

Ignatius von Loyola und sein Orden – Ursprung aus der Erfahrung

Josef Sudbrack, München

Es paßt nicht in das übliche Bild des Ignatius von Loyola, ihn und seinen Weg mit „Ursprung aus der Erfahrung“ zu charakterisieren. Doch schon ein Blick in die fundamentalen Urkunden der verschiedenen Ordensgemeinschaften läßt uns ahnen, daß Leben und Orden des heiligen Ignatius tatsächlich auf Erfahrung gründen.

Für die Familie der Benediktiner ist die *Regula Benedicti*¹ maßgebend. Diese klassische Schrift des 6. Jhs. gleicht einer Basilika, an der Generationen gearbeitet haben. Das Ergebnis ist ein Haus, ein wohlgefügtes Ganzes, das vielen Gruppen Heimat bietet. Die Geschichte zeigt, daß selbst divergierende Lebensweisen in diesem Gebäude Platz haben: Kult und Liturgie, Kultur und Kunst, Erziehung und Wissenschaft, Einsamkeit und Ausstrahlung – alles dies geordnet um das Opus Dei, um den Gottesdienst, „dem nichts vorzuziehen ist“. Die *Regula Benedicti* ist eine Lebensordnung mit vielen Räumen in großzügiger Anordnung.

Der Grundansatz der franziskanischen Ordensfamilie klingt in einem Wort des hl. Franz auf: „Ich bin die Regel!“² Tatsächlich erwachsen selbst die Krisen des Franziskanerordens aus dem Streit um das Verständnis der Person des Poverello aus Assisi, seiner Lebensweise und seines Beispiels. Die Sinntiefe des Wortes „Ich bin die Regel“ wird dort sichtbar, wo Franz zurücktritt und seine Gemeinschaft der Kirche übergibt. Er ist „Forma minorum“, die gestaltgebende Kraft der Franziskaner.

Für die augustinischen Gemeinschaften, also auch für Dominikaner und Prämonstratenser, ist es typisch, daß ihre „Regel“ einen Brief des heiligen Augustinus³ zur Grundlage hat, worin mitbrüderliche Liebe gepriesen wird. Eine humorvolle Bemerkung ist nicht ganz falsch: Man erkenne die barocken Augustinerklöster an dem prachtvoll ausgestatteten Speisesaal, also an dem Raum, wo die Gemeinschaft sich findet, miteinander spricht und lebt.

¹ Die *Benedictusregel*. Eine Anleitung zum christlichen Leben. Der vollständige Text übersetzt und erklärt von G. Holzherr, Abt von Einsiedeln, Zürich 1982.

² A. Rotzetter, W. C. van Dijk, T. Matura, Franz von Assisi. Ein Anfang und was davon bleibt, Einsiedeln 1981; Die Schriften des heiligen Franziskus. Einführung, Übersetzung, Erläuterung von L. Hardick und E. Grau, Werl 1980.

³ Vgl. L. Verheijen, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Abbaye de Bellefontaine 1980.

Die Jesuiten aber haben keine Regel im aufgezeigten Sinn. Ignatius hat sich auch mit allen Kräften dagegen gewehrt, daß sein Name in die Ordensbezeichnung eintrate, z.B. Ignatianer. Die Konstitutionen der Jesuiten, als umfangreiches, ins einzelne gehendes Gesetzes-Werk, haben einen anderen Stellenwert. Wenn man von der Regel der Jesuiten sprechen müßte, wäre das Exerzitienbuch zu nennen, also eine Anleitung zur Erfahrung und zur Entscheidung⁴.

Ignatius sah in der prägenden Kraft dieser geistlichen Übungen das Fundament seiner Ordensgemeinschaft. So schreibt er im Vorwort der Konstitutionen:

Zwar ist es die höchste Weisheit und Güte Gottes unseres Schöpfers und Herrn, die diese geringste Gesellschaft Jesu in ihrem heiligen Dienst bewahren, leiten und voranführen muß, wie sie sich gewürdigt hat, sie entstehen zu lassen; und von unserer Seite muß mehr als irgendeine äußere Satzung das innere Gesetz der Liebe und Güte, welches der Heilige Geist in die Herzen schreibt und einprägt, dazu helfen. Weil jedoch ..., halten wir es für notwendig, daß Satzungen geschrieben werden.⁵

Die Geist-Erfahrung im Herzen soll Gesetz und Regel der Gesellschaft Jesu sein – so wollte es ihr Gründer. Ihr wollen wir nachgehen und dabei mit vorsichtigen Schritten das typisch Ignatianische zu verstehen suchen.

Frühe Schwierigkeiten

Überraschend nun ist es und auch enttäuschend, daß gerade in der Beurteilung und Ordnung von Gebet und Gotteserfahrung die frühen Jesuiten ganz und gar nicht übereinkamen.

Schon Ignatius hatte mit Tendenzen zu kämpfen, die seiner Gebetserfahrung entgegenliefen. 1548 traten zwei hervorragende Mitbrüder mit der Bitte an ihn heran, sich für sieben Jahre in die Wüste zurückziehen zu dürfen, um dort zu beten und zu meditieren. Es waren Andrés de Oviedo, Rektor des Kollegs und der Universität von Gandia, und P. Onfroy⁶. Immer wieder entstanden auf der iberischen Halbinsel ähnliche Bestrebungen. Ignatius aber wollte seine Ordensgemeinschaft auf einer andersgearteten „Erfahrung“ aufbauen. Er mußte die jungen Ordensmitglieder von Coimbra hart ermahnen, sich mit der vorgeschriebenen Gebetszeit zu begnügen. Einer aus der ersten Reihe der Jesuiten, Franz von Borja, zweiter Nachfolger des Ignatius im Amt des Gene-

⁴ Der Vergleich ist breiter ausgeführt in J. Sudbrack, Leben in geistlicher Gemeinschaft. Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen, Würzburg 1983, 138–156.

⁵ Ignatius von Loyola, Satzungen der Gesellschaft Jesu, übertragen von P. Knauer, Frankfurt 1975, Nr. 134.

⁶ A. Ravier, Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu, Würzburg 1982, 158; dieses grundlegende Werk sollte zusammen mit der großräumigen Synopse des gleichen Autors benutzt werden: Les chroniques Saint Ignace de Loyola, Paris 1973.

raloberen, leiblicher Urenkel des Borja-Papstes Alexander VI., wurde ebenfalls mehrfach wegen seiner überlangen Gebetszeiten und seiner harten Bußen getadelt⁷. Die gefährlichste Krise zu Lebzeiten des Heiligen, die Unruhen in der blühenden Provinz Portugal, hat mit ähnlichen Tendenzen zu tun: Simon Rodriguez de Azevedo, aus dem ersten Gefährtenkreis des Ignatius, hatte dem jungen Orden in Portugal einen großartigen Aufschwung verschafft. Aber auch er suchte lange Gebetszeiten und strenge Bußübungen. Es kam zu Schwierigkeiten mit der Jesuitengemeinschaft in Portugal; alle Hintergründe sind nicht mehr aufzudecken. Aber Ignatius griff überaus hart, streng ein, um den Geist seiner Gemeinschaft zu bewahren⁸.

