

# Der heilige Ignatius als Lehrer des betrachtenden Gebetes

Von P. Dr. Emmanuel v. Severus OSB, Abtei Maria Laach

*Den Vätern der Gesellschaft Jesu (in Maria Laach 1863—1873)  
zum 400. Todestag ihres Stifters  
im Jubeljahr der Laacher Kirchweihe (1156—1956).*

Man liebt es, den heiligen Ignatius von Loyola als den für die Neuzeit der Kirche, ihrer Frömmigkeit, ihrer Seelsorge, ihrer Orden typischen Heiligen herauszustellen. Nur wenige, die sich diesem Allgemeinurteil anschließen, sehen die Gefahr der bloßen Oberflächenschau, die mit solchen Meinungen verknüpft ist. Eine Gefahr, die dann und dort bedrohlich wird, wo Antithesen zwischen alter und neuzeitlicher Kirche, Mönchen und Ordensleuten, objektiver und subjektiver Frömmigkeit aufgestellt werden. Antithesen, die völlig übersehen, daß die *eine* Kirche ihr Leben und ihre Lehre nur in *einem* Glaubensbekenntnis und in *einer* Spiritualität zum Ausdruck bringen kann, weil ihre Lebensfülle und der Reichtum ihrer Lebensäußerungen letztlich auf den *einen* Geist, den Herrn und Lebendigmacher, als Quelle und Band der Einheit im inner- und außergöttlichen Haushalt zurückgeht. Verschiedene Schulmeinungen der Theologen dürfen darum nicht im Sinne der *einen* Lehre der Kirche interpretiert werden, solange das Lehramt der Kirche sie nicht in dieser Weise bestätigt hat. Unsere Gegenwart hat für diese Ganzheit und Einheit nicht zuletzt unter der erleuchteten Führung Papst Pius' XII. ein besonders feines Empfinden entwickelt. Sie weiß, daß in dieser Einheit der Kirche ihre Stärke nicht nur gegenüber äußeren Feinden liegt, sondern daß viele verborgene Lebensströme im Innern der Kirche erst aus dem lebendigen Bewußtsein dieser Einheit ihre fruchtbegende Kraft entfalten können. So war es sehr verdienstvoll, daß *H. Rahner* es vor einigen Jahren unternahm, die Gestalt seines Ordensstifters in eine geistige Ahnenreihe hineinzustellen<sup>1</sup>, die über Franz von Assisi und Dominikus bis zu den großen Mönchsvätern des Ostens und Westens, Basilius, Cassianus und Benedikt, ja bis zu dem urkirchlichen Martyrer Ignatius von Antiochien zurückreicht<sup>2</sup>. Ähnlich bemerkenswert hat *H. Bacht* neuestens einige Grundbegriffe der „Geistlichen Übungen“ auf ihre frühmonastischen Wurzeln zurückgeführt<sup>3</sup>. In Fortführung solcher Arbeiten möchte unser schlichter Beitrag in kurzen Zügen darstellen, wie Ignatius

<sup>1</sup> *H. Rahner*, *Der heilige Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (Graz<sup>2</sup> 1949).

<sup>2</sup> *H. Rahner*, a.a.O. 63—80. Daß unter wesentlicher Anteilnahme des gleichen Verfassers im Jubiläumsjahr wichtige Quellenwerke neu herauskommen konnten, wie der „Bericht des Pilgers“, die „geistlichen Briefe“ und sein „Briefwechsel mit Frauen“ bedeutet für unsere Kenntnis des Heiligen eine große Bereicherung. — Wir beschränken uns bei unserer Arbeit auf das Exerzitienbüchlein und zitieren es nach den Randnummern der Übersetzung von *H. U. v. Balthasar* (Luzern 1946).

<sup>3</sup> *H. Bacht*, *Die frühmonastischen Wurzeln ignatianischer Frömmigkeit*. Zu einigen Grundbegriffen der „Geistlichen Übungen“, in *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*. Würzburg 1956, S. 223 ff.

tius auch in seiner Lehre vom betrachtenden Gebet im Strome dieser Überlieferung steht, was er empfing und wie er es weitergab. Wir glauben damit dem suchenden Menschen der Gegenwart eine Hilfe zu erweisen, wenn wir ihm auch hier die Ganzheit und Einheit sichtbar machen.

