

faßten Artikel „Bilancio del progressismo“ der Ansicht Ausdruck gegeben hat, daß die Intentionen von „Pax“ unverändert sind und dahin zielen, die Katholiken in das

Lager des Kommunismus zu treiben oder doch, sie zu spalten, und das vielleicht um so eher, als die Zeit der Märtyrer für jetzt vorbei ist.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Kirche und Situationsethik

Karl Rahner hat unlängst in der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ (Mai 1957, S. 325) einen Aufsatz über „Prinzipien und Imperative“ geschrieben. Er wollte sich, wie er ausdrücklich anmerkt, in diesem Aufsatz nicht mit der Problematik der Situationsethik beschäftigen oder gar eine endgültige Antwort auf ihre Fragen geben. Diejenige Frage, die dem Wort „Situationsethik“ zu seiner modischen Beliebtheit verholfen hat, ist durch das Lehramt der Kirche schon mehrfach beantwortet worden. Ob es möglich sei, daß eine sittliche Entscheidung, die gegen von Gott geoffenbarte Grundsätze verstößt, von der Situation her dennoch erlaubt oder gar befohlen sein könne, diese Frage ist von der Kirche verneint und dadurch für jeden Katholiken beantwortet worden. Eine andere Frage dagegen bedarf noch der Klärung durch die Theologie, und Rahners Aufsatz hat erneut auf ihre praktische Dringlichkeit aufmerksam gemacht: Ob denn die sittlichen Grundsätze eindeutig und umfassend genug sind, daß man aus ihnen jederzeit ableiten kann, was hier und jetzt zu tun ist, und nicht nur, was zu tun verboten ist. Die Entscheidung, etwas grundsätzlich Verbotenes nicht zu tun, enthebt uns ja nicht der Entscheidung, was wir tun sollen, wenn es mehrere grundsätzlich erlaubte Möglichkeiten gibt, eine Entscheidung, die der sittlich empfindende Mensch ja doch auch unter dem Gesichtspunkt fällen muß, daß das Bessere des Guten Feind ist.

Prinzipien und Imperative

Es besteht also, sagt Rahner, wenn man an die konkreten Aufgaben des Lebens denkt, ein Bedürfnis nicht nur für allgemeingültige Prinzipien, sondern ebenso für konkrete Imperative. Diese können zwar ihrer Natur nach weder so allgemein gültig noch so unfehlbar richtig sein wie Grundsätze, für deren Wahrheit die Kirche einsteht; nichtsdestoweniger sind sie unentbehrlich, wenn man überhaupt zur Verwirklichung des positiven Wertgehaltes der allgemeinen Grundsätze voranschreiten will. So stellt sich die Frage, wie man denn erkennen könne, was hier und jetzt das Beste ist, und daraus den Imperativ zum Handeln gewinnen könne. Rahner erläutert diese ein wenig akademisch klingende Frage an sehr ernststen Beispielen aus unserer geschichtlichen Gegenwart. Dabei sagt er auch, daß in vielen konkreten Entscheidungen „beim besten Willen gar nicht alle richtigen und zu berücksichtigenden Seiten unserer Weltanschauung in völlig gleicher Weise zum Zug kommen“ (335) können. Wie und in welcher Rangordnung man sie respektieren und verwirklichen will, das ist nicht wiederum aus einem Prinzip ableitbar, sondern „nur durch eine Entscheidung möglich, die nicht mehr apriorisch als notwendig einzig richtige abgeleitet werden kann“. Begnügt man sich mit

der Verkündigung eines „Systems der versöhnten Prinzipien (des berühmten et — et)“, dann kann es sein, daß man zwar nicht in den Graben fährt, aber nur deshalb, weil der Karren sich überhaupt nicht fortbewegt. Dann „macht unser Reden einen zu vorsichtigen, schrecklich abgeklärten und ausgewogenen Eindruck. Es ist alles richtig und alles — ein wenig steril. Es gibt keinen einen und deutlichen Ton. Es ist zu sehr die goldene Mitte.“

Man begegnet dieser Befürchtung zuweilen mit dem Hinweis darauf, daß die Klugheit in solchen Fällen das Richtige finden müsse. Aber Rahner fragt: Worauf bezieht sich denn das Aufgebot der Klugheit? Geht es bei den konkreten Entscheidungen, bei einem Entschluß zu einer positiven Tat oder ganzen Reihe von Taten wirklich um nichts weiter als um die Erkenntnis eines „Falles“ eines oder mehrerer sittlicher Gesetze und um deren exakte Anwendung auf diesen Fall, der dann sozusagen nur der Schnittpunkt eines Bündels gerader Gesetzeslinien wäre, oder ist nicht gerade das die Frage, ob nicht die Umstände der gegebenen Situationen „neben diesem Fallhaften auch noch etwas absolut Individuelles“ (330) enthalten, das sich als „individuum ineffabile“ darbiete? „Sonst wäre die Klugheit doch nur die volkstümliche Ausgabe der moraltheologischen Gelehrsamkeit...“ Andernfalls aber, wie erkennt die Klugheit nicht nur das „Wesentliche“ aus der Verwickeltheit des Konkreten, sondern auch „das Plus von Individuellem“, das in der Situation gegeben ist?

Das Kernproblem der Situationsethik

Bevor wir über eine andere Untersuchung berichten, in der der gelehrte Verfasser gerade dieser Frage nachgegangen ist, empfiehlt es sich, Kenntnis zu nehmen von einem Kommentar „De Ethica situationis“ von Professor Franz Xaver Hürth SJ („Periodica de re morali, canonica, liturgica“ Bd. 45 Nr. 2 S. 137). In diesem Kommentar zur Instruktion des Heiligen Offiziums über die Fragen der Situationsethik vom 2. Februar 1956 (Text der Instruktion in Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 401) untersucht Hürth den genauen Sinn und die Tragweite der Instruktion gerade auch in Hinsicht auf diese weiteren Zusammenhänge des Problems.

Er erläutert zunächst, daß es keine wie immer gearteten Umstände einer sittlichen Entscheidung geben kann, die unabhängig von den Gesetzen der sittlichen Seinsordnung gewertet werden können. Unbeschadet der Tatsache, daß unüberwindbar irrige Gewissensentscheidungen persönlich schuldlos oder verdienstlich sein können, kann eine Handlung gut und sittlich wertvoll im objektiven Sinne nur dann genannt werden, wenn sie jenen Gesetzen nicht widerspricht, nicht aber schon darum, weil sie mit gutem Gewissen geschah. Diese Frage sei der Angelpunkt des ganzen Problems.

