

Der Heilsgedanke im Fundament der Ignatianischen Exerzitien

Von Walter Sierp S. J.

Literatur zum Fundament der Exerzitien.

1. **Monumenta Ignatiana. Series II. Exercitia spiritualia.** (Man vgl. die im Index unter Fundamentum angegebenen Stellen.) — 2. **Watrigant S. J.** *La méditation fondamentale avant saint Ignace. Essai historique et critique.* (Bibl. des Exercices n. 9.) Enghien 1907. — 3. **Nadal, P.** *Hieronymi, Epistulae.* Tom. IV. *Matriti* (1905). p. 826—859. — 4. **Polanco,** *Vita Ignatii Loyola.* (Chronicon) Tom. III. *Matriti* (1895) Appendix II. *Censurae in Exerc. S. Ignatii a R. P. Thoma de Predoche . . . refutatio* (a P. Nadal) praes. p. 569—573. — 5. **Cecotti** (1554—1639; fast 40 Jahre Spiritual am Coll. Rom. nach dem seligen Bellarmin.) *Exercitia spiritualia per octo dies* (C. B. E. n. 91), p. 7 sq. (Totam evangelicam perfectionem in hoc fundamento contineri. Proponitur finis, ut ipsius praestantia nobilitatem ceteris impertiat etc.) — 6. **Suaresius.** *De religione Soc. Jesu.* I. 9. c. 5. dubium 4. n. 1166 sq. (ed. Réverseaux p. 498.) — 7. **La Palma.** *Via spiritualis.* Translata a P. Nonell. (Barcinone 1887) I. p. c. 6. p. 41 sq. c. 15 sq. — 8. **Manresa.** *Revista trimestral de Ejercicios.* Anno primero. 1925. (s. Indice de Materias unter Principio y Fundamento). Vgl. die Beiträge von PP. Calveras, Teixidor, Bover.) Auch die folgenden Jahrgänge enthalten wertvolle Beiträge zu unserer Frage. — 9. **Bouvier,** *Le Directoire composé par S. Ignace* (Paris 1917). P. Bouvier ist einer der besten neueren Kenner der Exerzitien, besonders auch des Fundaments. Ein von ihm als Manuskript gedrucktes, sehr verdienstvolles Werkchen wurde von P. Puiggrós ins Spanische übersetzt. (S. Manresa 1925. S. 321.) — Vergleiche ferner noch **Hettinger**, die Idee der geistlichen Übungen. Die grundlegende Betrachtung. — Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit von P. Przywara in „*Stimmen der Zeit*“, 107 (1924), 401 ff.

Der Mensch ist für Gott geschaffen. Gotteslob, Gottesverehrung, Gottesdienst ist seine Aufgabe für Zeit und Ewigkeit. Ein herrliches Lebensideal: Gott allein in allem! Nichts suchend als Gott!

Der Gottesgedanke war das große Leitmotiv im Leben des hl. Ignatius. Alles zur größeren Ehre Gottes, das war der einzige Wunsch seines feurigen, gottliebenden Herzens. Wenn er in Rom dem Volke predigte, brachten seine Worte, obwohl er nur sehr unvollkommen italienisch sprach, dennoch eine ungeheure Wirkung hervor. Vor allem war dies der Fall, wenn er am Schluß seiner Rede seine Stimme erhob und folgende oder ähnliche Worte mit flammender Begeisterung ausrief: „Gott lieben aus ganzem Herzen, mit aller Kraft, mit ganzer Seele und in der ganzen Lebensführung, das ist der Sinn des Daseins.“ (Leben des hl. Ignatius von Astrain, übersetzt von Dr. Emil Weber, S. 126.)

Ja, Gott lieben in der ganzen Lebensführung! Was aber ist das anders als in allem und über alles ein Diener Gottes sein! Darin be-

steht nach dem Exerzitienfundament das Wesen des Menschen; dafür ist er geschaffen.

So faßte die Heiligste aller Heiligen, Maria, die Gottesmutter, ihre Lebensaufgabe auf: „Siehe,“ sprach sie zum Engel, „ich bin eine Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte.“

So erscheint auch unser Heiland selbst als der große Diener Gottes, als der „Knecht Jahwe's“, wie ihn der Prophet Isaias in herrlichen Bildern (42., 44., 49., 50., 53. Kapitel) vorausverkündigt. „Siehe, ich komme zu erfüllen deinen Willen“ (Hebr. 10, 9), lautet das Morgengebet seines Kindesherzens in der Krippe. „Ich muß in dem sein, was meines Vaters ist“ (Luk. 2, 49), betont der Jüngling gegenüber seinen Eltern. „Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen desjenigen, der mich gesandt hat“ (Joh. 6, 38); also faßt er den Inhalt seines Lebens auf der Höhe seiner messianischen Wirksamkeit zusammen (vgl. ferner Joh. 10, 18). Er ging in sein bitteres Leiden, wie er selbst sagte, „auf daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und wie mir der Vater den Auftrag gegeben hat, so erfülle ich ihn“ (Joh. 14, 31). Und alles das, um den Vater zu verherrlichen. Wie die Engel über den Fluren Bethlehems einstmals in seinem Namen gesungen: „Ehre sei Gott in der Höhe“, so spricht er jetzt am Abend seines Erdenwallens: „Ich habe dich verherrlicht auf Erden, ich habe das Werk vollendet, das du mir gegeben hast, zu tun“ (Joh. 17, 4). So ruft er dann am Kreuz aus: „Es ist vollbracht. Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“; gehorsam geworden, Diener Gottes bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. (Vgl. Phil. 2, 8.)

