

# Grundzüge ignatianischer Frömmigkeit<sup>1</sup>

Von Friedrich Wulf, S. J., München

Abt *Cuthbert Butler* hat ein Buch geschrieben, das den Titel trägt: „Ways of christian life, old spirituality for modern man“ London 1931; deutsch: Wege christlichen Lebens. Alte Frömmigkeit in neuer Zeit. Einsiedeln/Köln (1944). Darin sucht er „darzulegen, was die vier Alten Orden der Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner und Karmeliter uns einst gegeben haben und noch heute geben, um das christliche Leben in der Welt lebendig zu erhalten“ (18). Dem Einwand, warum die Spiritualität des Jesuitenordens nicht behandelt werde, begegnet er mit dem Hinweis, „daß der Weg des hl. Ignatius ja auf der ganzen Welt bekannt ist“ (19), während man das offenbar von den anderen Wegen und Schulen nicht sagen könne. Wahr daran ist auf jeden Fall, daß nach dem innerkatholischen Gemeinbewußtsein die kirchliche Frömmigkeit der Neuzeit ihre entscheidenden Akzente von den Exerzitien des hl. Ignatius erhalten hat. Vieles von dem, was heute an Frömmigkeitshaltungen und -übungen in der Kirche vorhanden ist, wird dem Einfluß des Jesuitenordens zugeschrieben, und je nach der persönlichen Einstellung wird das lobend vermarktet oder auch bedauert.

Sieht man einmal genauer zu, was man alles unter „jesuitischer Frömmigkeit“ versteht, so ergibt sich ein ziemlich uneinheitliches Bild. Man muß den Eindruck gewinnen, Ignatius und die Seinen hätten sich bei der Formung ihres religiösen Ideales mehr von den praktischen Bedürfnissen des seelsorglichen Lebens leiten lassen als von einer geistigen Idee, einer inneren, gnadenhaften Schau. Dazu macht sich durchweg die Tendenz bemerkbar, irgendeine Seite ignatianischer Frömmigkeit isoliert herauszugreifen und zu verabsolutieren. Das weite, Kontemplation und Aktion und alle Gebiete apostolischer Tätigkeit umfassende und darum spannungsreiche Ideal des Jesuitenordens bot zu einem solchen Vorgehen eine vorzügliche Handhabe. Für den, der dieses Ideal nicht von innen her vollzieht, von seiner geistigen und religiösen Wurzel her, ist die Fülle der Gesichtspunkte kaum faßbar und in eine Einheit zu bringen. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn selbst wohlmeinende Darsteller ignatianischer Frömmigkeit diese in wesentlichen Punkten verzerrt haben, so noch jüngst der Schweizer Kapuziner *Laurentius Casutt* (Das Erbe eines großen Herzens, Graz-Salzburg-Wien 1949), der das äußere Apostolat so sehr in den Vordergrund stellt, daß der Orden einem ausgeklügelten Kampf- und Arbeitsorganismus gleicht, der zentral gesteuert wird, in dem sich alles nach Gesetz und Befehl vollzieht und der einzelne, seines Eigenwillens entkleidet, sich blind dem Ganzen einzufügen hat. Alles bekommt hier einen militärischen Charakter und ist in Gefahr, ins Äußere, Mechanische, rein Rationale abzuleiten. Darunter droht die religiöse Wurzel zu ersticken. Daß von hier nur noch ein Schritt zur Karikatur ist, wird dann deutlich, wenn man sieht, wie Nichtkatholiken und Nichtchristen von ähnlichen Voraussetzungen zu den bekannten Verzerrungen des jesuitischen Ordensideales kommen. Um solche Mißverständnisse, selbst von Seiten katholischer Kritiker, zu verstehen, muß man allerdings auch zugeben, daß das

<sup>1</sup> Den Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verf. auf der Maria-Ward-Tagung der Englischen Fräulein in Augsburg am 2. 1. 1952 gehalten hat.

ignatianische Frömmigkeitsideal *in sich* manche Gefahren birgt, wenn es nicht tief genug und in seiner ganzen Fülle gelebt wird. Darum ist es nicht zu verwundern, wenn in der Gesellschaft Jesu so viel Wert auf die tägliche einstündige Betrachtung gelegt wird, ähnlich auf die jährlichen achttägigen Exerzitien und andere geistlichen Übungen, und daß mit Noviziat und Terziat drei Jahre ausschließlich dem geistlichen Leben gewidmet werden. Das alles soll der Veräußerlichung und einer falschen Anpassung an die Welt und an den Weltgeist vorbeugen. Da es anderseits durch den Ordenszweck notwendig ist, lebendig, aufgeschlossen und anpassungsfähig zu bleiben, gilt es heute, in dieser Zeit gewaltiger Umbrüche, am Ende einer geschichtlichen Epoche, an der Wende zu noch Unbekanntem, das bleibende und innerste Wesen ignatianischer Frömmigkeit von allem Zeitgebundenen abzuheben. In diesem Sinn soll im Folgenden von einigen Grundzügen ignatianischer Frömmigkeit die Rede sein.

### *1. Der dem hl. Ignatius eigentümliche Begriff christlicher Vollkommenheit.*

Das Wesen der christlichen Vollkommenheit besteht nach der Hl. Schrift in der vollkommenen Liebe. Diese Umschreibung ist die tiefste und umfassendste. Es gibt daneben noch andere, die das eine oder andere Element des christlichen Vollkommenheitsbegriffes besonders akzentuieren. Die drei gebräuchlichsten sind: Vereinigung oder Verähnlichung mit Gott, Nachfolge Christi, Erfüllung des Willens Gottes. Alle drei Umschreibungen haben im Laufe der Geschichte der christlichen Frömmigkeit ihre eigene Zeit gehabt und sind einem der großen Orden eigentlich geworden. Welche von den dreien hat die Frömmigkeit der Gesellschaft Jesu geprägt? Man könnte vielleicht meinen, die Nachfolge Christi, weil doch die Exerzitien, diese Hauptquelle ignatianischen Geistes, zu einem großen Teil nichts anderes sind als eine Betrachtung des Lebens Jesu und weil zwei ihrer Grundbetrachtungen (von Christus, dem König, und von den zwei Bannern) ausdrücklich von der Nachfolge Christi handeln. Dem widerspricht aber, daß hier die christologische Frömmigkeit eingespannt ist in einen größeren Rahmen, der durch das sogenannte Fundament und die Betrachtung zur Erlangung der Liebe festgelegt ist.

Kennzeichnet vielleicht die Vereinigung oder Verähnlichung mit Gott das Ideal ignatianischer Frömmigkeit? Man könnte auf den Gedanken kommen, da doch „das Finden Gottes in allen Dingen“ eines der Lieblingsworte des Heiligen ist, so daß dahinter in gleicher Weise Apostolat wie auch Gebet zurückzutreten scheinen. Wohl wird hier die Höhe und Reife ignatianischer Frömmigkeit angegeben, nicht aber das letzte Formende und Unterscheidende. Dies ist vielmehr durch den Begriff der *Erfüllung des göttlichen Willens* gegeben.

Die Frömmigkeit der Alexandriner unter den griechischen Kirchenvätern, ebenso die des hl. Augustinus und seiner mittelalterlichen Nachfahren, war von dem Begriff der Vereinigung (Verähnlichung) mit Gott bestimmt. Alles religiöse Streben, alle Tugendübung und selbst die Nächstenliebe wurden auf dieses Ziel ausgerichtet und ihm untergeordnet. Das hängt mit folgendem zusammen: Die antike Philosophie (die platonische genau so wie die aristotelische), auf der die obengenannten Kirchenväter ihr religiöses Ideal aufbauen, war eine *Seinsphilosophie*. Entsprechend ging es auch ihnen in der Gnade um eine Anteilnahme am göttlichen Sein, an der Natur Gottes. Der Weg dahin war für sie die Kontemplation, nicht die Aktion. Schon im

natürlichen Erkennen gleichen wir uns dem erkannten Gegenstand an, um wieviel mehr in der Gnade, wo doch die Glaubenserkenntnis nur auf Grund der Teilnahme am göttlichen Logos zustande kommt. Dieses kontemplative Ideal hat dem Benediktinertum, geschichtlich gesehen, weithin das Gepräge gegeben.

Die Frömmigkeit der Mendikanten hinwiederum, insbesondere des Franziskanerordens, ist durch den Begriff der Nachfolge Christi (die selbstverständlich jede Frömmigkeit kennt) gekennzeichnet. Es geht hier nicht mehr um eine scinshafte Vollkommenheit unserer Natur, sondern um persönliche Nachfolge und Angleichung, um ein Verhältnis des liebenden Herzens zum armen und geschmähten Herrn. „Die Regel und das Leben der Brüder ist dieses“, heißt es in der franziskanischen Urregel, „zu leben in Gehorsam, in Keusdheit und ohne Eigentum und die Lehre und die Fußstapfen unseres Herrn Jesus Christus zu befolgen“ (Regulae antiquissimae fragmenta, bei Boehmer, Analekten 88). Dementsprechend sagt Thomas von Celano vom hl. Franz: „Sein höchstes Bestreben, sein vorzüglichster Wunsch und sein oberster Grundsatz war, das heilige Evangelium in allem und über alles zu beobachten, und vollkommen, mit allem Eifer, mit ganzem Verlangen des Gemütes, mit aller Glut des Herzens die Lehre unseres Herrn Jesus Christus zu befolgen und sein Beispiel nachzuahmen“ (I, n. 84). Dieses Vollkommenheitsideal hat etwas ungemein Lebendiges an sich. Es entströmt unmittelbar einem liebenden, ritterlichen, sich verschwendenden Herzen und bleibt immer ganz nah bei dieser Quelle. Es erweckt den Eindruck des Überfließenden, Trunkenen, Radikalen, aber auch des kindlich Frohen, Unsystematischen, Spontanen.

