

Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie

Was in den folgenden Zeilen zu Ehren J. Salaverris, des bedeutenden Fundamentaltheologen, gesagt werden kann, will nicht mehr sein als die kurze und nur vorläufige Skizze eines Gedankens, der eine neue aber wichtige Aufgabe für eine heutige Fundamentaltheologie anmelden soll¹. Den Charakter des Vorläufigen und die grob andeutende Linienführung einer solchen Skizze wird man allerdings nirgendwo in der Darlegung übersehen dürfen. Natürlich sollen hier auch nicht die bisherigen Aufgaben und Methoden der Fundamentaltheologie in Frage gestellt oder in ihrer Bedeutung angezweifelt werden. Das darf ebenfalls nicht vergessen werden. Es geht nur darum, eine heute nicht mehr zu übersehende neue Aufgabe der Fundamentaltheologie zu signalisieren und deutlicher als bisher ins theologische Bewusstsein zu heben. Dass damit dann auch ein Desiderat für die sogenannte "analysis fidei" angemeldet ist, folgt aus der Natur der Sache, d.h. aus dem engen Verhältnis, das zwischen der Fundamentaltheologie und der Theologie vom Wesen des Glaubens besteht, sowie daraus, dass jede dieser beiden Grössen die jeweils andere mitbestimmt.

Situation der Fundamentaltheologie heute

Vorausgesetzt ist hier als Bestimmung der Fundamentaltheologie, dass es sich bei diesem Bemühen um die wissenschaftliche

¹ Als gute Übersicht über die Lage und die Perspektiven der Fundamentaltheologie heute vgl. H. BOUILLARD, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, in: *Le Point Théologique* 2 (Paris 1972) 7-49.

und methodische Reflexion der Gründe für die Glaubwürdigkeit und die Glaubensverpflichtung der christlichen Offenbarung handelt. Dabei interessiert nicht, wie diese Aufgabe der Fundamentaltheologie entsprechend ihrer Deutung in den einzelnen theologischen Schulen und entsprechend der jeweils verschiedenen Theorien in bezug auf die "analysis fidei" genauer zu deuten ist. Es steht hier auch nicht zur Frage, ob die Fundamentaltheologie über diese Aufgabe hinaus noch andere Probleme und Themen für sich in Anspruch nehmen muss. Zunächst interessiert nur die geistesgeschichtliche und menschliche Situation, in der sich die traditionelle Fundamentaltheologie im Augenblick vorfindet, wenn sie einerseits Wissenschaft sein will und andererseits doch den konkreten Menschen von heute erreichen möchte, dessen Glauben sie dienen soll.

Die Geschichte der Fundamentaltheologie seit der Aufklärung zeigt, dass sie immer mit dem Material gearbeitet hat, dass sie sich immer den Problemen und Methoden der Wissenschaft stellte, die jeweils im betreffenden Zeitraum gegeben waren. Wenigstens im Idealfall trieb sie ihr Problembewusstsein so weit — aber natürlich auch nicht weiter— als es mit dem allgemeinen Problembewusstsein der entsprechenden Epoche möglich und notwendig war. So griff sie die Fragestellungen ihrer Zeit auf, arbeitete mit den gegebenen wissenschaftlichen Methoden in der Philosophie, der Geschichte und einer Gesellschaftswissenschaft, soweit diese überhaupt vorhanden war. Vor diesen Wissenschaften und gegenüber den dort auftauchenden Problemen und Ergebnissen sowie unter Anwendung der dort gebräuchlichen Methoden suchte sie die Credibilität und die Credentität des Glaubens zu rechtfertigen. Das versuchte sie mit einer grundsätzlich legitimen apologetischen Tendenz, so dass sie dadurch den konkreten Menschen, wenigstens soweit er wissenschaftlich gebildet war, auch wirklich erreichte.