Liebender Dienst, Demut, Gehorsam gegen den Vater war somit das Lebensziel und der Lebensinhalt Jesu Christi. So muß es auch bei jedem Menschen sein; denn wir sind dazu geschaffen, durch Dienmut Gott zu verherrlichen. Daran erinnert der Anfang des Fundamentes.

All dieses wurde in einem früheren Artikel ausführlicher dargelegt und begründet. (Siehe diese Zeitschrift, 1927, S. 93 ff.)

Es erhebt sich nun die weitere Frage: Ist die Rücksicht auf Gott das einzige, berechtigte Ziel und Motiv unseres Lebens oder gibt es noch ein anderes? Wenn ja, dann muß auch dieses in unserer geschöpflichen Natur grundgelegt und der Mensch darauf hingeeordnet sein.

In der Tat gibt es ein zweites urgewaltiges Motiv für unser Handeln: wir sind es selbst, unsere Vollkommenheit und unser Glück in Zeit

und Ewigkeit. Beides faßt man gern zusammen in das Wort: „Heil der Seele.“ Darum fährt der hl. Ignatius im Fundamente also fort: „Der Mensch ist geschaffen, daß er Gott lobe . . . und dadurch seine Seele rette“ oder wie andere übersetzen, „sein Seelenheil wirke, besorge“ (y mediante esto salbar su ánima).

Zum Gottesgedanken soll der Heilsgedanke hinzukommen; zum „Geheiligt werde dein Name“ das „Zukomme uns dein Reich“; zum „Gloria in excelsis Deo“ das „Et in terra pax hominibus“. Das: „Ecce ancilla Domini“ soll sich ausjubeln dürfen im Magnificat der Gottesfreude und Gottseligkeit.

Aber sollen wir denn im geistlichen Leben nach unserer Freude und Befriedigung streben? Wäre es nicht viel edelmütiger, Gott ganz selbstlos ohne Lohn zu dienen?

Auch hier liegt die Wahrheit in der Mitte. Sehen wir uns daher das einzelne an.

Um zunächst die Berechtigung dieses zweiten Lebenszieles zu erkennen, müssen wir wiederum im Geiste hinabsteigen in die tiefsten Tiefen unseres Seins, vorbei an so vielem in uns, was nicht wir selbst sind, vorbei an so vielem Nichtigem, Eiflen, Hohlen, hinab, bis wir wirklich uns selbst finden, da, wo wir fortwährend ausgehen durch das Schöpferwort aus Gott, dem unendlich Guten und Glückseligen. Ist dieses Fiat, das er zu unserm Sein spricht, nicht auch ein Wort unendlicher Liebe zu uns? Will Gott nicht auch durch die Schöpfung uns beseligen, uns teilnehmen lassen an seiner Vollkommenheit und Seligkeit? Wenn aber das, dann dürfen, ja dann sollen auch wir danach streben. Und so ist es denn in Wahrheit, und damit kommen wir zu einer überaus trostreichen Wirklichkeit, die wir nie vergessen sollten: Gott schuf uns aus reiner, freier, überströmender Liebe; er sprach das gewaltige Fiat, das noch immer fortklingt, nicht nur aus Liebe zu seinem höchsten Wesen, sondern auch aus Liebe zu uns. Und diesem Fiat der Liebe antwortet aus den Tiefen der Seele urgewaltig das Verlangen eines jeden Menschenherzens: Ich möchte sein, groß sein, glücklich sein. Diesen naturgegebenen Seins-Geltungs- und Glückstrieb ausschalten zu wollen wäre unnatürliche Vergewaltigung. Die echte katholische Aszese hat das nie getan. Wohl hat sie ihm den rechten Platz angewiesen.

Der Mensch ist geschaffen, daß er sein Heil wirke. Für dich, o Gott,

hast du uns gemacht und unser Herz ist unruhig, bis es ruht in dir (St. Augustinus).

All das können wir schon mit unserer Vernunft erkennen. Nun aber bestätigt dies der Glaube nicht nur, sondern erweitert und verklärt es zu ungeahnter Herrlichkeit. Er lehrt uns, daß uns Gott berufen habe über alles Erwarten hinaus zu seiner unmittelbaren Anschauung von Angesicht zu Angesicht und zu einer Liebe und Glückseligkeit durch Teilnahme an seiner göttlichen Natur, hier unten durch die Neuschöpfung der Gnade und droben durch die Vollendung in der ewigen Glorie. Kein Auge hat es gesehen und kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. (1. Kor. 2, 9.) Da der hl. Ignatius in den ganzen Exerzitien, angefangen von der ersten Uebung mit ihrem wundervollen Zwiegespräch vor dem gekreuzigten Schöpfer und Herrn durch alle Betrachtungen hindurch, bis zum Ausklang aller in der Beschauung von der Liebe, stets ganz offensichtlich, wie es ja auch von ihm nach seiner ihm einzig geläufigen Weltanschauung nicht anders zu erwarten war, die jetzige übernatürliche Ordnung vor Augen hat und das Fundament selbst von Anfang bis zum Ende, besonders aber bei der Wahlhandlung als Grundlage und Richtschnur dienen soll, so ist dieses selbstverständlich in diesem Sinne aufzufassen¹.

