

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

104. JAHRGANG

1956

3. HEFT

Zur Ignatianischen Gehorsamslehre

Ein Beitrag zum Ignatius-Jahr 1956

Von P. Josef Miller S. J., Innsbruck

In der Entwicklung des Ordenslebens bedeutet das Ignatianische Gehorsamsideal einen gewissen Abschluß¹⁾. Im ägyptischen Anachoretentum, wo jeder Einsiedler für sich lebte, bestand der Gehorsam in der Anerkennung der geistlichen Überlegenheit eines Älteren, dem man sich zur geistlichen Führung anvertraute; rechtlich war dessen Autorität nicht festgelegt; es war ein bloßes Vertrauensverhältnis. Als dann die Anachoreten sich zu klösterlichen Gemeinschaften, zum Koinobitentum, zusammenschlossen und sich unter die Leitung eines Obern stellten, wurde der Gehorsam zur Bejahung der Gemeinschaft und ihrer Regeln mit juridischer Bindung an den Willen des „Abtes“. Der Gehorsam ist jetzt nicht mehr bloßes Mittel der Vollkommenheit, sondern auch Fundament des geordneten Lebens innerhalb der Klostersgemeinschaft. Bei den Bettelorden, deren Mitglieder auf ihren apostolischen Wanderungen oft ganz auf sich selbst gestellt waren, konnte sich der Gehorsam vielfach nicht in Befolgung ganz genau umschriebener Befehle des Obern vollziehen; er mußte in solchen Fällen mehr zu einem Handeln „im Sinne des Obern“ werden. Je weiter nun die apostolischen Ziele und Aufgaben eines Ordens und dabei die Selbständigkeit der einzelnen Mitglieder gingen, desto mehr wurde es notwendig, durch den Gehorsam die Gemeinschaft als solche und die Durchschlagskraft ihrer Tätigkeit zu sichern. Ignatius wollte deshalb gerade die Tugend des Gehorsams in seiner Gesellschaft besonders beachtet und gepflegt wissen. Seine Gehorsamslehre ist niedergelegt vor allem in seinem berühmten „Sendschreiben über die Tugend des Gehorsams“ vom 26. März 1553 an die Ordensgenossen von Portugal sowie in den von ihm ausgearbeiteten Konstitutionen seines Ordens. Die Satzungen des hl. Ignatius haben fast allen neueren apostolischen Orden als Vorbild gedient. Deshalb dürfte es ein nicht unwillkommener Beitrag zum Verständnis eines wesentlichen Gedankens im Leben der heutigen Orden überhaupt sein, wenn wir das Ignatianische

¹⁾ Vgl. Josef Loosen S. J., Gestaltwandel im religiösen Gehorsamsideal. Geist und Leben 24 (1951), S. 196 ff.

sche Gedenkjahr 1956 zum Anlasse nehmen, um die Gehorsamslehre des Heiligen näher zu beleuchten.

Die Ignatianische Gehorsamslehre baut sich auf auf zwei Grundgedanken: 1. Der Obere ist der Stellvertreter Gottes, und sein Wille ist der Wille Gottes. 2. Der vollkommene Gehorsam schließt nicht nur die Ausführung des Befohlenen und die Zustimmung des Willens ein, sondern erstreckt sich auch auf den Verstand. Beide Grundgedanken finden sich sowohl im Gehorsamsbrief als auch in den Satzungen des Heiligen. Um diese Gedanken — die doch in ihrer Formulierung einem mit der asketischen Sprache weniger Vertrauten zum mindesten etwas merkwürdig vorkommen — richtig zu verstehen, muß man zunächst die geschichtlichen Zusammenhänge und Abhängigkeiten der Ignatianischen Gehorsamslehre ins Auge fassen und auch sehen, wie Ignatius selbst in der Praxis vorgegangen ist und den Gehorsam geübt wissen wollte.

I. Allgemeine Gesichtspunkte zur Beurteilung der Ignatianischen Gehorsamslehre

Zuallererst ist zu sagen, daß Ignatius in seiner Gehorsamsauffassung nicht neue Wege eingeschlagen hat. Seine Lehre ist keine andere als die der katholischen Kirche, wie sie sich in der Hl. Schrift und in der Lehre der Väter findet und wie sie in der Mönchsliteratur von jeher vertreten worden ist. Ignatius steht hier ganz in der alten asketischen Tradition²⁾. Das sagt übrigens der Gehorsamsbrief selbst. Belegt doch darin Ignatius seine Aufstellungen reichlich mit Zitaten aus den Vätern und mit Beispielen aus dem Leben der alten Mönche. So führt er den Abt Johannes an, „der nicht nachzusinnen pflegte, ob das Befohlene nützlich oder unnütz sei (etwa als er ein ganzes Jahr lang einen dünnen Stock mit großer Mühe begoß), noch ob es überhaupt möglich sei, etwa als er im vollen Ernst versuchte, dem Auftrag gemäß einen Felsblock von der Stelle zu wälzen, den auch eine große Zahl von Menschen zusammen nicht hätten wegbringen können“. Auch die charakteristischen Vergleiche aus den Satzungen mit einem Leichnam, mit dem Stabe in der Hand eines Greises, der Satz vom angefangenen und unvollendeten Buchstaben sind nicht eigene Schöpfung des Ignatius. Sein Sekretär Polanco, der in der Väterliteratur sehr belesen war und wohl eine Sammlung von Gehorsamsbeispielen besaß, hat sie von dorthier genommen. Der Ausdruck „wie ein Leichnam“ stammt von Franz von Assisi; der Ausdruck „wie der Stab in der Hand eines Greises“ ähnelt dem Bilde der alten Mönchskonstitutionen, wo es heißt: „Wie der Zimmermann oder

²⁾ Vgl. dazu Hugo Rahner, Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter. ZAM (= Zeitschrift für Ascese und Mystik) 1942, S. 61. — Der Gehorsamsbrief (lateinischer Text) im „Institutum S. J.“ III. Deutsche Übersetzung bei Karrer-Rahner, Ignatius von Loyola — Geistliche Briefe, S. 208–221.

Maurer ein Werkzeug gebraucht nach seinem Willen, so soll der Aszet in allem dem Obern gehorchen“³⁾). Der Satz vom angefangenen Buchstaben steht schon bei Kassian⁴⁾ und, daß der Obere Stellvertreter Christi ist, sagt bereits Benedikt in seiner Regel⁵⁾).

Es gibt also keinen spezifischen Ignatianischen oder Jesuitischen Gehorsam. Die Tatsache aber, daß Ignatius seine Gedanken zum Gehorsam mit Zitaten und Beispielen aus der Väterzeit beleuchtet, sagt uns noch ein Weiteres: daß wir nämlich in diesen Ausdrücken und Beispielen etwas Zeitbedingtes und Zeitgebundenes sehen müssen. Jede Zeit hat ihr eigenes Heiligkeitsideal und ihr eigenes Tugendideal⁶⁾. Der Gehorsam der Wüstenväter zeigt in der Art, wie er gelebt und dargestellt wurde, den Charakter jener primitiven Kulturstufe und naiven Aszese. Heute würde kein Oberer einen Befehl ähnlich dem, einen morschen Stock ein ganzes Jahr lang täglich zweimal zu begießen oder einen großen Felsblock herbeizuwälzen, geben. Auch würde man heute die Ausdrücke „wie ein Leichnam“ oder „wie der Stab in der Hand eines Greises“ zur Charakterisierung des klösterlichen Gehorsams kaum mehr neu einführen. Die alten Mönchsregeln schrieben nur körperliche Arbeit und zum Teil nur mechanische Arbeit vor⁷⁾. Solche Arbeit schließt eine „apathische Indifferenz“, die willenlos dem Befehle des anderen gehorcht, nicht aus. Aber Arbeit am lebendigen Menschen, sei es im Unterricht, sei es in der Mission, erfordert vom Gehorchenden eigenes Nachdenken und eigene Entscheidung. Und darum vor allem klingen jene Ausdrücke für unsere Ohren heute so hart. Überhaupt darf man solche Ausdrücke, auch wenn sie von einem Heiligen stammen, nicht pressen. Sie sind nach den allgemeinen Regeln der Moralthologie und auch der Psychologie auszulegen⁸⁾. Und noch ein Gesichtspunkt ist zu beachten: In den letzten Jahrhunderten hat auch die Einschätzung und Behandlung der menschlichen Persönlichkeit einen tiefgreifenden Wandel erfahren. Die Formen und die sprachlichen Ausdrücke, in denen Vorgesetzte und Untergebene miteinander verkehren, sind anders geworden. Was früher ohne Anstoß gesagt oder getan wurde, wird später als peinlich empfunden. Es ist deshalb keine Verletzung der Ehrfurcht gegen den hl. Franziskus und den hl. Ignatius, heute offen zu bekennen, daß es für den religiösen Gehorsam glücklichere und würdigere Vergleiche gibt als den doch sehr leicht mißverständlichen mit einem Leichnam. In der neueren Aszetik findet denn auch dieser Vergleich kaum noch Verwendung⁹⁾.

