

•Josep M. Rovira Belloso

Wer ist fähig zu unterscheiden?

1. Einleitung

Die Frage tönt zunächst so, als handle es sich um einen Moralkasus. Dann aber wird man inne, daß der Fächer von möglichen Antworten auf die Frage: Wer kann unterscheiden? verschiedene, ja selbst tiefgründige Positionen zur Spiritualität und zur Seinsweise der Kirche in sich schließt.

Es ist von Nutzen, in Art einer Darlegung des Fragestandes das Spektrum möglicher Antworten auszufalten, ohne daß wir den Anspruch erheben möchten, eine erschöpfende Aufzählung vorzulegen. Wir breiten vor allem jene Antworten aus, die gegenwärtig von Bedeutung sind oder die in dieser oder jener Periode der Spiritualität bedeutsam waren.

a. *Unterscheiden soll, wer den zu klärenden Problemen besonders nahe steht.* Zugunsten dieser Auffassung läßt sich ein päpstliches Dokument anführen, dem es sehr darum zu tun ist, die Verantwortung sämtlicher Glieder der Kirche zu betonen. In der Enzyklika «Pacem in terris» Johannes' XXIII. findet sich ein Text, der um seiner Situation und seines dichten Inhaltes willen wichtig, wenn auch in seinem Wortlaut ein wenig dunkel ist: «Soweit es sich um den Standpunkt der Katholiken handelt, wird die Entscheidung über Dinge dieser Art vornehmlich bei den Männern liegen, die in der politischen Gemeinschaft und in diesem Problembereich führend sind.»¹

b. *Unterscheiden kann, wer Gott näher steht: der Heilige, der Prophet, der Geisteshensch.* Dies können wir die «illuminative Antwort oder Bahn» nennen, die tief in der Tradition gründet. Nur wer Gottes Geist erfahren hat und um dessen Pfade weiß, vermag zu unterscheiden, sind doch «die Wege Gottes nicht unsere Wege» (vgl. Jes 55,8b). Diese Antwort läßt eine zweite Frage offen: Wer ist ein «Heiliger», ein «Prophet», wer ist im Walten des Heiligen Geistes erfahren?

c. *Der Obere unterscheidet, falls die Unterscheidung mit Gewähr für ihre praktische Gewißheit und Sicherheit zu erfolgen hat.* Und diese praktische Sicherheit erreicht man durch den Gehorsam, worin man «nie fehlgeht», wie man im Ordensleben immer wieder sagt. Doch schon jetzt ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Unterscheidung, die ja auf der Ebene des

«Sehens» und «Erkennens» erfolgt, nicht das gleiche ist wie der Gehorsam, worin es um die Willenshingabe geht.

d. *Die Gemeinschaft unterscheidet, denn sie ist die konkrete Gestalt der «ecclesia ante et retro oculata» ; sie ist das primäre Subjekt der Präsenz und des Impulses des Geistes: «Wer Ohren hat, höre, was der Geist den Kirchen sagt.»² Doch auch diese Antwort ruft nach neuen Fragen: Was verstehen wir unter Gemeinschaft? Die kleine Gemeinschaft, die Ortskirche, die Gesamtkirche? Und welches ist die spezifische Aufgabe der Gemeinschaft bei der Unterscheidung?*

e. Wir möchten nicht die Antwort unerwähnt lassen, welche die *Fachkundigen* in irgendeiner Materie als diejenigen ansieht, die unterscheiden können und sollen. Wir haben schon wiederholt erlebt, daß Experimentequipen – mit einem Katecheten, einem Theologen, einem Psychologen usw. – gebildet wurden, damit eine gewisse Unterscheidung sachkundig erfolge.

Schon allein eine solche Aufzählung einiger möglicher Antworten auf unser Problem läßt einen Teil des theologischen und spirituellen Materials zutage treten, das bei dieser Frage mitspielt.

Einige dieser Antworten setzen ja bereits eine gewisse ekklesiologische Einstellung voraus: in einer vertikalistischen Ekklesiologie unterscheidet der Autoritätsträger; in einer mehr horizontalen Ekklesiologie – die in erster Linie das Gottesvolk als ganzes sieht – unterscheidet derjenige, der der Wirklichkeit näher steht oder der über das der Situation entsprechende besondere Geistescharisma verfügt.