Diese geistige Situation, die die Fundamentaltheologie mitbestimmt, scheint aber heute so zu sein, dass von einer zunächst quantitativen, dann jedoch ins Qualitative umschlagenden Veränderung dieser Lage für die Fundamentaltheologie in bezug auf den konkreten Menschen gesprochen werden muss. Die Fülle philosophischer Probleme, die Differenzierung der Methoden, die Verschiedenheit der Ausgangspunkte und Zielsetzungen, der noch wachsende Umfang des Materials in den Geschichtswissenschaften, all das ist für die Fundamentaltheologie bedeutsam. Hinzu

kommen noch die Schwierigkeiten in der Handhabung der Methoden, der steigende Einfluss der Religionswissenschaften —man denke an Religionspsychologie, Religionssoziologie, Religionsgeschichte usw.—; all das bedeutet nicht nur eine quantitative, sondern durchaus auch eine qualitative Änderung der Lage für die Fundamentaltheologie².

So gibt es heute schon faktisch keine Fundamentaltheologie mehr —hier gemeint in der Form eines Lehrbuches—, die auch nur einigermaßen adäquat, gleichmässig und in direkter Auseinandersetzung die mit der heutigen geistigen Situation gegebenen Probleme wirklich aufgearbeitet hat. Der Mangel an Gesamtdarstellungen der Fundamentaltheologie ist dafür sprechendes Zeugnis. Es gibt und kann heute eben keinen Fundamentaltheologen mehr geben, der in seiner Person und in seinem Kopf auch nur in etwa die nötigen Kenntnisse, Probleme und Methoden zusammenbringen könnte, die für eine moderne Fundamentaltheologie "an sich" erforderlich wären und ohne die man der gegebenen Situation mit ihrem Pluralismus nicht gerecht zu werden vermag.

Beim Versuch, mit dieser scheinbar aussichtslosen Lage der Fundamentaltheologie fertig zu werden, kann man natürlich nach der Teamarbeit vieler Fachleute rufen. Aber so wie solche Zusammenarbeit nun einmal notwendig wäre, gibt es sie einfach nicht. Und letztlich scheint es auch unmöglich, dass es sie geben könnte. Denn im Unterschied zu den Naturwissenschaften lassen sich philosophische und geschichtliche Fragen und Erkenntnisse eines Einzelnen nicht einfach übernehmen, wenn man sich zum Glauben entscheiden soll oder zusammen mit anderen eine zusammenhängende und einheitliche Fundamentaltheologie aufbauen will. Eine solche Übernahme von Ergebnissen setzt hier nämlich voraus, dass man selbst die vorausliegende Problematik und den Weg zu diesen Ergebnissen durchschritten hat. Mit dieser Feststellung soll weder solches Teamwork für sinnlos erklärt werden noch behauptet werden, eine bisher mit den direkten Methoden von früher vorgehende Fundamentaltheologie sei als wenigstens asymptotisch erreichbare Wissenschaft unmöglich geworden. Aber die grundsätzliche Situation ist eben doch neu: Das in direkter Arbeit voll erstellbare System einer abgerundeten Fundamentaltheologie ist

² Vgl. zur Frage des Pluralismus in der Theologie vom Vf.: *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, in: Schriften IX (Einsiedeln 1970) 11-33 sowie: *Über künftige Wege der Theologie*, in: Schriften X (Einsiedeln 1972) 41-69.

heute kein reales Ziel mehr. Früher hat man zwar in einer solchen Wissenschaft auch immer darum gewusst, dass sie noch besser und genauer auszuarbeiten sei, dass im Lauf der Zeit auch immer wieder Fragen auftauchen würden, die erst noch ihre Antwort würden finden müssen. Aber man konnte doch den Eindruck haben —und zwar mit Recht—, in seiner Fundamentaltheologie positiv und direkt alle Fragen genügend beantwortet zu haben, wie es die jeweils eigene geistesgeschichtliche Situation tatsächlich forderte. Auch heute noch kann man aber der Versuchung erliegen, im alten Stil weitermachen zu wollen. Doch konfiniert man sich dann in einem philosophischen und historischen Horizont, der unserer Zeit nicht mehr wirklich entspricht. Das braucht natürlich nicht zu heissen, dass damit einfach alles an sich falsch ist, was man denkt und sagt. Aber damit erreicht man weder die Voraussetzungen noch die Denkhorizonte der anderen. Es könnte sonst kaum heute so viele Atheisten und andere Nichtchristen geben.