³⁾ Bei Kneller, Gehorsamsfragen. ZAM 1937, S. 267.

⁴⁾ Rahner, a. a. O. S. 70.

⁵⁾ Reg. 2.

⁶⁾ Vgl. M. Pribilla, St. d. Z. 130 (1935), S. 54.

⁷⁾ Kurt Dietrich Schmidt, Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola. Göttingen 1935, S. 17.

⁸⁾ Pribilla, a. a. O. S. 55.

⁹⁾ Ebd.

Für die Gehorsamslehre und -auffassung des hl. Ignatius ist sodann noch heranzuziehen, was für das Verständnis der Lehre und Anschauung eines Mannes ganz allgemein gilt: Man darf nie nach einem einzigen Satz, auch nicht nach einem einzigen Schriftstück urteilen; man muß immer den ganzen Bestand seiner Äußerungen über den Gehorsam und, da es sich hier um eine praktische Tugend handelt, auch die Art, wie er selber Aufträge gegeben und Befehle erteilt hat und diese dann durchgeführt wissen wollte, sich vor Augen halten.

Die Lehre des Heiligen entnimmt man für gewöhnlich dem angeführten Gehorsamsbriefe vom 26. März 1553. Aber dieser Brief ist nicht das einzige Schriftstück, worin sich Ignatius über den Gehorsam ausspricht, ist überdies aus einer bestimmten Situation erflossen und trägt darum auch ganz bestimmten Bedürfnissen Rechnung. Er ist an die portugiesische Provinz geschrieben, wo kurz vorher fast zwei Dutzend der Mitglieder entlassen werden mußten, weil es dort unter anderem besonders am Gehorsam gefehlt hatte. Durch die Gutmütigkeit des früheren Provinzials Rodriguez war es soweit gekommen, daß man sich den Obern gegenüber einen Ton erlaubte wie: „Das haben Sie mir nicht zu befehlen“ und „Das mag ich nicht tun“¹⁰⁾. Angesichts solcher Zustände mußte Ignatius ganz deutlich und eindringlich sprechen und Ehrfurcht und vollkommenen Gehorsam einschärfen. Für das Verständnis dieses Briefes ist es auch wichtig zu wissen, daß ihm bereits andere Briefe ähnlichen Inhaltes vorausgegangen waren. Besonders gilt dies von einem Briefe an P. Oviedo vom 27. März 1548. Dieser Brief erweist sich ganz deutlich als Vorlage für den Gehorsamsbrief. Oviedo, damals Rektor des Kollegs von Gandia, verfolgte eine Aszese, die der Zielbestimmung der Gesellschaft nicht entsprach. Er wollte ein zurückgezogenes, beschauliches Leben führen und bat Ignatius sogar um einen siebenjährigen Urlaub „in die Wüste“. Ignatius hielt diesen einsiedlerischen Anwendungen entgegen, daß der Beruf der Gesellschaft auf apostolische Arbeiten gehe und vor allen anderen Tugenden Gehorsam verlange. Er ließ für Oviedo und dessen Kreis in Gandia durch Polanco eine Instruktion über den Gehorsam ausarbeiten und in seinem Namen zuschicken. Diese Instruktion enthält bereits alle Gedanken, die wir in dem fünf Jahre später geschriebenen Gehorsamsbriefe an die Mitglieder in Portugal finden, und zwar zum Teil in wortwörtlicher Übereinstimmung. So kann man den Brief an Oviedo geradezu als erste Auflage des Gehorsamsbriefes betrachten. Diese erste Auflage trägt also auch einer ganz bestimmten Situation Rechnung. Es handelt sich darum, daß sich Oviedo seinem Berufe als Mitglied der Gesellschaft Jesu gemäß lenken ließ¹¹⁾. Bei den Gehorsamsprüfungen, die Ignatius den Seinen häufig auferlegte, und bei

¹⁰⁾ Ribadeneira, De ratione S. Ignatii in gubernando, Mon. Ign. IV, 1, S. 457.

¹¹⁾ Der Brief in: Epist. S. Ign. II, S. 54 ff.

den Übertretungen, derentwegen er oft so befremdende Strafen erteilte, handelte es sich, wie man aus den Berichten sieht, meistens um Dinge, die ohne jede Problematik waren, wo es nur darum ging, daß man schlicht und einfach gehorchte, ohne viel nach Gründen zu fragen. Der Sinn dieser Prüfungen war die Übung des vollkommenen Gehorsams. Aber dort, wo es sich um wirkliche Arbeit, um große Ziele und um schwierige Aufgaben handelte, ging Ignatius ganz anders vor. Da erkundigte er sich zunächst eingehend über die Neigungen des Betreffenden und ließ sich von diesem oft schriftlich angeben, was er von sich aus wählen würde¹²⁾. Für seinen Befehl oder für sein Verbot legte er auch seine Gründe vor. Für die Ausführung sodann gab er keine bindenden Vorschriften, sondern nur allgemeine Instruktionen und überließ das Weitere dem Beauftragten selbst. Gonzalez, der sonst die Strenge des Heiligen in bezug auf den Gehorsam kräftig unterstreicht, hebt nicht minder beredt diese Weite und dieses Selbständig-vorangehen-Lassen hervor. „Wenn“, so berichtet er, „Ignatius einem ein wichtiges Geschäft anvertraute, ließ er ihn zu sich rufen und sagte ihm: Kommen Sie, ich habe für Sie dies und das. Meine Absicht dabei ist diese. Ich für meine Person würde so vorgehen, aber tun Sie, wie es Ihnen der Herr eingibt; ich lasse Ihnen volle Freiheit. Wenn dann der Betreffende nach Erledigung des Geschäftes zurückkam, empfing ihn Ignatius mit den Worten: Sind Sie mit sich zufrieden? Er setzte also voraus, daß dieser in voller Freiheit, nach seinem besten Dafürhalten gehandelt habe“¹³⁾. Als Ignatius den P. Torres, der übrigens noch gar nicht lange in der Gesellschaft war, zum Visitator der portugiesischen Provinz bestimmte (1553), gab er ihm für dieses Amt wohl ausführliche Instruktionen, aber keine bindenden Vorschriften; im Gegenteil, er händigte ihm eine größere Anzahl von Papieren mit seiner Unterschrift in Blanko ein, damit er darauf, wie er es für gut fände, Briefe oder Vollmachten schreibe, an wen und wie er wollte¹⁴⁾. Gonzalez macht dazu noch längere Ausführungen, wie nützlich, ja notwendig es sei, solche Freiheit und Selbständigkeit zu lassen¹⁵⁾.

Hält man mit den strengen Gehorsamsforderungen diese großherzige Rücksicht auf die Kräfte und Neigungen des einzelnen und das Gewähren von Bewegungsfreiheit und Selbständigkeit zusammen, so erkennt man, worauf bei Ignatius alle Gehorsamsüberlegungen hinzielen. Es kommt ihm nicht so sehr auf die einzelne Gehorsamstat als vielmehr auf den Gehorsamswillen an, auf die Bereitschaft zu jedem Werk im Dienste Gottes. Von sich aus immer

¹²⁾ Gonzalez de la Camara, *Memoriale de algunos dichos y hechos de San Ignacio de Loyola*. Madrid 1921, S. 71 f.

¹³⁾ Ebd. S. 164.

¹⁴⁾ Ebd.

¹⁵⁾ Ebd. 165 ff.

bereit sein zu jeglichem Einsatz und zu jedem Opfer, ohne sich um persönliche Interessen zu kümmern und ohne sich vor Schwierigkeiten und Scherereien, ja nicht einmal vor dem Tode zu fürchten¹⁶⁾, das will Ignatius. Aber er will zugleich, daß niemand über seine Kräfte belastet werde; jeder soll froh und freudig in eigener Verantwortung und Entscheidung vorangehen können¹⁷⁾.

