

Das Gebet in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu

Von Günter Soballa S. J., Jakobsberg bei Bingen

Kann man in den Konstitutionen eines Ordens, der sich so sehr wie die Gesellschaft Jesu der Aktion, dem Apostolat verpflichtet hat, etwas Besonderes über das Gebet finden? Wir sagen ausdrücklich: etwas Besonderes! Denn es ist klar, daß man in dem Werk eines Heiligen der Kirche nicht zu befürchten braucht, es leiste einem Übermaß von Aktion Vorschub. Der Ruf nach vermehrter Kontemplation, wie er in unserer betriebsamen und gehetzten Zeit mit Recht immer wieder erhoben wird, ist im Gesetzeswerk *des apostolischen Ordens der Neuzeit* — nicht immer so in der Praxis des Lebens! — fehl am Platz. Eine echte Frage aber ist, ob hier der Gebetsüberlieferung der Kirche eine neue Note hinzugefügt worden ist, ein neuer Typ des Gebets geprägt wurde, ob Ignatius vielleicht so etwas wie ein apostolisches Gebet geschaffen hat. Ein nur oberflächlicher Blick in die Konstitutionen des Heiligen — nur um diese geht es uns hier¹ — gibt darüber keine Klarheit. Denn man findet in ihnen keinen bestimmten Abschnitt ausschließlich über das Gebet; alle zehn Teile enthalten vielmehr Anweisungen, Lehren und Klarstellungen darüber. Bevor wir darum auf jene Frage eine Antwort geben können, gilt es die zunächst verwirrende Fülle von Aussagen zu sammeln, zu sichten und zu interpretieren. Aber es sei jetzt schon vorweggenommen: bei Ignatius stehen Aktion und Kontemplation, Apostolat und Gebet nicht einfach nebeneinander, ohne inneren Zusammenhang, und dieser Zusammenhang beschränkt sich nicht darauf, daß die Kontemplation ein Gegengewicht gegen ein Zuviel an Aktion bildete. Beide sind von innen her aufeinander bezogen: Gebet auf Apostolat und umgekehrt Apostolat auf Gebet, so daß man ebenso von einem apostolischen Gebet wie von einem betenden Apostolat sprechen kann, von einem Apostolat, das selbst zum Gebet werden soll, zu einem Gespräch mit Gott, einer Hingabe des liebenden Herzens an Ihn.

Diese vorweggenommene Antwort — die das Ergebnis einer eingehenden Beschäftigung mit den Konstitutionen ist — bestimmt auch den Gang der folgenden Untersuchung. Wir haben darin nicht zuerst das gesamte Material ausgebreitet und es dann zu sichten und zu erhellen gesucht. Wir haben dieses Material vielmehr — um den Leser mit philologischer Kleinarbeit zu verschonen — von vornherein um einige Grundbegriffe gruppiert, die uns für den Sinn des Gebetes nach den Konstitutionen entscheidend zu sein schienen.

I. Andacht (Devotio)

Gleich der erste dieser Grundbegriffe wird für die meisten, die sich nie mit den Satzungen der Gesellschaft Jesu beschäftigt haben, eine Überraschung bedeuten;

¹ Das Exerzitienbuch, die Briefe des Heiligen und andere von seinen Schriften wurden nur zu gelegentlicher Verdeutlichung herbeigezogen. — Die ausgezeichnete Studie von J. Stierli: *Das Ignatianische Gebet* (in: *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*. Würzburg 1956, S. 151—182) behandelt das Thema mehr von der persönlichen religiösen Erfahrung und geistlichen Praxis des Heiligen aus.

denn er scheint in eine ganz andere Richtung zu weisen als in die eines apostolischen Gebetes. Es ist der Begriff der ‚Andacht‘. Auffällig oft ist von ihr die Rede². Schon der um die Aufnahme Bittende soll gefragt werden, „mit welcher Andacht oder welchem geistlichen Gespür er (bisher) zu beten pflegte“³. Was wird darunter verstanden? Zunächst einmal das subjektive Gebetserlebnis, wenn auch der Begriff später in eine andere Bedeutung übergeht, über die noch zu reden sein wird. Andacht heißt für Ignatius, mit solch innerer Beteiligung an etwas denken, daß es der Seele voll auf Genüge tut, heißt das Herz vor Gott ausschütten, sich in Gott hinein ausbeten, heißt Vertrautheit (familiaritas) mit Gott im unmittelbaren Gegenüber von Person zu Person. Andacht meint bei ihm nicht zuletzt auch die Erfahrung des ‚Trostes‘, wie er im Exerzitienbuch beschrieben wird: „Trost nenne ich jeden Zuwachs an Glaube, Hoffnung und Liebe und jede innere Freude, die den Menschen zu den himmlischen Dingen und zum Wirken an seinem eigenen Seelenheil hinruft und hinzieht, indem sie der Seele Ruhe und Frieden in ihrem Schöpfer und Herrn spendet“⁴. Der Heilige erwartet von denen, die ihm auf seinem Wege folgen, daß die Andacht ihre Seele immer mehr erfülle und durchdringe. Sie sollen im Raum des Gebetes so zu Hause sein, daß sie ein Gespür, ein lebendiges Empfinden für geistliche Dinge bekommen. Es gehört nach den Konstitutionen daher zu den Hauptaufgaben der Novizen, ‚Andacht zu finden‘. Sie sollen sich nicht in erster Linie um Gelehrsamkeit bemühen. „Ihr Eifer soll (vielmehr) von der Art sein, daß er ihnen zum Fortschritt in den Tugenden und in der Andacht verhilft“⁵. Das ist aber nicht nur eine Anweisung für fromme Novizen; Ignatius liebt nicht den erbaulichen Stil frommer Bücher, wie sie die Geschichte der Frömmigkeit zur Genüge kennt. Gerade während der langen Ausbildungszeit der Studierenden „wird man Sorge tragen müssen um eine echte Frömmigkeit“ (habenda erit ratio verae devotionis)⁶. Und wer endgültig in die Gesellschaft aufgenommen werden will, muß neben beruflicher Tüchtigkeit vor allem in der ‚Vertrautheit mit Gott‘ gewachsen sein. So sagt Ignatius z. B. von den „Professen der drei Gelübde“, sie müßten „Menschen mit sehr viel Andacht“ (homines valde devoti)⁷ sein. Der literarisch etwas unbeholfene Ausdruck stellt gut das Anliegen heraus: je länger einer im Orden lebt, um so größer muß auch sein Gebetsgeist sein. Am höchsten stellt Ignatius seine Forderungen beim General des Ordens, der wie in allem, so auch in der Frömmigkeit Vorbild und Beispiel sein soll⁸. Ganz allgemein aber gilt die Regel: „Alle sollen sich intensiv bemühen, Andacht zu finden“ (devotioni quaerendae insistant)¹⁰.