## I.

*Das Gespräch mit Gott*

In zwei kleinen Untersuchungen zum Sprachgebrauch des Wortes „meditari“ in der Heiligen Schrift<sup>4</sup> stellten wir fest, daß diesem Kernwort für die Lehre vom betrachtenden Gebet und der Meditation ein akustisches Element innewohnt, das die moderne Theorie und Praxis der Betrachtung stark vernachlässigt. Dieses Element war in jenen Zwiegesprächen des Exerzitienbüchleins, die für Ignatius den Höhepunkt der Meditation darstellen, noch eine Selbstverständlichkeit<sup>5</sup>. Ignatius betont in seinen Anweisungen ausdrücklich, daß es sich nicht etwa nur um ein gedachtes oder vorgestelltes Gespräch handle, sondern „es wird mit richtigen Wörtern gehalten“, wie „ein Freund mit einem Freunde spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn“<sup>6</sup>. Dieses Zwiegespräch kehrt häufig wieder<sup>7</sup>. Es wendet sich einmal an den Vater unseres Herrn Jesus Christus und dann wieder an diesen selbst oder an die allerseligste Jungfrau; bisweilen herrscht von vornherein ein bestimmtes Thema vor, wie bei dem „Gespräch der Barmherzigkeit“<sup>8</sup>, das mit dem Herrn geführt wird. Ähnlich wie in diesen Zwiegesprächen müssen wir auch in dem „staunenden Aufruf mit steigender Erregung“, wie ihn die zweite Sündenbetrachtung der sogenannten Ersten Woche dem Beter nahegelegt<sup>9</sup>, ein lebendiges Fortleben des akustischen Elementes des biblischen Meditari erkennen. Diese Betrachtung ist deshalb von Bedeutung, weil sie dem Mißverständnis vorbeugt, als habe Ignatius einer völlig neuen Betrachtungsweise die Bahn gebrochen. Wir stellen bei ihm vielmehr nur eine Neubelebung und Stärkung eines Meditationselementes fest, das gerade für das alte Mönchstum charakteristisch war und das hier zunächst an einer Stelle greifbar wird: die Schriftgebundenheit der Meditation<sup>10</sup>. Diese Schriftgebundenheit beschränkt sich ja nicht nur auf die Auswahl des Meditationstextes, sondern bedeutet vor allem, daß sich der Übende von Gott angerufen weiß und auf ihn hört; sie erweist sich darum als Beginn jenes Geschehens, auf das alle Vorbereitung, sei es im Gebet, sei es in der Übung hinzielt: der Begegnung des Menschen mit dem göttlichen Du. In der Schriftgebundenheit ist ferner auch ein wichtiger Ansatz für die Bestimmung des theologischen Ortes der Meditation gefunden, die uns allein eine Antwort auf die Frage ermöglicht, ob die Meditation ein wesentliches Element unseres geistlichen Lebens darstelle oder nicht<sup>11</sup>. Erst von dieser Bestimmung aus halten

<sup>4</sup> „Geist und Leben“ 26 (1953) 365—375 und ebd. 29 (1956) 108—116.

<sup>5</sup> Vgl. J. B. Lotz, *Meditation. Der Weg nach Innen* (Frankfurt/Main 1954), 133.

<sup>6</sup> Exerzitien nr. 54.

<sup>7</sup> ebd. nr. 109, 117, 147, 198, 199, 237, 243 f., 246.

<sup>8</sup> ebd. nr. 61; vgl. auf die folgenden drei „Zwiesprachen“ nr. 63.

<sup>9</sup> ebd. nr. 60.

<sup>10</sup> s. H. Bacht, *Meditatio in den ältesten Mönchsquellen. Geist und Leben* 28 (1955), 360—373.

<sup>11</sup> Die Frage nach dem theologischen Ort der Meditation hoffen wir bei anderer Gelegenheit beantworten zu können. Sie stellt sich heute deshalb mit solcher Eindringlichkeit, weil

wir eine fruchtbare Zuordnung der Meditation zum kultischen Leben der Kirche möglich, und nur von da aus können endlich auch die Beziehungen der Meditation zu den anderen Bereichen der Spiritualität erschlossen werden.