Wenn wir nun an das zentrale Thema herangehen, um es richtig zu situieren, so müssen wir zumindest einige nützliche Präzisierungen, Erklärungen und auch Unterscheidungen anbringen, welche die Form bescheidener systematischer Ausführungen oder kurzer Hinweise auf die Geschichte annehmen werden.

2. Das Subjekt des klugen Unterscheidens

Das Wort «unterscheiden» besagt, auch der Etymologie nach, daß man zwei (oder mehr) Möglichkeiten erblickt und sie voneinander scheidet. Man will klar sehen, welches die wahre Lehre, die richtige Option ist. Nun aber kommt jeder Mensch in die Lage, zu unterscheiden, d.h. bewußt und frei die Motive zu einem guten Entscheid ausfindig zu machen.

Um gut zu wählen, genügt es, daß derjenige, der unterscheidet, klug ist, denn «daß einer das richtig auswähle, was zum Ziele führt..., geschieht», wie Thomas von Aquin sagte, «durch die Klugheit»³. Jeder Mensch muß klug sein, weil jeder Mensch sich entscheiden und deswegen gut zu unterscheiden verstehen muß.

In der altkastilischen Sprache bezeichnete man diese Qualität des treffenden, klugen Unterscheidens als «discreción»; «discreto» wurde der Mensch genannt, der diese natürliche oder durch Erfahrung gewonnene Qualität besitzt.

Kluges Unterscheiden erscheint als ein Tun, das sich vom bewußten, freien Menschen nicht wegdenken läßt; dieser muß sich mit sämtlichen Faktoren, die in einer bestimmten Sachlage mitspielen, hellsichtig auseinandersetzen vermögen. Der Wirklichkeit gegenübergestellt, arbeitet der Mensch einen klugen, verantwortlichen Entscheid aus: er vermag mit einem positiven Beitrag auf die Welt, in der er sich bewegt, zu «antworten». Unterscheiden, um sich klug zu entscheiden, ist somit etwas Allgemeinmenschliches; es gehört zu jedem verantwortlichen Menschen, der sich nicht mehr bloß von Instinkten treiben läßt, die ihn – wie die Sehnsucht oder der Ehrgeiz – zu einer ideologisierten Schau der Wirklichkeit verleiten, und der auch das Stadium der Urtriebe hinter sich gelassen hat. Unterscheiden ist eine reflexive Betätigung, die dem Geist des Menschen eigen ist.

In dieser Sicht würden wir die erste Antwort, die wir in der Einleitung anführten, unterschreiben und ihr folgenden genauen Sinn geben: Jeder Mensch ist berufen, zu den Problemen, die ihn und die Welt betreffen, verantwortlich Stellung zu nehmen. Dieser Verantwortung entsprechend muß er unterscheiden, welche Antwort dem Problem seiner selbst und seiner Umgebung – im Sinn der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe – am ehesten entsprechen, so daß der Mensch in dieser seiner Entscheidung sich selbst erkennen kann: offen auf eine Beziehung zu den anderen hin und in bestimmte Verhältnisse eingebettet. Auf diese Weise werden das Ich, die Beziehungen und die Verhältnisse im Akt des Unterscheidens erkannt und von den Wirkungen der Entscheidung verändert. So erkennt der Mensch sich selbst und so existiert er.

Der Christ nimmt diesen Erkenntnis- und Entscheidungsakt im allgemeinen nicht allein vor. Die gemeinsame Lebensüberprüfung («Revision de vie») kann eine ausgezeichnete Hilfe dazu sein, daß der Gläubige immer mehr verpersönlicht und verantwortungsbeußt wird⁴.

Dieses erste Ergebnis unserer Analyse des klugen Unterscheidens dürfen wir im Lauf der folgenden Reflexion über die Frage, wer «dem Geist entsprechend unterscheiden soll», nicht vergessen.

3. Die Unterscheidung im Licht des Evangeliums

Wir suchen nach einem noch tieferen Sinn des Wortes «unterscheiden» und demgemäß nach einer noch spe-

zifischeren Auskunft auf die Frage: «Wer kann unterscheiden?».