Denn die Situationsethik leugne, daß die objektiven

sittlichen Gesetze die „entscheidende und höchste Norm des Handelns“ bilden. Nicht erst dann also gerät die Situationsethik in Widerspruch zur Lehre der Kirche, wenn sie die Existenz oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen überhaupt bestreitet, sondern schon dann, wenn sie ihnen den Rang der höchsten und entscheidenden Norm für das Handeln streitig macht, wenn sie also z. B. annimmt, der Mensch könne in irgendeiner Situation auf Grund persönlicher Intuition befugt sein, für diesen Fall von der Rücksicht auf jene Normen abzusehen, oder wenn sie annimmt, daß das Urteil der konkreten Gewissensentscheidung sich nicht durch Anwendung der sittlichen Gesetze auf die gegebene Situation gewinnen lasse. Die Instruktion bestreitet aber nicht, daß die Situation selbst nach den Regeln der Klugheit beurteilt werden muß, im Gegenteil, sie stellt das ausdrücklich fest. So fixiert sie eine haarscharfe Grenze zwischen der falschen Auffassung, daß sittliche Entscheidungen immer durch einfache Anwendung von Prinzipien situationsgerecht zustandekommen; denn sie fordert die kluge Rücksicht auf die Situation — und der ebenso falschen Auffassung, daß die sittlichen Gesetze nicht ausreichend seien, um eine Situation zu normieren, wenn man sie vorher genügend klug beurteilt hat. Sie weist also auf dasselbe Problem hin wie Rahner: worin nämlich die Klugheit bei der Beurteilung der Situation bestehe und welche Mittel uns dafür an die Hand gegeben sind.

Wenn man auf diese Grenze achtet, die Hürth gezogen hat, dann tritt die Frage deutlich hervor, die die Instruktion des Hl. Offiziums beantworten wollte. Hürth formuliert sie so: „Durch welche Norm wird dem Menschen entscheidend und letzten Endes klar, was er zu tun hat?“ (156.) In der Antwort auf diese Frage, so sagt Hürth, liegt der wesentliche Unterschied zwischen der überlieferten Moral und der Situationsethik. Beide sind darüber einig, daß jede sittliche Entscheidung durch die besonderen Verhältnisse sowohl der entscheidenden Person als auch der zu entscheidenden Sache in einer Weise bedingt ist, die aus keinem allgemeinen Grundsatz abgeleitet werden kann. Deswegen können es sehr viele Gesichtspunkte sein, die vor das Bewußtsein eines ringenden Menschen hintreten. Wie ordnen sie sich aber schließlich zu einem endgültigen Urteil? Darauf antwortet die überlieferte Moral: durch den Rekurs auf die sittlichen Gesetze, die ihrerseits in der Seins- und Schöpfungsordnung und in der Offenbarung gründen. Die Situationsethik dagegen antwortet, wie die Instruktion sagt: durch innere Erleuchtung, und zwar durch eine Erleuchtung, die ein äußeres Kriterium oder eine äußere Garantie für ihre Übereinstimmung mit dem Willen Gottes weder nötig hat noch erträgt. Ihrer inneren Struktur nach betrachtet, ist diese Entscheidung auf Grund der Erleuchtung kein deduktives Urteil, sondern eine intuitive Erkenntnis dessen, was hier und jetzt zu tun ist. Gegenstand dieser Erkenntnis ist auch nicht nur die „subjektive Erlaubtheit“, sondern der „objektive sittliche Wert“ des zu Tuenden. Der Grund für den objektiven sittlichen Wert und Wertrang einer Tat liegt also dann in ihrer Übereinstimmung mit dieser inneren Erleuchtung, nicht aber in ihrer Übereinstimmung mit den allgemeinen Sittengesetzen.

So wenig die Situationsethik leugnet, daß das innere Licht auch die sittlichen Gesetze im Augenblick der Entscheidung mitbeleuchtet, so wenig bestreitet die tradi-

tionelle Moral, daß die Stimme des Gesetzes in einer inneren Neigung des Menschen zum Guten Resonanz findet, die im Gewissen widerhallt. Es handelt sich aber darum, welches Kriterium dem sittlichen Urteil die letzte Sicherheit verleiht.

Argumente der Situationsethik

Hürth geht an dieser Stelle auf einige Argumente ein, mit denen die Situationsethik ihr Anliegen zu stützen pflegt. Darunter ist die richtige Beobachtung, daß die sittliche Entscheidung — wenigstens bei einem gläubigen Menschen — sich immer in der Begegnung mit dem lebendigen Gott vollzieht und nicht nur als Akt des Gehorsams gegen ein totes Gesetz. Manche folgern daraus, daß die Unterscheidung zwischen objektiv guten (weil mit dem im Sittengesetz als objektiviertem Willen Gottes übereinstimmenden) und nur subjektiv guten (weil nur mit der subjektiven Norm eines irrenden Gewissens übereinstimmenden) sittlichen Akten ohne Bedeutung sei; denn wenn der Mensch im Gehorsam gegen sein inneres Licht Gottes Anspruch so erfülle, wie er ihn vernehme, dann handle er ohne Einschränkung gut. Das würde aber bedeuten, daß die materiale Übereinstimmung der sittlichen Entscheidung mit dem Sittengesetz ohne spezifische sittliche Qualität wäre. Diesen Irrtum weist die Instruktion zurück. Man kann zwar sagen, daß die Setzung eines Aktes im Gehorsam gegen ein irrendes Gewissen objektiv gut sei. Daraus folgt aber nicht, daß der gesetzte Akt, nach seinem inneren Gehalt betrachtet, ebenfalls objektiv gut ist, daß er also uneingeschränkt gut ist. Und diese Frage steht zur Debatte.

Ferner pflegt die Situationsethik darauf hinzuweisen, daß die meisten Menschen sich ihre sittlichen Urteile aus der möglichst allseitigen Würdigung der Umstände einer Situation bilden, nicht aber nach Prinzipien, von denen sie meist keine Ahnung haben. Nun gibt es aber nicht nur eine reflexe Erkenntnis sittlicher Grundsätze, die in der Tat den Gelehrten vorbehalten ist, sondern auch eine intuitive, die durchaus nicht mit vagen Meinungen verwechselt werden darf, sondern von sachlicher Evidenz begleitet ist, wenn der einfache Mensch auch nicht in der Lage ist, diese Evidenz anderen zu begründen. Dennoch weiß er um sie und ebenso um die tatsächliche Übereinstimmung seines Handelns mit ihr. Es gibt nicht nur den ästhetischen, sondern auch einen moralischen Takt, vergleichbar dem Sprachgefühl eines Übersetzers, der das Kriterium für die Richtigkeit seiner Wortwahl auch nicht in der subjektiven Intuition, sondern in der objektiven Evidenz dieser Intuition findet.

