

# Conversatio morum und Unterscheidung der Geister

Moralpsychologische Einsichten und Gehalte ausgewählter Ordensregeln

von Eckhard Frick SJ

Die Ordensspiritualitäten zeigen den Weg in die Ordensgemeinschaft und die Entwicklung des Individuums in der Gruppe: Sie lassen sich auch als Modelle für die Vorbereitung auf das Tauf-Engagement und für den lebenslangen Entwicklungsweg der Getauften verstehen. Am Beispiel der Benediktusregel und der auf Ignatius von Loyola zurückgehenden Regeln zur Unterscheidung der Geister wird dargestellt, wie das Denken, Handeln und Fühlen Gott suchender Menschen von den Ordensregeln inspiriert, korrigiert und geformt wird. Die Ordensregeln formulieren den Anspruch der Werte des Evangeliums in einem breiten Traditionsstrom nicht nur für die gesamte Kirche, sondern auch für moderne Bereiche wie Management, Führungskultur und Organisationsentwicklung. So lassen sie sich auch einer moralpsychologischen Relecture unterziehen.

“What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the dark ages which are already upon us. And if the tradition of the virtues was able to survive the horrors of the last dark ages, we are not entirely without grounds for hope. This time however the barbarians are not waiting beyond the frontiers; they are already been governing us for quite some time. And it is our lack of consciousness of this that constitutes part of our predicament. We are waiting not for God, but for another – doubtless very different – St. Benedict.” (MacIntyre 2007, 263)

Das Warten auf ein neues gemeinsames Leben mit einem neuen – vom Verfasser der Benediktusregel (Regula Benedicti, im Folgenden: RB) zweifellos sehr verschiedenen – hl. Benedikt ist auch ein moralpsychologisches Warten. Es handelt sich um ein Warten auf Kultur, gegen den „barbarischen“ Zerfall der Werte. Freilich gebraucht MacIntyre den Begriff „barbarisch“ als Metapher für eine aktuelle Herausforderung, nicht nur durch das Bewahren einer traditionellen Praxis, die Wissen, Arbeit und moralische Energie verbindet (Whitehead 1961, 68 und 156), sondern als aktuelles moralphilosophisches Modell.

Die Benediktusregel erfreut sich einer gewissen Beliebtheit unter Managern – gelegentlich wird sie im oberflächlichen Sinn („pragmatisch“) eines Stimulus-Reaktions-Modells interpretiert. Hilfreicher ist jedoch eine *pragmatistische* Deutung im Sinne von C. S. Peirce, der sich dem Zeichenverstehen in einer gegebenen Situation stellt, also der Frage, wie wir die Welt wahrnehmen, was wir tun und was wir lassen sollten. Zeichen verstehen geschieht nach Peirce nicht nur individuell, sondern in einer *community of*

*inquirers*, für die wir das benediktinische Modell des Dialogs mit Gott und des Dialogs untereinander heranziehen können (Nahser 1997). Der Begriff *Regeln*, zumal *Ordensregeln*, tönt in vielen heutigen Ohren nach ferner Kirchengeschichte oder nach moralinsaurer Belehrung. In RB 58 lesen wir:

„Wenn er ausdauernde Beständigkeit verspricht, liest man ihm nach Verlauf von zwei Monaten diese Regel von Anfang bis Ende vor, und es werde ihm gesagt: ‚Siehe das Gesetz, unter dem du dienen willst; wenn du es beobachten kannst, tritt ein; wenn du es aber nicht kannst, gehe frei fort‘ (Si promiserit de stabilitate sua perseverantia, post duorum mensuum circulum legatur ei haec regula per ordinem et dicatur ei: ‚Ecce lex, sub qua militare vis; si potes observare, ingredere; si vero non potes, liber discede‘).“ (RB 58,9–10)

Der Sprachgebrauch „*mores*“ ist moralpsychologisch deshalb aufschlussreich, weil die RB mit diesem Terminus lebensnah von der Umsetzung der Werte des Evangeliums spricht.

