

„Prinzip und Fundament“

Eine ignatianische Kurzformel für den Vollzug des geistlichen Lebens

Leo Zodrow, Berlin

Eine der bekanntesten und prägnantesten Weisungen für den Vollzug und die Struktur geistlichen Lebens ist der kurze Text „Prinzip und Fundament“ im Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola¹. Selbst denen aber, die *Geistliche Übungen (GÜ)* geben und ständig mit den Anweisungen des *Exerzitienbuches (EB)* umgehen, dürfte wenig bekannt sein, daß dieser wichtige Text in zwei vom Päpstlichen Stuhl anerkannten Fassungen vorliegt, die sich nicht nur im Wortlaut, sondern auch in der Sachaussage wesentlich voneinander unterscheiden, wenn nicht sogar sich widersprechen. Schon die Geschichte der Texte läßt Spannungen in ihrer Rezeption bei den ersten Jesuiten vermuten; unsere Analyse wird überraschende Widersprüche aufdecken, aber auch, so hoffen wir, zu einem genaueren Verständnis des Grundtextes und der ursprünglichen Konzeption des hl. Ignatius beitragen. Die Folgerungen für die Praxis der Vermittlung der GÜ heute wären beträchtlich. Unser Rückgang zu den Quellen soll zeigen, daß für manche bisherige, übliche Praxis des Exerzitiengewerbes wichtige Veränderungen anstehen. Wir beziehen uns auf die beiden lateinischen Übersetzungen eines von Ignatius selbst benutzten Grundtextes in spanischer Sprache: die sogenannte *Versio Prima (P)*, also *Erstübersetzung*, und die *Versio Vulgata (V)*, die allgemein bekanntgemachte, die „offizielle“ *Übersetzung*.

Im folgenden werden wir diese beiden bestätigten lateinischen Texte miteinander vergleichen – unter Berücksichtigung des diesen Übersetzungen zugrunde liegenden spanischen Urtextes, des sogenannten „*Autograph*“ (*A*)².

Nun die drei Urtexte des „Prinzip und Fundament“ im Vergleich:

¹ Kritische Ausgabe der Texte des EB in: *Monumenta Historica SJ* (MHSJ), Bd. 100, Rom 1969, 164–167; dt. Ausg.: H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1979; A. Haas, Freiburg 1967; P. Knauer, Graz 1983 (darin auch andere wichtige Texte).

² Die deutschen Texte der vorliegenden Synopse bemühen sich um möglichst genaue Wörtlichkeit. Die Übersetzung von *Principio/Principium* mit „Anfang“ stützt sich auf den durchgängigen Sprachgebrauch des Ignatius, vgl. EB 105, 239, 333, 334 sowie in den Konstitutionen, dem „Verfassungstext“ der Jesuiten: 60, 86, 98, 112, 119, 136, 213, 310, 319, 338, 354, 407, 541, 631, 660, 675.

Für Anregungen zur Schematisierung und Übersetzung der Texte danke ich P. Josef Sudbrack SJ.

Principio y Fundamento (A)
Anfang und Grund

Principium et Fundamentum (P)
Anfang und Grund

Principium sive Fundamentum (V)
Prinzip oder Fundament

I, 1

El hombre es criado para
Der Mensch ist geschaffen dazuhin,
alabar, hacer reverencia y servir
zu loben, zu erweisen Ehrfurcht und zu dienen
a Dios nuestro Señor
Gott unserem Herrn
y, mediante esto, salbar su ánima;
und dadurch zu retten seine Seele.

Homo est creatus ad

Der Mensch ist geschaffen dazuhin:
laudandum Deum et ei exhibendum
zu loben Gott und ihm zu erweisen
obsequium et reverentiam
Dienst und Ehrfurcht

et ad salvandum his mediis animam
suam;
und zu retten dadurch seine Seele.

Creatus est homo ad hunc finem,

Geschaffen ist der Mensch zu dem Ziel,
ut Dominum Deum suum laudet
daß er den Herrn seinen Gott lobe
ac revereatur,
und ehre
eique serviens
und ihm dienend
tandem salvus fiat.

schließlich gerettet werde.

I, 2

y las otras cosas sobre la haz de la tierra
Und die anderen Dinge auf dem Angesicht der Erde
son criadas para el hombre,
sind geschaffen hin auf den Menschen
y para que le ayuden en la prosecución del fin,
und hin dazu, ihm zu helfen bei der Verfolgung des Ziels,
para que es criado.
zu dem hin er geschaffen ist.

reliqua autem omnia super terram
existentia

Alles übrige aber auf der Erde
Existierende

creata sunt ad hoc ut hominem iuvent
ist geschaffen hin dazu, dem Menschen
zu helfen

ad prosecutionem finis,
zur Verfolgung des Ziels,

ad quem conditus est.
auf das hin er geschaffen ist.

Reliqua vero supra terram sita,

Das übrige aber, was auf Erden ist,

creata sunt hominis ipsius causa,
ist geschaffen des Menschen selbst
wegen,

ut eum ad finem creationis suaे
daß es ihm, um das Ziel

seines Geschaffenseins
prosequendum iuvent;
zu verfolgen, helfe;

I, 3

De donde se sigue, que el hombre
 Daraus folgt, daß der Mensch
tanto a de usar dellas,
 soweit hat zu gebrauchen sie,
quanto le ayudan para su fin,
 wieweit ihm sie helfen für sein Ziel,
y tanto deve quitarse dellas,
 und soweit muß lassen sie,
quanto para ello le impiden.
 wieweit daran sie ihn hindern.

Ex quo fit quod homo

Daraus folgt, daß der Mensch
eatenus eis uti debet,
 soweit sie zu gebrauchen hat,
quatenus eum ad finem suum iuvant;
 wieweit sie ihm für sein Ziel helfen,
atque ab eis abstinere,
 und sie zu lassen hat,
quatenus ad eum finem impediunt.
 wieweit sie ihn am Ziel hindern.

unde sequitur

Daraus folgt,
utendum illis
 daß diese zu gebrauchen
vel abstinendum eatenus esse,
 oder abzuweisen soweit sind,
quatenus ad prosecutionem finis
 wieweit sie zur Verfolgung des Ziels
vel conferunt vel obsunt.
 entweder beitragen oder entgegen sind.