² z. B. P III, c 1, n 5.20; P IV, c 4, n 3 B. 4. 4 C; P IV, c 8, n 2; P IV, c 16, n 4 C.

³ Ex gen III 10.

⁴ Ex spir n 316 (dritte Regel zur Unterscheidung der Geister für die erste Woche). Andere Ausdrücke für diesen ‚Trost‘ sind: ‚Geistliche Heimsuchung, geistliche Gaben und Gnaden‘ (P III, c 1, n 10.22).

⁵ P III, c 1, n 27.

⁶ P IV, c 4, n 3 B, vgl. auch P I, c 2, n 2: Wer als Laienbruder zugelassen werden will, muß „zur Andacht geneigt sein“ (eos ad devotionem propensos ... esse oportet).

⁷ In der Gesellschaft Jesu gibt es Professen mit vier und solche mit drei Gelübden, außerdem Ordensmitglieder (Priester und alle Laienbrüder) mit einfachen Gelübden.

⁸ P V, c 2, n 3C.

⁹ P IX, c 2, n 1: „Es ist zu wünschen, daß er (der General) soviel wie möglich mit Gott verbunden und vertraut sei“ (quam maxime coniunctus et familiaris cum Deo).

¹⁰ P III, c 1, n 20; ähnlich P X, n 2.

Schon aus diesem kurzen Überblick ist ersichtlich, welche Bedeutung Ignatius der Pflege des persönlichen Betens für das Apostolat beimitzt. Gerade das zuletzt genannte Wort „insistant“ — sie mögen beharrlich darauf bestehen — drückt die Intensität der Bemühung darum aus. Hier walitet die Dynamik des ständigen „Fortschreitens in der Gnade des Hl. Geistes“¹¹. Um immer größere Gebetsgnaden zu erlangen, soll man großherzig gegenüber Gott sein, der in seinen Gnadenerweisen mit gleicher Freigebigkeit antworten werde¹². So sehr aber dieses ständige Voranschreiten den Idealismus des einzelnen fordert, so wenig wird der geistliche Weg einer genialen Planlosigkeit überlassen. Ignatius gibt für die Anfänger genaue methodische Anweisungen. Seine großen „Exerzitien“ sind für den Novizen die Prüfung. Sie haben aber hier nicht den Sinn einer Berufswahl (die alten Direktoren betonen ausdrücklich, die Stücke über die „Wahl“ sollten Ordensmitgliedern nicht gegeben werden¹³), sondern der Einübung in die Vertrautheit mit Gott und in die Nachfolge des Herrn und ganz allgemein in das geistliche Leben. Es wird darum vor allem großer Wert auf die Beherrschung der Technik der geistlichen Übungen gelegt¹⁴. Es genügt nicht, die Methoden zu kennen, man muß sie sich durch viel Übung zu eigen machen.

Anderseits ist diese Methodik völlig beweglich, nicht ein starres System. Es gibt zwar selbst unter Katholiken eine Fülle von Vorurteilen gegen den „ignatianischen Formalismus“, der aus dem geistlichen Leben ein Kasernenhof-Reglement mache, gegen den „Aszetismus“, der den freien Verkehr mit Gott hindere. Solche Urteile können nur aus Unkenntnis entstehen. Ignatius hat nie jemand seelisch vergewaltigt. Er zeigt immer wieder, daß er der individuellen Eigenart und dem Maß der Gnade voll Rechnung trägt¹⁵. Wenn er sagt, der einzelne solle die Methode anwenden, die ihn im geistlichen Leben fördere¹⁶, so heißt das doch, daß die Gebetsweisen nur helfen sollen, die Seele für das Wirken der göttlichen Gnade zu „disponieren“¹⁷. Er selbst war ein reichbegnadeter Mystiker, und er hat für seine Söhne immer gewünscht, sie möchten zu höheren Gebetsstufen emporsteigen¹⁸. Die Methode

¹¹ P IV, c 4, n 3B.

¹² P III, c 1, n 22.

¹³ MonIgn II, 862/63.

¹⁴ So Ex gen. IV, 10: „Sich üben in mündlichem und innerlichem Gebet.“ ebenso: P III, c 1, n 20: „... erlernen, was zuträglich ist“. P III, c 1, n 20R: „... die Methode, um Fortschritte zu machen“. Dasselbe wird für die Studierenden gefordert: P IV, c 4, n 3 B. Ebenso für die Brüder: P IV, c 4, n 4, besonders, was den Rosenkranz angeht: ebd. n 4C. Auch die richtige Vorbereitung auf das Messelesen: P IV, c 8, n 2 („... Verständnis und innere Andacht.“)

¹⁵ Verschiedene Formulierungen sind sehr häufig: z. B. P IV, c 4, n 4: „Ein jeder entsprechend seiner Andacht“, oder „je nach der Andacht des einzelnen“. Auf das jeweilige Maß der verliehenen Gnade und die unterschiedlichen natürlichen Fähigkeiten beziehen sich Formulierungen wie „je nach dem Vermögen eines jeden“, oder „wie sie im Herrn belehrt sind“ (Ex. gen. IV 10). Ähnlich P III, c 1, n 20R: „... was dem entspricht, das sie zu fassen vermögen“. Und ausdrücklich heißt es in P III, c I, n 10: „... entsprechend dem Maß der Gnade“.

¹⁶ P IV, c 4, n 3B: Für die Fratres, die sich im Studium befinden, wird praktisch jede Methode erlaubt, „besonders da einige zwar nicht mit der einen, doch mehr mit einer anderen geistliche Fortschritte machen ... , allerdings mit Erlaubnis oder Anordnung der Oberen“.

¹⁷ Ex spir nr. 1.