Das Wort «Unterscheidung» hat in der Spiritualitätsgeschichte den genaueren Sinn einer geistlichen Tätigkeit, die in einem bedeutsamen Moment des christlichen Lebens die Präsenz, die Weisung und den Impuls des Heiligen Geistes zu entdecken sucht, in einem Moment oder an einem Scheideweg, die vom betreffenden Menschen eine Entscheidung verlangen, die der Sicht des Evangeliums entspricht.

So angesichts zweier möglicher Stellungnahmen oder Lebensformen: für welche dieser beiden soll man sich entscheiden, um Gott treu zu sein? So vor der Ausarbeitung des theologischen Diskurses: wie kann man die Präsenz und Offenbarung Gottes an die Menschen möglichst so deuten, daß die «Lehre», die Daseinsweise und das Verhalten Jesu begrifflich richtig zum Ausdruck gebracht werden? So angesichts eines Umbruchs im Leben des Christen: welche Form des Lebens nach dem Evangelium entspricht diesem Umbruch? Dies sind Beispiele (die sich vermehren ließen) von Momenten und Weggabelungen, die bedeutsam sind, weil sie vom Christen eine dem Evangelium gemäße Entscheidung fordern.

Auf dem Gebiet dieser geistlichen Unterscheidung ist die Frage, wer zum Unterscheiden befähigt sei, noch schwieriger zu beantworten. Doch kommt uns der Umstand zu Hilfe, daß diese Frage hier schon von den ältesten Zeiten der Geschichte der Spiritualität an gestellt worden ist. Sie ist so alt, daß wir bereits in einem Text der Genesis nicht nur auf einen Hinweis auf sie, sondern auf einen klaren Präzedenzfall stoßen: Da «keiner da ist, der (den göttlichen Sinn eines menschlichen Traumes) auslegen kann», gibt Josef von Ägypten die Antwort, welche das ganze Gewicht einer Behauptung hat: «Ist nicht das Träumedeuten Sache Gottes?» (Gen 40,8). «Deuten» – ein Wort, das wiederum sehr aktuell ist – besagt in diesem Text etwas, das dem Unterscheiden sehr nahe kommt. Und die Genesis schreibt die Deutung dessen, was Gott vorhat, ohne weiteres Gott selbst zu. Damit gibt sie, wie es scheint, der «illuminativen Antwort» Raum: Fähig zu unterscheiden ist der Mensch, den Gott erleuchtet, denn dieser allein kann mit Gewißheit das deuten, was Gott betrifft.

Der lange Weg, den diese Antwort zurücklegen wird, wird im Neuen Testament vorgezeichnet: Der Geist Gottes, der den Menschen erleuchtet, erkennt den Plan Gottes, sagt 1 Kor 2,10–11. Die «via illuminativa» wird sodann mit gewohnter Exaktheit von Thomas von Aquin systematisiert: Wer wird imstande sein, die Lehre oder Entscheidung, die mit dem Plan und Wirken Gottes übereinstimmt, zuverlässig zu un-

terscheiden? Derjenige, den Gott erleuchtet hat «durch ein inneres Verstandeslicht, das den Geist erhebt, damit er das, was das natürliche Licht des Verstandes nicht zu gewahren vermag, wahrnimmt»⁵.

Diese Antwort, die Thomas von Aquin in seiner «Summa contra gentiles» entwickelt, weist folgenden Gedankengang auf: In der geistlichen Unterscheidung gibt es ein Element, das nicht bloß eine Unbekannte ist, sondern das auch gar nicht unter die sinnliche Wahrnehmung fallen kann, sondern Sache des Glaubens ist, der von dem handelt, was wir nicht sehen. Dieses unbekannte Element, das seinem Wesen nach sich der Wahrnehmung durch die Sinne und den Verstand entzieht, ist das, was Gott in unserem Leben will und wirkt: die Präsenz des Wortes und die Leitung durch den Geist Gottes. Um dieses Element zu unterscheiden oder zu «sehen», bedarf man der Erleuchtung durch Gott. Diese Erleuchtung ist ungeschuldet und «geoffenbart», wie das bei Petrus der Fall war, der in seiner Unterscheidung feststellt, daß Jesus der Messias ist, und dies hat ihm der Vater, nicht Fleisch und Blut, geoffenbart⁶.