Anders wieder bei Ignatius. In jahrelangem Ringen hat er sich zur Klarheit seines Weges durchkämpfen müssen. In diesem Ringen erfuhr er den Einfluß der verschiedenen Geister, der guten und der bösen, erlebte er den Wechsel von Trost und Trostlosigkeit und stand immer wieder vor der Wahl, hierhin oder dorthin zu gehen, dieses oder jenes zu tun. Was durfte in all diesem Hin- und Hergeworfenwerden seine Entscheidung bestimmen? Einzig der Wille Gottes, und so wurde für ihn die Erfüllung des „Willens der göttlichen Majestät“ zum prägenden Begriff seines Vollkommenheitsideals. Ihm ist sowohl die apostolische Arbeit wie auch die *persönliche* Vollkommenheit untergeordnet. Darum wollen z. B. die Exerzitien, diese originalste Schöpfung des Heiligen, nichts anderes als dem Menschen behilflich sein, den Willen Gottes für sein eigenes Leben zu finden. „Wie Umherwandeln, Auf-ein-Ziel-zugehen und Laufen körperliche Übungen sind“, heißt es in ihrem Beginn, „so nennt man geistliche Übungen die Bereitung und Disposition der Seele zur Überwindung aller ungeordneten Neigungen und nach ihrer Überwindung zum Suchen und Finden des göttlichen Willens“ (Ex. spir. n. 1). Vor jeder Betrachtung läßt Ignatius den Beter bitten „um das, was ich wünsche und begehre“ (Ex. spir. n. 48). Was ist aber „das, was ich wünsche und begehre“? Das ist die Gnade, „daß ich nicht taub bin für seinen Ruf, sondern bereit und voll Eifer, seinen heiligsten Willen zu erfüllen“ (Ex. spir. n. 91). In der Betrachtung von den drei Menschenklassen ist für die Entscheidung des vollkommenen Menschen einzig entscheidend „der Dienst und das Lob der göttlichen Majestät“, der Gedanke, „wie man Gott, unserem Herrn, besser dienen könne“ (Ex. spir. n. 155). Und die ganzen Wahlbetrachtungen zielen darauf hin, unter Ausschaltung aller ungeordneten Neigungen einzig das zu wählen, was mehr dem Dienste Gottes, seiner Ehre und seinem Ruhm

entspricht. Darum darf sich der Mensch auch zur Ganzhingabe nur anbieten, „wenn Deine heiligste Majestät mich erwählen will“ (Ex. spir. n. 98).

Auf der einen Seite hat die persönliche Herzensnot, das Ringen um das eigene Heil dem Vollkommenheitsideal des hl. Ignatius eine stark subjektive, besser eine personale Note gegeben, auf der anderen Seite reißt ihn die apostolische Aufgabe, zu der er sich im Willen Gottes gerufen weiß, über sich selbst hinaus; er lebt ganz einem objektiven Werk, dem Heilswerk Christi, das die Erlösung der Menschen und durch sie hindurch die Ehre des Vaters verfolgt. So werden Subjektivität des Heilsstrebens und Objektivität des Heilswerkes miteinander zu einem Einzigem verbunden. Das Streben nach persönlicher Heiligkeit zielt auf die Tauglichkeit im Dienste Gottes und die betont moralische Note, die das betrachtende Gebet des Heiligen kennzeichnet, der ständige Hinweis auf den Erwerb echter Tugenden, strebt nicht die persönliche Heiligkeit um ihrer selbst willen an, sondern will den Menschen zu einem geeigneteren Werkzeug in der Hand Gottes, des Herrn, machen.

Wenn man von hierher auf die vorianthianische christliche Tradition zurück-schaut, so erkennt man unschwer, daß Ignatius einen neuen Akzent in das Vollkommenheitsstreben gebracht hat. „Die patristische und noch die mittelalterliche Spiritualität setzte — nicht ohne Nachwirkung der Antike — das Ziel des Menschen vorwiegend in die Anschauung Gottes oder in die ewige Glückseligkeit . . . Der Akzent verschiebt sich im Augenblick, da Ignatius in seinem ‚Prinzip und Fundament‘ das Ziel des Menschen als ‚Lob, Ehrfurcht und Dienst Gottes‘ bestimmt, und in dieser Bestimmung alles, auch die Anschauung Gottes und die eigene Seligkeit, hintansetzt. Nunmehr kann der Kompaß nicht mehr in einer, auch übernatürlich erhobenen Physis (Natur) des Menschen liegen, die Letztentscheidung über das Wie des lobenden und ehrfürchtigen Dienstes liegt bei Gott selbst, in der Offenbarung Seines Willens. Ignatius baut folgerichtig seine ganze Spiritualität auf den Begriff der Wahl hin: der Wahl Gottes nämlich, die, in ewiger Freiheit vollzogen, dem Menschen zur Mit- und Nachwahl geoffenbart und angeboten wird. Um aber die Einheit des göttlichen und geschöpflichen Willens im Wahlakt zu ermöglichen — jener neuen ‚Identität‘ und ‚Verschmelzung‘, die von jetzt an immer deutlicher das antike Ideal einer mystischen Wesensidentifizierung oder ‚Vergottung‘ ersetzt — muß des Menschen höchste Anstrengung dahin gehen, alle Störungen und Hinder-nisse von seiner Seite aus dem Wege zu räumen, sich in ‚geistlichen Übungen‘ auf die reine ‚Disposition‘ zum Empfang des göttlichen Willens vorzubereiten, sich somit in der Indifferenz alles eigenen Wollens und Wählens zu schulen, um die Differenz allein von Gott empfangen zu können . . . Ignatius entwickelt die Indiffe-renz in den ‚drei Stufen der Demütigung‘, die man als drei Stufen der Bereitschaft, des Verzichts auf eigene Verfügung bezeichnen kann“ (Urs von Balthasar, Therese von Lisieux, Geschichte einer Sendung; Köln, Jakob Hegner 1950, S. 274 f.).

Wie kam Ignatius zu einem solchen Ideal, das in der christlichen Tradition in dieser scharfen Formulierung bis dahin kein Vorbild hatte? Man hat gesagt, die Zeit sei dafür reif gewesen: Seit dem hohen Mittelalter setze — gefördert durch die Lockerung der geschlossenen sozialen Struktur und durch das Aufkommen einer neuen gebildeten Laienschicht — eine immer stärkere Persönlichkeitsentfaltung ein, die im Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts ihren ersten geschlossenen Ausdruck gefunden habe. Die Erweiterung des geographischen Weltbildes und die

Lehren der Reformatoren hätten in derselben Richtung gewirkt. Aber mit all diesen Strömungen und Ereignissen hat Ignatius unmittelbar nichts zu tun. Entscheidender war ein anderes. Ignatius hatte eine sehr aktive Natur und kam aus einem ritterlich-soldatischen Beruf. Gehorsam, Dienst und Gefolgschaft waren ihm feste Begriffe. Auf diesem Untergrund spielen sich seine seelischen Kämpfe, spielt sich seine Begegnung mit Gott ab. Ignatius fühlt sich gezogen und gerufen, bald von der Welt, bald von den Großtaten der Heiligen, und er erkennt darin das Rufen Satans und Gottes. Er hat also eine Wahl zu treffen, die über Leben und Tod, über Zeit und Ewigkeit entscheidet. Immer deutlicher wird das Rufen Gottes. Da lautet sein Gebet: „Herr, was willst Du, daß ich tun soll?“ Im Vordergrund dieser Wahl steht noch nicht das äußere Apostolat, steht noch nicht der Orden in seinem Aufbau und seinem Ziel. Ignatius wird noch nicht ausdrücklich von den Nöten der Kirche, vom Vordringen der Reformation bestimmt. Die Frontlinie des Kampfes zwischen Christus und Satan, der hier ausgefochten wird, zieht sich vielmehr mitten durch sein eigenes Herz. Es geht um seine innerste religiöse Entscheidung. Erst aus dem Geist der aktiven Indifferenz, der vorbehaltlosen Bereitschaft zum auschließlichen und zu jeglichem Dienst Gottes ergibt sich später die Struktur des Ordens, ergibt sich, daß für ihn der konkrete Wille Gottes einem Dienst in der Kirche gleichkommt. Im Gehorsam gegen Gottes Willen, der sich erst allmählich klar und unmißverständlich kund tut und auf den es darum immer wieder von neuem hinzuhorchen gilt, wird Ignatius zu einem „Heiligen der Kirche“, hinter deren Objektivität er selbst mit seinem Eigenen immer wieder zurücktritt. Nur aus dieser tieferen Sicht seines Ideals wird es verständlich, daß auch die Frömmigkeit einer beschaulichen Ordensfrau, Teresas von Avila, einige Jahrzehnte später, von dem gleichen Vollkommenheitsbegriff der Erfüllung des Willens Gottes geprägt sein kann.

