlich sein können, gelte es, ein neues, ein grundsätzlich unverbindliches Prinzip in den offenen Selbstmodifikationen gemäß „valeurs esthétiques“ und „critères de style“ zu finden²⁹. Der Philosophie, verstanden als eine „ascèse“, ein „exercice de soi“, komme dabei eine wichtige konstitutive Funktion zu, da sie helfe, im

²¹ Ebd. 398.

²² Ebd. 385–398.

²³ Ebd. 398.

²⁴ Foucault, A propos de la généalogie de l'éthique 392f.

²⁵ Martin/ Guttman/ Hutton, Technologies of the Self 10.

²⁶ Foucault, A propos de la généalogie de l'éthique 386.

²⁷ Ebd. 385.

²⁸ Ebd.

²⁹ Foucault, Histoire de la sexualité III. L'usage des plaisirs, Paris 1984, 17.

offenen „Spiel der Wahrheiten“ sich selbst ein anderer zu werden, und erlaube, durch die Begegnung mit anderen Formationen des Wissens und der Wahrheit anders zu denken als bisher³⁰. Nun wird die scheinbare Parallele zu den Exerzitien des Ignatius deutlich.

Auch die Geistlichen Übungen des Ignatius sind der Arbeit an sich selbst gewidmet. Durch die Übungen soll sich der Mensch ein anderer werden. Auch sie geben „Regeln, Hinweise, Ratschläge, um sich zu betragen, wie man soll“³¹. Liefern also auch die Geistlichen Übungen „Kriterien einer ‚Ästhetik der Existenz‘“?³² Foucault stellte fest, daß in der Renaissance eine Reihe von Gruppen aufgekommen sei, die der „Pastoralmacht“ Widerstand leisteten, dem Individuum die Verantwortung für sein Heil unabhängig von der kirchlichen Institution wieder übertrugen und die alte „culture de soi“ in ihrer Autonomie wieder bestärkten³³. Sollte das Ignatianische Denken auch im Horizont der Wiedergeburt der antiken Selbsttechniken angesiedelt sein? Offensichtlich ist es nicht unmöglich, die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola als eine Selbsttechnik aufzufassen und darin die Aktualität der Geistlichen Übungen zu erblicken.

Es scheint, daß die Geistlichen Übungen dem Bedürfnis der Zeit nach einer singulären Begegnung mit Gott als dem „ganz Anderen“ entgegenkommen, gemäß der Maxime „tout autre est tout autre“. Doch stellt sich gleich die Frage, ob der postmoderne Gott der „différance“, der Abwesenheit und mithin der völligen Unbestimmtheit identisch mit dem Gott des Ignatius ist? Es scheint ferner, daß die Geistlichen Übungen dem Bedürfnis postmodernen Denkens, eine Alternative zur rationalen Theologie zu finden, entgegenkommen, ordnet doch Ignatius die Bemühungen der *ratio* den Regungen der affektiven Seele unter. Die Antworten auf die Fragen „Wie fühlst du dich hier und jetzt dabei?“ oder „Wie geht es dir damit?“ oder „Worauf hast du Lust?“ haben nach weitverbreiteter Auffassung mehr Bestimmungskraft als die Vernunft des vormaligen *animal rationale*. Aber können die affektiven Regungen Trost und Trostlosigkeit mit den Befindlichkeiten des identitätslosen Selbst des postmodernen Denkens gleichgesetzt werden? Jedenfalls bleibt die Frage, ob die pluralen Sinnfindungs-, Selbstverwirklichungs- und Autonomiebedürfnisse der Gegenwart im Sinne des Erfinders der Geistlichen Übungen sind. Na und? könnte man antworten, und diese Antwort wäre von einer gewissen Plausibilität, so man nur Anregungen für die stets offene Verwirklichung des postmodernen Selbst sucht. In diesem Sinne könnte man Elemente der Geistlichen Übungen in neu zu entwerfende Selbsttechniken einbauen, wie man eine antike Säule in ein postmodernes Gebäude einbauen kann³⁴. Es möchte vielleicht geraten sein, die Foucault-

³⁰ Foucault, *L'usage des plaisirs* 15.

³¹ Ebd. 18.

³² Ebd.

³³ Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique* 409f.

³⁴ Vgl. P. Veiny, *Le dernier Foucault et sa morale*, in: *Critique* 42 (1986) 933–941, bes. 939.

sche Radikalität durch ein gewisses christliches und bürgerliches Ethos zu mäßigen, eine moderate Anpassung der Übungen an die von Foucault ausgesprochenen Bedürfnisse nach Selbsttechniken zu wagen und so den Geistlichen Übungen ein bißchen Verbindlichkeit und Geschlossenheit zuzugestehen. Doch führte eine solche Verbindung nicht zu einem Zwitterwesen, das weder Foucaultsches Fleisch (*chair*) noch christlicher Fisch (*ichtys*) wäre? Sollte man also versuchen, postmodernes Denken mit Ignatius zu unterlaufen und auf ein neues christliches Prinzip zu gründen, wie dies die Jesuiten Gaston Fessard und Louis Beirnaert getan haben? Doch bevor deren Exerzitieninterpretationen zu Wort kommen, empfiehlt es sich, einige entscheidende Voraussetzungen der strukturalistischen Textanalyse Roland Barthes' vorzustellen, zumal er eine bemerkenswerte Strukturanalyse der Geistlichen Übungen leistete. Von diesen Voraussetzungen her ergibt sich auch ein besseres Verständnis der strukturalistischen Psychoanalyse und Ethnologie sowie deren Nachhall in der Exerzitiendeutung Beirnaerts und des späten Fessard.

2. Roland Barthes Interpretation der Exerzitien

Roland Barthes steht in einer gewissen Nähe zu Foucault. Wie dieser durch historische Genealogien die Verbindlichkeit der Wahrheit und der Bestimmung des Menschen in eine unverbindliche Vielfalt von subjektkonstituierenden Wahrheitsspielen transformiert, so entbindet jener den „Text“ von seinem eindeutigen Sinn. Wie Foucault inhaltlich keinen Anfang und kein Ende duldet, so Barthes formal. Die Wissenschaft von der Literatur habe sich von jeder Analyse der Inhalte zu lösen, diese sei Sache der „strengsten historischen Wissenschaft“³⁵, wobei wohl auch an die Foucaultschen Analysen zu denken ist. Die Literaturkritik befinde sich heute in einer Krise, die dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit entspreche³⁶. Wie Ignatius von Loyola in den Geistlichen Übungen „das Modell eines dramatischen Diskurses aufgestellt“ habe, der sich von den „Kräften“ des Syllogismus und der Abstraktion löse³⁷, so verschwinde heute der Unterschied von Kritiker und Schriftsteller³⁸. Unter dem Einfluß der Psychoanalyse und des Strukturalismus werde „alles, was die Sprache berührt, [...] aufs neue in Frage gestellt: die Philosophie, die Geisteswissenschaften, die Literatur“³⁹. Die singuläre Bedeutung jedes sprachlichen Werkes ist in eine plurale zu verwandeln und das geschlossene Werk in ein offenes. Wiewohl keine Interpretation den Sinn des Textes auszuschöpfen vermag, handelt es sich dabei nicht um einen Relativismus der „menschlichen Sitten“ oder eine „Neigung der Gesellschaft zum Irrtum“, sondern um eine grundsätzliche „Disposi-

³⁵ R. Barthes, *Critique et vérité*, Paris 1966, 57.

³⁶ Ebd. 48.

³⁷ Ebd. 47.

³⁸ Ebd. 48.

³⁹ Ebd. 49.

tion des Werkes zur Offenheit“⁴⁰. Die Pluralität des Sinnes gründet nicht in der Liberalität des Interpreten oder in einem philologischen Agnostizismus; der Sinn ist für Barthes auch nicht eine Möglichkeit, ein möglicher, sondern er ist das „Wesen selbst des Möglichen, er ist das Wesen des Plurals“⁴¹. Wie aber ist eine solche Pluralität möglich? Bezeichnet nicht jede Sprache und jedes Werk ein „letztes Signifikat“ – letztlich „die Wirklichkeit“?⁴² Barthes gibt einen Hinweis auf die „philosophischen Untersuchungen Jacques Derridas, der postuliert hat, daß es auf der Welt im Grunde immer nur die Schrift (*écriture*) einer Schrift gibt: Eine Schrift verweist letztlich immer auf eine andere Schrift, und der Prospekt der Zeichen ist gewissermaßen unendlich“⁴³.

Ausgehend von diesen Prämissen kann Barthes in seiner strukturalen Analyse der Exerzitien – ohne dies als Provokation zu empfinden – Ignatius neben de Sade und Fourier stellen. Die Texte sind vollkommen von der Rückbindung an die Wahrheit des Glaubens an Gott, an die Natur oder die Zukunft gelöst. Alle drei jedoch seien „logothètes“, Begründer von Sprachen (*langues*)⁴⁴. Was aber findet ein Literaturwissenschaftler wie Barthes an der „schmucklosen“, „instrumentellen“ Sprache des Ignatius, von der es heißt, daß sie doch nur eine geistliche Erfahrung vermitteln wolle?⁴⁵ Barthes aber sieht die Sprache (*langage*) nicht als „eine Art Parasit des menschlichen Subjektes, das sie trägt wie einen Schmuck oder benutzt wie ein Werkzeug, das man nimmt oder ablegt, je nach den Bedürfnissen der Subjektivität oder den Konventionen der Gesellschaft“⁴⁶. Die „*écriture*“ ist nicht „sekundär, sondern primär, dem Menschen vorausgehend, den sie als Begründerin sowohl seiner Taten als auch seiner Eintragungen (*inscriptions*) durchquert“⁴⁷. „So ‚geistlich‘ die *Exerzitien* des Ignatius auch sein mögen, sie sind in der *écriture* begründet.“⁴⁸ Barthes hebt auf den Vorteil ab, den eine Lektüre der Exerzitien „*intérieure à l'écriture*“, will sagen ungebunden durch Glaube und Wahrheitsanspruch, für den Interpreten mit sich bringe, der so wertfrei ihre Struktur erkennen und analysieren kann. In diesem Sinne hat die Analyse Barthes' ein Gewicht, das jenem vergleichbar ist, das er den „paar Zeilen, die Georges Bataille über die Exerzitien geschrieben hat“⁴⁹, gegenüber den 1500 Kommentatoren zugesteht. Denn wie die Exerzitien als „Selbsttechnik“ aufgefaßt nur mehr neben allen möglichen anderen „Selbst-

⁴⁰ Ebd. 50, dort weiter: „L'oeuvre détient en même temps plusieurs sens, par structure, non par infirmité de ceux qui la lisent.“

⁴¹ Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris 1985, 297f.

⁴² Vgl. ebd. 310.

⁴³ Ebd. 310.

⁴⁴ R. Barthes, Sade, Loyola, Fourier, Paris 1971, 7.

⁴⁵ Ebd. 45f.