Franz von Borja war es weiterhin, der als Generaloberer nicht nur den Studierenden, sondern jedem Jesuiten $\frac{3}{4}$ –1 Stunde privater Gebetszeit vorschrieb⁹ – Ignatius dagegen scheint anderes im Sinn gehabt zu haben: „Weil man voraussetzen kann, daß sie geistliche Menschen ... sind, ... scheint es, man sollte ihnen in bezug auf das Gebet, die Betrachtung und das Studium sowie die körperlichen Übungen ... keine andere Regel geben, als welche die kluge Liebe ihnen gebietet ...“¹⁰

Was er wollte, wird ersichtlich aus einem Wort, das Pater Consalvez überliefert: Wenn die jungen Jesuiten die rechte Abtötung und Selbstverleugnung hätten, ... „dann würden sie mit Leichtigkeit in einer Viertelstunde mehr beten als andere ohne Abtötung in zwei Stunden“, meinte Ignatius¹¹.

Der junge Orden rang um den rechten Geist des Ignatius. Von außen her wurde er von angesehenen Theologen noch über den Tod des Ignatius hinaus als eine Gemeinschaft von „Alumbrados“¹² verdächtigt, von Menschen also, die ihre eigene Gebets- und Gotteserfahrung über die Lehre und die Anliegen der Kirche setzten.

⁷ Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe, eingeführt von H. Rahner, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 160–165; in der Neuauflage von P. Imhof, Trost und Weisung, Zürich 1979, Nr. 17.

⁸ Ravier, Ignatius (s. Anm. 6), 171: „Was geschieht dann? Die portugiesischen und spanischen Historiker sind sich darüber nicht einig. Tatsache ist, daß Ignatius überraschend am 31. Dezember (1551) Miró zum Provinzial von Portugal ernannt und Rodrigues am 1. Januar dieses Amtes enthebt. Das ist ohne Zweifel, neben kommenden Konflikten in Indien, die ernsthafte Krise, die die Gesellschaft unter Ignatius erlebte.“ Charakterisierung des Simon mit einem Facsimile seiner Handschrift bei Ravier, *Les chroniques* (Anm. 6), 322f.

⁹ H. Bacht, Zur Frage nach den Anfängen der täglichen Betrachtungsstunde in der Gesellschaft Jesu, MS nach P. Bouvier, *Les origines de l'oraison mentale en usage dans la Compagnie*, Lettres de Jersey, 1923; vgl. jetzt H. Bacht, *Das Ringen um die tägliche Betrachtungsstunde in der jungen Societas Jesu*, in: Erbe und Auftrag 54, 1983, 15–30.

¹⁰ Ignatius, Satzungen (Anm. 5), Nr. 582.

¹¹ Dazu Ravier, Ignatius (Anm. 6), 419–421, nach dem *Memoriale des P. Câmara*; vgl. Bacht (Anm. 9), 16.

¹² D. Bañez und M. Cano OP, in: L. Koch, *Jesuitenlexikon*, München 1934, 151–153, 297f.; und ebd. 51–53, Alumbrados.

Doch auch innerhalb des Ordens hatte man vor entsprechenden sektiererhaften Ansätzen Angst. Der Nachfolger Franz von Borjas, Eberhard Mercurian, setzte z.B. die Schriften aus dem Umkreis der Deutschen Mystik auf den ordensinternen Index der verbotenen Bücher: Tauler, Ruusbroec, Seuse, Herp, Gertrud die Große, Mechthild von Magdeburg usw., weil sie „dem Geist unseres Instituts weniger entsprechen“¹³. Dazu ist zu wissen, daß für den Weg des Ignatius vieles von dem, das gerade diese mystischen Autoren lehrten, bestimmd war: Nirgendwo ist die ignatianische Unterscheidung der Geister so gut vorgebildet wie bei Tauler und Ruusbroec.

Einer der großen Jesuiten, der sogenannte zweite Apostel Deutschlands, Petrus Canisius, gab bei den Kölner Kartäusern die Predigten des Johannes Tauler heraus. Dort pflegte man aus dem Geist eines kontemplativen Lebens heraus die Überlieferung der Deutschen Mystik; noch 1555 widmete der Kölner Kartäuser Bruno Loher seine Ausgabe der Mystischen Theologie des Herp, einer Synthese der Deutschen Mystik, dem Generaloberen der Jesuiten¹⁴. Zwischen beiden Gemeinschaften bestand überdies eine innige Freundschaft, die sich bis heute in den Konstitutionen niedergeschlagen hat.

Auch die Krisen des 17. und 18. Jahrhunderts kreisen immer wieder um entsprechende Fragen des „mystischen Gebets“. Der Historiker der Spiritualität L. Cognet¹⁵ kennt zwei Richtungen der jesuitischen Geistigkeit: den „frommen Humanismus“, den Blaise Pascal – nicht ganz zu Unrecht – mit beißendem Sarkasmus überschüttet hatte, und eine mystische Strömung, die innerhalb des Ordens nun wiederum mit Mißtrauen betrachtet wurde. P. Louis Lallemant, der wichtigste Vertreter dieser Richtung, durfte nur wenige Jahre in der Ausbildung der Jesuiten arbeiten. Aber die Frucht dieser kurzen Zeit sind Heilige und Märtyrer: Johannes de Brebeuf, Isaac Jogues und andere. Sein geistiges Erbe trat erst lange Zeit nach seinem Tod – eigentlich erst in unserem Jahrhundert – ins Licht der Öffentlichkeit¹⁶. Beim Streit um die Mystik zu Beginn dieses Jahrhunderts zwischen dem Ex-Jesuiten Bremond und seinen ehemaligen Mitbrüdern geht es nicht zuletzt um die Deutung Lallemants. Noch heute findet Hans Urs von Balthasar – bei allem Lob – Tendenzen bei ihm, die die ignatianische Mitte in Richtung Deutscher Mystik verlagern¹⁷. Si-

¹³ L. Cognet, *La spiritualité moderne 1*, Paris 1966, 190.

¹⁴ Zum Ganzen die drei Foliobände von G. Chaix, *Reforme et Contre-Reforme Catholiques. Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVIe siècle*, Salzburg 1981.

¹⁵ Der Unterschied der Meinung des französischen Historikers (s. Anm. 13) zu der Auffassung, mit der H. Bremond wohl als erster diese Richtungen bestimmte, ist natürlich erheblich; vgl. dazu E. Goichot, *Henri Bremond, Historien du sentiment religieux*, Paris (1983), mit wichtiger Briefliteratur.

¹⁶ L. Cognet, *La spiritualité* (Anm. 13), 425–452.

¹⁷ Vgl. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 1, Einsiedeln 1965, 465: „... Einseitigkeit ... im Sinn des alten Mönchtums und der deutschen Mystik werden Aktion und Kontemplation er-

cher ist bei Lallemant der Geist der Autoren zu spüren, die P. Mercurian, den der Papst der damaligen Gesellschaft Jesu als Generaloberen aufdrängte, den Jesuiten zu lesen verbat.

