

# Geist und Kirche

*Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola*

Von Hugo R a h n e r SJ, Innsbruck\*

Man hat die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius treffend eine „Methode der übernatürlichen Entscheidung“ genannt<sup>1</sup>, ein von der Gnade geleitetes Finden des für den Übenden ganz konkreten, einmaligen, lebensentscheidenden Willens Gottes. Die Bewegung des Geistes, die auf diese existentielle Entscheidung hindrängt, wird betend erfaßt in der Betrachtung des irdischen Lebens des Wortes Gottes. Da nun aber der Geist Gottes zur Nachbildung der Kindschaft treibt (Röm 8, 14), Kindschaft aber immer Teilnahme an dem menschgewordenen Sohn Gottes ist, gilt als Grundgesetz des geistlichen Lebens: Geist geht immer auf Leib hin, Geistbewegung besagt Inkarnation und ‚Auferbauung des Leibes Christi‘ (Eph 4, 12). Geist baut sich Leib. Und umgekehrt: Die Echtheit der Geistbewegung ist ablesbar an der christusgleichen konkreten Gestalt ihrer Leibwerdung. Die Entscheidungen der Geistlichen Übungen, die man die Wahl nennt, haben mithin immer eine gleichsam inkarnatorische, eine hypostatische Struktur: sie sind ‚unvermischt‘ und ‚ungeteilt‘ (Chalkedon) vom Geist Gottes, der dem Betenden „das in die Seele legt, was er tun soll“ (Ex 180); sie sind aber ebenso ‚ungetrennt‘ vom Leiblichen, so sehr, daß die Sichtbarkeit zur Kontrolle der Echtheit des Geistes wird – eben darum, weil diese Bewegung vom frei wehenden Geist Gottes zu einer frei entscheidenden Person geht. Das besagt auf dem Höhepunkt der Exerzitien: die Echtheit der mystischen (erste Zeit der Wahl) und der psychologischen (zweite Zeit) Unmittelbarkeit der existentiellen Entscheidung ist nachprüfbar an der ‚Vernünftigkeit‘ der reflektierenden Überlegung (dritte Zeit)<sup>2</sup>. Das bedeutet aber umgekehrt nicht, als ob nun die klare Evidenz (oder genauer gesagt: die Quasi-Evidenz<sup>3</sup>) der Entscheidung der ersten oder der zweiten Zeit doch wieder der bloßen Rationalität unterworfen würde und als sei die bloße Vernunft das letzte und einzige sichere Maß der Echtheit der Geistesbewegung. Nein, es bleibt bei dem mutigen und tiefen Wort aus der ältesten Deutung der Exerzitien: „Unter der Voraussetzung, daß jene Bewegung unmittelbar von Gott stammt, ist sie ohne Zweifel der erhabenere und höhere Weg, da der göttlich erleuchtete Wille dem Verstand vorausgeht und ihn nach sich zieht; so sagt auch Aristoteles, wie Thomas berichtet: ‚Denen, die durch göttlichen Antrieb bewegt werden, frommt es nicht, mit sich nach menschlicher Überlegung zu

\* Dieser Beitrag ist für die französische Zeitschrift „Christus“, Cahiers spirituels“ (Paris) geschrieben worden und wurde uns in freundlicher Weise von der Schriftleitung zum Abdruck überlassen.

<sup>1</sup> J. de Guibert, *Saint Ignace Mystique*, Toulouse 1950, S. 47. — M. Olphe-Gal-liard: *Les Exercices Spirituels: Revue d'Ascétique et de Mystique* 18 (1937) S. 349: „Méthode de décision surnaturelle“.

<sup>2</sup> Vgl. H. R a h n e r, *Werdet kundige Geldwechsler. Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister*: In: *Ignatius von Loyola. Seine Gestalt und sein Vermächtnis* (Herausg. von F. r. W u l f), Würzburg 1956, S. 303—341; ebenso in: *Gregorianum* 37 (1956) 444—483.

<sup>3</sup> Das betont P. Gonzalez Dávila (1587) in seinem Direktorium ausdrücklich: „Aquel sentir no dice certidumbre de evidencia“ (MJ II, 2, 513).

Rate zu gehen, weil sie von einem höheren Prinzip bewegt werden als es die menschliche Vernunft ist“<sup>4</sup>. Es bleibt aber auch durchaus das andere Wort bestehen, daß die gläubig erleuchtete Vernunft immer als Kontrolle des Geistes einsetzbar ist. Denn nach dem für die Theologie des Ignatius fundamentalen Satz kann sich der Geist nicht widersprechen, das heißt, der „gleiche Geist, der uns zu unserm Heil lenkt und leitet, waltet auch zwischen Christus dem Bräutigam und seiner Braut, der Kirche“ (Ex 365). Innen und außen können also und müssen sich entsprechen: und die Unterscheidung der Geister hängt hier innig zusammen mit den Regeln der kirchlichen Gesinnung. Das „wahre Fühlen in der Kirche“ bedeutet jenen sozusagen hypostatischen Takt, mit dem wir bereit sind, das Geistliche zu messen am Leiblichen, die mystische Innerlichkeit am betastbaren Leben Jesu, die Begeisterung für das Königreich Gottes am Dienstwillen in der schmerzlich sichtbaren Kirche, in der hierarchischen Kirche, „die die römische ist“<sup>5</sup>. „Mystique du service de Dieu“ hat das de Guibert genannt<sup>6</sup>.

Hier berühren wir einen in der Theologie des geistlichen Lebens seit den Urzeiten fundamentalen Grundsatz. Seitdem das Wort Fleisch geworden ist, gibt es keinen unumgrenzten Raum des bloßen Geistes mehr. Die Überschattung lag über Nazareth. Geist tendiert zu Leib, Begeisterung zu Kirche. Die Echtheit einer Geistbewegung ist seitdem messbar am irdischen Leben Jesu, wie schon die Didache sagt<sup>7</sup>. „Der Geist hat es mir geoffenbart: ohne den Bischof tut nichts“, sagt der Ignatius der Urkirche<sup>8</sup>. „Jede innere Freude, jedes noch so sublime Gefühl, jede Vision, die nicht zu gläubiger Liebe zu den in der sichtbaren Kirche, der römischen Kirche aufbewahrten Mysterien anregt, ist verdächtig und führt zu Irrtum und Satan“, sagt Bernardin von Siena<sup>9</sup>. Diese Überzeugung gehört auch zu den theologischen Einsichten, die das Leben und die Lehre des hl. Ignatius geformt haben.

### 1.

Wir versuchen, diese Beziehung zwischen Geist und Kirche zunächst für die wesentlichen Etappen des Lebens des Ignatius aufzuzeigen. Was wir dabei unter ‚Geist‘ und unter ‚Kirche‘ verstehen, entfaltet uns vielleicht am deutlichsten ein Wort des Jerónimo Nadal, der dieses Stück der ignatianischen Theologie wohl am tiefsten erfaßt hat. In einem Satz seiner „Beobachtungen im Gebet“ (die Ausgabe der Monumenta hat ihn leider ausgelassen) spricht Nadal von der mystischen Erhebung der Seele, die wir nach dem Vorbild des Vaters Ignatius anstreben sollen: „Diese friedvolle Erhebung der Seele, diese Einigung mit der höchsten Kraft und dem höchsten Licht war dem Vater Ignatius ganz vertraut. So sehr, daß seine Einsichten und seine Entscheidungen aus einer ununterbrochenen Verbindung mit der

<sup>4</sup> MJ II, 2, 519. — Directorium 27, 1: MJ II, 2, 701. — Thomas STh I, II, qu. 68, a. 1. — Aristoteles, Ethica Eudem. I, 7, 14. — V. L a r r a ñ a g a, *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1944, S. 185.

<sup>5</sup> Die wohl sicher von Ignatius selbst stammende sogenannte Versio prima setzt bei Ex. nr. 353 ausdrücklich hinzu: „quae Romana est“. Vgl. MJ II, 1, 551. — P. d e L e t u r i a, *Estudios Ignacianos* II, Rom 1957, S. 27

<sup>6</sup> *Saint Ignace Mystique* S. 46—49.

<sup>7</sup> Didache XI, 8 (Funk I, S. 28).

<sup>8</sup> Philadelph. 7, 2 (Bühlmeyer S. 104).

