

Weitergabe von Erfahrung?

Psychoanalytische Überlegungen

Louis Beirnaert †

Einleitung

Der folgende Text ist die gekürzte und überarbeitete deutsche Fassung eines Vortrages, den Louis Beirnaert SJ auf dem IX. Kongreß der Ecole Freudienne hielt (in Zusammenarbeit mit François Courel SJ)*. P. Beirnaert war bis zu seinem Tode (1985) als Psychoanalytiker in eigener Praxis tätig. Sein Anliegen war die Relecture jener Erfahrung, welche die ersten Gefährten um Ignatius von Loyola machten. In unserem Text reflektiert Beirnaert auf dem Hintergrund seiner eigenen psychoanalytischen Erfahrung die Spannung zwischen Weitergabe und Nicht-Weitergabe derjenigen Erfahrungen, die für unser Leben entscheidend sind.

Wie können wir in Treue zum Evangelium und zur Kirche entscheiden und mutig unser Engagement in einer weitgehend säkularisierten Lebenswelt bejahen? Diese Frage bekommt heute, im Kontext einer wieder zunehmenden Berührungsangst gegenüber der „bösen Welt“ eine unerwartete Aktualität, auch wenn sich die Lage der Kirche und des Jesuitenordens in den letzten 10 Jahren gewandelt hat.

Der Jesuit Louis Beirnaert entdeckt Ignatius neu von der Praxis und Theorie Sigmund Freuds aus. Für den analytischen Psychotherapeuten oder Ausbildungskandidaten bietet sich der vom eigenen Modell unabhängige ignatianische Erfahrungsweg als Paradigma intersubjektiver Begegnung an. In seiner psychodynamischen Deutung des Exerzitienprozesses und der Entstehung des Jesuitenordens legt Beirnaert Wert auf die „Leidenschaft des Nicht-Wissens“: Weder möchte er psychologisierend „erklären“, noch legt er eine „Therapie“ für die in die Krise geratene Weitergabe von Erfahrung vor. Denn erst, wenn wir uns von allem vermeintlichen Wissen über den Inhalt der Erfahrung und über deren Weitergabe freizumachen versuchen, finden wir einen Zugang zur eigenen Subjektwerdung¹; erst dann können wir auch andere auf diesem

* Veröffentlicht in: *Lettres de l'Ecole* 25, 1/April 1979. Nachdruck in: *Louis Beirnaert, Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan, Seuil, Paris 1987, 228–242.* Die Übersetzung besorgte Eckhard Frick SJ, der auch die Anmerkungen und die vorliegende Einleitung verfaßte.

¹ *Le sujet*: Wir versuchen, mit der Übersetzung „Subjekt“ den Sprachgebrauch des Kon-

Weg begleiten. Von der Psychoanalyse können wir lernen, daß Theoriebildung eine ständige Rückkehr zur Erfahrung erfordert, weil die Psychoanalyse je neu erfunden und theoretisch erarbeitet wird, wie Beirnaert zu sagen pflegte.

Unser Text dürfte über den engeren Rahmen der noch von ihrem Begründer aufgelösten Lacan-Schule hinaus von Bedeutung sein. Seine Aussage beschränkt sich auch nicht auf das gewählte Beispiel der ignatianischen Spiritualität. Hier wird vielmehr in exemplarischer Weise gefragt, wie Vertiefung und Aktualisierung des ursprünglichen Charismas (vgl. *Perfectae Caritatis* 2) gerade in einer Zeit erstarkender Traditionalismen und innerkirchlicher Konflikte gelingen können. Dies betrifft nicht nur die Orden und geistlichen Gemeinschaften der Kirche.

Die Entdeckung des Ignatius von Loyola

Es hat begonnen mit dem, was ein Mensch an der Schwelle zur Neuzeit entdeckte. Ignatius von Loyola, durch eine Kanonenkugel an beiden Beinen verletzt, durchläuft einen schwierigen Genesungsprozeß im Schloß seiner adeligen Familie. Er ist knapp dem Tod entgangen und stellt sich die Frage, was aus seinem Leben wird. Bis zu diesem Zeitpunkt war er ein gewöhnlicher Christ, „den Eitelkeiten der Welt ergeben, und er vergnügte sich hauptsächlich an Waffenübung, mit einem großen und eitlen Verlangen, Ehre zu gewinnen.“² Eine Art Ritter und Soldat mit den üblichen Liebeständeleien, der von großen Taten träumt, die er einer bestimmten Dame zu Füßen legen wollte.³ Auf dem Krankenlager langweilt er sich und verlangt nach Ritterromanen. Es sind keine da. So reicht man ihm eine „Vita Christi“ und ein Buch über das Leben der Heiligen. Da er nichts Besseres hat, macht er sich ans Lesen

gresses und gleichzeitig zwei Aspekte der ignatianischen Spiritualität wiederzugeben: Einerseits die Subjektwerdung, die auf dem Weg geistlicher Erfahrung sich ereignet. Andererseits sind die Ausgangsbedingungen des einzelnen gemeint. „Subjekt“ ist, „wer immer in unserer Gesellschaft... unter dem Banner des Kreuzes für Gott Kriegsdienst leisten will“. (Form. Inst. Nr. 1, zit. nach: *Ignatius von Loyola*, Satzungen der Gesellschaft Jesu, als Manuskript herausgegeben von Peter Knauer, Frankfurt/M. ³1980). Auch Ignatius spricht vom Exerzitanten als „subiecto“: Exerzitienbuch (EB) 14f, 83f, 89, vgl. MHSJ, *Monumenta Ignatiana*, s.2, t.1, S. Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia, 151 ff.

² Der Bericht des Pilgers (PB), Nr. 1 (zit. nach: *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, übersetzt und erläutert von Peter Knauer, Leipzig 1978, 195 ff.).

Vgl. ferner das Urteil P. Polancos: „...satis liber in mulierum amore, ludis, et concertationibus honoris causa susceptis, vixit.“ (MHSJ, *Vita Ignatii Loiolae et rerum societatis Jesu historia* t.1,10).

