

Nicht begrenzt werden vom Größten ...

Die Wandlung des Iñigo de Loyola aus der Sicht
der Narzißmusforschung

Von Eckhard Frick, München

„Der Mensch möchte gerne in allem und über allem seyn, und die Sentenz in der Grabschrift des Loyola ‚non coaceri maximo, contineri tamen a minimo‘ kann ebenso die alles begrenzende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen als den höchsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen. In welchem Sinne sie für jeden gelten soll, muß sein freier Wille entscheiden.“

Friedrich Hölderlin¹ spricht hier dichterisch vom krankhaften und vom gesunden Narzißmus, von Gefährdung und Notwendigkeit unserer Selbstwertregulation, die sich zwischen Größen- und Kleinheitsphantasien ausspannt. Nach Iñigos *Wandlung* vom Höfling zum Gefährten Jesu zu fragen, heißt nach dem *Selbst* fragen, das er in der „Mystik des Dienstes“ verliert, um es in der Dynamik der Exerzitien zu finden. In jüngster Zeit wurde in dieser Zeitschrift aus historischer² und geistlicher³ Sicht die Kontinuität der Biographie des hl. Ignatius hervorgehoben: Ignatius entwertet keineswegs undifferenziert seine Lebenserfahrung vor der „Bekehrung“, wie es ein Teil der Ignatius-Hagiographie glauben machen will. Vielmehr „unterscheidet“ und differenziert er sein bisheriges Leben, um sich für das vor ihm liegende „indifferent“ (EB 23) zu stimmen. In diesem Beitrag soll nun nach einer psychoanalytischen Verstehbarkeit und Deutbarkeit des traditionell als *Bekehrung auf dem Krankenlager in Loyola* umschriebenen Wandlungsprozesses gefragt werden. Es soll hier weder historisch noch psychologisch „festgestellt“ werden, welche „Wandlung“ Iñigo in Loyola und nach seinem Aufbruch aus dem väterlichen Schloß durchlebte.⁴ Vielmehr soll versucht werden, in Kürze wichtige Ergebnisse

¹ Zit. in: H. Rahner, *Die Grabschrift des Loyola. In: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg/Basel/Wien 1964, 422–440.

² R. García-Mateo, *Ignatius von Loyola vor seiner Bekehrung*. Die Bedeutung der Jugendzeit für seine Spiritualität. In: *Geist und Leben* 61 (1988) 242–257.

³ H. Jürgens, „*Schwerter zu Pflugscharen*“. Die Wandlung des Ignatius von Loyola. In: *Geist und Leben* 63 (1990) 345–367.

⁴ Zu den Ereignissen in Montserrat und Manresa siehe den Pilgerbericht [PB] in: *Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übersetzt und erläutert von P.

der neueren Narzißmusforschung darzustellen und im Lichte dieser Ergebnisse den autobiographischen „Pilgerbericht“ zu lesen, den Ignatius als Generaloberer des Jesuitenordens seinem Mitbruder Gonçalves da Câmara diktierte. Wir greifen damit den psychoanalytischen Ansatz Louis Beirnaerts⁵ auf, der die Entdeckung des eigenen Lusterlebens als Voraussetzung der ignatianischen Unterscheidung der Geister interpretiert.

Die differenzierte Entwicklung dieses geistlichen Instrumentes bleibt freilich nicht beim einfachen affektiven Monitoring von „Lust“ und „Unlust“ stehen („hedonischer Tonus“ in der Kleinkindforschung), sondern schreitet auf dem Weg über durchlebte Krisen zur Läuterung des eigenen Narzißmus fort.

1. Normaler und pathologischer Narzißmus im Erwachsenenalter

Dies gilt in besonderer Weise für die Lebensphase des Erwachsenenalters. In Manresa, so dürfen wir sagen, durchlebt und durchleidet Iñigo den Konflikt zwischen Generativität (Fruchtbarwerden im Weitergeben des Lebens) und Selbstabsorption.⁶ Was bedeutet Narzißmus? Psychoanalytisch ist damit im Unterschied zur Umgangssprache keineswegs nur der Rückzug von der äußeren Welt, die Selbstbespiegelung gemeint. Vielmehr umfaßt der Begriff „Narzißmus“ „alle Bedürfnisse, Befriedigungen, Affekte, Mechanismen usw., die bei der Selbstkonstituierung, Selbstentfaltung und insbesondere der *Regulation des Selbstwertgefühls* beteiligt sind.“⁷ Narzißmus muß also nichts Krankhaftes sein, und es kann sogar Ausdruck einer Pathologie der Selbst-Entwicklung sein, wenn der gesunde Narzißmus *nicht* akzeptiert wird. Versuchen wir, am Beispiel des mittleren Lebensalters den gesunden vom krankhaften Narzißmus abzuheben. In diesem Lebensalter wiederholt sich vieles von dem, was in der Kindheit erlebt wurde, gleichsam mit vertauschten Rollen, in der Interaktion zwischen Eltern und Kindern. Die Weitergabe des Lebens und die Vermittlung von Sicherheit und Vertrauen werden aktiv, aus der Position des Erwachsenen heraus, wiedererlebt, und zugleich stellen sich alte Fragen und Ängste des Kindesalters neu.

Knauer. Graz/Wien/Köln 1978 [zit. nach lfd. Nr., Sigel „EB“]. Wir folgen weitgehend dieser Übersetzung für das EB und den PB.