II

Por lo qual es menester

Deshalb ist es notwendig,

Quocirca opus est

Deshalb ist es notwendig,

Quapropter debemus

Deshalb müssen wir

II, 1

hazernos indiferentes

uns indifferent zu machen
a todas las cosas criadas,
 gegenüber allen geschaffenen Dingen,
en todo lo que es concedido a la libertad
 in allem, was erlaubt ist der Freiheit
de nuestro libre albedrio,
 unseres freien Willens
y no le está prohibido;
 und nicht ihr verboten;

ut simus indiferentes

daß wir indifferent sind

ad omnia creata,

allem Geschaffenen gegenüber,

quoad concessum est libertati nostrae

soweit es erlaubt ist unserer Freiheit

et non prohibitum.

und nicht verboten.

absque differentia nos habere

ohne Differenz (Vorliebe) uns verhalten

circa res creatas omnes

gegenüber allen geschaffenen Dingen,

prout libertati arbitrii nostri subjectae

sunt,

soweit sie unserem freien Willen unter-

worfen sind

et non prohibitae;

und nicht verboten;

II, 2

en tal manera, que no queramos de nuestra parte
 dergestalt, daß wir nicht wollen unsererseits
más salud que enfermedad,
 mehr Gesundheit als Krankheit,
riqueza que probreza,
 Reichtum als Armut,
honor que dessonor,
 Ehre als Ehrlosigkeit,
vida larga que corta,
 langes Leben als kurzes,
y por consiguiente en todo lo demás;
 und genauso in allem sonst weiterhin;

*Itaque ex parte nostra nolimus*Dergestalt, daß wir unsererseits nicht
 wollen

plus sanitatem quam egritudinem,
 mehr Gesundheit als Krankheit,
divitias quam paupertatem,
 Reichtum als Armut,
honorem quam opprobria,
 Ehre als Ehrlosigkeit,
vitam prolixam quam brevem,
 langes Leben als kurzes,
et ita de aliis consequenter,
 und so vom übrigen weiterhin.

ita ut, quod in nobis est, non quaeramus
 so daß, was an uns liegt, wir nicht
 suchen

sanitatem magis, quam aegritudinem;
 Gesundheit mehr als Krankheit;
neque divitias paupertati,
 und nicht Reichtümer der Armut,
honorem contemptui,
 Ehre der Verachtung,
vitam longam brevi paeferamus.

langes Leben einem kurzen vorziehen.

II, 3

solamente deseando y eligiendo
 einzig ersehnen und erwählend
lo que más nos conduce para el fin
 das, was mehr uns führt zu dem Ziel,
que somos criados.
 auf das hin wir geschaffen sind.

solum optemus et eligamus

Einzig ersehnen und erwählen wir

ea, quae magis conducunt nos ad finem

das, was mehr führt uns zum Ziel,

propter quem creati sumus.

weswegen wir geschaffen sind.

Sed consentaneum est,

Sonst folgerichtig ist

ex omnibus ea demum, quae ad finem
ducunt

aus allem das schließlich, was auf das

Ziel hinführt,

eligere ac desiderare.

zu wählen und zu ersehnen.

Zur Geschichte des Textes

Beide lateinischen Texte haben durch das Breve Pauls III., „Pastoralis Officii“ vom 31. 7. 1548, die päpstliche Bestätigung erhalten³.

Die Versio Prima hat Ignatius während seines Pariser Studienaufenthaltes um 1534 erstellen lassen. Sie hält sich an seinen spanischen Urtext und ist noch in zwei Kopien erhalten: P¹ von 1541 und P² von 1547. Die Versio Vulgata wurde im Auftrag des Ignatius durch Andreas de Freux (Frusius) in gewandtem Latein abgefaßt und ist eine freiere Übersetzung des spanischen „Autograph“. Dieses hinwiederum ist eine von Bartholomäus Ferrao, dem Sekretär des Ignatius, gefertigte Abschrift vom Jahre 1541, die Ignatius selbst benutzt und an der er noch bis 1548 korrigiert hat.

Eigenartig ist nun, daß zunächst nicht etwa beide bestätigten Texte (P und V) zugleich veröffentlicht worden sind, sondern nur die V-Übersetzung. Um deren Drucklegung, 1548 zu Rom, hat sich Franz Borja besonders bemüht. In der Folge erschienen davon über 100 weitere Drucke. Das Autograph (A) erschien erst viel später, erstmals 1615 zu Rom, im Druck, und seitdem ist es etwa 40mal neu aufgelegt worden. Die Versio Prima dagegen ist – außer 1919 und 1969 in den MHSJ – überhaupt nicht veröffentlicht worden. Doch hat, freilich auch erst 1835, Johann Philipp Roothaan eine neue getreue lateinische Übersetzung des Exerzienbuches nach dem spanischen Autograph verfaßt, die dann meist zusammen mit V gedruckt worden ist. In deutscher Übersetzung ist diese 1855 und 1870 erschienen⁴.

Von daher ergeben sich in der Tradition der GÜ von Anfang an zwei Überlieferungsströme. Die erste Generation der Jesuiten war von Ignatius selbst auf der Grundlage A und P eingewöhnt worden. Den folgenden Generationen stand seit 1548 offiziell nur die V-Übersetzung zur Verfügung, erst seit 1615 auch der spanische Text. Welche Bedeutung dies für das Verständnis der GÜ und die Prägung des geistlichen Lebens innerhalb und außerhalb der Gesellschaft Jesu haben sollte, möchte die folgende Analyse der Texte erhellern.

Analyse der Texte

Im Text des „Prinzip und Fundament“ lassen sich deutlich zwei Hauptteile (I und II) unterscheiden. Wir richten unsere Aufmerksamkeit auf den zweiten Hauptteil. Doch auch im ersten Hauptteil finden sich in V

³ MHSJ, Bd. 100, 74–78.