¹⁸ P III, c 1, n 22.

ist für den Menschen da, nicht etwa der Mensch für die Methode. Nirgendwo wird ein einförmiger Drill auf eine bestimmte sogenannte „ignatianische“ Methode gelehrt. Gewisse „technische“ Anweisungen für das Gebet sind zwar notwendig (und das gilt heute in einer Zeit steigender Konzentrationsunfähigkeit in besonderer Weise!), aber wer sie einmal beherrscht, kann souverän damit umgehen. Entscheidend ist das Ziel, die wahre Andacht, die Methoden sind auswechselbar. Von denen, die sich der Gesellschaft Jesu endgültig durch feierliche Gelübde anschließen dürfen, wird erwartet, daß sie genügend Gebetserfahrung haben. Darum „soll ihnen in dem, was Gebet und Betrachtung angeht, keine andere Regel vorgeschrieben werden als die, die einem jeden die zu kluger Unterscheidung fähige Liebe (*discreta caritas*) diktiert“¹⁹. Also das Gegenteil eines starren Schemas! Diese Freiheit setzt aber voraus, daß jeder von sich aus Freude, Initiative und Sicherheit im geistlichen Leben hat. Ignatius sagt: „Es wird als sicher angenommen, daß es sich um wahrhaft geistliche Menschen handelt“ (*viros spirituales*)²⁰.

Mit dieser Begründung ist schon angedeutet, in welchem Umfang die echte Andacht das Leben durchdringen soll. Sie muß gleichsam das Element sein, innerhalb dessen sich das ganze Leben begibt. Was Ignatius von sich sagte: „Wo und wie ich will, empfange ich Andacht“²¹, das wollte er, analog wenigstens, in jedem seiner Söhne verwirklicht sehen. So mahnt er: „Halte dich immerdar behend in den äußeren und inneren Übungen des geistlichen Lebens“²². Eine schlaffe Müßigkeit des Geistes duldet er nicht²³. An zwei Stellen der Konstitutionen wird „beständiges Gebet“ verlangt, wenn man diesen Ausdruck richtig versteht. Denn es handelt sich nicht um eine Häufung von Gebetsübungen; man soll vielmehr „Gott in allem zu finden suchen“ (*in omnibus querant Deum*)²⁴. Das ganze Leben soll ein Leben im Hl. Geiste sein. Das besagt auch die andere Stelle, die sich auf den Ordensgeneral bezieht: „Er soll mit Gott vertraut sein im Gebet und in all seinen Handlungen“ (*familiaris cum Deo tam in oratione quam in omnibus suis actionibus*)²⁵. Diese Verbindung des einzelnen mit Gott soll auch die Gemeinschaft als solche bestimmen. So sollen z. B. die Ordensmitglieder „durch den gegenseitigen Anblick in der Andacht wachsen“²⁶. Ihr gesamter Lebensraum soll von der Grundstimmung des persönlichen Einsseins mit Gott durchdrungen sein. Es ist keine fromme Floskel, wenn sich fast auf jeder Seite der Konstitutionen der Ausdruck „im Herrn“ (*in Domino*) findet: in Ihm soll alles geschehen, in Ihm alles überlegt werden. Das gleiche meint die Formel „im Angesichte unseres Schöpfers und Herrn“ (*in conspectu Creatoris nostri ac Domini*). Der Sinn des Betens in der Gesellschaft Jesu ist also, immer, in allen Dingen und Ereignissen, im Tun und Erleiden mit Gott verbunden zu sein.

¹⁹ P VI, c 3, n 1. Primär geht diese Stelle zwar auf die Gebetszeit; sie kann aber wegen ihrer Allgemeinheit auch für unsere Frage herangezogen werden.

²⁰ ebd.

²¹ MonIgn IV 1, 471.

²² MonIgn I 12, 679: *Documenta selecta*.

²³ ebd.

²⁴ P III, c 1, n 26.

²⁵ P IX, c 2, n 1.

²⁶ P III, c 1, n 4, übernommen in die 29. Regel des „Summariums“ (Kurze Zusammenfassung der religiösen Grundregeln der Ordenssatzungen, der ‚Regel‘ der alten Orden entsprechend.)

Der Weg dahin wie auch die Art und Weise solcher Gottverbundenheit wird je nach den natürlichen Anlagen und den übernatürlichen Gnaden des einzelnen verschieden sein²⁷. Deshalb ist es auch müßig, darüber zu streiten, ob die von Ignatius geforderte Gebetshaltung aszetisch oder mystisch zu verstehen sei. Sie kann sich ebenso in einfachen Anmutungen, wie in höchster mystischer Gottvereinigung kundtun. „Andacht“ kann auf den verschiedensten Stufen der Gottverbundenheit gefunden werden.

II. „Kluge Unterscheidung“ (Discretio)

Verstünde man unter Gebet nur die ‚Andacht‘ (devotio), d. h. die im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe, in den Gaben des Hl. Geistes und den damit verbundenen Seligkeiten (beatitudines) erfahrene Gottverbundenheit, dann wäre es in dieser Form jedem beschaulichen Orden ebenso zu eigen, ja noch viel mehr, weil ihm auf Grund seiner Lebensordnung unmittelbarere Möglichkeiten für die dazu notwendige Sammlung und Einsamkeit zur Verfügung stehen. Dazu käme noch etwas anderes und sehr Entscheidendes: In den eigentlichen Mönchsorden bildet die Mitte und den Kern allen Betens das Opus Dei, der Kult, die Liturgie, dieser königliche Hofdienst im Namen der Kirche. Subjektive ‚Andacht‘ und objektiver Dienst ergänzen sich in ihnen gegenseitig, durchdringen sich und schenken der Gemeinschaft wie dem einzelnen jenen Frieden, der ein Kennzeichen der Ordnung und Harmonie ist. Ist nicht dort, wo die Liturgie als formbildendes Element der Frömmigkeit einer Gemeinschaft (nicht des Einzelnen!) fortfällt, die Gefahr, daß der fromme Mensch in der ‚Andacht‘ sich selbst, das religiöse Erlebnis sucht? Und ist dann nicht die weitere Gefahr, daß die apostolische Arbeit unberührt davon bleibt oder aber der ‚Andacht‘ untergeordnet wird, indem man sich nur solche Arbeiten heraussucht, die die ‚Andacht‘ fördern? Da ist es nun interessant zu sehen, wie in den Konstitutionen des hl. Ignatius fast umgekehrt die ‚Andacht‘, die persönliche Gotteserfahrung, dem Apostolat untergeordnet wird, und zwar dadurch, daß sie — ohne daß damit wieder alles über das Gebet gesagt wäre — der Erkenntnis des Willens Gottes im Einzelfall dient. Das ‚Verkosten‘ der göttlichen Dinge, wie es die ‚Geistlichen Übungen‘ so sehr betonen, ist für Ignatius nicht Selbstzweck, sondern ein Gerufenwerden vor das Angesicht der göttlichen Majestät zu neuem Dienst und zu neuer Sendung. Schon in dem lateinischen Wort für ‚Andacht‘ — *devotio* — liegt ein doppelter Sinn: es steht für die persönliche Andacht, den ‚Trost‘, und für die objektive Hingabe an den Dienst Gottes. Eben diesen Doppelsinn hat Ignatius im Auge, wenn er diejenigen, die noch nicht ihre letzten Gelübde abgelegt haben, zur „Vermehrung der *devotio*“ zweimal jährlich ihre Gelübde erneuern läßt²⁸. Persönliche Andacht und objektive Hingabe an den Dienst Gottes gehören für ihn zusammen.