Um diese Lehre von der Erleuchtung nicht mechanistisch aufzufassen – als ob es sich um eine reine «Eingießung» von Licht handeln würde, bei der von jeder Beobachtung der sichtbaren Zeichen, die in der Wirklichkeit vorliegen, abzusehen wäre –, sollten wir uns der Quintessenz der Lehre über die Glaubenserkenntnis erinnern, die Johannes vom Kreuz vorlegt. Auf den knappsten Ausdruck gebracht, lautet sie: Die Zeichen geben Zeugnis; das innerlich empfangene Licht lockt an.

4. Die Beziehung zwischen «klugem» Unterscheiden und «geistlichem» Unterscheiden

Der heutige Leser ist sicherlich etwas verduzt, wenn man einen so entschiedenen (überscharfen?) Unterschied macht zwischen dem klugen, «natürlichen» Unterscheiden und dem übernatürlichen Unterscheiden, zwischen dem natürlichen Erkenntnislicht und dem inneren Licht, womit Gott den geistlichen Menschen erleuchtet.

Diese Unterscheidung, die der ganzen Scholastik eigen ist – eine Unterscheidung, die wir nicht zu unterschlagen suchten – hätte noch heute eine heilsame Funktion: Sie könnte nämlich dazu dienen, beim Festlegen der Grundlagen für das natürliche Unterscheiden («*Gratia non tollit naturam*») vor bedenklichen Spiritualisierungen zu warnen. Viele Christen würden ja gut daran tun, gegenüber der sie umgebenden Wirklichkeit die Augen und den Verstand weit zu öffnen.

Das Unbehagen, in das ich den Leser wohl versetzt habe, scheint mir jedoch in anderer Hinsicht angebracht: Die thomasische Berufung auf das innere, geoffenbarte Licht scheint am Problem des Zusammenhangs vorbeizusehen, der zwischen den «Zeichen» – auch den «Zeichen der Zeit» – und dem inneren Licht besteht. Im gewöhnlichen Leben spielen nämlich «natürliche» Elemente mit – wie z.B. die Gesundheit, die Befähigungen, die menschlichen Beziehungen, die mögliche Benachteiligung anderer –, die sich als mehr oder weniger spezifische Zeichen des Willens und Rufes Gottes deuten lassen. Es sind Zeichen, die diesen Willen des Herrn, auf alle Fälle seine Präsenz und sein Wirken, zugleich verdecken und aufdecken.

Es macht somit den Anschein, daß die reine «*via illuminativa*» dazu neigt, das evangelische Unterscheiden oberhalb des prosaischen, gewöhnlichen Terrains des täglichen Lebens anzusetzen, auch oberhalb des durch die inneren Kämpfe durchfurchten Feldes, aus dem die Entscheidungen erwachsen, die der Christ nach dem Geheiß des Evangeliums an den Wendepunkten seines Daseins treffen soll.

Die «*via illuminativa*» sollte mit dem klugen, realistischen Urteil verbunden erscheinen. Hingegen wissen wir nicht, ob dieses kluge Urteil vor oder während oder in Nachprüfung der inneren Erleuchtung erfolgen soll.

Deswegen dürfen wir ein weiteres Problem nicht unbeantwortet lassen: Welche Beziehung besteht zwischen der Klugheit, die sämtliche Faktoren, die bei einer bestimmten Situation mitspielen, aufmerksam beachtet, und der Unterscheidung der Geister auf der Ebene der Gnade und der Erleuchtung, die Gott dem Menschen schenkt? Dem, der eine verständige, ausgewogene, christliche Antwort wünscht, kommt auch hier wieder der Blick auf die Geschichte zu Hilfe.