Diesen Ignatianischen Gehorsam kann man wahrlich nicht mit „Kadavergehorsam“ charakterisieren. „Mit Kadavern wären die Leistungen (der ersten Jesuiten) nie zu erzielen gewesen. Nur weil Männer mit entschlossenem Einsatzwillen und opferbereitem Sinn sich der erteilten Befehle annahmen, konnten sie Wirklichkeit werden“¹⁸⁾. Deshalb trifft auch der Ausdruck „Wie der Stab in der Hand eines Greises“, mit dem ein neuerer Biograph des hl. Ignatius, Richard Blunck, den Ignatianischen Gehorsam charakterisieren zu können glaubt¹⁹⁾, nicht den wahren Ignatianischen Gehorsam, wenngleich dieser Ausdruck den von Ignatius verfaßten Konstitutionen entnommen ist. Blunck zieht auch die anderen bekannten Vergleiche aus dem Gehorsamsbriefe heran und ruft dann aus: „Welche Bilder für das Ideal des Gehorsams! Welche Verachtung des Lebendigen liegt darin! Sein tiefster Sinn und sein letztes Ziel sei nichts als Abgestorbenheit, die Ausgeblutetheit!“²⁰⁾. Und dennoch, so meint Blunck weiter, „indem Ignatius seine Leute so erfaßte, erfaßte er die Menschen doch in einer ihrer tiefsten Sehnsüchte, in ihrer Sehnsucht nach Enthebung vom Ich und seiner Verantwortung, in der Gewißheit, daß vollkommener Gehorsam auch vollkommene Geborgenheit ist“²¹⁾. Der Gehorsam befreie von der Qual der Verantwortung und der eigenen Entscheidung, man fühle sich im Schoße des Ewigen geborgen²²⁾. — Gewiß kann einer den Gehorsam so sehen, und im Hinblick darauf kann man von einer Gefahr des Gehorsams sprechen. Furchtsame, verantwortungsscheue Naturen werden sich gerade dadurch einer selbständigen Entscheidung entziehen, daß sie in allem und für alles den Obern anrufen und sich hinter seinem Willen sozusagen verstecken. Aber solcher Gehorsam ist keine Tugend, sondern mehr Furcht vor Verantwortung und Entscheidung, ebensowenig wie bloße natürliche Fügsamkeit Tugend ist. Am allerwenigsten aber wäre das der Ignatianische Gehorsam. Wohl scheint unter den Gründen, warum Ignatius und seine Gefährten das Gelübde des

¹⁶⁾ Ribadeneira, a. a. O. 459 f.

¹⁷⁾ Ribadeneira, a. a. O. 452.

¹⁸⁾ Schmidt, a. a. O. S. 39.

¹⁹⁾ Richard Blunck, Der schwarze Papst. Das Leben des Ignatius von Loyola. Berlin 1937, S. 290.

²⁰⁾ A. a. O. S. 299.

²¹⁾ Ebd.

²²⁾ A. a. O. S. 190.

Gehorsams auf sich genommen haben, auch der auf, daß sie so um so sicherer den Willen Gottes erkennen und erfüllen können. Aber das ist nicht so zu verstehen, als ob sie dadurch der eigenen Entscheidung und Verantwortung entfliehen wollten. Wäre das der Sinn des Gelübdes, dann würde dieses dazu führen, daß Menschen heranwachsen, die immer und in allem auf einen Befehl des Obern warten; Menschen, in denen allmählich jeder selbständige Gedanke, jede Initiative abstirbt. Gerade das Gegenteil von dem, was Ignatius will: hochherzige, großmütige, zu jedem Werk im Dienste Gottes entschlossene Männer. Und nicht zuletzt deshalb, weil Ignatius solche Männer voraussetzte und wollte, nämlich selbständige, aktive Leute, hat er den Gehorsam so sehr betont. Denn bei aktiven Leuten ist eher die Gefahr gegeben, daß sie zu selbständig und eigenmächtig vorangehen. Solchen gegenüber muß man das Hören auf die Obern, das Eingehen auf deren Absichten und Wünsche besonders einschränken.

Was nun die einzelnen Sätze der Ignatianischen Gehorsamslehre anbelangt, so ist zu bedenken, daß Ignatius nicht als Theologe spricht und schreibt, sondern als Aszet, als Ordensstifter, als Erzieher, dem es darum geht, seine Leute für den vollkommenen Gehorsam zu gewinnen und sie darin zu befestigen. Deshalb darf man bei ihm nicht scharfe Definitionen, nicht adäquate Einteilungen und nicht treffsichere Abgrenzungen suchen. Seine Ausführungen sind paränetischer und erbaulicher, nicht wissenschaftlicher Art. Bei solcher Redeweise und Zielrichtung überspitzt man wohl auch manches, um es eindringlicher zu machen. Für eine moraltheologische Beurteilung bedarf es dann der richtigen Interpretation. Ignatius betrachtet zumeist auch den Gehorsam nicht als einzelne Tugend für sich, sondern im Rahmen des Ordensganzen, ganzheitlich, vor allem auf das apostolische Ziel des Ordens hin. So ist sein Gehorsam eine Tugend, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt und das ganze Tugendleben mit aufruft. Deshalb kann man das, was Ignatius mit dem Namen Gehorsam belegt, oft auch als Indifferenz oder als Demut oder als Abtötung, Selbstverleugnung usw. bezeichnen. Er selbst sagt einmal: „Gehorsam besagt nichts anderes als Bereitwilligkeit und Abtötung seines Eigenwillens“²³⁾. Und darum gilt auch: „Der Ignatianische Gehorsam ist nicht bloß ein aszetisches Ideal von Selbstverleugnung und rein individueller Vervollkommnung; er ist auch und wohl zuallererst die Inanspruchnahme der ganzen Person, all ihrer Kräfte und Vermögen, für den Dienst der Gemeinschaft, gemeinschaftlich ein Ziel zu verwirklichen und ein Ideal zu erreichen“²⁴⁾.

²³⁾ Bei Huonder, Ignatius von Loyola, S. 205.

²⁴⁾ Smits van Waesberghe S. J., De Geest van Sint Ignatius in zijn Orde, S. 98.

II. „Der Obere Stellvertreter Gottes und Ausleger des göttlichen Willens“²⁵⁾

„Im Obern Christus erblicken und verehren“²⁶⁾

Den Gedanken, daß der Obere der Stellvertreter Gottes und sein Wille für die Untergebenen der Wille Gottes ist, treffen wir bei Ignatius vor allem in seinen Konstitutionen und Briefen. Der Heilige faßt diesen Gedanken nicht als bloße Metapher auf, sondern er will damit einen wirklichen Sachverhalt zum Ausdruck bringen. Und er zieht daraus auch ganz bestimmte Folgerungen: Man soll dem Obern Ehrfurcht entgegenbringen wie Christus und seinen Befehl als den Willen Gottes ansehen. Aber inwiefern ist der Obere der Stellvertreter Gottes? Manche Aszeten und Theologen machen sich die Beantwortung der Frage leicht, indem sie auf das Wort Christi hinweisen: „Wer euch hört, hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich“.²⁷⁾ Bei Lukas haben die Worte Christi eine direkte Bedeutung. Sie sind an die 72 Jünger gerichtet, die der Herr selbst hinaussendet, damit sie in seinem Namen predigen. Wendet man aber die Worte unmittelbar auf die Obern an, so begeht man eine *petitio principii*. Denn die Worte gelten nur dann für die Obern, wenn zuvor feststeht, daß sie Stellvertreter Christi sind.

Läßt sich nun aufzeigen, daß die Obern Stellvertreter Christi sind, und in welchem Sinne sind sie es? Von vornherein kann man sich die Stellvertreterschaft Gottes in verschiedener Weise denken. Gott kann einmal in einem positiven Einsetzungsakt einen Menschen für einen bestimmten Aufgabenkreis zu seinem Stellvertreter machen. So hat Christus Petrus und dessen Nachfolger als seine Stellvertreter eingesetzt. Solche Stellvertreterschaft kommt den Ordensobern nicht zu. Sie haben ihre Regierungsgewalt nicht unmittelbar von Christus empfangen. Aber geht die Regierungsgewalt der Obern nicht wenigstens mittelbar auf eine positive Bestimmung Christi zurück? Die Obern erhalten doch über den Ordensgeneral vom Papste und damit von Christus die kirchliche Jurisdiktion. Das ist wohl richtig. Aber die Regierungsgewalt der Ordensobern ist nicht allgemein die kirchliche Jurisdiktionsgewalt²⁸⁾. Die weiblichen Orden und die Laienorden können eine Jurisdiktion gar nicht empfangen; denn nur Kleriker sind dazu fähig²⁹⁾. Und doch besitzt z. B. eine Äbtissin über ihr Kloster Regierungsgewalt, und ihre Untergebenen müssen ihr „an Gottes

²⁵⁾ Epistola S. P. N. Ignatii de virtute obedientiae. Institutum Societatis Jesu III. n. 11. Eine deutsche Übersetzung des Gehorsamsbriefes bei Karrer-Rahner, Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe, S. 208—221.

²⁶⁾ Constitutiones S. J. P. VI. c. 1 n. 2.

²⁷⁾ Lk 10, 16.

²⁸⁾ Vgl. Suarez, De statu perfectionis et religionis, L. II. c. 18 n. 5 ff.

²⁹⁾ CJC. Can. 118.