⁵ L. Beirnaert, *Weitergabe von Erfahrung?* Psychoanalytische Überlegungen. In: *Geist und Leben* 62 (1989) 246–260.

⁶ E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main 1966.

⁷ S. Mentzos, *Neurotische Konfliktverarbeitung*. Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven. Frankfurt am Main 1984, 52.

Bei normaler narzißtischer, d.h. das Selbst unterstützender Befriedigung durch gelungene, erfüllende Beziehungen, fruchtbare tägliche Arbeit usw. wird eine innere Welt der Natur, der Dinge, der Werte aufgebaut. Wir können dieses affektive Erinnern mit einer Lichtmaschine vergleichen, die unsere innere „Autobatterie“ auflädt, die Dynamik unseres Selbst. Wir brauchen die Erinnerungsspuren unserer inneren Welt, um für die Dinge, so wie sie nun einmal sind, dankbar zu sein und uns mit unseren Erfahrungen zu versöhnen. Bei Menschen, die unter einer Identitätsdiffusion leiden, muß die mangelnde Identitätsbildung durch ein pathologisches Größen-Selbst kompensiert werden. Solchen Menschen fehlt die innere Welt der „Repräsentanzen“, d.h. der Erinnerungsbilder wichtiger Bezugspersonen (der „Objekte“) und des eigenen Selbst. Es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als ständig „von der Hand in den Mund zu leben“, nämlich von der unstillbaren Gier nach Selbstbestätigung:

„Das pathologische Größen-Selbst lädt sozusagen die Batterie der inneren Objektrepräsentanzen und verinnerlichten Objektbeziehungen nicht auf. Was von außen empfangen wird, vor allem Bewunderung, bestätigt die narzißtische Befriedigung des Größen-Selbst. Bewunderung wird ‚extrahiert‘ mit einer unbewußten Gier, die die Quelle der Lust und Befriedigung erschöpft; sobald dann die Quelle erschöpft ist, wird sie als wertlos fallengelassen. Die gleiche Extraktion nährt auch die Tendenz, andere Menschen verächtlich zu machen und abzuwerten, vor allem diejenigen, die ausgeschöpft wurden und jetzt als mittelmäßig, minderwertig oder nutzlos erscheinen – im wesentlichen äußere Objekte, auf die nun dissoziierte oder verdrängte abgewehrte Objektrepräsentanzen und abgewehrte Selbstrepräsentanzen projiziert werden.“⁸

Die moderne Objektbeziehungstheorie verwendet das Wort „narzißtisch“ nicht wertend (etwa im Sinne von „egoistisch“ oder „autistisch“). Sie weist aber darauf hin, wie pathologisch-narzißtische Persönlichkeiten beruflichen Erfolg, Sexualität, Geld und Macht dazu instrumentalisieren, um „narzißtische Energie“ zu extrahieren. Dabei entsteht keine innere Welt des Selbst und seiner Objekte, sondern das Trugbild des eigenen „Größen-Selbst“: Phantasien von Grandiosität im positiven Sinn (Helfer-, Retter-, Genie-, Guru-, Siegerphantasien usw.) wie im negativen (etwa als Vorstellung, der schlechteste, kränkste, minderwertigste und

⁸ O. F. Kernberg, *Innere Welt und äußere Realität*. Anwendungen der Objektbeziehungstheorie. München/Wien 1988, 154.

sündigste aller Menschen zu sein). Der normale Narzißmus läßt uns hingegen alltägliche Ereignisse ebenso wie großartige genießen: Erlebnisse am Arbeitsplatz können mit Bezugspersonen geteilt werden, so daß sich erzählend eine gemeinsame innere Welt aufbaut, die nicht grandios sein muß, sondern das Alltägliche dankbar genießen läßt. Aber auch die anziehende Wildheit eines Berggipfels, beruflicher Erfolg oder das Lusterleben des eigenen Körpers können genossen werden, ohne daß ruhelose Unersättlichkeit oder mühsam unterdrückte Verzichtstrauer das gesamte Leben bestimmen. Von Ignatius wissen wir, welchen Trost er aus dem Betrachten der Sterne schöpfen konnte. Mit der eigenen Freude an den Tänzen seiner baskischen Heimat vermochte er einen niedergeschlagenen Gefährten tanzend aufzuheitern.

2. Die narzißtische Krise in Manresa

2.1 Zum Begriff der „narzißtischen Krise“

Erikson verwendet den Begriff „Krise“ wertneutral. Es gehört zur normalen Entwicklung, daß wir innerhalb unseres unwiederbringlichen Lebenszyklus' mehrere solcher Krisen durchlaufen und bewältigen müssen. Am schwersten ist möglicherweise die Krise des reifen Erwachsenenalters: Die Endlichkeit, Einmaligkeit und Unumkehrbarkeit des eigenen Lebenszyklus bejahen, ohne Illusionen (Reinkarnation, Unsterblichkeit o. ä.) zur „Integrität“ gelangen, anstatt in Lebenskel und in pessimistische Entwertung der eigenen Welt und Erfahrungen zu verfallen. Inigo spürt den Lebenskel als dämonische Versuchung, aber er überwindet ihn: „Und wie wirst du dieses Leben siebzig Jahre aushalten, die du zu leben hast?“ – „Was ist das für ein Leben, das wir jetzt beginnen?“ (PB 20f.)