Die philosophisch-theologische Grundlage dieses Abschnittes des Fundamentes bilden die weiteren Ausführungen der Theologen über den zweiten, untergeordneten Zweck der Schöpfung. Man vergleiche z. B. in den Praelectiones dogmaticae des P. Pesch die 6. Propositio des Abschnittes De Deo creante: „Finis secundarius creationis est bonum creaturarum.“

Der „Magister sententiarum“ Petrus Lombardus behandelte die Frage im 2. Liber sententiarum; distinctio 1; quaestio 2. E. F.²

¹ Ein näheres Eingehen auf diese Frage liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. In „Manresa“ Revista trimestral de Ejercicios 1925, S. 321—326, hat P. Bover S. J. die Gründe hiefür (im ganzen acht), durchaus überzeugend dargelegt in seinem Artikel: „El Principio y Fundamento ¿Por Razón o por Fe?“

² „Ideoque si quaeratur, quare sit homo vel angelus? brevi responderi potest: propter bonitatem Dei. Unde Augustinus in libro de doctrina christiana: Quia bonus est Deus, sumus, et in quantum sumus, boni sumus (l. 1. c. 32). Et si quaeritur, ad quid creata sit rationalis creatura? respondetur: Ad laudandum Deum, ad servi-

Alle großen Theologen des Mittelalters kommen in ihren Erklärungen des „Magisters“ an dieser Stelle ausführlich auf den Doppelzweck der Schöpfung zu sprechen. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Auslegung des hl. Bonaventura. (Im 2. Band der Quaracchi-Ausgabe 1885. In libr. Sent. II. Dist. 1. P. II. Art. II. Quaestio prima: Quis sit finis principalior rerum conditarum, utrum divina gloria, an utilitas nostra p. 43—45.) Die dort gegebene Erklärung kann als eine herrliche Illustration des Fundamentes verwandt werden.

Es ist ein überaus erhabenes und doch auch wieder überaus anziehendes Bild, das uns diese Geistesfürsten von dem aus Liebe schaffenden Gott entwerfen, und man kann sich in ihre Ausführungen nicht vertiefen, ohne aufs neue mit Bewunderung und Liebe zu Gott erfüllt zu werden. P. Kleutgen faßt diese Lehre der Vorzeit, besonders im Anschluß an den hl. Thomas, folgendermaßen übersichtlich zusammen³:

„Der vornehmliche Gegenstand des göttlichen Wollens ist die Vollkommenheit (bonitas) Gottes selber; sie ist also auch der höchste Zweck, wegen dessen er alles will, das er will. Aber es ist dieses Wollen seiner Vollkommenheit nicht ein Verlangen nach etwas, was er nicht besitzt, sondern ein Wollen der Liebe, womit er, was er besitzt, umfaßt. Den Geschöpfen ist es eigen, aus Verlangen nach dem höchsten Ziel zu handeln; denn sie haben ihr Gutes nicht in sich, sondern empfangen es von einem andern. Ihr Wollen also ist ein Suchen und Streben. Aber Gott, der in sich selbst das höchste Gut besitzt, kann nicht aus Verlangen, sondern nur aus Liebe zu diesem handeln. Er schafft, erhält, regiert die Welt, weil es ihm wohlgefällt, daß jenes Gute, das in ihm ist, insoweit es geschehen kann, vervielfältigt werde, nämlich nicht bloß in sich selber, sondern auch in Abbildern, d. h. in ihm einigermaßen ähnlichen Wesen da sei. Es ist also Gott eigen, von dem Guten, welches er hat, mitzuteilen, ohne etwas von andern zu empfangen; freigebige

endum ei, ad fruendum eo: in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus et summa bonitate plenus nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem, non ad creaturae utilitatem. Cum ergo quaeritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura? brevissime responderi potest: propter Dei bonitatem et suam utilitatem.“

³ Summa I q 44, a. 1. u. ad 1. — C. Gent. I. 3. c. 18. — S. II. 2^{ae} q, 131 a. 1 ad 1. — In I. 1. Dist. 45 q. 1. a. 2. — In I. 2. Dist. 1. q. 2. a. 1. — a. 2.

und reine Güte ist die natürliche Beschaffenheit seines Wollens.“ (Theologie der Vorzeit² S. 652 f.)

Somit handelt der Schöpfer nicht, um einen Gewinn oder Nutzen zu erlangen (*non propter acquisitionem alicuius finis*), sondern um seine Vollkommenheit und Seligkeit mitzuteilen (*intendit communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas*. S. Thom. S. I. 9. 44. a. 4.). Das Geschöpf aber, das all sein Sein und alles Gute in sich von einem andern hat, verlangt und sehnt sich danach vollkommen zu sein, was es ist und daher strebt es naturgemäß danach, vollkommen, mit anderen Worten gottähnlich zu werden, soweit dies ihm möglich ist. Da wir all unser Sein von Gott haben, besteht auch all unsere Vollkommenheit im Empfang neuen, gottähnlichen, gottentstammenden (natürlich nichtgöttlichen) Seins oder in größerer Verähnlichung und Vereinigung mit Gott.

Der Grund aber, warum der Mensch in dieser Weise für Gott geschaffen ist und Gottes zur Ergänzung seines Seins und Wesens bedarf, ist wiederum seine geschöpfliche, unvollkommene Natur (die *Analogia entis*). Weil er als *ens ab alio* in sich selbst nicht hat und findet, was ihn vollkommen, wahrhaft groß und glücklich machen könnte, so muß er in Gott, dem *ens a se*, von dem er sein Sein empfangen hat, auch die Vollkommenheit und Glückseligkeit seines Seins suchen. Und somit ist all unser Vollkommenheitsstreben und Glücksverlangen letztlich nichts anderes als die große Gottessehnsucht, die in jedem Menschenherzen schlummert, die „Unruhe zu Gott“, wie sie wohl genannt wurde, das Heimweh nach Gott in uns und nach uns selbst in Gott. Wahres Glücksverlangen, Gottverlangen!