Statt“ gehorchen. Dann ist die Jurisdiktionsgewalt auch in den Orden, in denen sie gegeben ist, etwas Zusätzliches, erst später Hinzugekommenes. Die Orden bestanden bereits, bevor sie Jurisdiktion besaßen, und die Obern konnten schon damals Gehorsam fordern. Also kann der Grund für die Stellvertreterschaft Gottes nicht allgemein im Besitze der kirchlichen Jurisdiktion liegen³⁰).

Wohl aber läßt sich von einer anderen Seite her eine Verbindung mit Christus aufzeigen. Das religiöse Leben, also auch das Ordensleben, und dieses in besonderer Weise, da es das Ideal der christlichen Vollkommenheit verwirklichen will, ist der Kirche unterstellt. Die Kirche muß zu diesen Gemeinschaften Stellung nehmen. Wenn sie nun eine solche Gemeinschaft anerkennt, dann ist deren Autorität letztlich die der Kirche, und die Befehlsgewalt der Obern ist ebenfalls die der Kirche, d. h. Christi. Noch mehr gilt dies für einen apostolischen Orden. Hier ist die ganze Tätigkeit ein Mitwirken mit Christus an seinem Werke, unter seiner Führung und Leitung. Darum heißt hier Oberer sein auch Stellvertreter Gottes sein. Aber solchen Gedanken begegnen wir nicht direkt bei Ignatius³¹). Sein Blick geht weiter auf letzte Begründungen, auf Gott als Urheber und Schöpfer aller Ordnungen und Gewalten. Wie er in den Exerzitien alles Geschaffene auf Gott zurückführt und in Gott als dem letzten Urgrund sieht, so auch jegliche Gemeinschaft und Autorität. Deshalb ist ihm auch jede rechtmäßige Autorität eine Teilhabe an der Machtvollkommenheit Gottes, ist dessen Stellvertreterschaft. Um Umfang und Tragweite dieser Teilhabe und Stellvertreterschaft Gottes richtig ermessen zu können, müssen wir auf die Begründung der Autorität eingehen.

Warum jemand über einen anderen Autorität besitzt, kann in einem doppelten Sachverhalt seinen Grund haben: in einem Ursprungsverhältnis und in einem Organverhältnis³²). Ein Ursprungsverhältnis liegt vor, wo ein Wesen einem anderen das Dasein verleiht. Im geschöpflichen Bereich ist dafür Urbild das Verhältnis von Eltern und Kindern. Transzendentes Urbild ist Gott in seinem trinitarisch-innergöttlichen Leben³³) und in seinem Verhältnis zur Schöpfung³⁴). Wo ein solches Verhältnis vorliegt, haben wir Über- und Unterordnung. Wer dem anderen Dasein gibt, hat über ihn Verfügungsgewalt. Bei vernunftbegabten Wesen

³⁰) Vgl. Van Gansewinkel SVD., Die Grundlage für den Rat des Gehorsams in den Evangelien. (St. Gabriel 1937), S. 3 und S. 36.

³¹) Vgl. Smits van Waesberghe S. J., De Geest van Sint Ignatius in zijn Orde, S. 122.

³²) Thomas spricht von Gott als dem „essendi et gubernandi principium“, II—II q. 101 a. 1. — Noldin gibt (Summa Th. Mor. II. n. 278) für die potestas regendi eine dreifache Wurzel an: 1. praelatio causae super effectum (Deus, parentes), 2. praelatio totius super partes (paterfamilias, gubernator communis), 3. spontanea subjectio (praelatus in religione, dominus).

³³) In dem es aber keine Abhängigkeit gibt.

³⁴) Scherer Willibald, Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, S. 14 f.

wird die Verfügungsgewalt zur Befehlsgewalt. Diese Befehlsgewalt trifft die Person unmittelbar, und soweit dabei die Personswürde nicht verletzt wird, kann sich der Übergeordnete den Untergeordneten auch dienstbar und nutzbar machen. Wir nennen diese Gewalt *potestas dominativa* — Herrschaftsgewalt. Sie währt so lange, als das Ursprungsverhältnis vorliegt und sich auswirkt. In dem Maße, als dieses zurücktritt, tritt auch die Befehlsgewalt zurück. Ist der Sohn erwachsen, selbständig, hört die Befehlsgewalt der Eltern über ihn auf. Bei Vater und Sohn ist das Ursprungsverhältnis von Natur aus gegeben. Es kann aber auch auf eigener Wahl, auf einem freien Entschluß beruhen, so beim Verhältnis von Meister und Jünger, von Lehrer und Schüler, Lehrherrn und Lehrling und ähnlichem. Hier gibt der Übergeordnete dem Untergeordneten zwar nicht das Dasein, aber ein Sosein. Darum hat er über ihn auch eine bestimmte Befehlsgewalt.

Ein anderer Ursprung der Autorität liegt im Organprinzip. In jeder Gemeinschaft muß es notwendig eine Führung geben, sonst zerfließt diese. Das Führungsorgan hat die Aufgabe, die Gemeinschaft zu leiten, und ist zu diesem Zwecke mit Befehlsgewalt ausgerüstet. Kraft seiner Stellung als leitendes Organ kann es verpflichtende Befehle und Anordnungen geben. Wir nennen diese Befehlsgewalt *potestas domestica*, Hausherrengewalt (besser vielleicht wäre die Benennung *potestas socialis*). Während das Ursprungsprinzip eine Beziehung von Person zu Person bedingt, läuft beim Organprinzip die Beziehung zum einzelnen Glied über die Gemeinschaft. Erstere kann auch zum eigenen Nutzen des Befehlenden geübt werden, letztere steht ganz im Dienste der Gemeinschaft und erschöpft sich darin, hat Maß und Grenze an der Gemeinschaft; der Befehlende kann seine Gewalt nur zum Nutzen der Gemeinschaft einsetzen.

Man setzt *potestas dominativa* und *potestas domestica* oft einander gleich³⁵⁾. Sie treffen oft zusammen, wie es z. B. beim Vater der Fall ist, der zugleich das Haupt der Familie und Haushaltungsvorstand ist. Aber gerade dieser Fall zeigt auch, daß die *potestas dominativa* und die *potestas domestica* voneinander verschieden sind. Die im Ursprung liegende Befehlsgewalt des Vaters (und die ihr entsprechende Gehorsamspflicht des Sohnes) nimmt ab und hört schließlich ganz auf mit dem Heranwachsen des Sohnes. Die *potestas domestica* aber bleibt, solange der Sohn im Haushalt bleibt.

Welche Befehlsgewalt kommt nun dem Obern als solchem (abgesehen von der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt) zu? Vor allem die *potestas domestica* (*socialis*). Ein Orden ist eine Gemeinschaft, in der es leitende Organe geben muß, denen die anderen, die Untergebenen, gehorchen müssen, und dies auch ohne Rück-

³⁵⁾ Die Terminologie ist nicht einheitlich. Vgl. Noldin I. n. 127.

sicht auf die Gelübde. Diese Befehlsgewalt ist gemeinschaftsbezogen, hat ihr Maß und ihre Grenze an der Gemeinschaft. Der Obere kann von dieser Seite her nur soweit Befehle erteilen, als es dem Wohle der Gemeinschaft dient. Würde er etwas befehlen, was über den Zweck der Gemeinschaft hinausginge oder dagegen wäre, so entbehrten die Befehle der Berechtigung und man bräuchte ihnen nicht zu gehorchen. Die Befehlsgewalt des Obern ist aber auch eine *potestas dominativa*, sich gründend auf eine Art Ursprungsprinzip. Denn indem der Ordensmann sich dem Orden freiwillig übergibt, schließt er sich ihm nicht bloß als einer Arbeitsgemeinschaft, zur Mitarbeit an äußeren Werken und zu einem gemeinsamen Leben, an. Er übergibt sich ihm vielmehr ganz und gar, auch zur persönlichen Führung auf dem Weg zur Vollkommenheit. Und er bekräftigt diese Übergabe noch durch ein Gelübde und macht sein Verhältnis zum Orden dadurch zu einem religiösen. So steht er zu seinem Orden in einer Art Kindesverhältnis. Er spricht vom Obern als von seinem Vater. Dieses Verhältnis ist ein Dauerverhältnis; es währt das ganze Leben lang. Es wirkt sich wohl verschieden aus, anders beim Novizen, anders beim Scholastiker, anders beim reifen Ordensmann. Aber bestehen bleibt es immer, und deshalb kann der Obere auch einem fertigen Ordensmanne nur zu dessen persönlicher Heiligung auch ohne unmittelbare Rücksicht auf die Gemeinschaft Befehle erteilen und Bußen auferlegen, wie es z. B. Ignatius öfters getan hat³⁶⁾.