Die alten Geisteslehrer betrachten die Klugheit als Grundlage, Reglerin und Grenzzieherin beim Unterscheiden. Deshalb eben wird die Unterscheidung *discretio* genannt, d.h. ein treffendes, ausgewogenes Urteil in Fragen des geistlichen Lebens. In diesem Sinn sagt Cassian, daß das «Maß» die geistlichen Strebungen zu regeln habe⁷; selbst für die Wüstenväter sind die Mäßigung (*sophrosyne*), die psychologische Beobachtung und die praktische Weisheit die Punkte, nach denen sich der geistliche Fortschritt richtet⁸; in den Apophtegmata heißt es, die Maßlosigkeit führe zu geistlichem Ruin⁹; Basilius behauptet immer wieder: «In allem ist das Maß das Beste»¹⁰. Diese Väter, die doch in ihrem Leben sich gerne rückhaltlos dem Walten des Geistes überließen, betonten sehr die Wichtigkeit des *metron*, des Maßes, und setzen das Moment der Selbstausslieferung an den Geist dialektisch mit der

Mäßigung in Beziehung, die aus der Weisheit und praktischen Erfahrung des geistlichen Menschen erfließt.

Auch bei Ignatius von Loyola finden sich Hinweise darauf, daß die Erleuchtung durch den Geist, wie er sie im Erlebnis am Bach Cardoner bei Manresa erfuhr, in Verbindung steht mit den Gemütszuständen, namentlich mit den Trost- und Trostlosigkeitserfahrungen, welche die Wichtigkeit des «Maßes» zeigen, das den ungestümen Anlauf, den der vom Geist bewegte Mensch nimmt, zu regeln vermag.

5. Zusammenfassung: Einschulung in das Geisteswalten und Erfassen der Wirklichkeit

Zusammenfassend können wir sagen:

1. Der Christ hat eine Einschulung durchzumachen, die ihm die vom Heiligen Geist eingeschlagenen Wege zeigt.

Die einzige Möglichkeit, aus der Art von Tautologie herauszukommen, die sich mit der apriorischen Behauptung begnügt, zum Unterscheiden sei fähig, wer von Gott erleuchtet werde (der Heilige, der Prophet usw.), besteht darin, daß man die tatsächlichen, praktischen Wege kennenlernt, auf denen der Christ gehen kann, und sich einübt in die Gewohnheit, «die Dinge von Gott her zu sehen», sich einlebt in das, was Johannes das «Bleiben in Christus», das «Bleiben in der Liebe» nennt oder auch das «Bleiben in der Liebe des Vaters», das «Bleiben im Wort» und so weiter¹¹. In der Spiritualitätsgeschichte hat man diese Einschulung zu würdigen verstanden; man beschreibt sie als Weg der Demut (Cassian), der Mäßigung (griechische Väter), des beständigen, von den Zeichen der inneren Tröstung gestützten Gebetes (Ignatius von Loyola) oder als Sich-Versenken in das Gotteswort¹².

2. Der Christ braucht nicht davor zurückzuschrecken, sich in aller Freiheit vom Heiligen Geist mitreißen zu lassen, der auf ebenfalls freie, unverhoffte Weise ihn auf ungeahnte Wege treibt. Im allgemeinen schließt der Geistesimpuls nicht aus, sondern setzt voraus, daß man ein kluges Urteil fällt, das die mitspielenden Faktoren erfaßt, und in einer ersten, «natürlichen» Unterscheidung abzuklären sucht, ob die treibende Kraft «Ehrgeiz, Gewinnsucht oder Leidenschaft» (Pierre d'Ailly) ist oder aber die Wahrheit und die Liebe zu Gott.

Es wird der Reihe nach darum gehen:

a. sich der sogenannten «Doppelmotivationen»¹³ bewußt zu werden, die die manchmal eigensüchtige oder egozentrische ursprüngliche Intention zu maskieren und ihr einen selbstlosen Anstrich zu geben suchen;

b. in den gesamten Unterscheidungsprozeß eine richtige Ordnung hineinzubringen, indem man das kluge Urteil zur Grundlage nimmt, sich aber für den – vorgängigen, begleitenden oder nachfolgenden – freien Antrieb durch den Heiligen Geist offenhält.

3. Zwischen dem klugen Urteil und dem Angetriebenwerden durch den Geist, der im «Rat» und in der Entscheidung waltet, liegt eine eigentliche dialektische Implikation vor.

Das kluge Urteil übt die Rolle eines regelnden «Maßes» auf dem Weg der geistlichen Freiheit aus, indem es sich vergewissert, daß dieser Weg nicht dem betreffenden Menschen selbst¹⁴ oder Drittpersonen zum Schaden gereicht.