³ P. Beirnaert war der Überzeugung, daß bereits die „Dame“ Ergebnis eines Sublimierungsvorganges ist.

und gewinnt, so schreibt er, eine gewisse Zuneigung zu dem, was da erzählt wird (PB 6).

Verschiedene Gedankenreihen wechseln in ihm ab. So träumt er stundenlang davon, was er für seine Dame tun könnte, welche Mittel „er anwenden würde, um in das Gebiet gehen zu können, in dem sie wohnt, die Sinnsprüche und Worte, die er sagen würde, die Waffentaten, die er in ihrem Dienst ausführen würde“ (PB 6). Er denkt an die „schwierigen und schweren Dinge“ (PB 7), mit denen er sich im Dienste Gottes engagieren könnte. Allein die Müdigkeit bringt ihn dazu, die eine oder die andere dieser Gedankenreihen aufzugeben. Dabei hätte er stehenbleiben können. Jedoch bemerkt er, und hierin liegt seine Entdeckung, einen Unterschied in den Wirkungen, die jene unterschiedlichen Gedanken auf der Ebene seines Lusterlebens (*jouissance*)⁴ hervorrufen. Das Denken an die Weltdinge ist voller Lust für ihn, doch er bleibt anschließend trocken und unzufrieden. Bei dem Gedanken, barfuß nach Jerusalem zu gehen, „alle übrigen Strengheiten auszuführen, von denen er las, daß die Heiligen sie ausgeführt hätten“ (PB 8), empfindet er nicht nur momentane Lust, sondern er bleibt auch zufrieden und freudig, nachdem er sich von diesem Gedanken gelöst hat. Er wundert sich über diese Verschiedenheit der Gefühle und beginnt, über sie nachzudenken. Wenn bestimmte Gedanken ihn traurig und andere ihn freudig machen, dann kommen die einen vom Geist des Teufels, die anderen vom Geist Gottes. Der Zweiteilung entsprechend, die zur religiösen Konzeption seiner Zeit gehört, unterscheidet er, was vom Teufel kommt und was von Gott. Die Selbstwahrnehmung erschließt ihm die Schicht des Lusterlebens. Es geht also nicht um eine Anleihe bei einer geistlichen Doktrin, die von vornherein Handlungen in konform oder nicht konform mit dem göttlichen Willen eingeteilt hätte. Wohl hatte man vor Ignatius, namentlich bei den Mystikern, das Verhältnis zwischen dem Einswerden mit Gott und dem Lusterleben beschrieben, doch war man nie zuvor von der Ordnung des Lusterlebens ausgegangen, um zu unterscheiden, was Gott und was dem Teufel entspricht. Die durch eine Gedankenreihe hervorgerufenen Lust- oder Unlustgefühle und nicht eine kodifizierte Lehre werden zum Kriterium dessen, was Gott begehrt. Gerade diese Umkehrung führt in der christlichen Spiritualität weiter, ohne mit der jüdisch-christ-

⁴ *La jouissance*: Es geht um die Genußfähigkeit, nicht nur i. S. d. ignatianischen Verkostens, sondern auch in triebdynamischer Hinsicht. Vgl. Denis Vasse, *Bedürfnis und Wunsch. Eine Psychoanalyse der Welt- und Glaubenserfahrung*, Olten/Freiburg i.Br. 1973, 72f, sowie den Begriff der *delectatio* bei Thomas v. A. (*Summa theol.* IIaIIae, q.142, a.1). Der Aquinate unterscheidet klar zwischen der *delectatio* und der sich bloß verweigernden *insensibilitas*, vgl. Dominique Bertrand, *Pour une chasteté humaine*, Christus n° 66, 17 (1970), 202–220.

lichen Rede von Gott zu brechen. Denn Gott bleibt der nicht zu übergehende Dritte, dem er sich untergeordnet (*assujetti*)⁵ weiß. Auf der Suche nach dem göttlichen Willen achtet er auf die Ordnung des Lusterlebens, das Abwechseln von Trost und Trostlosigkeit wird zum Unterscheidungskriterium dieses Willens. Er hat einen Weg betreten, wo notwendigerweise die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung des eigenen Begehrens zur Frage wird.

Gott besitzt hierzu den Schlüssel. Und Gott ist insofern unvorhersehbar, als sein Wille nicht irgendwo geschrieben steht und insofern, als die Tröstung etwas ist, was sich ereignet, eine Gnade, um die man bitten kann. Deshalb betet Ignatius von Anfang an, und das Gebet bleibt ein integrierender Bestandteil dessen, was entsteht. Er betet, um von Gott die Tröstung zu erlangen, die ihm fehlt und die außerhalb des eigenen Zugriffs ist. Doch genügt ihm die Tröstung nicht, um sich seines Wollens zu versichern. Er erbittet „Bestätigung“, die in ihrer Perspektive noch zum Lusterleben gehört. Es kann sein, daß er sich damit zufriedengibt. Aber zu bestimmten Zeitpunkten, wenn die Tröstung ausbleibt, tritt er in eine intensive Trostlosigkeit ein, die ihn aufhören läßt, auf die Tröstung zu warten, und gleichzeitig schreibt er, daß sich „seine Augen öffnen“, daß „die Finsternis sich auflöst“, daß er aus dem „Traum“ erwacht (PB 25, TB 12. 3. 1544).⁶ Davon gibt in beispielhafter Weise ein Fragment seines *Geistlichen Tagebuches* Zeugnis, das der Zerstörung entgangen ist, die er ihm zugedacht hatte.