Welcher Fundamentaltheologe könnte sich im Ernst noch einbilden, gleichzeitig den Existentialismus, die Sprachphilosophie, den angelsächsischen Positivismus und den Strukturalismus zu durchschauen? Wer könnte in diesem Bereich noch glauben —ohne Spezialist für ein sehr enges Gebiet zu werden und damit von tausend anderen Problemen der Fundamentaltheologie nichts mehr zu verstehen—, er kenne die judaistische Theologie der Zeit Jesu so genau, dass er eine fundamentaltheologisch richtige Exegese von Mt. 16 etwa wissenschaftlich exakt liefern könnte? Wer kann als Fundamentaltheologe, als Exeget oder als Historiker der alten Kirche noch behaupten, historisch zutreffend und in genauer Einzelkenntnis das Werden der frühen Kirche beschreiben zu können? Eine solche Beschreibung müsste ja auch fundamentaltheologisch etwas erbringen, was in dieser Hinsicht notwendig ist ohne den Verzicht darauf, auch noch in zahllosen anderen Fragen der Fundamentaltheologie Fachmann zu sein, die ebenso wichtig sind. Solche Fragen könnte man noch in grosser Zahl stellen.

Ohne die bisherige Fundamentaltheologie in ihrem Bemühen in Frage zu stellen, die ihr faktisch aufgegebenen Probleme direkt zu bewältigen, muss doch nüchtern festgestellt werden, dass diese Wissenschaft in ihrer bisherigen Methode aus einer konkret realisierbaren Möglichkeit jetzt zu einem allenfalls noch asymptotisch anstrebbaren Ideal- und Grenzfall geworden ist. Wissenschaftstheoretisch hätte man diese Situation sicher noch genauer

beschreiben können. Aber was gesagt worden ist, dürfte für diese Skizze hier ausreichen.

Indirekte Methode in der Fundamentaltheologie?

Was ist nun aber zu tun, wenn es für den heutigen Menschen in seiner konkreten Situation *die* Fundamentaltheologie gar nicht mehr gibt, die auf den Pluralismus und auf die unübersehbare Problematik antworten könnte, die der Einzelne gar nicht mehr für sich direkt, positiv und adäquat bewältigen kann? Es muss eine Methode geben, mit der man auf eine indirekte Weise diese Situation fundamentaltheologisch aufarbeiten kann. Dabei ist zunächst noch ganz offengelassen, was hier mit "indirekt" überhaupt gemeint ist.

Zunächst steht der Mensch ja ganz allgemein immer wieder in Situationen, wo er eine absolute Entscheidung treffen muss und darf, ohne die gegebenen Voraussetzungen und Gründe vorher in einer rationalen Reflexion wirklich aufarbeiten zu können. Damit ist aber die geschilderte Lage der Fundamentaltheologie auch für die mit ihrer Hilfe zu treffende Glaubensentscheidung an sich gar kein einmaliger und isolierter Ausnahmefall. Vielmehr ist es selbstverständlich, dass ein Mensch oft die Voraussetzungen, Gründe und Motive einer Freiheitsentscheidung nicht adäquat reflektieren, "rationalisieren" und objektivieren kann. Das gilt vor allem dann, wenn diese Entscheidung absolut und unwiderrufbar ist. Diese Tatsache ist hier nicht lange zu erläutern. Sie ist vor allem schon damit gegeben, dass jede Reflexion, die eine Entscheidung zu rationalisieren versucht, selbst wieder in einem gegebenen Verstehenshorizont und unter dem Einfluss selektiver Richtungen der Aufmerksamkeit vollzogen wird. Zwar ist eine solche Reflexion mit Recht zu versuchen und sie ist immer auch teilweise durchführbar, doch steht sie unter psychologischen, geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen, die selbst nicht entsprechend reflex aufgearbeitet werden können, ohne dass man einen unendlichen Prozess in Gang setzt. Natürlich werden bei solchen Entscheidungen die genannten Voraussetzungen oft als solche gar nicht beachtet, und das ist auch nicht unbedingt erforderlich. Der Entscheidende aber steht dann unter dem Eindruck, er habe sich die Voraussetzungen, Gründe und Motive seines Urteils durchaus entsprechend zu Bewusstsein gebracht, selbst wenn dieser Schein objektiv trügt. In anderen Fällen

weiss er allerdings auch ausdrücklich von der Inadäquatheit seiner Reflexion. In dieser Lage nun ergibt sich für ihn das hier gemeinte Problem, wie er nämlich durch eine unvollständige Reflexion dennoch mit Recht zu einer überlegt vorbereiteten und legitimierten Entscheidung kommen kann. Diese ist ja absoluter als die Vorläufigkeit und Bedingtheit der vorausgehenden Reflexion.