## 2. Das Gottesbild ignatianischer Frömmigkeit.

Ein allem religiösen Streben zugrunde liegendes Vollkommenheitsideal bedingt selbstverständlich auch ein bestimmtes Gottesbild. Der Gott des hl. Ignatius ist nicht das *summum bonum*, das höchste Gut, die ewige Schönheit Augustins, noch der himmlische Vater des hl. Franz, sondern die göttliche und heiligste Majestät, „sanctissima et divina maiestas“. Selbst in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe wird Gott so genannt. Es gilt nicht in erster Linie Gottes Größe und Schönheit, den unendlichen Reichtum seiner Natur zu betrachten, sondern in personaler Entscheidung Antwort auf Gottes Ruf und Gebot, auf sein Liebeswerben zu geben. Die ganzen Exerzitien bezwecken im Grunde nichts anderes. Man hat sie darum im Gegensatz zu einer Essenztheologie, die den Schatz der Offenbarungsgeheimnisse ihrem seinshaften Wesen nach aufnimmt und entfaltet, eine Existenztheologie, eine Theologie der Übung genannt, da es in ihnen um die existentielle Einübung in den göttlichen Willen geht; der Mensch soll lernen, die Geister zu unterscheiden, den Willen Gottes für sein Leben zu erkunden und dem erkannten Ruf in der Gnade zu folgen.

So ist der Gott ignatianischer Frömmigkeit ein Wirkender, Planender, Zielstreiber, Rufender, Fordernder, Sender, Richtender, Beseligender und Verurteilender. Er sendet seinen Sohn und fordert, daß man ihm Gehorsam leiste; und diese Sendung und dieser Gehorsam setzen sich in der Kirche fort. Er bietet seine Gnade an

und führt jeden seinen ganz persönlichen Heilsweg. Die gesamte Heilsökonomie hinwiederum, in ihrem Aufbau und ihrer Geschlossenheit, ist das Werk seines von Ewigkeit her planenden Herzens. So heißt es z. B. in der Betrachtung über die Menschwerdung: „Ich führe mir die Geschichte des Vorganges vor, den ich betrachten soll, d. h. hier: wie die drei göttlichen Personen die ganze Oberfläche oder den ganzen Umkreis der gesamten Erde voll von Menschen sehen, und wie sie in ihrer Ewigkeit beim Anblick, daß alle zur Hölle hinabsteigen, den Besluß fassen, daß die zweite Person Mensch werde, um das Menschengeschlecht zu erlösen“ (Ex. spir. n. 102). Nichts ist dem Zufall überlassen, alles ist geordnet und jedem seine Stelle bestimmt. Gott regiert, indem er Geschichte macht und die Rollen in dem großen Welttheater verteilt; er greift in den Gang der Geschichte ein, baut auf und zerstört, beruft Propheten und Heilige und bringt seine Pläne, trotz menschlicher Sünde, immer zur Vollendung. Er hat sein letztes Wort in Jesus Christus, seinem Sohn, schon in die Welt hineingesprochen.

Dabei bleibt er der Vater, dem man, wie dem maior domus eines großen Adelshauses, ganz gewiß in erster Linie Ehrfurcht und Gehorsam, aber noch viel mehr Liebe schuldet, nicht nur, weil er in sich, in seinem Wesen, über alles liebenswert ist, sondern darüber hinaus, weil sein Wille, sein Herz, Wunder an Liebe für uns erfunden hat (vgl. die Betrachtung zur Erlangung der Liebe). Was immer er befiehlt und anordnet und verfügt, ist unser Heil und unsere Seligkeit. Er ist schlechthin Autorität, und diese Autorität verlangt vorbehaltlose Unterwerfung. Aber zugleich gibt es für den Menschen nichts Beglückenderes, als von Ihm in Dienst genommen zu werden und zu Seiner größeren Ehre wirken zu können.

### *3. Die Christusgestalt in der Frömmigkeit des hl. Ignatius*

Das Bild der heiligen, souveränen, eifernden, göttlichen Majestät und wiederum des allmächtigen, alles bestimmenden Vaters, dessen Autorität liebenden Gehorsam erheischt, ist für Ignatius so vorherrschend, daß es auch aus dem Antlitz Christi hervorleuchtet. „Herr“ ist der eigentliche Name, den Christus bei Ignatius trägt. „Ewiger Herr aller Dinge, ich biete mich Dir ganz und gar an!“ (Ex. spir. 98), soll darum der Exerzitand in einer entscheidenden Stunde zu Christus sprechen, und alles, was der Heilige selbst tut, tut er „im Herrn“ (vgl. diese Zeitschrift 21 [1948] 104 ff.). Schon mit diesem Namen ist das Christusbild des hl. Ignatius klar unterschieden sowohl vom Jesusbild der mittelalterlichen Mystik und vom Bild des armen, für uns gekreuzigten Menschenbruders franziskanischer Frömmigkeit, wie auch vom Heilandsbild der Neuzeit, das Christus in erster Linie von der Hilfe her sieht, die er den Menschen in ihren Nöten bringt. „Herr“ ist aber anderseits auch nicht der erhöhte und verklärte Christus der Liturgie — die eine Seite des benediktinischen Christusbildes; dazu kommt noch das Moment des Lehrers und Propheten —, der Pantokrator in den Apsiden der byzantinischen Basiliken. Man könnte das meinen, da Christus von Ignatius ganz wie der Vater die „heiligste Majestät“ genannt wird (Schlußgebet der Christkönigsbetrachtung). Aber das hat nicht den gleichen Sinn wie in der byzantinischen Theologie, wo Christus mehr seiner Gottheit als seiner Menschheit nach gesehen wird. „Heiligste Majestät“ ist Christus für Ignatius vielmehr darum, weil er der Gesandte des Vaters ist und diesen in der Welt transparent macht. Er will nichts anderes, als den Vater offenbaren und

Seinen Willen kundtun. Sein tiefstes Wesen in dieser Welt, der Sinn seines irdischen Lebens besteht geradezu darin, gesandt zu sein mit einem Auftrag. Darum sagt er von sich selbst: „Nicht von mir aus bin ich gekommen, sondern Er (der Vater) hat mich gesandt“ (Joh 8, 42), und darum nennt ihn der Hebräerbrief schlechthin den „Gesandten“ (3, 1). Wer darum Christus sieht, der sieht den Vater (Joh 14, 9) und wer ihn hört und ihn ehrt, der hört und ehrt den Vater (Lk 10, 16; Joh 5, 22). — Ignatius fügt diesem Moment, als seine Entsprechung und Ergänzung, noch ein zweites hinzu. Christus ist für ihn so sehr der Gehorsam Leistende, und er leistet diesen Gehorsam in so vollkommener Weise, daß er mit der Person des sendenden Vaters in eins geschaut wird. In seiner Sendung sowohl wie auch in seinem Gehorsam nimmt er teil an der Heiligkeit und Autorität des Vaters und eben darum ist er für Ignatius in erster Linie der „Herr“ und die „heiligste Majestät“.

Seine Farbe und Lebendigkeit erhält dieses Bild durch den *Inhalt* der Sendung Christi. Dieser ist die Aufrichtung und Durchsetzung des Reiches Gottes auf Erden, die Eroberung der Welt für den Vater. Da einem solchen Beginnen das Reich Satans, die Welt der Sünde und der gefallene Mensch entgegensteht, bedeutet das praktisch Kampf. Von hierher gesehen ist Christus für Ignatius König und Feldherr, aber kein absolutistischer König, der einsam und von seinem Volke getrennt hoch über seinem Lande thront, und kein Offizier im Sinne des modernen Soldatentums. Er steht mitten unter den Seinen, ihre Mühen und Strapazen nicht nur teilend, sondern als erster auf sich nehmend. Er ist „schön von Aussehen und liebenswürdig“ (Betrachtung von den beiden Bannern). Er erteilt keine Befehle und zwingt niemanden in seine Gefolgschaft. Er wirbt vielmehr mit seiner ganzen Person und durch die Schönheit und Größe seines Auftrages. Ein Tor und ein enger Geist, ohne Idealismus und Edelmut, der ihm nicht folgte und nicht an seiner Seite streiten wollte. Eines gilt es allerdings zu verstehen: die Art und Weise des Kampfes. Hier muß man Christus, als dem Herrn, und seinem Vater einfach glauben, daß auf keine Weise besser gekämpft und schneller und endgültiger der Sieg errungen wird. Die Waffen, die Christus nämlich für seinen Kampf zur Verfügung stehen, sind nicht seine Göttlichkeit, nicht seine Wundermacht, sind nicht Legionen von Engeln, sondern seine von allen Hilfen dieser Welt entblößte menschliche Natur, sind insbesondere Armut und Kreuz. Sein Kampfkleid und seine Ehrenzeichen sind, wie es in der 11. Regel des Summariums heißt, Schmach, falsches Zeugnis, Erleiden von Unrecht, als ein Tor angesehen werden. So sehr steht also für Ignatius das Leben Christi im Zeichen des Kampfes und der Eroberung, daß selbst seine Passion, seine menschliche Schwäche, seine bittere Schmach und sein qualvolles Sterben zunächst einmal unter dieser Rücksicht gesehen werden. Erst aus dieser größeren Perspektive erhält alles im Leben Jesu seinen eigentümlichen, für Ignatius charakteristischen Sinn. Seine Christusgestalt ist von einer werbenden Kraft und voller Eroberungswillen. Sie reißt selbst in ihrer menschlichen Erniedrigung noch mit. Sie treibt an, es ihm gleich zu tun, nicht faul auszuruhen, auch nicht in erster Linie nach der eigenen Seligkeit auszuschauen, sondern sich zur Arbeit und zum Kampf anzubieten und, wo immer man steht, bei Tag und bei Nacht, zur Ausbreitung des Reiches Gottes beizutragen.