Wir sind im Jahre 1544. Ignatius ist dabei, die Konstitutionen des Ordens abzufassen, den er gründet: Wird er entscheiden, daß die Häuser der Gesellschaft Jesu keinerlei Einkünfte haben werden? Was will er, was will Gott? Seiner Gewohnheit entsprechend betet er und bringt das vor Gott, wozu er neigt, nämlich das Vorhaben totaler Armut. Die Tröstung, die er empfindet, erscheint nirgendwo deutlicher als ein leibliches Lusterleben – er spricht von heißer, lichtvoller und rötlicher Gnade, er ist von Tränen überströmt.⁷ Diese Tröstung gibt ihm das Gefühl der Bestätigung. Aber es bleibt ihm ein Zweifel, denn so intensiv das Lusterleben auch sein mag, es ist auch jetzt nicht reich genug. Und dann tut sich Neues auf, und zwar auf der „Ebene Gottes“. Der Beter stellt fest, daß er sich, indem er sich an jede der Personen der Trinität wendet, zugleich an die beiden anderen wendet. Danach erscheint eine „Kugelgestalt“,

⁵ *Assujetti*: Vgl. Anm. 1 und die entsprechenden Ausführungen des Vf.s zu den Exerzitien und zum Leben der Gruppe, die er mit den Konstitutionen „Leib“ nennt.

⁶ Ignatius von Loyola, Das Geistliche Tagebuch (TB), ed. Adolf Haas, Peter Knauer, Freiburg/Basel/Wien 1961.

⁷ Vgl. aaO. 263, Anm. 62.

aus der zunächst der Vater „hervorzugehen oder sich herzuleiten“ scheint. Wenig später schaut Ignatius „alle drei Personen auf die gleiche Weise wie die erste, nämlich daß auf der einen Seite der Vater, auf einer anderen der Sohn und auf einer anderen der Heilige Geist hervorkam oder sich aus der göttlichen Wesenheit herleitete, ohne aber aus der kugelförmigen Schauung herauszutreten“ (TB 6. 3. 1544). Ignatius spricht von der „vorgestellten Sache“⁸, die gestaltet ist und sich mit dem Auftauchen der geometrischen Gestalt verbindet. Eine Haltung und ein neues Gefühl treten zutage: die *Ehrfurcht*.⁹ Bis zu dem Augenblick, in dem er anerkennt, das Gesuchte nicht zu finden, nämlich Zeichen und Garantie der Tröstung, gerät er in Bestürzung und in eine intensive Trostlosigkeit. „Ich fand mich“, schreibt er, „ganz von jeglicher Hilfe verlassen und konnte keinen Geschmack bei den Mittlern und den göttlichen Personen gewinnen. Ich war so fern und so von ihnen getrennt, als hätte ich niemals irgend etwas von ihnen verspürt oder sollte in Zukunft nie mehr etwas verspüren. Statt dessen kamen mir nur Gedanken, bald gegen Jesus, bald gegen sonst jemand. In dieser Weise fand ich mich mit verschiedenen Gedanken verwirrt...“ Aus diesem Erschrecken befreit er sich diesmal nicht, indem er zu Gedankenreihen zurückkehrt, sondern dadurch, daß ihm klar wird, was ihn, *ohne daß er es wußte*, antrieb, unaufhörlich seine Bitte zu wiederholen: „Doch verspürte ich in mir den Willen und das Verlangen, der Herr möge meinem Wunsch nachgeben; ich wollte nämlich in einer Zeit aufhören, in der ich mich sehr heimgesucht fände. Doch als ich dann verspürte, was meine Neigung ist, und auf der anderen Seite, was Gott unserem Herrn gefällt, da begann ich achtzugeben und wollte dem, was Gott unserem Herrn gefällt, entsprechen. Damit begann (allmählich) Schritt für Schritt die Finsternis von mir zu weichen...“ (TB 12. 3. 1544).

Fassen wir das bisher Bedachte noch einmal zusammen: Weil Ignatius nicht findet, was er suchte, nämlich die Garantie der Tröstung, wird er in die Trostlosigkeit geführt, in eine Abwesenheit jeglicher Zuflucht,

⁸ „*La chose représentée*“: Vgl. Sigmund Freuds Arbeit „Das Unbewußte“ (Gesammelte Werke X, London 1949, 264–303): „Was wir die bewußte Objektvorstellung heißen durften, zerlegt sich uns jetzt in die *Wortvorstellung* und in die *Sachvorstellung*, die in der Besetzung, wenn nicht der direkten Sacherinnerungsbilder, doch entfernterer und von ihnen abgeleiteter Erinnerungsspuren besteht. Mit einem Male glauben wir nun zu wissen, wodurch sich eine bewußte Vorstellung von einer unbewußten unterscheidet. Die beiden sind nicht, wie wir gemeint haben, verschiedene Niederschriften desselben Inhaltes an verschiedenen psychischen Orten, auch nicht verschiedene funktionelle Besetzungszustände an demselben Orte, sondern die bewußte Vorstellung umfaßt die Sachvorstellung plus der zugehörigen Wortvorstellung, die unbewußte ist die Sachvorstellung allein“ (300).

⁹ *Le respect*: Gemeint sind acatamiento y reverencia (TB 7. 3. 1544, EB 114 u. ö.).

in eine Leere, wo er sich verliert. In der Liebe und im Lusterleben gibt es keine Garantie.

Es geht ihm nicht nur darum, zu einer Folge benennbarer Gedanken zurückzufinden, sondern sich darüber klarzuwerden, was er, *ohne es zu wissen*, suchte, nämlich, daß Gott seinem Begehren entsprechen möge. Doch Gott kann nicht verführt werden.

Noch weitaus mehr: Gott bedeutet nichts für ihn. An seiner Stelle zeichnet sich das Runde, das Eine, das eine Wesen ab, aus dem drei Personen hervorgehen, also: eine vorgestellte⁸ Sache.

Angesichts dieser unzugänglichen Sache bleibt nur die Ehrfurcht.

Diese Ehrfurcht bestätigt die vorausgehende Gedankenfolge, in der Ignatius seine Entscheidung in der Armutsfrage entwickelt hat. Sie beinhaltet die Anerkenntnis einer Schwelle, einer Grenze, die nicht überschritten wird. So gelangt er zur Gewißheit eines Wollens und einer Wahl, die beide keine andere Garantie haben, als seinem Begehren und seinem Vorhaben zu entsprechen.

Die Tröstung und das Lusterleben können sich dann in der Folge wieder einstellen, doch gibt es keine Garantie mehr.