⁴⁶ Ebd. 46.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd. Barthes verweist auf G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris 1954, 26.

techniken“ stehen können, je nach persönlichem Belieben und Bedürfnis, so stehen die Exerzitien als „Text“ neben jedem anderen „Text“. Nur eines wird hier, wie aus dem Titel ‚Sade, Loyola, Fourier‘ schon ersichtlich, quasi prinzipiell ausgeschlossen: Die Texte de Sades oder sadomasochistische Selbsttechniken dürfen gegenüber den frommen Techniken des Ignatius in keiner Weise diskriminiert werden – ‚tout autre est tout autre‘.

3. Louis Beirnaert und die Psychoanalyse Jacques Lacans

Während jedoch die strukturalistische Textanalyse ein von der Lust am Text angeregtes Vergnügen an der Form sei⁵⁰, das sich den Inhalten gegenüber neutral verhalte, liegen die Dinge bereits in der strukturalistischen Psychoanalyse und Ethnologie anders, wenn auch noch nicht in der Radikalität des Foucaultschen Engagements. Die Psychoanalyse Lacans und die Ethnologie Lévi-Strauss' scheinen sich noch leichter für eine Aktualisierung der Exerzitien nutzbar machen zu lassen. Doch macht sich bereits hier das Gewicht einer strukturalistischen „relecture“ geltend. Louis Beirnaert sieht die epochale Entdeckung des Ignatius in der „Unterscheidung der Geister“. Das entscheidende Kriterium zur Beurteilung dessen, was im Menschen vorgeht, sei das Maß der „jouissance“⁵¹. Gemäß den religiösen Begriffen der Zeit schreibe Ignatius die Seite der Freude Gott und die Seite der Freudlosigkeit dem Dämon zu⁵². Auch vor Ignatius habe es in der Mystik eine Beziehung zwischen der göttlichen Vereinigung und der „jouissance“ gegeben, doch immer sei dies eine Entsprechung zwischen den Geboten und Räten einerseits und der Freude (joie) andererseits gewesen. Die Umkehrung des Ignatius bestehe darin, daß nicht mehr eine „kodifizierte Lehre“, sondern die eigene „Lust“ (plaisir) oder „Unlust“ das Kriterium für das, was dem Willen Gottes entspricht, und das, was ihm nicht entspricht, sei. Unter dem Willen Gottes versteht Beirnaert das „Begehren“ (désir)⁵³. Die Ignatianische Unterscheidung von Trost und Trostlosigkeit wird nun auf dem Boden des Begehrens Gottes sowie des „eigenen Begehrens“ und dessen „Befriedigung und Nichtbefriedigung gesehen“⁵⁴. Beirnaert, der ein Schüler des strukturalistischen Psychoanalytikers Jacques Lacan war, versucht Ignatius mit den Begriffen Lacanscher Psychoanalyse zu deuten. Es muß jedoch kritisch angefragt werden, ob der Ignatianische Trost in der Tat mit dem in diesem Sinne verstandenen „plaisir“ und „désir“ des Menschen gedeutet werden kann oder ob hier nicht schlechthin Unvereinbares vereint wurde. Um die Unterschiede anzudeuten, sei kurz auf das Ich, dessen

⁵⁰ Barthes, Sade, Loyola, Fourier, 12f.

⁵¹ L. Beirnaert, La transmission dans un ordre religieux, in: Lettre de l'École 25 (1979) 167–177, zit. nach L. Beirnaert, Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan. Paris 1989, 228–242, 229.

⁵² Beirnaert, Aux frontières de l'acte analytique 229.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

Regungen hier maßgeblich sein sollen, sowie auf das Verhältnis der Psychoanalyse Lacans zu ihrem Gott – dem Anderen – geschaut.

Daß Beirnaert das Ich Lacanscher Prägung nicht fremd ist, zeigt sich daran, daß er mit Lacans Theorie der Entstehung des Ich, genauer der „Konstitution des sprechenden Subjekts als solchem“⁵⁵, die Bedeutung der *loquela* im Tagebuch des Ignatius interpretiert⁵⁶. Von welchem Subjekt handelt das Denken Lacans? Das Subjekt wird in der Begegnung mit der „Leere des Anderen als solchem“ konstituiert⁵⁷. Im „Spiegelstadium“⁵⁸ begegnet das Kleinkind zum erstenmal sich selbst im Anderen. Im Spiegel erkennt das Menschenjunge im Unterschied zum Schimpansen sich selbst. Daraufhin werden die komplexen Relationen zwischen sich selbst und dem Anderen, sei es ein Objekt, sein eigener Körper oder eine Person⁵⁹, untersucht. Wie sich die strukturalistisch verstandenen Bedeutungen der Zeichen aus dem Unterschied zu anderen Zeichen ergeben, so ergibt sich eine Bedeutung des Ich aus der anfänglichen Differenz. In diesem Stadium wird die „Ich-Funktion“ begründet. Hierbei zeigt sich aber auch der entscheidende Unterschied zwischen dem „moi“ und dem „je“. Das „moi“ ist die durch die Identifikation mit dem Anderen entstandene Objektivierung des „je“. Mit Freud nennt Lacan die durch die Sprache und die Gesellschaft determinierte Funktion des „Ich“ (moi) „je-idéal“⁶⁰. „Ich“ (je), „Ideal-Ich“ und das beidem vorgängige Unbewußte sind als Sprachstrukturen aufzufassen⁶¹, denen keine Identität oder Ganzheit zukommt⁶². Das Unbewußte ist eine „Diskontinuität“, ein „Schwanken“ (vacillation) und eine Pluralität, der keine Einheit vorausgeht⁶³. Noch bevor „Ich denke“, denkt „Es“⁶⁴, das Unbewußte, die aus der Kluft (béance) zu verstehende Zeichenstruktur. Lacan setzt sich nicht nur von der cartesianischen Tradition⁶⁵, sondern auch noch

⁵⁵ L. Beirnaert, Une lecture psychanalytique du Journal spirituel d'Ignace de Loyola, in: Revue de l'histoire de la spiritualité (1975) 99–112, zit. nach ders., Aux frontières de l'acte analytique 216.

⁵⁶ Die *loquela* bezeichnet Stimmen und Klänge, die Ignatius im Moment der Verzückung wahrnimmt und die keinen benennbaren Sinn machen. Siehe dazu P.-H. Kolvenbach, Langage et anthropologie. Le journal spirituel de Saint Ignace, in: Gr 72 (1991) 211–221.

⁵⁷ Beirnaert, Aux frontières de l'acte analytique 216.

⁵⁸ Vgl. dazu J. Lacan, Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle quelle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. Communication faite au CVIe congrès international de psychanalyse, à Zürich, le 17 juillet 1949, in: J. Lacan, Écrits I, Paris 1971, 89–97.

⁵⁹ Lacan, Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je 90.

⁶⁰ Ebd. 90f.

⁶¹ Vgl. J. Lacan, Le Séminaire XI (Les quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse), Paris 1973, 23.

⁶² Vgl. dazu auch ebd. 228.

⁶³ Vgl. ebd. 23: „Est-ce que le *un* est antérieure à la discontinuité? Je ne le pense pas, et tout ce que j'ai enseigné ces dernières années tendait à faire virer cette exigence d'un *un* fermé [...]. Où est le fond? Est-ce l'absence? Non pas. La rupture, la fente, le trait de l'ouverture fait surgir l'absence – comme le cri non pas se profile sur fond de silence, mais au contraire le fait surgir comme silence.“

⁶⁴ Vgl. ebd. 37.

⁶⁵ Gleich im ersten Absatz des Artikels „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je“, 89 stellt Lacan fest: „Expérience dont il faut dire qu'elle nous oppose à toute philosophie issue directement du *Cogito*.“

vom Verständnis eines Subjektes ab, wie es der Existentialismus denkt. Der Existentialismus überlasse sich der „Illusion der Autonomie“ und verkette diese mit den „konstitutiven Verkennungen des ‚Ich‘ (moi).“⁶⁶ Die psychoanalytische Erfahrung lehrt, daß das „Ich“ (moi) „nicht auf das Wahrnehmungs-Bewußtseinssystem (système perception-conscience) zentriert und von jenem ‚Realitätsprinzip‘ organisiert sei [...] diese unsere Erfahrung läßt uns vielmehr von einer Verkennungsfunktion ausgehen“⁶⁷.

Ist die „Ich-Funktion“, die stets von den pluralen Regungen des Unbewußten unterlaufen wird, das Subjekt des Ignatius, dessen Regungen dem Menschen seine Bestimmung weisen? Entspringen die Ignatianischen Regungen dem unbegreiflichen, unvernünftigen Unbewußten Lacans oder nicht vielmehr einem zuhöchst begreifbaren Vernunftgewissen? Ignatius fordert als Voraussetzung dafür, daß das Subjekt aufgrund seiner affektiven Regungen entscheiden darf, die „Indifferenz“, d. h. eine Abarbeitung aller ungeordneten Neigungen. Können die Neigungen des Lacanschen Unbewußten jemals ausgeschaltet werden? Lacan betont eigens, daß das Unbewußte niemals vollständig ans Licht gehoben werden und dessen Äußerungen niemals „liquidiert“ werden können und sollen⁶⁸.

Aber was ist mit dem „Begehren des Anderen“, gibt es nicht gerade hier eine Berührung von Psychoanalyse und Christentum? In der Tat spürt Lacan eine Verbindung zwischen der Ethik der Analyse und der stoischen Ethik auf, „die in ihrem Grunde nichts anderes ist, als eine Anerkennung der absoluten Herrschaft des Begehrens des Anderen, was dann im Christentum in dem *Dein Wille geschehe* aufgenommen wird“⁶⁹. Aber muß das Geschehen des Gotteswillens, sobald sich dieser vom immer nur unbestimmten und pluralen Willen des Anderen zum Willen des *Einen*, wie ihn die christliche Tradition kennt, konkretisiert und sich im „Ideal-Ich“ Christus kundtut, nicht als eine unzulässige Entfremdung erfahren werden? Während der Exerzitien findet eine „Nachfolge Christi“ statt, der Übende soll mehr und mehr dem Ideal Jesus angeglichen werden, bis hin zur Vereinigung. Muß eine solche Identität für Lacan nicht zu einer wahnhaften fixen Idee werden, die es abzustoßen gilt?⁷⁰

Es scheint eine weitere Parallele zwischen der Jenseitigkeit des christlichen Gottes und der Jenseitigkeit des Unbewußten zu geben. Beide entspringen einem „Vergessen“. Wie der christliche Gott durch ein Vergessen in ein Jenseits zum Bewußtsein entfallen sei, so das Unbewußte der Psychoanalyse⁷¹. Das Fehlen des anfänglichen Gegenstandes muß die Psychoanalyse jedoch nicht beschränken. Lacan betont, die „Analyse ist keine Re-

⁶⁶ Ebd. 96.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Lacan, *Le Séminaire XI*, 240f.

⁶⁹ Ebd. 229.

⁷⁰ Vgl. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* 96f.

