

Zur Konfrontation zwischen Kirche und Atheismus

Von Wilhelm Köster SJ, Göteborg

Der Dialog zwischen Christen und Atheisten — heute aus mehr als einem Grunde geboten — kann nur fruchtbar sein, wenn er in guter Einsicht gründet. Hier folgt eine Analyse des inneren Verhältnisses zwischen Gesellschaft Jesu und Atheismus als Beitrag zur Klärung der Sichten. Werden Mitglieder anderer Orden sich zu einer analogen Besinnung anregen lassen? Die Redaktion.

I. DIE FRAGE

Gefragt wird hier, inwiefern die Gesellschaft Jesu, sei es auf Grund der ihr zugrundeliegenden Idee, sei es dank ihrer Geschichte, besonders befähigt ist, den Atheismus, namentlich den heutigen, aufzufangen.

Den Anstoß zur Frage bildet der Auftrag des Papstes. Bei der Eröffnung der 31. Generalkongregation hat Paul VI. am 7. Mai 1965 der Gesellschaft aufgegeben, „mit vereinten Kräften dem Atheismus zu begegnen“¹⁾. Und beim Abschluß derselben Generalkongregation hat er seinen Wunsch, wenn nicht ausdrücklich, doch der Sache nach bekräftigt. Nach seinen Worten bedarf die Kirche der Gesellschaft Jesu, wenn es um die Durchdringung der Welt von heute mit christlichen Prinzipien geht²⁾. Den zur 32. Generalkongregation versammelten Patres hat er am 3. Dezember 1974 seinen Auftrag aufs neue ins Gedächtnis gerufen³⁾.

Der Wunsch des Papstes kann nicht rein positiv gemeint sein. Er muß seinen Anhaltspunkt in der seit je gegebenen Eigenart des Jesuitenordens haben. Wo liegt der Anhaltspunkt?

Wenn auch durch ein Papstwort angeregt, fragen wir also hier nicht nur und nicht in erster Linie nach den Intentionen des Papstes; das wäre Aufgabe des Historikers. Die Frage drängt sich uns vielmehr von der Sache her auf.

Von der Sache her bedarf sie auch noch einer Präzisierung.

Der Atheismus tritt in sehr verschiedenen Formen auf. Entweder bleibt er als Agnostizismus im Zweifel an Gottes Erkennbarkeit stecken, oder er ist A-Theismus im eigentlicheren Sinne. Er ist entweder offene Gottesleugnung mit der Tendenz, politisch, literarisch oder wenigstens akademisch militant zu werden, oder er ist Gottvergessenheit — Tod Gottes. Der Atheismus kommt vor als Gottunfähigkeit, als seelische Wundtheit, schließlich als eine sich trotzig in sich verschließende Ratlosigkeit. Athe-

¹⁾ Societati Jesu „demandamus hoc munus, ut coniunctis viribus atheismo obsistat“: AAS 57 (1965) 514.

²⁾ AAS 58 (1966) 1177.

³⁾ AAS 66 (1974) 713.

istisch ist auch ein als Apriori zu allem Tun und Lassen fixierter Freiheitswille, mag er nun emotional bleiben oder sich in einem faktischen oder erklärten moralischen Libertinismus konkretisieren. Der Atheismus hat also viele Gesichter. Zudem erhält er durch seine jeweilige soziologische und geschichtliche Bedingtheit eine sehr unterschiedlich ausfallende Farbe. Welche Prägung aber der Atheismus auch annimmt, er ist immer ein Immanentismus, bald ein ausdrücklicher, bald ein nur unter- und mitverstandener. Er ist ein Leben und Denken in einer als in sich geschlossen oder als in sich schließbar vorgestellten Welt.

Damit ist gesagt, daß Atheismus, wie immer er sich darbieten mag, sich mit christlichem Glauben nicht verträgt. Wir sind ja als Christen nicht nur davon überzeugt, daß die Schöpfung nicht in sich gerundet ist, daß vielmehr die Existenz eines transzendenten Gottes sich in der Welt, wie dunkel auch immer, verrät: Kern unseres Glaubens ist es, daß der transzendente Gott in Christus in die Welt eingetreten und daß darin die Gespanntheit der Welt über sich hinaus unleugbar deutlich geworden ist. Immanentistische Weltdeutung ist durch die Inkarnation endgültig als unrealistisch erwiesen.

Demgemäß stellt sich unsere Frage genauer. Wenn schon christliche Welt- und Freiheitssicht im allgemeinen mit Atheismus nicht vereinigt werden kann, was ist dann das Besondere, über das allgemein Christliche Hinausgehende an Ignatius von Loyola, wenn es um Begegnung mit Atheismus geht? Was macht gerade die Gesellschaft Jesu geeignet, dem Atheismus die Stirn zu bieten?