Es scheint, daß die Jesuiten – bei allen großartigen Leistungen – sich schwer taten, die Mitte des ignatianischen Betens zu finden: zu sehr oder zu wenig „mystisch“, zu viel oder zu wenig „Gotteserfahrung“?

Als der wohl bedeutendste Nachfolger des Ignatius, Pater Claudio Aquaviva (1581–1616), in überraschend moderner Art und Weise einen Fragebogen an alle Jesuiten richtete: „Ad detrimenta cognoscenda“, zum Erkennen und Verstehen der Mißstände, schälten sich zwei Mängel heraus: Die Oberen seien zu wenig um die geistliche Ausbildung bemüht, kümmerten sich zu viel um äußere Verwaltung, und zweitens das wachsende Mißverhältnis zwischen den geistlichen Übungen und den apostolischen Arbeiten. Es gebe, so heißt es im Dokument von 1606, eine „effusio ad exteriora“, ein Ausgegossen-sein, eine Zentrifugalkraft zu den äußereren und äußerlichen Arbeiten¹⁸.

Der Generalobere Ignatius

Wie nun hat es Ignatius mit Gebet und Gotteserfahrung gehalten?

Als seine Gemeinschaft am 27. September 1540 durch die Bulle „Regimini militantis ecclesiae“ in ihren Grundzügen kirchlich anerkannt war, ging man an die Wahl des Generaloberen. Die 10 engeren Gefährten, die „Ur-Jesuiten“, zogen sich drei Tage zu stillem Gebet zurück und wählten anschließend Ignatius zum Generaloberen. Er aber weigerte sich und wies auf seine Vergangenheit und seine Unfähigkeit hin. Davon war man so beeindruckt, daß man die Prozedur – Stille-Gebet-Wahl – wiederholte ... mit gleichem Ergebnis, aber auch der gleichen Weigerung des Ignatius. Erst als Diego Laínez, der spätere Nachfolger des Ignatius, klipp und klar sagte, er könne keinem anderen gehorchen als dem, der von Gottes Stimme so eindeutig erwählt sei, lenkte Ignatius ein: Er werde sich nach einer gründlich vorbereiteten Generalbeichte dem Spruch seines Beichtvaters fügen – allerdings mit der Klausel: „.... auch wenn der Papst ihm das Gegenteil befehlen würde, sofern er nicht überzeugt sei, daß es sich um Sünde handele.“ In zweien von drei Berichten hat man diese Klausel ausgemerzt – sie paßt offensichtlich nicht ins Bild des papstgehorsamen Ignatius.¹⁹

neut dualistisch zerspalten ... Die Verdächtigungen und Verurteilungen der ‚mystischen‘ Tradition durch die Ordensleitung ...“

¹⁸ M. de Certeau, DictSpir VIII, Paris 1974, 990–992: L’enquête „de detrimentis Societatis“ und Le danger de l’expansion „au dehors“.

¹⁹ Ravier, Ignatius (Anm. 6), 119–122; dazu R. Schwager, Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola, Zürich-Köln-Einsiedeln 1970, 145: „Diesen ‚auch-wenn-Satz‘ sprach er wenige Tage, bevor er das feierliche Gelübde ablegte, dem Papst ohne Ausflucht zu gehorchen.“

Doch selbst jetzt gibt Ignatius noch nicht völlig auf: Als nun auch der Beichtvater nach seiner Lebensbeichte die Wahl der Gefährten bestätigt, verlangt der Heilige auch von ihm, daß er noch einmal betend über seine Entscheidung nachsinne. Und erst dann, am Osterdienstag 1541, nimmt er die Wahl an – und wird so sehr Generaloberer der Jesuiten, daß man von diesem Augenblick an nicht mehr trennen kann zwischen dem Amt mit seinen Funktionen und der Person des Generaloberen. Ignatius ging auf in seiner Aufgabe, trat ein in die Anonymität des Dienstes²⁰.

Bei der Abfassung der Konstitutionen, des Gesetzeswerkes der jungen Gemeinschaft, wird diese Einheit von Funktionalität und Personalität, von Auftrag und Mystik maßgebend. Ignatius schrieb von sich, daß er „immer und zu jeder Stunde, wann er Gott finden wolle, ihn finden könne“²¹, und P. Laínez meinte: „Er lebt nun in einem rein geistigen Zustand, in der Gotteserfahrung.“²² Diese Nähe zu Gott wurde gleichsam funktionalisiert, verwertet für das Gesetzeswerk. Dazu der Heilige von sich selbst: „Bei der Ausarbeitung der Konstitutionen ging er so voran: Jeden Tag feierte er die Messe und legte dabei den Punkt, mit dem er gerade beschäftigt war, Gott vor, und sann dann im Gebet darüber nach. Und immer waren das Gebet und die Meßfeier von Tränen begleitet. Ich wollte – so flicht der Sekretär, dem Ignatius dies sagte, ein – alle jene Aufzeichnungen über die Konstitutionen einsehen und bat ihn daher, er möchte sie mir für eine kurze Zeit überlassen. Aber er hat nicht gewollt.“²³

Penible, pedantische wissenschaftliche Sorgfalt in der Abfassung des Textes, wozu Ignatius die Hilfe seiner Mitarbeiter ausgiebig in Anspruch nahm, und mystische Gotteserfahrung, die die Arbeit ratifizieren muß, gehen Hand in Hand. P. Camara, der eben erwähnte Sekretär, berichtet von einem „ziemlich großen Stoß von Blättern“²⁴, auf denen Ignatius wie ein Buchhalter seine Erfahrungen niederschrieb. Doch der Heilige hat diesen Stoß vernichtet – außer zwei Heften des Geistlichen Tagebuchs für die Zeit vom 2. 2. 1544 bis 27. 2.

²⁰ Dazu erschütternd H. Rahner, Der Tod des Ignatius, in: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg-Basel-Wien 1964, Polanco zitierend, 413: „Er wollte uns nicht mehr rufen, um uns seinen Segen zu geben, er wollte keinen Nachfolger ernennen, er schloß die Ordenssatzungen nicht ab – nichts von jenen Gesten, mit denen sonst einige Diener Gottes diesen Schritt getan haben. Nein, denn weil er so verächtlich von sich selbst dachte und weil er wollte, daß die Gesellschaft allein auf Gott unseren Herrn ihr Vertrauen gründe, darum ging er hinüber auf eine in der Welt ganz gewöhnliche Weise.“ Und Nadal: „Es zeigt sich im Tod des Paters Ignatius an der Weise seines Sterbens eine hohe Demut, da er sich völlig hintansetzte und von allen anderen vernachlässigt wurde. Dadurch wollte uns Christus zeigen, wen allein wir zum Führer hätten und wen wir allezeit als Führer haben sollten: Christus in unserem General.“

²¹ Ignatius, Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und erläutert von B. Schneider, Freiburg 1977, Nr. 99.

²² Ravier, Ignatius (Anm. 6), 358f., 477.

²³ Ignatius, Der Bericht (Anm. 21), Nr. 101.

²⁴ Ravier, Ignatius (Anm. 6), 476.