## II.

### „Wiederholung“ als Wesenszug der Meditation

Einer der besonders charakteristischen Züge des Exerzitienbüchleins des heiligen Ignatius ist seine Wertschätzung der Wiederholung innerhalb der Übungen und der Gebete. Kein Hinweis ist so häufig — beginnend mit der Anordnung, daß das Vorbereitungsgebet nie geändert werden dürfe<sup>12</sup> — wie der, daß „noch einmal das-selbe getan“<sup>13</sup> werden müsse, und der auf die Notwendigkeit der Wiederholung einer Übung<sup>14</sup> oder einiger jeweils wichtiger Punkte<sup>15</sup>. Damit ist aber nichts anderes gesagt, als daß auch Ignatius in die Reihe jener Lehrer gehört, welche „die Weise der betenden Erwägung wie deren sprachliche Kennzeichnung aus der Schrift ent-nommen haben“<sup>16</sup>. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß dieser typisch meditative Zug seine Entsprechung in den kosmischen und sakralen Kreisläufen hat, und daß die Wiederholung auch zu den wichtigen Elementen liturgischer Feier gehört — in gleicher Weise dem Inhalt wie der Form eigen. Nur so kann ja die Meditation in einer weitreichenden Tiefenwirkung fruchtbar werden<sup>17</sup> und den zer-störenden Auswirkungen des modernen Abwechslungsbedürfnisses entgehen<sup>18</sup>. Es ist schließlich nicht zu viel gesagt, wenn wir im Element der Wiederholung eine Form betrachtenden Gebetes sehen, die dem Reichtum der göttlichen Lebensfülle deshalb entspricht, weil sie den Menschen zum aufnahmefreudigen Gefäß für diese Fülle formt und ihm anderseits die leichteste Form der Gottbegegnung gewährt. Die Wiederholung macht vor anderen Elementen die Meditation zur „Einübung“ und zum „Dienst der Treue“<sup>19</sup>, in denen der Mensch in die Bewegung göttlichen Lebens einbezogen wird, sich aber darin nunmehr auch erhalten kann. Dabei darf die Stellung nicht unerwähnt bleiben, die Ignatius dem Gebete des Herrn in sei-nem Exerzitienbüchlein zuweist<sup>20</sup>. Dessen Wiederholung gehört zu den beliebtesten

---

die Aufmerksamkeit sich in den letzten Jahren vor allem auf den psychologischen Ort der Meditation konzentriert hat. Dies zeigt deutlich die umfangreiche Literatur, die von der Wiederentdeckung der Meditation in den evangelischen Glaubengemeinschaften hervorge-rufen wurde. Auf die Benennung einzelner Autoren und Buchtitel kann hier verzichtet werden. Daß die Meditation u. E. ein wesentliches Element im geistlichen Leben darstellt, spra-chen wir in dieser Zeitschrift S. 114 ff. des laufenden Jahrganges aus.

<sup>12</sup> nr. 49, vgl. nr. 62, 91, 105, 118, 119, 120.

<sup>13</sup> ebd. nr. 52.

<sup>14</sup> ebd. nr. 118—120, 129, 132, 133, 148, 159.

<sup>15</sup> ebd. nr. 118.

<sup>16</sup> So H. Bacht, a.a.O. 373 unter Berufung auf meine Arbeit in Geist und Leben 26 (1953), 365—375; vgl. auch Lotz, a.a.O 140 f., und die in den Anmerkungen von ihm verzeichnete Literatur.

<sup>17</sup> Vgl. Lotz, a.a.O. 135.

<sup>18</sup> Siehe B. Martin, Die Bedrohung des inneren Lebens durch die mo-derne Welt. In: Geist und Leben 23 (1950), 161—171 und meine Arbeit ebd. 29 (1956), 108—116, vgl. auch H. U. v. Balthasar, Das betrachtende Gebet (Einsiedeln 1955), 11.

<sup>19</sup> Über die Rolle dieser Elemente bei Kierkegaard siehe Lotz, a.a.O. 116, Anm. 102.

<sup>20</sup> Vgl. nr. 43, 54, 61, 63, 71, 109, 117, 126, 147, 198, 225, 237, 241, 246, 252—257.