⁷¹ Lacan, *Le Séminaire XI* 238f.

ligion.“⁷² Auch wenn sie sich im Fehlen des Anderen erfährt, welches das Subjekt begehrt – und nur aus diesem Begehren konstituiert sich die Funktion des Subjekts – bleibt sie doch von derselben „Verfassung wie *die* Wissenschaften“⁷³, denen kein Vergessen innewohnt, sie tummelt sich in der Kluft zwischen dem Subjekt der Begierde und dem Anderen. „Sie hat nichts zu vergessen, denn sie bedeutet nicht im geringsten die Anerkennung irgendeiner Substanz, auf die sie wirken sollte, nicht einmal der der Sexualität“⁷⁴ – ganz zu schweigen von der Anerkennung des Wesens Gottes.

So zeigt sich schließlich, daß eine Aktualisierung des Ignatius in Rahmen postmoderner Psychoanalyse, wie dies Beirnaert versuchte, zumindest einer kritischen Prüfung bedarf, da eine scheinbare Nähe beider Seiten bei genauerer Betrachtung doch eine gelinde gesagt schwer zu überwindende Kluft verbirgt. Sollte man also nicht vielmehr versuchen, mit Ignatius den Strukturalismus zu unterlaufen? Diesen Versuch unternahm Gaston Fessard.

4. Gaston Fessard und die Ethnologie von Claude Lévi-Strauss

Die Arbeit Lacans korrespondiert nach dessen eigenem Bekunden derjenigen von Claude Lévi-Strauss⁷⁵. Das „wilde Denken“, das der Ethnologe Lévi-Strauss erforscht, steht an der Basis der gesellschaftlichen Verfassung, wie das „Unbewußte“ Lacans die Basis der Verfassung der einzelnen Seele bildet⁷⁶. Im einen Fall wird eine modern verstandene Geschichte, genauer die mit Sartre gedachte marxistische⁷⁷, und im anderen Fall ein ebenfalls mit Sartre modern gedachtes Bewußtsein unterwandert⁷⁸. Beirnaert hatte das vorweltliche Andere – die Begierde – der Lacanschen Psychoanalyse mit dem christlichen Gott in Verbindung gebracht. Gaston Fessard setzt nun das vorgeschichtliche Andere – das Wilde Denken der sogenannten primitiven Gesellschaften – mit dem christlichen Gott in eine Beziehung.

Fessard ist einer der bedeutendsten Interpreten der Geistlichen Übungen im zwanzigsten Jahrhundert. In drei Bänden untersucht er die ‚Dialektik der Geistlichen Übungen‘⁷⁹. Die Interpretation Fessards zeichnet sich nicht nur durch ihren Umfang und ihre Detailgenauigkeit aus, sondern auch

⁷² Ebd. 239.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd. 8.

⁷⁶ Ebd. 17.

⁷⁷ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, Kap. 9.

⁷⁸ Vgl. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* 95f. und *ders.*, *Le séminaire XI*, 23: „Avant toute expérience, avant toute déduction individuelle, avant même que s’y inscrivent les expériences collectives qui ne sont rapportables qu’aux besoins sociaux, quelque chose organise ce champ, en inscrit les lignes de force initiales. C’est la fonction que Claude Lévi-Strauss nous montre être la vérité de la fonction totémique, et qui en réduit l’apparence – la fonction classificatoire primaire.“

⁷⁹ G. Fessard, *La Dialectique des Exercices spirituels I-III*, Paris 1956–1984.

durch den philosophischen Anspruch. Er hebt Ignatius, den „Philosophen von Manresa“⁸⁰, auf die Ebene eines Hegel, Marx und Kierkegaard⁸¹, mit deren „Grundproblem“ dessen „persönliche Frage“ identisch sei⁸². Doch bevor der ‚moderne‘ Fessard in den Blick kommt, der Ignatius in besonderer Weise mit Marx in Verbindung bringt, soll der ‚postmoderne‘ Fessard zur Sprache kommen, insofern er Ignatius auf die Anthropologie von Lévi-Strauss bezieht. Mit Ignatius gegen den Dogmatismus von Marx/ Sartre, so könnte man die erste Phase des Fessardschen Denkens bezeichnen; die Signatur der zweiten Phase wäre hingegen: mit Ignatius gegen den Relativismus von Lévi-Strauss.

In den fünfziger Jahren beginnt der Strukturalismus, den Existenzialismus abzulösen. Für die Strukturalisten verliert auch das marxistische Denken an dogmatischer Verbindlichkeit, allen voran für den Ethnologen Claude Lévi-Strauss⁸³. Der posthum erschienene dritte Band der ‚Dialectique des Exercices‘ enthält die Auseinandersetzung Fessards mit Lévi-Strauss. Lévi-Strauss wendet sich in besonderer Weise gegen den existenzialistisch-marxistischen Sartre und versucht vor allem, dessen Auffassung von Geschichte und Dialektik als ein mythisches Denken zu entlarven. Sartre unterliege mit seinem dialektischen Geschichtsverständnis derselben Illusion wie die „théoreticiens de la mentalité primitive“⁸⁴. Inwiefern? Wie sich Lacans Psychoanalyse der „domaine infra-historique“ des Unbewußten zuwendet, so widmen sich die Untersuchungen von Lévi-Strauss den vorgeschichtlichen Gesellschaften⁸⁵. Wie das Unbewußte Lacans so sind auch die vorgeschichtlichen Gesellschaften wie eine Sprache strukturiert⁸⁶. Lévi-Strauss sieht keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem ungeschichtlichen, zeitlosen „wilden Denken“, das die Welt als eine Totalität erklären und dem Menschen das Verständnis von der Welt erleichtern will, und dem wissenschaftlich-vernünftigen, geschichtlichen Denken. Doch ließen sich am „wilden Denken“ in besonderer Reinheit und Allgemeinheit jene wahrheits- und gesellschaftskonstituierenden Strukturen menschlichen Denkens aufweisen, die auch heute noch bestimmend seien. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß Lévi-Strauss eine symbolische Weltdeutung rehabilitiert und mithin mythologische und religiöse Muster der Weltdeutung neben die wissenschaftlich-rationalen Weltdeutungen der sogenannten zivilisierten Welt stellt⁸⁷. Entsprechend ist für

⁸⁰ Ebd. I, 93.

⁸¹ Vgl. Fessard, *Dialectique I*, 93, 222 und 231.

⁸² Vgl. Schneider, Unterscheidung der Geister 157.

⁸³ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* 335 f.

⁸⁴ Ebd. 332.

⁸⁵ Vgl. ebd. 347.

⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1969, 37–91, siehe dazu das bekannte Wort aus *Triste Tropique*, Paris 1955, 421: „Qui dit homme, dit langage, et qui dit langage, dit société.“

⁸⁷ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* 348–357. Wie im Denken von Lacan das Subjekt aufgelöst wird so auch bei Lévi-Strauss, siehe *Mythologie I: Le cru et le cuit*, Paris 1964, 20: „Comment

Lévi-Strauss eine innerweltliche Teleologie der Geschichte wie die des Marxismus um nichts wahrer als eine mythologisch überweltliche wie die des „wilden Denkens“⁸⁸, ja der Marxismus muß mit seinem dogmatischen Eurozentrismus und seinem totalitären Universalismus der Geschichte bekämpft werden.

Fessard zitiert Lévi-Strauss: „On peut se demander, si l'idéologie politique des sociétés contemporaines ne relève pas aussi cette catégorie“⁸⁹ des mythischen Denkens. Lévi-Strauss, der wie Sartre eine marxistische Herkunft hat, die er nie leugnet⁹⁰, verweigert sich jeder übernatürlichen Erklärung der Mythen, vielmehr versucht er, das Übernatürliche des „wilden Denkens“ auf das Natürliche zu reduzieren⁹¹. Fessard ist hingegen überzeugt davon, daß gewisse ethnologische Probleme dadurch nicht gelöst werden können. Die Verwandtschaftsverhältnisse der totemistischen Religionen und deren totalisierendes Denken ließen sich erst durch die formelle Parallele erklären, die sich dazu in der 13. Regel für die wahre Kirchlichkeit der Ignatianischen Exerzitien finde⁹². Im Zusammenhang der Verwandtschaftsverhältnisse ist daran zu erinnern, daß Lévi-Strauss im Inzestverbot den Übergang von der Natur zur Kultur angesiedelt sieht⁹³. Einen ähnlich anfänglichen, prinzipiellen Charakter spreche Ignatius der „ehelichen und kindlichen Symbolik“ in den Geistlichen Übungen zu, die in der 13. Regel ihren Ausdruck finde⁹⁴. Diese Regel sei ihrerseits Ergebnis einer Tradition, die über die Scholastik, Patristik und Paulus bis in die entferntesten Quellen des Alten Testaments und schließlich bis zu Völkerschaften zurückgehe, die nicht mehr entwickelt gewesen seien als dasjenige „wilde Denken“, dessen Verwandtschaftsbeziehungen sich im Lichte der Symbolik der Ignatianischen Rede von der Kirche als „Braut Christi“ und als „unserer Mutter“ erklären lassen⁹⁵.

Auch in der Dimension postmoderner Sprachlichkeit sieht Fessard in den Exerzitien ein „wertvolles Instrument, um eine kritische Interpretation der [diesen] verwandten und entgegengesetzten Dialektiken von Hegel, Marx und Kierkegaard zu leiten und von dort her eine Lösung der zeitgenössischen Probleme, die [...] sich um die Beziehung von Wahrheit und Ge-

ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu.“ Vgl. dazu *ders.*, *La pensée sauvage*, 330 und 347.

⁸⁸ Vgl. ebd. 333–336.

⁸⁹ *Lévi-Strauss*, *Anthropologie structurale* 348, zit. in: *Fessard*, *Dialectique III*, 156.

⁹⁰ Vgl. *Lévi-Strauss*, *La pensée sauvage*, 325.

⁹¹ Vgl. ebd. 326, dazu *Fessard*, *Dialectique III*, 118–140.

⁹² Ebd. 140.

⁹³ *Lévi-Strauss*, *Anthropologie structurale* 61 f.

⁹⁴ Die Dialektik von Mann und Frau, Herr und Knecht bzw. Eltern und Kind durchzieht die Exerziendeutung Fessards wie ein roter Faden. Vgl. dazu *Schneider*, *Unterscheidung der Geister*, 149–153. In besonderer Weise erscheint die „symbolique conjugal et filial“ im dritten Band der *Dialectique des Exercices*.