Wir sind von der Frage nach der Stellvertreterschaft Gottes ausgegangen. Inwiefern liegt nun in der Befehlsgewalt, in der *potestas dominativa* und *domestica*, eine Stellvertreterschaft Gottes? Insofern, als Gott der oberste Lenker und Leiter von allem ist, die Universalquelle jeglicher Autorität, und jede andere Autorität auf ihn zurückgeht. Gott leitet das All nicht unmittelbar, sondern mittelbar: die vernunftlose Schöpfung durch die in sie hineingelegten Gesetze und Instinkte, die Gemeinschaften der Vernunftwesen durch die Autorität. Die Autoritäten gehen auf Gott zurück. Denn Gott hat die Menschen als soziale Wesen geschaffen, hat sie auf die Gemeinschaft hin angelegt. Damit hat er auch die Gemeinschaft selbst geschaffen und mit ihr die Autorität; denn diese gehört wesensnotwendig zur Gemeinschaft. Durch sie lenkt Gott die Gemeinschaften. Sie ist die *causa secunda*, die Hilfs- und Mittelkraft, deren sich Gott bedient, um seine Herrschaft in der Gemeinschaft auszuüben. Mit Gott aber als *causa secunda* Herrschaft, Befehlsgewalt ausüben heißt, Stellvertreter Gottes sein. So kann Ignatius ganz mit Recht sagen, daß der Obere an Gottes Stelle leitet und regiert³⁷⁾. Aber Ignatius sagt im glei-

³⁶⁾ Auch nach C.J.C. can. 501 § 1 haben die Obern über ihre Untergebenen *ratione professionis* eine *potestas dominativa*. Von den weiteren Kontroversen über die *potestas dominativa* und *domestica* kann man hier absehen.

³⁷⁾ Epistola n. 4.

chen Zusammenhänge noch mehr und dies wiederholt: daß wir dem Obern auch wie Christus gehorchen sollen. Auch das kann Ignatius mit vollem Rechte sagen. Denn Gott hat seinen Sohn zum Herrn und König des Alls gemacht, und Christus hat sich durch seinen Kreuzestod die Herrschaft über die ganze Schöpfung verdient. Deshalb gründet die Befehlsgewalt der menschlichen Autoritäten auch in der Macht und Gewalt Christi, und darum gilt auch für den Ordensobern, ja für ihn als den Obern einer Gemeinschaft, die im unmittelbaren Dienste Christi steht, um so mehr das Wort des Apostels — das Ignatius auch anführt: „Gehorchet euren Herren wie Christus . . . als Diener Christi“³⁸⁾.

Die Begründung der Stellvertreterschaft Gottes liegt, wie wir gesehen haben, in der Funktion des Obern als Obern. Weil er an leitender Stelle steht, weil er für das Ganze und die einzelnen die Sorge und Verantwortung trägt, hat er Befehlsgewalt, und auf Grund dieser Befehlsgewalt ist er Stellvertreter Gottes. Nicht aber umgekehrt. Er ist nicht zuerst Stellvertreter Gottes und dann erst Inhaber der Befehlsgewalt. Seine Stellvertreterschaft ruht in seiner Befehlsgewalt. Deshalb ist sie auch unabhängig von seinen sonstigen Eigenschaften. Mag es dem Obern „an Klugheit, Güte oder irgendwelchen anderen Gottesgaben“ mangeln³⁹⁾, ich muß ihm gehorchen und in ihm den Stellvertreter Gottes sehen und ihm dementsprechend Ehrfurcht erweisen; denn „er ist eben der Obere und als solcher Stellvertreter Gottes“⁴⁰⁾. Deshalb ist auch kein Unterschied zwischen Obern und Obern⁴¹⁾.

Deshalb erstreckt sich die Stellvertreterschaft Gottes auch nur so weit, als sich die Befehlsgewalt erstreckt. Der Obere partizipiert auch nur an der Befehlsgewalt Gottes, nicht aber an den Eigenschaften Gottes: nicht an der Weisheit, nicht an der Unfehlbarkeit, nicht an der Irrtumslosigkeit. Ignatius sagt zwar im Gehorsamsbrief, man dürfe nicht das Geringste in dem Gehorsam nachlassen, wenn man findet, daß der Obere weniger Einsicht oder Klugheit besitzt; „denn er ist Stellvertreter dessen, dessen Weisheit nicht getäuscht werden kann. Dieser wird auch die Tugend und alle anderen Gaben ersetzen, die etwa seinem Diener mangeln“⁴²⁾. Aus dem Zusammenhang, in dem Ignatius diese Worte bringt, ist klar, was er damit sagen will: nicht, daß etwa Gott dem Obern selbst die Gaben, die dieser von Natur aus nicht besitzt, ersetzen wolle. Diese Mängel werden dem Obern bleiben. Aber Gott wird,

³⁸⁾ Eph 6, 5.

³⁹⁾ Epistola n. 3.

⁴⁰⁾ Ebd.

⁴¹⁾ Im sog. Testament des hl. Ignatius lesen wir: „Ich soll nicht die Person in Anschlag bringen, ob der betreffende Obere mein höchster oder mittlerer oder niederster ist, sondern will meinen ganzen frommen Eifer auf die Vollkommenheit richten; denn jeder Obere vertritt die Stelle Gottes unseres Herrn; hier einen Unterschied zu machen, verwässert den Gehorsam“. Karrer-Rahner, a. a. O. S. 248.

⁴²⁾ Epistola n. 3.

wenn ich den Befehlen des Obern gehorche, in seiner weisen Vorsehung für mich alles so lenken, daß es zu meinem Besten gereichen wird, trotzdem der Obere bei seinen Anordnungen die nötige Einsicht und Klugheit oder Tugend vermissen läßt. Aber auch dieser Hinweis auf die Vorsehung ist nicht so zu verstehen, als ob der Obere gleichsam „Vorsehung spielte“, so daß ich mich rein passiv verhalten müßte und von meiner Seite nichts dazu tun dürfte, indem ich etwa dort, wo es notwendig oder am Platze zu sein scheint, Einwände machte. Wir müssen mit der Vorsehung mitwirken, und Ignatius hat die Benützung auch der natürlichen Mittel sehr betont. Der Hinweis auf die Vorsehung ist aber auch nicht so gemeint, daß ich annehmen müßte, was der Obere mir zuteilt, sei für mich immer das Beste oder wenigstens besser als das, was ich für mich ohne Befehl tun könnte oder auch tun würde. Gott läßt, wie die Geschichte lehrt, auch schwere Mißgriffe der Obern zu und hält deren Auswirkungen nicht hintan. Aber was Ignatius sagen will, ist dies: Indem ich auch in Schwierigem gehorche, gefährde ich mein Seelenheil nicht; es wird vielmehr zum Besten meiner Seele gereichen. Ja noch mehr; nachdem ich mich aus Liebe zu Gott dem Gehorsam übergeben habe, darf ich annehmen, „daß die treue Liebe des Herrn mich durch den Dienst der Obern leiten und auf dem rechten Wege führen wird“⁴³⁾. Wir haben dafür zwar keine Offenbarung und keine kirchliche Lehrentscheidung, daß es immer so sein müsse. Aber wir dürfen es annehmen; denn es entspricht der Güte und Treue Gottes.

Aus der Tatsache nun, daß der Obere für den Untergebenen der Stellvertreter Gottes ist, folgt von selbst, daß „durch den Obern der Wille Gottes verkündet wird“⁴⁴⁾ und „wir den Willen des Obern für den Willen Gottes halten sollen“⁴⁵⁾. Denn wenn schon Gott durch die Obern als seine „Mittelspersonen“ leitet, dann ist der Befehl des Obern gleichsam „Gottes Stimme“⁴⁶⁾, Gottes Wille, freilich nicht in dem Sinne, wie es andere verstehen, als ob Gott selbst aus dem Obern spräche. Denn Stellvertreter Gottes ist der Obere nur als Inhaber von Befehlsgewalt. Aber damit ist noch nichts über den Inhalt des Befehles selbst ausgesagt. Hierin bleibt der Obere ganz Mensch, allen menschlichen Unzulänglichkeiten unterworfen. Er ist hiefür nicht Träger einer göttlichen Offenbarung und nimmt nicht dafür an der Unfehlbarkeit Gottes teil, so daß, wie Blunck meint, „sein Wille und seine Anordnung jeder Kritik völlig entrückt und der Gehorsam gegen den Obern nicht der Gehorsam gegen einen schwachen und fehlbaren Menschen, sondern gegen Gott selbst sei, der nicht irren

⁴³⁾ Ebd. n. 16.

⁴⁴⁾ Ebd. n. 8.

⁴⁵⁾ Ebd.