„ ‚Regula‘ ist ein Handwerksinstrument, um etwas gerade zu bauen, ein Lineal, mit dem man gerade Linien ziehen kann. So ist die Regel wie die Lehren der Väter, Hilfe zum geraden Wandel ohne Umwege, so dass wir geraden Laufes, zu unserem Schöpfer gelangen‘ “ (RB 73,4). In vielen Manuskripten steht zwischen dem Prolog und den Regelkapiteln der Satz: Sie wird Regel genannt deswegen, weil sie den Lebenswandel der Gehorsamen gerade richtet“ (Regula appellatur ab hoc quod oboedientium dirigit mores). Sie ist eine Lehrmeisterin, eine Magistra (RB 3,7); sie schöpft aus der Erfahrung (vgl. RB 1,6) und hat „*auctoritas*“, so dass sie für die verschiedenen Gruppen im Kloster eintreten kann (vgl. RB 37,1)“ (Böckmann 2011, zur Stelle, Übersetzungen der RB aus diesem Kommentar entnommen).

Die Regel ist also eine Norm, allerdings nicht im Sinne des Gesetzesbuchstabens aus vergangenen Zeiten, sondern der Orientierung an der Zukunft des Evangeliums. Sie *lehrt Mores* als lebenslange Begleiterin, die immer wieder bei Tisch gelesen und immer mehr als spirituelle Nahrung verinnerlicht wird. So kommt es zu einer mentalisierenden Umwandlung der äußeren Regel in das innere Gesetz, in die Lebensordnung der benediktinischen *Conversatio*. Weitergabe, Kontinuität, geht mit Neu-Entdeckung einher: „Es geht Benedikt nicht um Originalität, sondern um kritische Kontinuität. Was sich bewährt hat, soll weitergegeben werden. Das setzt jedoch einen Prozess des Auswählens voraus, der die besten Überlieferungen sichtet und eigene Akzente setzt ...“ (Puzicha 2004, 78).

Im Folgenden sollen verschiedene Regeln nicht rückwärtsgewandt-historisierend sondern entwicklungs- und mentalisierungsfreundlich gelesen werden. Eine Auswahl musste getroffen werden. Der Verfasser ist Jesuit, der mit dem hl. Ignatius von Loyola eine gewisse Nähe zu benediktinischen Lebensformen teilt. So kommt es zur vorgeschlagenen Auswahl: Benedikt und Ignatius. Wiederum exemplarisch kommen im Folgenden die *conversatio morum* und die *Regeln zur Unterscheidung der Geister* als zentrale Konzepte zur Sprache, die moralpsychologisch zu denken geben.

## 1. *Conversatio morum* (*Regula Benedicti*)

Häufig, wahrscheinlich, weil der Terminus *conversatio* schon früh missverstanden wurde, wird dieser durch *conversio* (Bekehrung) ersetzt. Mit dieser terminologischen Verschiebung geht die Vorstellung eines individuellen, punktuellen Erlebnisses einher. Ein Blick in die Benediktusregel zeigt jedoch den Gemeinschafts- und Prozesscharakter der *conversatio* (von lat. *conversārī*: Umgang haben, verkehren mit jemandem). Das Wort *conversatio* kommt in der Benediktusregel (Hervorhebungen E. F.) zehn Mal vor:

(1) „Wer aber im *klösterlichen Leben* und im Glauben fortschreitet, dem wird das Herz weit, und er läuft in unsagbarem Glück der Liebe den Weg der Gebote Gottes (*Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei*)“ (Prol. 49).

Die Annäherung an die klösterliche Gemeinschaft, Prüfung und gegebenenfalls Aufnahme haben den Weg der frühchristlichen Taufbewerber als Vorbild (Puzicha 2002, 483 f.). Bereits im Prolog der Regel wird deutlich, dass es sich beim Glaubensleben im Allgemeinen und beim monastischen Leben im Besonderen, um einen Prozess handelt, einen Weg, der zu „durchlaufen“ ist.

(2) „Die zweite Art [Mönche] sind die Anachoreten, das heißt Einsiedler. Nicht in der ersten Begeisterung für das *Mönchsleben*, sondern durch Bewährung im klösterlichen Alltag (*Deinde secundum genus est anachoritarum, id est eremitarum, horum qui non conversationis fervore novicio, sed monasterii probatione diuturna*)“ (RB 1,3).