<sup>9</sup> Opera omnia III S. 184 AB. — Vgl. H. R a h n e r, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz-Salzburg 1949, S. 84.

Kraft von oben erflossen und alle andern Weisen des Verstehens ihm als zweitragenig vorkamen. Wenn aber diese Weise des Erkennens ausbleibe, so müsse man zu einer natürlichen Weise seine Zuflucht nehmen. Ja, noch mehr: auch wenn jene höhere Weise im Überfluß gegeben sei, so müsse sie doch immer in Übereinstimmung stehen mit den Heiligen Schriften, den Tugenden, der rechten Vernunft, der Erbauung – kurz: mit der Kirche<sup>10</sup>. Hier haben wir die Elemente unserer Untersuchung des Lebens des hl. Ignatius klassisch zum Ausdruck gebracht. „Kirche“ ist die Zusammenfassung alles Sichtbaren, von der Schrift bis zur Vernunft; „Geist“ ist die innerliche, unmittelbare Verbindung der Seele mit der Kraft „von oben“<sup>11</sup>. Mystik und Vernunft, Geist und Kirche gehören zusammen, aber immer so, daß der Geist, mag er auch noch so reich fließen, sich eingrenzen läßt in das Maß des Sichtbaren.

Der Ignatius dieser dialektischen Maxime von Geist und Kirche ist gebildet worden in der Begnadung von Manresa. Es ist auch hier ein Wort des P. Nadal, der uns diese von der Innerlichkeit bis zur sichtbaren Kirche gespannte Theologie aufdeckt: „Damals begann Ignatius das Innerste seiner Seele zu erforschen und die Verschiedenheit der Geister zu erfahren. Und dabei gab ihm darin der Herr ein großartiges Verstehen und ein lebendiges Fühlen (sentimientos muy vivos) der göttlichen Mysterien und der Kirche“<sup>12</sup>. Ignatius entdeckt hier den Zusammenhang zwischen seinem eigenen Geisterkampf und der Kirche als dem Schauplatz des Kampfes des sichtbar gewordenen Christus mit dem bösen Geist. Die satanische Vergeistigung in „Rauch und Feuer“ (Ex 140) steht im Gegensatz zu der schlichten Demut der Sichtbarkeit des wahren Königs (Ex 144), dessen diesseitig genau angebares Kampffeld die „Ebene von Jerusalem“ ist im Gegensatz zu der ungreifbaren, pseudomystischen „Gegend von Babylon“. Gott ist in Christus zu finden, aber nur in den „Synagogen, Städten und Flecken, die er predigend durchzog“ (Ex 91). Darum zieht es Ignatius eben in Kraft dieser mystischen Einsicht mit Gewalt nach Jerusalem. Und es ist ein Echo aus dieser Theologie der Sichtbarkeit, wenn später einmal Laynez an Rodrigues schreibt, die göttliche Majestät gebe ja, wie die darin Erfahrenen bezeugen, gerade in Palästina am reichsten seine tröstende Gnade<sup>13</sup>. Das ist gut ignatianisch gedacht. Um so eindrucksvoller ist es, wenn nun der gleiche Ignatius den mit aller Kraft der Seele geliebten Plan des Bleibens in Palästina auf-

<sup>10</sup> Archivum Romanum SJ, Opp. NN. 30, fol. 131f. — Erstmals veröffentlicht von M. Nicollau, *Jerónimo Nadal. Sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid 1949, S. 258, Anm. 8 und S. 311: „Ea placide usurpanda animae levatio et unio cum superna virtute et lumine, quae familiaris est Patri Ignatio, ut quasi continuo intellections ac rerum dispositiones ex copulatione superioris virtutis accipiat; reliqui modi intellegendi illi videantur inferiores; hic tamen modus si deficiat, ad naturalem modum accurrendum; quin etiamsi ille superior abundet, tamen semper debet esse conformis Scripturis Sanctis, virtutibus, rectae rationi, aedificationi: breviter Ecclesiae“. — Zu dieser fast ununterbrochenen Verbindung des hl. Ignatius mit der Kraft von oben vgl. MJ IV, 1, 349 u. 370 = FN II, 338. — Seine Offenheit für das Einströmen der Gnade: FN I, 504. — FN II, 477. Vgl. H. Rahn, *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*, Einsiedeln-Köln 1956, S. 61.

<sup>11</sup> „De ariba“ ist ein für die Theologie des hl. Ignatius wesentliches Wort. Vgl. Ex. nr. 237, wo es am deutlichsten erläutert wird als Bezeichnung für die „unmittelbare“, von jeder menschlichen Mischung freie und lautere Mitteilung der Gnade. Ebenso Ex. nr. 184 und 338. Vgl. auch MJ I, 1, 339 in einem Brief des Ignatius an Borja: „en todo de ariba, descendiendo de su divina bondad“.

<sup>12</sup> FN I, 307.

<sup>13</sup> Mon. Laynez I, 258.

gibt, weil es ihm die päpstlichen Bullen der Franziskaner nicht erlauben<sup>14</sup>. Wortlos lässt er hier seine Begeisterung eindämmen und sein ganzes Leben durch die sichtbare Kirchenautorität in eine völlig neue Richtung abdrängen. Das Ideal einer konkreten Arbeit in der hierarchischen Kirche wird ihm von da ab immer klarer: dieser Sichtbarkeit ordnet er nun alle Mystik unter. „Es war zweifellos der Instinkt des Heiligen Geistes, der ihn nun zum Studium antrieb und zu den Mühen der heiligen Wissenschaften – zur größeren Glorie Gottes und zum Heil der Seelen“, bezeugt Nadal<sup>15</sup>. Mit dem gleichen Instinkt schmeckt Ignatius in Barcelona und in Alcalà das Unkirchliche an der geistvollen Aszese des Erasmus<sup>16</sup>. Es ist das gleiche Gespür, das Pedro de Leturia in seinem Traktat über die Kirchenregeln des Exerzitienbuches genannt hat „una specie de instinto, un conocimiento gustado y assimilado“<sup>17</sup>. Ribadeneira betont daher ausdrücklich, daß Ignatius diese instinktive Antipathie gegen Erasmus schon lange vor dessen kirchlicher Verurteilung, also rein an seinem eigenen innerlichen Schwinden der Andacht gefühlt habe. Und ebenso war Ignatius der Prophetismus des großen Savonarola, bei aller Anerkennung, die er seiner Tugend zollt, verdächtig wegen seiner Stellung zur hierarchischen Kirche<sup>18</sup>. Fra Girolamo war ‚Sedi Apostolicae rebellis‘: das genügte zur Ablehnung auch des Guten, das er schrieb<sup>19</sup>.

Schon aus diesen ersten Regungen der ‚Romanità‘ des Ignatius ersieht man, daß es sich nicht um eine irgendwie apologetische oder gar antiprotestantische, noch viel weniger um eine kirchenpolitische Haltung handelt<sup>20</sup>. Ignatius ist ‚römisch‘ und ‚päpstlich‘ aus seiner Theologie der Unterscheidung der Geister heraus: der Vicarius Christi in Rom ist ihm sozusagen der klassische Fall der für die Kirche wesentlichen Sichtbarkeit, an der sich das Unsichtbare messen lassen muß. Nur so verstehen wir es, wie in Ignatius (scit Paris) langsam aus Jerusalem Rom wird: das Königreich Gottes ist auch heute noch genau so sichtbar wie einst in den Flecken und Synagogen von Palästina, und die ganze Welt ist Heiliges Land. Christus ist noch da, gegenwärtig. An seiner gleichsam extremen Sichtbarkeit im römischen Papst ist mithin immer dann eine Geistbewegung abzumessen, wenn der Ruf und die Entscheidung der ‚Wahl‘ nicht schon eindeutig klar liegen. Hier aber liegt die Wurzel für das ganze Wesen der in Paris sich bildenden Konzeption der Gesellschaft Jesu verborgen. Dafür besitzen wir das klare Zeugnis Nadals: Ignatius befaßt sich von Paris an intensiv mit dem Plan einer eigentlichen Ordensgründung, aber immer so, daß er den ihn führenden Geist nicht zwang, sondern ihm folgte: „singulari animi modestia ducentem Spiritum sequebatur, non praeibat“<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> FN I, 424f. — Vgl. P. de Leturia, *Jerusalén y Roma en los designios de San Ignacio de Loyola: Estudios Ignacianos* I, Rom 1957, S. 195.