Übungen biblischer Frömmigkeit und ihrer monastischen und volkstümlichen Pflege. Daß Ignatius in nr. 258 seines Büchleins diese Übung mit dem natürlichen Rhythmus des Atmens verbindet, ist besonders bemerkenswert, da hier eine Ähnlichkeit mit der ostkirchlichen Praxis des Jesusgebetes sichtbar wird<sup>21</sup>, die auch modernen Erkenntnissen der Ärzte und Psychologen über die Bedeutung des Atmens für die Meditation entspricht<sup>22</sup>.

### III.

#### *Das Bildhafte in der Meditation*

„Überall, wo echte Meditation auftritt, begegnen wir dem Bildhaften“. Mit dieser These, deren Allgemeingültigkeit heute von niemandem ernsthaft in Zweifel gezogen werden kann, leitet *I. B. Lotz* seine Untersuchungen über das Bildhafte in der Meditation ein<sup>23</sup>. Gerade diesem Bildhaften kommt nun bei Ignatius eine erst-rangige Bedeutung zu<sup>24</sup>. Es ist für die zweite bis vierte Woche der Exerzitien charakteristisch. Wie bei unseren vorausgehenden Beobachtungen muß auch bei der Erfassung des Bildhaften betont werden, daß hier eines der wichtigsten Elemente biblischer Spiritualität weiterlebt. Die Bildhaftigkeit der Heiligen Schrift des Neuen Bundes darf ja durchaus nicht als Eigenheit ihres natürlichen Entstehungsraumes verstanden werden, sondern gehört zu den Wesenszügen der Heilsgeschichte. Wenn nun auch im Exerzitienbüchlein die Bilder nicht im Sinne typologischer Exegese patristischer und neuzeitlicher Theologie verwandt werden<sup>25</sup>, so ist doch daran festzuhalten, daß es sich bei Ignatius nicht um Bilder handelt, „die neben der Wirklichkeit stehen, sondern um solche, die die Wirklichkeit enthalten, in denen sie gegenwärtig wird“<sup>26</sup>. Sie „sind auf ein letztes Einswerden des ganzen Menschen mit den Heilsgeheimnissen ausgerichtet“<sup>27</sup>. Daß die Christologie die Mitte aller Meditation bei Ignatius ist, wird dann vor allem in den „Geheimnissen des Lebens Christi unseres Herrn“<sup>28</sup> deutlich. Wie im alten und mittelalterlichen Mönchtum, wie in der dem heiligen Ignatius unmittelbar vorausgehenden Periode christlicher Spiritualität ist diese an das Evangelium gebundene Bildhaftigkeit der ignatianischen Übungen hervorgewachsen und getragen von einer glühenden und tiefen Liebe zur *Lectio divina*. Wenn dabei das Alte Testament zurücktritt, wenn die Bildhaftigkeit der „Geheimnisse des Lebens Christi unseres Herrn“ sich am historischen Ablauf der biblischen Erzählung orientiert, so darf doch nicht übersehen werden, daß auch die von der Einbildungskraft des Heiligen hervorgerufenen und geschaffenen Bilder aus dem Mutterboden der Heiligen Schrift stammen. Die berühm-

<sup>21</sup> Vgl. dazu *H. Bacht*, Das „Jesus-Gebet“ – seine Geschichte und Problematisch. In: *Geist und Leben* 24 (1951), 326–338, ferner *A. Reheis*, Das Jesus-Gebet. In: „Una Sancta“ 9 (1954), 21–25, und meine Arbeit in: *Geist und Leben* 29 (1956) 110.

<sup>22</sup> Vgl. dazu etwa *B. Ritter*, Über die Meditation als Mittel der Menschenbildung (Kassel 1947), 26–40, und *F. Melzer*, Meditation. Eine Lebenshilfe. (Stuttgart 1954), 27–36.

<sup>23</sup> a.a.O. 72.

<sup>24</sup> ebd. 73 ff.

<sup>25</sup> Vgl. dazu etwa *J. Daniélou*, Vom Geheimnis der Geschichte (Stuttgart 1955), 9–29, und die ebd. 29 f. verzeichnete Literatur.

<sup>26</sup> *Lotz*, a.a.O. 74.

<sup>27</sup> ebd.