Die Anschauungsweise, in die dieses Christusbild gekleidet ist, entspricht der Zeit und dem Stand des Ritters Ignatius. Für ihn haben *rey* und *señor* einen ganz

bestimmten Bedeutungsgehalt. Der Heilige kommt noch aus der Feudalwelt des Mittelalters. Er hat noch die Hierarchie von Herren und Vasallen vor Augen, ist noch mit den Rechtsanschauungen und Gebräuchen des ritterlichen Lehnsherrn vertraut. Gefolgschaft und Dienst, Treue und Gehorsam sind ihm feste Begriffe. Er kennt den Hof und sein Zeremoniell, das Waffenspiel und den Kampf und weiß, was Fahne und Wappen bedeuten und wozu sie verpflichten. Aus dieser Welt heraus formen sich ganz von selbst sein Christusbild und seine Christusfrömmigkeit. Schön und packend kommt beides in dem Anerbieten zum Ausdruck, das der zur Vollkommenheit gerufene Christ am Schluß der Christkönigsbetrachtung seinem Herrn macht und das in der Formel für die Ablegung der einfachen Gelübde in der Gesellschaft Jesu wiederkehrt. Es ist dem lehnsrechtlichen Akt der ritterlichen Hulde entnommen und zeigt die ganze Innigkeit des persönlichen Christusverhältnisses, das Ignatius anstrebt. Im Angesicht des ganzen himmlischen Hofes, der Herrin Maria und aller Heiligen, gibt sich der Beter mit Leib und Leben, mit Gut und Blut und unwiderruflich in die munt, d. i. die offene Hand, in den Schutz und die Obhut Christi, des Herrn. Dieser umschließt die ihm dargebotenen Hände mit seinen eigenen und betrachtet damit den Bittenden als einen der Seinigen. Er heftet ihm sein Wappen an und reiht ihn in die Schar der umstehenden Ritterschaft ein. Nur wer gerufen ist, darf sich in dieser Weise zur engeren Gefolgschaft des Herrn anbieten, denn es ist ein ganz persönliches Band der Treue, das Herren und Lehnsleute miteinander verbindet. Man schenkt sich gegenseitig Vertrauen und verspricht einander in Not und Kampf beizustehen. Es ist darum nicht zufällig, wenn Ignatius die Gelübde unmittelbar in die Hand Christi ablegen läßt, und daß er für diesen wichtigen und feierlichen Akt, ganz im Gegensatz zur Tradition, den Augenblick vor dem Empfang der hl. Kommunion wählt.

Es bleibt nun noch eine Frage. Wie fügt sich in eine solche Christusschau der Begriff der Nachfolge Christi ein? — „Nachfolge Christi“ galt schon den ersten christlichen Zeiten als Inbegriff christlicher Vollkommenheit. „Was Christus ist, werden wir sein“, sagt Cyprian, „wenn wir ihn nachgeahmt haben“ (PL 4, 582). „Christ sein bedeutet Nachfolge Christi“, heißt es einfach hin bei Johannes Scholastikus (Klimakus) (PL 88, 633 B). Insbesondere galt der Martyrer — und bei dessen allmählichem Schwinden der jungfräuliche Mensch — als schlechthin vollkommener Nachahmer Christi. Wir können den Begriff der Nachfolge durch die Jahrhunderte verfolgen, wir würden ihn bei den griechischen und lateinischen Vätern, bei den Mönchen der Wüste und in den ersten Cönobien, bei St. Benedikt, St. Bernhard, bei den Heiligen Franz und Dominikus und im französischen Oratorium Bérulle ebenso finden, wie bei Ignatius und seinen Nachfahren. Je nach der Grundhaltung ihrer Frömmigkeit aber prägte sich dieser Begriff in verschiedenartigster Weise aus, bald mehr als seinshafter Nachvollzug des Lebens Christi in der Gnade, bald mehr als ethische Nachahmung Jesu, seiner Tugenden oder seiner gesinnungshaften Zuständigkeiten (*états*) wie bei Bérulle. Bald will man der Vergöttlichung durch Christus teilhaftig, bald seiner heiligsten Menschheit ähnlich werden; bald will man ihm einfach nur in möglichst wörtlicher Weise nachfolgen, bald sein Werk weiterführen.

Für Ignatius ist der Begriff der Erfüllung des Willens Gottes auch für die Eigenart der Nachfolge Christi maßgebend gewesen. In Christus bricht der himmlische

Vater in diese Welt ein, um seinen Heilwillen unwiderruflich und endgültig ins Werk zu setzen. So ist denn auch die Gestalt Christi für Ignatius mit einer unerhörten Dynamik geladen. „Mea voluntas est“, „Mein Wille ist es“, so beginnt er seinen Aufruf an die Menschen (Christkönigs-Betrachtung). Seine Botschaft besagt aber nicht in erster Linie die Anteilnahme an seinem Leben, an seiner Gnade, an seinen himmlischen Reichtümern, sondern ist zunächst einmal ausgerichtet auf eine Aufgabe, auf ein objektives Werk, auf den Auftrag des Vaters. Selbst die Heiligung des eigenen Herzens ist in diese Objektivität einbezogen. Der Blick ist vom Menschen, auch von der eigenen Vervollkommenung weg, auf Gott gerichtet, auf die Erfüllung seines heiligsten Willens. Dabei wirbt Christus für die Mitarbeit an dem Auftrag des Vaters zugleich mit seiner eigenen Person, d. h. er wirbt um unsere ganz persönliche Freundschaft, um unser Verstehen, um innigste Anteilnahme an seinem Schicksal. Denn letztlich ist er ja selbst, in eigener Person, das Wort, der Auftrag des Vaters.

Wie sehr bei Ignatius der Begriff der Erfüllung des göttlichen Willens auch für die Nachfolge Christi maßgebend gewesen ist, erhellt aus der Auswahl des Stoffes für die zweite Woche der Exerzitien, die doch in der Hauptsache der Betrachtung des Lebens Jesu gewidmet ist. Die anfänglich scheinbar absichtslosen und keinen besonderen Anruf enthaltenden Erwägungen über die Menschwerdung und Geburt machen bald einer immer klarer sich abzeichnenden Intention Platz. Die Begebenheit vom zwölfjährigen Jesus wirkt in dieser Richtung geradezu wie ein Signal. Sie leitet daher auch die Wahlbetrachtungen ein. Wie fortan im Leben Christi alles auf eine Entscheidung hindrängt, so wird auch der Beter zu einer ähnlichen Entscheidung aufgerufen. Bevor die Betrachtung von den beiden Bannern vorgelegt wird, bemerkt Ignatius in einer Vorbemerkung ausdrücklich, es komme jetzt darauf an, die Intention Christi, unseres Herrn, und Satans, des Feindes der menschlichen Natur, kennenzulernen. Und die erste Vorübung besteht darin, darauf zu achten, wie Christus ruft und alle unter sein Banner scharen will. Hier ist der Schlüssel angegeben für alle weiteren Betrachtungen über das Leben Jesu. — Zusammenfassend kann man also sagen: Nachfolge Christi besagt für Ignatius in erster Linie eine gnadenhafte Berufung und ein Hineingenommensein in die Sendung, d. h. in den Kampf Christi. „So wie mich der himmlische Vater gesandt hat, so sende ich euch“. „Wir sind Gesandte an Christi statt.“ Wir haben das Werk Christi weiterzutragen und seinen Auftrag zu Ende zu führen.

#### *4. Das Bild des vollkommenen Menschen in der Frömmigkeit des hl. Ignatius*

Das Gottes- und Christusbild einer Frömmigkeitsschule ist auch für ihr christliches Menschenbild entscheidend. Dem rufenden Gott, dem werbenden Christus entspricht der hinhorchende und gehorchende Mensch. Drei Haltungen kennzeichnen in diesem Frömmigkeitsideal den vollkommenen Menschen: Hellhörigkeit (Gehorsam und Gebet), Dienstbereitschaft (Demut und Abtötung), Arbeit (Apostolat und Nächstenliebe).