²⁷ Vgl. oben Anm. 15: „... quae ipsorum captui convenient — je nach dem Fassungsvermögen des einzelnen“ — „nach dem Maße der verliehenen Gnade“ — und ähnliche Stellen.

²⁸ P IV, c 4, n 5 „... ad devotionis augmentum.“ Ebenso werden die ewigen Gelübde der ‚formierten Koadjutoren‘ („Helfer“ — Mitarbeiter ohne Teilnahme an der Leitungsgewalt) begründet: „... se obligant in perpetuum suae devotionis et stabilitatis gratia“ — der *devotio* und Beständigkeit halber. (P V, c 4B), ähnlich P III, c 1, n 22: man soll mit *devotio* die Amter übernehmen, in denen Demut und Liebe mehr geübt wird — „... devote ea munera subeunda ...“.

Darum sind wieder die großen Exerzitien die grundlegende Prüfung in der Ausbildung des jungen Ordensmannes, wie sie von den Konstitutionen vorgeschrieben wird. Ihr Ziel ist es ja, „den göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der konkreten Einrichtung des Lebens“ (in *dispositione vitae*)²⁹. Der Mensch soll zur Ganzhingabe an den Dienst Gottes geführt werden. Mit der einmaligen Berufswahl ist das Ziel aber noch nicht erreicht; es muß täglich neu realisiert werden in einem Leben aus dem Geiste des Berufes. In den Exerzitien soll grundlegend gelernt werden, den Willen Gottes bei verschiedenen Möglichkeiten der Entscheidung herauszufinden. Die gleiche Methode gilt analog auch für die Alltagsentscheidungen: man erkennt den Willen Gottes mittels des göttlichen Trostes, der intensivsten Form der *devotio*, wie ausdrücklich aus den Anweisungen für die „Wahl“ in den Exerzitien hervorgeht. Wenn auch diese Wahlmethode, wie K. Rahner aufgezeigt hat³⁰, bis heute theologisch noch nicht adäquat darstellbar ist, so wurde und wird sie dennoch in der Praxis seit Ignatius mit Erfolg gefordert und geübt. Die alten Direktoriengesetze zu den Exerzitien, besonders das von P. Polanco, sagen ausdrücklich, daß die Gebetserfahrungen des Trostes oder der Trostlosigkeit als Antwort Gottes auf ein bestimmtes Anerbieten des Menschen betrachtet werden dürfen³¹.

Von dieser Lehre der Exerzitien her gewinnen die knappen Formulierungen der Konstitutionen eine neue Fülle. Von daher erst versteht man, was Ignatius eigentlich meint, wenn er in der ersten Regel des „Summariums“ sagt, bei unserem Wirken im Dienste Gottes sei entscheidend das „innere Gesetz der Liebe, das der Hl. Geist den Herzen einzuprägen pflegt“³². Daß man aus den Gebetserfahrungen den Willen Gottes für eine konkrete Situation erkennt, soll also nicht eine gerade noch bekannte Möglichkeit, sondern das Normale sein, das jeder täglich praktiziert. Die ersten Gefährten des hl. Ignatius hatten die lebendige Überzeugung, daß Gott sie auf diese Weise leite. Daher die häufige Redensart, wenn einem etwas befohlen wird, er solle tun, „was ihm im Herrn gut scheine“ oder „was er als besser verspüre“³³. Dem Ordensgeneral wird gesagt, er solle Männer zu seinen Ratgebern wählen, die „im Herrn ein gutes Gespür“ haben³⁴. Eine ähnliche Formel, die darauf hinweist, daß eine Entscheidung auf Grund des „Trostes“ getroffen werden soll, lautet: „Wenn Gottes Gnade dazu treibt“³⁵. Interessant ist die Feststellung, daß statt des ständigen „im Herrn“ (in *Domino*) der lateinischen Fassung der Konstitutionen im spanischen Urtext an zwei Stellen steht: „Wie der Herr es ihm eingeben wird“³⁶.

²⁹ Ex spir n 1 (annotation 1).

³⁰ K. Rahn: *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des hl. Ignatius. In: Ignatius von Loyola — Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. Würzburg 1956, S. 343—405.

³¹ MonIgn II, 818/19 „Während man vor dem Angesichte Gottes die eine Möglichkeit überlegt, soll man beachten, ob man in der Seele diesbezüglich eine Regung des Trostes oder der Trostlosigkeit verspüre — an sentiat aliquos motus consolationis vel desolationis . . .“

³² Entnommen dem Prooemium Const. n I.

³³ „Quod ei in Domino visum fuerit“, „quod melius senserit“.

³⁴ P IX, c 3, n 16: „Generalis poterit . . . rogare sententias aliorum, quos iudicaverit in *Domino* bene sensuros.“

³⁵ „Eius favore aspirante“; vgl. auch Steger, „Der Primat der göttlichen Gnadenführung“, in: „Geist und Leben“ 21 (1948), 94 ff.

³⁶ P III, c 1, n 7 und P VI, c 3, n 1A spanisch: „Como Dios nuestro Señor le diero a entender“.