1545²⁵. Es ging damals um die Armutsgesetzgebung – und es paßt ins Bild des Heiligen, was manche vermuten, daß er nämlich ganz bewußt eben diese Tagebuch-Aufzeichnungen seinen Mitbrüdern hinterließ. Ignatius schildert darin, wie er die alternativen Möglichkeiten der konkreten Armut (Almosen oder feste Einkünfte) immer und immer wieder ins Gebet hineinnahm, sein inneres Gespür notierte und dann – aufgrund langer Gebets erfahrungen – seine Entscheidung für eine radikalere Armut fällte. Er selbst hat P. Camara berichtet, daß er häufig die „Erfahrung Christi wie das Licht der Sonne“ erlebt habe, besonders dann,

wenn er gerade wichtige Fragen zu erledigen hatte, und so seien ihm jene Erscheinungen als Bestätigungen vorgekommen²⁶.

Diese Einheit von Studium und göttlicher Erleuchtung ist typisch.

Das zeigt sich auch an der Energie und diplomatischen Klugheit, mit der Ignatius es verhinderte, daß seine Mitbrüder durch kirchliche Ehren und Ämter – heute müßte man sagen: und durch staatliche Professuren – aus der Gemeinschaft der Jesuiten herausgezogen würden. Die Chronik weiß um vier Fälle, in denen Ignatius sich gegen das Kardinalat oder Bischofsamt eines Mitbruders stemmte. Zu einem schreibt Ribadeneira, der junge Vertraute des Ignatius:

Das Vorgehen des Ignatius, um den Papst zu überzeugen, übergehe ich hier, um nicht weitschweifig zu werden, obwohl es sicher eine denkwürdige Sache ist und zeigt, wie die Diener Gottes (im Umgang) mit Menschen, die nicht so geistlich sind, sich der menschlichen Klugheit bedienen müssen, um sie von dem zu überzeugen, was zum Dienst Gottes ist.²⁷

– wohlgemerkt, dieser nicht-geistliche Mensch ist der Papst selbst, dem Ignatius als Stellvertreter Gottes den absoluten Gehorsam zu Füßen gelegt hat.

Ein anderes Mal soll P. Le Jay auf Drängen König Ferdinands Bischof von Trient werden. Papst Paul III. sah in diesem Wunsch Gottes Willen und betrieb die Ernennung. Ignatius setzte alle Hebel dagegen in Bewegung, mobilisierte den österreichischen Gesandten und viele kirchliche Würdenträger – ohne Erfolg. Dann wandte er sich direkt an den Papst – mit dem Minimal-Ergebnis des Versprechens, noch einmal darüber nachzudenken. Doch Ignatius mißtraute der Zusage. Tag und Nacht machte er von neuem die Runde bei Kardinälen und einflußreichen Leuten. Erfolg hatte er endlich mit seinem Beichtkind, Margarita von Austria, einer unehelichen Tochter Karls V., die mit einem leiblichen Enkel des Papstes verheiratet war. Auf ihr Drängen hin schob der Papst

²⁵ Ignatius von Loyola, Das geistliche Tagebuch. Herausgegeben von A. Haas und P. Knauer, Freiburg-Basel-Wien 1961.

²⁶ Ignatius, Der Bericht (Anm. 21), Nr. 99.

²⁷ Schwager, Das dramatische Kirchenverständnis (Anm. 19), 137.

die Entscheidung auf; Margarita von Austria setzte auch bei König Ferdinand durch, daß dieser von seinem Plan abstand²⁸.

So diplomatisch, um nichts Schlimmeres zu sagen, agierte ein Heiliger, der in und aus innigster mystischer Nähe mit Gott lebt! Innerhalb dieser Spannweite muß die Erfahrung gedeutet werden, die Ignatius in seinen Geistlichen Übungen niedergelegt hat. Eine Gotteserfahrung, die ganz und gar durchdrungen ist von menschlicher Klugheit und Aktivität.

Über die Gefühle hinaus

Diese Art der Erfahrung kann nicht einfach mit dem Maßstab von Emotion und Gefühl gemessen werden.

Ignatius selbst hatte stark emotional geprägte Erfahrungen mit Gott. Immer wieder wird von der „Gabe der Tränen“ berichtet, womit er in einer großen Tradition stand: Tränen der Reue und Liebe, Tränen der heiligen Messe, Tränen besonders angesichts des Leidens Christi.

Als aber der Arzt ihm das Weinen verbot, weil es seinen Augen schadete, wird berichtet, daß er „aus Gehorsam sich unterwarf“²⁹. Hier wäre es aufschlußreich, den Umgang mit der Tränengabe bei Franz von Assisi zu vergleichen.

Aus Ingolstadt schrieb ihm P. Nikolaus Goudanus, daß er die Gabe der Tränen herbeisehne. Ignatius aber antwortete:

Die Gabe der Tränen betreffend kann man nicht vorbehaltlos darum bitten; denn sie ist weder notwendig noch allen gut ... Ein Herz wie das Ihriige, das Seeleneifer und Verlangen nach dem Dienst Gottes hat, kann man nicht hart nennen. Sie haben ja im Willen und im höheren Teil Ihrer Seele Mitleid mit dem Elend der Menschen und wollen ihnen von Ihrer Seele aus helfen, und Sie erfüllen Ihre Pflichten als ein Mann, der ein so wirksames Verlangen hat, sich die dafür notwendigen Mittel zu erwerben. Da brauchen Sie nicht noch Tränen oder zarte Rührung obendrein. Einige haben es, weil ihr Naturell es mit sich bringt – bei solchen strömt die höhere Wallung leicht in den niederen Teil der Seele über – oder weil Gott, unser Herr, der es für sie zuträglich findet, ihnen diese Gabe schenkt, sich in Tränen aufzulösen; aber deshalb haben solche nicht eine größere Liebe und sind nicht tatkräftiger als andere, denen die Tränen nicht in so reichem Maße kommen, dabei aber keine geringere Hingabe in dem höheren Teil der Seele haben, d. h. einen starken und tatkräftigen

²⁸ Ebd.; vgl. H. Rahner, Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen, Freiburg 1956, 89–109, das vielleicht schönste Kapitel des Buches. Zum Verhältnis des Heiligen zu „Madame“ Margarita vgl. den Brief vom Mai 1556 bei Ravier, Ignatius (Anm. 6), 126 f.

²⁹ Ravier, Ignatius (Anm. 6), 506–510.

Willen – und dieser ist die höchste Äußerung der Liebe – zum Dienste Gottes und zur Hilfe der Nächsten, (nicht weniger) als jene, die von Tränen überfließen.³⁰

Für Ignatius hat die Erfahrung dort ihre Spitze, wo Wille und Hingabe ihr Ja sprechen. Das wertet den emotionalen Reichtum des Erlebens nicht ab, aber gipfelt ihn auf zum „höheren“ Teil der Seele, zur Entscheidung, zum Dienst, zum Ja des Willens. Meister Eckhart strebt in seiner berühmten zweiten Rede über Maria und Martha in Bethanien einem recht ähnlichen Höhepunkt zu³¹. Bei Ignatius aber wird verständlich, wieso das „mystisch-Erfahrene“ und das „diplomatisch-Funktionale“ zusammengehören – eben in diesem Gipfel der Hingabe. Erst von dorther kann die Erfahrung ins Ganze des Vollzugs integriert werden, ja, ist der liebende Selbstvollzug selbst: auf Gott hin.