*Hellhörigkeit* ist der vorgängige innere Wille, auf die Suche zu gehen nach dem konkreten Willen Gottes im eigenen Leben. Man soll nicht untätig sein und warten, bis der Ruf Gottes so eindeutig wird, daß man ihm nicht mehr ausweichen kann und zur Antwort gezwungen wird. Man soll vielmehr innerlich hinhorchen, soll

suchen, um zu finden, soll bitten um Klarheit und Erleuchtung. Nichts soll innerlich unaufgearbeitet liegen bleiben. Das bedeutet praktisch vollkommenen Gehorsam gegenüber den Weisungen der Vorgesetzten, ebenso gegenüber allem, was schicksalhaft auf den Menschen zukommt, und am allermeisten gegenüber den inneren Anregungen und Rufen der göttlichen Gnadenführung. Gehorsam in diesem umfassenden Sinn ist darum die Grundtugend in der Frömmigkeit des hl. Ignatius. Er verlangt innere Vertrautheit mit der Art und Weise, wie Gott zu rufen pflegt, Erfahrung in der Unterscheidung der Geister. Das alles setzt Glaubens- und Gebetsgeist voraus, ständigen Verkehr mit Gott, Übung des Wandels in der Gegenwart Gottes. Nur der betende Mensch wird den Willen Gottes für sein Leben, für jeden Tag und für jede Stunde von neuem erfahren.

Man hat von der ignatianischen Aszese gesagt, sie sei eine einseitige Willensaszese. Wahr daran ist, daß Ignatius einen überaus starken Willen besaß. Wenn er einmal etwas als Ruf und Willen Gottes erkannt hatte, dann konnte ihn nichts mehr davon abhalten, diesem Rufe nachzukommen, mochten damit für ihn auch große persönliche Opfer oder gar Konfliktmöglichkeiten mit einflußreichen (kirchlichen) Stellen verbunden sein. Er war hier von einer äußersten Wahrhaftigkeit und Konsequenz und duldet keinerlei Feigheit oder Selbstbetrug. Aber all dem ging doch voraus, als das noch Wichtigere, ein Sich-Freimachen von allem Eigenwillen, von allen ungeordneten Neigungen, von aller Selbstsucht, um hellhörig zu werden für den leisesten Wink Gottes.

Eben diese Haltung wollen auch seine Exerzitien erarbeiten; das ist ihr eigentlicher Sinn und ihr Ziel. So steht es schon in der Überschrift der Geistlichen Übungen zu lesen. Und in der 5. Vorbemerkung heißt es: Für denjenigen, der die Exerzitien empfange, sei es gut, „magno animo et liberalitate erga Creatorem ac Dominum, mit Großmut und Freigebigkeit gegen den Schöpfer und Herrn“ (Ex. spir. n. 5) in die Übungen einzutreten und all sein Wollen sowie seine ganze Freiheit ihm anzubieten, damit seine göttliche Majestät sowohl über seine Person wie über all seine Habe verfügen könne, gemäß dem Gefallen seines heiligsten Willens.

Der menschliche Wille steht nicht als eigene Kraftquelle neben dem Willen Gottes. Er soll vielmehr hineingenommen werden in den göttlichen Willen, und je mehr das der Fall sein wird, je mehr der Mensch auf alles eigene Wollen verzichtet, je mehr er sich von Gott „wollen“, über sich verfügen lässt, um so mehr wird er den Willen Gottes verwirklichen können. Es gilt hier die Paradoxie: In der größten Passivität entfaltet der hinhorchende und gehorchende Mensch die größte Aktivität. „Es soll nämlich ein jeder bedenken, daß er in dem Maße in allen geistlichen Dingen Fortschritte machen werde, als er aus aller Eigenliebe, aus allem Eigenwillen und Eigennutzen ausgegangen ist“ (Ex. spir. n. 189). Und noch einmal wird derselbe Gedanke in der 15. Vorbemerkung der Exerzitien ausgesprochen: „Obgleich wir außerhalb der Übung erlaubter- und verdienstlicherweise alle, die dazu wahrscheinlich befähigt sind, bewegen können, die Enthaltsamkeit, die Jungfräulichkeit und jede Art evangelischer Vollkommenheit zu erwählen, so ist es doch angemessener und viel besser, daß beim Suchen des göttlichen Willens der Schöpfer und Herr selbst sich der ihm ergebenen Seele mitteile, sie zu seiner Liebe und zu seinem Lobpreis an sich ziehe und sie auf jenem Wege leite, auf dem sie ihm fürderhin besser dienen kann“ (Ex. spir. n. 15). Niemanden soll der Mensch so viel Mißtrauen ent-

gegenbringen wie seinem eigenen Willen. Darum soll er in seinem ganzen Leben immerfort jenes Gebet wiederholen, das der Beter vor jeder Betrachtung der Exerzitien gebetet hat: „Ne sim surdus ad eius vocationem, sed promptus ac diligens ad explendam eius sanctissimam voluntatem, daß ich doch nicht taub bin für seinen Ruf, sondern schnell und eifrig, um seinen heiligen Willen zu erfüllen.“

*Dienstbereitschaft:* Kaum ein Begriff spielt in der Frömmigkeit des hl. Ignatius eine so entscheidende Rolle wie der des „göttlichen Dienstes“. Bald spricht der Heilige vom „servitium Dei et Domini nostri“ (Ex. spir. n. 9, n. 166 u. ö.), vom Dienst gegenüber Gott und unserem Herrn, bald vom „Dienst und Lob Seiner göttlichen Majestät“ (Ex. spir. n. 46), von „jeglichem Dienst des ewigen Königs und allerhöchsten Herrn“ (Ex. spir. n. 97), bald ganz allgemein von der „regula divini beneplaciti“ (Constit. p. 9, c. 3. 10), von der Richtschnur des göttlichen Wohlgefällens, und seine Jünger sollen nur das suchen, was „mehr zu Gottes Lob, zu Seinem Dienst, zum Fortschritt der Seelen und zum Gemeinwohl beiträgt“. Dieser göttliche Dienst ist der Prüfstein schlechthin für das, was der Vollkommenheit entspricht und was nicht. Der erste Gegenstand der Exerzitienwahl ist das „velle servire Deo“, das Gott dienen wollen. „Nichts darf mich daher bewegen, dieses oder jenes Mittel zu wählen als einziger der Dienst Gottes, unseres Herrn und das Heil der Seele“ (Ex. spir. n. 169).

Die Breite dieses Dienstes wird ersichtlich aus den drei Graden der Demut. Sie erfassen alles vom Gebot bis zum leitesten Wunsch und Anruf des Vaters, damit auch der Knecht das väterliche Wort vernehme: „Du bist mein vielgeliebtes Kind; an dir habe ich mein Wohlgefallen“. Dieses Vater-Kind-Verhältnis — Ignatius spricht öfter davon — steht allerdings immer in dem größeren Rahmen des Verhältnisses zwischen dem Herrn und dem Knecht.

Der erste und vornehmste Inhalt dieses Dienstes sind die *Tugenden*. Sie sind der eigentliche Beitrag, den wir zu leisten haben. Daher die ständige Mahnung zum Erwerb echter und anhaltender Tugenden (vgl. Const. p. 10, n. 2; p. 3, c. 1, n. 10; p. 4. 8. 3 A). Dieser Erwerb wird nicht in erster Linie um der Vollendung und Heiligkeit des Menschen willen gefordert, sondern um des Dienstes und Lobes unseres Schöpfers und Herrn willen. Nicht der Mensch soll im Mittelpunkt des Strebens nach Vollkommenheit stehen. Anfang, Mitte und Ende dieses Strebens ist vielmehr einzige und allein Gott. Darum ist auch das erste Motiv einer guten Wahl die selbstlose Liebe zu Gott. Die Liebe und nichts anderes soll den Jünger Christi bewegen, diese oder jene Wahl zu treffen (vgl. 2. Weise der Wahl in den Ex.). Und weil es hierbei immer um den möglichst vollkommenen Dienst Gottes geht, soll er vor allem diejenigen Tugenden anstreben, die ihn zu einem geeigneteren Werkzeug in der Hand Gottes, unseres Schöpfers und Herrn, machen (Const. p. 10, n. 2). Diese Werkzeuglichkeit (*instrumentalitas*), die Tauglichkeit und Geeignetheit für den Dienst Gottes als Ziel des Vollkommenheitsstrebens folgt notwendig aus dem zentralen Begriff des Dienstes. Zwei Tugenden sind es vor allem, die von dieser Werkzeuglichkeit her gefordert werden: Die Lauterkeit der Seele und die reine Absicht einerseits (*sinceritas animi, pura intentio*), die Selbstüberwindung und Abtötung anderseits. Beide Tugenden hängen aufs engste miteinander zusammen. Der schon genannte Gehorsam kommt als dritte Tugend noch hinzu. Sie machen die

Grundstruktur ignatianischer Tugendaszese aus. Ihr einheitlicher Ausgangspunkt ist die vorbehaltlose Dienstbereitschaft als Grundhaltung.

*Arbeit:* Nicht das Gebet, sondern das Werk gibt der ignatianischen Frömmigkeit ihr Gepräge. Gemeint ist hier nicht in erster Linie das äußere, menschliche Werk, sondern das Erlösungswerk, die Sendungsaufgabe Christi, das Apostolat im tiefsten und umfassendsten Sinne. Keiner von allen Ordensstiftern und Heiligen vor ihm hat das Vollkommenheitsstreben so radikal und so zielstrebig auf die Mithilfe am Erlösungswerk Christi, auf die Sorge für das Seelenheil der anderen in Gebet, Sühne und apostolischer Arbeit ausgerichtet wie Ignatius. Niemals bis dahin war darum so klar geworden, daß Heiligkeit in der Nächstenliebe besteht, ohne die wahre Gottesliebe nicht sein kann. Von hierher wird es verständlich, wenn die Biographen von Ignatius sagen, daß er sich nie Ruhe gegönnt habe, daß er immer beschäftigt gewesen, daß es ihm in allem Planen und selbst im Gebet um den Dienst Gottes, d. h. praktisch um die Arbeit am Heile der Seelen gegangen sei.