Zur Deutung der mystischen Erfahrung des Pilgers

Was heißt in dem obigen Zitat: „... was Gott unserem Herrn gefällt“? Können wir von einem Lusterleben Gottes sprechen? Zunächst weiß Ignatius von dieser Lust nur, daß sie von seiner eigenen unterschieden ist, da sie ja gerade durch seine Trostlosigkeit bestimmt ist. Sodann wird ein Gott genannt, dem etwas gefällt, der eine Lust empfindet. Dies geschieht, *nachdem* an eben der Stelle, die vorher von Gott eingenommen wurde, die beschriebene Vorstellung aufsteigt. Vor allem aber kommt die Lust Gottes nur in bezug auf das Fehlen einer göttlichen Garantie ins Spiel und *nicht* aus Anlaß dessen, was Ignatius will und entscheidet. Anders ausgedrückt: Für die Armut entscheidet er sich nicht, um Gott einen Gefallen zu tun. Doch gelangt er ohne die göttliche Garantie, d. h. aus sich selbst, zu dem, was „Gott gefällt“. Er ist auf die Einsamkeit und Zufluchtslosigkeit in der Ehrfurcht vor der vorgestellten Sache verwiesen; und so gewinnt er im *nachhinein*, durch die Gewißheit des eigenen Begehrens (*désir*) und in der Benennung der Lust Gottes sein eigenes Lusterleben zurück, wie es die Fortsetzung des Tagebuches zeigt (Tränen und sonstiges leibliches Erleben). In diesem gnadenhaften zweiten Schritt erscheint die Ehrfurcht klar als Wirkung jenes tiefgreifenden Wandels, den sein Gottesbild erfahren hat.

Indem Ignatius den größeren Dienst Gottes an die Stelle des Dienstes der Dame setzt, hat er ohne Zweifel das Gefühl, zu einem völlig anderen Vorhaben übergegangen zu sein. Gewiß liegt eine gehörige Veränderung in diesem Wandel vom Ritter, der sich vom Geist des Bösen inspirieren läßt, zu einem vom Geist Gottes inspirierten Heiligen. Gleichwohl: Folgt hieraus, daß sich die Struktur des Pilgers geändert hat?¹⁰ Die Kugel, der Kreis in der Leere, aus der Vater, Sohn und Geist treten, ohne sie zu verlassen, ist die Gestalt von etwas, dessen Platz die unzugängliche Dame einnimmt. Es geht um die Gestalt des Einen, die Ignatius mit dem platonisch-plotinischen Terminus des Einzigen Wesens bezeichnet. Aus ihm kommen die drei Personen der christlichen Tradition, ohne es zu verlassen, wie Namen, die auf eine leere Seite geschrieben werden.

Was sagt nun der Bericht des *Tagebuches* über die Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit? Während zu Beginn der Entdeckung des Ignatius die Tröstung als Unterscheidungskriterium diente, empfindet er nun Trostlosigkeit ausgerechnet auf der Suche nach Tröstung. Er schreibt dies dem Geist Gottes zu und muß folglich seine gesamte Position neu sehen. Trost und Trostlosigkeit ändern also ihren Sinn. Ignatius wird die Falschheit des Weges klar, den er im Lusterleben verfolgte. Wenn wir erneut den Bericht des Pilgers lesen, entdecken wir diesen Prozeß mehrfach. Etwa, wenn er um Befreiung von seinen Skrupeln bittet und Tröstung in häufigen Beichten sucht. Er fällt schließlich in eine solche Trostlosigkeit, daß er kurz davor steht, alles aufzugeben. Doch „er erwacht wie aus einem Traum“ (PB 25) und wird von seinen Skrupeln befreit, nachdem er sich entschlossen hat, seine früheren Sünden nicht mehr zu beichten. Ein weiteres Beispiel ist seine Feststellung, daß sein Hunger nach Tröstung im Gebet vom schlechten Geist kommt und ihn am Schlafen wie am Studieren hindert (PB 26).¹¹

Die Erfahrung der Trostlosigkeit führt also schon zu Beginn des ignatianischen Weges dazu, sich über den irreführenden Charakter der Tröstung klarzuwerden. Nicht nur das einzelne Vorhaben (projet) wird in Frage gestellt, sondern die Ordnung selbst, in der man die Verwirklichung des Begehrens (*désir*) verfolgt. Dieses Begehren ist bei Ignatius

¹⁰ Vf. verwendet das Bild vom Propf (das wäre der Dienst der Dame oder Gottes) und vom Mutterstock (christlicher „Boden“ am Ausgang der Feudalzeit).

¹¹ Dieselbe nüchterne Einschätzung spricht aus den Erinnerungen an Ignatius, verfaßt von P. Luis *Gonçalves da Câmara*, übersetzt von P. Knauer: „Einem wirklich Abgetöteten reicht eine Viertelstunde, um sich mit Gott im Gebet zu vereinen.“ Und... daß von hundert sehr dem Gebet hingeebenen Personen neunzig in Illusion sind. Und daran erinnere ich mich sehr klar, obwohl ich unsicher bin, ob er nicht neunundneunzig gesagt hat“. Vgl. die in der zweiten Woche noch weiter differenzierten Regeln zur Unterscheidung der Geister (EB 328 ff), „... bei denen, die vom Guten zum Besseren vorangehen“ (335).

der Dienst Gottes in der Aktion. Nun ist die Trostlosigkeit immer Infragestellung dieses Begehrens, Ausweglosigkeit und Leere. Um nicht zu sterben, um nicht alles aufzugeben, verzichtet er auf die Verknüpfung von Tröstung und Realisierung des Begehrens und er geht zur Entscheidung über. Der beschriebene Prozeß läuft nicht auf eine Leugnung Gottes hinaus, sondern darauf, auf jegliches Zeichen seinerseits zu verzichten. Das Subjekt wird auf sein eigenes Begehren verwiesen und auf seine eigene Arbeit. Das ignatianische Gebet besteht in der Entschnörkelung, die von dem Anderen alles entfernt, was aus Ihm eine imaginäre Stütze machen könnte. Was Ignatius mit diesem Vorgang beschrieben hat, ist entweder nicht gelesen worden oder durfte vielleicht nicht weitergegeben werden.