Die Tatsache dieser Entscheidungssituation liesse sich theologisch durch den Hinweis erhärten, dass nach der Lehre des Trienter Konzils³ der Mensch keine absolut reflexive Sicherheit über seinen Gnadenstand und damit über die Qualität seiner Entscheidung für ein glaubendes, hoffendes und liebendes Verhältnis zu Gott hat. Die Situation selbst ist ja gekennzeichnet durch die Inkongruenz zwischen reflektierender Rationalität der Vorbereitung auf die Entscheidung einerseits und der Absolutheit der Entscheidung selbst. Diese Inkongruenz wird auch in der "analysis fidei" gesehen, wenn man über das Verhältnis der menschlich relativen Sicherheit der fundamentaltheologischen Argumente für das Bestehen einer göttlichen Offenbarung und der absoluten Zustimmung des Glaubens nachdenkt. Das Problem ist hier irgendwie gesehen, gleichgültig wie es dann in den verschiedenen Theorien der "analysis fidei" beantwortet wird. Auf diese Antworten selbst kann und braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden.

Auf jeden Fall befriedigen diese verschiedenen Theorien kaum. Entweder wird in ihnen nämlich doch der radikale Unterschied zwischen der fundamentaltheologischen Glaubensbegründung und dem Glauben selbst nicht genügend beachtet oder es wird einfach an die Entscheidung des "Willens" appelliert. Gerade der genannte Unterschied aber wird heute in schärfster Weise deutlich. Andererseits soll der Wille diese Inkongruenz überwinden, ohne dass deutlich wird, woher er eine Legitimation zur Setzung eines solchen absoluten Glaubenssasses hat. Man appelliert ebenfalls in diesem Zusammenhang an die gnadenhafte Erleuchtung durch den Hl. Geist, an die Glaubensgnade, die es gewiss gibt, von der man aber genauer sagen müsste, was sie eigentlich ist, wie sie wirkt und wie sie zu Recht diese Inkongruenz überwinden kann.

Die Frage bleibt also: Gibt es eine theologische Theorie darüber, wie die Inadäquatheit und unreflektierte Bedingtheit der Erkenntnis von Gründen und Motiven für eine absolute Entscheidung legitim und wenigstens in etwa "handhabbar" überwunden werden kann in eine solche absolute Entscheidung?

³ DS 1540. 1565 ff.

Methode der "Wahl"

Wenigstens ansatzweise scheint uns nun eine solche theologische und spirituelle Theorie in der christlichen Überlieferung vorzuliegen. Sie ist zwar in der "analysis fidei" und in der Fundamentaltheologie überhaupt nicht wirklich reflektiert und theologisch genau durchgeführt worden. Doch ist sie vorläufig für uns am deutlichsten, wenn auch mehr in Form einer technisch spirituellen Anweisung als in voll ausgebildeter theologischer Gestalt, in den Wahlregeln der Exerzitien des Ignatius von Loyola⁴ gegeben. Das gilt vor allem für die Anweisungen, die dort die erste und zweite Wahlzeit heissen⁵. Hier kann natürlich jetzt nicht in allen Einzelheiten eine exegetische und theologische Darstellung der Lehre des Ignatius von der Wahl geboten werden. Gerade in neuerer Zeit ist dazu eine z.T. recht tief schürfende Literatur erschienen, in der auch erhebliche theologische Meinungsverschiedenheiten zu Tage getreten sind⁶. Für unsere Skizze hier mag

⁴ IGNATIUS VON LOYOLA, *Die Exerzitien* (Übertragen von H. U. von Balthasar) (Einsiedeln 1954) n. 169-189.

⁵ Ebd. n. 175. 176.