Pathologischer Narzißmus kann zu schweren Selbstwertkrisen führen, die in latente und schließlich in akute Suizidalität münden können.⁹ Nach einem Wort E. Kretschmers sinkt der Pegel des Lebensstromes, so daß die uralten seelischen Komplexe sichtbar werden, die wie Wackersteine im Flußbett liegen. Das Konzept der narzißtischen Krise ist auch in praktischer Hinsicht außerordentlich nützlich für das Verstehen und Erkennen suizidaler Gefährdungen. Zwar kann die klassische Aggressionstheorie des Suizides Motive wie Selbst- oder Fremdbestrafung, Sühne,

⁹ H. Henseler, *Psychoanalytische Theorien zur Suizidalität*, in: *Selbstmordgefährdung. Zur Psychodynamik und Psychotherapie*. Hrsg. H. Henseler u. C. Reimer. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 113–135.

Erpressung usw. verständlich machen, nicht aber die folgenden Motive: Rückkehr in die Kindheit, Vereinigung mit Vater oder Mutter, Wiedergeburt, Ekstase, Hingabe, Resignation, Friede, Schlaf, Aufgehen im Universum usw. Henseler spricht hier vom Wunsch nach einer sehr frühen Objektbeziehung, in der Selbst und Objekt als verschmolzen erlebt wurden. Zur *narzißtischen Krise* kommt es, wenn ein verletzbarer Mensch den von ihm so wahrgenommenen Zustand der Lächerlichkeit, Ohnmacht, Verlassenheit nicht mehr aushält, wenn aus irgendwelchen Gründen die zur Stützung seines labilen Gleichgewichts nötigen Personen versagen. Denn er selbst verfügt über keinen „Akku“ abrufbarer selbstsichernder Erfahrungen (s. o.)! Die erlittene bzw. nur phantasierte Kränkung muß als narzißtische Katastrophe abgewehrt werden. Gelingt diese selbstschützende Abwehr durch *Verleugnung*, *Abwertung* oder erneute *Idealisierung* unerreichbarer Objekte nicht, dann kommt es zur *Regression* auf die erwähnten Phantasien eines behaglichen Primärzustandes. Ziel einer psychotherapeutischen Behandlung wäre nicht die Erhellung der kränkenden Anlässe, sondern der zugrunde liegenden Kränkbarkeit (narzißtische Verletzbarkeit). Die *Kränkung* ist oft unbewußt, während die sogenannten *Anlässe* sozial und für die suizidale Person akzeptabler sind.

2.2 Versuch einer Deutung von Iñigos Krise (PB 24)

Iñigo ist derart vom „Abscheu“ (PB 10, 14, 20f.) über sein bisheriges Leben betroffen, daß er Gott gewissermaßen durch Leistung zu einer Antwort *zwingen* möchte, durch die ängstliche Mühe (trabajo, angustia) seiner Bußübungen (PB 22–25). Auch er selbst steht unter einem *Zwang*: Gedanken, Skrupel, fromme Handlungen, die er nicht loswird, die sich ihm aufdrängen. Bezeichnend ist, daß sein eigenes „Über-Ich“ strenger mit ihm umgeht als die äußere Autorität des Beichtvaters, von dem er kaum Hilfe erfährt. Den „Zwiespalt zwischen ritterlichem Ehrgefühl und dem beschämenden Unterliegen an dunkle Triebe“¹⁰ versucht er durch die je größere Anstrengung zu überbrücken, was den Zwiespalt immer tiefer macht. Iñigo bewegt sich buchstäblich am Abgrund (PB 24). Er ist nicht nur von der Suizidgefahr bedroht, auch sein extremes Fasten und der Schlafentzug drohen ihn zu zerstören. Iñigo spürt, daß er der Heilung bedarf, gern würde er einem „Hündlein“ nachlaufen, wenn es nur *remedio*, Heilmittel wäre (PB 23). Wir müssen uns vor dem Psychologisieren hüten. So viel scheint aber deutlich zu werden: Iñigo gerät gerade an dem

¹⁰ Hugo Rahner weist darüber hinaus auf das „adelige Gefühl der verletzten Anständigkeit, die typisch ignatianische ‚Scham‘“ hin: H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*. Graz/Salzburg/Wien 1947, 21.

Punkt in eine schwere Krise, als sein bisheriges Größen-Selbst gleichsam von ihm abfällt. Aber auch jene kontrollierenden-versichernden Anteile seines Gottesbildes lassen ihn im Stich, die wir als religiöse Ausgestaltungen dissoziierter Objektrepräsentanzen auffassen dürfen, die sich verselbständigen und nicht mehr integrierbar sind. Sie stehen auch nicht mehr im Dienst einer gesunden Differenzierung (Unterscheidung der Geister). Der quälerische böse Geist einerseits, der gute, aber schweigende Gott andererseits klaffen auseinander. Inigo treibt verzweifelt der suizidalen Katastrophe entgegen, jenem trügerischen Ausweg, der Ruhe, Versöhnung und Gottesnähe vorgaukelt.