⁴ Zu den spanischen und lateinischen Druckausgaben vgl. MHSJ, Bd. 100, 721 ff.

erhebliche Veränderungen gegenüber P⁵, die aber für das Verständnis des Textes nicht so gravierend erscheinen wie diejenigen des zweiten Hauptteils.

Das fehlende ignatianische „magis/mehr“ in V

Die erste und folgenschwerste Feststellung: In der V-Übersetzung fehlt das für Ignatius und seine aus Erfahrung geborene Konzeption geistlichen Lebens so wesentliche „más/magis/mehr“ am Schluß des ganzen Textes. Dieser lautet in V: „Sondern folgerichtig ist, aus allem das schließlich, was auf das Ziel hinführt, zu wählen und zu ersehnen“⁶, statt: „... was *mehr* zum Ziel führt“ (in A und P).

Auf dieses „mehr“ im Schlußsatz des „Prinzip und Fundament“ zielt die ganze Dynamik des ursprünglichen Textes, vom ersten Wort („Prinzip/Anfang“) über den ersten Grund-Satz („Der Mensch ist geschaffen dazuhin ...“), über die beiden Schlußfolgerungen („Daraus folgt/deshalb ist es notwendig, daß ...“) bis hin zum „finis/Ziel, daraufhin wir geschaffen sind“. Und dieses „mehr“ fehlt in der V-Übersetzung. Ohne seine Kraft wird die von Ignatius erfahrene und aufgewiesene Dynamik aufgelöst.

Nun ist freilich auch im V-Text ein „magis/mehr“ geblieben, aber an einer anderen Stelle, nämlich dort, wo in einer Aufreihung der Mensch vor die verschiedenen gegensätzlichen Lebenswirklichkeiten gestellt wird, die in einer Entscheidungsfindung mitbestimmend sein können: Gesundheit – Krankheit, Reichtum – Armut usw.

Das „magis/mehr“ in V ist, näher besehen, in Wirklichkeit ein „nicht mehr“; es erklärt nur, was konkret mit der Aussage gemeint ist: Der freie Wille habe sich den Dingen gegenüber „sine differentia/ohne Hinneigung“ zu verhalten. Dieses „mehr“ ist also keineswegs ein „mehr“ im Sinne des Schlußsatzes (in P ist es – ausdrücklich vom „magis“ unterschieden – durch ein „plus“ wiedergegeben). Weil nun aber das „mehr“ am Ende des V-Textes fehlt, scheint oftmals dieses vorausgehende und stehengebliebene „(nicht) mehr“ unbesehen zum ignatianischen „magis“ geworden zu sein; denn ein „mehr“ ist ja traditionsgemäß Kern des

⁵ Z. B.: In der Überschrift von V ist aus dem verbindend distanzierenden „und“ (von P und A) ein gleichsetzendes „oder“ geworden. In dieser Weise wurde einer der beiden Begriffe überflüssig. Gewöhnlich spricht man nur vom „Fundament“ der Exerzitien. – „Der Mensch“ wurde aus dem Anfang des Textes verdrängt, dafür das „Geschaffensein“ gesetzt und so überbetont; der Parallelismus der Aussage über den Menschen und über die Dinge ist dadurch gestört.

⁶ Beachte die Umstellung der Worte „erwählen“ und „ersehnen“ in V gegenüber P und A.

ignatianischen Entwurfs – in V aber gibt es kein anderes als dieses. Es ist nicht schwer einzusehen, daß damit die Perspektive und ursprüngliche Zielrichtung des gesamten Textes verhängnisvoll verschoben wurde. Noch deutlicher wird dies, wenn wir uns dem Schlüsselwort zuwenden, von dem das „(nicht) mehr“ des V-Textes abhängt: „Indifferenz“ (sine differentia nos habere).

„Indifferenz“ oder „Indifferent-werden“?
– Der Wortgebrauch des Ignatius

Durch Ignatius scheint dieses Wort aus der philosophischen in die spirituelle Sprache eingeführt worden zu sein. Aber: das *Substantiv* „Indifferenz“ findet sich weder im EB noch in den Konstitutionen SJ, noch, wie es scheint, in irgendeinem Schriftstück aus der Hand des Ignatius. Doch in den letzten Jahren seines Lebens, als das Wort in die Alltagssprache der Jesuiten eingegangen war, lässt er es seinen Sekretär Polanco († 1576) gelegentlich in seinen Briefen gebrauchen. Und möglicherweise hat es auch Ignatius ab und zu im Gespräch benutzt; so ist in einem von Ignatius stammenden Direktorium zu den Exerzitien von der „Indifferenz des Zweiten Grades“ (der Demut) die Rede⁷. Sonst benutzt Ignatius nur das (spanische) Adjektiv „indiferente(s)“: viermal im EB, achtmal in den Konstitutionen SJ. Außer in EB 170, wo von „indifferenten Dingen“ gesprochen wird, handelt es sich immer darum, den *Willen* des Menschen zu bestimmen: sich *indifferent machen*, sich *indifferent finden*, *indifferent sein*⁸.

– Herkunft und ignatianischer Sinn dieses Ausdrucks

Georges Bottreau⁹ ist der Meinung, daß Ignatius den Begriff „indifferens“ nicht, wie oft vermutet wurde, im Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus gefunden hat, der damals Grundlage des Studiums an der Pariser Universität war. Denn in den Abhandlungen des Lombarden über die Willensfreiheit finde sich der Ausdruck „indifferenter“ nicht, wohl aber in den entsprechenden *Quaestiones* der theologischen Summe des Thomas von Aquin, die Ignatius kennlernte, als er 1533/34 im Kolleg St. Jacques der Dominikaner studierte. In der *Quaestio „De libero arbitrio“* (Über den freien Willen) schreibt Thomas: „Der freie

⁷ MHSJ, Bd. 76, *Directoria, Dokument 1 (D 1)*, 76 f; vgl. Knauer, aaO. (Anm. 1), Nr. 376.

⁸ Georges Bottreau, Art. *Indifférence*, in: *Dictionnaire de Spiritualité (DictSpir)* VII, Paris 1971, 1688–1696.

⁹ Vgl. Anm. 8.