<sup>15</sup> Text erstmals ediert von M. Nicolau, *Nadal* S. 492.

<sup>16</sup> Vgl. dazu FN I, 454, 585, 669. — FN II, 417, 543. — Chron. I, 33. — Ribadeneira, *Vita Ignatii Loyolae* I, 13 und V, 10 (ed. Köln 1602, S. 83f. und S. 628f.) — Leturia, *Estudios Ignacianos* I, 195f.; 331, Anm. 33 (hier die neueste Literatur zur Frage, nachgetragen von I. Parraguirre). *Estudios* II, 160—162; 294f.

<sup>17</sup> Leturia, *Sentido verdadero en la Iglesia militante: Estudios* II, 153.

<sup>18</sup> FN I, 668. — MJ I, 3, 26. — MJ I, 5, 95. — MJ I, 6, 80.

<sup>19</sup> Chron. III, 24. — MJ I, 12, 635f. — Leturia, *Estudios* II, 290—294.

<sup>20</sup> Leturia, *A las fuentes de la Romanidad de la Compañía de Jesús: Estudios* I, 239f.

<sup>21</sup> FN II, 252. — Vgl. Nadal IV, 687: „Noli praeire Spiritum, sed sine ab illo duci ac moderari in veritate et disce gratiae cooperari“. Das ist die gleiche behutsame Theologie, wie

Wie dies gemeint ist, zeigt sich bei den Beratungen vor der Gelübdefeier auf Montmartre. Die Gefährten sind sich darüber einig, daß man durch Gebet und durch Abstimmung zwar feststellen könne, ob man gemeinsam in Palästina bleiben oder wieder nach dem Westen zurückkehren solle. Der Fall wird ihnen erst dunkel bei der weiteren Frage: was ist nach der Rückkehr oder nach Ablauf des festgesetzten Jahres nach etwa verhinderter Wallfahrt zu tun? Hier setzt ein, was Leturia die römische Lösung des *casus perplexus* genannt hat<sup>22</sup> und was typisch ist für Ignatius und seine Theologie, die ganz und gar in der Ekklesiologie der Exerzitien wurzelt: für diesen Fall stellt sich die kleine Schar der Gefährten dem Vicarius Christi in Rom zur Verfügung, damit dieser (sozusagen mit der dritten Zeit der Wahl, also mit dem hörbaren Wort der Vernunft, mit der kontrollierbaren Entscheidung der sichtbaren, Christus vertretenden Autorität) den Zweifel entscheide. Der Gehorsam gegen dieses Papstwort würde dann die eigentliche Gewähr für die Echtheit ihrer Begeisterung sein: denn Geist und Kirche widersprechen sich in den Tiefen nicht.

Der Zeugnisse dafür sind viele. Ignatius selbst berichtet, sie wollten für den Fall der Unmöglichkeit eines dauernden Bleibens in Jerusalem „nach Rom zurückreisen und sich dem Stellvertreter Christi zur Verfügung stellen, damit dieser sie dann dort einsetze, wo nach seinem Urteil mehr für Gottes Ehre und das Seelenheil zu erreichen sei“<sup>23</sup>. Denn der Papst ist, wie Peter Faber später rückblickend in einem Brief sagt, „der Herr des gesamten Erntefeldes Christi“<sup>24</sup>. Und in seinem Tagebuch erinnert er sich an den Tag von Montmartre und dankt Christus für die Entscheidung, die sie damals getroffen hatten, sich der päpstlichen Entscheidung anzuvertrauen: denn darin habe sich der „manifeste Ruf“ (eine durchaus den Exerzitien entsprechende Ausdrucksweise) des Herrn Jesus Christus deutlich gemacht: „*Voce sui Vicarii in terra, quae est manifestissima vocatio*“<sup>25</sup>. Am deutlichsten aber spricht Polanco im *Summarium italicum*: „Denn sie waren ganz überzeugt davon, daß Christus selbst durch die Vermittlung seines Stellvertreters sich würdigen werde, ihnen den Weg seines größeren Dienstes zu weisen“<sup>26</sup>. Die römische Bedingung des Gelübdes von Montmartre ist also aufzufassen als eine der Wahl in den Exerzitien entsprechende Kontrolle der zu allem Knechtsdienst willigen Begeisterung. Das Wort der sichtbaren Kirche soll gleichsam die Schleusen bauen, zwischen denen der Strom des Geistes machtvoll (weil eingedämmt) brausen kann. Ignatius hat denn auch in seinen Konstitutionen, wo er von dem vierten Gelübde der Professen, dem sogenannten Papstgelübde, spricht, sich des Ursprungs dieser Idee auf Montmartre erinnert und gesagt, die Gefährten hätten sich damals dem Papst zur Verfügung zu stellen entschlossen „*por non errar in via Domini*“<sup>27</sup>. Das heißt in der Sprache der Exerzitientheologie: bei einer noch unsicheren Wahlentscheidung (so auch Leturia: „*en una elección dudosa*“<sup>28</sup>) gibt nicht der drängende Geist, sondern das hörbare Wort der Kirche den Ausschlag. Das setzt sich ungebro-

---

sie in dem klassischen Wort verborgen liegt, das uns Ribade neira, *Vita Ignatii* V, 11 (S. 660) berichtet: „*Te rebus, sed non res tibi submitte*“.

<sup>22</sup> Vgl. Leturia, *Estudios* I, S. 197. — G. Schurhamer, *Franz Xaver I*, Freiburg 1955, S. 200f.

<sup>23</sup> FN I, 480. <sup>24</sup> MJ I, 1, 132. <sup>25</sup> Mon. Fabri 498. — FN I, 42. <sup>26</sup> FN I, 264.

<sup>27</sup> *Constitutiones VII*, 1 B = MJ III, 2, 562. <sup>28</sup> *Estudios* I, S. 197.

chen fort in das Papstgelübde: der Gehorsam gegen den Papst soll die Impulse des Geistes lenken, kontrollieren, als echt erweisen. Mag es nun Ignatius selbst gewesen sein oder sein getreuer Sekretär Polanco<sup>29</sup>: jedenfalls setzte man bei der Redigierung der *Formula Instituti* für die Bulle „*Expositum debitum*“ von 1550 die Motivierung des Papstgelübdes eigens ein: „ad certiorem Sancti Spiritus directionem“<sup>30</sup>. Um des Geistes sicher zu sein, muß man die Kirche hören.

Geist will Leib. Begeisterung ist echt, wenn sie gehorsam sein will: denn Christus das Wort ist sichtbarer Mensch. Darin liegt das Um und Auf der ignatianischen Theologie. Die sogenannte „*Deliberatio primorum Patrum*“ vom Jahre 1539 ist dafür ein klarer Beweis: die Gefährten entscheiden sich für den innerhalb eines Ordens zu gelobenden Gehorsam, weil sie aus ihren Exerzitien diesen Zusammenhang von Geist und Kirche kennen<sup>31</sup>. Gehorsam ist einfachhin die christusförmige Leibwerdung der Begeisterung. Nur so verstehen wir, warum Ignatius selbst die folgenschwere Entscheidung, ob er die Wahl zum Generaloberen annehmen solle oder nicht, abhängig sein läßt von dem Wort des Beichtvaters<sup>32</sup>. Denn im Zweifelsfall ist für ihn immer das äußere Wort der innerlichen Bewegung vorzuziehen – und das ist bei diesem Menschen, der sich seiner mystischen Geistführung so überwältigend bewußt war, nicht Flucht ins Vernünftige oder in die fremde Autorität, sondern einfach nur die aus Manresa stammende mystische Überzeugung von der in Christus leibhaft erschienenen Gegenwärtigkeit des Geistes. Und weil dem so ist, können sich für Ignatius Geist und Kirche, Liebe und Buchstabe nicht widersprechen. Hierin wurzelt nun auch die Theologie jener berühmten Einleitung zu den Konstitutionen: Das Gesetz der Liebe, das der Heilige Geist in die Herzen schreibt, widerspricht nicht nur dem Buchstaben des Gesetzes, sondern fordert geradezu die Mitwirkung der Geschöpfe heraus. Die Skala dieser Geschöpfe ist hier aber: der Vicarius Christi, das Vorbild der Heiligen, die Vernunft selber<sup>33</sup>. Im Sinne Nadals heißt das einfach: die Kirche.