Erst auf dem dramatischen Höhepunkt der Krise gewinnt er doch wieder Mut und Zutrauen zum eigenen Urteilsvermögen: Er emanzipiert sich von der Autorität seiner Beichtväter (bzw. von deren innerseelischen Repräsentanzen) und beschließt, seine bisherigen Sünden künftig nicht mehr zu beichten. Er gibt dem Tagtraum der Fleischvision (PB 27) nach, ernährt sich wieder in vernünftiger Weise und kehrt zu einer normalen Körperpflege zurück. Abkehr vom asketisch-rigoristischen Ideal? Befriedigung von Triebwünschen? Gewiß. Aber vor allem bricht ein gesunder Narzißmus durch. Der Wiederanschluß der inneren „Lichtmaschine“ ist die eigentliche Geburtsstunde der Unterscheidung der Geister. Dieser Ausweg, so schlagartig und punktuell er im PB wirken mag, bleibt erstaunlich. In der religiösen Sprache reden wir von „Gnade“, und Ignatius erzählt, wie Gott, der bisher mit ihm „träumte“ (PB 7: „Unser Herr kam ihm zu Hilfe, indem er derartigen Gedanken andere folgen ließ“) ihm nun wie ein „Schullehrer“ gegenübertritt (PB 27), der möchte, daß sein Schüler „wie aus einem Traum“ (sueño) erwacht (PB 25). Aus einem schlechten Traum, der ihn in die Enge getrieben und der ihm jegliche kreative Wahlmöglichkeit geraubt hatte. Dieser göttlichen Pädagogik gilt es nachzugehen, die auseinanderdriftende, ja abgespaltene Bestandteile des Selbst- und Gottesbildes wieder zu integrieren vermag. Was vorher disparat und ichfremd, selbstfeindlich ins Bewußtsein drängte, kann nun durch Differenzierung – Unterscheidung, nicht Spaltung – bewältigt werden. Wie jede wirkliche Erfahrung ist dieser Weg zugleich mühselig und beglückend.

3. Spiegel-Kommunikation: Vom Gesehenwerden zum Sehen

3.1 Wenn dir Ignatius auf dem Weg begegnet...

„Bis zum Alter von sechsundzwanzig Jahren war er den Eitelkeiten der Welt ergeben, und hauptsächlich fand er aus einem unbändigen und eit-

len Verlangen, sich Ruhm zu gewinnen, sein Gefallen in Waffenübungen.“ (PB 1) Das „eitle“ Verlangen nach Ehre, die Größenphantasien höfischen Dienstes und die Idealisierung der „Dame“ (PB 6) wirken wie Spuren eines stolzen, nicht nur der Herkunft nach adeligen Narzißmus. Daß Iñigo während der Verteidigung Pamplonas gegen eine französische Übermacht verwundet wird (Pfingstmontag 1521), ist nicht nur eine lebensgefährliche Knochenverletzung, sondern auch eine tiefe narzißtische Kränkung: Ein Bein wird von einem Geschoß zerfetzt, so daß er, der so großen Wert auf das äußere Auftreten und auf eine ritterlich-gepflegte Erscheinung legte, fortan hinken wird. Während der Rekonvaleszenz läßt er eine äußerst schmerzhaft Nachoperation über sich ergehen, in der das fehlerhaft zusammengewachsene Bein wieder gebrochen und ein kosmetisch störender Knochenvorsprung beseitigt wird. Er möchte gehen, sich stellen und sich darstellen können, es geht um sein Körper-Selbst, um die äußere und innere Schönheit, um die Angst vor körperlicher Verunstaltung.

Zwei Begegnungen im Umkreis des Montserrat verdeutlichen noch klarer die Spiegel-Kommunikation zwischen dem Selbst und den Objekten. Der Kleidertausch mit dem Bettler (PB 18) drückt aus, daß in Loyola eine „Bekehrung vom Typ der Vertauschung“ geschehen ist¹¹, in der ein („weltliches“) Ritterideal durch ein anderes („geistliches“) ersetzt wird, ohne daß sich die Struktur bekehrt hätte. Iñigo, der Edelmann, begegnet seinem Schatten, dem Bettler. Auch die Begegnung mit dem Mauren (PB 15) ist Spiegel-Kommunikation mit dem dunklen Ignatius. Der Maure ist der Fremde, der Ungläubige, der die Jungfrauenschaft Marias nach der Geburt leugnet. Ignatius bekämpft ihn als Gegenüber, als Feind. Zugleich gehört der Maure nach jahrhundertelanger Geschichte wie die Juden zur spanischen Kultur, er ist Mitreitender und Gesprächspartner, alter ego. Ein Zen-Koran sagt: „Wenn dir Buddha auf dem Weg begegnet, bring ihn um!“¹² Ignatius besteht seinen Pilgerweg nicht ohne innere und äußere Kämpfe. Der Rollentausch des adeligen Aussteigers mit dem Schatten und der Disput mit dem Ungläubigen sind erst der Anfang einer inneren, über das Gesehenwerden hinausgehenden Wandlung und Begegnung. Auch wer sich als heutiger Exerzitiant auf den Erfahrungsweg des Ignatius einlassen will, muß Ignatius begegnen und ihn „töten“, d. h. sich mit seinen dunklen und kämpferischen Seiten auseinandersetzen,

¹¹ A. Vergote, *Religionspsychologie*. Olten/Freiburg 1970, bes. Kap. IV.

¹² S. B. Kopp, *Triffst du Buddha unterwegs...* Psychotherapie und Selbsterfahrung. Düsseldorf/Köln 1976; J. Sánchez-Rivera, *Cambios en la evolución de la consciencia personal*. In: *La transformación del yo en la experiencia de los ejercicios*. Hrsg. C. Alemany. Madrid 1991 (im Druck).

mit jenen Aspekten, die ihn berühren. Er kann die Exerzitien nicht am Rockzipfel des Ignatius „nachmachen“, er muß seinen eigenen Pilgerbericht schreiben.