Im geistlichen Tagebuch Lucie Christine's (herausgegeben von Poulain S. J., übersetzt von Guardini, S. 25) findet sich eine treffliche, hierhergehörige Belehrung. Es heißt dort: „Bis zu dieser Zeit hatte ich oft zu meinem Herrn gesagt, ich wolle gern die ganze Ewigkeit in Verborgenheit und ohne die himmlische Glorie leben, wenn ich nur ganz nahe bei ihm verborgen sein dürfte. — Das war aber sehr töricht gesprochen. Im Gebete ließ sich der gute Gott herab, meine Seele mit seinem Lichte zu erfüllen und sagte innerlich zu mir: „Ich bin die Glorie.“ Und sofort überstrahlte mich der Glanz des Himmels, der mit nichts verglichen werden kann, und ich begriff, daß die Seligen von Gottes eigenem Licht überflutet sind und daß er selbst ihr Glorienkleid

ist. — Durch jene Liebesunterweisung lernte ich, nicht mehr auf die ewige Glorie verzichten zu wollen.“

Der heilige Ignatius steht somit fest auf dem Boden der gesamten katholischen Tradition, wenn er neben dem ersten und Hauptziel, der Gloria Dei, auch das Heil der Seele, die *Salus animae*, als zweites Lebensziel gelten läßt. Die bei ihm in den Exerzitien, Konstitutionen und anderswo ständig wiederkehrende Redeweise: in gloriam Dei et salutem animae ist für ihn eine kurze Zusammenfassung überaus inhaltsreicher Begriffe. Mit dem letzteren Ausdruck: *salus animae* meint er unsere ganze gottgewollte Lebensaufgabe und unser Lebensziel, insofern dies ein Gut des Menschen selbst ist (ein *bonum utile hominis*, im Gegensatz zum *bonum honestum* oder *decens Dei*). Der Nachdruck liegt also auf dem Nutzen, den die Erfüllung der im ersten Teile näher bezeichneten Lebensaufgabe des Gottesdienstes und Gotteslobes uns selbst bringt; dieser besteht in der eigenen Vervollkommenung und Glückseligkeit (*maior perfectio*; vgl. *Directoire composé par s. Ignace*, herausgegeben von P. Bouvier I. n. 8. S. 11).

Zum *Amor benevolentiae*, der reinen Liebe und Rücksichtnahme auf Gott seiner selbst wegen, auch Liebe des Wohlwollens und Freundschaft genannt, darf, ja soll nach Gottes Willen auch der *Amor concupiscentiae*, die Liebe der Begehrlichkeit kommen und harmonisch damit verbunden werden. Die geordnete Selbstliebe und das elementare Verlangen nach wahrer Größe, das Streben nach eigener Vervollkommenung, Heiligkeit, nach Glück und Seligkeit, all das sind mächtige Hebel und Antriebe für unser Suchen nach Gott. Damit wird die Berechtigung des Motives der christlichen Hoffnung oder des Strebens nach der wahren Freude in Gott betont und wer könnte leugnen, daß der Ruf „Mehr Freude“, wie ihn Bischof Keppler seiner Zeit erklingen ließ, nicht seinen hohen Wert hatte? Wäre es nicht sehr verfehlt, den Gottesgedanken (im weitesten Sinne genommen) als Freudengedanken beiseite schieben zu wollen?

Gewiß ist das Motiv der Hoffnung und Freude nicht das erste und vollkommenste, aber es gehört zu den höheren und wertvollen Beweggründen menschlichen Strebens. Es wendet sich eben an eine Urkraft unserer Seele, an die Liebe, mit der jedes Wesen sich selbst liebt. Diese Rücksicht auf die eigene Vollkommenheit und Glück-

seligkeit hat daher eine gewaltige Werbekraft, die namentlich im Anfang des geistlichen Lebens und immerdar im Dienste der vollkommenen Gottesliebe von der größten Bedeutung ist. Subjektiv wirkt der Heilsgedanke bei manchen Seelen zunächst kräftiger und wirksamer als der Gottesgedanke oder andere an sich viel höhere Wahrheiten, die aber dem sinnfälligen Denken ferner liegen.

Eine interessenlose Frömmigkeit, die das Motiv der Hoffnung praktisch ausschalten wollte, wäre nicht echt katholisch. Der Katholizismus ist und soll bleiben die Religion froher Hoffnung und reinsten Gottesfreude. Selbst unser Heiland hat sich von dem Gedanken an die Freude leiten lassen; denn es heißt von ihm; „Für die Freude, die sich ihm darbot, erduldet er den Kreuzestod“ (Hebr. 12, 2). Und war Jesus in seinem ganzen Leben nicht auch ein Freudenkündler allen bedrängten Menschenherzen? Wer war beredter wie er in der Schilderung des Lohnes, mit dem er seine Diener schon hier auf Erden und erst recht im Jenseits beglücken werde? Er verheißt ihnen Ruhe für ihre Seelen, spricht von der Süßigkeit seines Joches, der Leichtigkeit seiner Bürde, vom Hundertfältigen, das den Seinen schon in diesem Leben zuteil werden wird, vom Frieden, den er ihnen hinterlassen wird. Und wie sucht er erst die Herzen zu erfüllen mit froher Himmelssehnsucht! Was hat er uns nicht alles Schöne vom Reiche seines Vaters erzählt! Wie beglückend klingt sein achtmaliges: Selig, ihrer ist das Himmelreich! Ja, er fordert uns geradezu auf zur Freude: „Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn wird groß sein im Himmel“ (Matth. 5, 12).