⁶ Einen bibliographischen Überblick über entsprechende neuere Veröffentlichungen bietet D. GIL, *La consolación sin causa precedente* (Montevideo 1971) 121-128. Die Arbeit selbst sucht vor allem einen Überblick zu vermitteln durch eine mehr historische Betrachtung der entsprechenden Texte und Kommentare. Ansetzen lassen sich die neueren Versuche mit der Herausgabe der "Monumenta Ignatiana". Von da ausgehend entwickelten sich grob gesprochen vor allem drei wichtige Gruppen in der Deutung: eine spanische, eine französische und eine deutsche. Während sich die spanischen Deutungen vor allem an die Texte und deren genauere Erfassung zu halten scheinen, kam es sowohl im französischen wie im deutschen Raum zu Konfrontationen mit der aktuellen Situation. Für den französischen Raum wurde dabei auf die Initiative von M. VILLER hin das *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris 1937ff) zu einem Sammel- und Ausstrahlungspunkt (bisher 7 Bd.). Daneben wurde der Einfluss von G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola* (Paris 1956, Neuauflage 1966; 2 Bd.) immer wirksamer. Für die hier behandelte Frage vgl. besonders ebd. Bd. 1: *Passage de l'avant à l'après* 68-103. Siehe auch die Bemühungen der Zeitschrift "Christus" (seit 1954). Für die deutschen Deutungen sei vor allem aufmerksam gemacht auf E. PRZYWARA, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, 3 Bd. (Freiburg/Br. 1938-40), von dem H. RAHNER in seiner Besprechung (ZkTh 64, 1940, 171) sagt, es sei "formell als 'Theologik' hinunterführend in die Herzmittle des 'je grösseren Gottes', aus der heraus erst alles einsichtig wird". H. RAHNER selbst ist hier mit seinen Arbeiten zu nennen, die zum grössten Teil gesammelt sind in: H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg/Br. 1964). Wichtig für unser Thema: *Ignatius der Theologe* (ebd. 214-234); *Die Christologie der Exerzitien* (ebd. 251-311); *Die Unterscheidung der Geister* (ebd. 312-343); *Die An-*

der Nachweis genügen, dass diese Lehre des Ignatius von Loyola in allgemeinerer Form und in genauerer theologischer Deutung zur Bewältigung des heute anstehenden fundamentaltheologischen Problems eingesetzt werden könnte und sollte. Dazu brauchen wir hier auch nicht auf die Unterschiede in der theologischen Interpretation dieser ignatianischen Gedanken einzugehen. Die Aussage genügt: Diese Lehre gehört heute in eine Fundamentaltheologie und in eine "analysis fidei", ganz abgesehen davon, wie sie von einzelnen Theologen selbst wieder genauer gedeutet wird.

Die aufgestellte These ist jetzt noch näher zu begründen. Was will Ignatius von Loyola eigentlich mit seinen Regeln für die erste und zweite Wahlzeit? Als Gegenstand der Wahl schwebt ihm natürlich etwas anderes (etwa ein geistlicher Beruf. o.ä.) vor als das, was uns hier interessiert. Doch ändert das nichts daran, dass Ignatius in diesen Wahlzeiten im Unterschied zur dritten auf eine absolute Entscheidung für den wirklichen und als solchen erkannten Willen Gottes abzielt, ohne dass diese Erkenntnis allein aus einer rationalen Reflexion auf die Legitimität und Gefordertheit des Wahlgegenstandes hergeleitet wird. Eine absolute Entscheidung für den Willen Gottes aufgrund einer nur rationalen Erwägung des Gegenstandes überlässt Ignatius der dritten Wahlzeit. Diese aber betrachtet er als subsidiär den beiden anderen gegenüber für den Fall, dass man in der ersten und zweiten Wahlzeit die Entscheidung noch nicht hat finden können. Damit setzt er aber voraus, dass nicht die Reflexion über den Gegenstand schon eine eindeutige Erkenntnis erlaubt, dass Gott diese Sache unzweideutig und absolut will. Damit nimmt er eine Entscheidungssituation an, die genau der entspricht, die in dieser Überlegung hier betrachtet werden soll. Die rationale Reflexion über einen Gegenstand betrachtet diesen in sich und fragt nach seiner Angemessenheit für den Wählenden usw. Ihr Ergebnis ist eine mehr oder weniger grosse, in jedem Fall jedoch nur relative Sicherheit über das, was Gott wirklich will. Dass er es aber wirklich will und damit die absolute Entscheidung voll getragen ist, dass wird erst aus der Erfahrung der Gnade gewiss. Damit ist die erlebte Synthesis ge-