Zwischen Ignatius und dem Jesuitenorden wird dabei hier nicht unterschieden. Denn wenn es auch Hinsichten gibt, unter denen jesuitisch mit ignatianisch nicht gleichgesetzt werden kann, so ist, wo es sich um das Gegenüber zum Atheismus handelt, die ignatianische Geistesart angesprochen. Und die wollte Ignatius seinen Mitbrüdern mitteilen und im Orden fortleben lassen. Der Orden selbst hat sich auch von Anfang an so verstanden. Die 32. Generalkongregation (Winter 1974/75) hat dafür den jüngsten Beleg erbracht.

II. DIE ANTWORT

Wir werden die negative Affinität zwischen Atheismus und Gesellschaft Jesu in der spezifisch ignatianischen Glaubensverwirklichung suchen müssen, so wie sie sich — es in gewisser Vereinfachung zu sagen — in den Exerzitien und in den Ordenskonstitutionen ausgesprochen hat.

Die Exerzitien sind der Weg der Selbstfindung des christlichen Individuums. Sie sind es als Einübung in der Feinfühligkeit für die Anstöße, mit denen der Ewige einen jeden von uns von innen her treibt. Sie sind die Schule der Gelehrigkeit gegenüber dem je neu sich in uns regenden guten Geist.

Und seinen Orden bindet Ignatius mit Nachdruck an die „hierarchische“ Kirche, also an die Kirche, die in Raum und Zeit lebt und die, weit davon entfernt, eine mit anderen pari stehende Verwirklichung einer immer gegebenen menschlichen Möglichkeit zu sein, als die von Christus gesetzte einmalige Gemeinschaft unserer Entscheidung vorgegeben ist. Der innere Kreis der Ordensmitglieder verpflichtet sich durch das Papstgelübde auf den unmittelbaren Gehorsam dem sichtbaren Oberhaupt der irdischen Kirche gegenüber. Das ist die äußerste Ausprägung eines wesentlichen Elementes ignatianischer Haltung. Der Heilige von Loyola weiß, was die Kirche ist. Ihm ist klar, daß das Ärgernis des in Inkarnation Geschöpf werdenden Gottes sich im Ärgernis der durch sündige Menschen getragenen Kirche fortsetzt und intensiviert.

Indem Ignatius sich ständig bereit hält, den Antrieben des Geistes Gottes zu folgen, und indem er uns dasselbe lehrt, bekennt er sich zu Gottes Dasein. Ja, die Existenz Gottes ist für ihn mehr als ein bloß stummes Vorhandensein. Ignatius weiß um eine göttliche Dynamik, mit deren Spontaneität — menschlich zu sprechen — stets zu rechnen ist. Sein Gott ist ein unablässig Wirkender. Ignatianische Grundhaltung ist damit zu der eines Atheisten betont konträr.

Und indem Ignatius den Christen im allgemeinen und seinen Orden im besonderen entschieden in die sichtbare Kirche stellt, bekennt er sich zur Inkarnation. Er erteilt all den Formen von Frömmigkeit und von Humanität seine Absage, die die Vollendung in einer reinen Innerlichkeit suchen und die, nach dem Ausweis der Geschichte, die Neigung in sich tragen, das Göttliche zu einer Funktion des Menschlichen zu verflüchtigen, wenn sie nicht gar das Wort von der Transzendenz zur Chiffre für ein menschliches Verhalten degradieren. Indem Ignatius mit der Bindung an die sichtbare Kirche die Inkarnation lebt, steht er aller immanentistischen Weltsicht entgegen.

Zweimal zeigt also Ignatius eine sozusagen zugespitzte Gegnerschaft zum Atheismus.

Er begnügt sich nicht damit, in christlichem Schöpfungs- und Erlösungsglauben fromm zur Transzendenz aufzublicken. Er weiß den transzendenten Gott in der Gestaltung seines Lebens und im Gang der Geschichte gegenwärtig. Er vermag ihn in allem zu finden. Ja, er läßt sich von Gottes Geist treiben und führen. Er rechnet freilich damit, daß der in uns wirkende Gott sich keineswegs immer auch als solcher zu erkennen gibt. Sonst hätte er keine Regeln zur Unterscheidung der Geister aufgestellt. Aber er ist davon durchdrungen, daß der Mensch von Gottes Finger im Kern seines Daseins erreicht wird, da, wo er um sich weiß und sich als der, der er ist, vollzieht.

Und Ignatius begnügt sich nicht damit, den Einzelnen zu einer nur von ihm, dem Einzelnen, her bestimmbaren Vollkommenheit zu führen. Er

weiß, daß echte Berufung niemals nur um des Berufenen willen gewährt wird. Göttlicher Ruf ist immer Ruf zum Dienst an der Welt. In der durch die Inkarnation grundgelegten Ordnung der Erlösung wird Vollkommenheit nie ohne Hingabe an die Kirche erreicht. Wir sind alle geschaffen dazu hin, Glieder am mystischen Leib des Herrn zu werden.