Wie Jesus, so haben auch alle seine Sendboten diese frohe Botschaft verkündigt und Friedens- und Himmelssehnsucht auf der ganzen Welt geweckt. Ein hl. Paulus zeigt den Christen die unverwelkliche Krone des Himmels (1. Kor. 9, 25); ein hl. Petrus weist sie hin auf die unvergängliche, unbefleckte, unverwelkliche Erbschaft da droben; und ein hl. Johannes entrollt vor den staunenden Augen das strahlende Bild des neuen Jerusalem und weckt in aller Herzen ein heiliges Heimweh nach dem ewigen Vaterland: Veni Jesu Domine! (Geh. Off. 21. u. 22. Kap.)

Und diese Freudenkunde ist nie mehr verklungen. Seit bald zwei Jahrtausenden durchbraust die Welt der Jubelruf: Credo vitam aeter-

nam! Ich glaube an ein ewiges Leben. Drum freuet euch immerdar, der Herr ist nahe.

Der Mensch ist geschaffen nicht nur für Gott, sondern auch für den Himmel. Das betont auch der hl. Ignatius schon im Fundament.

Ist damit nun nicht doch zugegeben, daß das Fundament „anthropozentrisch“ eingestellt und die eigene Seelenpflege an die erste Stelle gerückt ist? Also doch lohnsüchtige Frömmigkeit!

Zur Widerlegung dieser Auffassung müssen wir uns das erste Sätzchen des Fundaments mit seinen zwei Teilen und den Zusammenhang beider noch etwas näher ansehen.

Da wird uns auffallen, daß es nicht heißt: Der Mensch ist geschaffen, daß er Gott unsern Herrn lobe . . . und seine Seele rette. Die beiden Teile sind nicht als zwei gleichberechtigte Ziele oder Motive nebeneinander gestellt. Es ist vielmehr gesagt: „Der Mensch ist geschaffen, daß er Gott unsern Herrn lobe . . . und dadurch (per haec, haec agendo, indem er dieses tut) sein Seelenheil wirke.“ Beide Ziele stehen also keineswegs auf der gleichen Stufe, sondern die Verherrlichung Gottes wird klar und deutlich als das erste und Hauptziel bezeichnet, dem das zweite, die eigene Vollkommenheit und Seligkeit als eine Folgeerscheinung untergeordnet ist. Der Heilsgedanke soll im Dienste des Gottesgedankens stehen; er soll, wie der hl. Ignatius an anderer Stelle einmal sagt, auch helfen im Dienste Gottes. (Vgl. Const. P. III. c. 1. n. 26. = Summarium 17. Regel.)

Zuweilen wird der erste Teil (Gotteslob, Gottesverehrung, Gottesdienst) als nächstes Ziel (finis proximus) und der zweite (Seelenheil) als entfernteres Ziel (finis ultimus) bezeichnet. Dies hat wohl zu einer falschen Auffassung geführt, der man hie und da begegnet, als ob der erste Teil (Gotteslob usw.) nur vom Diesseits und der zweite (Seelenheil) nur vom Jenseits gelte. Das ist jedoch irrig. Beide Teile beziehen sich auf das irdische und ewige Leben und haben ihre Geltung für jede Ordnung und jede Zeit. Gotteslob, Gottesverehrung und Gottesdienst, all das ist doch nicht nur Sache der Erdenpilger, sondern auch der Himmelsbewohner. Heißt es ja von diesen auch: „Sie stehen vor dem Throne Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel.“ (Geh. Off. 7, 15.) Und gerade für das Gotteslob im Himmel sind wir leiplich geschaffen. Umgekehrt ist das Seelen-

heil, der Besitz Gottes, nicht nur unser Anteil im Jenseits; auch hier unten schon ist unsere Seele mit der heiligmachenden Gnade geschmückt. Somit ist in beiden Teilen vom Diesseits und Jenseits die Rede. Der hl. Bonaventura bezeichnet die *laus imperfecta* als *finis minus principalis*, dem im Jenseits die *laus perfecta* als *finis principalior* entspricht. Dasselbe gilt nach ihm auch für die *fruitio (salus) imperfecta* und *perfecta* hier und droben. — Die Auffassung, wonach im ersten Teil von dem Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit gehandelt werde, ist ganz unhaltbar, wie ein kurzes Eingehen auf den durch die Worte „und dadurch“ ausgedeuteten Zusammenhang der beiden Teile noch klarer zeigen wird.

Beide Ziele (die Verherrlichung Gottes und das Wohl des Menschen) fallen inhaltlich zusammen, sie stellen dieselbe Lebensaufgabe dar, nur von zwei verschiedenen Seiten aus gesehen. Von der Seite Gottes aus betrachtet erscheint alles, was wir für Gott tun (*haec agendo*) als Verherrlichung Gottes (*creatus, ut laudet*); von der Seite des Menschen aus gesehen bewirkt dieselbe Arbeit (*haec agendo*) unser Heil und Glück, und zwar ist dieses letztere eine selbstverständliche Folgerung, eine Mitgegebenheit, ein untergeordnetes Ziel, denn das Wörtlein: „dadurch“ („*haec agendo*“), bezieht sich, insofern es uns eine Tätigkeit zuweist und unsere Lebensaufgabe umschreibt, auf das Voraufgegangene. Die drei Kernworte dieses ersten Teiles des Fundaments sind: 1. Verherrlichung Gottes (*gloria Dei*). 2. Unser Tun (*actio nostra*). 3. Unser Heil (*salus nostra*). Der hl. Ignatius legt sie uns in dieser Reihenfolge vor (*gloria Dei, actio nostra, salus nostra*) und nicht etwa die beiden letzteren umgekehrt (*gloria Dei, salus nostra, actio nostra*).

