DOI: 10.20378/irb-95275

3. SPIRITUALITÄT

Situation – Subjekt – Sinn

»Unterscheidung der Geister« im Kontext christlicher Ethik

Von Marianne Heimbach-Steins

Der Versuch, das gegenwärtige Ethos unserer Gesellschaft auch nur anfänglich zu charakterisieren, fördert ein auf den ersten Blick widersprüchliches Bild zutage: Dem Plädoyer für die vielbeschworene »postmoderne Beliebigkeit« auf der individualethischen Ebene (nach dem Motto: »Jede/r muß selbst wissen, was er/sie tut«) steht insbesondere im sozialethischen Horizont ein ebenso häufig beschworener »Ethik-Boom«, das evidente Bedürfnis nach Orientierung und Normierung in lebensentscheidenden Problembereichen der Menschheit, etwa Ökologie, Ökonomie, Medizin und Biotechnologie (häufig artikuliert im Ruf nach Ethikkommissionen), entgegen. Wie erklärt sich diese ambivalente Situation, in der offensichtlich inkompatible Interessen im Hinblick auf die sittliche Gestaltung menschlichen Lebens und Zusammenlebens unvermittelt einander gegenüberstehen?

Ein Erklärungsansatz[1], den ich thesenartig den folgenden Überlegungen voranstellen möchte, dürfte in einem eklatanten *Vermittlungsdefizit* liegen: Um zu einem sittlich verantworteten Urteil und zu tragfähigen Handlungsmaximen zu gelangen, bedarf es der Vermittlung zwischen der potentiell herausfordernden, vorgegebenen *Situation*, der Individualität des *Subjekts* und dem *Sinnhorizont*, innerhalb dessen die Situation gedeutet wird. Dieser komplexe hermeneutische Prozeß wird in der alltäglichen Lebenspraxis unter dem Druck von Reizüberflutung, Streß und (scheinbaren oder wirklichen) Sachzwängen oft in einer Weise »abgekürzt«, die die

[1] Es versteht sich von selbst, daß die angedeuteten Phänomene nicht monokausal zu erklären sind. Eine umfassende Erklärung und Erschließung der darin enthaltenen Herausforderungen an Ethik und Moraltheologie müßte von einer soziologisch und sozialpsychologisch fundierten Gesellschaftsanalyse ausgehen, die an dieser Stelle weder geleistet werden kann noch intendiert ist.

sittliche Selbstfindung erschwert oder gar unmöglich macht, insofern der dafür konstitutiven Vermittlung zwischen den drei Komponenten des Geschehens kein Raum geschaffen wird.[2] Zwei »Auswege« führen dann – scheinbar – aus dem Dilemma: entweder wird der Rückzug auf eine quasi-monadische Individualität unter Ausklammerung des »objektiven« Anspruchs von Situation und Sinnhorizont angetreten (»da hat mir keiner ›reinzureden«); oder die eigene Individualität wird als potentieller Adressat von Verantwortung ausgeklammert – im vorschnellen oder resignativen Delegieren von Verantwortung (»da kann ich ja doch nichts machen«; »ich bin nicht zuständig«) und im Ruf nach Regulierung durch übergreifende gesellschaftliche und/oder weltanschauliche Instanzen.
Vielleicht kann angesichts der hier freilich nur grob skizzierten Problemanzeige der Rückgriff auf eine nun schon zur Geschichte der Moraltheologie gehörende Diskussion erhellend wirken: Denn es scheint, daß die gut eine Generation zurückliegende Auseinandersetzung um die sog. *Situationsethik* einer strukturell vergleichbaren Problemstellung galt, wie sie sich gegenwärtig – wenngleich in noch einmal vergrößertem Maßstab – der Ethik darbietet. Während die Situationsethik einer starr gewordenen Essenzethik (Karl Rahner charakterisierte sie treffend als »syllogistische Deduktionsmoral«[3]) die Überbetonung von Individualität und Situation entgegenstellte und damit die Vermittelbarkeit zwischen »objektivem« und »subjektivem» Anspruch der Moral tendenziell bestritt, steht die theologische Ethik heute vor dem Problem, daß im landläufigen sittlichen Bewußtsein mit einer weitreichenden Trennung zwischen subjektiv-individueller ethischer Inanspruchnahme und «objektiver» Partizipation an übergreifenden Verantwortungsstrukturen zu rechnen ist, wie es sich in den oben angedeuteten Strategien zur Reduzierung von Komplexität im sittlichen Bewußtsein andeutet. Beiden Problemstellungen, so meine These, ist ein Defizit in der konkreten Vermittlung gemeinsam, die zwischen der vorfindlichen Situation als potentieller sittlicher Herausforderung (wie komplex auch immer sie sich darstellt), dem in seiner Verantwortlichkeit von diesem Anspruch (potentiell) gemeinten sittlichen Subjekt und dem Sinn- und Deutehorizont, in dem sich der tatsächliche Anspruchsgehalt der Situation erschließt, stattfinden muß.
Wenn deshalb hier an diese offenkundige Analogie der Problemstellungen erinnert wird, geht es mir allerdings nicht darum, eine

---

[2] Zur Entfaltung dieses Zusammenhangs s.u. Abschnitte 3.2 und 3.3.
[3] *Karl Rahner*, Schriften zur Theologie, Band II, Zürich-Einsiedeln-Köln 1955, 231. (Im folgenden werden Verweise auf Rahners »Schriften zur Theologie« mit dem Kurztitel »Schriften« plus Bandzahl angegeben).

historische Kontroverse zu rekonstruieren; vielmehr kommt es mir darauf an, einen Impuls, der in der damaligen Problemstellung befreiend wirken und der theologischen Ethik neue Perspektiven eröffnen konnte, als Inspiration für gegenwärtig notwendig erscheinende ethische Überlegungen (wieder)aufzunehmen.

1. Impuls: Der existentialethische Ansatz Karl Rahners

In der Auseinandersetzung um die Situationsethik wie auch um Einflüsse des Existentialismus und der Existenzphilosophie, die in bezug auf die Ethik die Rolle des Einzelnen tendenziell absolutsetzten und so einer auf das »Wesen des Menschen« rekurrierenden normativen Ethik den Boden zu entziehen drohten, griff Karl Rahner auf die Entscheidungslogik der Exerzitien des Ignatius von Loyola zurück. Sie bietet einen Ansatz, der es erlaubt, zwischen der Ebene der *Unvertretbarkeit des Individuums* und der (von Rahner stets festgehaltenen) Ebene *allgemeiner Normierung* theologisch so zu vermitteln, daß eine klare Verhältnisbestimmung möglich wird: Das »positiv Individuelle«, das nicht bloß als Konkretion des Allgemeinen bestimmt werden kann, wird darin als konstitutiver Bestandteil der sittlichen Forderung erkannt.[4] Die »Existentialethik« reflektiert deshalb auf den hermeneutischen *Prozeß* der Realisierung des sittlichen Subjekts, der sich allererst auf der Ebene der personal-beziehungshaften Inanspruchnahme entfaltet.[5] Existentialethik tritt da-

---

[4] Vgl. *Bernhard Fraling*, Existentialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation, in: *Herbert Vorgrimler* (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg 1979 (FS Rahner), 61–81 (wieder abgedruckt in: Moraltheologisches Jahrbuch 1 (1989) 263–285, nach dieser Version wird im folgenden zitiert); vgl. auch *Juan Carlos Scannone*, Die Logik des Existentiellen und Geschichtlichen nach Karl Rahner, in: *Herbert Vorgrimler* (Hg.), Wagnis, 82–98.

[5] Vgl. dazu im Schrifttum Rahners vor allem: Gefahren im heutigen Katholizismus, Einsiedeln ³1955; Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958 (QD 5); Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche, in: Sendung und Gnade, Innsbruck 1959, 88–126; Grenzen einer Wesensethik, in: *Klaus von Bismarck*, Neue Grenzen, Stuttgart 1966, 122–129; Freiheit in der Kirche, in: Schriften II, 95–114; Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: Schriften II, 227–246; Grenzen der Amtskirche, in: Schriften VI, 499–520; Der Anspruch Gottes und der Einzelne, Schriften VI, 521–536; Zur Situationsethik aus ökumenischer Sicht, in: Schriften VI, 537–544; Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung, in: Schriften XII, 41–53; Moderne Frömmigkeit und Exerzitienerfahrung, in: Schriften XII, 173–197; Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie, in: Schriften XII, 198–211. – Eine gründliche und erhellende Studie zu Gehalt und Bedeutung von Rahners Existentialethik bietet *Ludwig Sanhüter*, Das Dynamische in der Moral. Zur Aktualität der Existentialethik Karl Rahners, Sankt Ottilien 1990 (dort umfassende Literaturangaben).

mit als notwendige Ergänzung der normativen (Essenz-)Ethik zur Seite.[6]

Rahners Entwurf bietet für das Konzept einer Existentialethik einen doppelten Begründungsansatz, zum einen in existentialontologischer Sicht[7], zum anderen in schöpfungs- und offenbarungstheologischer Argumentation.[8] Die zentrale Grundannahme des existentialethischen Ansatzes ist die ignatianische Überzeugung von der Möglichkeit des unmittelbaren Zusammenwirkens zwischen Gott und Geschöpf: »In den Exerzitien nimmt Ignatius unbefangen an, daß der Mensch mit einer praktisch erfahrbaren Möglichkeit 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.«[9] Diese »erstaunliche Voraussetzung«[10] verweist auf den Kern, auf das »magis«, das die Existentialethik von anderen Gestalten christlicher Ethik unterscheidet: Die *Gottesbeziehung* selbst ist Bedingung der Möglichkeit, ist Grundprinzip der Existentialethik, in der ethisches Erkennen und Tun eine Einheit bilden.[11] Suchen und Finden des »Willens des absoluten, unverfügbaren, geheimnishaften, freien Gottes«[12] sind Weg und Ziel der Existentialethik, die als solche Vollzug und lebensgeschichtliche Bewährung der fundamentalen

---

[6] Vgl. *Franz Böckle*, Art. Existentialethik, LThK III, ²1959, 1301–1304, hier 1302; vgl. *Karl Rahner*, Schriften II, 227–246.