Hinter dieser Aufgabe hatte alles andere zurückzutreten: manches von den Traditionen der beschaulichen Orden ebenso wie persönliche Liebhabereien. Gebet und Buße, Kleidung und Lebensgewohnheiten sollten von der apostolischen Arbeit bestimmt werden. Die Auswahl der Arbeiten hinwiederum sowie die Art und Weise ihrer Durchführung sollte einzig und allein von dem größeren Nutzen für das Heil der Seelen abhängen. Große Reisen, fremde Länder und Gewohnheiten, schwierige, ungewohnte oder auch niedrige und unansehnliche Arbeiten sollten kein Hindernis sein, um eine Aufgabe zu übernehmen, wenn sie nur zum Heile der Seelen beitrug und der größeren Ehre Gottes entsprach. Man sollte sogar erfunderisch sein, neue Methoden erdenken und selbst den profanen Wissenschaften sich zuwenden, um den Seelen besser dienen zu können. Die Aufgeschlossenheit für den jeweiligen Anruf Gottes in der Zeit gehört mit zu jener Hellhörigkeit, von der oben die Rede war. Daß hier auch Gefahren liegen, Gefahren einer falschen Anpassung, Gefahren der Betriebsamkeit und Verweltlichung, ist klar. Daß aber die träge Beharrungstendenz, am Alten und einmal Eingefahrenen festzuhalten, der geringe Wagemut und der Mangel an schöpferischer Kraft, eine ebenso große Gefahr für das apostolische Ideal des hl. Ignatius bedeuten, dürfte die tägliche Erfahrung deutlich machen. Tradition und Fortschritt, Gebet und Arbeit in jener kühnen Weise miteinander zu verbinden, wie Ignatius es getan hat, dürfte allerdings nur wenigen und letztlich nur den Heiligen gelingen.

Das Bild des vollkommenen Menschen, das Ignatius hier entwirft, ist am Bild Christi, des Herrn, abgelesen. Es zeigt darum unverkennbar dessen Züge. Eine heilige Unruhe soll die Glieder des Ordens treiben, immer mehr in die Person und das Werk Christi einzugehen und der Ehre des Vaters zu dienen. Reinigung des Herzens von allen ungeordneten Neigungen, Hinhorchen auf die Stimme Gottes und Lauterkeit der Gesinnung sind die unerlässliche Vorbedingung dazu. Aber sie machen noch nicht den ganzen Menschen aus. Hinzu kommt noch die Erfülltheit von einem großen Ideal, der Kampfes- und Wagemut und die Liebe eines hochgemuteten Herzens. Sie erst ermöglichen die freudige Nachfolge, das Vergessen seiner selbst und die Übernahme von Armut, Schmach und Kreuz. Ignatius ist ein ritterlicher Mensch; er kommt aus einem adligen Hause. Wie sein Christus-, so ist auch sein Menschenbild davon gezeichnet. Mut, Hochherzigkeit, Freigebigkeit und

unbedingte Treue sind ihm selbstverständliche Gesinnungen. Abhold aller Kleinigkeiterei möchte er, daß jeder, der zur Nachfolge Christi entschlossen ist, „sich *auszeichne* in jeglichem Dienst des ewigen Königs und allerhöchsten Herrn“ (Ex. spir. n. 97). Er soll darum „Anerbieten von höherem Wert und größerem Gewicht machen“ (*ibid.*), „wenn Deine heiligste Majestät mich zu solchem Leben und Stand erwählen und aufnehmen will“ (n. 98). Aus der gleichen Gesinnung entstammen Begriffe wie „der größere Dienst“, „die größere Ehre Gottes“ und das „Mehr“ menschlicher Hingabe und Bereitschaft.

Der Heilige weiß aus eigener Erfahrung, daß niemand im Ernst nach diesem „Mehr“ verlangen kann, wenn ihm nicht zuvor die Gnade zu einem solchen Verlangen gegeben wurde. „Gott läßt sich an Hochherzigkeit nicht übertreffen.“ „Je mehr unsere Seele sich in Einsamkeit und Abgeschlossenheit befindet“, heißt es in der 20. Vorbemerkung der Geistlichen Übungen, „desto geeigneter macht sie sich, ihrem Schöpfer und Herrn zu nahen und ihn zu erreichen, und je mehr sie ihn auf diese Weise erreicht, desto besser bereitet sie sich vor, von seiner göttlichen und höchsten Güte Gnaden und Gaben zu empfangen“ (Ex. spir. n. 20). Nichts kennzeichnet das Bild des vollkommenen Menschen, wie Ignatius ihn sich vorstellt, besser als das bekannte Gebet: „Ewiges Wort, eingeborener Sohn Gottes! Lehre mich die wahre Großmut. Lehre mich Dir dienen, wie Du es verdienst: Geben, ohne zu zählen, kämpfen, ohne der Wunden zu achten, arbeiten, ohne Ruhe zu suchen, mich hingeben, ohne Lohn zu erwarten; mir genüge das frohe Wissen, Deinen heiligen Willen erfüllt zu haben.“

### 5. Das Gebet in der Frömmigkeit des hl. Ignatius

Die Reife und Höhe jeder Frömmigkeit besteht in der liebenden Vereinigung mit Gott, so daß man in ihr einfachhin das Wesen der christlichen Vollkommenheit sehen konnte. Soweit diese Vereinigung bewußt wird, ist sie an das Gebet als ihre unerlässliche Voraussetzung geknüpft. Es fragt sich darum, in welcher Weise das Gebet in der Frömmigkeit des hl. Ignatius gepflegt wird. Die Frage ist um so dringlicher, je mehr die „Arbeit“ das Erstbestimmende in dieser Frömmigkeit ist. Steht nicht gerade diese Arbeit dem Gebet und damit einer bewußten Vereinigung mit Gott entgegen? Sind nicht wenigstens die höheren Stufen des Gebetes (die Mystik) und ist damit nicht die *Vollkommenheit* der Gottvereinigung den Nachfolgern des hl. Ignatius verwehrt?

Um diese Frage beantworten zu können, ist zunächst einmal die Erkenntnis wichtig, daß es — vom menschlichen Bewußtsein her gesehen — verschiedene Arten der Gottvereinigung gibt. Entsprechend seinem Gottes- und Christusbild strebt Ignatius die vollkommene Vereinigung mit dem *Willen* Gottes an. Wille wird hier aber nicht als ein isoliertes Vermögen genommen, wie es in einer abstrakten Betrachtungsweise geschieht, sondern als Höhepunkt, als letzte Entfaltung der geistigen Person. In der freien Entscheidung kehrt der Mensch als Person vollkommen zu sich selbst zurück, in ihr liegt die höchste Selbstbejahung. So gesehen ist die Vollendung des innergöttlichen Lebens im persönlichen göttlichen Liebeswillen zu suchen, weil in ihm das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit seine letzte Entfaltung erfährt, und erst damit der vollkommene Selbstbesitz Gottes gegeben ist. Im Heiligen Geist, diesem jubilus von

Vater und Sohn, flutet das ewige Leben zu seinem ursprunglosen Ursprung zurück und vollendet sich in sich selbst.

Mit diesem göttlichen Liebeswillen also, wie er sich dem Menschen offenbart, sei es in den Anordnungen und Weisungen der Obern, sei es in den Forderungen des Alltags oder auch in den inneren Anrufen und Erhebungen des Geistes Gottes, soll sich der Nachfolger und Jünger des hl. Ignatius vereinigen. Das tut er zunächst einmal in den längeren *Gebetszeiten*: in der täglichen Betrachtung und den jährlichen Exerzitien. Hier soll jene Grundhaltung ignatianischer Frömmigkeit, die möglichste Übereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Willen, eingeübt werden, bis sie den Grund der Seele erreicht und formt, damit sie dann auch im Ernstfall des konkreten Lebens mit einer gewissen Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit aufwache und das Handeln bestimme. Wie sollte er sonst in den vielfältigen äußersten Anforderungen seines Lebens ein übernatürlich denkender und gottverbundener Mensch bleiben können? Und eben weil diese Gebetszeiten Einübung für den Ernstfall sind, ist das betrachtende Gebet in der Gesellschaft Jesu — wenigstens für den Anfänger — *methodisches* Gebet. Der junge Mensch soll darin eingeleitet werden, den Willen Gottes für sein eigenes Leben zu suchen und zu erkennen und sich mit eben diesem Willen zu vereinigen. Er soll nicht einfach seinem Herzen freien Lauf lassen — dazu bleibt ihm noch Zeit und Möglichkeit genug —, sondern bei dem vorgelegten Betrachtungsstoff bleiben und ihn auf sich und sein konkretes Leben anwenden. Oft kehren darum in den Exerzitien, die in ähnlicher Weise wie der Anfang des bewußten Vollkommenheitsstrebens eine besondere Situation voraussetzen, diese beiden Mahnungen wieder: den Blick auf sich selbst zu lenken (*reflectere in seipsum*) und aus dem Betrachteten eine Frucht für sein Leben zu ziehen (*aliquem fructum capere*).