Mithin setzt sich diese Dialektik von Geist – Kirche in der Theologie des Ignatius fort zu der unaufhebbaren Spannungseinheit zwischen Gnade und freier Mitarbeit, zwischen Gottvertrauen und Selbttätigkeit. So auf Gott vertrauen, daß man dabei nie vergißt: Du mußt alles tun, was du von dir aus tun kannst. Und so arbeiten, daß man dabei nie vergißt: letztlich kommt es nur auf Gottes Gnade an. Das ist der wahre Sinn der berühmten und oft mißdeuteten Dialektik der ignatianischen Maxime, über die uns P. Fessard den besten Kommentar geschrieben hat<sup>34</sup>. Es ist

<sup>29</sup> Daß diese Begründung des Papstgelübdes unmittelbar von Polanco stammt, legt sich nahe durch seine Notizen zur Redigierung der *Formula Instituti*, die 1548/49 geschrieben wurden in Vorbereitung der kommenden Bulle „*Expositum debitum*“. Hier wird ausdrücklich bemerkt, der Grund für das Papstgelübde sei auch die „más cierta dirección del Espíritu Santo“ (MJ III, 1, 301 u. 323). — Vgl. dazu neuestens B. Schneidek, *Der hl. Ignatius von Loyola im Dienst der Kirche*: Gregorianum 39 (1958) S. 137–146.

<sup>30</sup> MJ III, 1, S. 377, Z. 39.

<sup>31</sup> MJ III, 1, S. 4: „Ut nihil penitus ex proprio nostro spiritu et capite asseramus, sed solum, quidquid id sit, quod Dominus inspiraverit et Sedes Apostolica confirmaverit ac probaverit.“

<sup>32</sup> FN I, 18f.

<sup>33</sup> *Constitutiones, Prooemium 1*: MJ III, 2, 260.

<sup>34</sup> G. Fessard, *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Paris 1956, S. 305–341.

die Dialektik, die uns die Kirchenväter in das Oxymoron von der „nüchternen Trunkenheit“ geprägt haben<sup>35</sup>. Es ist die Dialektik, die Ribadeneira an Ignatius röhmt: „Oft schien es, als ob er bei Unternehmungen keinerlei Rücksicht nähme auf menschliche Klugheit, sondern sich rein verließe auf die göttliche Fürsorge. Bei der Ausführung aber und bei der Vollendung solcher Unternehmungen versuchte er es mit allen Wegen, um die Sache zu Ende zu bringen. Nur war er auch hier so vorsichtig, seine Hoffnung niemals auf die menschlichen Mittel (die immer nur Instrumente sein durften) zu setzen, sondern auf Gott, den Wirkung alles Guten. Wie immer dann die Sache auch ausging: er jedenfalls wollte immer ein fröhliches und ruhiges Herz bewahren“<sup>36</sup>. Auf unsere Dialektik von Geist und Kirche angewandt, heißt dies aber, und das gehört in die Fundamente der ignatianischen Theologie: bei aller Begeisterung niemals vergessen, daß Geist immer eine Form braucht. Das lebendige Wasser bedarf des Gefäßes. Geist verlangt nach Kirche. Und Kirche ist geschriebenes Wort, ist Gesetz, ist Geschichte, ist Vernunft. Umgekehrt aber: beim Ziehen dieser Grenzen niemals vergessen, daß der Geist nicht eingesperrt werden kann, daß er immer auch über die Ränder der Gefäße quillt, daß er weht, wo er will. Kirche braucht Geist. Das ist die Dialektik jenes berühmten Wortes, mit dem man Ignatius und seine Theologie ins Herz getroffen hat: „Nicht eingegrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen bleiben vom Geringsten: das ist göttlich“<sup>37</sup>. Das ist die Dialektik der Wahl in den Exerzitien: offenstehen für den einen, einmaligen Anruf Gottes, und mit dem gleichen Ohr zu horchen auf die Stimme der hierarchischen Kirche. Den Geist zu hören im Inneren und im Äußeren – ja die Anregung aus dem je zu mir einmalig und unwiederholbar sprechenden Geist ruhig dem Spruch der kontrollierenden Vernunft zu unterwerfen, in der Überzeugung, daß der Geist meiner Innerlichkeit und der Geist der hierarchischen Kirche letztlich der gleiche ist.

In diesem Ausgleich von Enthusiasmus und Nüchternheit sahen die Gefährten des Ignatius eine seiner kennzeichnendsten Gaben. Ignatius war, wie Gonçalves in seinem Tagebuch vermerkt, klug, aber nie zu klug, sein ganzes Wesen schien nur aus ‚racón‘ zu bestehen; Affekt und Devotion folgten stets der Vernunft<sup>38</sup>. Aber was es war mit dieser Vernünftigkeit, hat Ignatius in einem kostlichen Brief an Alphonso Ramirez de Vergara noch kurz vor seinem Tod geschrieben<sup>39</sup>: die Vernunft muß die Führung haben, gewiß, aber die Liebe und die Tröstung folgen um so strömender, je selbstloser die Vernunft ihren Gott gesucht hat: diese ignatianische ‚Vernunft‘ ist schon in sich ganz an Gott verloren. Und darum ist auch das Umgekehrte in dieser Dialektik möglich und notwendig: man darf niemals allzu vernünftig sein, man darf nie vergessen, daß der Geist weht, wo er will, man muß sich offenhalten für die gleichsam überbordende Geistbewegung, es muß immer in der Kirche auch noch einen Platz geben für den Enthusiasmus, für die Begeisterung zum Ungewöhnlichen und zum Schönen hin. Eben dies wollte Ribadeneira von Ignatius

<sup>35</sup> H. Lewy, *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur antiken Mystik*, Gießen 1929.

<sup>36</sup> *Vita Ignatii* V, 11 (S. 649).

<sup>37</sup> H. Rahn, *Die Grabschrift des Loyola*: Stimmen der Zeit 139 (1947) S. 321—339 — Fessard 1. c. S. 168—173.

<sup>38</sup> FN I, 702f.

<sup>39</sup> MJ I, 11, 184f.

sagen, als er ihm das Wort in den Mund legte: „In den göttlichen Dingen bringen die Menschen, die allzu klug sein wollen, kaum je etwas Großes zustande. Denn wer immer nur an die Schwierigkeiten denkt, wer grübelnd und schwankend nur die möglichen Ausgänge voraussieht und fürchtet: der wird niemals sein Herz den Dingen zuwenden, die die schönsten sind“<sup>40</sup>. Nein, Ignatius ist niemals ein vernünftelnder Rechner gewesen, und darum ist auch seine Kirchlichkeit und sein Romanismus so weit entfernt von aller bloß apologetischen Enge. Was er einmal in einem Brief an den Herzog von Alba geschrieben hat, gilt von ihm und von seiner ganzen Theologie: „Denn oft mag das, was so gar nicht mit der menschlichen Klugheit übereinzustimmen scheint, sehr wohl eins zu sein mit der göttlichen Klugheit: denn diese lässt sich nicht eingrenzen in die Gesetze unserer Vernunft (no se ata á las leyes de nuestras razones)“<sup>41</sup>. Dieses Wort ist der beste Kommentar zu den drei Zeiten der Wahl im Buch der Geistlichen Übungen. Dieses Wort ist der ganze Ignatius.

## 2.

Was wir am Leben des hl. Ignatius für die Dialektik zwischen Geist und Kirche ablesen konnten, das wird noch deutlicher aus seiner Lehre. Das wird dort am deutlichsten, wo Ignatius etwas zu lehren oder zu unternehmen hat in bezug auf falsche oder verdächtige Mystik, er, der Mystiker, der nach eigenem Geständnis in jedem Augenblick sich dem Strom der göttlichen Tröstung öffnen konnte<sup>42</sup> und der einmal sagte: „Ich könnte gar nicht mehr leben, wenn ich nicht in meiner Seele etwas lebendig fühlte, das nicht von mir selber kommt, ja nicht einmal von mir kommen könnte, etwas, das nicht mehr ein menschlich Ding ist, sondern lauter nur von Gott kommt“<sup>43</sup>. Ignatius ist – eben weil er ein Mystiker ist – von einem wachen, nüchternen und auf den ersten Blick fast enttäuschenden Mißtrauen gegen alle mystischen Phänomene<sup>44</sup>. Unerbittlich wendet er auf diese Erscheinungen seine Regeln zur Geisterscheidung an und schenkt uns darin eine klassische Exegese zum Exerzitienbuch.