Mit beidem, dem Lauschen nach innen und der Einordnung in die Kirche, steht Ignatius auf seine Weise gegen den Atheismus. Hier gründet auch die besondere Eignung der Gesellschaft Jesu, wenn es darum geht, dem „ohne Gott“ des Atheisten entgegenzutreten.

III. DIE TRAGWEITE DER ANTWORT

Die Antwort auf die Themafrage bedarf einer Vertiefung. Das Nein der Gesellschaft Jesu und ihres Stifters zum Atheismus enthüllt seinen Sinn erst ganz, wenn es im Akkord der Zeit gehört wird, in der es erstmals gesprochen worden ist. Ignatianische Geistesart muß also gestellt werden (1) in den geschichtlichen Querschnitt — Ignatius in seiner Zeit — und (2) in den geschichtlichen Längsschnitt — ignatianische Frömmigkeit im Werdegang des christlichen Glaubensbewußtseins.

1. Ignatius in seiner Zeit

Dem Atheismus schien in der Epoche des heiligen Ignatius eine zuvor ungekannte Stütze zu erwachsen. Damals kamen die exakten Wissenschaften auf und fanden fixe Zusammenhänge im Weltgeschehen. Die Ergebnisse ihrer Messungen ließen eine ungeahnte, mathematisch faßbare Ordnung erkennen. Der Begriff des Naturgesetzes wurde gebildet als einer Regel, nach der das Geschehen verläuft und die sichere Voraussagen ebenso ermöglicht, wie sie den Bau technischer Wunderwerke grundlegt. Indem der Mensch mit seinem Wissen tiefer als früher in die Natur eindrang, eröffnete sich ihm eine Wirklichkeit, die offensichtlich nicht unter je ursprünglichen transzendenten Einwirkungen stand. Immanentistische Deutung der Vorgänge war für gewisse Bereiche weder Traum noch Ideologie.

Tatsächlich erhob sich vor den geschlossenen Geschehenskettten, die um 1600 in das Gesichtsfeld der Astrophysiker traten, und erhebt sich vor den naturgesetzlichen Verkettungen, die sich seitdem noch in weiteren Bereichen haben freilegen lassen — im Biologischen, Psychologischen, Soziologischen und selbst, zwar bloß analog, im Historischen — die Frage, ob nicht alles Weltgeschehen von Gesetzen durchwaltet ist. Wenn es so wäre, könnte mit spontanen göttlichen Eingriffen nicht mehr ohne weiteres gerechnet werden. Erst recht wäre eine regelüberlegene göttliche Führung in das Gebiet der Ausnahmen verwiesen. Das Vertrauen darauf hätte dann nur Nahrung gehabt, solange der Mensch ohne genügende

Kenntnis der wirklichen Welt gewesen wäre. Ein *oculi mei semper ad Dominum* (meine Augen immer auf den Herrn gerichtet) (Ps 24,15) wäre nur sinnvoll gewesen, solange der Christ in der frommen Täuschung der Gottunmittelbarkeit allen Geschehens befangen gewesen wäre, also in Auguste Comtes theologisch-mythischer Werdestufe.

Die Frage nach der Aktivität Gottes in uns war für Ignatius und ist für uns im Glauben beantwortet. Wenn wir aber den Angriff von Seiten der mit Naturgesetzen befaßten Wissenschaftler wirklich auffangen wollen und damit einen besonderen Zug an ignatianischer Atheismusegnerschaft hervortreten lassen wollen, müssen wir schon vorgängig zu unserer Glaubensüberzeugung und unabhängig davon zeigen, daß der Ewige je neu in seine Schöpfung eingreifen kann, daß sein spontanes Aus- und Eingehen in der Seele (vgl. Exerzitienbuch 330) jedenfalls nicht einfach auszuschließen ist.