Andererseits, und dies ist das Wichtigste, treibt der Heilige Geist uns an und ist uns behilflich, mit der Wirklichkeit der Welt Kontakt zu nehmen; er läßt uns – gleichsam auf verkürztem Weg – erkennen, «was im Herzen des Menschen ist»; er hellt das Gewebe der zwischenmenschlichen Beziehungen auf und ermöglicht uns, wenn wir auf «die Zeichen der Zeit» achten, sogar den Sinn der Geschichte wahrzunehmen. Der Geist läßt uns auf die Wirklichkeit einwirken, die wir in der Sicht der wohlwollenden, heilschaffenden Liebe Gottes sehen. Es scheint jedoch, daß nur durch demütiges, kontemplatives Gebet der Mensch diesen Blick auf die Wirklichkeit gewinnt, der bereits etwas Beglückendes ist.

6. Das Problem der Gewißheit beim Unterscheiden

Das kluge geistliche Urteil ist keine leichte Sache, weil es das bei jeder Wahl gegebene Element der Ungewißheit enthält. Es bezieht sich ja stets auf die konkrete, umständebedingte Wirklichkeit der menschlichen Handlungen¹⁵.

Das heißt also, daß der Gegenstand, auf den sich die Unterscheidung erstreckt, nie jenen Grad der Gewißheit bieten kann, den die ersten Prinzipien oder die einleuchtenden Schlußfolgerungen gewähren. Beim Unterscheiden werden die Prinzipien und Schlüsse durch ein Urteil von praktischer Geltung vermittelt, das sich auf die ungewissen Variablen bezieht, welche die menschlichen Handlungen in ihrer konkreten Gestalt darstellen. Dies ist die Quintessenz dessen, was Thomas von Aquin mit großem Scharfsinn dargelegt hat¹⁶.

Das Problem der Ungewißheit beim Unterscheiden spielt bei der Frage, wer unterscheiden soll, sehr stark mit. Für die westliche Geisteshaltung, die nicht nur rational ist, sondern zum Rationalismus neigt¹⁷, ist die dem Unterscheiden anhaftende Ungewißheit eine Crux gewesen und ein Beweggrund, sich nach Stützen

umzusehen, die der Entscheidung und Wahl Sicherheit bieten könnten.

Die Furcht vor der Unsicherheit trug zu den Übertreibungen bei, zu denen es in der einen oder andern Richtung gekommen ist. Zuweilen stellte man den «blinden» Gehorsam, in der sich der Geleitete «tamquam cadaver»¹⁸ verhielt, als höchste Sicherheit hin, oder die Furcht vor der Verantwortung der *diakrisis* flößte das Verlangen ein, seine Eigenpersönlichkeit in einer plebiszitären Gemeinschaft aufgehen zu lassen. Andere Male kam es zu einer Übertreibung im gegenteiligen Sinn: aus Furcht vor dem Risiko, das im Gehorsam liegt, oder vor der Last der Gemeinschaft oder vor den Lehrkonstanten, die den Umkreis der kirchlichen Gemeinschaft abstecken, verherrlichte man das individuelle Urteil.

Ich möchte hier nicht gerade ein Loblied auf die Ungewißheit anstimmen. Aber wir müssen annehmen, daß die Unterscheidung, auch wenn sie nicht die Form eines «Schlusses aus einem operativen Syllogismus» annimmt¹⁹, wie Thomas von Aquin dies erwartete, doch zu einer seriösen geistlichen Intuition werden kann, die das eine oder andere Mal durch die Lebenserfahrung berichtigt wird. Auf diesem Gebiet ist die Sicherheit nicht eine empirische Evidenz oder die Evidenz, die sich aus mathematischen Schlüssen ergibt. Sie ist auch nicht die subjektive Sicherheit des Fanatikers. Sondern sie ist die Gewißheit des rechten Ausschreitens in gewisser Hoffnung – eines Ausschreitens, das stets vervollkommnungsfähig und dialogal ist, weil es den Dialog mit der Gemeinschaft und im Umkreis der kirchlichen Gemeinschaft voraussetzt, und das stets am obersten Kriterium Maß nimmt, an der Daseinsweise und am Verhalten Jesu. Wichtiger also als die subjektive «Sicherheit» ist die vertrauensvolle, demütige Bereitschaft, den Weg zu gehen, den der Herr ging.