[7] Vgl. dazu v.a. *Karl Rahner*, Frage; *ders.*, Die Logik der existentiellen Erkenntis bei Ignatius von Loyola, in: Das Dynamische, 74–147, hier 96–100.

[8] Vgl. im einzelnen *Ludwig Sanhüter*, Das Dynamische, 9–15.

[9] *Karl Rahner*, Logik, 83. – In den den »Geistlichen Übungen« vorangestellten »Anmerkungen« (15) gibt Ignatius dem Exerzitienbegleiter den Rat, »er solle sich weder zu der einen Seite hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn.« *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, übersetzt und erklärt von *Peter Knauer*, Graz-Wien-Köln ³1988, 17. (Verweise auf das Exerzitienbuch beziehen sich im folgenden auf diese Ausgabe; zitiert wird mit der Sigle EB und der üblichen Abschnittzählung).

[10] *Karl Rahner*, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965, 16.

[11] Vgl. dazu *Ludwig Sanhüter*, Das Dynamische, 28f.191–194. Zu Recht weist Sanhüter in seiner Untersuchung darauf hin, daß die Rahnersche Existentialethik »in einem grundlegenden Sinn christliche Glaubensethik« ist (a.a.O. 157); im Kontext von Rahners transzendentaltheologischem Ansatz darf daraus jedoch nicht auf sittliche Heteronomie geschlossen werden.

[12] *Ludwig Sanhüter*, Das Dynamische, 28.

Vorentscheidung vor Gott meint.[13] Damit setzt sie zwar auf einer jeder kategorialen Einzelentscheidung »existentiallogisch« vorausliegenden Ebene an, strukturiert aber zugleich auch die Ebene der konkreten Einzelentscheidungen des Alltags, ohne in Kasuistik umzuschlagen.

Das Spezifikum der Existentialethik als Reflexion auf die sittliche Dimension der normativ-ethisch nicht adäquat einholbaren Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen vor Gott erschließt sich in Rahners Deutung der ignatianischen Exerzitien als *Wahl*exerzitien. Er legt die »Geistlichen Übungen« des Ignatius als Anleitung zum Finden des personal einmaligen Individualwillens Gottes aus[14] und trägt damit eine neue, existentiale Dimension in die theologische Ethik ein, die zugleich ihre eigene Methode der Vermittlung mit sich führt.[15]

Als Praxis der Gottesbeziehung eröffnen die Exerzitien einen Weg, diesen aus allgemeinen Prinzipien nicht adäquat ableitbaren Willen Gottes zu erfahren. Während Ignatius einerseits mit der Möglichkeit der unmittelbar mystischen Einsicht in den Willen Gottes rechnet (erste Wahlzeit[16]) und andererseits die von der Klugheit geleitete rationale Abwägung von Gründen und Gegengründen nicht ausschließt (dritte Wahlzeit[17]), sind gerade für die Existentialethik die zweite Wahlzeit und die ihr methodisch zugeordnete »Unter-

---

[13] Zum Begriff der »fundamentalen Vorentscheidung« und seiner Einbettung in eine den menschlichen Freiheitsvollzug reflektierende ethische Entscheidungstheorie vgl. *Bernhard Fraling*, Existentialethik, 275–283; vgl. auch *Klaus Demmer*, Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen, Paderborn 1973; *Franz Furger*, Sittliche Praxis. Vorentscheidung, Vorsatz, Wollen, Augsburg 1973; *Hans Kramer*, Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie, Würzburg 1970.

[14] Rahner betont immer wieder, daß die individuelle Wahl in den Exerzitien bereits eine allgemeine sittliche Orientierung voraussetzt, daß die Wahlgegenstände also von vornherein im Bereich dessen liegen, was im Rahmen der gläubigen Vernunft als sittlich gut oder zumindest inidfferent erkannt wird und im Einklang mit der kirchlichen Lehre steht, vgl. z. B. Logik, 89; Erfahrung, 47f.

[15] Dieser Aspekt ist allerdings von Rahner selbst, soweit ich sehe, nicht eigens entfaltet worden. Hier liegt eines der Desiderate für eine weitergehende Rezeption der Existentialethik im moraltheologischen Kontext.

[16] EB 175. – Zu Rahners Deutung der drei Wahlzeiten vgl. Logik, 78–100. Auf die Auseinandersetzungen um Rahners Deutung der drei Wahlzeiten kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden, vgl. für eine Übersicht *Ludwig Sanhüter*, Das Dynamische, 195–219; exemplarisch: *Peter Knauer*, Die Wahl in den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Vom Geistlichen Tagebuch und anderen ignatianischen Schriften her gesehen, in: ThPh 66 (1991) 321–337.

[17] EB 177.

scheidung der Geister«[18] grundlegend. Die zweite Wahlzeit ist gleichsam der »Normalfall« der Wahl, die auf einer individuellen Willenskundgabe Gottes beruht, welche zwar nicht den Rahmen »der allgemeinen Offenbarung, der Kirche und der Vernunft« sprengt, jedoch nicht ohne die von Gott gewirkte innere Bewegung zustandekommt.[19] Ihr Gegenstand ist das einmalig Besondere des Willens Gottes, das »positiv Individuelle« im existentialontologischen Sinn[20]; Mittel bzw. Methode der Erkenntnis, um im Raum der tragenden personalen Gottesbeziehung den im Hinblick auf die anstehende Entscheidung notwendigen Klärungprozeß zu vollziehen und damit die Wahl vorzubereiten, ist die »Unterscheidung der Geister«.

An dieser Stelle gilt es innezuhalten und – den Rahnerschen Impuls auf seine maßgebliche theologische Quelle, die Exerzitien des Ignatius von Loyola, hin zurückverfolgend – nach der Unterscheidung der Geister selbst zu fragen. Denn der Ansatz Rahners hat nicht zuletzt als Impuls dafür gewirkt, daß die durch die Exerzitien des Ignatius von Loyola bestimmte neuzeitliche Gestalt der Lehre von der Unterscheidung der Geister als prominentes Strukturmoment für eine Hermeneutik christlicher Ethik neu wahrgenommen werden kann. Gleichwohl dürfte dieser Gesichtspunkt ethisch längst noch nicht hinreichend eingeholt zu sein, auch wenn der Rahnersche Impuls in der Moraltheologie verschiedentlich aufgenommen und weitergeführt worden ist.[21] Die Wiederaufnahme der Thematik scheint

---

[18] EB 176 (zweite Wahlzeit); EB 313–327; 328–336 (Regeln zur Unterscheidung der Geister).

[19] Vgl. *Karl Rahner*, Logik, 92. – Zur Einschätzung der zweiten Wahlzeit als »Normalfall« heißt es bei Rahner: »Die erste Wahlzeit ist der ideale Grenzfall (nach oben) der zweiten Wahlzeit, die die Rationalität der dritten als *ein* inneres Element in sich selbst enthält, die dritte Wahlzeit ist der defiziente Modus der zweiten (und muß so aufgefaßt werden), der sich selbst nach oben in die zweite Wahlart zu überholen sucht« (ebd., 93; Hervorhebung im Original).

[20] Karl Rahner, Logik, 95. – In der Zuspitzung auf die personal-dialogische Gottesbeziehung als Horizont und Ort des sittlichen Anrufes und seiner Verwirklichung liegt die bleibend bedeutsame Unterscheidung zwischen Existentialethik und einer an der Tugend der Klugheit orientierten Ethik, vgl. dazu und zu der Kritik, die Rahners Entwurf diesbezüglich erfahren hat, *Ludwig Sanhüter*, Das Dynamische, 220–227; ferner *Franz Furger*, Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte, Luzern 1965.

[21] *Karl Rahner* hat selbst verschiedentlich dazu aufgefordert, den existentialethischen Ansatz in der Moraltheologie weiterzudenken, vgl. Schriften VII, 48; XII, 180 Anm. 11. – Weitergeführt wurde die Thematik im Raum der deutschsprachigen Moraltheologie nicht zuletzt durch *Bernhard Fraling*; vgl. v. a. seine Arbeiten: Hinführung zu freier Entscheidung nach den Exerzitien des Ignatius von Loyola, in: *Johannes Gründel* u. a. (Hg.), Humanum, Düsseldorf 1972 (FS Egenter), 161–177; Gruppenexerzitien – ein Versuch, GüL 47 (1974); Existential-

deshalb für die heutigen Herausforderungen angesichts der eingangs angedeuteten Vermittlungsproblematik von herausragender Bedeutung zu sein, vor allem weil in diesem Modell das Problem der christlichen Identitätsklärung im Spannungsfeld zwischen Gott und Welt als Grundproblem christlicher Praxis aufgenommen und methodisch reflektiert wird, und zwar sowohl – ursprünglich – für den einzelnen Christen als auch – in authentisch ignatianischer Weiterentwicklung des Konzepts – für christliche Gemeinschaften und Gruppen.[22] Insofern gibt es gute Gründe für die Annahme, hier Anknüpfungspunkte für eine konstruktive Erschließung der geschilderten widerspruchsvollen Situation in individual- wie sozial-

---

ethik; Basisgemeinden als Orte der Normfindung und als kritisches Potential der Volkskirche, in: *Elmar Klinger/Rolf Zerfaß* (Hg.), Die Basisgemeinden, Würzburg 1984, 98–110. – Eine systematische Weiterentwicklung des existentialethischen Ansatzes bietet darüber hinaus die hermeneutisch orientierte Moraltheologie von *Klaus Demmer*, vgl. u. a. Moralische Norm und theologische Anthropologie, in: Greg 54 (1973) 263–306; Lebensentscheidung; Sittlich Handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral, Düsseldorf 1980; Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral, Freiburg i.Br./Freiburg i.Ue. 1985; Die Wahrheit tun. Theorie des Handelns, Freiburg 1991. Vgl. zu diesen Ansätzen auch *Josef Römelt*, Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H. U. v. Balthasar, Innsbruck-Wien 1988 (IthS 21).