Die Gesellschaft Jesu hat diese Leitung durch Gott gleichsam als ihre spezifische Gnade betrachtet, die ihr mit der Bestätigung durch den Stellvertreter Christi geschenkt worden sei. Nur auf Grund dieser göttlichen Gnadenführung kann sie es überhaupt wagen, ganz in der Welt zu sein, ohne von der Welt zu sein. Gottes Willen in der konkreten Situation erkennen — das meint Ignatius mit dem Wort „Discretion“: kluge Unterscheidung im Hl. Geiste. Man kann diesen zweiten Sinn des Gebetes in der Gesellschaft Jesu für ihre apostolische Aufgabe gar nicht überschätzen. Denn es geht ja bei einem Ordensmann — sofern er sein Ideal ernst nimmt — meist nicht um die Frage: Sünde oder Gutes? Man will immer das Gute. Aber innerhalb des Guten gibt es mehrere Möglichkeiten. Eine davon ist in der konkreten Situation das Bessere, das, was mehr zur Ehre Gottes beiträgt. Und gerade dieses „mehr“ sucht Ignatius, da sein adliges Herz kein Maß duldet. Darum wird ihm alles Bemühen um den Trost und die Erhebung des Geistes zu Gott zu einem Mittel, um zu erkennen, was Gott gerade jetzt von ihm will. Genau dieses und nichts anderes! Das soll auch die Richtschnur für die Seinen sein, nicht nur im Großen, sondern auch im Alltag. Es geht oft um kleine Dinge, die man schnell entscheiden muß. Da wird das Wort verständlich, das oben angeführt wurde: *Gespür* (*Sensus*). Man muß lernen, den Willen Gottes mit einem übernatürlichen *Gespür*, fast möchte man sagen mit instinkthafter Sicherheit, herauszufinden, da die Entscheidung in den Kleinigkeiten des Alltags nicht in Prinzipien auflösbar ist.

In der schwierigen Frage nach einer genauen psychologischen Charakterisierung des Trostes, mit dessen Hilfe man den konkreten Willen Gottes erkennen soll, weist K. Rahner in der oben genannten Arbeit darauf hin, daß es sich hierbei nicht um Privatoffenbarungen handle, noch überhaupt um Erlebnisse notwendig mystischer Natur. Wenn dem Menschen aber kein konkreter Inhalt gnadenhaft bewußt wird, woran soll er dann den Willen Gottes in seiner Situation erkennen? — Rahner unterscheidet zwischen einer „Urtröstung“, die „consolación sin causa“, also ohne geschaffenen Gegenstand sei, und einem Getröstetsein angesichts eines bestimmten Gegenstandes kategorialer Art. Der erstere, rein göttliche Trost, sei seiner inneren Struktur nach mit keinem anderen seelischen Erlebnis zu verwechseln, weil der Mensch hier die freie Transzendenz des Geistes im ganzen erfahre. Es sei „die gegenstandslose Helle des jedes Angebbare übersteigenden Sichgenommenseins in die Liebe Gottes hinein, das Gezogensein der ganzen Person mit dem Grund ihres Daseins . . . in die Unendlichkeit Gottes als Gottes selbst“^{36a}.

Die Beschreibungen des hl. Ignatius sind notwendig ungenügend: tiefe, innere, geistliche Freude, Ruhe und Frieden des Herzens, Hoffnung in Gott, gläubiges Vertrauen, das sich immer mehr nach oben wendet, Erhebung des Geistes zu Gott und Tränen, die von Ihm kommen — das alles kann mißverständlich sein. Aber das reine Offensein auf Gott hin kann, wenn es erfahren wird, nicht trügen. Es führt in eine viel tiefere Schicht der eigenen Seele, als es bei gewöhnlichen seelischen Erlebnissen der Fall ist. Dazu kommt eine Vereinfachung der Seelenkräfte und eine völligere Ausrichtung auf Gott. Dieser gesteigerten Intentionalität und Innerlichkeit, die den wahren Trost kennzeichnen, begegnet man auch öfter in den Briefen Franz

^{36a} K. Rahner, a.a.O., S. 403.

Xavers, wenn er z. B. schreibt, er fühle sich „im Innersten seiner Seele“ zu einer bestimmten Aufgabe gedrängt. Rahner nimmt die „Urtröstung“ als Kriterium für die Gottgewolltheit derartiger Entscheidungen. Man hält gleichsam den jeweiligen Wahlgegenstand in das Licht des göttlichen Trostes und muß dann spüren, wie er dazu „paßt“. In den Konstitutionen kehrt fast auf jeder Seite dieser Terminus „passen“, zuträglich sein (*convenire*) wieder, z. T. mit dem Zusatz „im Herrn“. Es drängt sich einem der Vergleich mit dem Ausprobieren eines Schlüssels in der Dunkelheit auf. Es gibt keine immer gültigen Normen für das unsystematisierbar Einzelne der Situation und des Augenblicks, man muß sehen, was „paßt“. So soll man nach Ignatius in der Dunkelheit des Glaubens nach der rechten Entscheidung suchen, die dem Willen Gottes hier und jetzt entspricht. Bei schwerwiegenden Fragen wird man natürlich nicht mit einer einmaligen Gebetserfahrung zufrieden sein, da der Mensch sich täuschen kann. Denn eine Konfrontierung von Urtröstung und konkretem Wahlgegenstand ist nur im Abklingen der ersteren möglich, da vorher die Seele ganz von der reinen Offenheit auf Gott hin ausgefüllt ist, die kein einzelnes gegenständliches Objekt kennt. Erst in der unmittelbar folgenden Zeit kann also erfahren werden, wieweit die eine oder andere Möglichkeit mit der Urtröstung voll zusammenklängt. Weil hier auch das vorübergehende Eindringen einer Verwirrung möglich ist, kann eine Sicherheit nur durch mehrmalige, häufige Konfrontierung erreicht werden. Es gehört zur Echtheit des geistlichen Trostes, daß die inneren Erfahrungen eine Zeitlang im gleichen Sinne anhalten.