Da sind in Gandia die beiden Jesuiten Onfray und Oviedo, Mitrüder und Hausgenossen des Herzog-Paters Francisco de Borja. Ihren aszetischen Extravaganzien und ihren mystischen Prophezeiungen vom kommenden Engelpapst verdanken wir das umfangreiche Schreiben, das in des Ignatius Auftrag Polanco im Juli 1549 nach Gandia schickte<sup>45</sup>. Die beiden, so schrieb er im Begleitbrief an Borja, „sind vom rechten Weg abgekommen, getäuscht, irrend, verleitet vom Vater der Lüge“<sup>46</sup>. Aber dies nachzuweisen, sei schwer, dazu bedürfe es eben jener hohen Gnadengabe, die der Apostel ‚Unterscheidung der Geister‘ nennt (I Kor 12, 10), die zwar eine *gratia gratis data* sei, aber in ihrer Betätigung eine Hilfe erhalte durch menschliches Mitton, besonders durch Klugheit und theologisches Wissen („la qual se ayuda y exerceita con la industria humana, en special con prudencia y doctrina“<sup>47</sup>). So sehr also der Christ niemals Prophetenwort und mystische Erleuchtung als solche zurückwei-

<sup>40</sup> *Vita Ignatii* V, 11 (S. 662).

<sup>41</sup> MJ I, 11, 8.

<sup>42</sup> FN I, 504. — FN II, 477.

<sup>43</sup> FN II, 338. — MJ IV, 1, 349 u. 370.

<sup>44</sup> Vgl. dazu H. R a h n e r , *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Freiburg 1956, S. 28—30.

<sup>45</sup> MJ I, 12, 632—654.

<sup>46</sup> MJ I, 12, 495. — Mon. Borg. II, 566.

<sup>47</sup> MJ I, 12, 633.

sen oder verdächtigen dürfe, so sehr sei er auch verpflichtet, die Geister zu prüfen am Maßstab des Greifbaren, des Sichtbaren, ja sogar (hier kehrt das für Ignatius so kennzeichnende Wort wieder) des Vernünftigen (si no contienen cosa repugnante à la razón ni buena doctrina<sup>48</sup>). Die Anregung, die vom guten Geist kommt, drängt darum auch zum Sichtbaren, zum Licht, zum Aufgedecktwerden; der böse Geist liebt die Verborgenheit, das vornehme sich Absondern, die Verachtung des Gewöhnlichen. „Das riecht nach jenem Geist, der das Licht scheut (Jo 3, 20), und dieser Geist flieht vor geistlichen Menschen, da er genau weiß, daß diese seine Schliche wohl merken und seine Täuschungen aufdecken“<sup>49</sup>. Der gute Geist drängt also zu Gehorsam innerhalb des Ordens und der Kirche: „Es ist das Zeichen des guten Geistes, wenn er hinführt zu der Beobachtung der Satzungen und zur Liebe all der Dinge, die ein Mensch im Dienst Gottes zu tun verpflichtet ist“<sup>50</sup>. Und so muß alle Erleuchtung und jede übernatürliche Gabe die Kontrolle des geistlichen Vaters und des Oberen ertragen können. Ignatius zitiert hier das Wort des Herrn (Joh 7, 17), daß derjenige die Lehre Gottes zu erkennen vermöge, der zuvor schon den Willen Gottes getan habe, daß also die Herkunft einer Geistbewegung am deutlichsten von jenen Männern erkannt werde, die uns in der Welt der sichtbaren Autorität vorgesetzt sind<sup>51</sup>. Gehorsam und Offenheit gegen Ignatius erkennt darum auch Oviedo als das beste Zeichen der Geisterdiskretion an<sup>52</sup>.

Ignatius hat unter seinen Söhnen noch manchen Fall einer pseudomystischen Erleuchtung zu beurteilen gehabt. Die Grundsätze sind immer die gleichen. Als der seltsame Franzose Guillaume Postel<sup>53</sup> 1544 zu Rom in den Orden eingetreten war und 1545 wieder entlassen wurde, standen seine mystischen Hirngespinste zur Diskussion. Peter Faber schrieb ihm einen rührenden Brief mit der Mahnung, den echten Geist im Gehorsam und in den kleinen Dingen zu finden<sup>54</sup>, Laynez aber urteilte in seinem Gutachten ganz im Sinne des Meisters Inigo: „Indem er dem göttlichen Geist vorausseilen will, stößt er ihn zurück und ruft dafür den bösen Geist, der sich als Engel des Lichts ausgibt . . . ich würde ihm also raten, lieber sein Inneres einzustellen auf Gehorsam, Demut und auf das Studium und die Nachahmung der Weisheit der heiligen Kirchenlehrer“<sup>55</sup>. Genau so handelte P. Lanoy in Wien, als der Scholastiker Nicolas aus Lothringen behauptete, den Geist des hl. Paulus erhalten zu haben: die Begeisterung endete mit Entlassung aus dem Orden<sup>56</sup>. Glimpflicher ging der Fall des gutwilligen Paters Jérôme Le Bas ab, der in einer Erleuchtung den in drei Monaten kommenden Antichrist voraussagte<sup>57</sup>. Gonçalves bemerkte dazu lakonisch und treffend: „Unser Vater zeigte immer einen Widerwillen gegen Pro-

<sup>48</sup> MJ I, 12, 634.    <sup>49</sup> MJ I, 12, 646.    <sup>50</sup> MJ I, 12, 642.    <sup>51</sup> MJ I, 12, 638.

<sup>52</sup> Epp. Mixt. I, 471. — Polancos Antwort: MJ I, 2, 57. — Chron. I, 313.

<sup>53</sup> Zu Postel vgl. H. B e r n a r d - M a i t r e , *Le Passage de G. Postel chez les premiers Jésuites de Rome*: Mélanges Henri Chamard, Paris 1951, S. 227—243. — G. S c h u r h a m - m e r , Franz Xaver I, S. 154.

<sup>54</sup> Mon. Fabri 280—284.

<sup>55</sup> Mon. Laynez VIII, 638—640. Vgl. dazu Postels Brief an Laynez aus dem Jahre 1562: Mon. Laynez VI, 268—271. — MJ I, 1, 344f. — MJ I, 12, 636. — MJ IV, 1, 708—712. — Chron. I, 148f.; IV, 235—237; V, 333.

<sup>56</sup> FN I, 693f. — Epp. Mixt. IV, 128—130; 168; 220f. — MJ I, 7, 514; 647f; 669.

<sup>57</sup> FN I, 706—708. — MJ I, 8, 643. — MJ I, 9, 604; 606. — Chron. III, 295; V, 324. — Pol. Compl. I, 318f.

pheziungen, die nicht von der Kirche anerkannt waren<sup>58</sup>. Die Kirche: immer ist es für diesen Mystiker die hierarchische Kirche, die ihm zum Maßstab der Echtheit allen Geistes wird. Die mystische Theologie des Heinrich Herp<sup>59</sup>, auf den sich Oviedo und Onfroy beriefen<sup>60</sup>, ist Ignatius nicht „authentisch“ genug, und es war ihm nicht ganz wohl, als die Kartäuser von Köln ihm die Neuauflage des mystischen Buches widmeten<sup>61</sup>. An der römischen Kirche möchte Ignatius sogar einmal eine archäologische Echtheitsfrage entscheiden – und dieser Zug ist höchst kennzeichnend für ihn. Man zeigte in Jerusalem ein Stück der Geißelsäule des Herrn und in Rom ein anderes Stück, sie paßten aber, wie Don Pedro de Zarate seinen Freund Ignatius aufmerksam machte, nicht zusammen und so entstand der Disput: welches Stück ist das echte? Ignatius antwortete: „Ich habe beide Stücke gesehen und ich nehme mir nicht heraus, beurteilen zu können, ob sie zusammenpassen oder nicht. Allein, wäre wirklich ein Unterschied, so würde ich die Säule von Rom als die echte erklären, weil die Kirche sie als echt ansieht, und nicht das Stück von Jerusalem, denn das untersteht den Türken“<sup>62</sup>. Als ihm der Dominikaner Reginaldo Nerli von der stigmatisierten Frau in Bologna erzählte und von ihrem Gehorsam gegen den Beichtvater, bemerkte er trocken: „Von allem, was mir da Euer Hochwürden berichten, ist das beste Zeichen das, was sie von ihrem Gehorsam sagen“<sup>63</sup>.