Gegenüber der Behauptung, daß die Situationsethik den Sinn für die Verantwortung des Menschen vor Gott schärfe, während die Kasuistik den Legalismus wenigstens begünstige, stellt Hürth fest, daß eine situationsethische Urteilsbildung in der Tat auch einem ethischen Rigorismus dienen kann, besonders dann, wenn sie sich nicht auf das erlaubte, sondern auf das vollkommene Handeln bezieht und die innere Erleuchtung als Stimme Gottes interpretiert. Gerade für eine solche Interpretation, so sagt er, kann aber der Beweis nicht entbehrt werden, daß es sich wirklich um den Ruf Gottes handelt und nicht nur um die subjektive Überzeugung von einem solchen, und dieser Beweis kann nicht anders erbracht werden als dadurch, daß der Anruf Gottes sowohl in bezug auf seine Tatsächlichkeit wie auch in bezug auf seinen Inhalt an

objektiven Kriterien gemessen wird. Es ist hier aber wohl zu beachten, daß Hürth sich des Ausdrucks „messen“ bedient: „*Dei testimonium . . . criteriis obiectivis . . . est mensurable et mensuratum*“ (164). Das heißt, daß die subjektive Überzeugung von einem Ruf Gottes in jedem Falle die Prüfung an der objektiven sittlichen Norm bestehen muß. Es heißt aber nicht notwendig, daß diese Prüfung oder vielmehr die Tatsache, daß jene Überzeugung dieser Norm nicht widerspricht, allein schon den göttlichen Ursprung einer inneren Erleuchtung garantiert.

Deshalb bedarf gerade diese Frage weiterer Klärung, die Frage nach der „Unterscheidung der Geister“. Nach Hürth läßt sich die Ansicht der Situationsethiker zu dieser Frage ausdrücken durch die These: der göttliche Ursprung der inneren Erleuchtung kann dem Menschen „nicht durch die Anwendung irgendeines allgemeinen Grundsatzes auf den besonderen Fall . . ., sondern ausschließlich durch die unmittelbare Schau und das intuitive Urteil bekannt werden“ (165). Auch die Regeln zur Unterscheidung der Geister können nach Ansicht der Situationsethiker nicht als Prinzipien einer Deduktion angewendet werden, sondern nur als Hilfen zur intuitiven Erfassung des göttlichen Anrufes. Hürth will diese Thesen an und für sich nicht bestreiten. Selbstverständlich gibt es Fälle einer solchen konkreten Evidenz. Aber die Frage, mit der sich die *Instructio* beschäftigt, bezieht sich darauf, woher in diesen Fällen das Kriterium dafür genommen werde, daß das persönliche Urteil auch objektiv das Gute verwirklicht. Dafür enthalte die persönliche Erleuchtung keinen Hinweis. Die Beziehung zwischen ihr und der objektiven Ordnung könne nur im Blick auf eben diese Ordnung hergestellt werden. Auch bei der Unterscheidung der Geister richte sich der Blick auf die Seinsqualität dieser Geister, die aus ihrem Wirken erschlossen wird, und soweit eine psychologische Beurteilung in Frage komme, bediene diese sich ebenfalls der Gesetze des geistigen und seelischen Seins. Niemals also könne die subjektive Intuition und Evidenz die Rolle jener „entscheidenden und höchsten Norm“ annehmen, um die es sich in der *Instructio* handelt, das heißt jener Norm, der als letzter Instanz alle anderen Einsichten zu weichen haben.

Gibt es eine konstante Natur des Menschen?

Immer wieder spitzt sich die Frage darauf zu, welche Bedeutung die objektive Seinsordnung und in ihr die Natur des Menschen für das ethische Urteil habe. Diese Bedeutung wird auch von der Situationsethik anerkannt, wenn sie behauptet, daß die subjektive Evidenz dem Menschen nicht nur die Erlaubtheit seines Handelns bezeuge, sondern zugleich auch dessen objektiven sittlichen Wert. Sie bezeugt ihm, daß sein Handeln seiner Natur entspricht, und darum ist es uneingeschränkt gut. Hier stellt sich als neue Perspektive des Problems die Frage: Was haben wir unter menschlicher Natur und unter den Gesetzen der menschlichen Natur zu verstehen?

Zweifellos ist die menschliche Natur in mancher Hinsicht unwandelbar und in anderen Hinsichten wandelbar, und so gibt es menschliche Wesenszüge, bei deren Abwesenheit der Mensch aufhören würde, ein Mensch zu sein, und andere, die sich wandeln können; ein metaphysisches und ein konkretes menschliches Wesen. Wir wissen aus der Offenbarung, daß die Menschheit durch die wesentlich

verschiedenen Zustände des paradiesischen, des erbsündlichen und des erlösten Daseins hindurchgegangen ist, und wir wissen mittels bloßen Nachdenkens, daß sie sich auch, rein natürlich betrachtet, in durchaus wesentlich verschiedene Arten, Rassen, Völker, seelische Typen differenziert hat. Jeder Mensch besitzt wirklich zuletzt sein eigenes Wesen. Hat er dann nicht auch sein eigenes Wesensgesetz?

Auch die traditionelle Ethik trägt der Wandelbarkeit der menschlichen Natur Rechnung, indem sie zwar an dem Grundsatz festhält, daß das Naturgesetz an und für sich absolut unveränderlich ist, andererseits aber lehrt, daß der vom Gesetz geordnete Sachverhalt sich so verändern kann, daß er nunmehr nicht mehr unter das Gesetz fällt. Veränderlich ist demnach nicht das Gesetz, sondern seine Anwendbarkeit. Betrachtet man unter dem Gesichtspunkt dieser Unterscheidung die menschlichen Handlungen, dann zerfallen sie in zwei Arten: Es gibt Handlungen, die ihrer inneren Natur nach sittlich determiniert sind und deshalb durch keine Wandlung der menschlichen Natur in ihrer sittlichen Qualität verändert werden — die Lüge, der Meineid oder der Gotteshaß sind ihrer inneren Natur nach schlecht —, und es gibt Handlungen, die ihrer inneren Natur nach sittlich indeterminiert sind und ihre Determination von außen her empfangen, so daß sie unter verschiedenen Umständen auch verschieden zu beurteilen sind.