3.2 *Sehen mit der Imagination*

Die auffällige Vorliebe des Exerzitienbüchleins für imaginative Übungsweisen hat ihre Wurzeln in der Biographie des hl. Ignatius, in den oben skizzierten narzißtischen Entwicklungslinien des Gesehenwerdens. Die bisher beschriebenen Ereignisse wirken eher abrupt, diskontinuierlich: Verwundung in Pamplona, Bekehrung auf dem Krankenlager in Loyola, Nachtwache und Kleidertausch in Montserrat, Büßerleben in Manresa usw. Hingegen trägt das Entdecken der Tagträume in Manresa und die Folge der unterschiedlichen inneren Bilder einen eher kontinuierlichen Charakter und führt zu einer tiefgreifenden Wandlung. Iñigo wundert sich, daß sie teils mit bleibender narzißtischer Befriedigung („Trost“), teils mit Leere und Trostlosigkeit einhergehen. Als Kind seiner Zeit schreibt er dieses Alternieren der inneren Gestimmtheit dem bösen bzw. dem guten Geist zu. Zunehmend wird er kritisch gegenüber dem eigenen Lusterleben und der eigenen Imagination, so daß er schließlich zu dem gelangt, was in den Exerzitien Unterscheidung der Geister heißt (PB 8). Vom eigenen Lusterleben ausgehend, d. h. von einer gesunden narzißtischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, gewinnt er zunehmend Freiheit und Gelassenheit gegenüber göttlichen Tröstungen, gegenüber der unmittelbaren Bestätigung und narzißtischen Gratifikation. Anders ausgedrückt: Er benützt die Lektüre der Heiligenlegenden und die Phantasien verschiedener Großtaten nicht mehr als „Batterien“ zum flüchtigen „Aufladen“ seines Größten-Selbst. In den Exerzitien werden dementsprechend die Bilder narzißtischer Kleinheit und Niedrigkeit (Sündenbetrachtungen der ersten Woche) von den mehr objektbezogenen (beziehungs- und handlungsorientierten) Bildern des Dienstes und der Jesusnachfolge (zweite Woche) abgelöst. Es scheint Iñigo gelungen zu sein, den inneren „Akku“ wieder an die „Lichtmaschine“ anzuschließen, an die innere Welt der Selbst- und Objektrepräsentanzen. Zu letzteren gehört auch das Gottesbild, das nach dem Zeugnis der Autobiographie einen erstaunlichen Wandel durchmacht.

3.3 *Wandlungen des Gottesbildes: „Wie soll mir Jesus Christus erscheinen?“ (PB 21)*

Iñigos Gottesbild scheint erst in Loyola in Bewegung zu geraten. Vorher ist er ein noch recht mittelalterlich geprägter Durchschnittschrist gewesen, aus familiärer Tradition tonsuriert, aber auch dies eher aus formal-

konventionellen Gründen als mit Konsequenzen für die Praxis. Doch jetzt, auf dem Krankenbett, tritt Gott auf, als Adressat der Bitte um Heilung, als derjenige, der Tröstung gewährt oder versagt, als der Unverfügbare, als der (in den Wirkungen des „bösen Geistes“) sich Versagende, Abwesende. Das Gottesbild, dieser für Ignatius entscheidende Teil der Objektrepräsentanzen, wird durch die Krise des Selbstbildes betroffen. Leidet Iñigo unter einer religiösen Neurose? Dafür scheinen die Verhaltensmerkmale zu sprechen, von denen der PB berichtet: skrupelhaft-grüblerische Schuldgefühle, übertriebene und an Masochismus grenzende Bußübungen, zwanghaftes Suchen nach Gewißheit. Neurose heißt, daß ein Stück der Wirklichkeit weder gelebt noch durchlitten wird, sondern ein Schattendasein im Unbewußten fristet und sich durch Symptome, Einseitigkeiten, Zerrissenheit äußert. Diese *Dissoziation* zwischen bewußtem und unbewußtem Leben ist einerseits vom psychotischen Wirklichkeitsverlust, bei dem es in Wahn, Affektstörung o. ä. zum Aufbau einer krankhaften Welt kommt, zu unterscheiden, andererseits von der fruchtbaren seelischen Polarität, die ein gesundes Leben auszeichnet. In der *religiösen Neurose* wird aus dem Gottesbild ein Januskopf; die Dissoziation begegnet „als zwanghafter Gotteshaß vom Unbewußten her, bei bewußtem Streben nach Gottesliebe und Gottesvereinigung“.¹³ Heilung kann sich nur ereignen, wenn ich zum nächtlichen Dunkel des Unbewußten Kontakt bekomme, wo ich mit Gott ringe wie Jakob am Jabbok (Gen 32, 23 ff.), wie Ignatius mit seinen Schattenseiten.

Als Gottesbild können wir „jedes die Individuation zentral weckende und fordernde Bild“ bezeichnen:

„Unter Bild verstehe ich nur selten ein gemaltes Bild, häufiger Anschauungen, Riten, Mythen, Wortbilder, Traumszenen (sogenannte Traumbilder), Motivverknüpfungen aller Art, unter der Bedingung, daß sie symbolischen, das heißt über sich hinausweisenden, den einzelnen innerlich ansprechenden Charakter haben. Nicht alle Bilder in diesem Sinne sind Gottesbilder, sondern nur jene, in denen sich unser Selbst gespiegelt sieht.“¹⁴

¹³ J. Rudin, *Psychotherapie und Religion*. Olten/Freiburg 1960, 155.