Beide Motive können und sollen im Dienste unserer Lebensaufgabe stehen. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die Motivreihe, die der hl. Ignatius kurz gewöhnlich als Verherrlichung Gottes bezeichnet, an sich nicht nur viel erhabener ist als die zweite, die er das Heil der Seele nennt, sondern dieses auch inhaltlich umfaßt. Eine andere Frage ist die praktische Verwendbarkeit und Durchschlagskraft der Motive im Einzelfall. Der Heilige wendet sich an hochherzige Seelen und ruft ihnen zu: Betreibt Gottes Sache (*haec agendo*) um der Sache Gottes willen, denn dazu hat euch Gott geschaffen und berufen (*creatus est homo, ut laudet Deum . .*), dann sorgt ihr dadurch von selbst auch für

euer Heil, denn dieses sollt und wollt ihr ja auch; und dieser Gedanke wird euch aufs neue antreiben, mit allem Eifer für Gott zu leben.

Sehr richtig bemerken einige Erklärer, daß Ignatius vielleicht eine andere Fassung des Fundaments gewählt haben würde, wenn er nicht so hochherzige und selbstlose Exerzitanten vor Augen gehabt hätte (im Sinne der 5. Vorbemerkung). Er hätte dann etwa, so meint z. B. P. Watrigant, seine Gedanken umgekehrt vorgelegt und an erster Stelle vom Seelenheil und Himmel gesprochen. Deshalb habe er die Anwendung der Exerzitienwahrheiten für die Bedürfnisse der einzelnen der Klugheit und Unterscheidungsgabe des Exerzitienleiters anheimgestellt. Aber solch hochgesinnten Seelen, wie Ignatius sie voraussetzt, konnte er auch so hohe Ziele zeigen. „Viele Seelenführer“, so heißt es dann weiter, „mußten sich an weniger hochherzige Seelen wenden und konnten ihnen deshalb auch nicht so erhabene Aufgaben zuweisen. Sie haben daher im Geiste der Ignatianischen Methode an den Anfang der Exerzitien eine Art Fundamentalbetrachtung gesetzt, die den Gedanken des Lebenszieles mehr oder weniger zum Ausdruck brachte, aber die Beweggründe der vollkommenen Gottesliebe werden darin viel weniger betont als in den Exerzitien selbst. Warum soll man auch den Bauplan eines hohen Palastes solchen vorlegen, die nur ein kleines Wohnhaus zu errichten beabsichtigen? Diese Exerzitienmeister haben eine ganze Literatur von angewandten Geistlichen Übungen geschaffen, die mehr oder weniger sich an das Exerzitienbuch selbst anlehnen.“ (Watrigant, *La méditation fondamentale avant saint Ignace*. C. B. E. n. 9, S. 10.)

Die Berechtigung, ja Notwendigkeit derartiger Anpassungen des Fundamentes steht außer Frage. Der hl. Ignatius hat dies oft genug betont. Besonders in Volksexerzitien und Missionen sind sie am Platze. In den großen, ungekürzten Exerzitien sollte man aber ganz auf den Fundamentalgedanken eingehen und ihn in der oben dargelegten unverfälschten Form geben.

Aus alledem geht wohl zur Genüge hervor, daß der hl. Ignatius im Fundament eine theozentrische Auffassung der Frömmigkeit für sich in Anspruch nehmen kann. Sein ganzes Leben ist ja auch die beste Erläuterung dazu. Er weiß sich aber auch hierin eins mit allen großen Heiligen der Vorzeit. Wenn Brémond anderer Anschauung ist und meint, erst Kardinal Bérulle (1575—1629) habe Gott wirklich in

den Mittelpunkt des Frömmigkeitsstrebens gestellt und damit eine völlige Umgestaltung bewirkt, die mit der Kopernikanischen Umwälzung auf naturwissenschaftlichem Gebiet zu vergleichen sei, so wird er mit einer solchen Behauptung wenig Glauben finden. Der hl. Augustin, der der hl. Franz von Assisi, Thomas von Kempen, das ganze Mittelalter, kurz alle vor Bérulle, auch der hl. Ignatius, sind nach ihm in anthropozentrischen Gedankenkreisen befangen gewesen! Sie alle gingen, so heißt es, viel mehr von dem Grundsatz aus: „Gott ist für den Menschen da“ als von dem Gedanken: „Der Mensch ist für Gott da.“ So etwas klingt doch geradezu unglaublich. (Vgl. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. III. S. 24 ff.) Das Fundament allein und seine Zusammenfassung im Vorbereitungsgebet kann bezüglich der angeblichen „Anthropozentrität“ des hl. Ignatius als klare Widerlegung gelten. Kardinal Bérulles Verdienste sind übrigens so groß, daß sie derartiger Uebertreibungen nicht bedürfen. (Vgl. diese Zeitschrift 1926, S. 376 ff, woselbst sich eine Würdigung des großen Kardinals und Geistesmannes aus der Feder P. Fonck's findet in dem Beitrag: Kardinal Pierre de Bérulle, der Apostolus Verbi Incarnati.)