Es genau zu sagen, so ist es nicht Gottes Macht, was hier in Frage steht. Gewiß kann der Schöpfer die festen Verbindungen in der Welt aufheben, wo und wann er will. Es ist ja seine Schöpfersouveränität, die sich in den Naturgesetzen sozusagen kristallisiert hat. Er kann Wunder (im Sinne der alten Fundamentaltheologie) wirken. Er kann damit das Geschöpf für den Augenblick über es selbst hinausheben. Aber hier geht es um etwas anderes. Unsere Frage gilt der Struktur der Welt. Ist die Schöpfung so gebaut, daß sie als Schöpfung für den Finger Gottes offensteht? Kann also der Schöpfer auf solche Weise in den Weltprozeß eingreifen, daß er diesem seinen Geschöpfcharakter ohne Einschränkung beläßt? Hat die Welt mit dem, was sie seit je ist, eine offene Stelle, in die der Ewige, wenn es ihm gefällt, seinen Finger legen kann, derart daß sie Schöpfung bleibt, ja möglicherweise in ihrem Geschöpfsein endgültig bestätigt und erfüllt wird? Wartet die Welt auf Gott — nicht wie Samuel Becketts Dramengestalten auf Godot, der nie ankommt⁴⁾, sondern in einer Hoffnung, die sich ständig neu erfüllt weiß? Ist die Welt als Welt hineingehalten in den Wirkraum Gottes?

Sie ist es!

Es gibt ein Phänomen, in welchem die Offenheit des Menschen und darin die der Schöpfung so klar zutage liegt, daß man sich wundern muß, wie wenig Beachtung es bei den Anthropologen findet. Welches Phänomen ist gemeint? Der Einfall!

Bezeugt ist der Einfall in unser aller Erfahrung. Jedem von uns ist, sei es in Wichtigem, sei es auch im Kleinen einmal ein Licht aufgegangen. Vor einer Aufgabe, die anfangs unsere Kräfte zu übersteigen schien, bildete sich mit einem Mal eine logische Synthese. Zwei Denkelemente schoben

⁴⁾ Samuel Becket, *Waiting for Godot* — a tragicomedy in two acts. Faber and Faber, London, zuletzt 1973.

sich übereinander wie die beiden Bilder im Stereoskop. Vielleicht haben wir uns bemüht, vielleicht gingen wir auch im Walde so für uns hin, ohne daß es unser Sinn gewesen wäre, etwas zu suchen (vgl. Goethe); wir fanden und sahen uns bereichert und vorangebracht.

Bezeugt ist der Einfall vielfach in der Geschichte, sowohl als wirklich vorkommend wie auch als etwas, auf das wir angewiesen sind. Pythagoras opfert eine Hekatombe, als ihm der Beweis für den später nach ihm benannten Satz aufgeleuchtet ist. Archimedes jubelt sein Heureka. Homer wendet sich an die Göttin, Dante und Milton rufen die Muse an, und Rilke weiß sich als den Empfänger „kosmischer Kommandorufe“. Die heilige Birgitta erfährt ihre Offenbarungen als von einem Engel diktiert. Dabei braucht die Zurückführung auf transzendente Mächte, die Göttin, die Muse, den Engel, nicht mehr zu sein als die literarische Einkleidung einer Erfahrung: was zustandekam, wurde als nicht aus eigenem Einsatz sich Ergebendes erlebt.

Der Einfall hat eine für unseren Zusammenhang entscheidende Eigenschaft. Er ist weder voraussehbar, sei es nach seinem Daß, sei es auch nach seinem Gehalt, noch läßt er sich methodisch erzwingen. Man muß auf ihn warten. Er schenkt sich. Gewiß fällt nicht jedem jedes Beliebige ein. Die Einfälle eines jeden von uns liegen auf einer durch unsere jeweilige Art und Interessenrichtung bestimmten Bandbreite. Ihrer Unvorhersehbarkeit und ihrer Unerzwingbarkeit tut das aber keinen Abbruch. Wir können dem Einfall gewiß den Boden bereiten. Aber wir können ihn uns nicht erarbeiten. So sehr das, was uns darin zuteil wird, sich in schon Vorhandenes nach rückwärts einfügt, so wenig kann es aus schon Vorhandenem nach vorwärts entwickelt werden. Auch Parallelentdeckungen beweisen nichts anderes. Wenn zwei Forscher unabhängig voneinander dasselbe finden — wie das in der Geschichte manchmal vorkommt —, so ist das gewiß ein Zeichen dafür, daß die Lage für die Neufindung „reif“ war. Aber gerade das wird ja erst nachträglich erkannt, kann also nicht zum Ausgangspunkt für einen gezielten Einsatz werden.

Zusammengefaßt: ein Naturgesetz hinter dem Einspringen des Einfalles läßt sich nicht aufspüren. Am Einfall erweist es sich, daß der Mensch als lebendiger mit seinem Personkern über alle naturgesetzliche Gebundenheit hinausgehoben ist und daß er als Forscher vor der Grenze seiner Formalisierungskünste sowie seines logischen Integrationsvermögens steht. Er verfügt über einen jenseits der Domäne der Naturgesetze sich erstreckenden Innenraum.

Von da aus zur Möglichkeit realer göttlicher Eingriffe ist kein weiter Weg. Denn wo Kommendes nicht mehr durch schon Vorfindliches naturgesetzlich determiniert ist, da steht einem je neuen Wirken Gottes nichts im Wege.