Eingebettet in die Gemeinschaft

Die komplizierte Prozedur der Wahl zum Generaloberen macht auf etwas Weiteres aufmerksam. In diesen dramatischen Tagen standen sich die persönliche Erfahrung des Ignatius, seine aus der Nähe zu Gott stammende Entscheidung gegen die Wahl und die ebenfalls aus Gebet und Gotteserfahrung geborene Wahl der Gemeinschaft gegenüber. Das hartnäckige Sich-Sträuben des Ignatius lässt sich nur verstehen, weil es von ehrlicher und auch mystischer Gebetserfahrung genährt wurde. Ignatius aber bringt es fertig, seine aus dem Gebet stammende Überzeugung der Gemeinschaft und – gipfelnd – der amtlichen Stimme des Beichtvaters zu opfern. Oder noch schärfer formuliert: Die Sicherheit eigener Erfahrung wird relativiert vor der Erfahrung und Einsicht seiner Gefährten und der offiziellen Kirche.

Wir haben glücklicherweise Dokumente, wo wir einen ähnlichen aus Gotteserfahrung erwachsenen Entscheidungsvorgang genau verfolgen können³².

1539 war die Zeit für die Männer um Ignatius – insgesamt 10 – reif, zur Entscheidung über ihr Zusammenleben zu kommen. Papst und Bischöfe drängten. Die Prozedur dauerte 3–4 Monate. Nachdem man festgestellt hatte, wie sehr die Meinungen und Pläne auseinandergingen, erstellte man einen Plan zur Entscheidungsfindung. Die erste Entscheidung fiel verhältnismäßig leicht:

Wir sollten zu einem Leib werden, und die einen sollten für die anderen Sorge tragen und um sie wissen, zum größeren Gewinn für die Seelen.

³⁰ Ignatius, Geistliche Briefe (Anm. 7), Nr. 45; in der Neuausgabe von P. Imhof (s. Anm. 7) Nr. 27.

³¹ J. Sudbrack, „Komm in den Garten meiner Seele“. Einführung in die christliche Mystik, Gütersloh 1979, 69–90.

³² Das vollständige Dokument bei Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erläutert von P. Knauer, Graz-Wien-Köln 1978, 317–326; dazu Ravier, Ignatius (Anm. 6), 86–99.

Doch das Zweite war schwierig: In welcher Weise sollte sich der einzelne an die Gemeinschaft binden? Um zum Entschluß zu kommen, regelte man die Prozedur noch sorgfältiger:

Nachdem wir also viele Tage vieles hierhin und dorthin bezüglich der Lösung des Problems erörtert hatten, indem wir die gewichtigeren und wirksameren Gründe erwogen und prüften, wobei wir den gewohnten Übungen des Gebetes, der Betrachtung und der Erwägung oblagen, haben wir schließlich, wobei Gott uns Hilfe gewährte, ... überhaupt ohne Gegenstimme beschlossen, ... einem einzigen Gehorsam zu leisten.

Die restlichen Beschlüsse wurden wieder leichter gefaßt:

Der Weg zur Erfahrung und zur Entscheidung aber war eine sorgsam abgewogene Mischung von persönlichem Gebet und gemeinsamer Aussprache, von Abwägen der Gründe, Austausch von Gegengründen und ständigem Gebet und Meditation. Ähnlich wie Ignatius bei der Abfassung der Konstitutionen die einzelnen Paragraphen in die Gotteserfahrung hineinhielt, sollte die ganze Gemeinschaft im ständigen Umgang mit Gründen und Gegengründen sich bittend in Gottes Willen hineinleben. Die Gebetserfahrung der Gemeinschaft war durchzogen von sachlicher Argumentation und gipfelte in der Hingabe an Gott, dem „Formprinzip“ ignatianischer Erfahrung. Das alles heißt nun:

- Es geht um eine Gottesbegegnung, die man – im Blick auf die ignatianische Nähe zu Gott – nur als mystische Erfahrung kennzeichnen kann.
- Diese Gottesbegegnung steht nicht gegen Rationalität und Überlegung, auch nicht gegen diplomatisches Geschick und wohlgeplante Gesprächsführung, sondern gehört ebenso dazu wie der Gipfel zum Berg.
- Sie ist keinesfalls mit noch so sublimen Emotionen und noch so tiefen Gefühlen zu verwechseln – so wertvoll und nutzbringend alles das sein mag.
- Sie ist – wo es um Gemeinschaft geht – nicht abzulösen von der Gemeinschaft, sondern steht im Wesensbezug zu ihr.

Das Grundgesetz der ignatianischen Wege

Wo nun liegt die Wurzel dieses Bündels, das im Konkreten die ignatianische Erfahrung ausmacht?

P. Ravier zeichnet diese Grunderfahrung mit Recht als eine Entwicklung, nicht aber als einmaliges Ereignis; eine Entwicklung allerdings mit deutlich erkennbaren Höhepunkten.

Man kann diese sich zeitlich als Prozeß auslegende Erfahrung von zwei Seiten her betrachten:

- von dem im Buch der Geistlichen Übungen niedergelegten Exerzitien her, wo dasjenige methodisiert wird, was Ignatius selbst über lange Jahre hinaus erfahren hatte;

– von dem Leben des Heiligen her, wo konkret zu erkennen ist, was in den Exerzitien methodisch-abstrakt gelehrt wird.

Das Überraschende an dieser Erfahrungsgeschichte ist, daß sie sich – trotz und in aller Absolutheit und Sicherheit – wandeln und entwickeln konnte.

Schon auf der ersten Stufe ist alles grundgelegt: Ignatius bekehrt sich in Loyola zu Gott. Auf dem Krankenbett wird er aufmerksam auf die Gezeiten der Erfahrung – modern gesprochen: auf Identitäts- und Entfremdungs-Erleben. Seine Begegnung mit Gott setzt er in Entscheidung um: Er schlägt den Weg der Nachfolge Jesu ein – doch hier muß er korrigieren³³.

Zuerst einmal während der „Wüstenzeit“ von Manresa (1522–1523): Ignatius entdeckt – nun in ausgesprochen „mystischer“ Erfahrung – den Auftrag zur apostolischen Tätigkeit: „Er gab jene früher geübten Strenghheiten auf, seitdem er Gottes reichen Trost einmal spürte und die Frucht sah, die er im Umgang mit Menschen und in deren Seelen erreichte. Er schnitt sich wieder die Nägel und die Haare.“³⁴

Auf diese erste Kurskorrektur folgen noch viele andere – aber alle sind getragen von der einen Grunderfahrung der Entscheidung für Gott. Auf der Pilgerreise nach Jerusalem, wo Ignatius der geographischen Konkretheit der Geschichte Jesu begegnet, erfährt er auch die Konkretheit des in seiner Kirche fortlebenden Jesus. Auf die kirchenamtliche Zurechtweisung des dortigen Franziskanerpriors ändert er wieder einmal seine Pläne.