<sup>28</sup> nr. 261–312.

te Betrachtung „von den beiden Bannern“<sup>29</sup> geht von dem biblischen Topos der *Militia Christi* aus, der für das Christentum im allgemeinen ebenso wie für das Mönchtum im besonderen geradezu „klassisch“ geworden ist<sup>30</sup>. Auch die Vorschrift über die „Anwendung der Sinne“<sup>31</sup> findet die Exerzitien des heiligen Ignatius in gleicher Weise im großen Zusammenhang der kirchlichen Überlieferung bei den Kirchenvätern wie bei den späteren Mystikern. Vielleicht kann nichts besser erläutern, was der moderne Theologe unter den „der mystischen Überlieferung der Kirche wohlbekannten geistigen Sinnen“<sup>32</sup> versteht, und gleichzeitig die Verwurzelung des heiligen Ignatius in dieser Überlieferung andeuten als die Lehre der Väter vom ‚Ohr des Herzens‘ bzw. ‚des Geistes‘ (*auris cordis resp. mentis*)<sup>33</sup>, vom ‚Auge des Geistes‘ bzw. ‚des Herzens‘ (*oculus mentis resp. cordis*)<sup>34</sup>, von den ‚Schritten des Geistes‘ (*gressus mentis*)<sup>35</sup>, der ‚Spur des Geistes‘ (*vestigium mentis*)<sup>36</sup>, dem ‚Fuß des Geistes‘ (*pes mentis*)<sup>37</sup> und den damit verbundenen Tätigkeitswörtern<sup>38</sup>. Mit dem Worte *mens* und seinem reichen Inhalt ist bei den Autoren der Frühkirche auch jener Begriff verbunden, der in der mittelalterlichen Mystik und in der Spiritualität der Gegenwart von größter Bedeutung ist: des Seelengrundes (*sinus mentis*)<sup>39</sup> und der Seelenspitze (*acies mentis*)<sup>40</sup>. Wenn davon im Exerzitienbüchlein des

<sup>29</sup> nr. 136 ff.

<sup>30</sup> Vgl. *H. Rahner*, a.a.O. 72—76, vgl. *H. Emonds*, *Geistlicher Kriegsdienst* (Heilige Überlieferung [Münster i. W. 1938], 21—50).

<sup>31</sup> *Lotz*, a.a.O. 75.

<sup>32</sup> *Lotz*, a.a.O. 76.

<sup>33</sup> Vgl. *Cyprian*, ad *Donatum* 1 (CSEL III, 1 [1868] 4, ferner *Gregorius M.*, *Hom. in Ezech. I*, 10—20 (PL 76, 894 B); *Regula Benedicti*, *Prolog* 2 (Butler [Freiburg<sup>3</sup> 1935] 1); *Leo M.* s. *VIII de ieiunio dec. m.* 2 (PL 54, 187 A).

<sup>34</sup> Siehe *Ambrosius*, *Expos. ps. 118 I 2* (CSEL 67, V 5, 19); I 9 (ebd. 10, 21) und an vielen anderen Stellen; vgl. ferner z. B. *Leo M.*, *sermo de Transfiguratione Domini* = s. 51, 1 (PL 54, 309 A und B); vgl. ferner *Gregorius M.*, *Hom. in Evang. I 1, 7* (PL 76, 1114 A); siehe auch die auf ihn zurückgehende Weihnachtspräfation des *Missale Romanum* „*mentis nostrae oculis lux tuae claritatis in fuls it*“; vgl. dazu *B. Capelle*, *La main de S. Grégoire dans le sacramentaire Grégorien*. In: RBén 49 (1937), 18.

<sup>35</sup> s. *Ambrosius*, *Expos. ps. 118 I 12* (a.a.O.) 13, 15.

<sup>36</sup> s. ebd. I 15 (a.a.O. 15, 13), ferner VIII 49 (a.a.O. 180, 25).

<sup>37</sup> ebd. VIII 43 (a.a.O. 177, 10).

<sup>38</sup> z. B. „*mente sectari*“. Der liturgische Wortschatz ist in dieser Beziehung vor allem in den Hymnen des Stundengebetes und in den Orationen des *Missales* reich.