⁹⁵ *Fessard*, *Dialectique III*, 141.

schichte drehen, vorzubereiten“⁹⁶. Fessard reagiert damit auf den „linguistic turn“ und befindet: „So ist das letzte Problem, das Ignatius am Ende seiner Arbeit berührt, das der Sprache (langage).“⁹⁷ Auf der Basis der Beziehung der Exerzitien zur Sprache lasse sich deren Methode „verallgemeinern“⁹⁸. So sehr Fessard die Thematisierung des mythischen und religiösen Denkens durch Lévi-Strauss begrüßt, sieht er doch darin auch das Problem, daß nunmehr jede Form des Denkens als Mythologie entlarvt und somit ihrer Verbindlichkeit beraubt werden kann – nicht nur das Denken des Marxismus und Sartres, sondern auch die strukturelle Analyse von Lévi-Strauss selbst. Fessard stellt die Frage nach dem „intrinsischen Wert des Mythos und seinem Kriterium“⁹⁹. Die Argumentation verdichtet sich bezüglich des Wertes des Mythos für die Gesellschaft. Fessard spricht davon, daß er mit Lévi-Strauss mehr übereinstimme als dieser mit sich selbst¹⁰⁰. Damit die „symbolisierenden Symbole“ für die „Kommunikations- und Subordinationsstrukturen“ konstitutiv werden können, müssen die Ordnungsstrukturen zunächst gedacht werden; dabei repräsentieren die übernatürlichen und religiösen Symbole die Beziehung der Gruppe zur Gottheit¹⁰¹. Ohne eine übernatürliche Geschichtlichkeit könne ein Mythos keine Verbindlichkeit erlangen, auch kein säkularisierter Mythos wie der Marxismus. Entscheidend ist also der Aufweis der Existenz der übernatürlichen Dimension. Diese übernatürliche Geschichtlichkeit sieht Fessard als eines der „wesentlichen Elemente der ignatianischen Hermeneutik“¹⁰². Das ignatianische Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit sowie deren Geschichtlichkeit könne einen maßgeblichen Impuls zur Deutung der Entstehung von gesellschaftskonstituierenden Mythen geben. Aber auch für den Aufweis der Existenz des Übernatürlichen seien die Übungen geeignet. So kommen die Exerzitien wieder im Zusammenhang mit der Theorie des Übernatürlichen oder des „Mana“ zur Sprache. Auch hier scheinen die Geistlichen Übungen, diesmal ihre „Disjunktion zwischen Vorher und Nachher zur gleichen Zeit und zwischen Sein und Nicht-Sein“, die Lösung für das ethnologische Problem zu enthalten¹⁰³.

Es kann in der vorliegenden Untersuchung nicht darum gehen, die späte, strukturalistische Interpretation der Exerzitien durch Fessard angemessen zu würdigen, und sei es durch eine fundierte Kritik. Lediglich einige kritische Anmerkungen seien gemacht. Der Briefwechsel zwischen Fessard und Lévi-Strauss, der dem dritten und letzten Band der ‚Dialectique des Exercices‘ angefügt ist, weist auf einige Schwierigkeiten der Übernahme Lévi-

⁹⁶ Ebd. 5.

⁹⁷ Ebd. 6.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd. 157–212.

¹⁰⁰ Ebd. 209.

¹⁰¹ Ebd. 211.

¹⁰² Ebd. 212.

¹⁰³ Ebd. 344.

Strauss'scher Gedanken durch Fessard hin. Nachdem Fessard und Lévi-Strauss sich gegenseitig eine gewisse Nähe ihrer Gedanken bescheinigten, bekräftigt Fessard diese Feststellung mit der Aussage: „Die jüdisch-christlichen Symbole sind von derselben Art wie diejenigen der ‚primitivsten‘ Völker.“¹⁰⁴ Lévi-Strauss antwortet sowohl auf den Versuch Fessards, die Existenz des Übernatürlichen aus der Theorie des „wildes Denkens“ abzuleiten, als auch – und dies ist der Kernpunkt – auf die Gleichsetzung von Religion und „wildem Denken“. Zum ersten gibt Lévi-Strauss zu bedenken, daß aus der Notwendigkeit für eine Gesellschaft, etwas Übernatürliches anzunehmen, um die Legitimation der Ordnung zu begründen, nicht die Existenz dieses Übernatürlichen an sich folge¹⁰⁵. Noch wichtiger aber ist der zweite Punkt. Läßt sich das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola tatsächlich auf das „wilde Denken“ zurückführen und mehr noch: ist die christliche Offenbarung ihrerseits von den ethnologisch beschreibbaren Strukturen der sogenannten „primitiven Völker“ her zu begreifen? Man braucht nicht vom Gedachten des Neuen Testaments oder vom christlichen Glauben auszugehen, für die eine derartige Interpretation völlig äußerlich und somit belanglos bleiben muß, um die Behauptung fragwürdig zu finden, daß sich die christliche Religion vom „wildes Denken“ her verstehen lasse. Lévi-Strauss selbst stellt klar: „Ensuite et surtout, vous amalgamez ce que j'ai baptisé ‚pensée sauvage‘ et la croyance religieuse qui n'en est qu'une forme historique et contingente à côté d'autres: art, poésie, invention mythique et esthétique, politique même, etc. dont je conçois fort bien qu'elles puissent un jour la supplanter.“¹⁰⁶ Für Lévi-Strauss ist das „wilde Denken“ eine ausgezeichnete Form des Wissens, vergleichbar dem Unbewußten Lacans. Dieses ungeschichtliche, vorweltliche Denken hebt sich von allen anderen Formen entscheidend ab, weil es vorgängig ist, ohne jedoch einen letzten Grund, einen vernünftigen, verbindlichen Anfang geben zu können.

Es muß jedoch vor aller Kritik an Fessard die Tatsache anerkannt und gewürdigt werden, daß Fessard erkannt hat, daß eine christliche Theologie die Gedanken von Marx und Lévi-Strauss nicht ignorieren kann. Diese Denker stehen an je eigenem Ort in einer Gegenposition zur Tradition des christlichen Denkens. Hegel und Marx schließen den traditionellen christlichen Gedanken eines Schöpfergottes, der im absoluten Unterschied zum reinen Begriff und zur Welt ist, prinzipiell aus. Diese Gegenpositionen sind in der

¹⁰⁴ Ebd. 495.

¹⁰⁵ Siehe Lévi-Strauss, Brief vom 8. 7. 1965 an Fessard, in: *Ders.*, *Dialectique III*, 498: „Cela dit, n'omettez-vous pas un point essentiel? Je ne déduis pas le surnaturel, mais l'existence nécessaire (en ce sens seulement que je la crois *inévitabile*), chez l'homme d'une croyance dans le surnaturel, et non pas à titre universel puisque moi-même, qui suis homme, je n'y crois pas, tout en vérifiant dans ma propre pensée la présence d'autres facteurs irrationnels.“ Die Argumentation Fessards erinnert Lévi-Strauss an die realen 100 Taler Kants, die um nichts mehr sind als die gedachten. Im weiteren Verlauf des Briefwechsels verwahrt sich Lévi-Strauss auch noch explizit gegen den sogenannten ontologischen Gottesbeweis.

¹⁰⁶ Lévi-Strauss, Brief vom 8. 7. 1965, a. a. O.

Metaphysik der Neuzeit sowie in der nachmetaphysischen Moderne von schneidender Kraft. Im Feld der Postmoderne hingegen verlieren die alten Gegnerschaften an Bedeutung. Der Pluralismus der Postmoderne räumt dem Christentum ebensoviel Existenzrecht ein wie jeder anderen Form des Lebens, schließlich ist „jeder andere ganz anders“. Eine Gegnerschaft – und dies haben wir bei Fessard gesehen – wächst hier nur, wenn die radikale Pluralität der Wahrheitsansprüche nicht mehr gewahrt bleibt und *eine* Wahrheit sich als *die* Wahrheit im universalen Sinn behaupten will. Es wurde darauf hingewiesen, daß auch die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola im postmodernen Horizont nur eine „Selbsttechnik“ unter anderen, ein „Text“ neben anderen, eine psychoanalytische Technik neben anderen und ein mythisches Denken neben anderen sein können.

Ausgehend von dieser postmodernen Auflösung alter Fronten ist nun auf die Moderne im eingangs genannte Sinn zurückzublicken, um deren Vernunftinteresse an Ignatius und den Übungen darzustellen.

II. Die Moderne und Ignatius

1. Gaston Fessard und der Marxismus

Nicht erst in der strukturalen Sprachlichkeit der Postmoderne, sondern bereits in der weltlichen Welt der Moderne sieht sich Fessard in einer Gegenstellung zum Denken und zu den gesellschaftlichen Entwicklungen seiner Gegenwart. Die Welt der Moderne kann ihrem Selbstverständnis gemäß kein Wissen oder keine Bestimmung durch einen Überbau oder eine Hinterwelt zulassen¹⁰⁷, sondern sie wird stets durch weltliche Erfahrung bestimmt. Bereits 1936 setzt sich Fessard mit dem Denken von Karl Marx auseinander¹⁰⁸. Er sieht im Denken der Moderne ein „Antichristentum“, das mit dem Liberalismus, dem Nationalsozialismus und schließlich dem Kommunismus in einem totalen Säkularismus geendet habe¹⁰⁹. Bereits mit Hegel habe ein innerweltliches Denken des Absoluten begonnen, das über Marx, Lenin, Stalin und Chruschtschow zu einem „culte de la personnalité“ und mithin zum Totalitarismus geführt habe¹¹⁰. Der Marxismus mit seiner weltlichen Eschatologie wird für Fessard zum Hauptgegner¹¹¹. Das Aufblühen des französischen Marxismus der dreißiger bis fünfziger Jahre ging einher mit einer Hegelrezeption und dem Aufkommen des Existenzialismus

¹⁰⁷ Vgl. Fessard, *Dialectique* III, 433–446, dazu Schneider 142.

¹⁰⁸ Vgl. Fessard, *Pax nostra*, Examen de conscience international, Paris 1936.

¹⁰⁹ Vgl. Fessard, *De l'Actualité historique*. Bd. I: A la recherche d'une méthode 37 und Bd. II: Progressisme chrétien et Apostolat ouvrier 11, (= Collection Recherches de Philosophie 5–6), Paris 1960 sowie *ders.*, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* Paris 1938 und France, *prends garde de perdre ta liberté*, Paris 1946, bes. 113.

¹¹⁰ Fessard, *Dialectique* III, 438 f.