Mit dieser Auffassung des Verhältnisses der beiden Ziele und Motive des menschlichen Höhenstrebens, wonach die Seelenpflege sich als selbstverständliche Folgerung von Gotteslob, Gottesverehrung und Gottesdienst vollzieht, steht der hl. Ignatius wiederum voll und ganz auf dem Boden der allgemeinen katholischen Ueberlieferung. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hat P. Kleutgen diese Lehre der Vorzeit gegenüber den Irrtümern der Hermesianer klar dargelegt. Seine damaligen Ausführungen verdienen es, nicht in Vergessenheit zu geraten. Ein paar Stellen, die einen guten Ueberblick geben, seien hier mitgeteilt. Er schreibt in der *Theologie der Vorzeit*. 2. S. 580 f.:

„Wenn wir betrachten, was Gott zur Verherrlichung seines Namens und zum Wohle seiner Geschöpfe tut, so finden wir, daß dieser doppelte Zweck durch dieselben Mittel erreicht wird. Eben dadurch, daß Gott sein Wesen offenbart und verherrlicht, schafft und vervollkommt er seine Geschöpfe; und eben dadurch, daß er diesen Dasein und Seligkeit verleiht, offenbart und verherrlicht er seinen Namen. Verweilen wir einen Augenblick bei diesem Gedanken.“

„Gott verherrlicht sich in der Schöpfung dadurch, daß er Wesen her-

vorbringt aus deren Vollkommenheiten seine Vollkommenheiten einigermaßen widerleuchten; aber eben dadurch teilt er den Geschöpfen alles, was sie Gutes haben, mit, und unter ihnen am meisten denen, die er durch die vernünftige Natur in besonderem Sinne zu seinen Ebenbildern gemacht hat (*gloria Dei obiectiva*).“

„Er wird zweitens dadurch verherrlicht, daß diese vernünftigen Geschöpfe ihn erkennen, loben, dienen, lieben und genießen (*gloria Dei formalis*). Aber indem er ihnen hiezu in diesem Leben auf unvollkommene, auf vollkommene Weise nach dem Tode verhilft, heiligt und seligt er sie. Nun werden aber die Geschöpfe eben dadurch, daß sie Gott vollkommen erkennen, in Liebe ihm ganz ergeben und selig sind, in viel höherem Grade ihm ähnlich und wie die Schrift sagt, in sein Bild verklärt“

„Wir haben also die Ehre Gottes und das Wohl der Geschöpfe nicht in dem Sinne als zwei verschiedene Wirkungen der göttlichen Tätigkeit zu betrachten, als wenn Gott erst das eine von beiden, z. B. unser Heil wirkte, und dann sich dessen wie eines Mittels bediente, um seine Verherrlichung hervorzubringen, sondern er wirkt beides in einem. Alles, was seine Tätigkeit nach außen hervorbringt, gereicht zugleich zu seiner Ehre und zu unserem Heile oder er verherrlicht sich dadurch, daß er beglückt und er beglückt uns dadurch, daß er sich verherrlicht. Ebenso müssen ja auch wir nicht verschiedenes tun, um für jenen doppelten Zweck zu leben. Wenn wir Gott loben, verehren, lieben, dann streben wir nach unserer Glückseligkeit, und eben das, was wir für unsere Glückseligkeit, zu unserer Vervollkommnung tun, gereicht zu Gottes Preis und Ehre.“

„Dies hindert aber nicht, daß wir dennoch Gottes Ehre und unser Heil als verschiedene Gegenstände wie unseres, so des göttlichen Wollens betrachten müssen. Möge gleich, was Gott zu jenem doppelten Zwecke tut, eins und dasselbe sein, so kann er es doch aus verschiedenen Gründen wollen; wie ja auch wir zu jenen Handlungen, die in mehrfacher Beziehung gut sind, durch mehrere Beweggründe angetrieben werden können.“

„Wenn aber dem also ist, so können wir nun immer noch fragen, in welchem Verhältnisse diese beiden Zwecke zu einander stehen, in welcher Ordnung Gott sie wolle. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir von der Wahrheit ausgehen, daß der letzte Grund, weshalb

Gott die Welt will (*finis operantis*) weder seine (äußere) Ehre, noch unser Heil, sondern seine vollkommenste Wesenheit selber (also seine innere Ehre) ist. Nicht nur das Wohlgefallen an seiner Verherrlichung, sondern auch jenes an unserer Glückseligkeit entspringt aus der Achtung und Liebe seines heiligsten Wesens. Weil er dieses achtet und liebt, darum hat er Wohlgefallen daran, daß ihm ähnliche Wesen daseien, und dieses Wohlgefallen ist die Güte, welche allen Geschöpfen das Dasein verleiht; weil ferner Gott sein heiligstes Wesen achtet und liebt, darum hat er auch Wohlgefallen daran, daß die Geschöpfe ihm nach dem ganzen Vermögen, das er ihnen gegeben, mehr und mehr ähnlich und dadurch glücklich werden, und das ist die Güte, mit welcher Gott alles zur Vollendung führt. Wenn nun aber Gott darum Wohlgefallen daran hat, daß wir sind, weil wir Ebenbilder seiner Wesenheit sind, und darum Wohlgefallen an unserer Vervollkommnung und Beseligung hat, weil wir dadurch ihm mehr ähnlich und, wie der Apostel sagt, gleichförmig werden, so folgt allerdings, daß er unser Dasein und unsere Glückseligkeit wegen seiner Verherrlichung will, denn diese besteht darin, daß ihm ähnliche Wesen durch ihn da sind.“

„Könnten wir aber deshalb seine Güte für weniger rein oder uns zur Dankbarkeit weniger verpflichtend halten? Dann müßten wir auch ebenso die Liebe des Christen zu seinem Nächsten beurteilen, und dafür halten, daß eine unheilige Güte mehr zur Dankbarkeit verpflichte als eine heilige. Heilig nämlich wird das gütige wie jedes andere Wollen Gottes und des Menschen dadurch daß er seinen letzten Grund in der Achtung und Liebe des höchsten Gutes hat. — Aber mehr noch: was heißt denn ‚Gott will unser Heil seiner Verherrlichung wegen‘, wenn nicht, ‚er verherrlicht sich dadurch, daß er uns wohlthut, und setzt darein seine Ehre, Kinder zu haben, die ihm erstlich zwar ihrem Sein und Wesen, dann aber auch der Gesinnung nach ähnlich und darum seiner Herrlichkeit teilhaftig geworden sind?“ (A. a. O. S. 680—682.)