⁴⁶⁾ Ebd. n. 16.

könne“⁴⁷⁾. Der Obere kann irren und kann auch absichtlich gegen Gottes Gesetze und Absichten Befehle erteilen. Das liegt in der allgemeinen Ordnung Gottes begründet. Und deshalb ist es wieder gemäß der Ordnung Gottes, daß ich dort, wo ich der Auswirkung solcher Begrenzung begegne, ihr Rechnung trage. Deshalb ist es auch erlaubt, unter Umständen sogar geboten, dem Obern Einwände zu machen. Ja, es kann der Wille Gottes für mich zunächst darin liegen, daß ich den Befehl oder Wunsch des Obern wenigstens vorläufig nicht ausführe, sondern mich an den höheren Obern wende und alle erlaubten Wege gehe, um eine Rücknahme des Befehles zu erreichen. Hat aber der Obere, sei es der niedere oder der höhere, einmal endgültig entschieden, dann ist es an mir, darin den Willen Gottes zu sehen und zu gehorchen (außer ich wäre überzeugt, daß es sich um etwas Sündhaftes handelt). Aber in allem, was keine Sünde ist, darf und muß ich gehorchen. Dabei bleibt aber bestehen, daß der Inhalt des Befehles nicht immer direkt der Wille Gottes zu sein braucht. Direkt, d. h. in sich, kann es unter Umständen gegen die primären Absichten Gottes und nur Zulassung sein. Indirekt aber ist es für mich der Wille Gottes. Denn es ist sein Wille, daß ich gehorche.

Das alles sind Erkenntnisse aus den allgemeinen moraltheologischen Prinzipien. Aber wenn wir auch alle diese Sachverhalte anerkennen, so sind wir doch noch lange nicht dort angelangt, wohin uns Ignatius eigentlich führen will. Was Ignatius in seiner Gehorsamslehre meint und will, ist Leben, ein Leben in und aus übernatürlich vertieftem Gehorsam. Seine Gehorsamsschau ist von der gleichen Art wie sein „Gott in allen Dingen finden“: eine übernatürliche Einstellung, die in allem Gottes weises Walten und Gottes Liebe am Werke sieht. Es ist eine letzte, man könnte sagen, mystische Schau⁴⁸⁾. Wer wie Ignatius Gott in allen Dingen und in allem Tun findet, der sieht auch im Obern Gott am Werke, sieht in ihm und durch ihn Gottes Liebe und Vorsehung tätig und begegnet deshalb auch dem Obern „mit innerer Ehrfurcht und Liebe“⁴⁹⁾. Weil die Gehorsamsauffassung des Heiligen aus einer letzten Gesamtschau fließt, deshalb übersieht er auch nicht die natürlichen Bedingungen für den Gehorsam. Denn, wie sich Ignatius einmal gegen die Vorwürfe eines Übergeistlichen, er lege auf natürliche, menschliche Mittel zu viel Wert, verteidigte: „Gott ist der Urheber beider Reiche, das ist der Natur und der Gnade“⁵⁰⁾; deshalb widerspricht er sich nicht, wenn er neben seinen hohen übernatürlichen Gehorsamsforderungen ebenso hohe Forderungen

⁴⁷⁾ Richard Blunck, Der schwarze Papst. Das Leben des Ignatius von Loyola, S. 189.

⁴⁸⁾ Smits van Waesberghe nennt deshalb den Ignatianischen Gehorsam einen sakramentalen Gehorsam. A. a. O. S. 123.

⁴⁹⁾ Const. P. 3 c. 1 n. 23.

⁵⁰⁾ Karrer-Rahner, a. a. O. S. 153.

menschlicher Vorsicht in der Auswahl geeigneter Oberer stellt oder wenn er den Untergebenen kluge Weisungen gibt, wie sie sich den Obern nähern sollen⁵¹⁾. Im Ignatianischen Gehorsam schließen sich eben Natur und Übernatur harmonisch zusammen, und wird der ganze Mensch erfaßt und aufgerufen. Weil der Ignatianische Gehorsam so etwas Ganzheitliches ist, so ist es auch gar nicht möglich, diese Tugend für sich allein zu pflegen und lebendig werden zu lassen. Sie kann nur zusammen mit dem ganzen geistlichen Leben werden, wachsen und reifen.

III. Der Verstandesgehorsam

Kern und Höhepunkt der Ignatianischen Gehorsamslehre ist der sogenannte Verstandesgehorsam. Alle Äußerungen des Heiligen über den Gehorsam gipfeln in diesem Verstandesgehorsam. Um ihn recht zu sehen und zu werten, muß man einiges im voraus beachten: zunächst, daß es sich beim Verstandesgehorsam um den vollkommenen Gehorsam handelt, nicht um den bloß pflichtmäßigen. Damit ich der Pflicht des Gehorsamsgebotes entspreche, genügt die äußere Leistung, die äußere Ausführung des Befohlenen. Ob ich es gerne tue oder nicht, ob im Hinblick auf den Obern als Obern oder aus anderen, egoistischen Gründen, ob mit Billigung des Befehlsinhaltes oder mit dessen Verneinung: für die bloße Pflichterfüllung ist das gleichgültig, wenn ich es nur tue. Ich mag mich dabei gegen verschiedene Tugenden verfehlen, der Pflicht des Gehorsams leiste ich dadurch Genüge, daß ich den Befehl ausführe. Diese äußere Leistung ist aber, wenn ich sie nicht um des Gehorsams willen ausführe, nur materiell ein Akt des Gehorsams. Damit sie ein wirklicher, formeller Gehorsamsakt werde, muß die Absicht hinzukommen, dem Gehorsam zu genügen, und zwar wegen der sittlichen Güte, die gerade in der Unterordnung unter die Autorität liegt. Dabei ist es wiederum gleichgültig, ob ich den Befehlsinhalt bejahe oder nicht, ob ich das Befohlene als zweckdienlich erachte oder nicht. Ja, man könnte sagen, die Gehorsamstat ist mehr Gehorsam, wenn ich sie mit innerem Widerstreben und gegen mein besseres Dafürhalten setze; denn dann bekunde ich damit doch nur um so kräftiger meine Unterwerfung unter den Obern.

Aber dem hl. Ignatius kommt es nicht auf das bloß Pflichtmäßige an, sondern auf die Vollkommenheit des Gehorsams. Und diese geht weit über das Pflichtmäßige hinaus. Der vollkommene Gehorsam erstreckt sich auch auf die Gesinnung und gehorcht nicht nur dem ausdrücklichen Befehle, sondern auch schon dem Wunsche oder Winke des Obern. In der Moraltheologie ist es eine umstrittene Frage, ob die Erfüllung eines bloßen Wunsches bereits Gehorsam ist. Thomas bejaht die Frage, denn der

⁵¹⁾ Vgl. Huonder, Ignatius von Loyola, S. 214 ff.

Autoritätswille könne sich auch durch einen Wunsch kundtun als „quoddam tacitum praeceptum“, und der Gehorsam erscheine um so vollkommener, je rascher er dem ausdrücklichen Gebote zuvorkommt⁵²⁾. Im gleichen Sinne sprechen auch die Lehrer des geistlichen Lebens und ebenso Ignatius. Weiterhin ist für die Gehorsamslehre des hl. Ignatius zu beachten, daß sie ein Leben der Vollkommenheit voraussetzt. Ihre Forderungen richten sich an Ordensleute, die sich dem Herrn zu einem Ganzopfer dargebracht haben. Die Lehren und Weisungen des Heiligen gelten deshalb nur für einen solchen Lebensbereich, nicht allgemein für das Verhältnis von Vorgesetzten und Untergebenen überhaupt. „Wie nicht Verbrechern gegenüber alle Räte Christi vom Unrechtleiden ohne Unterschied ausgeführt werden sollen, so auch nicht alle Räte des Gehorsams gegenüber solchen Vorgesetzten, bei denen man nicht nach ihrem persönlichen oder amtlichen Charakter voraussetzen kann, daß sie selber geistlich denken, Verständnis, Wohlwollen, eine besondere Gnade zur rechten Leitung haben und weit davon entfernt sind, den guten Willen des Untergebenen ausnützen zu wollen“⁵³⁾. Außerhalb des Ordens verlangt man auch gar nicht Verstandesgehorsam, und wo man ihn verlangt, empfindet man dies als ungerechtfertigt.

Worin besteht nun der Verstandesgehorsam? Manche setzen Verstandesgehorsam dem gleich, was man mit „blindem“ Gehorsam bezeichnet. Gewisse Merkmale finden sich bei beiden Arten. Aber der Ausdruck „blinder“ Gehorsam dürfte doch nicht geeignet sein, den Ignatianischen Verstandesgehorsam, die höchste Stufe des vollkommenen Gehorsams, zu charakterisieren. Das Wort „blind“ spricht an sich keine Vollkommenheit aus, sondern einen Mangel. Dem Blinden geht etwas ab, es fehlt ihm die Sehkraft, das Augenlicht. Die Aszeten wollen denn auch mit dieser Metapher sagen, daß der Gehorchende etwas nicht sieht, daß er sich nämlich verschließt den eigenen Wünschen und Urteilen, die denen des Obern zuwiderlaufen; daß er nicht fragt nach dem Warum und Wozu des Befehles, sondern in aller Einfalt des Herzens einfach ausführt, was befohlen wird, weil er darin den Willen Gottes sieht; daß er auch nicht darauf achtet, ob der Obere gelehrt, klug ist und andere Eigenschaften besitzt⁵⁴⁾. Ja, der formelle Gehorsam schließt ein gewisses „Nichtsehen“ notwendig ein; denn er blickt auf die Autorität als solche und nicht auf andere Eigenschaften des Obern und vollführt den Befehl nicht deshalb, weil er die Gründe dafür einsieht, sondern eben des Befehles wegen. Vielfach kann der Vorgesetzte seine Gründe auch gar nicht bekanntgeben. Ganz allgemein heißt es beim Gehorchen auch absehen von persönlichen Interessen, gegen sie blind sein. Insofern muß

⁵²⁾ II—II q. 104 a. 2.