wendung der Sinne (ebd. 344-369) und *Geist und Kirche* (ebd. 370-386). In diesem Zusammenhang wird dann auch immer wieder die Arbeit des Vfs. genannt, deren Grundgedanke hier in Anwendung auf die Fundamentaltheologie wieder aufgenommen wurde: Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: *Ignatius von Loyola* (Hrsg. Fr. Wulf) (Würzburg 1956) 343-405.

meint zwischen dem kategorialen Wahlgegenstand und der absoluten Freiheit des Geistes auf die Unmittelbarkeit Gottes hin. Er selbst ist darin "ohne Vermittlung" und "ohne Ursache" gegeben und wird nicht durch den Gegenstand der Wahl verstellt⁷.

Offenbar ist hier eine spirituelle Anweisung und wenigstens ansatzweise auch eine theologische Theorie gegeben, die in der "analysis fidei" und in der Fundamentaltheologie überhaupt eingesetzt werden kann, ja, eigentlich eingesetzt werden muss⁸. Was die reflektierende Fundamentaltheologie als kategoriale Inhaltlichkeit des Glaubens und als deren rationale Begründung anbieten kann, ist nämlich durchaus ein solcher Wahlgegenstand. Letztlich kann auch er als "Wille Gottes", als wirklich von Gott gewollt und als "geoffenbart" in der Weise ergriffen werden, die Ignatius in der ersten und zweiten Wahlzeit beschrieben hat.

Bedeutung der "Wahl" für die Fundamentaltheologie

Auf die schwierige genauere theologische Interpretation dieser Wahlregeln braucht hier nicht eingegangen zu werden. Erst recht können die geistesgeschichtlichen Hintergründe und die allgemei-

⁷ Vgl. dazu: G. DUMEIGE, Ignace de Loyola -II. Expérience et doctrine spirituelles, in: Dict. de Spirit. 7, 1277-1306. Ausser den schon genannten Arbeiten sind hier noch folgende weitere Abhandlungen zu unserem Thema zu nennen: J. H. T. VAN DEN BERG, *De onderscheiding der geesten in de correspondentie van S. Ignatius...* (Diss. Maastricht 1958); E. HAGEMANN, *Ignatian Discretion*, in: Woodstock Letters 88 (1959) 131-138; L. M. ESTIBALEZ, *Discernimiento de espíritus* (Bilbao 1960); L. BAKKER, *Die Lehre des Ignatius von Loyola von der Discretio spirituum* (Diss. Rom 1963); F. MARXER, *Die inneren geistlichen Sinne* (Freiburg/Br. 1963); M. A. FIORITO, *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, in: Ciencia e fe 19 (1963) 401-417 und 20 (1964) 93-123; J. AYESTARAN, *La experiencia de la divina consolación* (Diss. Rom 1964); P. SBANDI, *Eine Untersuchung zur zweiten Wahlzeit in den geistlichen Übungen...* (Diss. Innsbruck 1966); E. HERNÁNDEZ GORDILS, *Que su santísima voluntad sintamos y aquélla enteramente la cumplamos* (Diss. Rom 1966); L. MARCHANT, *El Espíritu Santo en los Ejercicios espirituales* (Diss. Rom 1967); CH. LOFY, *The Action of the Holy Spirit in the Autobiography of St. Ignatius* (Diss.; Pierre-South Dak. USA 1967); G. BOTTEREAU, *La confirmation divine d'après le Journal spirituel de S. Ignace*, in: RAM 43 (1967) 35-51.