[22] Die Anwendung der Unterscheidung der Geister in kommunitären Zusammenhängen ist bereits bei Ignatius selbst und in der »Urgeschichte« der Gesellschaft Jesu grundgelegt. Prominentes Beispiel dafür ist die sog. »Beratung der ersten Gefährten« (deliberatio primorum patrum), in der Ignatius und seine Gefährten über die Zukunft ihrer Gemeinschaft berieten und die Entscheidung der Frage erarbeiteten, ob sie einen Orden gründen sollten oder nicht (vgl. dazu *Herbert Alphonso*, Freunde im Herrn. Die Gesellschaft Jesu als apostolische Gemeinschaft, in: *Andreas Falkner/Paul Imhof* (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, Würzburg 1990, 85–92; *Johannes G. Gerhartz*, Von Jerusalem nach Rom. Der Weg des Ignatius zu seiner Kirchlichkeit, in: *Andreas Falkner/Paul Imhof*, Ignatius, 93–104; *Franz Meures*, Die Beratung der ersten Gefährten, in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien, Heft 56 (1990) 19–28). – Die gemeinschaftliche Anwendung der Unterscheidung blieb allerdings in der Geschichte lange verdeckt und ist erst in den letzten Jahrzehnten – in und außerhalb des Ordens – »wiederentdeckt« worden, vgl. aus der inzwischen angewachsenen Literatur: *Pedro Arrupe*, Die geistliche Unterscheidung, in: *ders.*, Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften, hg. und eingeleitet von *Hans Zwiefelhofer*, München 1987; *Peter-Hans Kolvenbach*, Über die apostolische Unterscheidung in Gemeinschaft, Frankfurt 1987 (Geistliche Texte SJ); *Willi Lambert*, Gemeinsam den Willen Gottes suchen, in: Korrespondenz, Heft 56 (1990) 3–18; *Franz Meures*, »Gottes Willen suchen gemäß dem Ziel unserer Berufung«, in: Korrespondenz, Heft 56 (1990) 29–48; *Günter Switek*, »Geistliche Unterscheidung in Gemeinschaft«, in: *ders./Karl Frielingsdorf*, Entscheidung aus dem Glauben. Modelle für religiöse Entscheidungen und eine christliche Lebensorientierung, Mainz 1978, 153–164; *Jules Toner*, A method for communal discernment of God's will, in: Studies in the Spirituality of Jesuits, 3 (1971).

ethischer Reflexion zu finden und daraus Impulse für die Praxis der Vermittlung des sittlichen Anspruchs zu gewinnen. – Zur Präzisierung des angesprochenen Spannungsfeldes soll deshalb zunächst die Situierung der Unterscheidungslehre im theologischen Kontext reflektiert werden (2.), ehe dann anhand eines konkreten Strukturmodells der Prozeß der Geisterunterscheidung in seiner Bedeutung für die theologische Ethik näher in den Blick genommen werden kann (3.).

2. *Unterscheidung der Geister im Fadenkreuz theologischer Spannungsbögen*

Ein Blick auf die biblische und patristische Tradition zeigt die Situierung der Unterscheidung der Geister im Spannungsfeld von *Charismenlehre* (vgl. v.a. 1 Kor 12) und *Tugendethik* (»discretio« i.S. der Fähigkeit zur Unterscheidung im Unterschied zur ebenfalls mit »discretio« gemeinten Maßhaltung).[23] Diese Pole, von denen her die Lehre von der Unterscheidung der Geister theologisch bestimmt werden kann, deuten jedoch auf ein komplexeres theologisches Bezugsfeld hin: Die Zuordnung zur Charismenlehre (wie auch schon der Begriff selbst) stellt sie einerseits in den Horizont von Gnadenlehre[24] und Pneumatologie, andererseits – als deren notwendiges Korrelat – in den Rahmen der Ekklesiologie: Die den einzelnen Getauften verliehene geistgewirkte Gabe der Unterscheidung bedarf der Einbindung in den Raum der im Heiligen Geist geeinten und geleiteten Gemeinschaft der Gläubigen; sie bedarf des Dialoges mit anderen Charismen und gegebenenfalls des Korrektivs der Gemeinschaft, um nicht der Gefahr individualistischer Verengung zu erliegen.[25] Neben dieser *pneumatologisch-ekklesiologischen* Ortsbestimmung kann in Anknüpfung an den »Pol« Tugendethik auch die *anthropologisch-ethische* Verortung präzisiert wer-

[23] Zur theologie- und traditionsgeschichtlichen Entwicklung der Unterscheidung der Geister vgl. *Jacques Guillet/Gustave Bardy/François Vandenbroucke/Joseph Pegon/Henri Martin*, Art. Discernement des esprits, DSAM III (1957) 1222–1291; *Günter Switek*, Discretio spirituum. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität, in: ThPh 47 (1972) 36–76; *ders.*, Unterscheidung der Geister – biblische Grundlage und geschichtliche Entwicklung, in: Ordenskorrespondenz 18 (1977) 59–70.

[24] Vgl. zu diesem Aspekt mit Bezug auf die ignatianischen Exerzitien den Beitrag von *Lothar Lies*, Unterscheiden im ignatianischen Exerzitienprozeß, in: ZkTh 99 (1977) 156–182.

[25] Vgl. zu diesen Überlegungen und zum folgenden insgesamt *Franz Meures*, Was heißt Unterscheidung der Geister?, in: Ordenskorrespondenz 31 (1990) 272–291, hier 280.

den: Die anthropologische Notwendigkeit der Geisterunterscheidung beruht fundamental auf der dogmatisch in der Erbsünden- bzw. Konkupiszenzlehre ausgesagten bleibenden Ambivalenz des geschöpflichen menschlichen Seins, das in seiner Ausrichtung auf Gott hin immer wieder durch gegenläufige Kräfte und Neigungen irritiert wird. Angesichts dieser Notwendigkeit je neuer religiös-sittlicher Orientierung und Vergewisserung des einzelnen auf dem Weg der geschöpflichen Selbstverwirklichung ist die Unterscheidung der Geister schließlich im Horizont der theologischen Ethik zu deuten, insofern sie dem Ziel der Angleichung des menschlichen *Handelns* an den Willen Gottes dient. Sie geht jedoch – das wurde bereits im ersten Teil dieser Überlegungen deutlich – über das hinaus, was eine allgemeine theologische Ethik leisten kann; denn im Horizont der allgemein bestimmbaren Maximen, Normen und Haltungsbilder hilft sie, die sich erst im Spannungsfeld von vorgegebener Situation, subjektiver Disposition und Sinnvorgabe (Gottesbezug) erschließende Praxisoption des einzelnen vorzubereiten, die zwar im Vollzug als rational auszuweisen, nicht aber im Einsatz der sittlichen Vernunft *allein* gewinnbar ist.[26]

Schon von dieser skizzenhaften theologischen Ortsbestimmung her deutet sich die Weite des mit »Unterscheidung der Geister« gemeinten Geschehens an, das anfänglich vielleicht als eine *Art »Befruchtungsgeschehen« christlicher Askese* (verstanden als Praxis zur Kultivierung der Gottesbeziehung im Hinblick auf die Angleichung des eigenen Wollens an den Gotteswillen »für mich« und in diesem Horizont als Einübung von Haltungen) *durch eine intuitive, nicht diskursive und daher erst an ihren Wirkungen eindeutig verifizierbare Vergewisserung des Menschen coram Deo* beschrieben werden kann. Diese Weite geriet im Mittelalter insbesondere durch die scholastische Systematisierung etwa bei Thomas von Aquin insofern aus dem Blick, als dieser die »discretio« weitgehend in der Tugend der Klugheit (prudentia) aufgehen ließ und damit in erster Linie der ratio practica zuordnete.[27] Eine die ursprünglichen Ansätze aufnehmende, die scholastische Perspektivverengung korrigierende – und

[26] Vgl. *Franz Meures*, Unterscheidung, 281.

[27] So kann an der Lehre von der Unterscheidung der Geister eine für die gesamte Theologie symptomatische Entwicklung beobachtet werden: Wenn Thomas in seinem theologischen Gesamtentwurf geistliches Leben und »akademische« Theologie noch zu einer Synthese zu führen vermochte, verfiel diese schon prekär gewordene Einheit im Spätmittelalter zunehmend einer für beide Seiten wenig fruchtbaren Trennung, die bis heute die Gestalt wissenschaftlicher Theologie und theologischer Ethik bestimmt, vgl. dazu *Franz Furger* in *ders./Marianne Heimbach-Steins*, Christliche Existenz im Spannungsfeld von Mystik und Politik, Herzogenrath 1991 (Arbeiterfragen 3/1991), 7–13.

damit zukunftsweisende – Formung erhielt die Lehre von der Unterscheidung der Geister durch Ignatius von Loyola. Indem er an spätmittelalterliche Frömmigkeitsformen anknüpfte, diese aber im Durchgang durch seinen persönlichen geistlichen Erfahrungsweg transformierte[28], verlieh er der Unterscheidungslehre eine in ihrer Neuheit bis heute unübertroffene Gestalt und bleibende Relevanz.[29] Durch die Zuordnung zur zweiten Wahlzeit im Exerzitienbuch (EB 176) wird den Regeln zur Unterscheidung der Geister ein genau bestimmter Ort im Geschehen der Selbstvergewisserung, der Lebenswahl und – man könnte den Rahmen im Blick auf heutige Exerzitieninterpretationen noch weiter stecken – der Identitätsklärung des Christen im unmittelbaren Zusammenwirken von Gott und Mensch zugewiesen.