Das geschieht nicht um einer letztlich selbstsüchtigen Selbstbespiegelung willen, sondern um den Willen Gottes zu erfahren, um sich von allen sündhaften und ungeordneten Neigungen zu reinigen, um ein immer fügsameres Werkzeug in der Hand Gottes zu werden, um immer sorgsamer seine Winke zu beachten und zu befolgen. Erst wenn dem Beter der Blick auf die *divina maiestas* und ihre Anrufe, auf Christus, den Herrn, und sein Kämpfen und Werben zur Gewohnheit geworden ist, kann die Methode immer mehr nachlassen und einem freieren Herzensgebet weichen. „Denen, die sich schon häufig in diesen frommen Erwägungen geübt und durch langen Gebrauch Leichtigkeit im Gebet erlangt haben“, schreibt der 5. General der Gesellschaft Jesu, P. Claudius Aquaviva, „scheint weder ein bestimmter Gegenstand noch eine besondere Art und Weise für ihre Betrachtung vorzuschreiben zu sein. Denn der Heilige Geist, der mit ganz losen Zügeln voranzugehen pflegt, um auf zahlreichen Wegen die Seelen zu erleuchten und aufs innigste mit sich zu verbinden, darf nicht wie durch einen Zaun durch abgesteckte Grenzen eingeengt werden“ (*Epist. de orat. et poenit.*).

Dasselbe wird in den Exerzitien schon durch eine bestimmte Abfolge verschiedener *Betrachtungsarten* nahegelegt. In der *consideratio* (Erwägung) ebenso wie in der *meditatio* (Betrachtung) kommt den Eigenkräften des Menschen, den sogenannten drei Seelenfähigkeiten (Verstand, Wille und Gedächtnis), noch eine bedeutsame Rolle zu. In der *contemplatio* (Anschauung, Beschauung) beginnt die Eigentätigkeit des Menschen schon zurückzutreten. Der Beter wird durch das Geschaute und innerlich Gehörte beeindruckt und gefangen genommen; er gibt sich hin. Aber auch hier

soll er noch ein bestimmtes Ziel vor Augen haben. Er wird darum in der zweiten Vorübung angeleitet, diejenige Gnade zu erbitten, „die ich begehre“, um den konkreten Willen Gottes klarer zu erkennen. Erst in den Wiederholungsbetrachtungen zeigt sich ein deutlicher Einschnitt in der Methode des Betens. Hier soll der Beter nur noch darauf achten, wohin es ihn mehr zieht und was ihn stärker beeindruckt, sei es zum Trost oder auch zur Trostlosigkeit hin. Der Geist Gottes soll den Gang des Gebetes bestimmen; ihm soll sich der Beter ganz überlassen.

Diese Art mündet dann unmittelbar ein in die sogenannte *applicatio sensuum* (die Anwendung der Sinne), die als letzte Betrachtung den Exerzitientag beschließt. Hier walten nicht mehr Verstand und Wille als gesondertes Vermögen, sondern einzig das sich hingebende Herz, das voll ist von tiefen Erkenntnissen und heiligen Entschlüssen. Ein solches Schauen und Betasten und Verkosten kann von geistig ungeschulten Menschen ebenso geübt werden wie von geistig hochstehenden. Immer eignet diesem Beten eine große Einfachheit, ein innerliches Erleben und ein Mitschwingen des ganzen Menschen. Auf einer höheren Stufe des geistigen Lebens wird es zu einem gnadhaften Schauen von innen her, zu einem übernatürlichen Verkosten der ewigen Wahrheiten und zu einem Berühren der Gegenwart Gottes. Es kann die Vorstufe sein für das Gebet der Einfachheit und Ruhe und eine Vorbereitung für den Empfang hoher mystischer Gnaden.

Wichtig ist aber auch hier, daß es sich um eine Vereinigung mit dem Willen Gottes handelt, der in allen Betrachtungen immer deutlicher erkannt wurde. Der Beter erhält auf dieser Stufe des Betens eine gnadenhafte Witterung, einen Instinkt für das, was Gott von ihm wünscht und wohin er ihn führen möchte. Eine solche Witterung, ein solcher Instinkt wird sich auch im Alltag bewähren. In vielen Fällen braucht der Mensch gar nicht mehr lange nachzudenken; sein Herz sagt ihm bald, wohin der Wille Gottes sich neigt und wie die richtige Entscheidung lautet.

Die längeren Gebetszeiten stehen also in der ignatianischen Frömmigkeit nicht isoliert da. Sie haben nicht dieselbe Bedeutung wie in den beschaulichen Orden. Sie sollen nicht neben der Arbeit auch der Beschaulichkeit noch einen Platz sichern. Sie haben vielmehr ihren Funktionswert innerhalb des Gesamtordenszieles. Sie dienen dem Finden und der besseren Erfüllung des göttlichen Willens. So wichtig und unerlässlich sie für die Einübung der Grundhaltung ignatianischen Geistes darum auch sind, charakteristisch ist für Ignatius und für das, was er wollte, eine andere Art des Gebetes, nämlich die zweimalige tägliche *Gewissenserforschung*. Sie soll zunächst, wie das Wort sagt, eine Überprüfung und Erforschung sein, ob und wieweit der Tag in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes gelebt wurde, d. h. konkret, ob die Ereignisse und Begegnungen, die Arbeit und das Kreuz, im Sinne des göttlichen Willens interpretiert und übernommen wurden, ob die Seele hellhörig seinen inneren Anregungen gegenüber war. Sie soll aber ebenso und noch mehr Gebet sein, ein horchendes Stehen vor dem rufenden Gott, ein liebendes Sich-Hingeben an seine Entscheidungen, Klage und Reue über alle Selbstsucht und Nachlässigkeit. Dabei steht die Frucht und Gnade der Betrachtung, in einem Bild, einem Wort, einem Impuls, in innerer Beziehung zur Gewissenserforschung. Beide ergänzen und unterstützen einander. Zur allgemeinen Gewissenserforschung tritt dann bei Ignatius noch die *besondere Gewissenserforschung*. Sie dient der Überwindung der Grund- und Hauptschwächen des Menschen und der Einübung derjenigen Tugenden

und Haltungen, die diesen Schwächen entgegengesetzt sind. Ignatius selbst war hier von einer geradezu erschreckenden Genauigkeit und Konsequenz. Darin wird ihn nicht jeder nachahmen können. Aber die Furcht vor der kleinsten Sünde sollte man von ihm lernen und darum auch die Erkenntnis, daß keine Mühe zu groß ist, um die Sünde im eigenen Leben zu überwinden.

War die Selbstreflexion schon für die ignatianische Betrachtung kennzeichnend, so hat sie in der Gewissenserforschung ihren eigentlichen Platz. Sie bringt natürlich auch ihre Gefahren mit sich. Fruchtbringend und zu Gott hinführend bleibt sie nur dann, wenn sie mit einer innigen Gottvereinigung gepaart ist und aus dieser herauswächst. Es ist darum nicht zufällig, wenn die dem hl. Ignatius letztlich eigenförmliche Gebetsweise weder die Betrachtung noch die Gewissenserforschung ist, sondern der *Wandel in Gottes Gegenwart*, jenes Finden Gottes in allen Dingen, das ihn immer mehr bei Gott als bei sich selbst sein ließ. Auf nichts drängt er daher im Gebet bei den Seinen mehr als auf die Vertrautheit im Umgang mit Gott (familiaritas cum Deo). Sie bildet die letzte Reife und Höhe seiner ganzen Frömmigkeit.

Ignatius ist keineswegs der erste, der die Formel, man müsse „in allen Dingen Gott suchen und finden“ geprägt hat. Bei den deutschen Mystikern begegnen uns gleiche oder ähnliche Wendungen. So lesen wir z. B. bei Meister Eckehart: „Und sprach ich also in dirre wise, daz der mensche solte werden ein gotsuochender in allen dingen unde ein gotvindender mensch zur aller zit und in allen steten unde bei allen liuten in allen wisen“ (Pfeiffer, 573, ff.). Wenn es dann aber wieder bei Heinrich Seuse heißt: „Ein weiser Mensch . . . soll sich in den äußereren Werken mit heiligen Begierden befleissen, daß er schnell wieder in sich komme, und soll in der Innerlichkeit also gelassen sein, daß er der Äußerlichkeit möge genug tun, so es Zeit und geziemend ist“ (Denifle, Blütenlese 618), so sieht man ganz deutlich, daß zwischen dieser Haltung und jener des hl. Ignatius kein geringer Unterschied obwaltet. Ignatius mag die Formel bei den niederländischen Devoten, deren Schriften ihm in spanischer Übersetzung bekannt geworden waren, gelesen haben; er hat sie aber mit neuem Inhalt gefüllt. Während in der deutschen Mystik und ebenso in der *Devotio moderna*, trotz aller „Gelassenheit“ und trotz aller Aufgeschlossenheit der apostolischen Arbeit gegenüber, die „Beschauung“ *in sich* — nach antikem Schema und nach der allgemeinen christlichen Überlieferung — weit über das „Tun“ gestellt wird, will Ignatius, daß man gerade im Tun, in jeder Art von Tätigkeit, Gott suche und finde, so daß der Unterschied zwischen Gebet und Arbeit relativiert wird. Es mutet wie sein geistliches Testament, wie die Summe seines ganzen Lebens an, wenn er seine Jünger mahnt, den Schöpfer in allem zu lieben und alles in ihm; ihn zu finden in allen Dingen; im Anschauen des Menschen Gott zu loben, den jeder im andern zu erkennen trachte, und dann in allen Werken der Liebe und der Pflicht nicht minder Andacht zu haben als im Gebet, weil ganzes Verbleiben im göttlichen Dienst ganz Gebet ist. Während es vor Ignatius hieß, daß die überfließende Kontemplation den Menschen zur Arbeit am Nächsten bewege, weil es vollkommener sei, nicht nur selbst zu leuchten, sondern zugleich andere zu erleuchten (Thomas von Aquin), ist die Kontemplation *in sich* genommen für das neue Ordensideal kein erstrebenswertes Ziel mehr. Sie steht nicht neben der apostolischen Arbeit und wird nicht mehr von ihr getrennt gesehen. Man strebt als letztes Ziel, als die eigentliche Vollkommenheit vielmehr eine „Beschauung“, besser gesagt (da die „Beschauung“