Angesichts des Phänomens Einfall geht es also nicht mehr an, ein Bauen auf die Spontaneität Gottes in der Welt als naiv abzutun. Das ignatianische Lauschen nach innen kann nicht mehr als unkritisch verurteilt werden. Vielmehr wird vor dem Einfall aller Immanentismus um eine Hoffnung ärmer. Einem Atheismus, der in einem Nein zu Gottes Existenz besteht, ist freilich nicht aller Wind aus den Segeln genommen. Aber als unhaltbar ist der Immanentismus aller derer entlarvt, die zwar nicht unbedingt das Dasein Gottes leugnen wollen, die aber in der Annahme einer auf innergeschöpfliche Prozesse einwirkenden transzendenten Macht eine methodisch ebenso unsaubere wie sachlich überflüssige Hypothese sehen möchten.

In ihrer Eigenart ist die Atheismusgegnerschaft des heiligen Ignatius und seines Ordens, soweit mit dem Dargelegten zum Vorschein gekommen, durch drei Eigenschaften bestimmt. Sie ist gelebt. Sie ist mittelbar. Schließlich kommt sie in der Ordnung der Zeit ihrer Gegenposition zuvor.

Die ignatianische Haltung ist etwas Gelebtes. Sie ist also mehr als ein intellektuell eingenommener Standpunkt. Sie gibt sich nicht als theologische Sentenz. Sie ist mehr als die Proklamation eines Programmes.

Was darin gelebt wird, das Lauschen nach innen, wendet sich nicht unmittelbar gegen ein Nein zu Gott. Wenn es dem Atheismus entgegensteht, dann mit dem, was es voraussetzt. Es baut sich ja auf die Offenheit des Menschen für je ursprüngliche göttliche Anstöße, also auf das Strukturelement der Welt, an dem die immanentistische Idee von der Totaldetermination des Weltprozesses durch erkennbare Gesetze scheitert.

Insofern mittelbar, ist ignatianische Atheismusgegnerschaft auch gar nicht als solche konzipiert. Die messenden Wissenschaften befanden sich ja zu Lebzeiten des heiligen Ignatius, soweit schon vorhanden, allenfalls im Stadium ersten Keimens. Was Ignatius lebte, kam also einem für ihn selbst noch künftigen Trend zuvor. Ignatius fand und übte seine Frömmigkeit schon am Vorabend jener Epoche, da es so aussehen konnte, als lieferten neue Wissenschaftszweige der Vorstellung einer in sich geschlossenen Welt ihre endgültige Bestätigung. Wenn die Ergebnisse der exakten Wissenschaften je dazu haben herhalten müssen, schlichten Glauben zu stören, war den Störversuchen durch Ignatius' Frömmigkeit in der geschichtlichen Stunde vorgebaut, als die exakte Methode zu ihrer Breitenwirkung ansetzte.

Wir stehen hier vor einem Beispiel für das in der Geschichte gelegentlich auftretende Phänomen der Konvergenz zweier voneinander unabhängiger Verläufe. In unserem Fall ist die Konvergenz negativ: die Ergebnisse zweier Geschehensreihen stehen gegeneinander. Einer Erweiterung des Wissenshorizontes, vor der der Traum des Menschen von unbeschränkter Herrschaft über die Natur sich neu belebt, wächst eine Frömmigkeit ent-

gegen, die mit ihrer wesentlichen Voraussetzung jenem Traum seine Grenze weist. Wo mit dem sich anbahnenden Fortschreiten der Wissenschaft neuartige Versuchungen auf dem Wege sind, werden sie, noch ehe zum Zuge gelangt, durch Ignatius aufgefangen. Einer Einnivellierung alles Menschlichen ins Gesetzgebundene setzt eine als Eröffnung nach innen sich neu akzentuierende Frömmigkeit ihre Sperre entgegen.

Die damit in Erscheinung tretende Konvergenz gibt ignatianischer Geistesart ihre fortdauernde Aktualität. Denn die von den messenden Wissenschaften ausgehende Versuchung besteht weiter. Ja, im Laufe der Jahrhunderte ist sie noch bedrohlicher geworden. Die Technik, die Frucht jener Wissenschaften, macht ja allen sichtbar, welche Macht dem Menschen mit der Kenntnis von Naturgesetzen in die Hände gespielt ist. Die Verlockung, darüber alles Transzendente zu vergessen, ist im selben Maße gewachsen. Ein Immanentismus, der weniger ausdrücklich formuliert als wirklich gelebt wird, tritt denn auch in einer technisierten Welt mit einer verführerischen Dreistigkeit auf. Wachsender Lärm der Technik fordert eine vertiefte Besinnung des Menschen auf sich selbst. Mehr als früher bedarf es eines bewußten Lauschens nach innen. Es bedarf des Ordens, dem es aufgegeben ist, ignatianische Geistesart zu bewahren, zu pflegen und greifbar darzustellen.