III. „Werkzeug Gottes“ (Instrumentum)

Gebet ist für den Verfasser der Konstitutionen Begegnung mit Gott, dann ein Mittel im Dienst der konkreten Berufsentscheidungen. Doch das ist noch nicht alles. Den vollen Begriff des Gebetes finden wir im zehnten Teil der Konstitutionen, wo der Heilige alle Mittel im Dienste Gottes wägt und feststellt: „... jene Mittel verleihen größere Wirksamkeit, die das Werkzeug mit Gott verbinden“³⁷ — im Gegensatz zu allen rein menschlichen Anstrengungen und Möglichkeiten. Ignatius hat sich und seine Gesellschaft immer als Werkzeug Gottes gesehen, und es war seine große Leidenschaft, die Mittel herauszufinden, die „dazu disponieren, daß (dieses Werkzeug) von der Hand Gottes in der rechten Weise geführt werden kann“³⁸. Das ist für ihn der entscheidende und mächtigste Antrieb, sich um „die Vertrautheit mit Gott in den frommen Übungen des geistlichen Lebens“³⁹ zu mühen. So verstehen wir die Bedeutung des Gebetslebens für die Planung und Durchführung aller Arbeiten. Der Mensch muß Gott so nahe sein, daß er nichts mehr kennt und erstrebt als den Willen Gottes. Erst von dieser Grundidee des Menschen als eines Werkzeugs der „göttlichen Majestät“ ergibt sich der tiefste Sinn des Gebetes, wie wir ihn in den Konstitutionen finden.

Diesem Sinn fügen sich auch die „devotio“ und die „discretio“ als Teilmomente ignatianischen Betens ein. E. Przywara hat treffend, wenn auch sprachlich etwas ge-

³⁷ P X, n 2: „... media illa, quae instrumentum cum Deo coniungunt ac disponunt, ut a Divina manu recte gubernetur, efficaciora...“

³⁸ P X, n 2, vgl. Anm. 37.

³⁹ Ebd.: „Huiusmodi... familiaritas cum Deo in spiritualibus devotionis exercitiis“.

waltsam, das Wort von der „Werkzeuglichkeit“ geprägt, um die entscheidende innere Haltung zu kennzeichnen, wie sie von den Konstitutionen verlangt wird.

„Werkzeug“ — das klingt nach Handwerk. Das Wort will richtig verstanden sein. Es handelt sich um die große Aufgabe, dem Schöpfer- und Erlösergott bei seinen weltumgestaltenden Plänen Dienste zu leisten. Weil der Mensch aber ein geist- und freiheitbegabtes Wesen ist, hat seine Werkzeuglichkeit die Form der geistigen Vereinigung, des Gebetes. Und weil er für Gott nicht aus eigener Kraft und aus eigenem Ermessen etwas tun kann, was im Sinne der göttlichen Heilspläne ein Dienst wäre, so besteht seine Aufgabe näher darin, sich stets für Gottes Ruf offen zu halten, über sich verfügen zu lassen. Darum betet Ignatius in dem Vorbereitungsgebet vor jeder Betrachtung in den Exerzitien, „daß alle unsere Absichten, Handlungen und Unternehmungen einzig hingeordnet seien auf den Dienst und die Verherrlichung der göttlichen Majestät“ ...⁴⁰. „Möchten wir doch den Willen Gottes vollkommen erkennen und erfüllen“, ist die fast stereotype Schlußformel der Ignatiusbriefe, ohne daß es jemals ein leeres Wort wäre. Der Wille Gottes ist wirklich das einzige Ziel, das aber nur im Gebet erkannt werden kann⁴¹. Im Gebet kommt der Mensch in den Rhythmus der schöpferischen Bewegung Gottes.

Weil nun das Gebet der Erkenntnis und Erfüllung des göttlichen Willens untergeordnet ist, müssen auch die Zeiten und der Umfang der Gebetsübungen vom Dienste Gottes her geregelt werden. Ignatius wagt in diesem Zusammenhang sogar das Wort, das Gebet könnte, wenn es nicht in der rechten Weise „reguliert“ werde, ein Hindernis für den Dienst Gottes sein⁴². Das bedeutet nicht, daß das innere Leben zugunsten eines äußeren Aktivismus benachteiligt würde. Was Ignatius will, ist vielmehr eine Totalhingabe des Menschen: das ganze Leben, jede Absicht und Handlung, kurzum alles soll auf Gott hingeordnet sein und damit zum Gebet werden⁴³.

„Recta intentio“ — reine Richtung auf Gott, „in allen einzelnen Dingen“⁴⁴! Das ist das Letzte, was Ignatius den Seinen zu sagen hat, über alle positiven Vorschriften hinweg, die er mit soviel Sorgfalt ausgearbeitet hat. Die Worte von der reinen Absicht stehen am Schluß des Kapitels über die religiöse Unterweisung der noch in

⁴⁰ Ex spir n 46.

⁴¹ Vgl. P III, c 1, n 20R: „Eis, qui ad huiusmodi exercitationes apti non esse viderentur ... proponi debent ea quae ipsorum captui convenient et quibus ad servitium Dei ac Domini nostri illi iuuentur“. Von dem Eifer für den Dienst Gottes sind die drängenden Mahnungen des Heiligen bestimmt; vgl. auch P IX, c 2 und P IX, c 6, n 1 A: Der General muß in besonderer Weise ein Mann des Gebetes sein. Ebenso die Rektoren: P IV, c 10, n 5.

⁴² P IV, c 6, n 3: Die Scholastiker sollen nicht durch zu viele Gebetsübungen vom Studium abgehalten werden. Dieser Primat des apostolischen Dienstes wurde in der ersten „Formula Instituti“, die dem Papst den Sinn der neuen Gemeinschaft darlegen sollte, sehr radikal ausgedrückt. So wird Chorgebet und feierlicher Gottesdienst abgelehnt mit der Begründung: „... da wir kraft unseres Berufes uns damit abzugeben haben, neben anderen notwendigen Verrichtungen den ganzen Tag und einen Teil der Nacht den leiblich und seelisch Kranken Hilfe und Trost zu bringen“. Die klassischen Formulierungen für diesen Gedanken finden sich in den Vorschriften über das Gebet der Studierenden: nicht länger als eine Stunde; vgl. P IV, c 4, n 2—3.

⁴³ Ign. sagt in einem Brief: Das Leben sei in dem Ausgerichtetsein auf den göttlichen Dienst ganz „Gebet“ (MonIgn I 6, 91).