Die Weitergabe

Die Weitergabe setzt in dem Augenblick ein, wo Ignatius Subjekte¹ für seine Sache des größeren Dienstes Gottes in der Welt gewinnt. Er läßt jene, die er zusammenführen möchte, seine eigene Erfahrung durchlaufen. Er läßt sie *Exerzitien*¹² machen. Dieser Name bezeichnet Vorgehensweisen, die aus der Erfahrung des Ignatius und seiner ersten Gefährten entstanden sind und die das Subjekt auf Tröstung und Trostlosigkeit und auf das Erkennen des eigenen Begehrens aufmerksam machen. Sie enthalten Bemerkungen zur „Unterscheidung der Geister“, die ebenfalls aus der Erfahrung des Ignatius stammen.¹¹ *Exerzitien* müssen von dem Subjekt, dem sie angeboten werden, dem „Exerzitanten“, gemacht werden (so, wie man eine Analyse macht). Außerhalb des Exerzitanten bleibt das Exerzitienbuch ein toter Text. Derjenige, der Exerzitien „gibt“, ist bloß da, um vorzuschlagen, um gegebenenfalls zu deuten, was ihm der Exerzitant sagt. Er muß Platz für Gott als Drittem zwischen ihm und dem Subjekt lassen, ohne diesem etwas von einem Begehren aufzudrängen, das er vielleicht hat. Die Bedingung für das „Geben“ ist das „Machen“, so wie Ignatius, bevor er das Exerzitienbüchlein abfaßte, Exerzitien gemacht hatte. Die Jesuiten sind in dieser Erfahrung eine Gruppe von Menschen, die die Exerzitien gemacht haben und sie an allen geographischen und kulturellen Orten geben.

An dieser Stelle ist anzumerken, daß eine Praxis eine Theorie impliziert, die es jedoch bei Ignatius eigentlich nicht gibt. Er hat uns nur Berichte hinterlassen, über die ersten Jahre nach der initialen Entdeckung,

¹² Vgl. Anm. 2.

das uns erhaltene Fragment des *Tagebuches*, seine Korrespondenz, sowie ein rechtliches Werk, die *Konstitutionen*.¹³ Wenn er über seine Erfahrungen hinausgeht und theoretisiert, greift er auf die traditionelle Theologie seiner Zeit zurück. Diesem Mangel an Theorie entspricht auf der Ebene des geistlichen Lebens ein Insistieren auf asketischen Anstrengungen und auf dem Willen, gegen die unregelmäßigen Leidenschaften zu agieren. Es geht hierbei darum, sich selbst zu besiegen, um Christus nachzuahmen oder um von Gott zu erlangen, was man möchte. Die Erfahrung des Ignatius, jene, die er den Jesuiten vorschlägt, läuft *völlig anders* ab: Es kommt Unvorhersehbares ins Spiel, das sich aller Planung entzieht. Nach und nach werde ich mir der Dinge bewußt in einem Prozeß, wo man sich klar wird über das, was man bisher nicht sah, wo man einen Traum verläßt, wo die Augen auf Ungewußtes, Unwahrgenommenes aufmerksam werden. Es geht mit einem Wort um den mystischen Weg, den wir so nennen, um ihn vom asketischen zu unterscheiden. Die mystische Erfahrung selbst wird aber nicht weitergegeben.¹⁴

Es ist bemerkenswert, daß Ignatius den Text des *Tagebuches*, der uns zu erschließen scheint, was mit dem zur Entscheidung führenden Begehren auftaucht, nicht weitergeben wollte.¹⁵ Es ist weiter bemerkenswert, daß dieser Text noch heute in den Rastern einer scholastischen Theologie gelesen wird, die ihn nicht zu erhellen vermag. All das weist darauf hin, daß die ignatianische Spiritualität auf der *Nicht-Weitergabe* dessen beruht, was sie begründet. Ihr Ursprung ist nicht bloß die Weigerung weiterzugeben, sondern eine Art Deformierung, die Ignatius selbst am Inhalt der Erfahrung vornimmt, über die er gleichwohl berichtet. So können wir in den „geistlichen Übungen, um sich selbst zu besiegen und um sein Leben zu ordnen, ohne sich durch irgendeine ungeordnete Neigung bestimmen zu lassen“ (EB 21) einen konstanten Appell an die Anstrengung lesen, an das Handeln gegen die Leidenschaften, an den Willen, sich indifferent zu machen, an die minutiöse Abwägung des Für und Wider usw. Gleichzeitig bezieht er sich auf die Tröstungen und auf die Trostlosigkeiten, ohne jemals direkt jene höchste Trostlosigkeit zu be-

¹³ Vgl. Anm. 1.

¹⁴ Die Warnung vor mißverständlicher Weitergabe ist ein Topos mystischer Literatur, vgl.: Die Wolke des Nichtwissens, übersetzt von Wolfgang Riehle, Einsiedeln 1980, 29. Siehe auch den Beitrag von Sebastian Neumeister, Das unlesbare Buch, Die Exerzitien des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht, GuL 59 (1986), 275–293.

¹⁵ Vf. zeigt, was ihm spezifisch ignatianisch erscheint: Das Untergehen zentraler mystischer Texte während mehrerer Jahrhunderte (siehe Anm. 17). Historische Belege, die den ursprünglichen Umfang des TB, diesbezügliche Verfügungen des Autors sowie das Schicksal des Textes betreffen, sind spärlich (vgl. PB 100, MHSJ, Monumenta Ignatiana, s.3, t.1, S. Ignatii de Loyola Constitutiones SJ, 155 ff).

zeichnen, die sich durch ein „An-Gott-Leiden“ einstellt. Allein der dauernde Aufruf zum Gebet, um von Gott zu erbitten, was man erlangen möchte, bezeichnet im Text den Stellenwert einer ganzheitlichen Erfahrung des Exerzitanten. Diese Erfahrung ist im eigentlichen Sinn mystisch, Öffnung auf einen anderen Raum hin als jenen, in dem sich die Aszese bewegt. Diese ignatianische Erfahrung beruht also als nichtgesagte und doch gewissermaßen angekündigte auf den *Exerzitien*. In ihnen kann etwas ablaufen, das sich dem Zugriff jeglicher Anstrengung entzieht und sich unter die unvorhersehbare „Gnade“ stellt. Es geht um etwas „Unweitergebbares“, das vom Subjekt in der Diskontinuität und im Bruch mit allem Weitergegebenen voll und ganz zu wiederholen ist.