Zurückgekehrt nach Spanien, treibt Ignatius weiterhin Seelsorge – keineswegs immer erfolgreich. Er kommt in Konflikt mit kirchlichen Stellen – und erkennt darin wiederum die Konkretheit des Willens Gottes. Er beschließt, durch Studium sich die amtliche Befähigung zur Seelsorge zu beschaffen.

Wie er nun mit dem Besuch der Vorlesungen begann, überkamen ihn wiederum die gleichen Versuchungen, wie sie ihm gekommen waren, als er in Barcelona die Grammatikkasse besuchte. Jedesmal, wenn er eine Vorlesung hörte, vermochte er nicht recht aufmerksam zu sein wegen der vielen geistlichen Erfahrungen, die sich ihm aufdrängten ...

³³ Ravier verlegt den eigentlichen Anstoß erst nach Manresa; uns scheint aber J. de Guibert hier richtiger zu urteilen; *La spiritualité de la Compagnie de Jesus. Esquisse historique*, Rom 1953, 591f.: „Durch alle Entwicklungsstufen dieser Spiritualität, über alle Verschiedenheiten in der Lebensweise hinaus, oder in der Art zu lehren, was aus den unterschiedlichen Charakteren (der Jesuiten) oder der verschiedenen Gnaden stammt, gibt es dieses Anhangen an Jesus, den Gott-Menschen, das all diese geistlichen Phänomene zur tiefen Einheit verbindet ... Die Bekehrung des Ignatius war ganz wesentlich die Entdeckung des je-größeren und je-mehr-abziehenden aller Könige, unseres Herrn Jesus Christus, das Verlassen eines jeden Dienstes bei einem irdischen König, um sich einzigt und leidenschaftlich dem einzigen König aller Könige und Herrn der Herren hinzugeben.“

³⁴ Nach dem Bericht des Pilgers, vgl. J. Sudbrack, *Das Wagnis des Lebens aus Gott. Zur ignatianischen Lehre von der Geisterunterscheidung*, in: *Mysterium der Gnade*, Regensburg 1975, 412–426.

Da ging er zu seinem Magister und legte vor ihm das Versprechen ab, er wolle es auf keinen Fall daran fehlen lassen, den ganzen Kurs zu hören ... Kaum hatte er dieses Gelübde abgelegt, da verschwanden auch alle jene frommen Gedanken, die ihm zu so ungelegener Zeit gekommen waren, und es ging mit seinem Studium gut voran.³⁵

Es gibt noch weitere Kurskorrekturen in der Laufbahn des Ignatius – bis dann endlich aus der Urfahrung von Loyola und Manresa die Frucht des Ordens der Gesellschaft Jesu erwuchs.

Der lange Weg ist eine Einheit: angefangen vom Grundanstoß Gottes in Loyola, verstärkt durch die Mystik in der Wüstenerfahrung von Manresa bis hin zum Amt des Generaloberen der Gesellschaft Jesu, der seine Persönlichkeit bruchlos einbrachte in den Dienst an der Ordensgemeinschaft. Dieser lange Weg hatte ebenso einen bleibenden Richtungssinn, wie er ein ständiges neues Justieren erforderte, wohin es nun letztlich gehe.

Dialektik der Exerzitien

Um das Gesetz dieses Weges von Richtungsgewißheit und zugleich Änderungsbereitschaft zu erkennen, muß man das Buch der Exerzitien aufschlagen und dessen spröde Anweisungen zu erfahren suchen. Sie sind nämlich eine Kondensation dessen, was die Weg-Gestalt des ignatianischen Lebens an Erfahrung bedeutet. Ignatius wollte, daß die Mitglieder der Gesellschaft Jesu zweimal in ihrem Leben diesen Prozeß der Exerzitien durchmachen sollten, und er vertraute darauf, daß eine so radikale Gotteserfahrung und Lebensentscheidung genüge, um sie ein für allemal in die Gesellschaft Jesu einzugliedern.

Ein Großteil der Schwierigkeiten, die später im Jesuitenorden aufbrachen, gründet darin, daß diese Grunderfahrung der Exerzitien nicht tief genug reichte oder falsch ausgelegt wurde.

Geistliche Übungen nach Ignatius bilden einen Lebensprozeß, den man nicht in die abstrakte Form einer Systematik bringen kann. So können auch hier nur trigonometrische Punkte errichtet, aber keine eindeutige Kartographie gegeben werden.

a) Die fruchtbare Spannung zwischen der Klugheit, aus der heraus Ignatius seine Lebensentscheidung traf, und der unmittelbaren Erleuchtung und Sicherheit von Gott her, ist Grundprinzip der Exerzitien. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß es falsch ist, daraus einen Gegensatz zu konstruieren. Doch wie sich die intuitive Sicherheit und das rationale Bedenken zueinander verhalten, ist im Abstrakten kaum aufzuzeigen; ist wohl im konkreten Fall zu ertasten.

³⁵ Ignatius, Der Bericht (Anm. 21), Nr. 82.

b) Eine andere Entgegensetzung besteht zwischen der von innen her kommenden Erfahrungsgewißheit:

Wenn Gott, unser Herr, den Willen so bewegt und anzieht, daß diese fromme Seele dem Gezeigten folgt, ohne zu zweifeln noch zweifeln zu können, so wie es der heilige Paulus und der heilige Matthäus getan haben, als sie Christus, unserem Herrn, nachfolgten³⁶;

und – demgegenüber wie ein krasser Gegensatz – dem blinden Gehorsam vor der Kirche:

Wir müssen immer festhalten ... von dem Weißen, das ich sehe, glaube, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt.³⁷

Soziologisch ausgedrückt heißt das: Einer totalen, unhinterfragbaren „Innenlenkung“ steht eine ebenso totale und unhinterfragbare „Außenlenkung“ entgegen: Erfahrung gegen Gehorsam.

Wie lassen sich diese beiden sich zu widersprechen scheinenden Blickrichtungen vereinen?

c) Mir scheint, hier hilft ein Stichwort weiter, das man „dialogische Erfahrung“ nennen könnte. Es geht in den Exerzitien um eine „Erfahrung“, die nicht um das Ich oder um ein noch so tief gründendes Selbst kreist, sondern die in einem Bezug, einer Relation zum anderen situiert ist. Der andere, in seiner unantastbaren und nur im Vertrauen zu erobernden Freiheit, tritt konstitutiv und nicht nur konnotativ in die Erfahrung ein. Martin Buber weigert sich sogar, für diese Grunderfahrung des personalen Lebens das Wort „Erfahrung“ zu benutzen, weil es zu sehr auf den psychologischen Erlebensraum des Ich hinweise.