Ja, die Gesellschaft Jesu von heute ist dazu gerufen, in einem gewissen Sinne ignatianischer zu sein als ihr Stifter. Denn sie kann ihre Gründungszeit aus geschichtlichem Abstand betrachten. Rückblick auf Vergangenes läßt aber immer Zusammenhänge ins Blickfeld treten, die die Zeitgenossen nicht sehen konnten, wie ja auch der Regenbogen demjenigen verborgen bleibt, der unter ihm dahinschreitet. Wer die Augen für geschichtliches Werden offen hat, der erblickt tatsächlich Spezifisches an ignatianischer Art und darin Spezifisches an der Atheismusgegnerschaft der Gesellschaft Jesu heute deutlicher als es der Gründergeneration bewußt sein konnte.

2. Ignatius im Werden des Glaubensbewußtseins

Was Ignatius von sich und von anderen verlangt — die Wachheit für Gottes voranleuchtendes Licht und die alles durchformende Bindung an die Kirche — steht in geschichtlich weit zurückreichenden Zusammenhängen und eröffnet erst von da her ganz, was es ist. Der durch die Jahrhunderte hindurch im Gang befindliche Prozeß der allmählichen und stetig fortschreitenden Verausdrücklichkeit des Glaubensbewußtseins wird durch Ignatius um seinen Schritt vorangetrieben. Hier geschieht ein Stück innerer Geschichte der Kirche.

Glaube ist Antwort des Menschen auf Gottes Selbstmitteilung in Christus. Der Christ kennt die geschichtlichen Ereignisse, die im Nazarener und

seinem Werk gipfeln. Er weiß sich darüber hinaus als den Empfänger der habituellen Gnade und der sie begleitenden aktuellen göttlichen Gnadenweise. Zum christlichen Glauben gehört aber noch mehr. Das ist in Augustinus an das helle Licht der Geschichte getreten. Der afrikanische Kirchenvater erfährt sich nicht nur in seinem Wissenshorizont erweitert — durch Christi Lehre. Er weiß sich nicht bloß in seinen ontischen Tiefen erneuert — durch die Gnade. Er ist darüber hinaus von Gottes Geist angerührt in einem Bereich, der zwischen der in den Glaubensartikeln zum Ausdruck kommenden Glaubensüberzeugung auf der einen Seite und dem ontischen Grund auf der anderen liegt. In Augustinus wird deutlich, daß der Mensch von Gottes Finger auch und gerade da erreicht wird, wo er Person — im modernen Sinne — ist: wo er sein Leben gestaltet und um Selbstbesitz und Selbstvollzug ringt. Wenn der Verfasser der Confessiones irgendwo getroffen ist, dann in seiner Existenz — dieses Wort ebenfalls nach heutigem Sprachgebrauch verstanden. Die hohe Reflexivität, die wir bei Augustinus bewundern und die ihn uns zum ersten modernen Menschen macht, kann ja nur die Folge davon sein, daß er die in Christus hereinbrechende Offenbarung als den an ihn ergehenden Ruf des Ewigen begriff. Existenz vertieft sich, sei es im Kinde, im Schüler, im Kriminellen, unter dem Angesprochenwerden von Seiten einer lebendigen Person. Denn wenn der Mensch angeredet wird, wenn er einen Ruf vernimmt, ist er gewiß zum Rufer, aber er ist zugleich zu sich selbst gerufen. Existenz hat sich darum entscheidend vertieft, indem der Mensch in Christus den an ihn gerichteten Anruf Gottes vernahm. Ja, die Selbstwerdung des Menschen ist damit in das Stadium ihrer Endgültigkeit eingetreten. Es war ja der Absolute, der in Christus sprach. In Augustinus wird alles das lebendige Wirklichkeit. Der afrikanische Kirchenlehrer ist darum mehr als ein führender Theologe; er ist mehr als ein großer Christ: er ist existenzgeschichtlich eine Schlüsselgestalt. In ihm legt die Offenbarung als eine mit theologischen Kategorien zu fassende Realität ihre Mächtigkeit an den Tag, indem sie die Ufer des Theologischen überbortet und den Menschen bis in sein Menschsein hinein formt. Geschichte des Glaubensbewußtseins wird Existenzgeschichte. Theologie wird Anthropologie.