¹¹¹ Alexandre Kojève, der die Hegel- und Marxrezeption in Frankreich mit ausgelöst hatte, sagte über Fessard im Vorwort zu dessen Buch, *Chrétien marxistes et théologie de la libération*, Itinéraire du P. Girardi, Paris 1978: „S'il avait voulu, l'auteur serait certainement, et de loin, le meilleur théoricien du marxisme en France.“

durch die Rezeption Kierkegaards, Husserls und Heideggers¹¹². Durch die Einführung der phänomenologischen Methode seien die Fronten zwischen hegelomarxistischer Philosophie und religiöser Erfahrung bereits etwas aufgeweicht worden¹¹³. So wagt es Fessard, eine „existenzialistische Interpretation der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola“¹¹⁴ zu geben. Hegel, Marx und Kierkegaard hätten dasselbe Grundthema wie der „Philosoph von Manresa“, und dieses sei die „Freiheit in der Geschichte“¹¹⁵. Freiheit und Geschichte hängen für Fessard auf das engste zusammen¹¹⁶. Die ignatianische Freiheit wird gegen die Freiheit der klassischen Ontologie abgegrenzt. Die eine sei statisch, die andere geschichtlich¹¹⁷. In den Geistlichen Übungen komme die menschliche Freiheit in einem dialektischen Prozeß zu sich selbst¹¹⁸. Ignatius habe an der Schwelle zur Neuzeit in der geistlichen Welt eine Revolution ausgelöst, indem er dem neuzeitlichen *ego* zum Durchbruch verholfen habe¹¹⁹. Die christlichen Dogmen als spekulative Wahrheiten treten vor einer „reinen Beziehung des *ego* mit Gott, von Selbst zu Selbst,“ zurück¹²⁰. Das Sein der religiösen Wahrheit „an sich“ werde durch die neue Dimension des „Sein für mich“ ersetzt¹²¹. Fessard deutet die Begriffe „Freiheit“, „Geschichte“, „Dialektik“, „Subjektivität“ im Horizont des modernen Denkens¹²². Ignatius, der an der Schwelle von Mittelalter und „unserer Zeit“ seinen Ort habe und in seinen Übungen den Glauben an den jenseitigen Gott mit der neuzeitlichen Freiheit verbinde, scheint nun für den christlichen Philosophen Fessard in besonderer Weise geeignet zu sein, den marxistisch-antichristlichen Strömungen seiner Zeit entgegengesetzt zu werden, zumal die Geistlichen Übungen durch die Philosopheme Freiheit, Geschichte, Dialektik, Subjektivität geprägt seien und Ignatius diese nicht metaphysisch denke, sondern „existenzialistisch“ erfahren lasse.

Ein wesentlicher Kritikpunkt liegt hierbei in der Einschätzung des Ignatianischen Denkens¹²³. Wird die Kraft und Bedeutung der Exerzitien nicht überzogen, wenn sie gleichzeitig Hegel, Marx, Kierkegaard, Lévi-Strauss entgegengesetzt werden? Fessard dringt tief in den Gedanken des Ignatius ein. Er erkennt die herausragende Bedeutung der Freiheit im Exerzitien-

¹¹² Vgl. dazu *Fessard*, *Dialectique* I, 6.

¹¹³ Ebd. 7.

¹¹⁴ Ebd. 5.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 7.

¹¹⁶ Vgl. dazu *Schneider* 144 f.

¹¹⁷ Siehe *Fessard*, *De l'actualité historique* I, 29 und 114.

¹¹⁸ *Fessard*, *Dialectique* I, 32 und 34.

¹¹⁹ Siehe ebd. 31.

¹²⁰ Siehe ebd. 35.

¹²¹ Siehe ebd. 10.

¹²² Wie bereits eingangs erwähnt, bildet nach Boeder die Moderne eine eigene von der Geschichte der Metaphysik getrennte Sphäre des Denkens aus. Fessard hingegen denkt ein Kontinuum zwischen der dritten Epoche der Metaphysik und der nachmetaphysischen Welt der Moderne.

¹²³ Vgl. dazu Schneiders Kritik an Fessards Exerzitiendeutung, in: *Ders.* 188–191.

buch, er erkennt eine eigentümliche Dialektik von göttlicher und menschlicher Freiheit, und er hebt die Geschichtlichkeit der Bildung und Formung des Menschen in den Übungen hervor. Doch sind nicht gerade diese Merkmale der Übungen aus ihrem Ort und aus ihrer Zeit zu verstehen? Nehmen die Exerzitien ihren Anfang mit einer Freiheit, die aus der mythischen Vorgeschichte kommt (Lévi-Strauss) oder mit einer Freiheit, die durch die Umwälzung der Produktionsverhältnisse herbeigeführt wird (Marx) oder mit einer Freiheit, die sich selbst Grund und mithin göttliche Freiheit ist? Doch stellt sich weiters die Frage, wenn der Grund der Exerzitien des Ignatius die Freiheit Gottes und nicht die Freiheit von jeder Enteignung der Produktivkraft des Menschen ist, ob diese Freiheit Gottes mit der ebenfalls göttlichen Freiheit des absoluten Begriffs, wie sie Prinzip Hegelschen Denkens ist, gleichgesetzt werden kann? Es zeigt sich exemplarisch in der Auseinandersetzung mit Fessard die Notwendigkeit des strengen Unterscheidens, gerade auch um den Ignatianischen Gedanken in der ihm eigenen Stärke hervortreten zu lassen, ohne ihn mit Hegelschen Interpretamenten zu überfrachten. Gesetzt den Fall, daß Ignatius, wie besonders Fessard zeigt, am Beginn der Neuzeit als der Epoche der Subjektivität und Freiheit seinen Ort hat, dann stellt sich die Aufgabe Ignatius sowohl gegen das Mittelalter als auch gegen die Moderne im eingangs erwähnten Sinn, aber auch gegen die Neuzeit in ihrem Zenit abzugrenzen.

Exkurs: Der Modernebegriff von Heribert Boeder

Um sich das Ringen der modernen Theologen – *stricte dictu* – mit ihrer metaphysischen Tradition einerseits und mit einer antichristlichen Gegenwart andererseits erklären zu können und um die hier gemachten Unterscheidungen besser verstehen zu können, mag es geraten sein, auf das Werk Heribert Boeders zu verweisen. Boeder zeigt in der ‚Topologie der Metaphysik‘¹²⁴, daß die Philosophie in ihrer Geschichte dreimal durch die Gabe einer epochalen Weisheit auf den Weg gebracht werde. Sie berge dabei ein gegebenes Wissen von der Bestimmung des Menschen im Sinne einer Unterscheidung des Menschen von sich selbst in eine entsprechende Logik. Der Mensch werde in der ersten Epoche der Metaphysik durch das musische Wissen dazu bestimmt, ein „Held“, durch das christliche Wissen der zweiten Epoche dazu, ein „Heiliger“, und in der dritten Epoche durch das bürgerliche Wissen dazu, ein „freier Bürger“ zu werden¹²⁵. Für den Zusammenhang unserer Untersuchung der Exerzitien genügt es, auf die Offenbarung der Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes in Jesus Christus als die prinzipielle Gabe der mittleren Epoche sowie auf die Freiheit in absoluter Bedeutung als das Prinzip der letzten Epoche der Geschichte der Metaphysik hinzuweisen.

¹²⁴ H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, München-Freiburg 1980.

¹²⁵ Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne* 18. Siehe auch *ders.*, *Topologie der Metaphysik* 698–702.

Im ‚Vernunftgefüge der Moderne‘ zeigt Boeder, daß das nachphilosophische Denken Marxens, Nietzsches und Heideggers das Wissen von der Bestimmung des Menschen auf einen neuen, weltlichen Boden stellt¹²⁶, dabei aber einen Gegensatz zur metaphysischen Tradition des Denkens aufreißt. Eine Erinnerung an die Bestimmung des Menschen als Bürger findet sich bei Marx im Gedanken der Befreiung von aller Enteignung bezüglich des Wesens des Menschen, das nach Marx in der Produktivität des gesellschaftlichen Menschen besteht. Die Menschheit erreicht das Ende und die Vollendung der Geschichte durch die Überwindung der bürgerlichen Produktionsverhältnisse in der kommunistischen Gesellschaft. Nietzsche kennt nun eine Entsprechung zur Bestimmung des Menschen als Heiliger im christlichen Sinne. Der „Antichrist“, der kommende „Übermensch“ Nietzsches soll durch sein „Ich will“ alle Fremdbestimmung durch die christliche und auch noch die sozialistische Moral abwerfen und sich selbst sowie seine eigenen Götter schaffen. Heidegger erfährt die Enteignung des Menschenwesens als Entzug des Seins. Im Verlauf der Geschichte der Metaphysik sei die ursprüngliche Seinserfahrung des Menschen mehr und mehr verdunkelt worden, und nur in der äußersten Gefahr des Technikwesens könne sich die „Kehre“ und die Ankunft eines Gottes, der nicht mit dem christlichen gleichgesetzt werden will, ereignen. Im Verhalten zum Tod als „Gebirg des Seins“ soll sich der Mensch als Sterblicher bewähren. Mit diesem Gedanken wendet sich Heidegger gegen den Gedanken der Unsterblichkeit des Menschen, wie sie bereits im epischen Gedanken von der Unsterblichkeit des Helden, von seinem Weiterleben im Ruhm vorgedacht und im Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele bei Platon metaphysisch nachgedacht wurde. Und wieder ist zu fragen: Wo sind wir hingekommen, was hat dies mit Ignatius von Loyolas frommen Exerzitien zu tun? Nachdem für Fessard eine Gegenstellung zu Marx aufgewiesen wurde, legt sich die Vermutung nahe, daß sich auch eine entsprechende Gegenstellung für Przywara und Rahner belegen läßt.

2. Erich Przywara und Friedrich Nietzsche

In der Tat beginnt der erste Teil von Przywaras ‚Crucis mysterium. Das christliche Heute‘¹²⁷, der überschrieben ist mit: „Christ und Antichrist“ im Kapitel I mit der Gegenüberstellung „Friedrich Nietzsche und Ignatius von Loyola“¹²⁸. Der „uralte Kampf zwischen Christ und Antichrist“ gipfle in Nietzsches „Dionysos gegen den Gekreuzigten“, „darin die Größe des christlichen Opfers durch die des dionysischen Opfers überboten und so überwunden sein soll – und dies in einem besonderen Aug-in-Aug zu Igna-

¹²⁶ Boeder, Das Vernunftgefüge der Moderne 18.

¹²⁷ E. Przywara, Crucis Mysterium. Das christlichen Heute, Paderborn 1939.

¹²⁸ Siehe ebd. 15 und 19.

tius von Loyola als dem, der Luther ‚vorzuziehen‘ sei (5. Oktober 1879 an Peter Gast), und zu den Jesuiten als den ‚wirksamsten Erziehern unserer Zeit‘, weil sie wie die Antike das ‚agonale Individuum‘ als Erziehungsziel haben (GW II 374f., 383)¹²⁹. Przywara fährt fort, daß diese „sachliche Beziehung „vom konkreten Heute her“ zu verstehen sei, „da einerseits die Wende zu einem ‚neuen Menschen‘ im besonderen Zeichen Nietzsches steht – andererseits von der Kirche her die religiösen Erneuerungen einen neuen Kampf zwischen Geist Thomas von Aquins und Geist Ignatius von Loyolas in sich tragen. Eine Vergleichung zwischen diesen drei, Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche, dürfte mithin den Brennpunkt des Sachlichen wie des Heutigen treffen“¹³⁰.