Dieser Bruch ist jedoch keineswegs so zu verstehen, daß mit dem, was weitergegeben wird, Unweitergebbares weitergegeben würde. Vielmehr besteht Ignatius auf möglichst weitergehendem Verzicht, auf der Übung natürlicher Fähigkeiten, die der „Gnade“ keinen Platz zu lassen scheinen. Gerade durch ihr Scheitern öffnen sie jedoch die Leere, wo der Prozeß stattfinden kann, der weder als Ziel noch als Wollen vorgeschlagen wird. Zu Recht wollte Ignatius diese im eigentlichen Sinne mystische Erfahrungsdimension nicht in einem weiterzugebenden Text niedergelegt wissen. Dieses *Nicht-Vorschlagen als zu realisierendes Ziel* ist die Bedingung für das Zustandekommen der Erfahrung. Es impliziert einen anderen, nunmehr aszetischen Vorschlag, der die Stelle möglicher Erfahrung offenhält.

Man versteht dann auch einige Mißverständnisse, die nach unserer Auffassung ignatianische Spiritualität selbst geprägt haben. Bisweilen beklagt man deren voluntaristischen Charakter, der auf Kosten der mystischen Dimension gehe. Oder man erfaßt diese mystische Dimension, läßt sie aber dann in dem kontemplativen Schema der Suche einer Vereinigung mit Gott untergehen, auf Kosten der Aktion in der Welt und des zur Entscheidung führenden Begehrens.¹⁶ Beiden Orientierungen gegenüber bleibt festzuhalten: Die mystische Dimension ist bloß dazu da, sich von dem Streben nach dem Einswerden mit Gott im Lusterleben zu lösen und stattdessen zu einem Begehren zu gelangen, das zur Entscheidung und zur Aktion führt. Aber auch die aszetische Dimension hat kein

¹⁶ Ignatius läßt die Wahl mit den „natürlichen Fähigkeiten“ entscheiden, wenn die erwartete Erfahrung ausbleibt. J. Sudbrack weist darauf hin, „...daß diese ‚dritte Wahlzeit‘ nicht gleichsam eine Panne im Wahlprozeß darstellt, sondern einen Wesenszug der Exerzitientheologie verdeutlicht. Die drei ‚Wahlweisen‘ stehen nicht einfach nebeneinander, sondern durchdringen sich – theologisch und praktisch. Der paradoxe Zug einer Nicht-Erfahrung als Erfahrungshöhepunkt durchzieht – in verschiedener Deutlichkeit – das ganze Exerzi-tiengeschehen. Er ist letztlich nur von einer Kreuzestheologie zu verstehen.“ J. Sudbrack, Die Anwendung der Sinne als Angelpunkt für Theorie und Praxis der Exerzitien, Mskr. 1989.

anderes Resultat, als das Subjekt auf sein eigenes Begehren und auf seine eigene Entscheidung zu verweisen.

Kann man sagen, daß die Neuheit der ignatianischen Spiritualität wie ein Verdrängtes¹⁷ funktioniert hat? Dafür spricht die Wiederentdeckung des Ignatius in der heutigen Gesellschaft Jesu. Die von uns analysierten Berichte erregen eine immer größere Aufmerksamkeit. Um den Spuren des von Ignatius erfahrenen und angestoßenen, ein Leben lang dauernden Prozesses nachzugehen, erscheint der Rahmen der Exerzitien zu eng. In der Trostlosigkeit findet das Subjekt sein eigenes Begehren, das sich durch ein Lebens-Projekt innerhalb der Gesellschaft Jesu bestätigt. Das Begehren kann aber auch anderswo liegen, so daß das Subjekt sich umorientieren muß. Schließlich erwarten viele nicht mehr von Gott die Antwort, durch die sie in der Entscheidung und in der Aktion versichert wären. Wie zu Ignatius' Zeiten erkennen sie, was zwischen ihnen geschieht, wenn ein Vorhaben aufkommt, angenommen, abgelehnt oder modifiziert wird; je nachdem, was die eigene Biographie oder der Austausch in der Gruppe erbringen. Denn der Jesuit ist nicht allein. Er gehört zu einem Leib (corps).

Die Gruppe und die Konstitutionen

Zu Beginn handelt es sich bloß um eine kleine Gruppe von Gefährten, die zusammenhalten im größeren Dienst Gottes. Sie durchwandern Europa und führen ein Leben im Geist des Evangeliums und der Nächstenliebe. Mit ihren Zeitgenossen verbindet sie die Sehnsucht nach dem Heiligen Land, um auf den Spuren Jesu die Menschen zu bekehren und den Armen und Kranken zu dienen. Als es sich als unmöglich herausstellt, ins Hl. Land zu gelangen, wissen sie nicht mehr, was sie tun sollen. Dieser Moment der Ausweglosigkeit und der Trostlosigkeit bewegt sie, sich an den Papst zu wenden, in dem sie den Stellvertreter Christi anerkennen. Sie stellen sich für jegliche Aufgabe, die er ihnen anvertrauen wird, zur Verfügung.¹⁸

¹⁷ *Un refoulé*: Vgl. Freud aaO: „Wir können jetzt auch präzise ausdrücken, was die Verdrängung bei den Übertragungsneurosen der zurückgewiesenen Vorstellung verweigert: Die Übersetzung in Worte, welche mit dem Objekt verknüpft bleiben sollen. Die nicht in Worte gefaßte Vorstellung oder der nicht überbesetzte psychische Akt bleibt dann im *Ubw* als verdrängt zurück.“ Vgl. auch Anm. 8 sowie den Aufsatz „Die Verdrängung“ (aaO 248–261), in dem wir lesen, „... daß es nicht die Verdrängung selbst ist, welche Ersatzbildungen und Symptome schafft, sondern daß diese letzteren als Anzeichen einer *Wiederkehr des Verdrängten* ganz anderen Vorgängen ihr Entstehen verdanken...“ (257).