Wille verhält sich indifferent in bezug auf das Gut- oder Schlecht-Wählen.¹⁰ Das Eigentümliche der Freiheit des Willens besteht demnach darin, angesichts des Objekts seiner Wahl „indifferent“ zu sein. – Und über die Dinge, die zur Wahlentscheidung stehen können, sagt Thomas in der Quaestio „De electione eorum quae sunt ad finem“ (Über das Erwählen dessen, was zum Ziel hin ist): „Die Gesundheit des Leibes ist auf das Gut der Seele hingeordnet; so kann es für den, dem die Sorge für das Heil der Seele obliegt, zur (Freiheit der) Wahl gehören, ob er gesund oder krank sein möchte.“¹¹ So gibt schon Thomas hier eines der Gegensatzpaare von Dingen an, vor die der freie Wille sich gestellt sehen kann, wie Ignatius sie im „Prinzip und Fundament“ anführt. – Es sei noch hinzugefügt, daß Thomas auch über die Hinordnung des menschlichen Willens und aller Dinge auf das „letzte Ziel“ eine präzise Aussage macht, und zwar in der Quaestio „De voluntate“ (Über den Willen): „Notwendigerweise richtet sich der Wille auf das letzte Ziel ... Dasjenige aber, was einem aus Notwendigkeit und unveränderlich zukommt, muß Fundament und Prinzip alles übrigen sein.“¹² Mit anderen Worten: Das letzte Ziel ist das „Prinzip und Fundament“ alles übrigen.

Offenbar hat Ignatius bei Thomas genau den Begriff gefunden, den er für die Umschreibung des wählenden freien Willens suchte. Aus der philosophischen Vorlage des Thomas zog er die praktische Konsequenz: Wenn das Eigentliche des freien Willens darin besteht, sich im Augenblick der Entscheidung indifferent zu finden, dann ist es notwendig, daß wir uns jeweils neu indifferent machen, wenn wir uns in Freiheit entscheiden wollen, „damit nicht so viele leichtsinnig und ohne Überlegung entweder in den Ordensstand oder in den gewöhnlichen Stand eintreten“¹³. Geht es doch Ignatius in den GÜ vor allem darum, eine „göttliche“ Berufung von einer andersgearteten möglichst zu unterscheiden (vgl. EB 172).

Weder für Thomas noch für Ignatius ist dieses „sich (im Augenblick einer Wahl) indifferent finden“ eine allgemeine Haltung oder Tugend (habitus), etwa der „Gelassenheit“, der „Losschälung“ oder einer „Ergebung in den Willen Gottes“ – das ist vorausgesetzt –, sondern die dem

¹⁰ „Liberum autem arbitrium *indifferenter* se habet ad bene eligendum vel male.“ (1 q 83 a 2 concl.)

¹¹ „Sanitas corporis ordinatur ad bonum animae: unde apud eum, qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere *esse sanum vel esse infirmum*.“ (1 2ae q 13 a 3 concl.)

¹² „Voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini ... Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principum omnium aliorum.“ (1 q 82 a 1 concl.)

¹³ MHSJ, *Nadal IV*, Madrid 1905, 820.

freien Willen eigentümliche Qualität im Augenblick vor dem und in dem Entscheidungsakt. Damit ist auch klar, daß dieses „sich indifferent finden“ nach der Entscheidung aufgehoben ist; denn der freie Wille setzt sich dann selbstverständlich mit seiner ganzen Macht für das Entschiedene ein.

Ignatius scheint also vorauszusetzen, daß auch der „Gelassene“ und in den Willen Gottes Ergebene im allgemeinen nicht indifferent ist, sondern sich immer wieder neu indifferent machen muß, also vor jeder wichtigen Entscheidung zu überprüfen hat, ob er indifferent ist – vorausgesetzt, er will eine Wahl im Sinne des Ignatius und seiner Exerzitien treffen. Wer einmal oder öfter diesen Prozeß vom Noch-nicht-indifferent-Sein zum Sich-indifferent-Finden vollzogen hat, wird schließlich eine gewisse Leichtigkeit in der Übung dieses Vollzugs erreichen, sich jeweils vor einer Wahlentscheidung ins „Gleichgewicht der Waage“ zu bringen, ein Bild, das Ignatius liebte, z. B. EB 15, 179, und das schon von Bernhard von Clairvaux verwendet wurde.

– *Abhängigkeit des von Ignatius gemeinten Indifferent-werdens von der Grundeinstellung des „magis/mehr“*

Fehlt das „mehr“ in der Schlußformel des „Prinzip und Fundament“, so fällt auch die „Notwendigkeit, sich indifferent zu machen“, aus, wie sie Ignatius wollte. Ein Zwischensatz, der leicht übergangen werden kann, macht diesen Zusammenhang deutlich. Er lautet: „(Deshalb ist es notwendig, uns indifferent zu machen) *in allem, was erlaubt ist der Freiheit unseres freien Willens und nicht ihr verboten*“ (nach A). Damit ist ausgedrückt: Es geht jetzt nicht mehr um die Entscheidung, zu wählen zwischen dem, was uns *hilft* zu dem Ziel, auf das hin wir geschaffen sind, und dem, was uns *nicht hilft* – dies war bereits Thema des ersten Hauptteils des „Prinzip und Fundament“. Darin kann es für Ignatius kein begründetes Zögern in der Entscheidung geben: Der Mensch *hat* die Dinge zu gebrauchen, die ihm für die Erlangung seines Ziels hilfreich sind, und *hat* diejenigen zu lassen, die ihn hindern. Hier geht es vielmehr darum, im Bereich der Dinge, die zur Erlangung unseres „letzten Ziels“ hilfreich sind, das zu erkennen, zu ersehnen und zu wählen, was uns *mehr* hilft, um so den Willen Gottes, jetzt, auf möglichst vollkommene Weise zu suchen und zu ergreifen.

Die Ausdrucksweise der V-Übersetzung ist also irreführend, wenn nicht gar sinnlos; sie gibt jedenfalls nicht das von Ignatius Gemeinte wieder. Sie hebt im Grunde sogar die Schlußfolgerung des ersten Hauptteils auf (die fordert, daß der Mensch die Dinge, die ihm zur Verfolgung

seines letzten Ziels helfen, zu gebrauchen hat) und setzt dagegen die neue Schlußfolgerung, daß wir uns allen Dingen gegenüber, die nicht verboten sind, ohne Hinneigung verhalten müssen – ein deutlicher Widerspruch!