¹⁴ P. Schellenbaum, *Stichwort: Gottesbild*. Stuttgart/Berlin 1981, 22. Zur theologischen Qualifizierung der hier verwendeten Spiegel-Metapher: Adam und mit ihm der sündige Mensch spiegelt sich selbst an den Grenzen seiner narzißtisch verabsolutierten Welt („*incurvatus in se adeo*“, Luther, WA 56, 35:356, 5; vgl. Augustinus, Predigt 162 [PL 38, 889, 12], u. ö.). Unsere menschliche Entwicklung verläuft zwischen den prototypischen Polen des alten und des neuen Adam. Christus, der neue Adam, lebt ganz aus der Beziehung zum Vater, vgl. W. Pannenberg's Figur der Selbstunterscheidung Jesu vom Vater: Systematische

„Niemand hat Gott je gesehen.“ (Joh 1,18; vgl. 5,19; Mt 11,27) Wie können wir dann vom „Gottesbild“ sprechen? Wir können es nur in der Betrachtung der Person Jesu, der seine göttliche Größe nicht wie eine Beute festhielt, sondern sich vom Geringsten eingrenzen ließ, von der Niedrigkeit eines Sklaven (Phil 2,6 ff.). Wir können es nur in der Spannung von *Glauben* und *Innewerden*, von Verlieren und Finden des Selbst (Mk 8,35). Sonst würde die Spiegel-Kommunikation zur Projektion geraten:

„Glauben und Innewerden sind also *relationelle Begriffe*: Sie werden einzig durch die Beziehung, die sie zueinander haben, definiert. Glauben bedeutet die Dynamik vom Ich zum Du, dem geglaubt wird, Innewerden dagegen die Dynamik vom Du zum Ich, dem eine neue Selbsterfahrung zufällt. In der Spiegel-Kommunikation ergänzen sich Glauben und Innewerden als äußere und innere Wahrnehmung: äußere Wahrnehmung eines neuen symbolischen Spiegelbildes der zentralen Persönlichkeit, innere Wahrnehmung eben dieser zentralen Persönlichkeit dank der lebendigen Verbindung zum Spiegelbild.“¹⁵

4. Übergang von der Ersten zur Zweiten Woche: die Unterscheidung

Während eines Exerzitienkurses legt Ignatius dem Exerzitanten die Übungen in zeitlich aufeinanderfolgenden „Wochen“ vor: Was hier in der äußerlichen Chronologie entfaltet wird, ist die innere Logik der existentiellen Erkenntnis¹⁶, die auf die Lebenssituation des Übenden eingeht und ihn zu den biographisch anstehenden Lebensentscheidungen ermutigen will, wenn er sich auf die drei „Wahlzeiten“ einlassen kann. Besonders charakteristisch für die ignatianische *experiencia* ist das Alternieren von Trost und Trostlosigkeit, wie sie methodisch in der „prälundierenden

Theologie. Bd. I. Göttingen 1988, 340, z. B. in der Zurückweisung des Prädikats „guter Meister“ (Mk 10,17 par). Das Vaterverhältnis Jesu können wir näherhin mit einem Parabol-Spiegel vergleichen, dessen endlicher Brennpunkt das (empirisch beschreibbare) Ich darstellt, ein Zentrum schöpferischer psychischer Energie. Jesus lebt vom unendlichen Brennpunkt des Spiegels her, den wir als die Transzendenz des Menschen oder (mit C. G. Jung) als sein „Selbst“ bezeichnen können. (nach H. Remmler)

¹⁵ Schellenbaum (s. Anm.14) 86.

¹⁶ K. Rahner, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln des heiligen Ignatius. In: *Ignatius von Loyola*. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956. Hrsg. v. F. Wulf. Würzburg 1956, 343–405.

Einstimmung und Versetzung in eine bestimmte Situation“¹⁷, d. h. im „Probehandeln“¹⁸ angezielt wird. Steht keine Lebensentscheidung an („Wahl“, bzw. gläubiges Wollen und Begehren der göttlichen „Wahl“, EB 98), dann empfiehlt Ignatius, nicht über Prinzip und Fundament (EB 23) und die Erste Woche hinauszugehen. So rät er in einem Brief vom 18. 7. 1556, nur mit solchen Exerzitanten über die Erste Woche hinauszugehen, die fähig sind, anderen zu helfen.¹⁹ Er selbst scheint den Übergang zwischen Erster und Zweiter Woche von den narzißtischen Spiegelbildern zu den objektbezogenen Bildern des Dienstes und der Jesus-Nachfolge, in Manresa erlebt zu haben. Basis der Unterscheidungsregeln, so dürfen wir formulieren, ist ein gesunder Narzißmus, ein dankbares Verbundensein mit der eigenen „Lichtmaschine“, der inneren Welt der Selbst- und Objektrepräsentanzen („Geschaffensein“ in EB 23). Ansonsten bleiben die Unterscheidungsregeln leere, religiös verbrämte Psychotechnik.