¹⁸ Vgl. bereits PB 85; 94.

Mit ihrer Entscheidung, sich einen Oberen zu geben und sich dem Papst zur Verfügung zu stellen, bilden die Jesuiten einen in die Kirche eingefügten religiösen Orden mit Konstitutionen, die von der Kirche anerkannt sind und die Leben, Wachstum und Aktion der Gruppe entsprechend dem gemeinsamen Vorhaben regeln. Wie sind nun diese beiden Entscheidungsprozesse zu verknüpfen, *einerseits* die Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit, die zur Unterscheidung des Begehrens führt, und *andererseits* der Standpunkt der Autorität, die Gehorsam verlangt? Wir wollen dies am Beispiel der Aufnahme in den Orden und der Zulassung zu den verschieden gestuften letzten Gelübden erörtern.

Die Stellung der Autorität ist in den Konstitutionen klar beschrieben. Letztlich entscheidet der Verantwortliche. Um ihm in seiner Wahl zu helfen, kann er sich auf einen Katalog von Eigenschaften stützen, die vom Kandidaten erwartet werden. Jedoch wird bereits von der Bitte um Eintritt in den Orden an eine Vorgehensweise in Gang gesetzt, die auf das Spiel der drei aus den *Exerzitien*¹ bekannten Instanzen zurückgreift: das Subjekt mit seiner Bitte, der Verantwortliche und Gott. An jeder Etappe des Weges finden Gespräche zwischen dem Kandidaten und dem Verantwortlichen oder seinem Beauftragten statt, um ein Begehren zu entdecken, das vielleicht jenem göttlichen Dritten entspricht. Es geht darum, daß der Kandidat im Sprechen seine Intentionen und das, was in seiner Bitte steckt, herausfinden kann. Gleichzeitig kann der Verantwortliche sein Urteil und seine Entscheidung fundieren. Im Idealfall kommen beide zu demselben Ergebnis.

Immer wieder wird auf die Bedeutung der im Gebet zu machenden Erfahrung hingewiesen, das vom Kandidaten und vom Verantwortlichen erwartet wird, nicht um von Gott ein Zeichen zu bekommen, sondern um aus dem Zweifel herauszukommen und zur Gewißheit einer – im Prinzip gemeinsamen – Entscheidung zu gelangen. Freilich berücksichtigen die Konstitutionen auch mögliche Konflikte zwischen dem Begehren des Kandidaten und den Sichtweisen des Oberen, zwischen der individuellen Initiative und den Anforderungen des Gesamt-Leibes. Die Konstitutionen fordern Gehorsam von den Subjekten und sie gehen so weit, daß sie den einzelnen auffordern, er möge überzeugt sein, daß der Obere recht hat, da er am besten weiß, was dem Subjekt guttut. Diese Forderung nach dem Verstandesgehorsam¹⁹, um Zusammenhalt und Einheit des Leibes zu gewährleisten, scheint noch über den Erfahrungen

¹⁹ Vgl. Konstitutionen 550: „Der Gehorsam wird in bezug auf die Ausführung geleistet, wenn die befohlene Sache erfüllt wird; in bezug auf den Willen, wenn der Gehorchende dasselbe will wie der Befehlende; in bezug auf den Verstand, wenn er dieselbe Auffassung hat wie jener, so daß ihm das Befohlene gut erscheint ...“

des Subjekts zu stehen. Gleichwohl: Als Ignatius mit kirchlichen Autoritäten in Konflikt geriet, die sich der Realisierung seiner Pläne widersetzen, unterwarf er sich im Verhalten, doch er fuhr fort, zu denken, was ihn die Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit lehrte. Ohne mit der Kirche seiner Zeit zu brechen, setzte er sein Werk fort, indem er die vorübergehenden Begrenzungen berücksichtigte. Dabei urteilte er nicht, daß diese Autoritäten recht hätten, sondern daß er nicht gegen die Entscheidung der hierarchischen Autorität handeln durfte, wenn er die Realisierung seines Vorhabens nicht gefährden wollte, das er als kirchlich begriff.

Nun kann es dem Jesuiten passieren, daß ein entsprechend der Lust-erfahrung unterschiedenes Vorhaben nicht von der Autorität gebilligt wird. In einer derartigen Prüfung verweigert Gott das erwartete Zeichen, und das Subjekt steht an der Schwelle der Trostlosigkeit. Der Einzelne kann dann entweder aufbegehren und den Gehorsam verweigern oder aber in die aufbrechende Trostlosigkeit eintreten. Er hinterfragt dann, was sein Vorhaben ursprünglich inspirierte, und entdeckt, was er im Grunde will. Entweder er verzichtet auf dieses sein Vorhaben, weil er eigentlich nur eine Entscheidung nach eigenem Geschmack suchte. Oder er erfährt Bestätigung und es wird ihm klar, daß er nicht an seinem Vorhaben zweifeln kann. Wenn er im Gehorsam dessen Realisierung aufzuschieben bereit ist, so bedeutet dies nicht, daß das Subjekt auf sein ursprüngliches Begehren verzichtet, um das eines anderen anzunehmen. Es geht ihm vielmehr darum, sich nicht außerhalb der Gesellschaft und der Kirche zu verwirklichen. Dies kann den Jesuiten (nach dem Wort Teilhard de Chardins) in die paradoxe Position bringen, daß sein Begehren sich weder mit der Kirche noch außerhalb der Kirche erfüllen kann. Auf dieses Paradox legt der Jesuit Wert, und es hält ihn. Es ist das Todesiegel, das dem Begehren durch den Akt des Gehorsams aufgeprägt ist und gleichzeitig die Ankündigung des Sterbens der Macht durch die Bestätigung des Begehrens.