Tatsächlich wurde denn auch vor allem das „Prinzip und Fundament“ der Exerzitien durch Dominikanertheologen von Anfang an heftig angegriffen, besonders durch Fr. Thomas Pedroche OP, Lektor der Theologie in Toledo. Ihm lag allein der gedruckte Text der V-Übersetzung vor, und er bezieht sich in seiner Kritik vor allem auf den zweiten Hauptteil des „Prinzip und Fundament“. Daß wir uns allen geschaffenen Dingen gegenüber „absque differentia“ halten müßten, bezeichnet er als „gegen die Schrift, gegen das Naturgesetz, gegen die Natur der Dinge“ usw.¹⁴ – Hieronymus Nadal, ein Vertrauter des Ignatius, der bei diesem selber die GÜ gemacht hatte, suchte den Text des „Prinzip und Fundament“ zu verteidigen, benutzte für seine Argumentation jedoch offensichtlich nicht die V-Übersetzung, sondern den Text A und P, obwohl er zunächst auch den Wortlaut der von Pedroche benutzten Vulgata-Ausgabe zitiert. Er antwortet dem Dominikaner: „Wenn Ihnen das Ausgeföhrte nicht zusagt, nehmen Sie bitte den Schlußteil des Fundaments zur Hand, was wir da sagen und wie wir das ganze zusammenfassen; dahin läuft unsere Indifferenz, daß wir das allein erwählen, das ersehnen, was mehr hilft, das Ziel unserer Erschaffung zu erreichen.“¹⁵ Und weiterhin: „Über die Wahl der Dinge, die mehr zum Ziel hinführen, lehren wir folgendes: Wir raten nicht an zu dem, was genügt, das Ziel zu erreichen, sondern was besser, was nützlicher, was erfolgreicher dazu ist ... zum Besseren führen wir die Menschen mit seiner (Christi) Gnade.“¹⁶ Damit gibt Nadal im Grunde zu, daß Pedroche mit seiner Kritik recht hat. Denn Nadal vermag den Wortlaut des „Prinzip und Fundament“ nur mit dem Hinweis auf ein „magis/mehr“ zu verteidigen, das es in der V-Übersetzung eben nicht gibt, sondern nur in A und P. Vermutlich hat Nadal aus Respekt vor der kirchlichen Autorität eine direkte Kritik des immerhin von ihr bestätigten V-Textes vermeiden wollen und hat einfach auf die Praxis

¹⁴ Vgl. MHSJ, *Chronicon Polanci III*, Madrid 1895, 503 ff.

¹⁵ „Ad haec, si tibi non satisfaciant, quae dixi, vide ad finem fundamenti quid dicamus, quemadmodum rem totam concludamus: eo nostram indifferentiam spectare, ut ea solum eligamus, ea desidereremus, quae conducunt *magis* ad finem nostrae creationis consequendum.“ (MHSJ, *Nadal IV*, Madrid 1905, 835 f [181].)

¹⁶ „De electione vero rerum, quae ad finem conducunt, ita docemus, non enim consulimus solum quid satis sit ad finem consequendum, sed quid *melius* sit, quid *utilius*, quid *expeditius*, quod nullus non boni consulat, si Christum imitati, homines ad *meliora* manuducaimus cum illius gratia.“ (MHSJ, *Nadal IV*, Madrid 1905, 840 [192]; laut Anmerkung ist der Text etwas verstümmelt.)

des Ignatius zurückgegriffen – er hatte selbst bei Ignatius die großen Exerzitien gemacht –, die in den beiden anderen, allerdings damals noch nicht veröffentlichten Texten niedergelegt war. Eine wirkliche Klärung für die künftige Praxis der Exerzitien hat er damit nicht herbeigeführt, aber wir sind heute doch froh, daß wir uns auf ihn berufen können.

– *Universales oder partikulares Indifferent-sein?*

Eine auch in den anderen Textausgaben (A und P) nicht leicht zu verstehende Aussage erscheint in der V-Übersetzung bis zur Spitze der Unverständlichkeit getrieben, daß wir uns nämlich ohne Hinneigung halten müßten „gegenüber allen geschaffenen Dingen, soweit sie unserem freien Willen unterworfen sind“. Aus dem bisher Gesagten folgt, daß im Textzusammenhang der V-Übersetzung die Forderung der „Indifferenz“ ohne Sinn bleibt, auch wenn diese Forderung unter den Anspruch eines Gebotes (debemus!) gestellt wird.

Anders die beiden anderen Texte (A und P). Aus dem Gesamtzusammenhang ist klar: Es geht hier um die Vorbereitung eines konkreten Wahlvorgangs, für den *nicht alle Dinge insgesamt* in Frage kommen, sondern nur die bestimmten konkreten, die jetzt entschieden werden sollen. Diese können im Bereich dieses oder jenes im zweiten Hauptteil aufgeführten Gegensatzpaars liegen oder auch im Bereich mehrerer von ihnen: Gesundheit – Krankheit, Reichtum – Armut usw.

Schon Nadal weist ausdrücklich darauf hin, daß „wir nicht meinen dürfen, indifferent sozusagen im allgemeinen zu geschaffenen Dingen, soweit sie nicht verboten sind, zu sein“. Es geht vielmehr um ein indifferentes Verhalten im Einzelfall („in particulari“), also dem konkreten Einzelding gegenüber, soweit es sich darum handelt, ob wir dieses oder jenes wählen. In diesem Fall ist es *besser*, ja notwendig, zu den Geschöpfen hin sich indifferent zu verhalten und sich nicht von den eigenen Neigungen und auch nicht von den Dingen her bestimmen zu lassen¹⁷, sondern allein von dem, was „von oben“ kommt (EB 184).