Wollte die Situationsethik nicht mehr sagen als das, dann wäre nichts einzuwenden. Tatsächlich aber behauptet sie ja mehr, nämlich, daß nicht ein objektives Gesetz, sondern ein intuitives Urteil entscheidende und höchste Norm des sittlichen Verhaltens auch in Hinsicht auf seinen objektiven Wert sei. Sie lehrt, daß der Mensch seine Natur und ihr Gesetz intuitiv erfasse, und zwar nicht nur als eine in gewisser Beziehung veränderliche, sondern als eine schlechthin einmalige und individuelle. Denn das gehört mit zum hier intendierten Sinn des Wortes „intuitiv“ im Gegensatz zu „diskursiv“ oder „deduktiv“.

Diese Auffassung nun enthält nach der *Instructio*, wie Hürth weiter ausführt, einen Irrtum hinsichtlich der Struktur der „konkreten Natur“. Über die Natur des Menschen, wie sie vor unseren Augen existiert, ihre konstitutiven Merkmale, wesentlichen Beziehungen und sittlichen Postulate gibt es objektive Aussagen, die auch dadurch nicht erschüttert werden, daß wir um die Wandelbarkeit dieser Natur wissen. „Es ist unsinnig zu behaupten, die Menschen besäßen (sei es in der Theorie oder in der Praxis) keinen fest umrissenen und unveränderlichen Begriff von der konkret existierenden menschlichen Natur, oder zu behaupten, man könne darauf keinen Begriff eines Naturgesetzes gründen, der nicht in besonderen Fällen nach den Erfordernissen der Situation abgeändert werden müßte“ (179). Das ist ebenso unsinnig, wie wenn man aus ähnlichen Gründen die Gültigkeit der kosmischen Naturgesetze bestreiten wollte. Die gesamte Lehre der Kirche bis zum gegenwärtigen Papst (vgl. die schwerwiegende Ansprache vom 2. November 1954 an den Episkopat, Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 121 ff. und dort S. 124) deklariert das Recht der Kirche, das Naturgesetz auszulegen. Darum kann der Katholik weder von dieser Auslegung noch von der Tatsache der Existenz und Erkennbarkeit allgemein gültiger Gesetze für die Menschennatur, in der wir konkret existieren, absehen oder gar sie leugnen.

Diese Leugnung braucht sich, wie Hürth im letzten Teil seines Kommentars an zahlreichen Beispielen erläutert, keineswegs in der Form eines Bekenntnisses zur Situationsethik im ganzen und als einem System zu dokumentieren. Viel häufiger kommt es vor, daß einzelne Fragen „situationsethisch“ beantwortet, gelöst und entschieden werden. Gerade darin liegt die Gefahr. Für jede ethische Entscheidung muß die Erkenntnis gelten, daß unser Gewissen die sittlichen Normen manifestiert und nicht konstituiert, daß wir ethische Werte verwirklichen, indem wir uns ihnen anpassen, daß wir sie aber nicht eigentlich schaffen.

Die Situationsethik entfernt sich, wie Hürth im Hinblick auf den Schluß der *Instructio* zusammenfassend sagt, von der überlieferten katholischen Moral dadurch, daß sie gewisse wahre Gesichtspunkte übertreibt, unter ihnen vor allem: die Autorität des Gewissens, die persönliche Führung des Menschen durch innere göttliche Erleuchtungen und die persönliche Freiheit und Verantwortung des Individuums. Keineswegs will jedoch die Instruktion die Bemühungen unterdrücken, die einer adäquaten Analyse der konkreten sittlichen Entscheidung und damit auch ihrer Einübung gelten. Die Instruktion selbst schärft neuerdings ein, daß zu dieser Entscheidung nicht allein das Wissen um Prinzipien gehört, sondern auch die Kunst, jene Sachverhalte zu beurteilen, auf die man die Prinzipien anwenden soll. Erst im Verein mit dieser Kunst wandelt sich das Grundsatzwissen um in den Imperativ. Ohne dieses Wissen wäre der Imperativ blind, ohne jene Kunst aber das Wissen leer. Man könnte wohl auch sagen: das Wissen um die Grundsätze gibt uns die Navigationskunde für die Führung unseres Lebensschiffleins, aber Navigationskunde ist noch nicht dasselbe wie die Kunst der Navigation.

Sind die sittlichen Entscheidungen vollständig aus Grundsätzen ableitbar?

Karl Rahner, der in dem eingangs erwähnten Aufsatz darauf hinweist, wie unglücklich sich diese menschliche Unvollkommenheit auswirken kann, hat in einer Reihe von Studien auch versucht zu zeigen, wie man zu den notwendigen Imperativen gelangen kann. Die wichtigste und grundlegende dieser Studien ist enthalten in dem Aufsatz „Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis“, den der Verfasser zu der Festschrift „Ignatius von Loyola“ (Würzburg 1956, S. 345 bis 405) beigetragen hat.

Der Sinn dieser Studie ist es, zu zeigen, „daß es analytisch nicht adäquat in die abstrakten Prinzipien zurück auflösbare Individualgestalten des christlichen Daseinsvollzugs im einzelnen Menschen (und somit auch, oder erst recht, in den einzelnen geschichtlichen Epochen als ganzen) gibt“ — „ein Satz, der, nicht jedem von vornherein schon einleuchtend, gerade durch Ignatius ‚gelehrt‘ wird“ (347 Anm. 2). Daß diese These, nach der es Entscheidungen gibt, die nicht adäquat aus Prinzipien resultieren, eine andere ist als die These der Situationsethik, nach der Entscheidungen nicht an Prinzipien als der obersten Norm ihres objektiven sittlichen Wertes gemessen werden können, bedarf wohl kaum eines ausdrücklichen Hinweises. Daß Rahner seine These andererseits mit Berufung auf das Exerzitienbüchlein des heiligen Ignatius vorträgt, deutet schon darauf hin, daß das Problem der je und je vollkommensten Unterwerfung unter den Willen Gottes geradezu danach ruft, daß man auch jene Theologie be-

frage, die in den klassischen Büchern über das gläubige Leben verborgen ist, wie Rahner glaubt, allzu verborgen, weil die zünftigen Theologen leicht zu der Meinung neigen, in solchen Büchern werde die Schulweisheit nur popularisiert. „Wenn wir aber einmal annehmen, daß es Bücher in der Christenheit gibt, die, sosehr sie aus dem immer Überlieferten heraus leben und uns in gewissem Sinn auch nur dieses wieder sagen wollen, doch ein Unableitbares sind, das Wunder einer konkreten und doch wahrhaft neuen Verwirklichung des immer gleichen Wesens des Christentums — wenn wir annehmen, daß die Exerzitien zu diesen Büchern gehören, dann wird die Stellung der Theologie zu diesem Buch anders“ (348).