3. Unterscheidung der Geister als hermeneutischer Prozeß

3.1 Definition

Im Horizont des skizzierten »theologischen Fadenkreuzes« gilt es nun, das mit »Unterscheidung der Geister« gemeinte Geschehen im ignatianischen Kontext zu konkretisieren. Hierzu sei auf eine Definition zurückgegriffen, die Franz Meures vorgeschlagen hat: Er bestimmt »Unterscheidung der Geister« als einen »Klärungsprozeß, in dem ein Mensch aus einer persönlichen Vertrautheit mit Christus

---

[28] Vgl. dazu insbesondere das Zeugnis der geistlichen Autobiographie des Ignatius: Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und kommentiert von *Peter Knauer* SJ, Leipzig 1990, sowie: *Ignatius von Loyola*, Das Geistliche Tagebuch, hg. von *Adolf Haas/ Peter Knauer*, Freiburg 1961, und die Briefe: *Ignatius von Loyola*, Geistliche Briefe, hg. von *Hugo Rahner*, Einsiedeln ²1956.

[29] *Karl Rahner* hebt in seinem Ausatz über »Moderne Frömmigkeit und Exerzitienerfahrung« (XII, 173–197) den Charakter der ignatianischen Exerzitien als »Dokument neuzeitlichen Geistes« hervor, das in der Kirche die Geburt von etwas gegenüber der mittelalterlichen Denkform wirklich Neuem befördert habe, insofern es darin um die Selbstfindung des Subjekts vor Gott gehe (vgl. insbesondere 176ff). – Zu den traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Unterscheidungslehre bei Ignatius vgl. besonders *Hugo Rahner*, »Werdet kundige Geldwechsler«. Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von Loyola von der Unterscheidung der Geister, in: *Friedrich Wulf*, Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956, Würzburg 1956, 301–341; s. a. *Josef Weismayer*, Ein Blick in einen fernen Spiegel. Spätmittelalterliche Traktate über die Unterscheidung der Geister, in: *Paul Imhof* (Hg.); Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung, Würzburg 1990 (FS Sudbrack), 110–126; *Günter Switek*, Ignatianische Impulse für die katholische Frömmigkeit, in: ThPh 67 (1992) 356–380.

heraus die von ihm erlebten inneren und äußeren Bewegungen und Antriebe daraufhin überprüft, ob sie mehr zu Gott führen oder eher von ihm weg, um so zu Entscheidungen fähig zu werden, welchen Weg er vor Gott gehen soll.«[30] Folgende Bestimmungsmerkmale werden dabei dem Unterscheidungsgeschehen zugeordnet:

* Es handelt sich bei der Unterscheidung der Geister nicht um einen »im Nu« zu vollziehenden Akt, sondern um einen *Prozeß*, der »Teil des gesamten Lebensprozesses«[31] ist; ja – ich würde noch schärfer formulieren – der ein *konstitutives* und *strukturierendes* Moment dessen ist, was in einem religiös-sittlich gefüllten Sinne »Leben« meint.
* Notwendige *Voraussetzung* für eine Unterscheidung der »Geister« ist eine *lebendige Christusbeziehung*, denn »nur wer ein Gespür bekommen hat für die Lebensdynamik Jesu«[32], wer also in einem existentiellen Sinne um den »Geist Jesu Christi« weiß, kann Gewißheit darüber erlangen, was diesem Geist entspricht. Was aber dem Geist Jesu Christi gemäß ist, entspricht – der biblischen Botschaft und dem Dogma der Kirche zufolge dem Willen Gottes, insofern die Sendung Jesu darin besteht, »den Willen des Vaters zu tun« (vgl. Joh 5,30;6,38). Nur also im Horizont der lebendigen Beziehung zu Jesus Christus, in der Vertrautheit mit *seinem Geist*, kann deshalb auch das *Kriterium* der Unterscheidung der *Geister* gefunden werden. In den Exerzitien wird diese fundamentale Voraussetzung in der Einbettung des Unterscheidungsgeschehens in die Leben-Jesu-Betrachtungen deutlich.[33]
* *Gegenstand* der Klärung sind die vom Menschen bewußt wahrgenommenen seelischen Regungen[34], »also Stimmungen, Gefühle, Hoffnungen, Überlegungen, Pläne, Träume«, wobei auch

---

[30] *Franz Meures*, Unterscheidung, 278 (vgl. auch die von Meures dazu ausgeführten Erläuterungen ebd. 278f).

[31] Ebd.

[32] Ebd.

[33] Vgl. dazu z. B. *Lothar Lies*, Den Willen Gottes finden, in: *Karl Frielingsdorf/Günter Switek* (Hg.), Entscheidung, 15–36 sowie die Überlegungen von *Michael Schneider* zum »ignatianische(n) Unterscheidungsweg als Theologie der Nachfolge«: »Unterscheidung der Geister«. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck-Wien ²1987 (IthS 11), 15–24. – Der gegenwärtig erreichte bibeltheologische Einsichtsstand zur »Einheit der Schrift« aus Altem und Neuem Testament läßt freilich die Frage einer »Entgrenzung« der Schriftbetrachtungen im Exerzitienkontext dringlich erscheinen, gerade auch im Interesse einer Verlebendigung der Christus-Beziehung.

[34] Ignatius spricht in den Regeln zur Unterscheidung der Geister von »Regungen (mociones), die in der Seele verursacht werden« (EB 313), vgl. *Michael Schneider*, Unterscheidung der Geister, 21.

solche Bewegungen mitgemeint sind, die »von außen«, z. B. durch das Einwirken anderer Personen, bestimmter Ereignisse etc. hervorgerufen werden.[35] All diese Bewegungen im Inneren sollen ins Bewußtsein gehoben und als das erkannt werden, was sie – tatsächlich auch schon vor der reflexen Wahrnehmung im Bewußtsein – sind: als Elemente der Motivation des Denkens und Handelns. Die erste Frage, die also im Unterscheidungsgeschehen gestellt werden muß, lautet: »Was bewegt mich?« Sie bedarf der Ergänzung durch eine zweite Frage: »Wohin bewegt es mich?«[36] Damit ist jedoch schon auf das vierte Bestimmungsmerkmal verwiesen:

* Denn aus dem bisher Gesagten ergibt sich schließlich die Frage nach der *Zielrichtung*, der »Finalität«[37] des Unterscheidungsprozesses. Das »Wohin« der Regungen wird mit dem Kriterium *»auf Gott hin«* konfrontiert. Indem die Frage, was jeweils *mehr* dem Willen Gottes entspricht, an die wahrgenommenen Regungen herangetragen wird, können die im eigenen Inneren wirksamen Motivationen geklärt werden, um so eine Entscheidung über den nächsten Schritt auf dem Lebensweg fällen bzw. die Geradheit der eingeschlagenen Wegrichtung überprüfen zu können.

Aus den genannten Merkmalen der Unterscheidung der Geister ergibt sich als deren Grunddynamik die jeweils situativ verortete und dementsprechend je neu im Kontext der gelebten Christusbeziehung zu stellende Frage nach dem Willen Gottes für das eigene Leben.[38]

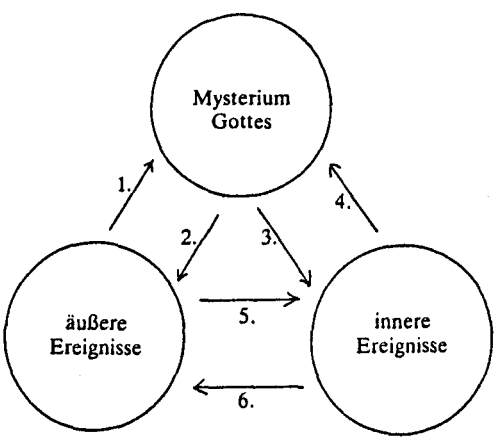
3.2 Disposition: eine dreifache Aufmerksamkeit

Um in einen solchen dialogischen Prozeß eintreten zu können, muß das Subjekt in bestimmter Weise disponiert sein. Das geht im Grunde bereits aus den genannten Bestimmungsmerkmalen der Unterscheidung hervor, soll aber im folgenden noch einmal eigens reflektiert werden, und zwar wiederum in Aufnahme des von Franz Meures vorgelegten Verstehensmodells.[39] Es bedarf, wie aus der Zusammenstellung von Voraussetzung, Gegenstand und Zielrichtung des Unterscheidungsprozesses anfänglich deutlich wird, einer dreifachen Ausrichtung der Aufmerksamkeit, nämlich auf die *kon-*

---

[35] *Franz Meures*, Unterscheidung, 279.
[36] Ebd.
[37] Ebd.
[38] Zum Begegnungs- und Rufcharakter dieses Geschehens vgl. *Bernhard Fraling*, Hinführung, 172–175.
[39] *Franz Meures*, Unterscheidung, 282–285.