In welcher Weise kommen nun Thomas, Ignatius und Nietzsche in den Vergleich? Um mit Nietzsche zu beginnen: Przywara sieht in Nietzsche den „Vater“, der hinter den „drei Grundströmungen unserer Zeit ‚der Wende“ stehe. Die erste der drei Strömungen betone die „innere Form des Individuums gegenüber starren Allgemeinformen“ und das „naturhafte Volkstum [sic!] gegenüber dem abstrakten Staat“. Die „zweite Grundströmung wäre der ‚Mut zur Wirklichkeit‘, wie er als treibendes inneres Ethos der Abwendung vom Neukantianismus zu realistischer Philosophie wohl zugrunde liegt. Die dritte Grundströmung ist ohne viel Worte klar: es ist die Richtung der bewußten Leibkultur“¹³¹. Przywara begrüßt diese Neuerungen, da sie das „unerträgliche Epigonentum“ der Zeit Nietzsches beendet haben. Dieses Epigonentum beziehe sich erstens auf Hegel und dessen Staatsphilosophie: Der „reine Staat“ im Unterschied zum „real-vitalen Volk“¹³² mache den Menschen zum „schlechthinnig untertänigen empirischen Subjekte“, das von einer „Umwandlung des occamistisch-reformatorischen Willkürgottes in die Staatsallmacht“ regiert werde¹³³. Die zweite Neuerung Nietzsches wende sich gegen die „Schopenhauerphilosophie des ästhetisierenden Leidensgenusses“¹³⁴ und die dritte gegen den „ganz entwirklichten und entlebten Spiritualismus der Transzendentalphilosophie und des pietistischen und moralistischen Protestantismus“¹³⁵. Diese drei Formen des Denkens und der Religion samt ihrem Epigonentum wurzelten nach Przywara in der Reformation und im Luthertum: „Nietzsche ist der verzweifelte Protest echten Menschentums gegen seine Verkümmern im Erbsündefanatismus und Spiritualismus des Luthertums.“¹³⁶ Dagegen

¹²⁹ Przywara, *Crucis Mysterium* 17. Przywara zitiert Nietzsche nach der Musarion-Ausgabe, München 1922ff.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Przywara, *Das Ringen der Gegenwart*, Gesammelte Aufsätze 1922–1927, Bd. 1, Augsburg 1929, 173.

¹³² Ebd. 172.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd. 171.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd. 175.

scheine „der Protest Nietzsches, so wie er positiv vorliegt, in seiner Richtung auf den Menschen des Lebens, des geist-leiblichen Lebens und der Durchgöttlichung dieses Geist-Leib-Menschen [...] eigentlich gradlinig, natürlich völlig unbewußt, auf Erneuerung des Katholizismus des ‚viele Glieder ein Leib‘ zu gehen“¹³⁷. Der Katholizismus, den Przywara vor Augen hat, ist gekennzeichnet durch eine klare Abgrenzung des „Relativen des Geschöpflichen“ vom „Absoluten Gottes“; dabei sei das gottgegebene Recht des Leibes, des menschlichen Willens, der Schöpfung als Zweitursache gegenüber der Erstursache Gott gewahrt: „Es ist das Ur-Erbeil der Reformation, die mit den *causae secundae* des Aquinaten bis in die letzte Folgerung hinein gebrochen hatte: Gott ist der Alleinwirksame.“¹³⁸ Das Verschwimmen von Schöpfer und Geschöpf sei das „Apriori“ Hegels und Schopenhauers und des Spiritualismus des Luthertums. Doch bleibe Nietzsche nun auch in der Negation dieser Alleinursächlichkeit Gottes dem Entweder-Oder des von der Reformation beeinflussten Denkens verhaftet, er verschiebe nur das „Absolute“ vom Pol des Spirituellen, Geistigen, Denkmäßigen, Gesetzmäßigen zum Pol des Leibgeistigen, Lebensmäßigen, Willensmäßigen. [...] Nietzsches Tragik ist die Tragik des Menschen, der sich Gott dünkt“¹³⁹.

Hier nun kommen Thomas und Ignatius ins Spiel. In einem ersten Schritt charakterisiert Przywara den Unterschied von Ignatius und Thomas in drei Hauptpunkten. Ignatius scheine voluntaristisch, dynamisch, transzendierend, Thomas dagegen systematisch-intellektualistisch, statisch, immanent¹⁴⁰. Diese Gegenüberstellung zieht Przywara zunächst in einer „Kurzschlußformel“ zusammen, die sich in den Begriffen „säkular“ und „sakral“ verdichte¹⁴¹. Diese Charakteristika, die laut Przywara durchaus zutreffen, seien jedoch Einseitigkeiten, die dialektisch aufgehoben werden müssen. „Wahrer Ignatianismus ist: Säkularismus aus Sakralismus.“¹⁴² „Wahrer Thomismus ist: Sakralismus zu Säkularismus.“¹⁴³ Der „thomistische Sakralismus“ wird zum Grund für den „jesuitischen Säkularismus“ und der „jesuitische Säkularismus“ zur „Zielbestimmung“ für den „thomistischen Sakralismus“. So kommt Przywara schließlich zu zwei Formeln, welche die „wahre Einheit im Unterschied“ von „säkular“ und „sakral“ bei Ignatius

¹³⁷ Ebd. vgl. dazu den zweiten Teil von *Crucis mysterium*, in dem Przywara, nachdem er den Christus und den Antichrist gegenübergestellt hatte, nun zum Christlichen als solchen kommt. Der zweite Teil ist überschrieben „Christus Leib der Viel-Glieder“ (ebd. 93 ff.).

¹³⁸ *Przywara*, Das Ringen der Gegenwart 176.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Siehe *Przywara*, *Crucis mysterium* 55.

¹⁴¹ Siehe ebd. 65: Das Säkulare des Ignatius liege in der „[...] Betonung der Welt, des Werdens, der Eigentätigkeit des Ich, darum greifbar praktisch religiöser Ziele, darum des straff organisierten Wirkens als ‚Aktion‘, darum der Kirche als Rechtskirche und streitender Kirche“.

¹⁴² Ebd. 67.

¹⁴³ Ebd. 68.

und Thomas ausdrücke¹⁴⁴: „Gott ist alles in allem: säkular weil sakral“ und „Gott je immer größer; dynamisch, weil theozentrisch“.

Damit wird auch die besondere Gegenstellung des Ignatius zu Nietzsche deutlich. Przywara hebt an Nietzsche primär die Bedeutung des „Übermenschen“ hervor. Wie sich der Mensch vom Tier unterschieden hat, und der Affe für den Menschen nur mehr „ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“ ist, so „soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“¹⁴⁵. Genau hier findet sich Nietzsches Übersetzung der christlichen „Unterscheidung des Menschen von sich selbst“. Nietzsche setzt dem „Du sollst“ der christlichen Tradition das „Ich will“ des neuen, über sich selbst hinaus schaffenden Menschen entgegen, der zunächst sich selbst schaffen will: Dionysos gegen den Gekreuzigten¹⁴⁶. Przywara meint nun, in Ignatius genau die katholische Entgegnung auf Nietzsches Übermensch gefunden zu haben. Die oben erwähnte Säkularität des Ignatius ermögliche es, in Ignatius dem Übermenschen einen weltorientierten „Anti-Antichrist“ gegenüberzustellen. „Denn der Nietzsche-Mensch des Je-über-hinaus ist der deutliche Anruf an den ignatianischen Menschen des Jeweils-mehr (más) im Je-mehr-heraus-aus-sich-selbst. [...] Der Nietzsche-Mensch als ‚agonales Individuum‘ weist unverkennbar auf den ignatianischen Menschen der drängenden Initiative, [...] des unbedingten Gehorsams und des Ja ins äußerste Opfer.“¹⁴⁷ Przywara erkennt aristokratisch-radikale Züge sowohl im „Wanderer“ als auch im „Pilger“¹⁴⁸. Die Geistlichen Übungen als „religiöse Willensschule“ stellt er dem Übermenschen gegenüber. Es ist zu betonen, daß Przywara Nietzsche nicht einfach widerlegen, sondern Nietzsche durchaus würdigen will. Genau jene Härte des Willens, der Wille zur Macht ist von Nietzsche zu behalten, nur daß eben das „Ich will“ in besonderer Weise durch die Geistlichen Übungen in das „Du sollst“ zurückverwandelt werden soll. Nicht der Übermensch soll in mir zur Welt kommen und den alten Menschen ablösen, sondern der Gottmensch Christus. In seiner Exerzitieninterpretation „Deus semper maior“ bestimmt Przywara den Hauptinhalt der Geistlichen Übungen: „das persönliche Bewußtwerden des Christus lebt in mir“¹⁴⁹. Das „enthüllte Kreuz“, das „Zerbrechen mit dem zerbrochenen Christus“, das Ausgehen von „Lob, Ehrfurcht und Dienst“ und das Enden in „Liebe und Dienst“, das „Herauspringen aus sich selbst [...] zum Ins Innere des Herrn“¹⁵⁰, kurz, die Ausrichtung auf den *Deus semper maior* steht der Selbstherrlichkeit des Übermenschen entgegen. Przywara sieht Nietzsche, im besonderen dem

¹⁴⁴ Przywara, *Crucis mysterium* 76–85.

¹⁴⁵ F. Nietzsche, GW XIII, 8, zit. nach Przywara, *Crucis mysterium* 20

¹⁴⁶ Vgl. Boeder, *Vernunftgefüge der Moderne* 287.

¹⁴⁷ Przywara, *Crucis mysterium* 38 f.

¹⁴⁸ Vgl. ebd. 38 f.

¹⁴⁹ E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, Bd. I, Freiburg 1939, 3.

¹⁵⁰ Ebd. 4.

„Nachtlied“, eine verzweifelte Sehnsucht nach Ewigkeit an. „Was diese verzweifelte Sehnsucht in ihrer Verzweiflung ahnend lallt, das ist das Geheimnis der Nacht, wie Thomas von Aquin im *Adoro Te* und Ignatius im *Tomad y recibid es* künden.“¹⁵¹

Aber es fragt sich, ob die Ewigkeit, die Nietzsche in der Ewigen Wiederkehr des Gleichen sucht und findet, die Ewigkeit eines Thomas und Ignatius sein kann. Und noch gründlicher gefragt: Ist die Weltlichkeit Nietzsches die Säkularität des Ignatius? Das Denken, das eine Funktion des Lebens ist, kann niemals eine Vorherbestimmung durch den Gekreuzigten zulassen. Der Wille zur Macht, die Liebe zur Erhaltung und Steigerung des Lebens bestimmen das Denken Nietzsches. Die Liebe zum Gekreuzigten, der Glaube an den Auferstandenen bleiben für den modernen Gedanken Nietzsches stets ein unlauterer Glaube an eine wegen der Liebe zum Leben unglaubwürdig gewordene Hinterwelt, eine Verherrlichung des Todes, ja eine Nekrophilie, welche das Diesseits verleumde. Was aber ist das Erste des Ignatius, wenn es nicht das Leben und nicht der Wille zur Macht sein kann? Der Gekreuzigte, wie es Przywara nahelegt?¹⁵² Trägt der „übergrausame“ Gott Przywaras nicht selber manchmal dionysische Züge? Przywara sieht den Grund der Nietzscheschen Einseitigkeit in der Reformation, welche die Ursachenordnung des thomistischen Denkens gesprengt und die Alleinursächlichkeit Gottes postuliert habe. Was aber, wenn sich nun zeigen sollte, daß sich Ignatius selbst in der Nachbarschaft Luthers befindet, daß auch Ignatius die Ordnung von göttlicher Erstursache und menschlicher Zweitursache sprengt? Wenn sich aber erweisen sollte, daß bei Ignatius die menschliche Freiheit selbst eine Dignität und Bestimmungskraft erreicht, welche weder Nietzsche noch Przywara kennen? Dann wäre zunächst die Frage nach dem epochalen Prinzip der geistlichen Übungen neu zu stellen: Herrlichkeit Gottes oder Freiheit des Menschen? Und sollte sich die Vermutung erhärten, daß Ignatius am Beginn der Neuzeit seinen Ort hat, muß sogleich gefragt werden, ob Ignatius und Nietzsche tatsächlich in derselben Dimension des Denkens angesiedelt sind.