Auf derselben Linie gelingt im 16. Jahrhundert noch eine bedeutsame Klärung. Das in Augustinus zu sich selbst gelangte Ich beginnt damals, sich als ein individuelles zu verstehen. Im profanen Raum bricht auf, was wir Renaissance nennen. Von außen gesehen ist es die Neuentdeckung antiker Literatur und Kunst. Aber seiner Realität nach ist es eine Ausweitung des menschlichen Innenraumes. Nun wächst dem Ich die Kraft zu, sich mit antikem Menschentum zu identifizieren und darin sich selbst um eine neue Stufe zu erobern. Indem die abendländische Seele sich in der Antike wiedererkannte, wurde sie tiefer sie selbst. Das Ich fand sich nun als ein je einmaliges.

Im Raum des Glaubens konnte das nur bedeuten, daß das Ich seiner je einmaligen Berufung innewurde. So jedenfalls setzte die in Augustinus greifbar werdende innere Geschichte des Abendlandes sich in Ignatius fort (wie auch auf andere, zur ignatianischen komplementäre Weise in Johannes vom Kreuz). War es in Augustinus der geschichtliche Christus, durch die Kirche vermittelt, der sozusagen den Boden einer bis dahin flacher gelebten Existenz durchschlug und neue Tiefen des Menschlichen eröffnete, so war es in Ignatius der in Christus sprechende Gott, der als der sich persönlich an den Einzelnen wendende erkannt wurde, derart daß das Ich in der Begegnung mit ihm sich als je individuell gemeintes begreifen und verwirklichen lernte.

Wenn nun das lawinenartige Geschehen des 16. Jahrhunderts die ganze Breite des Menschlichen umfaßte, wo hatte es dann seinen ersten Ursprung? Löste es sich im Glauben aus und wallte es von da über ins Profane? Oder gelang damals dem Menschen auf dem Wege zu sich selbst ein neuer Schritt und fand der Voranschreitende sich erst nachträglich darin von dem von innen her treibenden Gott gelenkt? Ist in profaner Renaissance eine Vertiefung des christlichen Glaubensbewußtseins hintergründig wirksam? Oder hat Ignatius, vom Geist der Renaissance ergriffen, in dem Wissen darum, daß, was immer Sinn hat, vom Geber alles Guten kommt, diesen von vornherein als Gottes eigenen Geist begriffen? Wie dem auch sei: wenn in Augustinus sozusagen theologisch zu anthropologisch wird, sehen wir uns im 16. Jahrhundert vor einem Neben- und Ineinander von religiös und profan.

Der das 16. Jahrhundert auszeichnende Durchbruch zu vertieftem Ichbesitz ist auch die Bedingung für das von Ignatius geübte Lauschen nach innen. Nur wo das Ich seiner selbst so inne ist, wie ihm das am Beginn der Neuzeit zuteil wurde, kann das Achthaben auf den im Inneren drängenden Gott programmatisch werden.

Auch die Kirchenliebe des heiligen Ignatius erhält von dem im 16. Jahrhundert Erreichten her ihr Spezifisches. Sie war mehr als eine dem Grade nach gesteigerte Kirchenfrömmigkeit. Sie war überhaupt nicht eine zufällige Zulage zu einer in sich schon abgeschlossenen Glaubensverwirklichung. Sie war deren letzte Formgebung. Im Durchstoß zu neuen Tiefen seiner selbst sich in einer neuen Freiheit findend, stand das Individuum ja vor der Frage, worauf es sich selbst zuletzt hinordnen wolle. In Ignatius warf es sich in die Arme der Kirche. Wie der Christ Glied am mystischen Leib des Herrn ist, so wurde für Ignatius die Kirche ein Stück seines Ich. Anthropologie wurde zu Ekklesiologie.

Die Frage nach dem Woraufhin der Freiheit konnte aber auch anders beantwortet werden. Die zur ignatianischen konträre Entscheidung, gleich dieser mit ihrem Spezifischen erstmals im 16. Jahrhundert möglich, wies

sich als verlockend. Das Ich, sich als einmalig und als individuell geprägt erkennend, sah sich in der Lage, sich mit einer Intensität, die jener Erkenntnis entsprach, in sich selber zu verschließen. Träger der Renaissance und moderner Profankultur haben das als Chance verstanden und sich von Kirche und Offenbarung emanzipiert. Der Immanentismus, bis dahin ein vorwiegend kosmischer und erkenntnistheoretischer, intensiviert sich zu einem Ich- und Individualitätssimmanentismus. Er ist die, wenn nicht psychologisch, jedenfalls der Sache nach verbissenste Form des Atheismus.

Erst von daher wird ganz sichtbar, was es bedeutet, wenn Ignatius das zu sich erwachende Individuum mit Emphase in der sichtbaren Kirche verankert.