Abgesehen von dem Insistieren auf dem Verstandesgehorsam weisen die Konstitutionen immer wieder auf den Platz einer im Gespräch erfahrenen Konfrontation hin. Diese Erfahrung eines Subjektes mit seinem Begehren und eines Oberen, der zu prüfen hat, läßt sich nicht kodifizieren. Wenn die Satzungen dem Oberen im Konfliktfall das letzte Wort geben, so verlagern sie das Wesentliche der Erfahrung in einen Bereich außerhalb des Textes, wo es um die nachfragende Rückkehr zum eigenen Begehren in der Ehrfurcht gegenüber dem Willen des Oberen geht. Weder der Nachwuchs noch Zusammenhalt und Einheit des Ordens werden durch die Verinnerlichung eines einzigen Modells gewährleistet,

das ein Oberer repräsentiert, dessen Sichtweisen Gesetzeskraft haben. Doch ist der Orden ebensowenig eine Vereinigung von Subjekten, die aufgrund ihres Begehrens und entsprechend ihrer Erfahrung von Tröstung gemeinsame Vorhaben entwickeln. Zwischen den schriftlichen Konstitutionen und dem mündlichen Prozeß besteht eine dialektische Beziehung, die gleichzeitig auf der Trostlosigkeit und auf der Ehrfurcht vor dem Willen des Oberen beruht. Der ausdrücklich geforderte Gehorsam ist jener Prellbock, der den Jesuiten dazu bringt, auf sein eigenes Begehren zurückzukommen. Sei es, um seine Bestimmtheit vom „bösen Geist“ wahrzunehmen, sei es, um in seinem Begehren bestätigt zu werden – und mithin die Erfahrung des Gründers und der ersten Gefährten zu wiederholen –, über die Unterwerfung gegenüber einem Oberen, der befiehlt, hinaus.

Schluß

Kann man den gegenwärtigen Augenblick des einzelnen Jesuiten und des Ordens mit dem ignatianischen Terminus der Trostlosigkeit umschreiben? Wiederholt sich der in den *Konstitutionen* nicht verzeichnete, in der Erfahrung der Jesuiten gleichwohl wesentliche Moment, nämlich die Rückkehr zu den Wünschen (*désirs*) und Vorhaben (*projets*)? Man erlebt heute eine Blüte individueller Vorhaben, weniger als Folge des Scheiterns eines gemeinsamen Vorhabens als durch einen Neuaufbruch des Begehrens.²⁰ Die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Oberen vollzieht sich mehr denn je im Gespräch und in der gemeinsam-suchenden Unterscheidung der Wünsche.

Neben der fortbestehenden eigentlich „religiösen“ Aktivität der Predigt reifen berufliche und profane Aktivitäten aller Art. Jesuiten sind Arbeiter, Krankenpfleger, Soziologen, Wissenschaftler, ja Psychoanalytiker. Ist die Zeit des Ordens vorbei? Ist der Jesuit im Grunde nur eine Übergangsform vom Ordensmann zum Laien? Einige denken so und haben sich von der Gruppe getrennt, deren historische und soziologische Abgründigkeit gerade dem im Wege zu stehen schien, was sie in der Gesellschaft entdeckt hatten.

Andere bleiben. Warum? Diese Frage läßt wieder eine Trostlosigkeit hervortreten, die diesmal mit der Gruppe selbst zusammenhängt und mit allem, was ihr Verfehlen der angestrebten Vorhaben ausmacht. Wie Ig-

²⁰ Vgl. etwa die Erneuerung der persönlich begleiteten Einzelexerzitien, in denen imaginative Gebetsweisen, der biographisch vermittelte Zugang zur Bibel und andere auf Ignatius zurückgehende Elemente wieder lebendig werden.

natus können sie diese Frage nur durch das Ernstmachen mit einer Anhänglichkeit und einer Treue zu etwas beantworten, was ich als symbolische Schuld Ignatius gegenüber bezeichnen möchte, jenem toten Vater, der ihnen aus der Verzweiflung über einen nicht antwortenden Gott einen Weg eröffnet hat.

Dadurch bestätigen sie ihre Zugehörigkeit zu der von Ignatius gegründeten *Compañía de Jesús* und zu einer ihrer kleinen Kommunitäten. In ihnen lebt heute weiter, was schon die ersten Gefährten suchten, einen Dienst im Namen des Gottes, dem sie glauben. Ist es möglich, diese Erfahrung weiterzugeben? Ist es nicht bereits zuviel, diese Frage zu stellen?

Fünf Weinberg-Gleichnisse

Eine geistliche Schriftbetrachtung

Christoph Wrembek, Bremen

Das erste Lied vom Weinberg (Jes 5, 1–7)

Wohl an keiner anderen Stelle der heiligen Schriften des Alten Bundes wagt ein Prophet derart herzlich und intim-jubelnd von Gott zu sprechen wie in diesem Text: „Ich will ein Lied singen von meinem geliebten Freund, ein Lied vom Weinberg meines Liebsten!“ Damit lenkt das nun folgende Lied besondere Aufmerksamkeit auf sich.

Man kann es sich vorstellen wie ein Theaterstück in drei Bildern: Zunächst tritt ein Sänger vor das Publikum; während der Vorhang noch geschlossen ist, kündigt er den Inhalt des Stückes an. Dann öffnet sich der Vorhang, wir sehen das erste Bild, das er erläutert: Da seht ihr meinen geliebten Freund, wie er einen Weinberg anlegt. Achtet einmal darauf, was er alles tut, damit es einen guten Wein gebe! Erstens hat er eine besonders gute Lage ausgesucht, dann hat er die Anhöhe umgegraben – schaut zu, wie er sich sogar abmüht, all die Steine und den Schutt zu entfernen, damit das Erdreich noch besser werde! Jetzt läßt er edelste Reben kommen und pflanzt sie sachgerecht an. Jetzt muß noch eine Mauer gebaut werden, jetzt legt er Hecken zum Schutz an, jetzt einen Turm,