Diese Theologie der Scheidung der Geister wendet Ignatius nicht nur in dem immer fragwürdigen Gebiet der parapsychischen und pseudomystischen Phänomene an, auch in den lauteren Höhen der echten mystischen Begnadung gelten seine Grundsätze, ja gerade dort am reinsten, weil der Geist seine unvermischte Tendenz zu kirchlicher Leibbildung unbehindert auswirken kann. In dem Lehrschreiben an Francisco de Borja vom 20. September 1548 spricht der Meister von den echten mystischen Gaben der göttlichen Berührungs- und Erleuchtung. Aber selbst hier vergißt er nicht, beizufügen: „Immer vorausgesetzt, daß die Demut und die Ehrfurcht gewahrt bleiben gegen unsere heilige Mutter Kirche und gegen die in ihr aufgestellten Lenker und Lehrer“<sup>64</sup>. Und in jenem Unterricht über die Mystik, den Inigo von Venedig aus an Sor Teresa Rejadella erteilt, wird die ganze Lehre von Geist und Kirche zusammengefaßt zu einem Satz, der deswegen von höchster Bedeutung ist, weil Ignatius hier von der erhabensten Form einer vom Geist geschenkten existentiellen Entscheidung spricht, nämlich der mystischen, also jener, die es bei aller Freiheit „der Seele unmöglich macht, zu widerstehen“ (genau so wie in der ersten Zeit der Wahl: Ex 175): „Gott beginnt in unserem Inneren zu sprechen, ohne jedes Geräusch von Worten, er reißt die Seele ganz zu seiner Liebe empor und schenkt uns ein Fühlen seiner selbst, so daß wir, selbst wenn wir wollten, dem gar nicht widerstehen könnten. Dieses Fühlen Gottes, das wir so erhalten, muß uns aber notwendig gleichförmig machen mit den Geboten und Vorschriften der Kirche und mit dem Gehorsam gegen unsere Vorgesetzten — es ist voll von tiefer Demut: denn in allem wirkt der gleiche göttliche Geist“<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> FN I, 707. <sup>59</sup> *Leturia, Estudios* II, S. 288f. <sup>60</sup> MJ I, 12, 650.

<sup>61</sup> FN I, 753–761.

<sup>62</sup> FN I, 711.

<sup>63</sup> MJ IV, 1, 407. — MJ IV, 1, 341f. — FN I, 645f. — *Ribadeneira, Vita Ignatii* V, 10 (S. 629f.).

<sup>64</sup> MJ I, 2, 236. <sup>65</sup> MJ I, 1, 105.

Damit stehen wir aber in der innersten Mitte der Theologie der Exerzitien. Die „übernatürliche Entscheidung“, die ihren wesentlichen Sinn bildet, wird in der ‚Wahl‘ getroffen, in welcher der Übende den für ihn lebensentscheidenden Willen Gottes erkennt. Ob diese Bewegung aus Gott ist, eben dies muß in der Diskretion der Geister erfaßt werden. Und das Maß, das Distinktivum, der Raum und das Gefäß dieses echten Gottesgeistes ist für Ignatius auch in den Exerzitien letztlich die ‚Kirche‘, die hierarchische Kirche, oder wie er in der Urfassung der lateinischen Version seines Buches eigens hinzufügt: die römische Kirche<sup>66</sup>. Jeder Gegenstand der Wahl, und mag er noch so sublim sein, muß sich innerhalb der Grenzen der hierarchischen Kirche befinden, muß sich gleichsam innerhalb des Kriegslagers der streitenden Kirche ausweisen können (*militen dentro de la sancta Madre Yglesia hieráctica: Ex 170*). Die ersten Interpreten der Exerzitien haben es daher mit Recht bedauert, daß gerade dieses Wort im offiziellen Direktorium ausgefallen ist<sup>67</sup>; und P. Gonzalez Dávila führt die Güte eines Wahlgegenstandes auf den Zusammenhang mit der Kirche zurück: „Es ist klar, daß der Gegenstand gut sein muß und für diese Güte das Zeugnis und die Bürgschaft in der Kirche besitzt“<sup>68</sup>. Und weil so die Kirche der einzige legitime Raum ist, auf den hin jede echte Geistbewegung voranschreitet, darum ist die Diskretion der Geister am folgenschwersten dort, wo sich die Entscheidung der Wahl ganz konkret in dem „wahren Fühlen in der diensttuenden Kirche“ äußert. Dieser Geist der Kirchlichkeit ist, wie Przywara einmal sagt, das Gegenteil „aller ‚Logismen‘ privat persönlicher Inspiration“ und setzt dem bloß eigenwilligen Denken und Tun ein Ende<sup>69</sup>. Geist will Dienst. Denn das Wort ist unter der Beschattung des Geistes Knecht geworden, Sohn der Magd.

Das mag noch genauer entfaltet werden für ein paar Kapitel aus der Theologie der Exerzitien. Wenn Nadal unter ‚Kirche‘ alles verstanden hat, was die Sichtbarkeit des Königreiches Gottes auf Erden umfaßt, also Schrift, Gesetz, Erbauung, Gehorsam, Vernunft, dann ist dies alles nun einzusetzen in den Vorgang der in der Betrachtung des Lebens Jesu sich gestaltenden Wahl und in die Kontrolle der mystischen oder psychologischen ‚Unmittelbarkeit‘ der ersten und zweiten Wahlzeit durch die ‚Vernunft‘ der dritten.

Zu diesen Grenzen des Geistes gehört also zuerst die Betrachtung des Lebens Jesu. An ihm muß sich Gegenstand und Evidenz der Wahl ausrichten, sagt Ignatius in seinen Anweisungen an den Exerzitienmeister: „Man schreite also voran in der Betrachtung des Lebens Christi unseres Herrn und schaue sich dabei um, wo man Tröstung verspüre und wohin Gott uns bewege, und desgleichen wohin die Trostlosigkeit gehe“<sup>70</sup>. Das besagt also: an der Sichtbarkeit des Erdenlebens Jesu kann man die Echtheit der Bewegungen abmessen, die wir innerlich wahrnehmen. Gerade diese für die ignatianische Spiritualität so kennzeichnende Betonung der Betrachtungen aus dem Leben Jesu war es, was die heilige Teresa von Jesus zeitlebens ihren Seelenführern aus der Gesellschaft Jesu dankte, vor allem P. Juan de Práda-

<sup>66</sup> Vgl. oben Anm. 5.

<sup>67</sup> MJ II, 2, 697.

<sup>68</sup> MJ II, 2, 514.

<sup>69</sup> Deus semper maior. Theologie der Exerzitien III, Freiburg 1940, S. 339.

<sup>70</sup> MJ II, 2, 76. Vgl. Mon. Nadal IV, 843. — H. R a h n e r , *Geldwechsler* S. 312f.

nos<sup>71</sup>. Und es wundert uns nicht: eben aus diesem Geist kommt auch Teresa zu genau dem gleichen Verspüren des Zusammenhangs zwischen Geist und Kirche, wenn sie von den hohen Erleuchtungen und inneren Worten Gottes sagt, aus ihnen komme der lebendige Glaube, „und zwar ein Glaube, der, weil er lebendig und stark ist, auch immer danach strebt, gleichförmig mit dem zu sein, was die Kirche hält; und keinerlei Offenbarungen können uns, selbst wenn wir den Himmel offen sähen, auch nur in einem einzigen Punkt abbringen von dem, was die Kirche hält“<sup>72</sup>.