(3) „Besser ist es, über den *erbärmlichen Lebenswandel* all dieser [unwürdigen Mönche] zu schweigen als zu reden (*De quorum omnium horum miserima conversatione melius est silere quam loqui*)“ (RB 1,12).

Auch RB 1,3 formuliert prozesshaft: Der ersten Begeisterung für das klösterliche Leben wird die Beständigkeit der alltäglichen Bewährung gegenüber gestellt. Aus der negativen Bewertung einer Gruppe unwürdiger Mönche (*miserima conversatio*) wird deutlich, dass *conversatio* ganz allgemein die Lebensgestaltung und -art, den „Lebenswandel“, die „ganze Gestaltung des monastischen Lebens“ (Puzicha 2002, zur Stelle) meint. Dies gilt auch für den Sprachgebrauch in RB 21, diesmal mit dem sehr positiv wertenden Attribut (lat. *sanctus*: heilig, vorbildlich):

(4) „Wenn die Gemeinschaft größer ist, sollen aus ihrer Mitte Brüder von gutem Ruf und *vorbildlicher Lebensführung* ausgewählt und zu Dekanen bestellt werden (*Si maior fuerit congregatio, eligantur de ipsis fratres boni testimonii et sanctae conversationis, et constituentur decani*) (RB 21,1)“.

(5) *Conversatio* kann auch sehr konkrete Ausprägungen des Wohn- und Lebensstil betreffen: „Das Bettzeug erhalten die Brüder, wie es der *Lebensweise von Mönchen* entspricht und wie der Abt es ihnen zuteilt (*Lectisternia pro modo conversationis secundum dispensationem abbatis sui accipiant*)“ (RB 22,2).

*Pro modo conversationis* kann die Reihenfolge des Eintritts (und die daraus abgeleitete Anordnung der Betten im Schlafsaal und der Plätze bei Tisch) bedeuten oder die klösterliche Einfachheit des Bettzeugs (Puzicha 2002, zur Stelle).

(6) In RB 58 geht es um die Aufnahme der Mönche. *Conversatio* ist hier zunächst ein Synonym für die klösterliche Gemeinschaft, für einen Ort, aber auch für das Leben an

diesem Ort. Mit *conversatio* ist auch *conversio* (Bekehrung) gemeint, der „Anfang einer Reihe von Bekehrungen“ (Böckmann 2011, zur Stelle).

(7) „Kommt einer neu und will das *klösterliche Leben* beginnen, werde ihm der Eintritt nicht leicht gewährt, sondern es gelte das Apostelwort: ‚Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind‘ (Noviter veniens quis ad *conversationem*, non ei facilis tribuatur ingressus, sed sicut ait apostolus: ‚Probate spiritus si ex Deo sunt‘ – 1 Joh 4,1)“ (RB 58,1 f.).

Die Begriffe *conversio/conversatio* bezeichnen in der alten Kirche die Bekehrung zum christlichen Glauben, die in der Taufe ausdrücklich gefeiert wird. Zur Zeit Benedikts gibt es beide Bedeutungen: ein geistlich engagiertes Leben außerhalb des Klosters und der klösterliche Lebenswandel als Treue zur einmal getroffenen Entscheidung (Puzicha 2002, zur Stelle).

(8) In RB 58,17 geht es um das monastische Versprechen (Gelübde): „Bei der Aufnahme verspreche er im Oratorium in Gegenwart aller Beständigkeit, *klösterlichen Lebenswandel* und Gehorsam vor Gott und seinen Heiligen, so dass, wenn er irgendwann anders handeln sollte, er wisse, dass er von dem verdammt wird, den er verspottet (*Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia, coram Deo et sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat, quem inridit*)“ (RB 58,17).

Das Gerundivum *suscipiendus* (lat. *suscipere*: aufnehmen) bezieht sich sowohl auf die Gemeinschaft aller Mönche des Klosters als auch auf Gott, den der neue Mönch im Oratorium mit dem Psalmruf „*suscipe*“ (Ps 119,116: nimm mich auf) anspricht. *Suscipere* meint aktivisch auch das „Aufnehmen“ der Regel durch den Mönch. *Conversatio* meint hier offensichtlich einen bestimmten Lebensentwurf, der durch den Genitiv Plural *morum suorum* qualifiziert ist (Genitivus inhaerentiae, qualitativus). In den Regelkommentaren finden sich die folgenden Erklärungen für *conversatio* (Böckmann 2011, zur Stelle): Frequentativum von *conversatio* (intensiver Ausdruck der Bekehrung, immerwährende Bekehrung), Ableitung von *conversari* (gemeinsames Leben), Tugendleben, Lebensweise, wiederholter Abschreibefehler (also fälschlich *conversatio* für *conversio*).