3. Karl Rahner und Martin Heidegger

Bisher hat sich ergeben, daß Gaston Fessard in Anlehnung an Ignatius den Verlust des übernatürlichen Zieles der Geschichte, der sich für ihn im marxistischen Atheismus und Materialismus verdichtet, zu überwinden versucht. Erich Przywara ist bemüht, gestützt auf Ignatius ein neues Verhältnis von Gott und Welt zu finden, das die Einseitigkeiten des im Luthertum wurzelnden neuzeitlichen Denkens und der Nietzscheschen Gegenbewegung zu überwinden hilft. Es wäre nun zu erwarten, daß sich Karl Rahner in

¹⁵¹ *Przywara*, *Crucis mysterium* 88.

¹⁵² Vgl. die Kritik Schneiders an Przywaras Betonung der Unerbittlichkeit des göttlichen Willens und des Zerbrechens des menschlichen Willens. *Ders.* 74.

vergleichbarer Gegenstellung zu Martin Heidegger befindet. Doch richtet sich Rahner nicht mit derselben Offenkundigkeit und Vehemenz gegen Heidegger, wie sich Fessard gegen Marx und Przywara gegen Nietzsche wenden. Rahner tritt von einem bereits gefestigten christlichen Standpunkt aus 1934 in ein unmittelbares Lehrer-Schüler-Verhältnis zu Heidegger¹⁵³. Als Resultat kann das erste bedeutende religionsphilosophische Werk ‚Geist in Welt‘¹⁵⁴ gelten. Wie schon der Titel anzeigt, reagiert Rahner darin auf die Herausforderung der Weltlichkeit der nachmetaphysischen Moderne und zwar vor allem in Gestalt des Heideggerschen Denkens. Bereits in ‚Hörer des Wortes‘ distanziert sich Rahner explizit von seinem Lehrer Heidegger¹⁵⁵. Heidegger sage: „Die Transzendenz, die das Dasein des Menschen begründet, geht auf das Nichts.“¹⁵⁶ Dagegen stellt Rahner heraus: „Nicht also das Nichts nichtet, sondern die Unendlichkeit des Seins.“¹⁵⁷ Während für Heidegger Sein und Nichts zwei Seiten desselben Ereignisses sind, deutet Rahner das von allem Seienden unterschiedene Sein als den christlichen Gott – eine Deutung gegen die sich noch der späte Heidegger ausdrücklich verwehrt¹⁵⁸. Was aber hat nun Ignatius mit dem Sein und Nichts des existenzialistischen Denkens zu tun?

Rahner stellt fest, Ignatius sei ein „radikaler christlicher ‚Existentialist‘“¹⁵⁹. So erscheinen auch „heute im Zeitalter des Existenzialismus“ man-

¹⁵³ Vgl. dazu *K. Rahner*, in: Martin Heidegger im Gespräch, Hg. von *R. Wisser*, München 1970, 48: „Was soll ein Schüler Martin Heideggers, der Theologe ist und der so sehr Theologe ist, daß er gar nicht den Anspruch erhebt, Philosoph zu sein, zum 80. Geburtstag dessen sagen, den er, obwohl Theologe, als seinen Meister verehrt? Soll er sagen, die heutige katholische Theologie, so wie sie wirklich ist, ist ohne Martin Heidegger gar nicht mehr denkbar, weil selbst die, die weiterzukommen hoffen und andere Fragen als er stellen, eben doch auch von ihm herkommen? Soll er ganz einfach und schlicht dankbar bekennen, daß er zwar viele gute Schulmeister des mündlichen Wortes hatte, aber doch nur *einen*, den er als seinen *Lehrer* verehren kann, eben Martin Heidegger?“

Daß Rahner im Kern seines Denkens von Heidegger inspiriert ist, ergibt sich aus dem sachlichen Zusammenhang beider Denker. Dieser kann hier natürlich nur kurz angedeutet werden. Wenn Rahner Heideggers Philosophie in christliche Theologie übersetzt, so ist auch davon auszugehen, daß dadurch die Theologie auch in den Horizont modernen Denkens überführt wird. Einen rein formalen Einfluß von Heidegger auf Rahner anzunehmen ist abzulehnen, da die Form des Gedankens immer auch den Inhalt betrifft. Zur Auseinandersetzung über den Einfluß Heideggers auf Rahner siehe *P. Eicher*, Die anthropologische Wende, Fribourg 1970, 364f., *O. Muck*, Heidegger und Rahner, in: *ZKTh* 116 (1994) 257–269, *E. Coreth*, Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners, in: *StdZ* 119 (1994) 525–536, sowie *A. Zablawer*, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola, Innsbruck–Wien 1996, 140f.

¹⁵⁴ *Geist in Welt*. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939.

¹⁵⁵ *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, 79. Siehe zur erwähnten Stelle auch *Coreth*, Philosophische Grundlagen 529 und *Muck*, Heidegger und Rahner 256.

¹⁵⁶ *Rahner*, *Hörer des Wortes* 79.

¹⁵⁷ Ebd. 80.

¹⁵⁸ Siehe *M. Heidegger*, Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt 1989, 403: „Der letzte Gott. Der ganz andere gegen die gewordenen, zumal gegen den christlichen“.

¹⁵⁹ *Rahner*, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965. Über das Verhältnis des Rahnerschen Denkens zu Ignatius von Loyola siehe *Zablawer* (s. o. Anm. 153).

che Eigentümlichkeiten des Exerzitenbuches in einem neuen Licht, wie etwa die „Vorordnung der Freiheit vor die drei Seelenkräfte“ im abschließenden Gebet der Geistlichen Übungen (GÜ 234) oder die Betonung der Geschichtlichkeit der theologischen Aussagen, die in den „Betrachtungen von den drei Sünden oder vom Reiche Christi“ deutlich werde¹⁶⁰. Doch sind Freiheit und Geschichtlichkeit noch nicht der Kern des Rahnerschen Verständnisses der Geistlichen Übungen.

Rahner sieht in den Geistlichen Übungen ein Werk derjenigen „frommen Literatur“¹⁶¹, die der Reflexion der Theologie vorausgehe und ihr nicht folge. Die Exerziten seien eine „schöpferische“ und „ursprüngliche“ Aneignung der Offenbarung Gottes in Christo“¹⁶². Was in dieser frommen Literatur „ursprünglich geschieht, ist nicht ein geistesgeschichtliches Ereignis, das man, so möchten wir meinen, in dem genannten Sinn der Barockzeit oder der (vergehenden) ‚Neuzeit‘ zuordnen kann, sondern ist etwas, was in einer ganz urtümlichen Weise exemplarisch ist für eine Zeit, die erst am Kommen ist“¹⁶³. Ignatius habe „etwas beinahe Archaisch-Archetypisches an sich“¹⁶⁴. Diese Ursprünglichkeit des Ignatius erinnert an Heideggers Suche nach dem anderen Anfang im griechischen Denken, an den Rückgang ins vormetaphysisch Ursprüngliche, welches als das Kommende zu gelten habe¹⁶⁵. Worin besteht nun die Ursprünglichkeit des Ignatianischen Gottesverhältnisses, von der sogar die rationale, metaphysische Theologie zu lernen habe?¹⁶⁶

Rahner geht davon aus, daß in Ignatius drei verschiedene Denkrichtungen zusammenlaufen: Erstens die mittelalterlich-christliche Tradition, zweitens das neuzeitliche Denken, welches für Rahner in den Begriffen Subjektivität und Freiheit charakterisiert ist¹⁶⁷, und drittens die moderne Besinnung auf die Existenz¹⁶⁸. Philosophisch wären diesen drei Richtungen Thomas von Aquin, Immanuel Kant und Martin Heidegger zuzuordnen. Festzuhalten ist nun, daß Rahner im Anhalt an den frühen Heidegger die theologisch-philosophische Tradition des Abendlandes aufheben und ursprünglicher, und das heißt zunächst vom Wesen des Menschen als Dasein

¹⁶⁰ Siehe *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: *Ders.*, Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae 5), Freiburg 1958, 74–148, 74 (zuerst veröffentlicht in: *F. Wulf* (Hg.), Ignatius von Loyola. Seine Geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956).

¹⁶¹ *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis 75.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd. 76.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Siehe *M. Heidegger*, Die Technik und die Kehre, (Opuscula 1), Pfullingen 5. Aufl. 1982, 22; vgl. *ders.*, Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 3. Aufl. 1988, 25.

¹⁶⁶ *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis 77.

¹⁶⁷ Siehe dazu vor allem *K. Rahner*, Über den geistesgeschichtlichen Ort der ignatianischen Exerziten heute, in: *GuL* 47 (1974) 430–449, bes. 432

¹⁶⁸ *Rahner*, Über den geistesgeschichtlichen Ort, 435. Siehe auch: Die Logik der existentiellen Erkenntnis.

her gründen will. Der Mensch wird verstanden als dasjenige Seiende, dem es in seinem Dasein um das Sein selbst gehe¹⁶⁹. „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.“¹⁷⁰ Der ontischen und ontologischen Reflexion gehe die Existenz und die Jemeinigkeit des Daseins voraus¹⁷¹. Das Dasein sei wesenhaft „In-der-Welt-Sein“¹⁷². Rahner interpretiert Heideggers existentielle Analyse des Daseins in modifizierten Kantischen Begriffen¹⁷³. Er geht davon aus, daß vor aller Reflexion eine „ursprüngliche Erfahrung“ des „Person- und Subjektseins“ liege¹⁷⁴. In seiner Subjekthaftigkeit erfahre sich der Mensch als ein Wesen der Transzendenz¹⁷⁵, d. h. als ein Wesen, das im letzten stets auf das „Sein schlechthin“ vorgreife und nicht in der Kategorialität der Endlichkeit aufgehe. Diese Transzendentalität des Menschen sei die Bedingung der Möglichkeit jedweder Erfahrung und jedweden Denkens, wobei die dabei implizierte Seinerfahrung nicht notwendigerweise thematisch, reflex gemacht werden müsse; aber „anonym“ werde von jedem Menschen das Sein selbst erfahren.