Diese Theologie des ‚Sichtbaren‘ geht noch weiter. Geist drängt zu Gehorsam, der echte Geist will immer ans Licht kommen. Hierin gründet die wesentliche Rolle, die Ignatius dem Exerzitienmeister zuteilt, dem ‚geistlichen Vater‘ – und hierin erfaßt er instinktiv den Kern der geistlichen Lehre der Mönchsväter<sup>73</sup>. Das klassische Beispiel dafür ist das psychologisch unübertrefflich feine Stück des Exerzitienbuches vom ‚falschen Liebhaber‘ (Ex 326), der nicht entdeckt werden will. Gonzales Dávila hat sich daraus zu seinen tief sinnigen Deutungen der Discretio der Geister anregen lassen, die dann auch ins Direktorium von 1599 aufgenommen wurden: „Es ist ein untrügliches Zeichen der Herkunft aus dem bösen Geist, wenn jemand ungern ‚entdeckt‘ wird und wenn man das Dunkel liebt und ‚nicht ans Licht kommt, damit seine Werke nicht offenbar werden‘ (Joh 3, 20). Und es ist ein Zeichen für die Herkunft aus dem guten Geist, wenn man es liebt, entdeckt zu werden, so wie es unser Vater Ignatius in seinen Regeln lehrt. Denn Gott ist Licht und liebt das Licht“<sup>74</sup>. Daß er aber unter diesem ‚Licht‘ die Sichtbarkeit der Kirche (und also des Vorgesetzten, des Beichtvaters, überhaupt eines Beraters) versteht, geht aus dem Wort hervor, das Gonzalez unmittelbar zuvor geschrieben hat: „Diese Kontrolle und diese Prüfung (der Geister) muß ‚mit Licht‘ geschehen. Denn alles, was aufgedeckt wird, ist vom Licht erhellt (Eph 5, 13); und Sankt Paulus spricht hier von den Gnostikern, die sozusagen die Alumbrados der Antike sind. Dieses ‚Licht‘ aber ist das Wort Gottes, die Kirche, ihr öffentliches Magisterium, und die menschliche Vernunft. Denn das alles ist von Gott, und das eine kann dem andern nicht widersprechen“<sup>75</sup>.

Es ist mithin also auch hier letztlich die Sichtbarkeit des mensch gewordenen Wortes, die sich fortsetzt in den sichtbaren Menschen, dem man sein Inneres öffnet, um darin der Echtheit der Geistanregung gewiß zu werden. „An Stelle Christi unseres Herrn“ (en lugar de Cristo N. Señor) steht der Seelenführer, ihm deckt man alles auf, von ihm erhofft man die Vermittlung der tröstenden Kraft Gottes: das ist die Grundlehre der Konstitutionen<sup>76</sup>, das hat Ignatius schon in einer der Urformen seines Gesetzbuches den jungen Mitbrüdern in Alcalá geschrieben<sup>77</sup>. Letztlich ist diese Lehre nur die äußerste Konsequenz der Theologie vom Papst als dem Vicarius Christi. ‚Kirche‘ ist überall dort, wo sich der frei wehende Geist den Leib der Autorität, des Gesetzes, der Hierarchie bildet, wo der Geist immer beides tut: das In-

<sup>71</sup> V. L a r r a ñ a g a , *La Espiritualidad de San Ignacio* S. 91—100; S. 116f.

<sup>72</sup> Autobiographie 25 (Biblioteca Mística Carmelitana 1, Burgos 1915, S. 196).

<sup>73</sup> Vgl. H. B a c h t , Die fröhmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit. (In: *Ignatius von Loyola. Seine Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg 1956, S. 254—259).

<sup>74</sup> MJ II, 2, 521 = Directorium 28, 6 (MJ II, 2, 709).

<sup>75</sup> MJ II, 2, 521.

<sup>76</sup> Constituciones III, 1, 12: MJ III, 2, 351f.

<sup>77</sup> MJ I, 12, 675. Vgl. H. R a h n e r , *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*, Einsiedeln—Köln 1956, S. 112.

nerste des Menschen bewegt und zugleich die Gebote gibt, Innen und Außen vereinigend, ohne Trennung und ohne Vermischung. Aber dies immer so, daß im Falle der Unklarheit und des Zweifels letztlich (solange wir im Fleisch dieser Geschichte sind) das Sichtbare den Ausschlag gibt, das heißt, die äußere Autorität vorzuziehen ist, und in der demütigen Bereitwilligkeit dazu der klarste Erweis der Echtheit einer Geistbewegung besteht. In dieser theologischen Überlegung wurzelt denn auch die Stellung, die Ignatius in seinen Regeln den äußersten und (an sich genommen) fast äußerlich scheinenden Dingen zuteilt, an denen sich die Echtheit der kirchlichen Geissnung erweist: Wallfahrt, Kerzen, liturgischer Brauch. Das ist gewiß zunächst gemeint als Widerlegung einer von Erasmus gepflegten ‚reinen‘ Geistigkeit der Andacht<sup>78</sup>. Aber den tieferen Zusammenhang mit der Theologie der Sichtbarkeit hat wohl schon Nadal erfaßt, wenn er bemerkt: „Man muß auch die Andachtsformen der Kirche pflegen: denn deutlicher wird der Geist gespürt, wenn die Kirche als Ganze sich diesem Geist hingibt (plus enim sentitur Spiritus, ubi tota Ecclesia illi Spiritui vacat)“<sup>79</sup>. Beim Breviergebet, sagt er, zieht der Betende „im Heiligen Geist die Person der Kirche an“<sup>80</sup>. Und man fühle „eine göttliche Kraft in allen kirchlichen Dingen, wie in den Bildern, den Altären, Kirchen, geweihten Gegenständen, und in den Zeremonien der Kirche“<sup>81</sup>.

So verdichtet sich nun auch in dieser Theologie der Exerzitien die Dialektik von Geist und Kirche zu derjenigen von Enthusiasmus und Vernunft. Von dieser ignatianischen ‚Vernünftigkeit‘ haben wir an anderer Stelle gesprochen<sup>82</sup>. Ignatius hat sie in seinem großen Brief nach Coimbra ‚razón spiritual‘ genannt, also ein ‚Vernünftigsein im Heiligen Geiste‘<sup>83</sup>. Das ist die rationale Überlegung der dritten Wahlzeit (Ex 177), aber selbst hier betont Ignatius, diese Reflexion und ihr Gegenstand müßten sich „innerhalb der Grenzen der Kirche befinden“ (dentro de los límites de la Iglesia). Darum ist nach Gonzalez Dávila die dritte Wahlzeit „von größerer Sicherheit“ – das ist nun gemäß der Theologie des Ignatius kein Widerspruch mehr – „denn die Vernunft waltet darin ihres Amtes, unterstützt vom Glauben und von der Lehre der Kirche“<sup>84</sup>. „Denn auch die menschliche Vernunft stammt von Gott, und sie wird getragen und erleuchtet von dem Licht des Glaubens. Darum kann das eine dem andern nicht widersprechen, weil notwendigerweise das Wahre mit dem Wahren übereinstimmt“<sup>85</sup>. Man muß also in der Wahl der Exerzitien den Willen Gottes auch finden innerhalb der Grenzen der Natur, der Befähigung, der Gesundheit, der Menschlichkeit. Das war schon die Lehre in dem Brief nach Ganda: P. Onfroy ist deswegen seinen Täuschungen erlegen, „weil sich seine Vernunft allzu weit von den materiellen Dingen losgelöst hat“, er ist charakterlich ein Wirrkopf, und er hat seine Gesundheit durch übertriebene Buße ruiniert – er ist also kein geeignetes Werkzeug des mystischen Geistes<sup>86</sup>. Der ununterbrochene Wandel in Gottes Gegenwart, den die Mystiker von Ganda pflegen, sei eine große Täuschung,

<sup>78</sup> Vgl. dazu J. M. Granero, *Sentir con la Iglesia*, Comillas 1956, S. 25. — Leturia, *Estudios* II, S. 162f.

<sup>79</sup> Mon. Nadal IV, 696.

<sup>80</sup> Mon. Nadal IV, 691.

<sup>81</sup> Mon. Nadal IV, 691.

<sup>82</sup> Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Graz—Salzburg 1949, S. 84f.

<sup>83</sup> MJ I, 1, 504.    <sup>84</sup> MJ II, 2, 521.    <sup>85</sup> MJ II, 2, 709.    <sup>86</sup> MJ I, 12, 640f.

denn das sei für die vernünftige Natur des Menschen unerträglich, die der Entspannung und einer gewissen menschlich schönen Natürlichkeit bedarf, um die Gewalt der Gnade tragen zu können – so wie der Apostel Johannes zu seiner Erholung mit einem Rebhuhn spielte<sup>87</sup>.