– *Die Fähigkeit oder Unfähigkeit, sich indifferent zu machen*

Nun ist für Ignatius nicht jeder Mensch ohne weiteres fähig, sich indifferent zu machen, sich also vor einer Wahl in reinem Blick auf das letzte Ziel in den Zustand einer schwebenden Aufmerksamkeit zu versetzen, um den Willen Gottes für jetzt zu erspüren. Ausdrücklich wird die Fä-

¹⁷ „...nos non intelligere debere nos esse indifferentes in universalis et (si velis) in animi præparatione ad res omnes creatas, quae non sunt prohibitæ.“ (MHSJ, *Nadal IV*, Madrid 1905, 828 [167f].)

higkeit, sich indifferent zu machen, in den „Direktorien“ zum EB als Vorbedingung für die Zulassung zu den großen Exerzitien genannt: „Er (der Exerzitant) darf nicht so an einer Sache hängen, daß es schwierig ist, ihn dazu zu bringen, sich in gleiche Gewichtung vor Gott zu setzen ... Denen, ... bei denen man nicht hofft, man könne sie mit Leichtigkeit (!) zum Gleichgewicht in ihren Dingen bringen, ... sollen die Übungen nicht gegeben werden ... Aber man gebe ihnen die entsprechende Hilfe, etwa die Erste Woche ... Und wer, bevor er in die Übungen eintritt, als in diesem (seinen eigenen Plänen und Absichten) sehr *hartnäckig* erkannt wird, sollte nicht zu ihnen aufgefordert noch zugelassen werden, bis er ... durch häufige Beichten reifer geworden ist.“¹⁸

„Zu bemerken ist: Wenn jemand dem, der die Übungen vorlegt, nicht gehorcht und nach seinem eigenen Urteil vorangehen will, ist es nicht angebracht, ihm weiter die Übungen zu geben.“¹⁹ „Doch wenn er bereits in die Übungen eingetreten ist, um sie zu machen, ist es nötig, daß man darauf achtet, ihm zu helfen. Und dazu hilft sehr, ihn in der Erwägung des Fundaments und bei der besonderen und der allgemeinen Erforschung und in der Erkenntnis, wie man in Gedanken, Werken und Worten sündigt, drei oder vier Tage festzuhalten, daß er allmählich reift. Und wenn er die Erste Woche sehr *hartnäckig* ist, scheint mir: ich würde mit ihm nicht weitergehen, oder wenigstens würde ich ihm die Übungen, die verbleiben, mit möglichster Kürze geben. Gleichwohl müßte man ihn in solcher Weise verabschieden, daß es nicht zum Grund wird, daß er deswegen aufhört, häufig zu beichten und zu vertrauten geistlichen Gesprächen zu gehen. – Dies versteht sich, wenn er ein solcher Mensch ist, von dem man viel erhofft, und wenn es keine anderen gibt, die mehr als er eingestellt sind, gegenüber denen man Eifer anwenden müßte.“²⁰

Kurzum, wer nicht fähig oder willens ist, sich um diese Art des Indifferent-werdens zu bemühen, kann zu solchen Exerzitien nicht zugelassen werden, weil er dann in dieser ignatianischen Art nicht zu wählen vermag. Er muß entweder warten, bis sich seine Grundeinstellung ändert, oder er ist auf eine andere, weniger vollkommene Form des Wählens zu verweisen.

– *Zur Entwicklung des Begriffs der „Indifferenz“
in der Geschichte der Spiritualität*

Welche Folge hatte die Textabweichung der V-Übersetzung für das Verständnis der ursprünglichen Absicht des Ignatius, die er in der Wortfor-

¹⁸ MHSJ, Bd. 76, *Directoria, D 4*; Knauer, aaO. (Anm. 1), Nr. 394, 417.

¹⁹ MHSJ, Bd. 76, *Directoria, D 3*; Knauer, aaO. (Anm. 1), Nr. 398.

²⁰ MHSJ, Bd. 76, *Directoria, D 4*; Knauer, aaO. (Anm. 1), Nr. 418.

mel „sich indifferent machen/finden“ ausdrückt? Mit André Rayez können wir sagen: „Das Vokabular der ignatianischen Indifferenz, wie es von den spirituellen Autoren verwendet wird, gleitet unmerklich hin zu einer Apatheia-Indifferenz oder zur Indifferenz der Übereinstimmung (conformité) und der reinen Liebe. Vermischt mit verschiedenem profanem Sinn, den die Wörterbücher aufzeigen, ist die Vieldeutigkeit unüberwindbar ... Nach den ersten Kommentaren, die den Bereich der Anwendung der Indifferenz auf (konkrete) Ereignisse des äußeren Lebens und auf den Zustand des Lebens eingrenzten, verallgemeinerten die spirituellen Autoren, wie Franz von Sales und Fénélon, die Indifferenz und verinnerlichten sie immer mehr. Dies in der Weise, daß sie zu einem inneren und passiven Zustand der Zustimmung zur Führung Gottes wurde.“²¹

Folgen und Folgerungen

Wie sähen nun Exerzitien aus, die rein unter der Leitformel des V-Textes gegeben würden?

- Unter dieser Voraussetzung wären nur Übungen der Ersten Woche möglich, Übungen also, die zur Abkehr von Sünde und zum „Leben nach den Geboten“ führen, denn das Angezogen-werden von dem „mehr“, das aus dem Ruf Christi ertönt, fiele weg. Daraus ergäbe sich eine starke Betonung der Tugendlehre; Meditationen über das Leben Jesu würden Jesus als „Vorbild aller Tugenden“ darstellen und eher zur „Nachahmung“, weniger zur „Nachfolge“ Christi anregen.
- Alle spezifisch ignatianischen Übungen der Zweiten Woche, wie die vom „Ruf“, von den „Zwei Bannern“, von den „Drei Menschenarten“, von den „Drei Demutsweisen“, verlören ihren Sinn; denn diese sind vom „magis“ des „größeren Lobes und Dienstes“ her bestimmt (nach A und P). Würden diese Übungen dennoch gegeben, könnten sie nicht zu einer größeren inneren Freiheit des Menschen führen, sondern einen Zwangsmechanismus ohnegleichen in Gang setzen. Denn nach der Konzeption des Ignatius (in A und P) sind die Grundübungen der Zweiten Woche Hilfen, Mittel für den Weg des Übenden vom Zustand des Nicht-indifferent-Seins zum (vorübergehenden!) Zustand des Sich-indifferent-Findens, damit der Übende sich dann, in diesem Zustand der inneren Freiheit, das „von oben“ eingeben lasse, was mehr Lob und Dienst Gottes für ihn ist.