In RB 58 wird explizit festgelegt, dass der Mönch Gehorsam (*oboedientia*) und Beständigkeit (*stabilitas*) versprechen soll. Vorausgesetzt werden jedoch auch die evangelischen Räte der Armut und Keuschheit. Diese werden von der RB nicht eigens erwähnt, sondern als *conversatio morum* zusammengefasst, also als die allgemein bekannte Lebensweise des Mönchtums.

(9) In RB 63 geht es um die klösterliche Rangordnung. *Conversatio* ist hier Synonym für den Eintritt (in das Kloster): „Die Rangordnung im Kloster halte man so ein, wie sie sich aus dem *Zeitpunkt des Eintritts* oder aufgrund verdienstvoller Lebensführung ergibt und wie sie der Abt festlegt (*Ordines suos in monasterio ita conservent ut conversationis tempus ut vitae meritum discernit utque abbas constituerit*)“ (RB 63,1).

(10) Am Ende der Regel wird noch einmal der Prozesscharakter der *conversatio* deutlich, der sich vom Anfang des klösterlichen Lebens bis zu seiner Vollendung ausspannt:

„1. Diese Regel haben wir geschrieben, damit wir durch ihre Beobachtung in unseren Klöstern eine dem Mönchtum einigermaßen entsprechende Lebensweise oder doch einen *Anfang im klösterlichen Leben* bekunden (*Regulam autem hanc descripsimus, ut hanc observantes in*

monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut *initium conversationis* nos demonstramus habere.“ (RB 73)

„2. Für den aber, der zur *Vollkommenheit des klösterlichen Lebens* eilt, gibt es die Lehren der heiligen Väter, deren Beobachtung den Menschen zur Höhe der Vollkommenheit führen kann (Ceterum ad *perfectionem conversationis* qui festinat, sunt doctrinae sanctorum patrum, quarum observatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis).“ (RB 73)

Einige Stunden vor seinem plötzlichen Tod charakterisierte Thomas Merton die *conversatio morum* folgendermaßen:

“a commitment to total inner transformation of one sort or another – a commitment to become a completely new man. It seems to me that that could be regarded as the end of monastic life, and that no matter where one attempts to do this, that remains the essential thing.” (Waal 2011, 70)<sup>1</sup>

Vom monastisch-kontemplativen Lebensentwurf ausgehend, wenden wir uns nun der Lebensform des Jesuitenordens (Gesellschaft Jesu) zu. Jesuitisches Ideal ist es, „wie ein Mönch inmitten des Lärmes der Stadt zu leben“. „Unsere Herzen sind unsere Klöster“, formulierte Adolfo Nicolás bei einer weltweiten Zusammenkunft von Jesuiten (2012 in Nairobi), Orte des Schweigens und der Unterscheidung der Geister.

## 2. Regeln zur Unterscheidung der Geister (Ignatius von Loyola)

Die *Regeln zur Unterscheidung der Geister* in den Spirituellen Exerzitien sind keine Ordensregel wie die RB. Die ignatianische Entsprechung der RB sind vielmehr die Konstitutionen (Satzungen) der Gesellschaft Jesu. Die Unterscheidungsregeln sind jedoch sehr eng mit dem „Fundament“ der Spirituellen Exerzitien verknüpft und damit auch mit der Lebensordnung der Konstitutionen. Schon bei der Gründung des Ordens sind Regeln und praktische Vorgehensweise für eine große Zahl junger Männer attraktiv, weil sie der psychischen Energie eine geordnete Struktur vermitteln und gestufte Herausforderungen an die Entwicklung des Denkens, Betens und Handelns formulieren. Dazu gehören die Flexibilität der Gemeinschaftsformen und die kulturelle und soziale Sensibilität für das jeweilige Lebensumfeld. Neben der Förderung der bewussten Strukturierung des Lebens (Csíkszentmihályi 1992) ist Ignatius auch sensibel für Inkonsistenzen in der Motivation – in heutiger Sprache: für unbewusste Faktoren. Dies gilt in besonderer Weise für die *Un-*