⁸ Es scheint als sei das mehr unbewusst schon versucht worden von P. ROUSSELOT, *Die Augen des Glaubens* (Les yeux de la foi) Einsiedeln 1963. Die Artikel erschienen 1910 in den Recherches de Science Religieuse 241-259 und 444-475. Da er aber selbst diese Abhängigkeit nicht deutlich machte, ist sie auch in neueren Studien wohl übersehen worden; vgl. E. KUNZ, *Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S. J.* (Frankfurt/M. 1969).

nen Folgerungen für eine theologische und philosophische Anthropologie, wie sie sich aus dieser Lehre ergeben müssten, hier nicht im Einzelnen besprochen werden. Die Bedeutsamkeit dieser Regeln von der Wahl hängt natürlich für das hier behandelte Problem auch von der weiteren theologischen Ausdeutung ab, die man dieser Lehre gibt. Doch ist diese Interpretation selbst bei den geistlichen Auslegern der Exerzitien heute noch nicht einhellig. Grundsätzlich muss jedoch eine Theorie über den kategorialen Gegenstand einer Wahl, der von Gott her als absolut verpflichtend vorgestellt wird, fundamentale Bedeutung für eine heutige Fundamentaltheologie besitzen, die der einmal gegebenen Situation ernsthaft und realistisch gerecht werden soll. Das gilt gerade von der rationalen, aber eben doch inadäquaten Erfassung des Gegenstandes her, die letztlich Gott selbst und der Erfahrung seiner gnadenhaften Unmittelbarkeit eingeschrieben ist.

In einer echten Fundamentaltheologie wäre also selbst die Theologie der ignatianischen Wahl zu entwickeln, und zwar als Voraussetzung für die Öffnung auf eine absolute Glaubensentscheidung hin. Denn eine solche Offenheit müsste die unvollendbare Reflexion der Fundamentaltheologie wenigstens in formaler Weise besitzen. Es geht dabei nicht um die "technische" Hilfestellung eines "Spirituals", wenn man es einmal so ausdrücken darf. Das ist zwar in den Exerzitien im Hinblick auf die konkrete Glaubensentscheidung des einzelnen in seiner persönlichen Situation so.

Und diese Aufgabe wird natürlich auch in Zukunft den "Mystagogen" und Verkündigern des Evangeliums überlassen. Aber die theoretische Fundamentaltheologie müsste eben doch jene oben angedeutete Lücke zwischen den Gründen für die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung und der konkreten Glaubensentscheidung zu schliessen suchen. Damit hat sie sich schon immer befasst, konnte aber das Problem nie ganz aufarbeiten. Und das scheint heute mit den bisherigen Mitteln kaum noch möglich zu sein. Eine solche Logik der praktischen Vernunft des Glaubens, eine Logik der existentiellen Entscheidung⁹, die Thema der Fundamentaltheologie sein müsste, ist aber sachlich identisch

⁹ Vgl. den Beitrag des Vfs. *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius*, in: Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556-1956 (Hrsg. Fr. Wulf) (Würzburg 1956) 343-405.

mit den Regeln der Wahl bei Ignatius von Loyola. Ohne Zweifel hat er jedenfalls das im entscheidenden Kern damit anvisiert.

Wo in der modernen Theologie für die "analysis fidei" durch Berufung auf die erleuchtende Glaubensgnade eine Vermittlung zwischen der relativen Sicherheit der fundamentaltheologischen Erkenntnisse und der Absolutheit der Glaubenszustimmung gesucht wird¹⁰, da ist so etwas ebenfalls ansatzweise schon angezielt. Doch soll einem diese Glaubensgnade nicht als ein "deus ex machina", nicht als theologisches Postulat vorkommen, das in keiner Weise verifizierbar ist, dann bleibt zu zeigen, was diese Glaubensgnade in sich ist. Es bleibt deutlich zu machen, wie sie als die radikale Verwiesenheit der Transzendenz des Menschen auf die Unmittelbarkeit Gottes verstanden werden muss und als solche grundsätzlich eine Gegebenheit des menschlichen Bewusstseins ist, d.h. ein "übernatürliches Formalobjekt. Schliesslich muss noch gesagt werden, wie diese gnadenhafte Verwiesenheit auf die Unmittelbarkeit Gottes in einer grundsätzlich "kontrollierbaren" Weise eine Synthese mit dem kategorialen Offenbarungsgegenstand eingeht und diesem jene Glaubwürdigkeit verleiht, die den Menschen zu einem, wenn auch natürlich immer freien, absoluten Glaubensassens ermächtigt. Eben das aber würde sachlich zusammenfallen mit einer Theologie der Wahlregeln bei Ignatius.