<sup>39</sup> Siehe *Ambrosius*, *Expos. ps. 118 VI 15* (a.a.O. 116, 18). Hierher gehören auch die Ausdrücke *a u l a m e n t i s* (*Leo M.*, s. *VIII de ieiunio dec. mensis 1* [PL 54, 186 B]); *d o m u s m e n t i s* (*Gregorius M.*, *hom. in Evang. II 30, 2* [PL 76, 1221 A]); *s i n u s m e n t i s* auch in der berühmten Vision des hl. Benedikt *Dial. II 34*. Über diese siehe *A. Schaut* in „*Vir Dei Benedictus*“, Festgabe zum 1400. Todestag des hl. Benedikt (Münster i. W. 1947) 207—253. Dort 226 eine instruktive Aufreihung der zum Bilde „*c o r p u s m e n t i s*“ gehörigen Wortverbindungen. Einen Hinweis auf *s i n u s m e n t i s* vermißten wir bei *Lotz*, a.a.O. in den Anmerkungen über den Seelengrund (27, 36, 54, 64, 71, 73 und 74). Über *mens* beim hl. *Augustinus* siehe *A. Gardeil*, *La structure de l'âme et l'expérience mystique I* (1927). Zur Geschichte der *Sensus spirituales*, die hier an einem wichtigen Punkte berührt wird, siehe jetzt *M. Olphe-Galliard SJ* in: „*Nos sens et Dieu*“. „*Etudes Carmélitaines*“ 33 (Bruges 1954), 179—193 und die dort verzeichnete Literatur; ferner *E. v. Ivánka* über „*apex mentis*“ in: *Ztschr. f. K. Th.* 72 (1950) 129—176 und im Bericht „*Bernhard v. Clairvaux*“ in: *Mönch und Mystiker*“ (Internat. Bernhardkongreß 1953 [Wiesbaden 1955] 168—175).

<sup>40</sup> s. *Augustinus*, *En. ps. 121, 5* (PL 37, 1621); ferner *Leo M.*, *sermo 8 de ieiunio dec. mens.* (PL 54, 186 A); *Cassiodorus*, *Exp. ps. 126, 3* (PL 70, 929 A).

heiligen Ignatius auch nicht die Rede ist, so zielen seine Übungen doch auf jene Einswerdung mit Gott, die nur auf dem Seelengrunde, *in sinu mentis*, möglich ist. So kennzeichnet gerade die „Anwendung der fünf Sinne“<sup>41</sup> den Heiligen in einer besonders beziehungsreichen Weise als Träger der kirchlichen Überlieferung.

## IV.

*Der Lehrer*

Unsere bisherigen Ausführungen konnten die Meinung erwecken, als sei es unser erstes Anliegen, das „Traditionelle“ im Exerzitienbüchlein des Heiligen von Loyola möglichst zu betonen. Wir sehen in solcher Meinung nichts Unberechtigtes. Im Leben der Kirche Christi ist nur *der Lehrer* in wahren Sinne und als solcher in die Zukunft weisend, der in ihrer Überlieferung im tiefsten Sinne beheimatet ist. Seine Lehre ist ja nicht Wissenschaft der Schule, seine Überlieferung ist nicht Wissens-, sondern Lebensvermittlung. Neben der durch die historische Forschung erkennbaren Geschichte der Kirche und ihres Lebens, unter denen die Geschichte der Frömmigkeit gewiß einen hervorragenden Platz einnimmt, steht die Geschichte der Berufungen und Begnadungen, die Geschichte der Auferbauung des Leibes Christi, die von Gott gewirkt und geschrieben wird. Gott weist den Menschen und ihrer Mitwirkung ihren Platz an; er ruft sie und gibt ihnen Anteil an der Überlieferung des Geistes, den er am Pfingstfeste über seine Kirche ausgoß. Gerade die Gemeinschaft des Stifters des Jesuitenordens mit den großen Heiligen vor ihm im Strome der Überlieferung der Kirche zeigt, daß das Neue und Moderne am Menschen Ignatius, an seiner Lehre und an seinem Werk nicht nur zeitbedingt und nicht nur zweckbestimmt war. Wenn *H. Rahner* darauf aufmerksam machte, daß Ignatius sich in wichtigen Fragen seiner Ordensgründung — Chorgebet, Ordenskleid zum Beispiel<sup>42</sup> — stets auf die unmittelbare Eingebung Gottes in Manresa berief, die vor allen sachlichen und zweckbestimmten Überlegungen stand, so erweist sich das Neue und Moderne an seiner Lehre als Frucht der unerschöpflichen Lebensfülle Gottes selbst. Gewiß hat die göttliche Eingebung den Heiligen von mancher „Überlieferung“ der vorausgehenden Jahrhunderte weggeführt, aber doch nur so, daß sie ihn gleichzeitig zum Träger eben der Überlieferung machte, in der Gottes Geist schöpferisch und in neuen Formen fruchtet. Deshalb konnte er den Menschen seiner Zeit und kommender Generationen Lehrer und wirksamer Helfer werden, ohne durch sein Neues das Alte zu beseitigen oder zu zerstören. Er gehört nun zu den weisen Männern, die „Altes und Neues aus ihrem Schatze holen“<sup>43</sup>, weil dieser Schatz nicht auf menschlicher Klugheit und erworbenem Wissen gründet, sondern der des Himmelreiches ist.