---

<sup>1</sup> Vgl. „*Conversatio* in the Rule of Benedict indicates the progressive nature of the monastic profession, a continuing effort to seek God truly and grow into the likeness of Christ. It commits the monk to the pattern of observances adopted by his community. The monk promises to walk the path of return to the Father with his brothers, always listening with them to the Spirit’s call for internal and external renewal. *Conversatio* is not a conversion once and for all; it can mean ‘conversion of life’ as a constantly renewed, persevering quest for holy monastic observance. The monk is not alone in this lifelong dynamic process of conformation to Christ. The brothers build up, support and encourage one another as they climb the ladder of humility that will bring them to the love that casts out fear.” – Vgl. A Declaration on Benedictine Monastic Life in the Swiss-American Benedictine Congregation, Part II: Life in the Monastery, D 24, <http://www.osb.org/swissam/declaration/IIA.html> [02.07.2015].

terscheidung der Geister, wie Ignatius mit der biblischen und monastischen Tradition sagt, auch mit der benediktinischen. Für die Mönchsväter ging es darum, Kämpfe mit den „Dämonen“ zu bestehen. Ignatius unterscheidet in der dualistischen Sprache seiner Zeit zwischen verschiedenen „Geistern“, zwischen dem „guten Engel“ und dem „bösen“/dem „Feind der menschlichen Natur“, und er beschreibt deren affektive und kognitive Wirkungen auf den Menschen, z. B. in der Nr. 329 des Exerzitenbüchleins (im Folgenden als „EB“ abgekürzt): „Es ist Gott und seinen Engeln eigen, in ihren Regungen wahre Fröhlichkeit und geistliche Freude zu geben, indem sie alle Traurigkeit und Verwirrung, die der Feind herbeiführt, entfernen. Und diesem ist es eigen, gegen die Fröhlichkeit und geistliche Tröstung zu streiten, indem er Scheingründe, Spitzfindigkeiten und ständige Trugschlüsse anwendet“ (EB 329).

Ignatius entwickelt differenzierte „Unterscheidungsregeln“, die er dem jeweiligen Fortschritt der übenden Person anpasst. Es geht ihm nicht um ein punktuell, querschnittartiges Urteil, sondern um einen Prozess, der zwischen dem spirituell suchenden Menschen und Gott abläuft. Wer diesen Prozess begleitet, sollte sich damit zurückhalten, Entscheidungen des Exerzitanten zu beeinflussen. Wie die Nabe einer Waage soll er in der Mitte stehen und die Auslenkungen der Waage begleiten: „Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage *unmittelbar* den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“ (EB 15).

Das Geschaffensein des Menschen ist das zentrale Moment der ignatianischen Anthropologie, ihr Ausgangs- und ihr Zielpunkt. Im Prinzip und Fundament der Exerziten schreibt Ignatius:

„Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist. Daraus folgt, daß der Mensch sie soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern. Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind.“ (EB 23)

Das Geschaffensein des Menschen, heute neu entdeckt von Denkern wie C. G. Jung und Jürgen Habermas (Reder & Frick 2010) erschließt die Autonomie und andere ethische Begriffe wieder neu. Nach Habermas sind die „ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne“ überzeugt, einander mehr als die zugängliche Übersetzung „schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben“, als seien die „semantischen Potentiale“ der Übersetzung „noch nicht ausgeschöpft“:

„Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzei-

hung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Auferstehung hinterlässt eine spürbare Leere.“ (Habermas 2001, 24)

Der umgangssprachliche Autonomie-Begriff meint im Grunde die uneingeschränkte Selbstbestimmung des Einzelnen. Im Gegensatz hierzu ist in der kantischen Traditionslinie selbstbestimmtes Handeln an allgemeingültige Normen rückgebunden. Das Gesetz, das sich der Autonome selbst gibt, ist universalisierbar (kategorischer Imperativ) und kann sich sogar *gegen* eigene Wünsche, Vorlieben und Motivationen richten.<sup>2</sup>