²¹ A. Rayez, Art. *Indifférence*, in: *DictSpir VII*, Paris 1971, 1696–1708.

Nach der Weisung des V-Textes dagegen gäbe es über die „Indifferenz“ (als *Dauer-Zustand!*) hinaus nichts mehr zu ersehnen und zu wählen; diese wird ja dem Übenden als einzige Wahlmöglichkeit, mit dem Charakter einer moralischen Verpflichtung („debemus/wir müssen“), vorgesetzt, also als einziger Weg, Gott zu gefallen. Die Übungen der Zweiten Woche hätten dann nur den Zweck, zu solcher aszetischer Leistung – je mehr, desto vollkommener! – anzueifern.

– Wer das „Indifferenzgebot“ des V-Textes ernst nähme, würde so zwangsläufig in ein mehr oder weniger extremes aszetisches Leistungsstreben hineingetrieben werden; ständige Selbstvorwürfe, es nicht zu „schaffen“, immer wieder zu „versagen“, wären die Folge: ein „freudloses Christentum“. Der Nachdruck läge auf der Anspannung des Willens zu immer mehr Leistung im Tugendstreben, und zwar paradoxe Weise im Streben nach „Indifferenz“.

– Dementsprechend verlören die sogenannten „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ an Bedeutung. Diese sind ja nach Absicht des Ignatius Hinweise, um „einigermaßen die inneren Regungen (des Trostes und der Trostlosigkeit) zu erspüren und zu erkennen, die in der Seele verursacht werden“. Ignatius lenkt also die Aufmerksamkeit gerade nicht auf den Leistungswillen, sondern auf die spontanen *Emotionen*, die unabhängig von unserem Willen, oft sogar gegen ihn, überraschend in unserem Innern aufbrechen. Interessant ist ein Kommentar des Johannes Roothaan zu diesen Hinweisen: „Bemerkenswert ist, daß diese Regeln nicht bloß zur Erkenntnis oder Unterscheidung der Seelenbewegungen dienen, sondern auch zum Fühlen oder Gewahren derselben. Denn wie viele gibt es, welche die Bewegungen ihrer Seele nicht einmal fühlen, d.h. sie gewahren, beachten! Diese Regeln nun tragen außerordentlich viel dazu bei, daß wir auf jene Vorgänge in unserem Innern aufmerksam werden.“²² Das war 1835. Im Jahr 1966 meint Albert Görres in seiner Abhandlung „Pathologie des katholischen Christentums“: „Heute noch sind Menschen aus katholischem Milieu ungemein starr und ängstlich, wenn sie im Rahmen einer psychotherapeutischen Behandlung aufgefordert werden, sich einer unbefangenen Selbstwahrnehmung zu überlassen und sich auch feinere Regungen, etwa der Feindseligkeit, des Neides, des Unbehagens gegenüber dem Sakrosankten, ohne Verleugnung einzugehen. Bei Theologen oder Ordensleuten erreicht diese Unfähigkeit und Unwilligkeit zu unvoreingenommener Selbstwahrnehmung oft erstaunliche Grade. Sie wollen und dürfen nicht

²² J. Roothaan, *Die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius nach der spanischen Urschrift*, Regensburg 1855, 304f, Bem. 1.

wissen, was wirklich in ihnen vorgeht. Nun ist die offene, lockere Selbstwahrnehmung, nicht als bewußte Reflexion und Selbsterkenntnis, sondern zunächst als Bereitschaft, die innere Welt zu Worte kommen zu lassen, eine Grundlage auch des Gefühlskontaktes mit den Mitmenschen und des Verständnisses für sie. Jede Selbstentfremdung, jede Kontaktabwehr nach innen stören auch den mitmenschlichen Kontakt. Aus diesem Grunde gehen Predigt und Seelsorge oft so ahnungslos an den Bedürfnissen und Problemen des Hörers vorbei. Der Geistliche ist gesprächsunfähig, weil er sich schon der psychologischen Erfahrung im Umgang mit sich selbst verschließt, weil er seine eigenen tiefsten Sorgen und Probleme nicht zu Wort kommen läßt.“²³

– Schließlich wäre auch ein Wahlvorgang im Sinne des Ignatius nicht möglich, weil außer der Zielgebung für die Wahl (das „magis“ des Lobes und Dienstes) auch die ignatianische Weise des Indifferent-werdens in V nicht vorgesehen ist. Der Wahlakt hängt jedoch von beidem ab²⁴.

Tatsächlich hat sich die Methode, die GÜ zu geben, schon bald nach Ignatius in dieser Richtung entwickelt.

Persönliche Führung einzelner mittels GÜ, die zur Erlangung des Indifferent-seins notwendig sind, wurde, wie es scheint, bereits nach dem Tode des hl. Ignatius allmählich aufgegeben. Ignatius Iparraguirre, einer der besten Kenner auf diesem Gebiet, sagt dazu: „Im Anfang der Gesellschaft wurden die Übungen den einzelnen getrennt gegeben. Aber schon zur Zeit des Ignatius begannen allmählich einige Direktoren, den Nonnen in ihren Klöstern zusammen die Übungen vorzulegen. So wurde nicht selten, wenigstens ab 1558, auch den Jesuitenscholastikern, die bei Gelegenheit eines Triduums zur Gelübdeerneuerung zusammengekommen waren, der Stoff der Exerzitien vorgelegt. Danach ging dieser Brauch auf das Collegium Germanicum und andere Klerikerseminare und selbst auf Priester über, und schließlich war dies schon im 17. Jahrhundert allgemeiner Brauch“²⁵, d. h. die Exerzitien wurden großen Gruppen „gepredigt“²⁶, bis hin zu großen Massen in der Volksmission, aus der – das soll nicht bestritten werden – auch viel Segen entstand. Aber während Ignatius den einzelnen, der befähigt war, dazu führen wollte, selbstverantwortlich in personaler Freiheit den konkreten „Willen Gottes jetzt“ zu erspüren und dann mit aller Macht zu tun, mußte geistliche Führung unter den oben genannten Voraussetzungen weitge-

²³ In: *Handbuch der Pastoraltheologie II/1*, Freiburg 1966, 303f.