^{44/45} P III, c 1, n 26: „Omnis rectam intentionem habere studeant, non solum circa vitae suae statum, verum etiam circa res omnes particulares“. Nur diese recta intentio ist die Rechtfertigung für die Neuerungen, die Ignatius mit der Gründung seines Ordens einführte. Denn sie ist es, die das Leben als solches zum Gebet macht.

der Ausbildung befindlichen Ordensmitglieder, bilden gleichsam seinen Höhepunkt⁴⁵. In dieser Haltung weiß sich Ignatius selbst mit all seinen Kräften, mit Leib und Seele, mit seinem Tun und Lassen hineingenommen in das Ausströmen der göttlichen Liebe in diese Welt (durch Inkarnation und Geistessendung). Er faßt dieses Hineingenommensein einmal in das Bild von dem Quellwasser, das weiterströmt, und noch klarer in das Bild von den Sonnenstrahlen, die von der glühenden Sonne aussehen. Der im Gebet mit Gott verbundene Mensch soll „mitströmen“ im kosmisch-trinitarischen Kreislauf⁴⁶.

So gibt es auch in den Konstitutionen des hl. Ignatius etwas wie ein „wesentliches Gebet“, um einen Gedanken Bremonds aufzugreifen. Während sich dieses „wesentliche Gebet“ aber bei Bremond in der geschlossenen Innerlichkeit der „reinen Spalte“ des Geistes vollzieht, will Ignatius den ganzen Menschen werkzeuglich einbezogen wissen in den Strom der schöpferischen Liebe Gottes, natürlich nicht als ein widerstandsloses, rein passives Werkzeug, sondern als ein beseeeltes, frei sich entscheidendes, den Rhythmus Gottes persönlich mitwirkend mitvollziehendes — und das in einer bleibend profanen Welt, aus der man nicht fliehen darf. Aber nur wer es glaubend realisiert, daß Gott durch den Menschen wirken will, kann eine profane Tätigkeit der formellen Gebetsübung vorziehen, und nur wer nichts anderes sucht als den Willen Gottes, darf diesen Weg beschreiten, ohne seine Seele zu gefährden.

Es ist wohl einsichtig, daß in der reinen Richtung auf Gott die ganze Existenz zum Gebet werden kann. Dennoch ist es schwer, diese theologische Seite des ignatianischen Frömmigkeitsideals phänomenologisch, im psychologischen Vollzug des einzelnen, zu beschreiben. Die wirkliche Übereinstimmung mit dem Willen Gottes wird sich in der Leichtigkeit zeigen, mit der einer bis in die Kleinigkeiten erspürt, was hier und jetzt von ihm gefordert ist. Jede Abweichung vom Weg des lenkenden göttlichen Willens müßte sofort von der Feinfühligkeit des Instrumentes registriert werden⁴⁷. Das ist der Sinn der zweimaligen täglichen Gewissenserforschung, die in den Konstitutionen gefordert wird, und man versteht, was Ignatius meinte, als er einem, der sich rühmte, jede Stunde sein Gewissen zu erforschen, zur Antwort gab, er tue das alle Viertelstunden. Es ging dabei eben nicht um Sünden im üblichen moral-theologischen Sinn, sondern um die vollkommene Einigung mit dem Willen Gottes. Darum war für Ignatius die Gewissenserforschung, nicht etwa die Betrachtung die wichtigste geistliche Übung. Von der Stunde Gebet, die er den Studierenden erlaubt hatte, gehörte eine halbe Stunde der Gewissenserforschung. Davon gab er keine Dispens. Die „reine Richtung“ auf Gott, der die Gewissenserforschung dient, ist mehr als nur eine akhafte wiederholte „gute Meinung“. „Recta intentio“ bedeutet vielmehr dasselbe wie das „τὰ ἀνό phroneite“ (denkt an das, was droben ist) im Kolosserbrief (Kol 3, 2). „Phronein“ bedeutet etymologisch das „Gerichtetsein aller geistigen Regungen“ — auf Gott hin.

⁴⁶ Ex spir n 237 „Contemplatio ad obtinendum amorem“. Punkt 4.

⁴⁷ Vgl. MonIgn I 12, 679, Documenta selecta: „Sprich nicht, antworte nicht, betrachte nicht, geh‘ nicht spazieren, kurzum tue nichts, ohne vorher zu überlegen, ob es Gott gefalle und den Nächsten erbaue“. Aus dieser Übereinstimmung mit Gott resultiert dann eine unerschütterliche Kraft der Überzeugung, die sich durch nichts von dem abhalten läßt, was einmal als der Wille Gottes klar ist — vgl. P I, c 1, n 4.

Dieses Ideal der reinen Werkzeuglichkeit erfordert naturgemäß im Werkzeug ein Höchstmaß von Beweglichkeit, ein Freisein von der eigenen Schwere. Darum ist das unerlässliche Fundament eines solchen Lebens die immerwährende und ganzheitliche Abtötung und Verleugnung des eigenen Willens im Sinne des Herrenwortes vom Sich-preisgeben (Mk 8, 34), eine vollständige Durchordnung der ganzen Triebwelt. Darum sind in den Konstitutionen die Mahnungen zu „beständiger Abtötung“, zu „Indifferenz“ und zum Kampf gegen die „ungeordneten Neigungen“ nicht selten. Nur auf diesen Voraussetzungen kann das Ideal eines Lebens in der Welt, das ganz Gott geweiht ist, realisiert werden. Die Seele muß in einer ständigen inneren Bereitschaft für Gott sein. Dazu gehört innere Stille. So erhalten die oft kleinlich erscheinenden Anweisungen⁴⁸ über die äußere Haltung und die „Erbaulichkeit“^{48a} ein neues Gewicht. Denn eine volkommene Bereitschaft der Seele wird sich auch äußerlich irgendwie zeigen, während ebenso von der äußeren Haltung ein Einfluß auf das Innere ausgeübt wird. Der in diesem Sinne erbauliche Mensch strahlt jene innere Freiheit für Gott wider, die zu jedem Auftrag oder Dienst bereit ist⁴⁹.

