

„Gott in allen Dingen finden“

Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund*

Josef Sudbrack, München

Für Hugo und Karl Rahner SJ

Die wissenschaftliche Basis folgender Überlegungen ist das Vertrautsein mit der Spiritualität des späten Mittelalters¹, die man keineswegs nur auf die „devotio moderna“ reduzieren darf; es ist die Zeit, die auf Ignatius und Martin Luther hinführt. Das aktuelle Interesse aber ist die gelebte Spiritualität von heute, in der die ignatianischen Exerzitien auch im Bereich der evangelischen Kirche immer wichtiger werden, wie z. B. ein Bericht des ehemaligen Nürnberger Dekans Dr. W. Dietzfelbinger oder die Arbeit Dr. Wolffs im evangelischen Exerzitienhaus bei Magdeburg (3271 Möser, Kastanienallee 5a) zeigen.

Metahistorische Zusammenhänge

P. Hugo Rahner SJ, mit dem ich einige Jahre zusammenleben durfte, drückte mir oftmals die Schwierigkeit aus, die komplexe Persönlichkeit des Basken darzustellen: die Einheit von mystischer Innigkeit und weltgewandter Diplomatie, von kluger Menschenführung und harter Gehorsamsforderung, von pedantischer Selbstkontrolle und Offenheit zur je persönlichen Inspiration des Geistes, von Betonen der freien, geistlichen Entscheidung und dem blinden Gehorsam vor der Kirche. Nur von der Mitte der ignatianischen Spiritualität, von der Exerzitienerfahrung her kann man sich dieser „complexio oppositorum“ nähern.

Dazu prägte Hugo Rahner² das Wort: „metahistorische Zusammenhänge“. Er meinte damit „das von der Forschung bisher meist übersehene

* Vortrag, gehalten am 11. September 1991 auf dem Internationalen Historischen Kongreß „Ignacio de Loyola y su tiempo“ in Bilbao; der Beitrag wird auch in den offiziellen Kongreßakten veröffentlicht.

¹ *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl*. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters, I. u. II. Münster 1966/1967.

² „Werdet kundige Geldwechsler“, Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister, in: *Ignatius von Loyola*. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956. Würzburg 1956, 301–351, 303. Der Aufsatz wurde in dem Sammelband: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg, Basel, Wien 1964, aufgenommen.

Phänomen ..., daß in ihm und in den Großen der Vergangenheit – ohne daß sie in irgendeinem literarischen Zusammenhang zu stehen brauchen – die Gleichheit der inneren Erkenntnisse und der mystischen Erleuchtungen frisch und lebendig zu erstaunlich gleichen Bildungen von Gedankengängen und Wortformen führen.“ Daß man bisher nur sporadisch solchen „metahistorischen Spuren“ nachgegangen ist, liegt einerseits in der Schwierigkeit, solche Zusammenhänge aufzuzeigen; Orcibals Johannes-vom-Kreuz-Buch³ kann – wenn auch in etwas anderer Methodik und Zielsetzung – in etwa vorbildlich für diese Methode sein. Vielleicht hinderte auch die Überzeugung, daß der Exerzitientenentwurf „hactenus inauditum“⁴, also neu und ohne Vorbilder sei, an einer genaueren historischen Spurensicherung. Hugo Rahners Bruder Karl⁵ hat ja ignatianische Exerzitientheologie als „locus theologicus“ für unsere Zeit vorgestellt.

Ein Rückfragen nach den traditionellen Wurzeln der Exerzitientheologie aber wird auf jeden Fall eines ergeben: Auf dem Hintergrund der Tradition wird man Ignatius tiefer und auch richtiger verstehen lernen.

Das Traditionsgut des „Gott-in-allen-Dingen-Finden“

Man kennt die berühmte briefliche Antwort des Ignatius⁶ auf die Frage, „Worauf ist beim Gebet zu achten?“: Man möge doch „die Gegenwart unseres Herrn in allen Dingen suchen, im Sprechen, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Denken und überhaupt in allem“, wobei er auf seine eigene Lebenssynthese verwies. Dieser Satz nun ist für viele zum Signum der ignatianischen Lebenseinstellung geworden. Josef Stierli⁷ hat dies in einem schönen Aufsatz zusammengefaßt. P. Peter-Hans Kolvenbach⁸, der Generalobere der Gesellschaft Jesu, stellte seine Kölner Rede vom 4. 5. 1991 unter die Überschrift: „Gott finden in einer säkularisierten Welt“.