krete Lebenswirklichkeit des Subjekts (die äußeren Ereignisse), auf die *Botschaft der christlichen Offenbarung* (das Mysterium Gottes) und auf die *inneren Regungen*, die das Subjekt bewegen (innere Ereignisse). Diese »drei Pole der Aufmerksamkeit«[40] markieren das Spannungsfeld, das sich im Bewußtsein des übenden Menschen aufbauen muß und innerhalb dessen die Unterscheidung erst vollzogen werden kann.
D.h. der/die Übende muß, um zur Unterscheidung der Geister fähig zu werden, einen Reflexionsstandpunkt, eine Art Metastandpunkt gegenüber den verschiedenen Quellen der in ihm wirkenden Motivationen einnehmen, um diese überhaupt angemessen wahrnehmen und deuten zu können. Von diesem »Beobachtungsposten« aus werden sich dann die wechselseitigen Beziehungen erschließen, die zwischen den drei Polen der Aufmerksamkeit in einer die jeweilige Befindlichkeit des Menschen prägenden Art und Weise wirksam sind. Franz Meures bringt das Beziehungsgefüge zwischen den drei Polen in einer Skizze anschaulich zur Darstellung, die hier zur Erleichterung der Orientierung den weiteren Überlegungen vorangestellt werden soll:[41]



Die zwischen den drei Polen hin- und hergehenden Beziehungen werden in der Darstellung von Meures jeweils durch eine Frage, welche die Richtung der Aufmerksamkeit kennzeichnet, charakterisiert:
»1. Wie wirken sich äußere Ereignisse auf die Wahrnehmung des Mysteriums Gottes aus? (...)

[40] Ebd., 282.
[41] Ebd., 284.

2. Wie wirkt sich der Glaube an das Mysterium Gottes aus auf die Wahrnehmung der äußeren Ereignisse? (...)
3. Wie wirkt sich der Glaube an das Mysterium Gottes aus auf die inneren Ereignisse? (...)
4. Wie wirken sich meine inneren Ereignisse aus auf meinen Glauben an das Mysterium Gottes? (...)
5. Wie wirken die äußeren Ereignisse auf das Innere eines Menschen? (...)
6. Wie wirken meine inneren Regungen auf die Wahrnehmung der Außenwelt? (...)«[42]

3.3 Konkretion

Wie sich das dynamische Beziehungsgefüge der drei Aufmerksamkeitspole konkret darstellen kann, möchte ich anhand eines Beispiels zu erschließen versuchen. Ich entnehme es nicht dem ignatianischen Exerzitienkontext, sondern einem zeitlich und hinsichtlich der Sachproblematik näherliegenden Bereich. In den Reflexionen der französischen Sozialarbeiterin Madeleine Delbrêl (1904–1964)[43] findet sich ein kurzer Text mit dem Titel »Erkenntnis und Tun« aus dem Jahr 1950, in dem sie – zwar ohne explizit religiösen Bezug[44] – die Notwendigkeit zur Auseinandersetzung mit

[42] Ebd., 284f.

[43] Madeleine Delbrêl wurde am 24.10.1904 in Mussidan/Dordogne geboren, wohnte mit ihren Eltern in verschiedenen Orten Frankreichs, seit 1916 in Paris. Nach einer atheistischen Jugendphase bekehrt sie sich zum christlichen Glauben. Im Oktober 1933 siedelt sie sich mit zwei Freundinnen in dem Industriestandort Ivry südöstlich von Paris an; die Arbeiterstadt ist seit 1926 kommunistisch regiert und gilt über lange Zeit als Hochburg des Marxismus in Frankreich. In diesem Umfeld arbeitet Madeleine Delbrêl als Sozialarbeiterin zunächst auf privater Basis, während des Krieges im öffentlichen Dienst, seit 1946 wieder ohne öffentliche Anstellung. Ihr menschlicher und geistlicher »Stützpunkt« ist eine kleine Laiengemeinschaft, die sich um sie herum gebildet hat – Frauen, die nichts anderes sein wollen als »eine kleine Zelle der Kirche, geboren in unserer Zeit, für die Bedürfnisse unserer Zeit« und die »von der Welt durch nichts anderes getrennt« sein wollen »als durch den Glauben« (vgl. Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen, Einsiedeln 1975, 167 sowie die Einleitung von *Jacques Loew*, ebd., 9–44). – Hinführungen zu Person und Werk Madeleine Delbrêls: *Christine de Boismarmin*, Madeleine Delbrêl. Rues des villes chemins de Dieu 1904–1964, Paris 1985; *Susanne Greiner*, Das Zeugnis von Madeleine Delbrêl. Eine Antwort auf die Not unserer Zeit, in: Lebendiges Zeugnis 44 (1989) 12–20; *Marianne Heimbach-Steins*, in: *Franz Furger/dies.*, Existenz, 13–24.

[44] Die lebendige Gottesbeziehung als Basis und Horizont der Weltwahrnehmung ist jedoch in den Reflexionen Madeleine Delbrêls grundlegend vorausgesetzt, vgl. dazu: *Susanne Greiner*, Zeugnis; Karl-Heinz Neufeld, Atheismus und Spirituali-

dem zeitgenössischen gesellschaftlichen Umfeld, in ihrem Fall: mit den Lebensbedingungen der Arbeiter, hervorhebt. Sie schreibt: »Um zu handeln, muß man klar sehen. Aber leben heißt handeln, und im Jahr 1950 leben heißt, ob man es will oder nicht, auf die Lebensbedingungen der Arbeiterwelt einwirken ... Welches auch unser Platz in dieser weiten Welt sein mag, wir sind Teil der ungeheuren Maschine, in der alles zusammenhängt, und *unsere Art zu leben, sagt zum gegenwärtigen Zustand der Dinge ja oder nein. Wir sind frei, ja zu sagen, aber dann soll es in Kenntnis der Dinge geschehen ....*«[45]
Deshalb hat der/die einzelne die Pflicht, sich über diese Lebensbedingungen zu informieren; dazu reicht es jedoch nicht aus, bestimmte Kenntnisse zu erwerben, die von äußeren Instanzen vermittelt werden (so unerläßlich das ist) und denen gegenüber man sich neutral verhalten kann. Vielmehr – so sagt Madeleine Delbrêl – sind wir selbst »unsere wichtigste Informationsquelle ... sofern wir nicht angewöhnte Augen haben und ein Herz, das nicht von vornherein zustimmt. Ein Wir-Selbst, dem wir eines Tages die Anweisung geben, in die Gesellschaft einzutauchen, *als sähe es sie zum erstenmal*, als sähe es zum erstenmal eine Straße und ihre Passanten, die Pariser Quartiere, die Untergrundbahn um sieben Uhr abends, die Aufzüge und Rolltreppen, gewisse Kinder, die alles haben, und andere, die nichts haben.«[46]
In diesen Überlegungen spiegeln sich also zunächst die Beziehungen zwischen äußeren und inneren Ereignissen; es geht darum, angesichts der faktischen (sozialen, ökonomischen, zwischenmenschlichen) Spannungen, die das eigene Lebensumfeld kennzeichnen, eine Sensibilität zu entwickeln, die uns »die Augen öffnet« und ein neues Sehen[47] ermöglicht (vgl. die fünfte Beziehung im Schema[48]).

---

tät, in: GuL 44 (1971) 296–304; *Marianne Heimbach-Steins*, in: *Franz Furger/dies.*, Existenz, 13–24.

[45] *Madeleine Delbrêl*, Erkenntnis und Tun, in: Nachbarn, 88–89, hier 88 (Hervorhebung von mir, M. H.-St.).

[46] Ebd., 88f (Hervorhebung von mir, M. H.-St.).

[47] Die Annäherung an die Terminologie des Dreischritts von Sehen – Urteilen – Handeln, der sich mit dem Namen Joseph Cardijn und der Christlichen Arbeiterjugend (Jeunesse Ouvrière Chrétienne, J.O.C.) verbindet, ist in diesem Zusammenhang keineswegs zufällig. Zum einen lassen sich (was jedoch an dieser Stelle nicht eingelöst werden kann) Verbindungen und Einflüsse zwischen diesen Impulsen aus der belgisch-französischen Kirche zu Madeleine Delbrêl zeigen; zum anderen stellt die im Umfeld der J.O.C. entwickelte Methode der Entscheidungsfindung und Lebensbetrachtung im christlich-religiösen Horizont (révision de vie) ein dem ignatianischen Unterscheidungsmodell nahe verwandtes Modell dar (zu Parallelen und Differenzen vgl.: *Hermann-Josef Repplinger*, »Révision de vie« – eine mögliche Form religiöser Entscheidung, in: *Karl Frielingsdorf/Günter Switek* (Hg.), Entscheidung, 165–183.

Dazu bedarf es bereits eines ausdrücklichen Entschlusses, einer Öffnung des Bewußtseins. Das ist jedoch erst ein Anfang, dem weitere bewußte Schritte folgen müssen: Nicht ohne leise Ironie stellt Madeleine Delbrêl zwei Möglichkeiten der Stellungnahme vor (und weist damit auf die durch das »Sehen« nicht nur ermöglichte, sondern geradezu unausweichlich gewordene Unterscheidungsarbeit hin):

»Wenn uns eine solche neugewagte Begegnung mit der sozialen Maschine *beruhigt und befriedigt* entläßt, so mögen wir unser Leben fortsetzen, wie wir's begonnen haben. Wenn sie uns *unruhig und beschämt* zurückläßt, dann sollten wir den Mut haben, zu ermessen, was unser Leben, das unzähligen anderen gleicht, an passiver Mitwirkung zur chronischen Gewaltsamkeit beiträgt, woran die Menschheit leidet, und in der Menschheit Millionen von Wesen, die uns gleich sind. Vielleicht wird dann die soziale Zelle, für die wir verantwortlich sind, heilbar werden.«[49] Im Hören auf die inneren Regungen (Ruhe und Zufriedenheit vs. Unruhe und Beschämung) liegt der Ausgangspunkt für das weitere Tun: Rückkehr in die »alten Geleise« oder Bereitschaft zu einer lebensverändernden Auseinandersetzung (über das Sehen, »was ist«, hinaus zur Frage, warum etwas so ist und mit welchen Folgen).