Wenn es gilt, die Eigenart der hier in Erscheinung tretenden Atheismusgegnerschaft näher zu bestimmen, so kann diesmal offenbar nicht von einer Konvergenz die Rede sein. Hier durchdringen vielmehr zwei Geschehenszüge — der profane und der theologische — einander. Denn Ignatius hat die aus seelischen Tiefen aufsteigende neue Daseinsfreude seiner Zeitgenossen gekannt und auf seine Weise geteilt. Gewiß hat er seine Kirchensicht im Angesicht des Ewigen gewonnen. Aber ihren Nachdruck erhielt seine Bindung an die Kirche im Gegenüber zu der in seiner Zeit anhebenden Emanzipation von Glauben und Kirche. Die hier ins Blickfeld tretende Gegnerschaft zum Atheismus ist also unmittelbar. Auch ist Ignatius damit nicht einem erst Künftigen zuvorgekommen. Er bezog im Gegenteil damit Stellung gegen eine Zeiterscheinung, die er als ebenso abwegig wie gegenwärtig erfuhr.

Ignatianische Haltung offenbart sich damit aufs neue als aktuell. Sie steht gegen einen Irrweg, der bis heute beschritten wird und der sich im übrigen gegenüber früher noch erbreitert hat. In der geschichtlichen Stunde, da die abendländische Seele, ihrer selbst wie nie zuvor froh geworden, sich vor die im Vergleich zur Vergangenheit radikalere Entscheidung gestellt sah, ob sie sich selbst genug sein oder ob sie sich der Transzendenz entgegenhalten wolle, hat Ignatius die Vertiefung der menschlichen Existenz als Reifestufe des Glaubens gelebt. In dem Augenblick, als das Abendland in Versuchung kam, die im individuellen Ich erreichte Freiheit als unüberholbaren Gewinn zu buchen und als letzten Wert zu genießen, hat Ignatius den „wiedergeborenen“ Menschen an die Kirche gewiesen. Als das Abendland im Begriff war, eine sich neu aufgebende Entscheidung zu verfehlen, hat Ignatius in der betonten Hingabe seines Ordens an die hierarchische Kirche dem ihm zuteilgewordenen Licht ein über sein eigenes Leben hinausgehendes Zeugnis gesichert. Er hat den tiefer zu sich gelangenden Menschen gelehrt, bewußter als zuvor in der sichtbaren Kirche Wurzel zu schlagen.

Der von Ignatius artikulierte Durchbruch muß auch bei weiterem Fortschreiten der abendländischen Seele, schon geschehenem oder noch bevorstehendem, gegenwärtig bleiben, genau wie in meinem persönlichen Leben ein für die Zukunft richtungsweisender Entschluß zwar zeitlich mehr und mehr in die Vergangenheit entweicht, dabei aber existentiell Gegenwart bleibt. Eine Orientierung an Ignatius ist also nicht historisierende Rückkehr in längst Vergangenes. Sie ist vielmehr der fortgesetzte Vollzug eines Schrittes, der im 16. Jahrhundert gelungen ist und hinter den die Kirche nicht zurückfallen darf.

IV. RÜCKSCHAU

Methodisch sind die hier vorgelegten Überlegungen davon ausgegangen, daß ignatianische Geistesart, daß also die negative Affinität zwischen Gesellschaft Jesu und Atheismus nicht wirklich herauspräpariert werden kann, wenn man von ihrem Eingebettetsein in die Geschichte absieht. Geschichtlichkeit bedeutet dabei nicht, wie in heute verbreiteter Mode, Relativierung. Vielmehr ist sie im Wirklichen, was die Gattung im Logischen ist: Rahmen, der den Phänomenen erst ihren sachlichen Ort gibt und von dem allein her alles Spezifische seinen genauen Sinn erhält.

Zur Sache ist ein Doppeltes zu sagen.

In einem Theologicum, nämlich dem je neuen Sprechen Gottes im Innern des Menschen, ist die anthropologische Grundstruktur freigelegt worden. Sie ist gefunden worden im Einfall.

Und hinter einem Anthropologicum, nämlich dem in Augustinus sich kundgebenden Durchstoß zum Ich und der ihn im 16. Jahrhundert vollenden Selbstwerdung des Individuums, also der Intensivierung menschlicher Existenz, ist der theologische Hintergrund in Sicht gekommen. Er liegt in der Inkarnation, insofern diese nicht nur als ontische Realität und nicht nur in ihrer soteriologischen Zielsetzung bedeutsam ist, indem sie vielmehr darüber hinaus der an den Menschen ergehende persönliche Anruf Gottes ist.

Ignatianische Existenz, in ihren geschichtlichen Kontext gestellt, verrät, wo ihre natürliche Eignung zur Konfrontation mit dem Atheismus, zumal dem heutigen, zu suchen ist. Sie ist konträr zu den in exakter Wissenschaft und ihrer Frucht, der Technik, Stütze suchenden immanentistischen Träumen so gut wie zur Selbstverkrampfung der Individualität.