7. Unterscheidung und Gehorsam

Für die Strömung, welche die Unterscheidung in die Nähe des Gehorsams rücken möchte, ist es der Obere, der zu unterscheiden hat.

Welche Faktoren haben dazu beigetragen, daß merklich sich dieser Registerwechsel, dieser Übergang von der Ebene der Erkenntnis (*discretio*) zu der des Willens, der Übergabe des Willens an den Oberen (Gehorsam) vollzog?

a. Dies ist in erster Linie eine Folge des eben behandelten Problems der Gewißheit der Unterscheidung. Man sucht es drastisch zu lösen, indem man totalen Gehorsam fordert und behauptet, darin gehe man nie fehl.

b. Im Lauf der Jahrhunderte entstand in bezug auf die Frage, wer unterscheiden soll, eine Art Jurisprudenz. Wenn diese Krieriologie sich entfaltet, hält sich für gewöhnlich das Gleichgewicht zwischen den beiden Elementen des Gehorsams gegenüber dem Oberen und der eigentlichen Unterscheidung. Dies ist beim vielberedeten Quartett von Pierre d'Ailly der Fall, worin die Unterscheidung zu gleichen Teilen dem Konzil, dem Papst und dem kirchlichen Oberen zugeteilt wird (all dies in Richtung des Gehorsams), aber auch dem «Doctor bene doctus» und dem «Discretor spirituum» (in Richtung der selbständigen Unterscheidung)²⁰.

Doch der bedeutsamste Fall liegt bei den Wüstenvätern vor, die das dialektische Gleichgewicht zwischen Gehorsam und Unterscheidung nie aufheben. Nicht einmal der «unterscheidungslose (*a-diakritos*) Gehorsam» erscheint von seinem Daseinsgrund getrennt, von der Notwendigkeit nämlich, daß der Jünger eine *diakrisis* vornimmt. Der höchste Gehorsam kann nur aus einem freien Akt äußerster Unterscheidung erfließen: «Der Gehorsam gibt die Unterscheidung auf aus Überfülle an Unterscheidung.»²¹

In der Praxis hingegen ist das dialektische Gleichgewicht mehr als einmal zu einer Alternative geworden, die den einen oder andern der beiden in Spannung stehenden Pole aufhebt. Ein Beispiel dafür ist die Seelenführung. Johannes vom Kreuz versteht sie als eine gemeinschaftliche Unterscheidung, um «die Wahrheit zu wissen und zu tun»; der «weise, sich zurückhaltende, erfahrene» Seelenführer übernimmt darin die Rolle eines schlichten Zeugen für den Gottesgeist²². In den letzten Jahrzehnten hingegen neigte man dazu, die Seelenführung zu einer Art «Führung nach Diktat» zu machen, wobei sich der Geführte wie eine «regungslose Materie» verhielt. Es ist heute höchst angezeigt, wieder zur Mentalität des hl. Johannes vom Kreuz zurückzukehren.

8. Die Rolle der Gemeinschaft

Die «kleine» Gemeinschaft ist Bezugspunkt des religiösen Lebens; sie ist ein Element, das die Erkenntnis der Eigenwelt und das Urteil darüber fördert. Diese aber sind für den Christen notwendig, damit er der Umwelt die Werte bringen kann, die er am meisten liebt und erhofft.

Bei der Entscheidung ist die Gemeinschaft nicht ein «Ersatz», um sich der eigenen Verantwortung zu entheben, sondern der Lebenskreis, woraus diese Verantwortung erwächst. Sie muß animieren, bereichern, geneigt machen und beglaubigen, aber nicht zwingen; sie unterscheidet, was von gemeinsamem Interesse ist,

vor allem die Sendung und die Bedingungen, unter denen das Zeugnis für Christus abgelegt wird. Die Gemeinschaft möchte Herd und Schule des Sich-Einübens in das Gebet und die Demut sein. Der Christ lernt in ihr, die Menschen mit dem Blick zu sehen, der segnet, weil er die bittere Rinde durchdringt, die wir alle besitzen, bis er in den andern das Antlitz des armen Herrn entdeckt.