Die Exerzitien sind, wie Rahner die übereinstimmende Auffassung über das Exerzitienbuch formuliert, ihrem Wesen nach eine Anleitung zur Findung des Willens Gottes. Selbstverständlich ist das Feld, in dem Gottes Wille gefunden werden kann, abgesteckt durch den Glauben der Kirche, ihre Lehren und praktischen Anweisungen. Aber wie wird er innerhalb dieses Raumes nun tatsächlich gefunden? Bedarf es nur der Anleitung zu vollständiger Würdigung der Prinzipien und der Situation oder ist es denkbar, daß der konkrete Wille Gottes allein „in der Weise einer christlichen Rationalität“ (350) nicht adäquat zu erkennen ist? Und das nicht nur in außerordentlichen Fällen, mit denen die Mystik zu tun hat, sondern in häufigen Lebenssituationen mindestens eines nach Vollkommenheit strebenden Christen? „In den Exerzitien nimmt Ignatius unbefangen an, daß der Mensch mit der Möglichkeit als einer praktisch erfahrbaren zu rechnen hat, daß Gott ihm seinen Willen mitteilt, dessen Inhalt nicht einfach erkennbar ist durch rationale Überlegungen der gläubigen Vernunft aus den allgemeinen Maximen der Vernunft und des Glaubens einerseits und deren Anwendung auf eine bestimmte, ebenso rational, diskursiv analysierte Situation andererseits“ (352).

Worin bestehen die Eingebungen des Heiligen Geistes?

Wie Rahner diese Interpretation des heiligen Ignatius begründet (352—362), das braucht hier nicht wiedergegeben zu werden. Es genügt zu sagen, daß Ignatius mehrere Wege zur Erkenntnis des Willens Gottes als konkreten Imperativs kennt, darunter die Entgegennahme einer förmlichen Verlautbarung dieses Willens durch eine Offenbarung und für den Fall, daß Gott auch dem beharrlich lauschenden Ohr gegenüber schweigt, die gläubig sinnende Überlegung der Sache, die übrigens nicht ausschließlich in diskursivem Denken sich vollzieht. Aber die Entscheidung des Exerzitanden kommt im Normalfall auf einem mittleren Weg zustande. „Ignatius ist davon überzeugt, daß im Normalfall Gott in einer Art individueller ‚Inspiration‘ seinen Willen kundtut, der zwar innerhalb des Bereiches der allgemeinen Offenbarung, der Kirche und der Vernunft zu stehen kommt, dennoch aber in seiner Konkretheit nur durch diese hinzukommende Bewegtheit durch Gott gewußt werden kann“ (359). Nun wäre es zu wenig, so meint Rahner, diese Bewegung des sich entscheidenden Menschen durch Gott nur zu interpretieren als eine Art göttliche Beihilfe, die dafür sorgt, daß der Mensch den Imperativ, den er seinem Gegenstand nach durch sein eigenes Nachsehen zu finden imstande ist, tatsächlich nicht verfehlt, obwohl sein eigenes Nachdenken über die essentielle sittliche Ordnung in jedem Falle vorausgesetzt wird. Aber es wäre zu-

wenig, was Gott zu tun übrigbliebe, als daß man mit Ignatius von einem eigenen Weg zur Erkenntnis seines Willens sprechen und ihn vom Weg des rein menschlichen Überlegens abheben könnte. Vielmehr muß angenommen werden, daß Ignatius sagen will, es gebe Gegenstände des göttlichen Willens, die nur erfaßt werden können „durch eine Kundgabe, die in irgendeinem Sinne die Gottes selber unmittelbar ist“ . . . die aber „auch sehr eindeutig zu unterscheiden ist von einer göttlichen Offenbarung“ (360).

Diese Gegenstände können, weil sie einer eigentlichen Offenbarung nicht bedürftig sind, nicht in einem dem Menschen schlechthin unzugänglichen hoheitlichen Verfügungsakt Gottes gründen, sondern sie ergeben sich aus der Sache selbst, und sie sind dennoch dem Menschen allein durch ein diskursives Nachdenken über die Sache nicht erkennbar. Dann bleibt nur übrig anzunehmen, daß in einem solchen Falle Gott ein einmalig Besonderes von uns will, daß er will, daß wir uns für eine Sache entscheiden um eines individuellen Momentes willen, das zwar in ihr enthalten ist, aber eben als Individuelles nicht durch die auf das Allgemeine gerichtete Wesenserkenntnis erfaßt werden kann.

So führt der Gedanke hinüber in die Problematik der Erkenntnis des Individuellen und der Metaphysik des Individuellen. Ignatius setzt voraus, daß es im Bereich des Sittlichen „das positiv Individuelle, Einmalige gibt, das nicht nur negative Eingrenzung eines Allgemeinen ist“ und nicht nur „Fall allgemeiner sittlicher Normen“, der mittels einer syllogistischen Deduktion aus Prinzipien adäquat zu lösen wäre (363). Er setzt also eine Ontologie voraus, die zwar der Tatsache gerecht wird, daß der einzelne Mensch unter das allgemeine Wesen und den Begriff des Menschen subsumierbar ist — es also allgemeine Wesensgesetze des Menschen gibt —, aber auch der anderen Tatsache, „daß es mitten in diesem (allgemeinen Wesen) das Einmalige, das unwiederholbar Geschichtliche, das unaussprechliche Individuelle gibt und geben muß, das darum auch auf eine andere Art erkannt wird als die Normen, die sich aus dem allgemeinen Wesen ableiten“ (365). Das heißt: „Insofern der Mensch in seiner eigenen Geistigkeit subsistiert (und nicht nur als wiederholbares Individuum in der Materie), ist sein Tun immer mehr als bloße Anwendung des allgemeinen Gesetzes; es hat eine Inhaltlichkeit, die als solche in ihrem Was und in ihrem Soll nicht mehr adäquat in den Sätzen ausgesprochen werden kann, die aus allgemeinen Begriffen gebildet sind“ (366). Das ist, wie Rahner bemerkt, nicht nur eine Konsequenz aus dem Exerzitienbüchlein, sondern ein „Desiderat christlicher Grundauffassungen“ überhaupt. Die theologische Bedeutung des Exerzitienbüchleins aber besteht darin, daß er der bisher einzige systematische Versuch ist, zur Erkenntnis dieses ganz auf das Individuelle gerichteten Willens Gottes anzuleiten.

Sind Eingebungen des Hl. Geistes als solche erkennbar?