Die Erfahrung, die das Leben des Ignatius ausmacht und die in den Exerzitien methodisch dargeboten wird, ist eine dialogische; sie ist in ihrem Zentrum getragen vom freien Gegenüber Gottes. Hierin ist sie den Erfahrungen der großen Zeitgenossen des Ordensgründers, der Erfahrung Luthers, Teresas oder Johannes' vom Kreuz ähnlich³⁸. Man kann sie an vielen Kennzeichen verifizieren.

d) Auffälligerweise fehlen in den Exerzitien die klassischen Bilder der Einheitserfahrung vom „Tropfen im Meer“, vom „Göttlichen, das die Geschaffenen durchglüht wie Eisen“³⁹ – selbst in der Meditation, die am stärksten neu-platonisch ist. In dieser „Betrachtung, um Liebe zu erlangen“, beschreibt Ignatius die Erfahrung von Gott: „Schauen, wie Gott in den Geschöpfen wohnt ... indem er mir Sein gibt ... indem er einen Tempel aus mir macht ... wie Gott sich

³⁶ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen (Anm. 32), Nr. 175.

³⁷ Ebd., Nr. 365.

³⁸ J. Sudbrack, Der Mensch im Überstieg. Teresas Gotteserfahrung in ökumenischer Besinnung, in: Der Weg zum Quell. Teresa von Avila, 1582–1982 (J. Kotschner), Düsseldorf 1982, 52–89.

³⁹ Dazu J. Pepin, „Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusa aer“. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale, in: Miscellanea André Combes, I, Rom-Paris 1967, 331–375.

in allen Dingen für mich müht ...“⁴⁰ Das Gegenüber der Begegnung, das Angeprochenwerden von Gott her durchzieht diese Anweisungen zur Meditation; und wie beim Sonnengesang des Franziskus findet sich keine Spur vom Versinken in einem Einheitsgefühl.

e) Der ganze Exerzitienrhythmus baut auf der Begegnung mit Gott in Jesus Christus, auf dem Aufgerufen-werden von Jesus auf.

Es findet sich bei Ignatius nicht das damals übliche Meditieren über die Eigenschaften Gottes oder über die menschlichen Tugenden; er löst auch nicht die Evangelien auf in allegorische oder symbolische Sinndeutungen. Nachdem der Meditierende in der sogenannten ersten Woche durch eine existentielle Selbstbesinnung geführt wurde, konfrontiert ihn Ignatius schlicht und einfach mit dem historischen Leben Jesu, so wie es sich seinem damaligen exegetischen Verstand darbot⁴¹.

Es geht nur um diesen Jesus – von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt. Selbst die Geist-Erfahrung oder das Pfingstfest wird nicht thematisiert⁴². Sie sind für Ignatius kein Meditationsobjekt, sondern das Innengeschehen, das geweckt wird, sobald sich der Blick des Meditierenden auf Jesus lenkt. Im extra-zentrierten Hinwenden auf den historischen Jesus – so wie er uns in den Evangelien gezeigt wird – soll im Innern des Menschen Geisterfahrung erblühen.

Und nur ganz vorsichtig – zusammen mit dem Exerzitien-Geber – soll der Exerzitant sich fragen: Was geschieht an Geist-Erfahrung in dir, wenn dein Blick auf den Jesus der Evangelien geht?

f) Ignatius ist überzeugt: Wer sich – selbstlos meditierend – diesem Jesus zuwendet, wird dessen lebendige Gegenwart erfahren. Wie ein Mensch den Unterschied erfährt, ob er an einer Gruppe Soldaten vorübergeht und diese in der Allgemeinheit des Soldat-Seins betrachtet, oder ob er einem Menschen persönlich als einem freien Du begegnet, so wird der Meditierende in den Exerzitien erfahren, daß Jesus ein lebendiges Gegenüber ist – wenn er nur sich von dessen historischem Leben dazu hinführen läßt.

Was aber dann auf der Brücke zwischen mir und „Ihm“, zwischen dem Meditierenden und der Person Jesu geschieht, das nennt Ignatius „Erfahrung“.

g) Der erste und alles grundlegende Blick der Exerzitien geht auf den Jesus der Bibel. Hugo Rahner hat gezeigt, daß auch der Herr, den die Exerzitien an-

⁴⁰ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen (Anm. 32), 235–236.

⁴¹ De Guibert (Anm. 33), 123: „Von der Betrachtung des Reiches (Gottes, von Jesus gepredigt) an sind Kopf und Herz des Übenden unablässig mit dem Christus beschäftigt, den uns die Evangelien vorstellen, mit Christus in seinen konkreten menschlichen Handlungen, mit deren kleinen, sinnlich erfaßbaren und demütigen Details, also mit dem Christus der Erzählungen und Reden des Evangeliums und weniger mit dem Christus der theologischen Spekulationen.“

⁴² Vgl. L. Bakker, Heiliger Geist und geistliche Übungen, in: Freiheit und Erfahrung. Ignatius von Loyola, Würzburg 1970, 300–310 u.ö.

reden, oftmals Jesus ist⁴³. Beim Durchrechnen der Exerzitien-Betrachtungen hat sich ergeben, daß alle direkten Meditationsangebote ausgefüllt sind mit dem Leben Jesu.

Erst im zweiten Blick – nach der eigentlichen Meditationserfahrung – soll der Meditierende sich fragen: Welche Regungen hast du bei dir selbst gespürt, als du Jesus meditiertest, als du dich dem Du des Herrn zugewandt hast?

Erst hier also kommt die „Geist“-Erfahrung, dasjenige, was in dem Meditierenden geschieht, ins ausdrückliche Bewußtsein. Und erst hierauf baut sich dasjenige auf, was die Tradition „Unterscheidung der Geister“ nennt und was zur Entscheidung des Meditierenden führen soll.

h) Man könnte dies im Sinn des ignatianischen Lebens etwa so beschreiben: Im Grundblick auf Jesus hin, im Grund-Ja der Hingabe an ihn, konstituieren sich die beiden Pole des Gesprächs: Jesus, der ruft, und der Mensch, der hört, sind die lebendigen Fix-Punkte der Erfahrung.

Dazwischen ereignen sich der Reichtum und die Intensivität des Lebens; dazwischen fallen die Entscheidungen – im Richtungssinn auf Jesus –; dazwischen lebt der Geist, den Paulus den „Geist Jesu Christi“ nennt und von dem Ignatius weiß, daß es Gottes Geist ist.

Die christliche Gotteserfahrung des Ignatius von Loyola

Wer sich auch nur anfanghaft mit Ignatius beschäftigt, weiß bald, daß er einen Menschen vor sich hat, auf den der Titel „Mystiker“ in höchstem Maße zutrifft.

Aber diese „Mystik“ trägt ein anderes Gesicht als vieles von dem, was heute unter dem Namen angeboten wird – es ist christliche Mystik.

a) Mit dem Grundmodell „dialogische“ Erfahrung läßt sich verstehen, wie Weltzugewandtheit und mystische Gott-Trunkenheit zusammengehen. Denn Ignatius hat *jemanden* vor sich, hat einen Menschen, Jesus, in seiner Anschaubarkeit und Verstehbarkeit vor sich; er erfährt keinen undifferenzierten schwammigen Nebel, sondern ein Antlitz. – Ebenso wie bei zwischenmenschlicher personaler Erfahrung das sachlich Erkennbare und das intuitiv Erfahrbare eins werden, so ist es auch in der Gottesmystik und mehr noch in der Jesus-Mystik – sie steht nicht jenseits des vom menschlichen Geist her Begreifbaren, sondern mitten darinnen, es zugleich überschreitend und auf ihm beruhend.