⁵³⁾ Zimmermann Otto, Lehrbuch der Aszetik, S. 584.

⁵⁴⁾ Suarez, De religione Societatis Jesu, L. IV c. 15 n. 26 f.

also auch der Verstandesgehorsam „blind“ sein. Aber damit ist doch nur eine Seite des Gehorsams gekennzeichnet, die negative. Aber der Gehorsam, und zwar jeder, muß überdies auch sehend sein. „Der Mensch muß vernunftgemäß handeln“, sagt Thomas⁵⁵). Soll aber der Gehorsam vernünftig und sittlich sein, muß er einen Akt vernünftiger Überlegung und freier Tat darstellen; er muß sich vor dem Gewissen rechtfertigen können. Das setzt aber eigenverantwortliche Prüfung des Befehlsinhaltes voraus, da die Handlung dadurch allein, daß sie befohlen wird, noch nicht als sittlich erlaubt gewährleistet ist. Ebenso ist der Untergebene für die vernünftige Ausführung des Befehles zum mindesten mitverantwortlich, muß also wiederum dafür „sehend“ sein⁵⁶). Deshalb darf der Gehorsam nicht in allem „blind“ sein. Aber wie kam man dazu, den vollkommenen Gehorsam gerade mit dem Worte „blind“ zu bezeichnen? Suarez sagt: „Aus den angeführten Gründen haben die Heiligen den vollkommenen Gehorsam so genannt, und den Heiligen, die hier gleichsam als Fachleute sprechen, muß man gestatten, ihre eigene Terminologie zu gebrauchen und dabei auch etwas zu übertreiben“⁵⁷).

Bei Ignatius finden wir, daß er den Ausdruck „blinder Gehorsam“ sehr selten anwendet und dann nur in obliquo, nebenbei, nicht direkt. Die lateinische Übersetzung⁵⁸) fügt an einer Stelle außerdem die mildernde Partikel „quaedam“ hinzu, spricht demnach von einer Art blinden Gehorsams. Im Memoriale von P. Gonzalez, worin sich Ignatius so oft über den Gehorsam äußert, kommt der Ausdruck „blinder Gehorsam“ überhaupt nicht vor. Ignatius spricht da immer nur vom Verstandesgehorsam. Aus dem kann man schließen, daß Ignatius selbst seinen Verstandesgehorsam nicht gerade mit „blindem“ Gehorsam charakterisieren wollte. Was meint aber Ignatius mit seinem Verstandesgehorsam? Ignatius verlangt mehr als ein bloßes Nichtsehen und Nichtfragen; er verlangt Positives. „Wir sollen unseren Willen und unser Urteil mit dem Willen und dem Urteil des Obern ganz in Einklang bringen“⁵⁹), „sollen dieselbe Auffassung wie der Obere haben“⁶⁰), „sollen unseren Verstand zur vollen Übereinstimmung mit der Ansicht des Obern bringen“⁶¹). Ignatius läßt auch zu, daß wir dem Obern unsere Bedenken und Gegengründe vorbringen⁶²). Er will auch, daß die Untergebenen bei der Ausführung von Aufträgen selbständig und frei vorangehen. Als einmal ein Oberer

⁵⁵) De veritate. Q. 17 ad 4: Omnis enim homo debet secundum rationem agere.

⁵⁶) Vgl. Scherer, Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, S. 121.

⁵⁷) A. a. O. L. IV c. 15 n. 27.

⁵⁸) Suarez weist ebenfalls darauf hin, a. a. O. n. 26.

⁵⁹) Constitutiones P. III c. 1 n. 23.

⁶⁰) Epistola de virtute obedientiae n. 9.

⁶¹) Ebd. n. 14.

⁶²) Ebd. n. 19.

nach dem Buchstaben des Befehles ohne Rücksicht auf die Umstände, man möchte sagen, „blindlings“, gehorchte, tadelte ihn Ignatius und sagte: „Wie, habe ich Ihnen denn, als ich Ihnen den Befehl gab, den Geist der Liebe und der diskreten Klugheit genommen?“⁶³⁾ Ignatius sieht ferner im vollkommenen Gehorsam ein starkes Einigungsprinzip, ein Mittel, die Einheit im Orden zu wahren⁶⁴⁾. Das aber kann nicht ein bloß „blinder“ Gehorsam leisten. Dazu gehört mehr: ein positives, verständnisvolles Mitgehen mit dem Obern. So ist denn der Ignatianische Verstandesgehorsam ein Erfassen und Umfassen des Befehles mit Willen und Verstand, ein Eingehen auf die Absichten des Obern, ein Mit-ihm-Mitdenken und -Miturteilen, ein Sich-für-das-Ganze-verantwortlich-Fühlen. Darum nennt Ignatius diesen Gehorsam auch einen Gehorsam des „Herzens und des Urteilens“, „mentis et iudicii“⁶⁵⁾. Es ist eben der ganze Mensch dabei.

In diesem Ignatianischen Verstandesgehorsam können wir ein Doppeltes unterscheiden: eine allgemeine Gehorsamswilligkeit und eine besondere Einstellung dem konkreten Befehle gegenüber. Ignatius verlangt vor allem eine allgemeine Gehorsamswilligkeit. Auch hier begnügt er sich nicht mit dem unbedingt Notwendigen, das darin bestünde, daß man den erhaltenen Befehl ausführt. Er betont, daß „man sich zu allem, was der Obere befehlen mag, gerne bereit und geneigt halte,⁶⁶⁾ so daß wir für alle Dinge, auf die sich der Gehorsam in Liebe erstrecken kann, auf den Willen des Obern hin auf dem Sprunge stehen“⁶⁷⁾.

Die Gehorsamswilligkeit kann einem in einem höheren oder geringeren Grade schon von Natur aus mitgegeben sein. Angeborener Gemeinschaftssinn und ein ruhiges Temperament z. B. erleichtern das Gehorchen; ebenso bestimmte seelische Haltungen, wie Wohlwollen, Vertrauen, Liebe zu den Mitmenschen. Ich kann und muß aber die Gehorsamswilligkeit auch bewußt pflegen. Und hiefür dienen die Gesichtspunkte, die Ignatius in seinem Gehorsamsbriefe aufzeigt: Im Obern Gott sehen, den Befehl des Obern für den Willen Gottes halten usw. Es gibt aber auch Hemmungen gegen die allgemeine Gehorsamswilligkeit, wie Stolz, Eigensinn, Mißtrauen, Kritisiersucht, Alles-besser-wissen-Wollen. Wer sich selber für unfehlbar hält, wie sollte der einem anderen sich in seinem Denken und Wollen unterwerfen wollen? Deshalb bezeichnet Ignatius auch Demut und Selbstverleugnung als unerläßliche Voraussetzungen für den Gehorsam. Ja, beim Gehorsam werden irgendwie alle Tugenden aufgerufen. Darum kann Ignatius mit dem hl. Gregor sagen; „Der Gehorsam ist jene Tugend, die die

⁶³⁾ Bei Huonder, Ignatius von Loyola, S. 210.

⁶⁴⁾ Constitutiones P. X n. 9.

⁶⁵⁾ Epistola n. 10.

⁶⁶⁾ Ebd. n. 17.

⁶⁷⁾ Constitutiones P. VI c. 1 n. 1.

übrigen Tugenden dem Herzen einpflanzt und weiter darin beharrt⁶⁸⁾.