Die Regeln der Ersten Woche haben den Menschen vor Augen, der nur vage mit der Gegenwart des göttlichen Pädagogen rechnet. Der Übende hat schon Zugang zum eigenen (imaginativ erfahrenen) Lusterleben, aber er verfügt noch nicht über eine differenzierte Semantik des Begehrens.²⁰ Die augenblicklichen Bilder deutet er vor dem Hintergrund seines inneren Beicht-Spiegels als Abwesenheit Gottes bzw. Anwesenheit des bösen Geistes. Gewissensbisse und andere Unlustgefühle deuten hingegen auf den Beistand des ermahnenden, strafenden guten Geistes hin. Charakteristisch für das Selbstbild sind Scham und Verwirrung des Ritters (EB 74), dem freilich die (narzißtische) Würde von „Gaben und Gunsterweisen“ bleibt. Im Vordergrund der Ersten Woche steht das Sich-Ansehen und Gesehenwerden (mirarse)²¹, die massive Konfrontation mit dem eigenen Körperselbst, mit Begrenztheit und sündiger Korruption: das werdende Ich „wie verbannt unter unvernünftige Tiere“ (EB 47).

Die Unterscheidungsregeln der Zweiten Woche zielen nun weiterführend auf Menschen, die „vom Guten zum je Besseren übergehen“, von der Ersten Woche der Selbst- und Sündenerkenntnis zur Zweiten Woche der Beziehungsfähigkeit, der Wahl und des Dienstes. Ihnen schenkt der gute Geist „Mut und Kraft, Tröstungen, Tränen, Eingebungen und Ruhe“, der böse hingegen „beißt, stimmt traurig und legt Hindernisse“ (EB 315). Die

¹⁷ K. Rahner a.a.O.

¹⁸ S. Freud [1911], *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. Gesammelte Werke. London 1940–52. Bd. 8, 233.

¹⁹ An P. Fulvio Andruzzi, Epp. 12, 141–143.

²⁰ E. Frick/M. Fühles, *Imagination in den Exerzitien*. In: *Gottes Nähe* (FS für Josef Sudbrack). Hrsg. P. Imhof. Würzburg 1990, 129–153.

²¹ Sánchez-Rivera (s. Anm. 12).

für die Zweite Woche charakteristische Semantik des Begehrens besteht jedoch keineswegs in einer einfachen Umkehr der affektiven Wirkungen des bösen bzw. guten Geistes auf die Seele. Vielmehr verstärkt sich eher die Ambivalenz des Lusterlebens und der inneren Bilder sowie das Leiden am Schweigen des abwesenden Gottes. Entscheidend ist die „Rückkehr zum eigenen Begehren“ (Louis Beirnaert), das allerdings nicht unkritisch verabsolutiert wird. Denn der Übende soll seinem Lusterleben im imaginativen Probehandeln, im Einüben der Bilder des Dienstes und im dialogischen Beten folgen. Er wird auf diese Weise bereit, Entscheidungen zu revidieren und Bilder scheinbarer Tröstung als narzißtische Projektion, als vom „bösen Geist“ stammend, zu erkennen (vgl. PB 19 ff.). Der verantwortlich antwortende Ritter (EB 97 ff.) ist der Typus des gewandelten Selbstbildes. Methodisch knüpft die mit der Zweiten Woche einsetzende aktivische Anwendung der Sinne an ontogenetisch uralte Sinnesleistungen des Menschen an: An die amodale Wahrnehmung, die es bereits dem Säugling ermöglicht, von einem Sinnesmodus (Berührung, Geschmack/Geruch, Sehen, Hören) in einen anderen zu „übersetzen“. Nach René Spitz nimmt der Durchschnittsmensch des Westens seine Welt fast ausschließlich über die äußeren Sinnesorgane wahr. Wir haben die angeborene Fähigkeit zur ganzheitlichen Tiefenwahrnehmung weitgehend verloren. Die ignatianische Anwendung der Sinne möchte einen Zugang zu dieser präverbalen Weise des Wahrnehmens, Spürens und Erlebens eröffnen.

Erst in dieser Zweiten Woche taucht die Formulierung „*refletiendo en sí mismo*“ auf (EB 123 f.), von Lepers paraphrasiert als „Spiegel, der ich für die Personen bin, während sie selbst Reflexe dessen sind, was ich bin oder zu sein begehre“. Der Austausch wird zu einer Transformation meines Selbstbildes. François Courel deutet hier und in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe das „*refletiendo*“ nicht i. S. introspektiver Selbsterkenntnis – das wäre in der Tat Thematik der Ersten Woche –, sondern in Anlehnung an 2 Kor 3,18:

„Wir alle spiegeln mit enthültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“²²

²² E. Lepers, *L'application des sens*. In: *Christus* Nr. 105, 27 (1980) 83–94; F. Courel, *La connaissance intérieure du Seigneur*. In: *Christus* Nr. 27, 7 (1960) 367–379; ferner die leider noch unveröffentlichte Arbeit von F. Meures, *Symbolische Transformation*. Eine Untersuchung zur Betrachtung vom Ruf des Königs in den ignatianischen Exerzitien.