Wir haben versucht, den vollen Begriff des Gebetes zu umreißen, wie ihn die Konstitutionen des hl. Ignatius enthalten: persönliche Andacht und Mittel zur rechten Entscheidung und beides aufgehoben in der Haltung völliger Werkzeuglichkeit, „daß Seine göttliche Majestät sich seiner Person und all dessen, was er hat, bediene“⁵⁰. Nicht nur einige Akte, nicht nur formelle Gebetsübungen, sondern das Leben als ganzes soll Gebet sein. Noch ist dieser Begriff des Gebetes aber nicht vollkommen erklärt. Bisher setzten wir immer voraus, daß die ständige Verbindung mit Gott irgendwie erlebnismäßig bewußt wird. Dieser Möglichkeit muß eine zweite als Korrektiv beigefügt werden. Falls alle genannten Voraussetzungen von seiten des Menschen gewahrt bleiben, kann nämlich das subjektiv Erlebnismäßige des Kontaktes mit Gott als dem „Agens Superior“, dem eigentlich Handelnden, ausbleiben, ohne daß die Wirklichkeit der beschriebenen Haltung des „wesentlichen

⁴⁸ P III, c 1, n 4, übernommen in die 29. Regel des „Summariums“: — „Alle sollen sorgfältig darauf bedacht sein, die Tore ihrer Sinne... vor jeder Ungeordnetheit zu bewahren; und sich in Frieden und wahrer innerer Demut zu halten, und diese zum Ausdruck bringen im Stillschweigen, wenn es zu beobachten ist, beim Sprechen aber durch Umsicht und Erbaulichkeit in den Worten, weiter durch Bescheidenheit in der Miene und Gemessenheit im Gang sowie bei allen Bewegungen, ohne irgendein Zeichen von Ungeduld oder Hochmut“. Nach P. Ribadeneira sollte diese Regel ein Ersatz für das Ordenskleid sein, „... damit die äußere Haltung und Bescheidenheit der ganzen Person gleichsam ein Bild der inneren Ruhe der Seele sei“ (De ratione Instituti c 2).

^{48a} Zum tieferen Begriff der christlichen Erbaulichkeit vgl. die Schrift von P. Bonnard: Jésus-Christ édifiant son Église. Le concept d'édition dans le N.T. Neuchatel - Paris (1948).

⁴⁹ MonIgn I 12, 679, Documenta selecta: „Semper tene libertatem spiritus ad opposita“. Diese Freiheit des Geistes zu allem, was Gott fordern könnte, wollte Ignatius auch in den sogenannten „Experimenten“ fördern, die er im Gegensatz zu heute fast bis über die Grenze des Tragbaren handhabte: Bettelreisen durch kriegsverwüstetes Land, körperliche Strapazen oft bis zur Gefährdung des Lebens — ohne Hilfsmittel, aufreibende Pflege von Syphilis- und Pestkranken usw. Man vergesse dabei nicht, daß es sich um Prüfungen derer handelt, die um Aufnahme batzen und ständig wieder gehen konnten. Worum es Ignatius dabei ging, war das wirkliche Freiwerden von allen menschlichen Rücksichten. Man sollte Ernst machen mit dem Vertrauen auf Gott und alles Sich-stützen auf geschöpfliche Dinge aufgeben. Dazu muß man beim Eintritt grundsätzlich bereit sein, vgl. Ex gen IV, 11—12.

⁵⁰ Ex spir. n 5, Annotatio quinta.

Gebetes“ davon beeinträchtigt wird. Der Trost wird ja nicht zur persönlichen Befriedigung gegeben, sondern um zum wahren Dienst Gottes zu führen und zu helfen. So ist er nur eine Form der Werkzeuglichkeit. Zwar strebt Ignatius ein Maximum von bewußter Bindung des Menschen an Gott an, aber er wußte immer, daß es sich dabei um Gnade handelt, die sich nicht erzwingen läßt, wenn er auch wieder geradezu damit rechnete, daß sie geschenkt würde. Darum konnte er sagen: „ob nun mehr oder weniger geistliche Tröstungen vorhanden sind, man soll immer darauf bedacht sein, Fortschritte zu machen auf dem Weg des göttlichen Dienstes“⁵¹, d. h. der Mensch bleibt als Werkzeug im Dienst Gottes, auch wenn er das weniger spürt. Er ist dann scheinbar seinen natürlichen Kräften überlassen, aber nach einem guten Wort Przywaras ist das nicht eine „Ersetzung der Verfügung Gottes durch Verfügung der menschlichen Fähigkeiten, sondern ein Sichverschweigen Gottes in sie hinein (so wie Gott für gewöhnlich in der Schöpfung und Lenkung seiner Kirche wirkt), also daß das Urteil und die Entscheidung dieser natürlichen Fähigkeiten als Urteil und Entscheidung des schweigenden Gottes erscheint: also durchaus Gottes, aber in der Ebene des Unten der Demut“⁵².

Aus all dem erhellt, daß das Gebetsideal der Konstitutionen des hl. Ignatius nicht notwendig an ein Ordensleben gebunden ist. Es bezieht vielmehr von vornherein alle menschlichen Situationen mit ein und ist ganz allgemein für ein vollkommenes christliches Leben *mitten in der Welt* gedacht. Wo immer darum einer steht, in diesem oder jenem Beruf, als Priester oder Laie, unverheiratet oder in der Ehe, er darf ruhig alle seine Fähigkeiten einschalten, er darf von den geschöpflichen Möglichkeiten Gebrauch machen, er darf nüchtern die Realitäten des täglichen Daseins abwägen wie jeder andere Mensch — wenn immer er nur in völliger Selbstentäußerung sich Gott ganz zur Verfügung stellt, wenn er nichts als den Dienst Gottes sucht und sein Herz immer wieder von allem Eigenwillen reinigt, dann kann er mit Gewißheit damit rechnen, daß Gott sich seiner als Werkzeug bedient und die unscheinbarsten Dinge seines Lebens zu Großtaten im Reiche Gottes macht. Dann ist sein Leben Gebet, auch wenn er es nicht immer als solches erlebt, wenn Gott zu schweigen scheint und er von einer Zerstreuung in die andere geworfen wird. Der wirklich gottverbundene Mensch weiß es dennoch in der Tiefe seines Herzens, im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe. Es ist ein großes und beglückendes Ideal, das hier aufgerichtet wird: es reißt in gnadenhafte Höhen hinauf und bleibt dennoch auf dem Boden des Möglichen und menschlich Realisierbaren.

⁵¹ P III, c 1, n 10: „... sive plures adsint visitationes spirituales, sive pauciores: curent vero semper in via divini servitii progressum facere“.

⁵² Deus semper maior (Theologie der Exerzitien), 2. Bd., Freiburg/Br. 1939, S. 189; vgl. auch P X, n 3: Ignatius betont hier, daß sowohl die natürlichen als auch die übernatürlichen Mittel ein Geschenk Gottes sind.