im engeren Wortverstand nur das intellektuelle Moment der Vollkommenheit zum Ausdruck bringt) eine *liebende Gottvereinigung* an, die das Tun selbst zu Gott erhebt und zum Gebet macht. Mit Recht haben darum die Jünger des Ordensstifters das Ideal ihres Meisters auf die Formel gebracht, man müsse „contemplativus in actione“ sein, wobei „contemplativus“ am besten mit „betend“ oder „liebend“ übersetzt würde.

Wie ist das näherin zu verstehen? Für Ignatius ist Gott in erster Linie der Schöpfer und Herr aller Dinge, der alles nach einem ewigen, unendlich weisen und gütigen Plan erschaffen hat, der alles regiert und lenkt, um dem Menschen seine Liebe zu offenbaren. Er ist für ihn auch und gerade als der Gott der Übernatur mitten in der Welt und im Herzen des gläubigen Menschen und in allem dabei als der Wirkende, Rufende, Fordernde, Richtende und Liebende. Wir brauchen ihn nicht erst vom Himmel herabzurufen. Im Heiligen Geist, in Christus, in der Kirche ist er schon da, und alles, was sich ereignet, was dem Menschen begegnet und ihn trifft, kündet vom Vater und seinem heiligsten Liebeswillen, und alles, was der Mensch tut, soll sich mit diesem Willen vereinigen und dessen Plänen dienen. Schlechthin in allem Irdischen sieht Ignatius Gott liebend am Werk, in den inneren Regungen des Herzens, in Trost und Trostlosigkeit, in den großen äußeren Ereignissen und in den kleinsten Dingen; Zufälle gibt es für ihn nicht. So kann er auch an alles anknüpfen, um sein Herz zu Gott zu erheben und sich mit ihm zu vereinigen. Ein dreiblättriges Kleeblatt, drei Tasten eines Klavieres oder auch nur das Zusammenstehen von drei Menschen ist ihm ein Zeichen für die Gegenwart des dreifaltigen Gottes, und wenn die gelobte Wallfahrt nach Jerusalem wegen des Krieges zwischen der Republik Venedig und den Muselmanen nicht stattfinden kann, so weiß er, daß Gott dabei im Spiele ist und ihn einen anderen Weg führen will, als er selbst ihn geplant hat.

So sollen auch die Seinen immerfort im Gespräch mit Gott bleiben, ihn nicht nur im stillen Kämmerlein des Herzens, in den Stunden der Erhebung und des betrachtenden Gebetes suchen, sondern ebenso im Äußeren, in der Welt, in der Arbeit und in der Begegnung mit den Menschen. Je mehr sie das tun, um so inniger wird Gott sie an sich ziehen, sie zu wahrhaft geistlichen und kontemplativen Menschen machen und ihnen höchste Gnaden schenken, so daß keine noch so äußerliche Tätigkeit sie von der liebenden Vereinigung mit Gott mehr abzu ziehen vermag. Auch auf diesem Wege gibt es, wie man mit Recht annimmt, eine eigentliche Mystik, „mystische Gnaden, die zu einem *tätigen* Leben hindrängen und es erfüllen“ (Louis Verny, S. J., diese Ztschr. 23 (1950) 469). Im Unterschied zu einer rein kontemplativen Mystik hat man diese eine solche der „Weltfreudigkeit“ genannt (K. Rahner, diese Ztschr. (1937) 121 ff.), um damit anzudeuten, daß es eine Mystik mitten in der Welt und ihren gottgewollten Aufgaben sei.

Tausendfältig sind also die Gelegenheiten im Laufe des Tages, *an das gerade Gegenwärtige* die Vereinigung mit Gott, mit Christus und seinem Willen einzuüben. Die Stufen dieser Übung sind in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe vorgezeichnet. Und auch das Gebet, mit dem diese Übung immer wieder begleitet wird, ist dort genannt: „Nimm hin, o Herr, meine ganze Freiheit . . . Ich übergebe alles Dir, daß Du es lenkest nach Deinem Willen. Nur Deine Liebe schenke mir mit Deiner Gnade, und ich bin reich genug und suche nichts weiter“.

So schließt sich der Kreis. Am Anfang des Weges, auf den Ignatius die Seinen ruft, scheint das „Tun“ einen übermächtigen Raum einzunehmen und damit den Menschen über Gebühr in den Vordergrund des Vollkommenheitsstrebens zu stellen. „Übungen“ aller Art kennzeichnen das geistliche Leben, die apostolische Arbeit bestimmt den Rhythmus des Tages. Aber nicht um seines Eigenwertes willen wird das menschliche Tun gesucht, als wäre es in sich schon ein Weg zu Gott und als stünde es über dem Gebet. Es dient nur dem Sendungsbefehl Christi und dem Heilswillen des Vaters. Aufgabe der „Übung“ ist es, von aller ungeordneten Eigenliebe, von allen unlauteren Motiven in der apostolischen Arbeit immer mehr frei zu werden und aus der äußerer Vielfalt der sichtbaren Welt zu dem sich in ihr offenbarenden Liebeswillen Gottes glaubend und betend durchzudringen. Am Ende sollte darum das „Gebet“ stehen, so daß jede menschliche Mühe und Anstrengung betendes und liebendes Tun würde: Lob und Anbetung des dreifaltigen Gottes *in seinen Werken*. Der Höhepunkt der Geistlichen Übungen: „Ich betrachte, wie alle Güter und Gaben von oben herabsteigen . . . gleichwie von der Sonne die Strahlen ausgehen und von der Quelle die Wasser“, sollte nicht nur Höhepunkt der Stunden des Gebetes sein, sondern das ganze tätige Leben bestimmen. In einem solchen Leben würde es keinen bestimmten und vorgezeichneten Weg mehr geben, keine Methode und keine Festlegung, sondern nurmehr „Freiheit“ im Hl. Geist und Führung durch denselben. Darum das Schlußgebet, dem alle ignatianische Frömmigkeit als ihrem Ziele zustrebt: „Nur Deine Liebe schenke mir mit Deiner Gnade, und ich bin reich genug und suche nichts weiter“.

## Liturgische und private Frömmigkeit

Von Dr. Alfons Kirchgässner, Frankfurt/M.

Unter liturgischer Frömmigkeit verstehen wir hier nicht nur die Gesamtheit derjenigen Akte der Gottesverehrung, die von der Leitung der Gesamtkirche geregelt sind, sondern alle Akte gemeinsamer Gottesverehrung, sofern sie „von der kirchlichen Autorität geregelt und im Auftrag der Kirche von hierzu bestellten Personen geleitet werden“<sup>1</sup>, ob sie im einzelnen Formen der offiziellen Liturgie der Gesamtkirche verwenden oder nicht<sup>2</sup>. Ja, wir möchten hier den Begriff Liturgie als „Gottesdienst der Gemeinde“ noch weiter ausdehnen auf alle Formen gemeinsamer christlicher Gottesverehrung, so daß auch z. B. das gemeinsame Rosenkranzgebet einer Gruppe oder das Familiengebet darunter fallen. — Demnach ist hier unter privater Frömmigkeit verstanden die Gottesverehrung des einzelnen, und zwar sowohl diejenige, die zum Ordnungsgefüge der Liturgie gehört (z. B. der Akt der Reue vor der Beichte, die Danksagung nach der heiligen Kommunion), als auch die in völliger persönlicher Freiheit vollzogene Frömmigkeitsübung<sup>3</sup>. — Wir würden dar-

<sup>1</sup> L. Eisenhofer, Grundriß der Liturgik<sup>5</sup> (Freiburg 1950), 3

<sup>2</sup> Vgl. J. A. Jungmann, Was ist Liturgie? in: Gewordene Liturgie (Innsbruck 1941), bes. 14 ff.

<sup>3</sup> Vgl. das Wort vom „Beten im Kämmerlein“ (Mt 6, 6), das antithetisch zum öffentlichen Gottesdienst steht.