Habermas weist darauf hin, dass gerade in bioethischen Debatten das Theologumenon des Geschaffenseins nützlich sein kann, um ein naturalistisches Menschenbild und dessen technologische Konsequenzen zu *relativieren*, in Beziehung zu setzen, den Menschen als Wesen der Beziehung in den Blick zu nehmen. Als Konsequenz der Ablehnung des Geschaffenseins kann der Anspruch und die Selbst-Überforderung des Menschen verstanden werden, sowohl Geschöpf als auch Schöpfer zu sein, alles selbst machen, entscheiden und schaffen zu müssen. Umgekehrt besteht in der Rede vom Geschaffensein des Menschen eine Entlastung von diesem ‚Gotteskomplex‘.

Habermas betont, dass Theologumena wie das Geschaffensein der „Übersetzung“ bedürfen. C. G. Jungs Interpretation des Geschaffenseins bei Ignatius als Gehorsam dem Unbewussten gegenüber (Jung 1940/2008) stellt einen derartigen Übersetzungsversuch dar. Als Arzt und Psychologe kennt Jung die empirische Vorgehensweise der Naturwissenschaften. Er wurde durch seine Assoziationsstudien als experimenteller Psychologe berühmt, mit denen er die Konstellation gefühlsbetonter Komplexe als Manifestationen einer unbewussten Dynamik demonstrierte. Gleichwohl trifft sich Jung mit Habermas in seiner Kritik des Naturalismus. Der Naturalismus in Medizin und Psychotherapie wird reduktionistisch, wenn er aus der notwendigen methodischen Beschränkung eine gewissermaßen philosophische Position ableitet. Aus der Bescheidenheit des Wissenschaftlers (Beschränkung auf wenige Fragestellungen und angemessene Methoden) wird die Allmachtsfantasie des Selber-Schaffen-Müssens. Jung deutet diese Allmachtsfantasie als Hybris des bewussten Ichs, das die Kraft des Unbewussten abzuschütteln versucht.

Fragen wir nun allgemeiner, wie die Spiritualität der ignatianischen Unterscheidungsregeln moralpsychologisch übersetzt werden kann, dann lassen sich mehrere Aspekte nennen:

- 1) die Einübung eines kognitiven und emotionalen Unterscheidungsweges,
- 2) die Förderung der Achtsamkeit im Alltag durch das „Examen“  
(traditionell und etwas missverständlich „Gewissenserforschung“ genannt),
- 3) das Bemühen um aktive Indifferenz.

---

<sup>2</sup> Diese Argumentation geht im vulgären Autonomiebegriff (z. B. im gängigen medizinethischen Autonomiebegriff) verloren. Dort wird eher eine angelsächsische Traditionslinie rezipiert, die auf Hume und Mill zurückgeht: Autonom ist, was dem eigenen Wohlbefinden und der Erreichung eigener Ziele dient. Dieses Autonomieverständnis ist also an der eigenen Willensbildung und ihrer Funktion, ihrem Nutzen für die eigene Lebensgestaltung orientiert.

Ad 1) Ignatius entdeckte an sich selbst die „Bewegungen“ (*mociones*) der Seele, insbesondere zwischen Trost (*consolación*) und Trostlosigkeit (*desolación*). Fehlen diese Bewegungen, bleibt also der Prozess der übenden Person rein kognitiv, so fragt Ignatius den Exerzitanten, ob er tatsächlich die vorgeschlagenen Übungen gemacht hat. Das emotionale Berührtsein hält Ignatius also für ein Basiskriterium dafür, ob sich der Mensch dem Wirken des hl. Geistes und möglicherweise dem eigenen Widerstand gegen dieses Wirken aussetzt.

Ad 2) Das Examen wird im Deutschen auch als „Tagesrückblick“ oder „Gebet der liebenden Aufmerksamkeit“ (Lambert 2007) bezeichnet. Auch in dieser alltagsnahen Übung geht es um den kognitiven *und* emotionalen Wiederhall des Erlebten. Gemeint ist nicht primär das Sünden-Bekenntnis, wie es der alte Name „Gewissensforschung“ nahelegt, sondern die Achtsamkeit und die Dankbarkeit dem Schöpfer gegenüber. Erst auf der Grundlage dieses geschöpflichen Fundaments erschließt sich ein Zugang zum Theologumenon „Sünde“.