So gilt denn für die Deutung der Exerzitien, genau so wie für die Auslegung der Konstitutionen, immer wieder das Grundprinzip der ignatianischen Theologie: Geist und Kirche. Oder, was das gleiche ist: Unctio und Ratio, Geistsalbung und Herzensvernunft. Wo Ignatius von der Salbung spricht, fügt der Schüler hinzu: Salbung, gewiß. „Aber dabei dürfen wir nichts auslassen von dem, was auch die rechte Vernunft fordern muß, und zwar vom Gebrauch unserer freien Geistesentscheidung her und desgleichen von der unserer Ordensverfassung eigenen Sinngebung her“<sup>88</sup>.

---

Damit kommen wir zum Schluß. Aus dem Leben und aus der Lehre des hl. Ignatius ist deutlich geworden, daß die theologische Dialektik zwischen Geist und Kirche zu den Grundgedanken dieses Meisters gehört. Seine genuinen Schüler haben die Lehre als teures Erbe bewahrt. Wo immer sie von Geist sprechen, fügen sie die Kirche hinzu und die Vernunft. Aber das ist nicht Apologetik und nicht Rationalismus. Das ist Teilhabe an einer der mystischen und daher theologisch genial treffsicheren Einsichten des Magisters Inigo. Die Theologie der frühen Gesellschaft Jesu schwingt in dieser ignatianischen Dialektik: Geist und Kirche, Christus und Papst, Freude und Kreuz, Enthusiasmus und Vernunft. „Es schreitet die Gesellschaft Jesu voran auf dem Weg des Geistes und kämpft unter dem Banner des Kreuzes. Denn sie tut Knechtsdienst allein für Gott den Herrn, das heißt für die Kirche, seine Braut, und dies unter dem Römischen Pontifex, dem Vikar Christi auf Erden“<sup>89</sup>. So faßt Nadal in einer klassischen Prägnanz die Theologie der ignatianischen Ordensidee zusammen. Diese Männer, die Ignatius um sich sammelte und durch die Geistlichen Übungen formte, kennen von da ab nur eines: die Maßlosigkeit ihrer Kreuzliebe einzudämmen in die rationale Diskretion des Vernünftigen, um eben darin offener zu bleiben für die grenzenlosen Antriebe des Geistes<sup>90</sup>. Es ist wie ein Symbol dieser Entwicklung der Kompagnie Jesu von ‚Geist‘ zu ‚Kirche‘, wenn Magister Laynez im Dezember 1540 an Ignatius berichtet, er habe die bisher geübte maßlose Armut eingedämmt, „um sich anzuleichen dem Willen Gottes des Herrn, Eurem Willen und, so weit es möglich ist, der Erbauung der Seelen“<sup>91</sup>. Selbst auf den Höhen der mystischen Erfahrung Gottes drängt sich dem Ignatiusschüler Nadal der Gedanke an die Kirche auf: „Es hilft sehr, Gott zu suchen durch die Verneinung alles Geschöpflichen, aller Imagination und aller Einsicht, um in dieser Dunkelheit der Verneinung Gott anzubeten – aber ihn anzubeten im Glauben der heiligen und katholischen Kirche“<sup>92</sup>.

Hier drängt es uns, noch ein klärendes Wort zu sagen über die in dieser Theolo-

<sup>87</sup> MJ I, 12, 649. — Vgl. dazu H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1954, S. 8f.

<sup>88</sup> H. Nadal, *Scholia in Constitutiones* (zu Const. I, 2, 13: MJ III, 2, 183), ed. Prati 1883, S. 31.

<sup>89</sup> Mon. Nadal IV, 618.

<sup>90</sup> Ignatius nennt dies „mediocridad de la discreción“: MJ I, 1, 507.

<sup>91</sup> Mon. Laynez I, 16. — Chron. I, 83.

<sup>92</sup> Mon. Nadal IV, 679.

gie ebenfalls tiefer zu bedenkende ‚päpstliche Gesinnung‘, die immer ein Kennzeichen der Gesellschaft Jesu war<sup>93</sup>. Wir möchten noch einmal betonen, daß diese grundsätzliche Begeisterung für den Dienst in der Papstkirche nicht so sehr in apologetischen oder kirchenpolitischen Überlegungen wurzelt, sondern in der Theologie der ‚Sichtbarkeit‘, die in den Rahmen der Theologie von der Unterscheidung der Geister gehört. Laynez hat das einmal in einer seiner Exhorten angedeutet: „Wir müssen eine tiefe Verehrung (devozione) gegen den Apostolischen Stuhl pflegen, so wie sie unser Vater Ignatius gehabt hat. Denn wenn immer er sich im Zweifel über irgendeine Entscheidung befand, sagte er: Der Apostolische Stuhl wird uns das lösen und lehren, ihm sei die Sache anvertraut“<sup>94</sup>. Es hieß darum von den ersten Jesuiten, sie seien ‚hyperpäpstlich‘ (papatissimi)<sup>95</sup>. Und dennoch schrieb Nadal einmal an Laynez (und diese beiden waren die echtesten Erben des Vaters Ignatius): „Obwohl die Männer der Gesellschaft Papisten sind, so sind sie das doch nur dort, wo sie es sein müssen und in nichts darüber hinaus (en lo que deven serlo y no en lo demás), und auch das immer nur mit dem Blick allein auf die Glorie Gottes und das allgemeine Wohl“<sup>96</sup>. Ich wüßte kein schöneres Beispiel für die unvermischt und ungetrennte Einheit von Geist und Kirche, von Salbung und Vernunft als die nüchtern begeisterte Liebe der Ignatiusschüler zum Papsttum. Hier blieb dem bedingungslosen und schweigsamen Dienst genau so der rechte Platz bewahrt wie der Möglichkeit einer ehrlichen Kritik, in der ausgewogenen Weise, die von der zehnten Kirchenregel im Exerzitienbuch (362) umschrieben wird. Geist und Kirche können sich auch hier letztlich nicht widersprechen. Im Zweifelsfall aber hat immer das Sichtbare den Ausschlag zu geben: Kritik kann gut sein, wortloser Dienst ist größer<sup>97</sup>.

Wir fassen zusammen. Alle theologischen Überlegungen, die uns Ignatius und seine Schüler vorlegten, trafen zusammen in einem einzigen Punkt: es kann kein Widerspruch bestehen zwischen dem in der Seele wirkenden Geist und der von dem gleichen Geist gebildeten Kirche. „Denn wir glauben, daß zwischen Christus Unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Braut, der Kirche, der gleiche Geist waltet, der uns zum Heil unserer Seelen leitet und lenkt“ (Ex 365). Das war seit der Erleuchtung von Manresa die theologische Maxime des hl. Ignatius, die er nicht nur in seinem Buch der Geistlichen Übungen an das zusammenfassende Ende setzt, sondern auch in seinen schlichten Katechesen mit gleichen Worten lehrte<sup>98</sup>. In diesem Geiste schrieb er an den Negus von Abessinien:

„Wir müssen es für eine einzigartige Gnade halten (und es ist auch so), daß wir vereint sind mit dem mystischen Leib der katholischen Kirche. Denn sie ist lebendig gemacht und geleitet vom Heiligen Geist. Und der gleiche Geist lehrt die Kirche und haucht ihr ein jegliche Wahrheit“<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> Leturia, *Estudios* I, 239f.

<sup>94</sup> MJ IV, 2, 76.

<sup>95</sup> FN II, 272.

<sup>96</sup> Mon. Nadal II, 263. Vgl. Mon. Laynez VII, 109.

<sup>97</sup> Ein Beispiel dafür ist die Weise, wie der Orden 1558 die Befehle Papst Pauls IV. über das Chorgebet ausführte: H. Nadal, *Scholia in Constitutiones*, ed. Prati 1883, S. 265—275. Vgl. auch A. Hunder, *Ignatius von Loyola*, Köln 1932, S. 254—262.

<sup>98</sup> MJ I, 12, 671 u. 665. Vgl. dazu H. Rahner, *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*, Einsiedeln—Köln 1956, S. 336—338. <sup>99</sup> MJ I, 8, 473.