Damit kehrt sich nun aber die Beziehung zwischen den beiden Polen auch um (vgl. im Schema die sechste Beziehung): Innere Wachsamkeit, verantwortliches Wissen um eigene Privilegierung, Beunruhigung angesichts bestehender Ungerechtigkeiten – all das verändert auch wieder die Wahrnehmung der »äußeren Ereignisse« und die Stellungnahme zu ihnen. Hinzu kommt, daß die »inneren Ereignisse« noch in anderer Hinsicht, gleichsam aus der Tiefe der psychischen Struktur eines Menschen heraus, die Wahrnehmung der äußeren Ereignisse beinflussen: die Grundeinstellung gegenüber dem eigenen Leben und der gesellschaftlichen Wirklichkeit insgesamt prägt die Wahrnehmung ganz entscheidend: ob jemand mit sich, mit anderen und der umgebenden Dingwelt eher optimistisch oder pessimistich, eher vertrauensvoll oder mißtrauisch, eher geduldig oder ungeduldig etc. umgeht, spielt hier eine wesentliche Rolle.[50] Wenn Madeleine Delbrêl etwa der Hoffnung Ausdruck gibt, die Schärfung der Aufmerksamkeit für die Zusammenhänge der eigenen Lebensrealität mit ihren impliziten Ungerechtigkeiten

---

[48] Der Dynamik des Beispieltextes folgend, werden die Beziehungen zwischen den drei Aufmerksamkeitspolen nicht in der vom Schema vorgegebenen Reihenfolge besprochen.

[49] *Madeleine Delbrêl,* Erkenntnis, 89 (Hervorhebung von mir, M. H.-St.).

[50] Vgl. *Franz Meures,* Unterscheidung, 285.

könne zu einer »Heilung« wenigstens der Mikrostruktur des betreffenden Lebensraumes beitragen, so zeugt dies sicher von einer optimistischen und von diesem Optimismus dynamisierten Grundeinstellung.[51]

Die Wechselwirkung zwischen der Aufmerksamkeit für die äußeren Ereignisse (»Sehen«) und derjenigen für die inneren Regungen (»Hören«) ist jedoch kein »geschlossenes System«. Im religiösen Kontext, in dem die Unterscheidung der Geister per definitionem steht, ist das bisher skizzierte Beziehungsgefüge gleichsam »nach oben offen«: Denn beide Aufmerksamkeitspole stehen auch in einem Wechselverhältnis mit dem dritten Pol, der Aufmerksamkeit für das Mysterium Gottes.

Für das Beziehungspaar, das sich zwischen der Aufmerksamkeit für das Mysterium Gottes und jener für die inneren Regungen aufbaut, kann das nicht mehr unmittelbar anhand des bisher bearbeiteten Beispiels veranschaulicht werden, ohne die Grenze von der Interpretation zur Spekulation zu überschreiten. Denn die Dimension, um die es dabei geht, führt gleichsam in den innersten Kreis der Unterscheidung der Geister hinein[52] und betrifft so vor allem »jene Erfahrungen, die beim Gebet oder in der Meditation gemacht werden«[53]. Dies können Erfahrungen der Nähe oder Ferne Gottes sein, in denen sich der Glaube an das Mysterium Gottes in den inneren Ereignissen artikuliert (vgl. die dritte Beziehung im Schema); »in umgekehrter Richtung« können das Erfahrungen sein, in denen sich die seelische Disposition in der konkreten Wahrnehmung des Mysteriums Gottes niederschlägt (vgl. die vierte Beziehung im Schema): »So kann etwa eine große Niedergeschlagenheit dazu führen, auch jeden Geschmack am Glauben, am Gebet, am religiösen Leben zu verlieren. Doch kann – wie in vielen Klagepsalmen – dieselbe Niedergeschlagenheit auch dazu führen, seinen Kummer vor Gott herauszuschreien und sein Vertrauen noch mehr auf ihn

---

[51] Die in dem zitierten Text verborgene Frage nach dem Zusammenhang zwischen Gesinnung und Verantwortlichkeit einzelner und der wirksamen Bekämpfung *struktureller* Ungerechtigkeit kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Es wäre jedoch schon an diesem Text und erst recht im Hinblick auf das Gesamtzeugnis Madeleine Delbrêls zu zeigen, daß sie ein waches Bewußtsein für die Problematik besitzt, die in der gegenwärtigen theologischen Diskussion unter den Stichworten »Strukturen der Sünde« / »soziale Sünde« diskutiert wird, und daß sie analog der persönlichen Bekehrung der einzelnen um die Notwendigkeit einer »sozialen Bekehrung« weiß, vgl. *Marianne Heimbach-Steins*, in: *Franz Furger/dies.*, Existenz, 18f; zum Thema »Soziale Sünde und soziale Bekehrung« vgl. jetzt den gleichnamigen Beitrag von *Michael Sievernich* in ThG 36 (1993) 30–44.

[52] Vgl. *Franz Meures*, Unterscheidung, 283.

[53] Ebd., 285.

zu setzen.«[54] Daß diese »Kernzone« der Unterscheidung der Geister für alle Aspekte des Prozesses schlechthin grundlegend ist, darf nach dem bisher Gesagten vorausgesetzt werden. Ohne die Aufmerksamkeit für die aktuellen seelischen Bedingungen, unter denen die Kommunikation mit Gott steht, wird auch die Deutung der äußeren Ereignisse im Horizont des Mysteriums Gottes nicht wirklich gelingen können.[55]

Der Gesichtspunkt der einander wechselseitig erhellenden Aufmerksamkeiten für das Mysterium Gottes und für die äußeren Ereignisse kann nun wieder im Rekurs auf das eingeführte Beispiel beleuchtet werden: Die Wahrnehmung menschlichen Elends und sozialer Ungerechtigkeit wird in die Frage nach Gott den Aspekt der Gerechtigkeit und/oder Barmherzigkeit Gottes eintragen (vgl. die erste Beziehung im Schema) und die Wahrnehmung der biblischen Gottesbotschaft in dieser Hinsicht schärfen.[56] In der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Realitäten kann so das Gottesbild einen grundlegenden Wandel hin zu mehr Authentizität im biblischen Sinne durchlaufen.[57] Wenn neue/andere Fragen gestellt werden, können sich auch neue Antworten erschließen. So kehrt sich auch im Verhältnis zwischen der Aufmerksamkeit für die äußeren Ereignisse und der Aufmerksamkeit für das Mysterium Gottes die Bewegungsrichtung in konstruktiver und erhellender Weise um: Der Glaube an das Mysterium Gottes wird als Sinn- und Deutehorizont auf die äußeren Ereignissen bezogen und kann so zu einer neuen Sichtweise führen (vgl. die zweite Beziehung im Schema). Dementsprechend wird z. B. die Wahrnehmung der entfremdeten Lebenssituation der Arbeiter einem Kriterium unterstellt, das keine

---

[54] Ebd., 285.

[55] Vgl. dazu das von Willi Lambert vorgeschlagene Verständnis des »Examen generale« der Exerzitien (EB 43) als »Gebet der liebenden Aufmerksamkeit« (*Willi Lambert*, Die wichtigste Viertelstunde des Ignatius. Sinn, Methode und Hintergrund der »allgemeinen Gewissensprüfung« nach Ignatius, in: Korrespondenz Heft 38 (1978) 35–45) sowie die in die gleiche Richtung weisenden Überlegungen von *Piet van Breemen*, Gewissenserforschung. Zwei Notizen zu einer ignatianischen Gebetsweise, in: GuL 65 (1992) 258–269.

[56] Vgl. *Franz Meures*, Unterscheidung, 284.

[57] Ein besonders deutliches Paradigma für einen solchen äußerst wirksamen Wandlungsprozeß dürfte in der nachkonziliaren Geschichte der lateinamerikanischen Kirche zu finden sein, wo die Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Massenelends, der kolonialen Vergangenheit und ihren Nachwirkungen auf den verschiedenen Ebenen christlicher Lebensvollzüge (einzelne, Basisgemeinden, Bischofskonferenzen, wissenschaftlich-theologische Reflexion – um nur einige Schwerpunkte zu nennen), wenngleich nicht ohne Brüche und Widerspruch, zu einer grundlegenden Neuakzentuierung des biblischen Gottesbildes geführt hat.

Unverbindlichkeit mehr zuläßt: Im Licht des Glaubens an die personale Zuwendung Gottes zu seinem Geschöpf und die darin gründende unveräußerliche Würde jedes einzelnen Menschen können menschenunwürdige Lebens- und Arbeitsbedingungen nur als »Skandalon« im eigentlichen Sinne gedeutet werden, dem gegenüber Neutralität nicht möglich ist.[58] Positiv gewendet bedeutet dies: die in der biblischen Botschaft greifbare Option Gottes für die Armen[59] kann mit dem Hoffnungspotential einer in diesem Licht wahrgenommenen Situation auch den Aufruf zu eindeutiger Stellungnahme und solidarischem Handeln, der sich darin artikuliert, erschließen.[60] Wie dieses Handeln dann im konkreten Fall aussehen soll, um dem vernommenen »Anspruch« Gottes *mehr* gerecht zu werden, ist in der auf die Wahrnehmung folgenden situationsbezogenen Unterscheidungsarbeit zu klären.