Zunächst gilt es, sich daran zu erinnern, daß die Erkenntnis eines auf ein Individuelles gerichteten Willens Gottes im Gegensatz zu einem Befehl, der sich nur auf die Verwirklichung eines Wesensgesetzes bezieht, nicht schon dadurch zustande kommt, daß man den Gegenstand eines solchen individuellen Willens an den sittlichen Normen mißt und für gut befindet. Für Ignatius führt

der mittlere Weg in umgekehrter Richtung: Weil ich mich zu gerade dieser Entscheidung von Gott getrieben weiß, darum ist sie in diesem Falle die richtige! So ist die Frage zu stellen, wie sich der göttliche Antrieb, durch den Gott mich auf seinen besonderen Willen hinlenken will, unterscheiden lasse von den allgemeinen Antrieben zum Guten, die selbstverständlich auch auf ihn als Erstursache zurückgehen, aber doch durch natürliche Ursachen vermittelt sind und darum auch als natürliche Antriebe ins Bewußtsein treten. Ist denn die Gnade als Kundgebung Gottes in sich selbst überhaupt dem Bewußtsein zugänglich und nicht nur an ihren Früchten zu erkennen? Ist es — wenn man von außerordentlichen mystischen Phänomenen absieht, also im Normalfall — auszumachen, ob irgendein innerer Antrieb unmittelbar von Gott, einem Engel oder auch einem bösen Geist stammt und nicht aus mir selbst? Zweifellos muß das möglich sein, wenn die Anweisungen des heiligen Ignatius zur Unterscheidung der Geister den Sinn haben sollen, den der Heilige ihnen unterlegt.

Es gibt für Ignatius eine Grundevidenz, „die in diesem Bereich gewissermaßen die Rolle der ersten Prinzipien der Logik und Ontologie in der sonstigen Erkenntnis spielt, und die, verschieden von den Regeln, diese allererst ermöglicht, so daß diese die Anwendung und der geregelte Einsatz dieser Grundevidenz sind, . . . also so etwas wie eine übernatürliche Logik darstellen“ (377). „Ignatius spricht von einer göttlichen Bewegung, bei der es zweifellos sei, daß sie von Gott komme“ (378). Er umschreibt sie näherhin als „consolación sin causa“, als Erfahrung eines Trostes ohne gegenständlichen Grund, und dies im Gegensatz zu Erfahrungen des Trostes, deren Gegenstand etwa ein innerer Friede, eine Ruhe des Gewissens und ähnliches sind. Auf den Einwand, daß ein gegenstandsloses Erlebnis dasselbe sei wie ein unbewußtes, also eine *contradictio in adiecto*, erwidert Rahner, daß dieses Erlebnis zwar keinen kreaturhaften, endlichen Gegenstand hat, dafür aber einen andern und andersgearteten Terminus seiner Beziehung: „Die gemeinte Objektlosigkeit ist die reine Offenheit für Gott, die namenlose — gegenstandslose — Erfahrung der Liebe von dem über alles Einzelne, Angebbare und Unterscheidbare erhabenen Gott, von Gott als Gott“ (380). Der Mensch ist hier mit seinem Persongrund in die Unendlichkeit der Liebe Gottes hereingezogen. Wie Rahner es anders definiert: Dieser Trost ist „der gegenstandslose Trost in der existentiell radikalen Liebe zu Gott“ (380 Anm. 27), Gott, „als er selber allein, insofern er nicht in einem bestimmten Gedanken gegenständlicher Art, rein begrifflich gegeben ist“ (381).

Dieses Erlebnis ist von anderen nicht etwa durch die besondere Weise seiner Entstehung, durch die Plötzlichkeit oder Unerklärbarkeit seines Daseins unterschieden, durch den Mangel an Proportion zur geistigen oder seelischen Konstitution des Menschen, der das Erlebnis hat — dieses alles wären nach den Erfahrungen der Tiefenpsychologie keine sicheren Kriterien —, sondern es hebt sich von anderen durch seine innere Struktur ab, es besteht in der „gegenstandslosen Helle des getrösteten, jedes Angebbare übersteigende Sichgenommenseins des ganzen Daseins in die Liebe Gottes hinein“ (382). Es ist also „die Erfahrung der Transzendenz als solcher“ (383), ein Bewußtsein ohne Gegenstand, aber durchaus nicht ohne Inhalt.

Nun gelangt Rahner an den Kern der Frage: Warum tragen solche Ergebnisse das Merkmal der Gottgewirktheit an sich, so daß sie „gleichsam den Charakter der ersten und unzurückführbaren, in sich selber gründenden Evidenz besitzen, analog zu den allgemeinsten Prinzipien der allgemeinen Logik und Ontologie“ (385) und demnach als „Prinzipien einer Existentiallogik“ gelten können? Diese Frage beantwortet Ignatius nicht ausdrücklich und braucht es auch nicht, wenn die Gegebenheit Gottes hier nicht mehr eine nur begriffliche oder vorgestellte ist, sondern eben von anderer Art: ein Gegebensein, „in dem Gott als er selber rein gegeben ist — und sonst nichts“ (386). Es handelt sich dabei selbstverständlich nicht um die weggenommene Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht (vgl. 360, 390), und ebensowenig um gänzlich irrationale Impulse, die den Verdacht auf Schwärmertum oder Illuminatismus nahelegen könnten (vgl. 357—359), wohl aber um eine Erfahrung von transzendtem Charakter, die sich von anderen natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisakten dadurch unterscheidet, daß das unendliche Sein oder der begnadigende Gott in ihr nicht nur un-
ausdrücklich, als das den Gegenstand beleuchtende Licht gegeben ist, sondern „thematisch“ (388), wenn auch nicht gegenständlich. Man kommt dem hier Gemeinten näher, wenn man sich vorstellt, daß die Gegenstände in der Helligkeit des Lichtes immer transparenter werden und verschwinden, so daß man schließlich nur das Licht wahrnimmt, ohne daß es dabei zum Gegenstand wird. Und zwar strömt in dem Falle, den Ignatius meint, dieses göttliche Licht nicht nur in den Menschen ein „als erkenntnistmäßige, sondern auch als reine Dynamik des bejahenden, sich öffnenden Willens, also der Liebe“ (388). „Daß nun eine solche Erfahrung ihre Evidenz in sich selbst trägt, daß sie — immer in sich selbst gesehen — nicht trügen kann, daß in ihr Gott selber gegeben ist und gar nichts anderes gegeben sein kann, das ist selbstverständlich“ (389—390). Denn „die reine Transzendenz kann nicht trügen. Sie hat gar nichts, das ihr gegenüber in Konkurrenz treten könnte . . . Wo die ganze Existenz in diese reine Offenheit der Bewegung hineingegeben wird, da ist der Trost, der nicht trügen kann . . . Sie hat es mit Gott selbst zu tun, nicht mit seinem Begriff. Nicht als ob sie ihn von Angesicht zu Angesicht schauen würde. Aber sie hat auch nicht nur einen gegenständlichen Begriff von Gott, sondern erfährt das thematisch, was solchen Begriffen ihre wirkliche Bedeutung gibt . . . Und darum ist in dieser Transzendenz Gott ‚an-wesend‘, ankommend — nicht angekommen! — als das Woraufhin dieser alles transzendierenden Bewegung . . .“ (390—391).