Rahner deutet nun das Heideggersche Sein in den christlichen Gott um; so bleibt das für den Menschen Bestimmende der Wille Gottes, doch sei dieser Wille aus einer „christlichen Rationalität (= Prinzipien der Vernunft und des Glaubens plus Analyse der Situation)“ nicht „adäquat“ erkennbar¹⁷⁶, da jeder gegenständlich begrifflichen Thematik das „echte, das wirklich existentiell (und existential) realisierte Verhältnis zu Gott“¹⁷⁷ vorausgehe. Außer Offenbarung und Vernunft¹⁷⁸ bedürfe das Individuum noch eines weiteren Kriteriums, das es den „göttlichen Einzelwillen“ erkennen lasse¹⁷⁹. Die erste und die zweite Wahlzeit des Ignatius beruhten nun auf der gesuchten „existentialen Ontologie“, welche eine je einmalige, nicht auf allgemeine Prinzipien reduzierbare Entscheidung ermögliche¹⁸⁰. Wie aber kann der „göttliche Antrieb“ als solcher erkannt werden?¹⁸¹ „Die ‚ungegenständliche‘ Gotteserfahrung“, die Ignatius in der Wahlregel über den „Trost ohne vorhergehende Ursache“ bezüglich der ersten beiden Wahlarten beschreibe, sei nun das schlechthin gewisse Kriterium für eine Gotteserfahrung¹⁸²; denn

¹⁶⁹ Siehe *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen 11. Aufl. 1967, 12.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Vgl. ebd. 42

¹⁷² Ebd. 13, vgl. 52–62.

¹⁷³ Rahner nimmt die Kantinterpretation von J. Maréchal auf. Siehe dazu *Coreth*, *Philosophische Grundlagen* 526 f.

¹⁷⁴ *Rahner*, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 5. Aufl. d. Sonderausgabe 1984, 39 ff.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. 42 ff.

¹⁷⁶ Siehe *Rahner*, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis* 80.

¹⁷⁷ *Rahner*, *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 17.

¹⁷⁸ Siehe *Rahner*, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis* 86.

¹⁷⁹ Siehe ebd. 89.

¹⁸⁰ Siehe ebd. 96.

¹⁸¹ Siehe ebd. 102–113.

¹⁸² Siehe ebd. 113–123.

eben weil sie keinen kategorialen Gegenstand enthalte, könne sie nur von der Transzendenz Gottes her verstanden werden¹⁸³. Diese Erfahrung „hat es mit Gott selbst zu tun, nicht mit seinem Begriff“¹⁸⁴. „Trost“ ist nun „nicht nur ein angehängtes Begleitgefühl, zusätzlich zu dieser Erfahrung der freien Transzendenz des ganzen Geistes, sondern diese selbst ist der Trost“¹⁸⁵. Wenn ein kategorialer Wahlgegenstand diese Transzendenzenerfahrung stützt und intensiviert, dann sei dies das Kriterium für eine konkrete Kundgabe des Gotteswillens¹⁸⁶. Diese Art zu wählen liege jeder wichtigen Entscheidung zugrunde¹⁸⁷. Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis und diejenige des Alltags sind schließlich nicht mehr prinzipiell geschieden¹⁸⁸.

In einer Fußnote¹⁸⁹ betont Rahner, daß er Ignatius nicht zu einem „modernen Existentialisten“ machen wolle, „für den das ‚Dasein‘ ohne Existenz allgemeiner und mittelbarer Art sich nur in eisiger Einsamkeit und Unaus-sagbarkeit mit Hilfe einer absolut individuellen Existential- und Situations-ethik (wenn überhaupt Ethik) steuert“. Sollte zu einer Zeit, als sich Heidegger bereits von seinem Vorhaben, eine Fundamentalontologie verfassen zu wollen, distanziert hatte und das Sein ohne Rücksicht auf Seiendes und mit-hin auf die Metaphysik denken wollte¹⁹⁰, Rahner mit diesen Zeilen auch seinen Lehrer meinen? Doch bleibt zu bemerken, daß Rahner nicht in dem Sinne wie Fessard und Przywara gegen ihre Gegner offen gegen Heidegger zu Felde zieht, vielmehr scheint Rahner auf den Weg gebracht durch Heidegger, die Gefahr der geschichtlichen Gegenwart in der Verfinsterung der ursprünglichen Beziehung zum Sein selbst zu sehen. Beide sprechen davon, daß in diesem Falle sich der Mensch zum Tier zurückentwickeln würde¹⁹¹. Rahner bleibt überzeugt davon, daß Ignatius den existenziellen Zugang zum Sein in besonderer Weise eröffne. Zudem bewahre der Ignatianische Gedanke in Form der zweiten Wahlzeit die offenbarungsbezogene metaphysi-sche Beurteilung der Wahrheit und enthalte in der Kirchlichkeit ein Moment gesellschaftlicher Allgemeinheit¹⁹², wodurch er dem reinen Existenzialismus überlegen sei¹⁹³. Der späte Rahner wird sich seinerseits von einigen Einschätzungen der fünfziger und sechziger Jahre distanzieren. Er zählt den existenzialistischen Ignatius des unmittelbaren Verhältnisses Gott – Individuum nicht mehr zum künftigen Denken, sondern nun doch in diejenige

¹⁸³ Siehe ebd. 124 ff.

¹⁸⁴ Ebd. 130.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Siehe ebd. 138.

¹⁸⁷ Siehe ebd. 144 ff.

¹⁸⁸ Vgl. dazu Heidegger, *Sein und Zeit* 114–130.

¹⁸⁹ Rahner, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis* 80.

¹⁹⁰ Siehe M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens* 25.

¹⁹¹ Vgl. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* 57f. und M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 7. Aufl. 1994, 90f.

¹⁹² Siehe Rahner, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis* 89ff.

¹⁹³ Siehe ebd. 80.

Neuzeit, die nun zu Ende gehe. Was zu Ende gehe, sei die Epoche der Subjektivität¹⁹⁴. Insofern aber Ignatius das Moment der Gesellschaftlichkeit an sich habe, bleibe er weiterhin zukunftsweisend, da Rahner die Zukunft nun von einer neuen Gemeinschaftlichkeit geprägt sieht¹⁹⁵. Gerade der Blick auf die Landschaft postmodernen Denkens, mit ihrer Verabschiedung einer anderen Zukunft, Subjektivität, Geschichte, Totalität und somit auch Verbindlichkeit zeigt, daß die Entwicklung in eine andere Richtung ging wie von Rahner angenommen.

Wie bereits bei Fessard und Przywara stellt sich auch bei Rahner das Problem, daß er Ignatius von Loyola stark mit modernen Interpretamenten deutet. Es ist jedoch fraglich, ob Ignatius eine „existenziale Ontologie“ voraussetzt oder ob nicht der Ignatianische Gedanke im Licht metaphysischen Denkens im Umfeld der frühen Neuzeit oder des späten Mittelalters mehr in die ihm eigentümliche Stärke kommt. Es ist nicht unbestreitbar, daß Trost tatsächlich als ungegenständliche transzendente Erfahrung zu deuten ist. Vielmehr liegt es näher, den Trost als eine Regung der frühneuzeitlichen *conscientia* zu deuten und ihn auf das vorstellende Bewußtsein zu beziehen, wie es später der Jesuitenzögling Descartes denken wird, und auf das Gewissen des Individuums, das bereits bei Luther zu bisher unerhörtem Ansehen kommt¹⁹⁶. Doch kann es nicht angehen zu versuchen, Theologen vom Range Rahners, Przywaras und Fessards mit historischen Richtigstellungen zu widerlegen. Vielmehr ist anzuerkennen, daß jeder an seinem Ort und das heißt auch in seinen Schranken in die Kraft des jeweiligen Gegners eingegangen ist und daß jeder von ihnen aus dieser Kraft die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola gedeutet hat.

Schluß

Wenn man nun den Versuche Fessards, Przywaras und Rahner, in der nachmetaphysischen und antichristlichen Moderne mit Ignatius eine Kehre zum Christentum zu ermöglichen, sowie das Unterfangen Beirnaerts, die Geistlichen Übungen des Ignatius mit der strukturalistischen Psychoanalyse tiefer zu denken, und den Bemühung Fessards, mit Ignatius die strukturalistische Ethnologie zu unterlaufen, wie hier ansatzweise getan, kritisch hinterfragt hat, dann könnte man den Einfall bekommen, statt Ignatius eine andere Gestalt der Geschichte zur Aufarbeitung oder Modifizierung oder gar Überwindung der Postmoderne heranzuziehen, die dafür besser geeignet wäre, etwa Bonaventura oder Hegel. Doch gerät man dadurch in die Gefahr, im postmodernen „anything goes“, in der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, im „patchwork“ der Selbstentwürfe gemäß eigener Vor-

¹⁹⁴ Siehe *Rahner*, Über den geistesgeschichtlichen Ort 438 ff.

¹⁹⁵ Siehe ebd. 441.

¹⁹⁶ Gerade diese Verhältnisse werden in meiner Untersuchung zum geschichtlichen Ort der Exerzitien eingehend untersucht, siehe *K. Ruhstorfer*, Das Prinzip des Ignatianischen Denkens.

lieben befangen zu bleiben. Es stellt sich zunächst die Frage, ob man diese Befangenheit als Gefangenheit oder als Zustand der Freiheit begreift. Allein um hierbei eine Klärung zu finden ist die Zuwendung zur Geschichte unerläßlich. Eine klärende Zuwendung zur Geschichte fordert in unserer Zeit wohl dreierlei: zunächst eine gründliche Sichtung der eigenen Position und ihrer offenen und manchmal auch verborgenen Implikate, sodann eine gelassene relecture der großen Gestalten unserer Geschichte, was bedeutet, daß ohne ungeklärte Einmischung eigener Bedürfnisse der jeweilige Gedanke an dem ihm eigenen Ort zu Geltung gebracht werden soll¹⁹⁷. Schließlich stellt sich die Frage, ob sich das Vernunftinteresse unserer Zeit nicht gerade durch den Blick auf das *Ganze* der in der Sprache gegenwärtigen einen Geschichte des Denkens von der Postmoderne unterscheiden sollte – so es sich von ihr unterscheiden will. Fest steht, daß die Ressentiments, mit denen man den Begriffen Ganzheit (Totalität), Einheit, Gegenwart begegnet, anzeigen, daß hierbei ein wunder Punkt berührt wird. „Alles ist nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ heißt es in der Heiligen Schrift. Auch als Schöpfer des einen *kosmos*, der Vielheit, die sich zu einer schönen *Ganzheit* zusammenfügt und dem Menschen eine Heimat bietet, hat der *eine* Gott, der Gott Jesu Christi, zu denken gegeben. Könnte uns die Geschichte als ein schönes, geordnetes Ganzes und mithin als Vernünftiges noch einmal zu denken geben? Könnte die Begegnung mit den Alten dem Denken den Weg zu einer neuen Verbindlichkeit weisen? Können wir heute noch in einer verbindlichen Weisheit heimisch werden – diesseits aller modernen und postmodernen Verdächtigungen? Jenseits von Moderne und Postmoderne lehrt gerade auch die angemessene Begegnung mit den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, was es hieß, aus Freiheit zur Vollkommenheit zu finden.

¹⁹⁷ Für die Ignatianischen Exerzitien habe ich einen derartigen Versuch in meiner Dissertation unternommen, siehe hier Anm. 5.