Das heißt aber mit anderen Worten: Der vernünftige, wenn nicht gar diplomatisch kluge Umgang mit den Dingen dieser Welt wird aus der Gottesmystik

⁴³ Vgl. H. Rahner, Zur Christologie der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: Ignatius von Loyola (Anm. 20), 251–311; 259: „Wo immer also Ignatius in seinen Briefen, in seinem Tagebuch und in den Exerzitien von Gott als unserem ‚Schöpfer und Herrn‘ spricht, denkt er an Jesus Christus, der allein dem Vater Ehrfurcht und Dienst erweisen kann.“

nicht ausgeschaltet, sondern ist in sie integriert. Dasjenige, was die klassische Theologie mit „analog“ bezeichnete, gilt durchaus auch von der allerletzten und -tiefsten mystischen Erfahrung: auf den Gesetzen dieser Welt aufruhend und zugleich sie überschreitend.

b) Gottesmystik gipfelt – genau wie die menschliche Liebe – in der Hingabe an Gott, nicht aber in Erfahrungseligkeit, mag man sie Erleuchtung oder Erlebnis nennen. Bei Johannes vom Kreuz ist das Ja des liebenden Glaubens Höhepunkt der Mystik.

Deshalb ist der ignatianische Ursprung aus der Erfahrung stets geprägt von der Entscheidung für Gott. Erfahrung von Gott und Entscheidung für Gott laufen – wie die Schenkel eines Winkels – auf eine gemeinsame Mitte zu. Die Akzente können verschieden gesetzt sein; aber eine mystische Erfahrung ohne Entscheidung für Gott wäre nur ein Versinken in der eigenen Gefühlsseligkeit, nicht aber eine Erfahrung von Gott. Ebenso wäre eine Entscheidung für Gott ohne Erfahrung von Zuneigung und Liebe etwas Abstraktes, Irrelevantes, Totes.

c) Auch das Mitgetragen-sein von der Gemeinschaft und deshalb auch das In-Beziehung-stehen zu ihr, gehören in irgendeinem Maße zur vollen christlichen Erfahrung und – sicherlich auch – zu jeder Erfahrung, die Gott berührt.

Ignatius macht dies in seiner berühmten, schon zitierten dreizehnten Regel „Zum Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen“, deutlich⁴⁴:

... indem wir glauben,
daß zwischen Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam,
und der Kirche, seiner Braut,
der gleiche Geist ist,
der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen.

„Kein Mensch ist eine Insel“, heißt ein bekanntes Buch von Thomas Merton. Er ist es nicht und am allerwenigsten dort, wo er sein Innerstes berührt, wo er Voll-Mensch wird – und das geschieht in der wahren Gottes-Erfahrung.

Christlich wird dies überhöht im Geheimnis des Geistes Gottes: Gerade deshalb und dort, wo der Geist einen Menschen persönlich berührt, ist er zugleich der Geist der Gemeinschaft der Kirche. Durch ihn wird der Mensch zum Mitmenschen. Der Geist Gottes ist ebenso ganz im einzelnen wie ein Einziger in allen einzelnen.

Gottes- und Geist-Erfahrung stellt den Christen in die Kirche.

⁴⁴ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen (Anm. 32), Nr. 365. Man darf sich also für den oft gehörten Satz: „Nur der Erfahrene darf über Erfahrene urteilen“, nicht ohne weiteres auf Ignatius von Loyola (und auch nicht auf einen anderen katholischen Mystiker) berufen; die von H. Waldenfels diesbezüglich gemachten Einschränkungen müssen als eine deutliche Korrektur an früheren Äußerungen verstanden werden; vgl. Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog, Mainz 1982, 134–137.

- d) Die ignatianische Erfahrung, die das Leben des Heiligen und den Ursprung des Ordens ausmacht, steht in einem unreduzierbaren Dreier-Bezug:
- Im Bezug zu dem, der erfahren wird; und das ist der lebendige Gott, der uns in seinem Sohn begegnet. „Niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem er es offenbaren will.“ (Mt 11,27)
 - Im Bezug zur Entscheidung dessen, der da erfährt und sein ganzes Ich (Intelligenz, Gemüt, Entscheidungskraft, Geschichte, soziale Verknüpfung) einbringt in diese Erfahrung. Losgelöst davon entsteht die Gefahr der Selbstdäuschung. Das biblische Gebot der Umkehr prägt auch noch die Spitze der Mystik und bringt den ganzen Menschen, nicht nur einen sogenannten „Seelenfunk“ mit in die Begegnung.
 - Im Bezug zur Gemeinschaft, in der einer steht und vor der er geformt wurde. Für den Christen ist es die Kirche, der allein die Verheißung Jesu gilt: „Ich werde immer bei euch bleiben.“

In diesen Dreier-Bezug der Erfahrung weisen die Exerzitien des Ignatius von Loyola ein. Sie bildet das Grundgefüge des Lebens. Diese „Struktur“ gab er seiner Ordensgemeinschaft als „Regel“ mit auf den Weg.

Der Angelpunkt aber dieser Erfahrung, von dem aus alles verständlich wird, ist die Begegnung mit Gott in Jesus Christus; und zwar in dem Jesus Christus der Evangelien, nicht in irgendeiner kosmischen oder psychologischen Ausdeutung – das können Konsequenzen sein (Jesus in mir; der kosmische Christus Teilhards); Angelpunkt aber ist der geschichtliche Jesus. Die Erfahrung und den Umgang mit diesem Jesus will Ignatius seinen Jesuiten mitgeben – deshalb bestand er so beharrlich auf dem Namen der Gesellschaft Jesu; deshalb ist ihm der eucharistische – also der konkrete, sichtbare, reale – Jesus Mittelpunkt der jesuitischen Existenz.

Nur von dieser Grundlage her kann sich der Jesuitenorden besinnen. Aber diese Grundlage ist fest. Alle übrigen Fragen – nach der Länge der Gebetszeiten, nach der Methode der Exerzitien, nach Apostolat und Gebet, nach den Einsätzen im Arbeitermilieu oder an den Universitäten, nach Gehorsamsbindung und Weltoffenheit – müssen von dieser Grundlage der Jesus-Erfahrung der Exerzitien her beantwortet werden.

Ignatius hat auf seinem Weg die Erfahrung gemacht, daß in diesen Grundbezügen der Sinn des Lebens aufleuchtet, daß in diesen Grundbezügen das eigene Leben seine Richtung findet, daß sich darin auch Weit-auseinander-Liegendes in lebendiger Einheit verbinden kann.

Die ignatianische Mystik ist nichts als der Gipfel dieses Grundbezugs zum lebendigen Gott in Jesus Christus, der zu den Menschen sendet, den Seelen zu helfen, wie ein Lieblingswort des Ignatius lautet.