3.4 Explikation: Schritte im Unterscheidungsprozeß

Erst im Spannungsfeld der drei Aufmerksamkeitspole kann sich, wie die voranstehenden Überlegungen zeigen, der Unterscheidungsprozeß entfalten.[61] Indem das komplexe Beziehungsgefüge ins Bewußtsein gehoben wird, gewinnt der/die Übende einen Reflexionsstandpunkt gegenüber den verschiedenen, im Innern wirkenden Dynamiken und damit jene Freiheit, von der her der sittliche Selbstvollzug allererst möglich wird.[62] Mit den Einstiegsfragen »Wo stehe ich?« und »Was bestimmt mich?« tritt das Subjekt in den Unterscheidungsprozeß ein, der sich in verschiedenen Schritten entfaltet. Sie sollen hier kurz skizziert werden.[63]
Ist die unvoreingenommene (wertungsfreie) *Wahrnehmung* der verschiedenen Regungen und Kräfte im Innern der erste unverzichtbare Schritt, so kommt sie doch erst ganz zu sich selbst, wenn das Wahrgenommene in einem zweiten Schritt *reflexiv erkannt* und *in*

---

[58] Vgl. dazu die dem bereits zitierten Text zeitlich nahestehende Studie *Madeleine Delbrêls* »Vielfalt und Einheit der proletarischen Existenz« (1951), in: Nachbarn, 77–87.

[59] Vgl. dazu *Marianne Heimbach-Steins*, Gottes »Option für die Armen«. Vorgabe einer evangeliumsgemäßen Ethik, ThG 36 (1993) 3–12.

[60] Vgl. in diesem Zusammenhang die Überlegungen zur Konstitution eines neuen Werthorizontes im Unterscheidungsprozeß bei *Bernhard Fraling*, Hinführung, 169–171.

[61] Vgl. *Franz Meures*, Unterscheidung, 285.

[62] Vgl. dazu *Bernhard Fraling*, Existentialethik, 275–283.

[63] Vgl. *Franz Meures*, Unterscheidung, 286–288, der sich hier auf ein unveröffentlichtes Manuskript von Leo Zodrow SJ zur Auslegung der ignatianischen Unterscheidungsregeln bezieht. –

Worte gefaßt wird. Diese beiden untereinander eng zusammenhängenden Momente der Bewußtwerdung werden in der oben dargestellten Zubereitung des Spannungsfeldes der Aufmerksamkeit realisiert. Sie bilden die Grundlage für eine *differenzierende Analyse* der verschiedenen Kräfte und Regungen: Herkunft (aus welcher Grundstimmung erwächst eine Regung?), Zuordnung zur Beziehungs- oder Sachebene und eventuelle Überlagerung aktueller Situationen durch »alte Affekte« (Übertragungsreaktionen) sind hier wichtige Kategorien, die geklärt werden müssen.[64] Es sind vor allem die der ersten Woche des Exerzitienprozesses zugeordneten Aspekte der »Selbsterkenntnis durch Begegnung« (mit dem gekreuzigten Herrn) und des darin möglich werdenden »Abbau(s) von Voreingenommenheiten«, die zu einer differenzierenden Sichtweise führen.[65] So wird mit der Klärung der inneren Disposition und ihrer Bedingtheiten die eigentliche *Unterscheidung der Geister* vorbereitet, in der die Regungen und Kräfte daraufhin geprüft werden, »ob sie mehr zu Gott hin oder mehr von ihm weg führen«[66]. Eine solche Prüfung kann nur im «Medium» der Gottesbeziehung selbst geschehen, in dem durch die Selbsterkenntnis im Angesicht des Gekreuzigten hindurch ein Ruf vernehmbar geworden und ein neuer Werthorizont eröffnet ist.[67] Das persönliche Wollen, Tun und Lassen wird so aus der Enge vielfältiger Bedingtheiten befreit, nicht weil diese abgeschüttelt werden könnten, sondern weil die konkrete Finalität der Konvergenz mit dem Willen Gottes »für mich« immer schon über diese situativen Bedingtheiten hinausweist und jede einzelne Situation in eine umfassendere lebensgeschichtliche Dynamik und Zielgerichtetheit hineinstellt. Indem sich die verschiedenen Aspekte der Klärung in der beschriebenen Weise zueinanderfügen (nicht notwendig in einer streng chronologischen Abfolge), kann eine *Entscheidung* herbeigeführt werden, die zugleich situationsgerecht und zukunftsträchtig ist. Wie die vorangehenden Schritte wird auch sie dialogisch, als Antwort auf den vernommenen Ruf, gewonnen.[68] In diesem Sinne ist dann auch die sorgfältige Prüfung zu verstehen, der die einmal gefundene Entscheidung dennoch unterzogen werden soll: Der Entscheidende muß seinen »Metastandpunkt« der Aufmerksamkeit für die inneren Regungen bei-

---

[64] Vgl. *Franz Meures*, Unterscheidung, 287.
[65] Vgl. *Bernhard Fraling*, Hinführung, 166–169.
[66] Vgl. *Franz Meures*, Unterscheidung, 287.
[67] Vgl. u. a. *Bernhard Fraling*, Hinführung, 169–175. Auf die dort ausdrücklich bedachte Voraussetzung der Indifferenz kann hier nicht eigens eingegangen werden.
[68] Vgl. *Bernhard Fraling*, Hinführung, 173.

behalten und fragen: »Finde ich mich bei dieser Entscheidung im Einklang mit mir, mit dem, was Gott von mir will, und mit den äußeren Realitäten? Stellt sich so etwas wie eine nüchterne Zufriedenheit und Zuversicht ein?«[69] Hier wird deutlich, daß die Bereitung des Aufmerksamkeitsfeldes nicht nur eine Art Vorübung oder Vorstufe zur eigentlichen Unterscheidung ist, sondern deren grundlegende Voraussetzung, eine Disposition, die gleichsam das »Klima« bestimmt, in dem Unterscheidung der Geister möglich ist. Ignatius nennt diesen letzten Schritt des Prozesses die »Bestätigung« der Entscheidung, die im Gebet Gott angeboten werden soll, damit darin die Stimmigkeit des Ergebnisses in der Erfahrung des »Trostes« erspürt werden kann.[70]

Die bisherigen Überlegungen zur Unterscheidung der Geister haben deutlich werden lassen, was das Besondere dieses Geschehens ist[71]: Die Person lernt darin sich selbst, ihre Motive, deren Herkunft und Wirkungen wahrzunehmen, zu verstehen und prospektiv zu klären; dies geschieht – das ist konstitutiv – im Kontext der die individuelle Wirklichkeit bestimmenden Faktoren von Situation (äußere Ereignisse), subjektiver Disposition (innere Ereignisse) und Sinnhorizont, in dem aufgrund einer (systematisch) vorgängigen Entscheidung das eigene Leben gedeutet wird (Mysterium Gottes). Diese Faktoren gewinnen im Bewußtwerdungs- und Klärungsprozeß der Unterscheidung den Charakter von Polen der Aufmerksamkeit, zwischen denen ein Beziehungsgefüge entdeckt wird und die so zu Eckpunkten der Selbstauslegung des sittlichen Subjekts werden. Insofern das Subjekt in diesem Geschehen ein neues, geklärteres Verhältnis zu sich selbst gewinnt, erweist sich der Prozeß der Unterscheidung der Geister als bedeutsamer Schritt der Selbstverwirklichung in Freiheit.[72]

4. Inspiration: Unterscheidung der Geister und theologische Ethik

Zum Schluß ist noch einmal zum Ausgangspunkt der Überlegungen zurückzukehren. Sie waren von der Vermutung ausgegangen, der insbesondere durch Karl Rahners Entwurf einer Existentialethik in

---

[69] Vgl. *Franz Meures*, Unterscheidung, 287f.

[70] Vgl. ebd., 288.

[71] Nur dieser Gesichtspunkt kann im Rahmen dieses Beitrags herausgestellt werden. Eine ausführlichere Entfaltung des *Prozesses* der Unterscheidung kann im gegebenen thematischen Rahmen nicht geleistet werden.

[72] Vgl. zur anthropologisch-ethischen Komplexität dieses Geschehens *Klaus Demmer*, Norm.

die Moraltheologie vermittelte, aber bis heute nicht voll eingeholte Impuls der ignatianischen Unterscheidungslehre könnte die theologisch-ethische Diskussion angesichts der Herausforderung des gegenwärtig zu beobachtenden Vermittlungsdefizits zwischen subjektivem sittlichem Bewußtsein und objektivem sittlichem Anspruch von neuem inspirieren. Ob und inwiefern diese Erwägung tatsächlich trifft, ist vor dem Hintergrund des bisher Gesagten nun zu fragen.

Das Spezifische der ignatianischen Unterscheidungslehre liegt zunächst in der fundamentalen Bedeutung der Gottes- bzw. Christusbeziehung des einzelnen, insofern sie den unverzichtbaren Horizont und Ort der dialogisch sich ereignenden Selbstwahrnehmung und sittlichen Selbstverwirklichung bildet. Dieser konstitutiven Beziehung systematisch nachgeordnet ist ein zweites Kennzeichen: die methodisch strukturierte Prüfung der inneren Regungen, der Motive des Handelns (Denkens, Fühlens) im Gefüge des dreipoligen Aufmerksamkeitsfeldes. Dieses Prüfungsgeschehen wird als Bewegung der prozeßhaften Angleichung der konkreten Lebensgestalt an den situativ-bestimmten Willen Gottes verstanden.