Ad 3) Mit „Indifferenz“ ist keineswegs eine Haltung der generellen Gleichgültigkeit gemeint, sondern die Priorisierung des Geschaffenseins, also die Anerkennung, dass wir nicht Schöpfer unserer selbst sind, sondern Geschöpfe. Dadurch werden ideelle, zwischenmenschliche oder materielle Werte nicht in Bausch und Bogen zurückgewiesen, sondern in den Kontext der Beziehung zu Gott gestellt.

### 3. Fazit

Die benediktinische und die ignatianische Tradition haben zwei Modelle der Gottsuche und der Lebensgestaltung entwickelt. Beide lehren den Umgang mit Werten, Einstellungen und Verhalten. Sie verfügen noch nicht über das Konzept des Unbewussten, doch rechnen sie mit intrapsychischen Konflikten und Inkonsistenzen. Beide haben einen mystagogischen Ansatz, d. h. sie rechnen mit dem Wirken des Heiligen Geistes im Menschen und mit der grundsätzlichen Offenheit des Menschen für die Geheimnis-Dimension seines Lebens. Beide Ansätze entstanden viele Jahrhunderte vor der heutigen moralpsychologischen Reflexion. Sowohl die benediktinische *conversatio morum* als auch die ignatianische *Unterscheidung der Geister* sind erfahrungsnaher Prozessmodelle, die moralpsychologisch deutbar und fruchtbar zu machen sind. Schließlich haben beide Traditionen in den letzten Jahrzehnten eine Wirkung und Rezeption außerhalb der engeren Ordensgrenzen erlebt: in den benediktinischen und ignatianischen Laienbewegungen, in Wirtschaft und Organisationen, in Beratung und Psychotherapie.

## Literatur

- A. Böckmann*, Christus hören. Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts, Bd. 1: Prolog bis Kapitel 7, St. Ottilien 2011.
- I. S. Csíkszentmihályi*, Flow in a historical context: The case of the Jesuits, in: Ders.; M. Csíkszentmihályi (Hg.), Optimal experience: Psychological studies of flow in consciousness, Cambridge 1992, 232–249.
- J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001.
- C. G. Jung*, The process of individuation. Exercitia spiritualia of St. Ignatius of Loyola. Notes on lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich. June 1939 – March 1940 (Teilübersetzung), in: E. Frick; B. Lautenschlager (Hg.), Auf Unendliches bezogen. Spirituelle Entdeckungen bei C. G. Jung, München 2008, 71–77.
- W. Lambert*, Gebet der liebenden Aufmerksamkeit, Trier <sup>2</sup>2007.
- A. C. MacIntyre*, After virtue. A study of moral theory, Notre Dame <sup>3</sup>2007.
- F. B. Nahser*, Learning to read the signs: Reclaiming pragmatism for American business and education, in: S. M. Natale; M. B. Fenton; A. F. Libertella (Hg.), Business education and training. A value-laden process, Lanham 1997, 121–134.
- M. Puzicha*, Kommentar zur Benediktusregel. Mit einer Einführung von Ch. Schütz. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2002.
- M. Puzicha*, Benedikt von Nursia begegnen, Augsburg 2004.
- M. Reder; E. Frick*, Geschöpflichkeit in der post-säkularen Gesellschaft, in: Analytische Psychologie 41/2 (2010) 216–238.
- E. Waal*, Seeking God: The way of St. Benedict, Collegeville <sup>2</sup>2001.
- A. N. Whitehead*, Aims of education and other essays, New York 1961.

The spirituality of the Order in all its various forms points the way to the congregation and the development of the individual within the group. It can also be understood as a paradigm for preparing the commitment of baptism and the life-long development path of the baptized. The Benedictine rule and the rules for the discernment of spirits – the latter of which go back to Ignatius of Loyola – are used as examples to illustrate how the thoughts, actions and feelings of the people who seek God are inspired, shaped and corrected by the rules of the Order. In these rules, the claims and values of the Gospel are formulated in a broad spectrum of traditions. They are effective not only for the Church as a whole, but also for modern areas of application, such as management, management culture and organisational development. In this way they can also be subjected to a fresh reading in the light of moral psychology.