Wie vollzieht sich die „Unterscheidung der Geister“?

Bisher war von jener Grundevidenz die Rede, die die Anwendung der von Ignatius beschriebenen Methode der Entscheidung möglich macht, und nun ist diese Anwendung selbst ins Auge zu fassen. Denn zu entscheiden hat sich ja der Mensch nicht gegenüber jenem transzendenten Erlebnis, sondern gegenüber partikulären Sachverhalten, und zwar in der Richtung, daß er sie als Mittel zu Gott hin erwählt. Für Ignatius besteht, wie Rahner im einzelnen es näher beschreibt und man es in seinem Aufsatz nachstudieren muß, da es hier nur mit einem Wort berichtet werden kann —, die Entscheidung darin, „daß durch eine häufige Konfrontierung des Wahlgegenstandes und der Urtröstung die Er-

fahrung gemacht wird, ob diese beiden Phänomene innerlich zusammenklingen, sich gegenseitig finden . . . und so wahre ‚Freude‘ entsteht — genauer, als die Freude der reinen, freien, unverstellten Transzendenz bewahrt bleibt“ (397). Das ist nach Ignatius ein wirklicher Gegenstand, aber zugleich auch ein längerer Prozeß der Erfahrung, zu deren Beurteilung Ignatius die Indizien ausdrücklich beschreibt, Indizien, die sich aber nicht auf die längst vorher abzuklärende Übereinstimmung der Sache mit dem essentialen Sittengesetz beziehen, sondern auf den Ursprung der Regungen, die einen zur Sache drängen. Der Leser könnte nun den Eindruck gewinnen, als sei alles das, was Rahner in der Auslegung des ignatianischen Wahlverfahrens gesagt hat, eben doch ein Grenzfall seelischen Erlebens und ohne Bedeutung für normale sittliche Entscheidungen. Rahner hat zwar schon anfangs gesagt, daß Ignatius nicht von einem Grenzfall rede, wenigstens nicht von einem Grenzfall einer gläubigen Existenz. Und er wiederholt das zum Schluß nochmals. Selbstverständlich geht es bei der ignatianischen Wahl nur um große und erste Entscheidungen, was aber nicht heißen soll, nur um die ganz großen einmaligen Lebensentscheidungen. Und ebenso selbstverständlich, aber vielleicht doch notwendig, nochmals betont zu werden, setzt die Wahl die Messung des Wahlgegenstandes an der „entscheidenden und höchsten Norm“ des Sittengesetzes voraus. Aber ganz sicher ist für Ignatius doch die Zahl der Entscheidungen, die ein gläubiger Mensch auf diese Weise trifft, weil es für ihn „immer und überall nur diesen existentiellen Willen Gottes gibt“ (401), nicht gering oder auf ganz außerordentliche Fälle eingeschränkt.

Nun wird man bedenken müssen, daß die Regeln dieser existentiellen Logik angewendet werden können und wohl meistens angewendet werden, ohne daß man sie studiert hat, so gut wie die Menschen sonst logisch handeln (wenn sie es tun), ohne Logik studiert zu haben. Wichtige Entschlüsse werden wohl immer „aus einer global erfaßten und während längerer Zeit aktuell gegenwärtigen Grunderfahrung über sich selbst und aus dem Gefühl der Kongruenz oder Inkongruenz des Wahlgegenstandes zu diesem Grundgefühl“ (402) getroffen werden, nicht nur aus rationaler Analyse, sondern auch aus dem Empfinden heraus, ob etwas zum betreffenden Menschen paßt und ihn „be-friedigt“. Und diese Kongruenz wird von Ignatius für den religiösen und gläubigen Menschen gestellt in den Raum der Offenheit für Gott. Dabei mag es sein, daß tatsächlich eine große Zahl von Entscheidungen rein rational zu treffen sind und getroffen werden, weil es wirklich viele und vielleicht mehr, als man meint, Dinge gibt, „die trotz ihrer Unterschiede untereinander für das ewige Heil als Mittel keinen Unterschied aufweisen“ (402). Doch kann das „individuell und existentiell Wichtige“, eben das, was in individuo und nicht nur als individuell gleichgültige Erfüllung eines Wesensgesetzes wichtig ist, für Ignatius grundsätzlich nur mit Hilfe dieser Logik gefunden werden. Es muß stehen in jener gottgewirkten Luzidität, von der hier die Rede war, in jener Geöffnetheit für Gott, in „der man in existentiell wichtigen Angelegenheiten allein hoffen kann, rational das Richtige zu finden“ (404).

Die Entscheidung und das Gebet

Der Aufsatz von Karl Rahner über die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis der Entscheidung,

dem eine andere Studie „Über die Frage einer formalen Existenzethik“ im zweiten Bande seiner „Schriften zur Theologie“ (Einsiedeln 1955, S. 227—246) zugeordnet ist, hebt, wenn man ihn im Hinblick auf die Problematik der Situationsethik studiert, den „Kern der Wahrheit“ heraus, „der auch in der falschen Situationsethik steckt“. Es ist Rahner selbst, der uns diesen Hinweis gibt (Schriften II, 230). Denn es könnte der Laie, der von dem Urteil der Kirche über die Situationsethik gehört und flüchtig Kenntnis genommen hat, einem unseligen Irrtum verfallen. Er könnte meinen, wenn die Kirche lehrt, daß Entscheidungen richtig und gut sind, sofern sie die Prüfung vor der „höchsten und entscheidenden Norm“ des Sittengesetzes bestanden haben, dann habe sie damit alles gesagt, was vom religiösen Standpunkt aus zur Frage der Lebens- und Weltverantwortung des Christen, also der Nachfolge Christi überhaupt zu sagen ist. Zwar spricht auch die Instruktion des Heiligen Offiziums von der Pflicht, „den besonderen Verhältnissen der ‚Situation‘ nach den Regeln der Klugheit Rechnung zu tragen“ (vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 401). Aber sie geht darauf nicht näher ein, weil das nicht zu ihrem Thema gehörte. Und so ist es denkbar, daß man diesen Satz überhört und sich von der Mühe und dem Risiko, der Situation gerecht zu werden, hinter die Prinzipien flüchtet, die nur bisweilen rigoroser, häufig aber auch weitherziger und praktisch bequemer interpretiert werden können als eine ernstlich und reflex vernommene und durchdachte „vox temporis“. Eine solche Flucht könnte sowohl in Richtung auf einen impraktikablen Integritätismus als auch auf einen sehr mittelmäßigen und liberalen Katholizismus vor sich gehen.