So trägt die Lehre von der Unterscheidung der Geister in fundamentaler Weise der Geschöpflichkeit des Menschen als leib-geist-seelischer Ganzheit Rechnung. Denn sie führt sowohl Affektivität und Rationalität als auch mystische Erfahrung[73] und diskursive Erkenntnis in einer spannungsvollen Synthese zusammen. Sie weist so die Moraltheologie sehr deutlich auf die Notwendigkeit der Einbettung einer normativen Ethik in den größeren Zusammenhang einer theologischen Anthropologie und geschichtlichen Hermeneutik hin[74], ohne den die letzte humane Dimension der sittlichen Selbstverwirklichung, der auch jede normative Ethik zu dienen hat, verfehlt werden müßte. Darüber hinaus steht sie aber auch in einem eigentümlichen Erschließungszusammenhang mit der Selbsterfahrung vieler Menschen unserer Tage: Einerseits konvergiert sie mit der Wiederentdeckung der affektiven, nicht-rationalen Komponenten der menschlichen Selbst- und Weltwahrnehmung, die im Zuge der nach-aufklärerischen Kritik instrumenteller Rationalität an Bedeutung gewinnt. Zum anderen impliziert sie aber auch eine doppelte Kritik an diesen »postmodernen« Strömungen: dem Abgleiten in eine »postmoderne« Beliebigkeit, die (in Treue zu den kritisierten modernen Idealen) kein anderes Maß kennt als den Menschen und

---

[73] S.o. die Überlegungen zur Überzeugung des Ignatius vom unmittelbaren Zusammenwirken von Gott und Geschöpf.

[74] Vgl. *Klaus Demmer*, Norm; *ders.*, Wahrheit.

seine Individualität, hält sie die Letztverbindlichkeit der Gottesbeziehung – nicht als Oktroi sittlicher Heteronomie, sondern als dialogischen Horizont theonomer Autonomie – entgegen. Auf diesen Horizont des menschlichen Selbstvollzugs hin sind rationale und nicht-rationale Komponenten von Erfahrung und Erkenntnis in einer Weise finalisiert, die Willkür und Beliebigkeit von vornherein ausschließt und das sittliche Handeln unter ausweisbare Kriterien stellt, ohne einer rationalistischen Engführung zu erliegen.
Damit verbürgt die Lehre von der Unterscheidung der Geister eine untrennbare Einheit und echte Vermittlung von »Theorie« und »Praxis« des christlichen Selbstvollzugs bzw. die *Einheit der Praxis.* Diese Einheit hat in der evangelischen Bezeugung und Einforderung der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ihren theologischen Fluchtpunkt und ihr formales Prinzip, das gleichwohl der materialen Konkretisierung in menschlichen Grundhaltungen bedarf.[75] Eben der Herausbildung, Einübung und Überprüfung solcher Grundhaltungen ist aber die immer konkrete Unterscheidung der Geister verpflichtet.
In der theologisch-ethischen Reflexion der Gegenwart sind diese Impulse vor allem in der Neuinterpretation oder besser: die Wiederentdeckung der ursprünglichen Weite der Lehre vom Gewissen integriert.[76] Die Interpretation des Gewissens als »hermeneutischer Ort des sittlichen Anspruchs«[77] korrigiert eine Engführung, die das Gewissen nur noch als Applikationsinstanz vorgegebener Normen begriffen hatte.[78] Mit der Rückbesinnung auf den bereits biblisch grundgelegten Charakter des Gewissens als Beziehungswirklich-

---

[75] Vgl. dazu *Klaus Demmer*, Norm, 272–291; *Karl Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften VI (1965) 277–298; *Andrea Tafferner*, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, Innsbruck-Wien 1992 (IthS 37), 200–229 (zu Karl Rahner).

[76] Eine Schlüsselrolle dabei spielen die Aussagen über das Gewissen in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums, »Gaudium et spes«, Nr. 16; vgl. dazu *Karl Golser*, Das Gewissen als «verborgenste Mitte im Menschen», in: *Wilhelm Ernst* (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 113–137.

[77] Vgl. *Klaus Demmer*, Deuten und Handeln, 36–77. »Dem Gewissen obliegt eine lebensgeschichtliche Hermeneutik, welche getroffene Wert- und Güterpräferenzen mit konkreten Lebensumständen im Akt einer einmaligen Deutung zu vermitteln versteht. Das Gewissen verantwortet verstehend und deutend das Gelingen der eigenen Lebensgeschichte. Hier liegt seine ursprüngliche Kompetenz.« (Ebd. 73).

[78] Vgl. dazu den traditionsgeschichtlichen Durchblick bei *Dietmar Mieth*, Gewissen, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 12, Freiburg 1981, 137–184, bes. 141–148.

keit[79] – ausgedrückt in der mystischen Rede vom »Seelengrund«[80] – wird das Verständnis des Gewissens als genuiner Ort der sittlichen Selbsterfahrung für jene normativ nicht erschließbare Dimension des einmaligen Individualwillens Gottes geöffnet, um den es in der Unterscheidung der Geister geht. Auf der Linie dieser Öffnung und Weitung des Verständnisses liegt auch die Rekonstruktion der Lehre von der Epikie als »Mut zum Personalen in der Ethik«, die in der spezifisch christlichen Interpretation dieses Lehrstücks Ansätze der Vermittlung zwischen Essenz- und Existentialethik wie auch zwischen autonomer Moral und christlicher Spiritualität zu entdekken vermag.[81]

Dieses Lehrstück, das die für gelingende Sittlichkeit unerläßliche »praktische Urteilsfähigkeit des einzelnen«[82] reflektiert, verweist auf eine der »Nahtstellen« ethischer Bemühung, an der Gewissens- und Unterscheidungslehre einerseits und normative Ethik andererseits zusammentreffen.[83] Sie liegt in der Verantwortung für ethische Normfindung, in die einzelne, Gruppen und gesellschaftliche Institutionen als ethosbildende »Größen« in je spezifischer Weise eingebunden sind.[84] Der damit angesprochene Aspekt der Generierung von Ethos (und seiner begleitenden Reflexion in der Ethik), auf den hier zwar nicht weiter eingegangen werden kann, verweist auf ein weiteres Anwendungsfeld der Unterscheidung der Geister, das – soweit ich sehe – mehr als die bisher genannten Bereiche weiterer Erschließung und Klärung bedarf. Denn angesichts der zu Beginn dieses Beitrags angedeuteten Vermittlungsproblematik zwischen individuellem sittlichen Bewußtsein und »objektiv« begegnenden sittlichen Herausforderungen stellt sich die Frage nach Möglichkeiten der Wahrnehmung von sittlicher Verantwortung in neuer und verschärfter Weise: Soll die Mauer individualistischer Abkapselung durchbrochen werden, die sich entweder auf die Alleinzuständigkeit des Individuums zurückzieht oder die sittliche Kompetenz an

---

[79] Vgl. Ebd., 141–143.

[80] Vgl. Ebd., 169–175.

[81] Vgl. *Günter Virt*, Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen: eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez, Mainz 1983 (TthS 21), bes. 268–277 (Zitat: 270); *ders.*, Die vergessene Tugend der Epikie, in: *Wilhelm Ernst* (Hg.), Grundlagen, 138–151, bes. 150f.

[82] *Günter Virt*, Tugend, 139.

[83] Eine andere, über lange Zeit nahezu ausschließlich betonte »Nahtstelle« liegt selbstverständlich in der situations- und sachgerechten Anwendung von Normen. Darüber braucht in diesem Zusammenhang aber nicht weiter gesprochen zu werden.

[84] Vgl. *Bernhard Fraling*, Normfindung in der Kirche, in: *Wilhelm Ernst* (Hg.), Grundlagen, 152–172, bes. 155–158.

eine ferne gesellschaftliche Instanz delegiert, gilt es nach Lernorten sittlicher Praxis zu suchen, an denen die grundlegende soziale Dimension der gleichwohl individuell zu übernehmenden sittlichen Inanspruchnahme konkret erfahren werden kann, ohne sofort in Überforderung zu kippen. Denn angesichts der wachsenden Kluft zwischen persönlicher Verantwortlichkeit und der Erfahrung quasi schicksalhafter Verstrickung in individuell nicht mehr auflösbare übergreifende Verantwortungs- und Schuldzusammenhänge erscheint es als ein dringliches Postulat der Ethosentwicklung, Vermittlungsebenen gemeinschaftlicher sittlicher Erfahrung einzuziehen und in gelebter Solidarität Räume für ethische Suchbewegungen zu erschließen, in denen die Erfahrung des Könnens und die Entdeckung und Annahme neuer Herausforderungen einander wechselseitig befruchten.[85] Hier könnte gerade auch für den Bereich der christlichen Moralerziehung, der kirchlichen Moralverkündigung und Bewußtseinsbildung die Tradition der Unterscheidung der Geister mit den ihr inhärenten gemeinschaftlichen Aspekten[86] ein noch weitgehend unausgeschöpftes Innovationspotential bergen. Es zu heben und über den Binnenraum kirchlicher Eliten hinaus fruchtbar zu machen, gehört noch weithin zu den künftigen Aufgaben ethischer Reflexion.
Bernhard Fraling, dem diese Überlegungen dankbar zugeeignet sind, hat nicht zuletzt in der Aufnahme ignatianischer Impulse Pionierarbeit auf diesem Feld geleistet.

[85] Vgl. dazu exemplarisch: *Bernhard Fraling*, Basisgemeinden.
[86] Vgl. dazu die Hinweise in Anm. 22.