²⁴ Vgl. EB 169, 176, 179.

²⁵ MHSJ, Bd. 76, *Directoria*, 373, Anm. 22.

²⁶ So der französische Terminus, der bis vor kurzem maßgebend war: „précher les exercices“.

hend darin bestehen, „Gesetze“ und „Verordnungen“ einzuschärfen, zu kontrollieren und dazu zu ermahnen, daß diese eingehalten wurden. – Bücher über Exerzitien, wie sie im 17. Jahrhundert allenthalben verfaßt wurden, beschränken sich meist darauf, eine „Aszetik auf der Grundlage des EB“ darzustellen oder zur Betrachtung des Lebens Jesu anzuregen. Es sind fast alles Schriften im Sinne der Ersten Woche der Exerzitien und des ersten Hauptteils des „Prinzip und/oder Fundament“.

Nicht ohne Auswirkung konnte diese verkürzte Grundausrichtung geistlichen Lebens (nach V) auf das Verständnis und die Gestaltung jener wesentlichen Lebensbereiche bleiben, die durch die evangelischen Räte umschrieben sind: Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam um des Himmelreiches willen. Das Verhältnis von Gehorsam und Autorität sei, als Beispiel, hier besonders hervorgehoben. Das Zusammenspiel beider, der Autorität und des Gehorsams, kann entweder als ein dynamischer dialogischer Prozeß angesehen und praktiziert werden oder als mehr oder weniger rigide Einbahnstraße eines reinen Befehl-Gehorsam-Vorgangs. Für einen dialogischen Gehorsam, wie ihn Ignatius seinem Orden ursprünglich eingegeben hat, ist die ständige Aufmerksamkeit auf die beidseitigen inneren geistlichen „Regungen“ notwendige Voraussetzung, in der Bereitschaft, sich jederzeit im Hinblick auf den größeren göttlichen Dienst „indifferent“ zu machen. Dazu soll im Jesuitenorden die in seinen Konstitutionen verankerte „Gewissensrechenschaft“ dienen, die den Oberen verpflichtet, auf die „geistlichen Regungen“ des ihm Untergebenen zu achten und sie in seinen Entscheidungen zu berücksichtigen. Ein Autoritätsträger nun, der nicht darin geübt ist, geistliche Regungen in sich selber zu erspüren, vermag diese auch nicht in anderen wahrzunehmen. Er wird gar nicht damit rechnen, daß Gottes Geist auch in anderen sich zu regen vermag, und wird es nicht für nötig erachten, auf solche Regungen hinzuhören. Er wird den scheinbar einfacheren Weg gehen, „Gesetze“ und „Verordnungen“ zu erlassen, und deren Ausführung ohne Widerrede verlangen – mit der Gefahr, daß der Geist ausgelöscht wird²⁷.

Aufs Ganze gesehen zeigte diese kritische Untersuchung wohl, daß Texte, die Erfahrungen des inneren geistlichen Lebens ausdrücken und Weisungen für dessen Vollzug sein wollen, ein ungemein empfindsames Gebilde sind. Scheinbar kleine Veränderungen können Generationen auf verhängnisvolle Irrwege führen. Nahezu unverständlich bleibt, wie Ignatius der V-Übersetzung hat zustimmen können. Denn sie hat sein Anliegen nicht getreu erfaßt, sondern hat es eher in Verwirrung ge-

²⁷ Vgl. A. Görres, aaO. (Anm. 23), 303 f.

bracht. Aber hat nicht Ignatius selber die Erfahrung gemacht, daß wir im geistlichen Leben in die Irre gehen, doch aus unseren Fehlern auch lernen können, daß wir also unseren Gedanken, von denen wir irregeleitet wurden, nachspüren, auf deren Anfang, Mitte und Ende schauen und prüfen, wie der „Feind der menschlichen Natur“ sich eingeschlichen habe, um „sich mit dieser erkannten und eingesehenen Erfahrung künftig vor dessen gewohnten Täuschungen hüten zu können“²⁸?

²⁸ Vgl. EB 332–334; Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, hrsg. von B. Schneider, Freiburg 1956, Nr. 25.

Hilfen zur Beziehungsklärung

Die Unterscheidungsregeln des Ignatius von Loyola

Matthias Hartmann, Trier

„Regeln, um einigermaßen die verschiedenen Regungen zu verspüren und zu erkennen, die in der Seele verursacht werden, die guten, um sie anzunehmen, und die bösen, um sie abzuweisen“ (EB 313)¹. Diese Überschrift des Ignatius zu den Regeln zur Unterscheidung der Geister klingt sachlich. Psychologische, esoterische oder transzendentale Handreichungen versprechen heutzutage ähnliches, aber meist mit viel romantischeren Worten. Sie bieten Wege an, wie sich im normalen Alltag Selbstsicherheit und Sensibilität erreichen lassen. Jedoch genau dies ist bei Ignatius nicht gemeint. Ihm geht es um Wegmarken für die religiöse Sehnsucht, wieder ganz zu werden und einen Ort im Ganzen für sich zu entdecken. Das geschieht nicht im rationalen Entwurf, nicht im Rückzug auf eigene Belange und Sorgen oder auf die Ebene des All-eins-Gefühls, sondern im Umgang mit den existentiellen Beziehungserfahrungen von Macht bzw. Niederlage, Lust bzw. Enttäuschung, Leben oder Tod.

Regungen verspüren

Wie die ignatianische Überschrift nahelegt, ist das erste Anliegen, diese Regungen überhaupt zu verspüren. Das ist deswegen so schwierig, weil sie auf jeden Fall die bisherige existentielle, oft unbewußte Grundoption

¹ Ich zitiere den Text des Exerzitienbuches nach der Übersetzung von Peter Knauer: Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*, Graz 1978 (= EB).