Man könnte endlich noch die Frage aufwerfen, ob denn im Fundament in keiner Weise von dem Motiv der Furcht die Rede sei. Gar häufig wird ja besonders am Anfang kürzerer Exerzitien von der Oberherrlichkeit und Herrschergewalt Gottes, der sich jeder unbedingt beugen muß, gesprochen. Man weist dann hin auf die absolute Not-

wendigkeit des Dienstes Gottes, der niemand entrinnen könne, auf das eiserne Muß der Pflicht, auf das naturgegebene Schicksal, das jeden Menschen zur Erfüllung der Gebote Gottes zwingt. Man erinnert an das unabweisbare „Du sollst“ von Sinai.

Ganz gewiß schließt das Fundament dieses Motiv der Furcht nicht aus. Zwar wird es nicht mit ausdrücklichen Worten erwähnt; es ist jedoch zur Genüge in der Wendung: Der Mensch ist geschaffen, daß er dadurch seine Seele rette, angedeutet. Die Rettung oder das Heil der Seele setzt die Möglichkeit des Verlustes durch eigene Schuld voraus. Weil die Erreichung des Zieles von unserer Freiheit abhängt und darum über unserem Leben das entsetzliche Entweder-Oder schwebt, so muß sich ein jeder, selbst der edelste Mensch, gegebenenfalls, nämlich dann, wenn die höheren Motive aus irgend welchen subjektiven Gründen nicht ausreichen, auch von dem Gedanken der Furcht oder der Rücksicht auf die Strafgerechtigkeit Gottes leiten lassen. In diesem Sinne und nur in diesem gewiß berechtigten Sinne verwendet der hl. Ignatius auch das Motiv der Furcht. Es gilt ihm stets neben dem Motiv der Hoffnung als ein zweites untergeordnetes Hilfsmotiv, das im Dienste der Gottesliebe steht und nur um dieser Gottesliebe wegen unter gewisser Voraussetzung in Kraft treten soll, sei es um dieses Ideal zu sichern, den Abfall davon zu verhindern oder sei es, um nach Verlust der Gnade wieder zur Gottesliebe zurückzuführen. So faßt er es auf in der Höllenbetrachtung (vgl. die zweite Vorübung und das Zwiegespräch); so besonders auch bei Gelegenheit der Wahlhandlung (vgl. die zweite Art und Weise und die Erklärung derselben bei P. Nadal IV. p. 852 sq.). Ausgangspunkt und Fundament der Exerzitien aber, so wie sie liegen, soll nicht die Furcht oder der Gedanke an den strafenden Gott sein, sondern die Liebe oder die Rücksicht auf den schaffenden und beglückenden Gott, wie früher ausführlich gezeigt worden ist. Einem Exerzitanten, wie etwa Franz Xaver war, als Ignatius ihm die geistlichen Uebungen gab, hatte der Furchtgedanke am Anfang nicht viel mehr zu geben, wohl aber der positive Aufruf zur höchsten Liebestat um der Liebe seines Gottes wegen. Dadurch wurde in seinem Herzen die Bereitschaft zur vollen Hingabe, wie sie den Exerzitanten schon anfangs beseelen soll, noch inniger und fester. Einem Exerzitanten dagegen, der noch mit allen Fasern seines Herzens an seiner Liebessünde, an einer schlechten Gewohnheit und nächsten Gelegenheit

hängt, kann allerdings das Motiv der Furcht helfen, daß er aus der Todsünde herauskomme; und darum mag es sich da empfehlen, auch schon das Fundament einer solchen Gemütsstimmung einigermaßen „anzupassen“. Der hl. Ignatius überläßt das der Klugheit des Exerzitiennenmeisters. Aber man vergesse nicht, daß es eben eine Anpassung, eine zweckentsprechende Aenderung oder Umstellung ist.

Von der Herrschergewalt Gottes war im ersten Teile des Fundamentes fortwährend die Rede; aber der Gedanke an unseren Schöpfer und Herrn, an den Urheber unseres Seins und das Ziel unseres Lebens ist an sich doch bei aller Erhabenheit und Majestät Gottes kein schreckhafter Gedanke; er darf und soll sich nicht mit Wucht und beänstigendem Druck auf unsere Seele legen. Im Gegenteil: wir sollen jauchzend und jubelnd und dankbar aufblicken zu unserem Gott: Wir sagen dir Dank ob deiner großen Herrlichkeit. „Kommt, laßt uns vor Gott betend niedersinken und weinen vor dem Herrn, der uns erschaffen; er ist ja unser Herr und unser Gott und wir sein Volk und die Schäflein seiner Weide.“ (Ps. 94. 6. 7.) Gewiß ist damit unser Abhängigkeitsverhältnis und die daraus sich ergebende Dienstpflicht, Demut und Unterwerfung gegeben. Aber: *servire Deo regnare est*; Gott dienen heißt herrschen. Diese naturnotwendige Dienmut oder Dienstpflicht, dieses unbedingte: Du sollst, ist Wahrheit, Ehre, Freude, Glück und umschließt auch ein hochherziges: Du darfst. Unser ganzes Sein mit all seinem Reichtum und all seiner vom Schöpfer gegebenen und gewollten Eigenart ist gleichzeitig unser Sollen, unsere große Aufgabe, unsere herrliche Berufung innerhalb der gottgesetzten Ordnung. Und Gott ruft stets zur Höhe, zu wahrer Ehre und wahrem Glück! *Sursum corda*!

„Der Mensch ist geschaffen, daß er Gott unsern Herrn lobe, ihm Ehrfurcht erweise und diene und dadurch sein Seelenheil wirke.“