## V.

*Sentire cum Ecclesia*

Unsere Gegenwart ist wie in vielen Bereichen so auch im Empfinden für geschichtliche Entwicklungen und das geschichtlich Gewordene von einer eigenartigen Gegensätzlichkeit. Während dieses Empfinden bei vielen Menschen bedroht,

<sup>41</sup> nr. 121—125.<sup>42</sup> a.a.O. 95 f.<sup>43</sup> Mt 13, 52.

in sehr vielen schon erstorben ist, und dieses Ersterben den Toren als der eigentliche Fortschritt erscheint, scheint es sich bei anderen feiner, differenzierter und in vertiefter Ehrfurcht gegenüber den Fügungen und Sendungen Gottes auszubilden. Wir glauben nicht fehl zu gehen, darin eine Frucht jener Haltung zu sehen, die sich durch die gesamte innere Erneuerung der Kirche in der Neuzeit zieht und allen, die nach Benedikts von Nursia Wort der Liebe zu ihrem Haupte, Bräutigam und Herrn nichts vorziehen, eigen ist: des *sentire cum Ecclesia*. An ihr hatte Ignatius wesentlichen Anteil. Deshalb durfte auch der Mönch ihm in bescheidener Weise huldigen, weil jener nicht das Zeitalter der Mönche überwand und überflüssig machte, sondern, von ihnen inMontserrat belehrt und auf Monte Cassino erhabener Gesicht gewürdigt<sup>44</sup>, auch ihnen zum Lehrer werden konnte.

<sup>44</sup> Dazu H. Rahner, a.a.O. 76 f.

## Über die Gewissenserforschung nach der Weise des hl. Ignatius von Loyola

Von Albert Görres, Frankfurt am Main

Bei der Beschreibung der geistlichen Übungen in der ersten Vorbemerkung des Exerzitienbuches (1) nennt Ignatius die Gewissenserforschung an erster Stelle. Wenn nun auch diese Aufzählung nicht notwendig im Sinne einer Rangordnung zu verstehen ist, so wissen wir doch, daß er die Gebetsweise, die er „Allgemeine Gewissensprüfung“ nennt, für die wichtigste der von ihm empfohlenen Übungen außer dem Empfang der Sakramente gehalten hat. Die Gewissensprüfung wird in den Exerzitien erklärt, und wir verstehen sie am besten vom Ganzen der Exerzitien her, aus den Grundmotiven der ignatianischen Frömmigkeit.

Die Exerzitien entfalten in einzelnen Schritten die logique du cœur des Evangeliums, die existentielle Logik der geistbewegten Freiheit, die ihrer von Natur und Gnade vorgegebenen Wesensrichtung inne wird. Was so in den Exerzitien in einzelnen Bewegungen entfaltet wurde, muß aber in einer Quintessenz dieser Erfahrung dem täglichen Leben mitgeteilt werden. In der folgenden Besinnung auf den ersten der fünf Punkte der Gewissensprüfung soll gezeigt werden, daß sie nichts anderes ist als ein solcher, dem Alltag eingeförmter Inbegriff der ganzen Exerzitien, eine meditative, mit einem Blick zu umfassende Summula ihrer Grundmotive.

Der Text im Exerzitienbuch (43) sagt:

„Weise, die allgemeine Prüfung zu machen. Sie enthält fünf Punkte. Der erste Punkt ist:

Gott unserem Herrn Dank erweisen für die empfangenen Wohltaten“.

Schon diese schlichte Formel allein ist Inbegriff dessen, was in den Exerzitien geschieht. Vom Fundament über die heilsgeschichtlichen Betrachtungen bis zur „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ wird die ganze Wirklichkeit meditiert auf ihren