Die kirchliche Gemeinschaft ist schließlich das Umfeld der Offenbarung des Wortes, auf die das Lehramt Bezug nimmt und die von den Theologen in riskanter oder zuverlässiger Lehrunterscheidung ausgelegt wird. Als das vom Atem des Gottesgeistes durchwehte Gottesvolk ist sie das Hauptsubjekt der gemeinschaftlichen Unterscheidung, und diese Unterscheidung nennt sich «Konzil».

¹ Johannes XXIII., *Pacem in terris*, Nr. 160. Vgl. den ganzen Abschnitt.

² Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.

³ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, q. 65, a.1.

⁴ Vgl. in diesem Heft den Aufsatz von Casimir Marti, *Unterscheidung und Lebensrevision*.

⁵ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III, 154.

⁶ «Oportet igitur ea quae per fidem tenemus, a Deo in nos pervenire» («*Contra gentiles*» III, 154, 1).

⁷ G. Bardy, *Dict. de Spiritualité* III (Paris 1957) 1251 (II, 222).

⁸ A. Cabassut, *Dict. de Spiritualité* III (Paris 1957) 1318.

⁹ Migne, P.G. 65, 425.

¹⁰ Vgl. Gregor von Nazianz, *Leichenrede auf den hl. Basilius* 60,1.

¹¹ Joh 15,4.5.6.7.9.10; 1 Joh 4,16; auch Joh 8,31.

¹² Vgl. Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*: «Wo sie (die Seele) das Wort hat, bedarf sie auch keines andern Dinges mehr, sondern sie hat in dem Wort genug Speise, Freude, Friede, Licht..., Wahrheit» (W.A. 320).

¹³ Zu der ambivalenten Haltung des Subjekts zum Objekt vgl. Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühle).

¹⁴ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen, erste Woche, zehnter Zusatz* (betr. die Buße): «...sofern nur dadurch der Exerzitand sich nicht untauglich macht und keine erhebliche Erkrankung folgt».

¹⁵ Vgl. *Summa theologiae* I-II, q. 13-14.

¹⁶ Vgl. vor allem: «In rebus agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia; quae propter suam variabilitatem incerta sunt» (I-II, q. 14, a.1).

¹⁷ J.M. Rovira, *Condicionaments racionalistes del pensament teològic occidental*: *Analecta sacra Tarraconensia* XLI (1969) 29-70.

¹⁸ *Vitae Patrum*, V, 15, 64; P.L. 73, 964 d.

¹⁹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, q. 13, 1.3.

²⁰ P. d'Ailly, *De examinatione*, vgl. *Dict. de Spiritualité* III, 1264.

²¹ Johannes Climacus, *Scala Paradisi* 4: P.G. 88, 680; I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Roma 1955).

²² Johannes vom Kreuz, *Aufstieg zum Berge Karmel* II, 22; *Lebendige Liebesflamme* 3, 20. 43. 46.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEP M. ROVIRA BELLOSO

1926 in Barcelona geboren. Lizentiat in Rechtswissenschaft (1948) und Doktorat in Theologie (1956, an der Gregoriana zu Rom). Dissertation «La visión de Dios según Henri de Gand» unter Leitung von Juan B. Alfaro. Während sieben Jahren geistlicher Berater des *Movimiento de «Graduados» de Acción Católica de Barcelona*. Professor für systematische Theologie am Priesterseminar von Barcelona und (seit ihrer 1968 erfolgten Gründung) an der Theologischen Fakultät von Barcelona (*Sección San Paciano*). Er veröffentlichte auf katalanisch «*Estudis per a un tractat de Déu*» (1970); *Fe i llibertat creadora* (1971; spanische Übersetzung 1974); *L'Univers de la Fe* (1975) und zahlreiche Aufsätze in den Zeitschriften «*Analecta Sacra Tarraconensia*», «*Revista Catalana de Teologia*», «*Questions de Vida Cristiana*», «*Iglesia Viva*» und «*Pastoral Misionera*». Eine großangelegte Interpretation des Konzils von Trient ist im Druck. Als Seelsorger ist er Glied der Equipe der Pfarrei Santa María de Gornal (Hospitalet – Barcelona). Anschrift: Bruch, 136, 3^o, 1^a, Barcelona, 37, Spanien.