Rahner hat nämlich ein Moment an allen wichtigen Entscheidungen eines Christen herausgearbeitet, das wir in der Praxis leider Gottes allzuoft vergessen: daß nämlich alle unsere Entscheidungen nicht nur intellektuelle, sondern existentielle sind oder, schlicht gesagt, daß sie Entscheidungen gegenüber Gott sind und deshalb vor dem Angesicht Gottes erfolgen sollen. Jenes Geöffnetsein der Seele, von dem er so eindringlich spricht, ist doch nichts anders als die Haltung des Gebetes oder, genauer gesagt, nur das Gebet kann zu diesem Transzendenzerlebnis hinführen. Zwar haben wir gewußt, daß wir vor wichtigen Entscheidungen den Heiligen Geist um Erleuchtung bitten sollen. Aber haben wir das nicht nur so aufgefaßt, als solle der Heilige Geist unsere Intelligenz und unsern guten Willen auf die Höhe ihrer Leistungsfähigkeit heben, damit wir tatsächlich richtig entscheiden, was wir an sich mit unserer Intelligenz durchaus entscheiden und mit unserm Willen vollbringen können? Und wenn man sich dann zutraut, eine Sache zu überschauen und sachlich zu handeln, überhaupt wenn es sich um eine Sache handelt, die keine unmittelbare sittliche oder religiöse Bewandnis hat, wird dann nicht ein solches Gebet sehr häufig zu einer reinen und im Grunde als irrelevant empfundenen Formalität, wenn man es überhaupt als notwendig erachtet?

Rahner hat deshalb mit seiner Interpretation des heiligen Ignatius dem gläubigen Bewußtsein einen großen Dienst erwiesen. Er hat es daran erinnert, daß Gott — und zwar normalerweise — von uns nicht nur will, daß wir nichts tun, was gegen seine Gebote verstößt. Er zeigt, daß der Wille Gottes normalerweise auf ein positives Gutes ge-

richtet ist, und zwar nicht nur im Sinne einer wiederum ins Allgemeine weisenden Idealforderung, sondern in dem Sinne, daß wir gerade das herausfinden und tun, was er in diesem Augenblick unserer Geschichte, der ja immer auch ein Moment seiner Heilsgeschichte ist, positiv von uns erwartet — nicht nur etwas allgemein Gutes, sondern das hier und jetzt in seinem Sinne Beste und erst darum ganz Richtige. Und Rahner hat gezeigt, daß dieses Beste und Richtige nur im Gebet gefunden werden kann, nicht aber durch ein noch so gutwilliges Reflektieren über Prinzipien. Er hat uns also den wesentlichen, nicht nur im allgemeinen gültigen, sondern höchst konkreten Bezug zwischen Gebet und Entscheidung aufgewiesen, was durch allgemeine Ermahnungen zum Beten nicht ersetzt werden kann. Er hat uns damit auch das Ohr aufgeschlossen für die Mahnung der Lehrer des geistlichen Lebens, daß wir auf die Stimme des Heiligen Geistes achten müssen, die nur dem betenden Menschen vernehmlich wird. Denn warum käme der Stimme des Heiligen Geistes eine so ungewein große Wichtigkeit zu, wenn sie uns nichts anderes zu sagen hätte, als daß wir die Prinzipien beachten müssen, die wir ja von anderswoher, nämlich aus dem Naturgesetz, Gottesgesetz und Kirchengesetz schon kennen? Erst und allein die Stimme des Heiligen Geistes vermag uns, freilich nicht ohne unsere eigene Reflexion und Gutwilligkeit im Hören, kundzutun, was nicht nur gut, sondern hic et nunc das Beste ist!

Es wäre wichtig, nun gewisse Bücher des geistlichen Lebens heranzuziehen, die von Erfahrungen hinsichtlich existentieller Entscheidungen Zeugnis geben, Erfahrungen, die auch uns in unserer Zeit angehen, die man aber mangels einer wirklich überzeugten Einsicht in den existentiellen Bezug von Gebet und Entscheidung nicht so ganz ernst genommen hat, etwa das Buch von Augustine Baker über „die inneren Weisungen des Heiligen Geistes“ (Zeugen des Wortes, Freiburg 1955) oder das Buch von Pierre de Caussade „Ewigkeit im Augenblick“ (Zeugen des Wortes, Freiburg 1951). Sie würden die hier nur notdürftig referierten Gedanken Rahners bestätigen und weiterführen. Allein das verbietet der Raum.

Eine Ausnahme sei jedoch — in aller Kürze — noch gestattet, nämlich ein Hinweis auf das Buch des Kardinals Lercaro über die „Metodi di Orazione Mentale“ (Genua 1948). In eindringlicher Weise zeigt der Verfasser mit Berufung auf eine Wolke von Zeugen, daß dieses Gebet, wenn auch gerade nicht absolut heilsnotwendig, so doch für einen Menschen, der zu Gott hin fortschreiten will, schlechthin unerlässlich ist. Er fragt dabei auch nach den Gründen, warum diese Einsicht so wenig ernst genommen wird. Dabei führt er die Beobachtung an, daß die Christenheit unserer Tage den Anblick eines „weiten Feldes von Mittelmäßigkeit“ darbiete, „auf dem der Sinn für das Gebet verkümmert“ sei (vgl. S. 327). Und der Kardinal bemüht sich nun, indem er die einzelnen Schulen des Gebetes durch die Kirchengeschichte hin darstellt, eben das zu zeigen, wie der Christ erst im Gebet und nur im Gebet „sich selbst und die Dinge im wirklich wahrheitspendenden Lichte Gottes“ sehen kann (vgl. S. 17). Diese beiden Zitate, ganz wörtlich genommen, zeigen die ganze Tragweite der Existenzanalyse Karl Rahners, wie diese wiederum das Buch von Lercaro zu einem wertvollen Führer für denjenigen macht, der bereit ist, aus ihr die Folgerungen zu ziehen.