Ignatius weiß seit seiner eigenen Exerzitien Erfahrung in Manresa (PB 19) um die Gefahr der Täuschung, die von den Bildern ausgeht; gleichwohl bejaht er die Imagination in seinem eigenen Leben wie in den Exerzitien und gelangt *auf dem Weg der Bilder* zur Begegnung mit *dem* Bild: Hiermit meint Peter-Hans Kolvenbach²³ die „Ikone“ Jesus Christus, welche auf jenen hin transparent ist, der jenseits aller Bilder ist. So bietet sich die Imagination als bevorzugter Ort einer Transzendenzerfahrung an, in der die betrachteten Gegenstände nicht zerstört, sondern „gereinigt“ und von narzißtischen Spiegelbildern zu Bildern des Dienstes gewandelt werden, in der Betrachtung der Gestalt Jesu: „Ich aber will in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, mich sattsehen an deiner Gestalt, wenn ich erwache.“ (Ps 17,15)

5. ...und dennoch einbeschlossen sein vom Geringsten

Wir lesen diese Worte eines Jesuiten der Barockzeit mit unserem Vorverständnis und vor dem Hintergrund unserer Erfahrungen. Pilgerbericht und Exerzitien führen uns bis zur Schwelle der Nichtmitteilbarkeit der Ignatianischen Erfahrung, der Selbsttranszendenz seiner Gottesbilder. An dieser Stelle sind wir selbst gefragt. Manche der psychischen Exerzitien-Wirkungen werden wir „entmythologisieren“ und nicht so unbefangen wie Ignatius guten oder bösen Geistern zuschreiben. Dies tut aber der Grundüberzeugung keinen Abbruch, daß sich in den Exerzitien ein Subjekt bildet, mit dem der Schöpfer kommuniziert (EB 15), und das aus der Zentriertheit auf das eigene Selbst hinausspringt. Denn das Fragen nach den „Ursachen“ geht für Ignatius viel tiefer als die – mythologische – Erklärung von Seelenbewegungen und Entscheidungsabläufen durch feststellbare Geistwirkungen.²⁴ Deshalb rechnet er mit einer von Gott ausgehenden Tröstung auch dann, wenn affektive Zeichen ganz ausbleiben wie in der „dritten Wahlzeit“.

Leben und Erfahrung weitergeben (Generativität) heißt: In Dankbarkeit aus unserer inneren Vergangenheit leben, anstatt die eigene Geschichte zu verachten wie gierig aufgebrauchte Batterien, die nichts mehr wert sind. Im dankbaren Erinnern (*reconoscendo*, EB 233) kann Ignatius sich selbst und Gott (wieder-)erkennen. Sonst wäre er der von Erikson beschriebenen Selbst-Absorption verfallen, der verallgemeinernden Abwer-

²³ P.-H. Kolvenbach, *Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales*. In: *CIS* Nr. 54/18 (1987) 9–24.

²⁴ K. Rahner a.a.O., 401.

tung zerschlagener Hoffnungen, „die zu einer pessimistischen Philosophie über die ‚Eitelkeit‘ allen Strebens nach Befriedigung rationalisiert“ wird.²⁵

Ob Ignatius im biologischen Sinn Vater war sei dahingestellt. Schon bald wurde er aber als Generaloberer der Gesellschaft Jesu so genannt, trotz aller Vorbehalte des jungen Ordens gegenüber religiösen Titeln und Namensgebungen. Sein Lebenswerk – Exerzitien, Abfassung und Umsetzung der Konstitutionen im Aufbau des „Leibes“ der Gesellschaft Jesu und der Familie ignatianischer Gemeinschaften – besteht in der fruchtbaren Dankbarkeit gegenüber der „Urkirche“ von Manresa. Das „Herausspringen“ aus der Liebe zu sich selbst (EB 189, 233), die Generativität, setzt den gesunden Narzißmus voraus, der sich nicht vom Größten begrenzen läßt, sondern sich großherzig und frei öffnet (EB 5). Umgekehrt läßt sich sagen, daß ein Nicht-Wahrhaben-Wollen des eigenen Narzißmus in der Selbst-Verleugnung eine subtile Form der Selbstabsorption und der Verleugnung unserer realen, „geringsten“ Lebensbedingungen sein kann.

Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen sein vom Geringsten. Vielleicht liegen uns die geringen und menschlichen Seiten der Biographie des Ignatius heute mehr als grandiose barocke Ausschmückungen und Nekrologe. In der narzißtischen Krise von Manresa stürzt Iñigo aus der Grandiosität der Tagträume des Krankenlagers in das negative Größen-Selbst des verzweiferten Büssers. Beides überwindet er nicht durch Abwertung des bisherigen Lebens, sondern durch Dankbarkeit, jene Offenheit gegenüber der göttlichen Pädagogik des Begehrens, die er „Sich-Indifferent-Machen“ nennt. Ist es uns heute noch möglich, Ignatius „Vater“ zu nennen? Wenn es zutrifft, daß ein guter Autor ein toter ist²⁶, weil nur er seinen Text für die Leser und für die Praxis freigibt, dann gilt dies besonders für den Ignatianischen Text und das Leben, das er gewinnt, wenn wir Ignatius „töten“.²⁷ Die Exerzitien stiften eine „symbolische Schuld“, die schon die ersten Jesuiten gegenüber Ignatius empfanden, „jenem toten Vater, der ihnen aus der Verzweiflung über einen nicht antwortenden Gott einen Weg eröffnet hat“.²⁸

²⁵ Kernberg (s. Anm. 8) 156.

²⁶ P. Ricoeur, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*. Paris 1986, 143. Im selben Werk erläutert Ricoeur auch den für das Verständnis der Exerzitien nützlichen Begriff der *augmentation iconique*.

²⁷ Vgl. S. B. Kopp und J. Sánchez-Rivera (s. Anm. 12).

²⁸ Beirnaert (s. Anm. 5) 260.