J. H. Newman hat die gleiche Lücke durch seine Lehre vom "illative sense" zu überbrücken versucht, der aus konvergierenden, aber in sich verschiedenen Erkenntnissen für die Glaubwürdigkeit eine Einheit schafft¹¹. Was Newman in dieser Lehre positiv sagt, bleibt ohne Zweifel immer bedeutungsvoll. Aber noch bleibt die Frage offen, was denn diese synthetische Kraft des Geistes genauer bedeutet, wenn sie nicht nur als eine Fähigkeit der praktischen Vernunft verstanden werden darf, die sich überall im Leben ihre Eigenständigkeit gegenüber einem Raisonement der bloss theoretischen Vernunft zu wahren sucht. Es geht ja gerade um eine Entscheidung der praktischen Vernunft, die sich auf Gott selbst und auf seine freie Gegebenheit in der kontingenten und nicht adäquat rationalisierbaren Geschichte bezieht. Diese Ent-

¹⁰ Vgl. neben P. Rousselot (Anm. 8) vor allem H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln 1966). Dort ist vor allem für unsere Frage zu beachten S. 47 Anm. 1, wo Balthasar die Exerzitiendeutung von G. FESSARD als "zumindest sehr gefährlich" wertet und sich selbst E. PRZYWARA anschliesst. Vgl. auch S. 88.

¹¹ Vgl. J. H. NEWMAN, *Philosophie des Glaubens* (Grammar of assent) (München 1921) vor allem Kap. IX über den "Folgerungssinn" 293-328.

scheidung hat darum eine einmalige Eigenart, die nicht einfach unter die allgemeinen Strukturen des "illative sense" der praktischen Vernunft verrechnet werden kann. Fragt man aber nach dem Spezifischen dieses Sinnes gerade unter theologischem Vorzeichen, dann dürfte man der Sache nach um die Theologie der Wahl eines Gegenstandes in der konkreten Geschichte bemüht sein. Dieser soll als "Wille Gottes" erkannt werden, ohne dass der Wählende diese Gewolltheit selbst wieder adäquat in die sachliche Richtigkeit des Wahlgegenstandes auflösen könnte. Damit ständen wir wiederum beim Postulat einer Theologie der Entscheidung, wie sie ansatzweise bei Ignatius von Loyola vorliegt.

"Jesuitentheologie?"

Vielleicht wäre die etwas melancholische Meinung nicht abwegig, die Jesuitentheologie habe im Laufe ihrer bisherigen Geschichte nicht immer und in jeder Hinsicht das Erbe ihrer ignatianischen Spiritualität richtig zur Auswirkung kommen lassen. Dafür könnte man auf viele Themen verweisen, die in dieser Spiritualität gegeben sind, aber doch nicht in ihrer Eigenart und mit ihrem Gewicht in die Reflexion der Jesuitentheologie übersetzt sind, wie sie es ihrer Bedeutung nach eigentlich sein sollten. Es scheint, als hätten die Jesuiten Ignatius von Loyola zwar als frommen und heiligen Mann betrachtet, der durch sein Werk auch grosse Bedeutung für die Kirchengeschichte gewonnen hat. Aber als eine der grossen und zentralen Gestalten der Geistesgeschichte am Beginn der Neuzeit haben sie ihn selbst wohl noch kaum gesehen. So haben die Jesuiten ihrem Ordensvater gegenüber auch in ihrer Theologie noch eine Verpflichtung, die sie noch nicht eingelöst haben¹². Man könnte vielleicht sagen, Ignatius sei kein Theologe gewesen. Dann muss man aber auch wissen, dass er mehr und nicht weniger als ein solcher war und dass er gerade darum der Theologie auch noch Aufgaben für morgen stellen kann. Eine dieser Aufgaben sollte auf diesen wenigen Seiten wenigstens einmal angedeutet werden.

KARL RAHNER

Professor Em. Univers. Münster

Munich.

¹² Diese Aussage ist hier unter Absehung der in den Anmerkungen genannten Ansätze vor allem deshalb gemacht, weil sich diese Versuche im Bereich der Theologie selbst noch so gut wie überhaupt nicht auswirken konnten.