Was nun die Entgegennahme von konkreten Befehlen betrifft, so ist von vornherein ein Dreifaches denkbar: 1. daß ich mit dem Befehle ohne weiteres einverstanden bin, ja ihn selbst billige und gerne ausführe; 2. daß ich dagegen Schwierigkeiten habe; 3. daß ich den Befehl mißbillige und verurteile, weil mir das Befohlene evident als unrichtig, als unzweckmäßig erscheint. Der erste Fall, daß ich mit den Anordnungen des Obern ohne weiteres einverstanden bin, wird der häufigere sein. Denn für gewöhnlich sind die Befehle und Anordnungen doch so, daß man sie als vernünftig bezeichnen muß und bei gutem Willen auch ohne Schwierigkeiten ausführen kann. Das gilt nicht bloß für die Dinge des täglichen Lebens, sondern auch für wichtigere Angelegenheiten, z. B. für Postenzuweisungen. Die Obern sind meistens in der Lage, dabei persönliche Neigungen zu berücksichtigen und die Gründe für ihre Anordnungen anzugeben, wie wir es auch bei Ignatius finden. Es fragt sich nur: Ist das noch Verstandesgehorsam im eigentlichen Sinne? Manche stellen den Verstandesgehorsam so dar, als ob er nur dort geübt würde, wo mich die Zustimmung große Überwindung kostet, wo ich also von mir aus nicht so handeln würde und anderer Meinung bin als der Obere. Gewiß kommt mir hier der Verstandesgehorsam in seinem Charakter, in seinen Schwierigkeiten und in seinem Wert am stärksten zum Bewußtsein. Aber das, was Ignatius mit Verstandesgehorsam meint, das Mitgehen und Zusammengehen mit dem Obern, trifft nicht minder dort voll und ganz zu, wo ich auch für mich das Befohlene als gut und richtig anerkenne.

In diesen Fällen ist der Verstandesgehorsam kein Problem. Als solches empfinde ich ihn erst, wenn mir die Zustimmung zum Urteil und Willen des Obern schwer wird, wenn ich mir sagen möchte: Was der Obere will und meint, ist nicht richtig und nicht zweckentsprechend. Diese Erkenntnis kann sich in mir in zweifacher Weise vorstellen: als evident oder als nicht evident. Im letzten Falle hängt es nun tatsächlich von meinem guten Willen und von den bereits genannten Einstellungen ab, ob und wie ich mich dem Obern anschließe. Ignatius zeigt im Gehorsamsbrief mit meisterlicher Seelenkenntnis auf, was alles einfließt und was ich einschalten muß, um zum vollkommenen Gehorsam, zum Verstandesgehorsam zu kommen. Ich darf auch meine Bedenken und Schwierigkeiten dem Obern vorlegen; ja unter Umständen muß ich das sogar tun, dann nämlich, wenn die Sache es erfordert. Der Obere kann nicht immer alles wissen, was für die Lösung einer Frage, für die Ordnung einer Angelegenheit zu beachten ist. Er erwartet auch, daß man ihn auf entgegastehende Schwierig-

⁶⁸⁾ Epistola n. 2.

keiten aufmerksam macht. Schweigen wäre da ein Fehler und könnte sogar sündhaft sein. Warum schweigt man oft, wo man reden sollte? Nicht selten aus wenig edlen Beweggründen: aus Augendienerei — man will es sich mit dem Obern nicht verderben; aus Scheu vor dem Unangenehmen einer Auseinandersetzung mit dem Obern; aus Indolenz, weil man der Angelegenheit gleichgültig gegenübersteht; aus Mißgunst — man will den Auftrag, die Weisung „blindlings“ durchzuführen, um den Obern „ad absurdum“ zu führen. Solches Schweigen ist aber kein Gehorsam, sondern Bosheit und vorweggenommene Schadenfreude.

Die Darlegung der Einwände und Gegengründe muß in der rechten Weise geschehen. Ignatius spricht darüber im Gehorsamsbriefe⁶⁹⁾ und ausführlicher in einer Instruktion, die den Titel trägt „Über die Art und Weise, wie man mit einem Obern zu verkehren oder zu verhandeln hat“⁷⁰⁾. Vor allen Dingen betont darin Ignatius, daß solche Vorstellungen den rechten Ausgangspunkt haben müssen, und dieser Ausgangspunkt ist wiederum die Bereitschaft. Man muß sich dem Obern und seinen Anordnungen zunächst positiv nähern. Es dürfen nicht Eigenliebe und Kritik-sucht oder Verbitterung der Grund sein, warum man Einwände vorbringt, sondern nur die Liebe zur Sache. Deshalb will Ignatius auch, daß man sich vorher im Gebet sammle; man soll die innere Ruhe gewinnen. Und weiterhin soll man sich vor und nach der Aussprache den inneren Gleichmut wahren und sich mit dem Bescheid des Obern zufriedengeben⁷¹⁾. Man kann, und das hebt die obige Instruktion ausdrücklich hervor, sein Anliegen später noch das eine oder andere Mal vortragen. „Denn die Erfahrung enthüllt mit der Zeit mehr Anhaltspunkte, und vielleicht stellen sich unterdessen die Dinge auch dem Obern in neuer Beleuchtung dar“⁷²⁾. Ignatius fügt hinzu, daß man auch auf den Obern Rücksicht nehmen, sich nach dessen jeweiliger Verfassung richten und womöglich zu Zeiten kommen soll, die ihm gelegen sind.

Aber nicht immer wird man, auch nicht nach erfolgter Aussprache, dem Obern zustimmen können. Ignatius sagt im Gehorsamsbriefe, „daß sich der Verstand in manchen Fällen, wo ihn nicht die klar erkannte Wahrheit zwingt, durch das Übergewicht des Willens vielmehr auf die eine als auf die andere Seite hinneigen läßt“⁷³⁾. Damit gesteht er zu, daß in anderen Fällen auch der beste Wille den Verstand nicht mehr zu beeinflussen vermag; dann nämlich, wenn die klar erkannte Wahrheit dagegen spricht. Nichtsdestoweniger muß ich auch in diesen Fällen gehorchen, außer das Befohlene wäre gegen mein Gewissen oder sündhaft. Doch letzteres

⁶⁹⁾ Ebd. n. 19.

⁷⁰⁾ Bei Karrer-Rahner, Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe, S. 249.

⁷¹⁾ Epistola n. 19.

⁷²⁾ Bei Karrer-Rahner, a. a. O. S. 250.

⁷³⁾ Epistola n. 9.

darf ich nicht so leicht annehmen. Ignatius sagt dazu: „Ich muß eher dem Oberrn glauben. Kann ich mit mir nicht ins reine kommen, so muß ich wenigstens mein eigenes Urteil und Verstehen zurückstellen und die Sache einer oder zwei oder drei Personen zur Begutachtung und Entscheidung überlassen. Kann ich mich dazu nicht entschließen, so bin ich sehr weit entfernt von der Vollkommenheit, die ein wahrer Ordensmann haben muß“⁷⁴).

Der Gehorsam kann schwere Opfer fordern und könnte deshalb zu einer erdrückenden Last werden, wenn der Obere seine Befehlsgewalt mißbraucht oder ungeschickt handhabt. Ignatius hat als weiser Gesetzgeber dem vorzubeugen gesucht. Er fordert eine umsichtige Auswahl der Oberrn. Als Obere sollen nur tugendhafte und kluge Männer bestellt werden⁷⁵). Ribadeneira berichtet von ihm den Ausspruch: „Ausnehmende Klugheit bei mittelmäßiger Tugend ist für die Leitung anderer wertvoller als größte Heiligkeit bei geringer Klugheit, wenigstens im allgemeinen gesprochen“⁷⁶). Er hat für die Oberrn die Einrichtung des Konsultes, des Admonitors, der Kontrolle durch höhere Obere geschaffen. Aber alles das kann vor den Opfern des Gehorsams nicht schützen. Die Hauptsicherung liegt in einer starken Glaubenshaltung der Vorgesetzten und der Untergebenen. Diese Glaubenshaltung, diese übernatürliche Einstellung bewahrt den Oberrn vor Härte und Herrschsucht, den Untergebenen vor Verstimmung und Verägerung und schafft Einigung und Einheit. Diese übernatürliche Einstellung adelt und verklärt den Gehorsam und bewirkt, daß Obere und Untergebene „nicht mit Furcht vorangehen, sondern im Geiste der Liebe“⁷⁷). Die Liebe soll nach Ignatius der tragende Grund des Gehorsams und des ganzen Verhältnisses zwischen den Oberrn und den Untergebenen sein. Der Obere soll sich ein „regimen paternum“ angelegen sein lassen, soll „eingedenk sein der Freundlichkeit, der Milde und Güte Christi“⁷⁸); und der Untergebene soll den Oberrn in Ehrfurcht und Liebe zugetan sein. Die gegenseitige Liebe schafft Einheit, und mit dieser Liebe vereint, wird der Gehorsam eine der stärksten Stützen des ganzen Ordens⁷⁹).

⁷⁴) Bei Karrer-Rahner, a. a. O. S. 248.

⁷⁵) Constitutiones P. X n. 8.

⁷⁶) Vita Ignatii Loyolae (Ingolstadii 1590), S. 476 f.

⁷⁷) Constitutiones P. VI c. 1 n. 1.

⁷⁸) Formula Instituti n. 6.

⁷⁹) Constitutiones P. VIII c. 1 n. 3, 8.