³ J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. Paris 1966; nicht die exakten Übernahmen von Zitaten usw., sondern die reich belegte atmosphärische Gemeinsamkeit liegt dieser Untersuchung zugrunde.

⁴ So die Meinung der Barockscholastik nach K. Rahner; Manuskript der „Studientagung Exerzitien“ in Bad Schönbrunn (Schweiz) vom 2. bis 5. April 1955: „Electio“, 18–23; es ist eine knappe Darstellung von anderswo veröffentlichten Untersuchungen.

⁵ *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius; zuerst erschienen in dem Anm. 2 genannten Buch, 343–405.

⁶ Brief an P. de Brandao von Coimbra, 1. VI. 1551; Mon. Ign. I, 3, 510.

⁷ *Das ignatianische Gebet: „Gott suchen in allen Dingen“*; in dem in Anm. 2 genannten Buch, 151–182.

⁸ Manuskript der Karl-Rahner-Akademie, Köln 1991.

Ein Historiker altchristlicher und mittelalterlicher Spiritualität tut sich aber nicht schwer, zu zeigen, daß dieser Satz – sowohl wörtlich, wie in innerer Sinngebung – Gemeingut christlicher Spiritualität war und auch ist.⁹ Die vielen neutestamentlichen Sätze von „Gott in allem“ fanden in der Geschichte ein breites Echo. Auch Martin Luther¹⁰ schreibt in der Römerbriefvorlesung ganz selbstverständlich (und sehr „ignatianisch“!): „das heißt selig sein: Gottes Willen und seine Ehre in allen Dingen wollen, und für sich nichts wünschen, weder für dieses noch für das zukünftige Leben.“

Ich möchte anhand zweier mittelalterlicher Zeugen die Breite des ignatianischen Ansatzes und auch des eventuell „spezifisch“ Ignatianischen herausarbeiten.

Der systematische Ansatz Meister Eckharts

Man kann die gesamte mystische Theologie Meister Eckharts¹¹ unter dieses Motto stellen. Wenn überhaupt jemand, dann ist er der Theologe des „Gott in allen Dingen finden“.

Die „Reden der Unterweisung“, das in Deutsch niedergeschriebene Frühwerk, das „bruder eckhart“ als „vicarius von turingen und pryor von erdfortt“ schon vor 1298 verfaßt haben muß, beginnen – recht ignatianisch – mit dem „wahren Gehorsam“; er ist

eine Tugend vor allen Tugenden

und kein noch so großes Werk kann geschehen und getan werden ohne diese Tugend.

⁹ Vgl. H. Kessler, *Das Stöhnen der Natur*. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik. Düsseldorf 1990, 100: „Gott suchen (finden) IN ALLEN Dingen“, ist ein Grundsatz christlicher Schöpfungsspiritualität, der in dieser Form ausdrücklich schon bei Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Bonaventura, Meister Eckhart, Johannes Tauler oder Ignatius von Loyola nachweisbar ist, der aber sinngemäß in der ganzen Geschichte vorkommt.“ Im Folgenden Beispiele. Dazu auch G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden*. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg 1986.

¹⁰ Nach A. M. Haas, *Gott leiden – Gott lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter* (Luther und die Mystik, H. U. v. Balthasar gewidmet). Frankfurt 1989, 273 f.

¹¹ Dazu meine Arbeit (mit Fotos von W. Ligges): „Das wahre Wort der Ewigkeit wird in der Einsamkeit gesprochen“ – Meister Eckharts Seinsmystik und die Erfahrung der Wüste. Würzburg 1989; dort stützte ich mich hauptsächlich auf die Untersuchungen der beiden prominenten Schweizer Eckhart-Forscher: A. M. Haas (zuletzt das Buch von Anm. 10) und Kurt Ruh (besonders: *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*. München 1989).

Die ins moderne Deutsch übertragenen Zitate entnehme ich, wenn nicht anders vermerkt wird, dem klassisch gewordenen und oft aufgelegten Text Josef Quints: *Meister Eckhart*. Deutsche Predigten und Traktate. München 1955 (in späteren Auflagen gibt es leichte Korrekturen gemäß der kritischen Ausgabe der Eckhart-Werke). Die Reden der Unterweisung sind nach den gut unterschiedenen einzelnen Kapiteln zitiert.

Diesen Gehorsam interpretiert Eckhart als „Gott in allem“:

Wo der Mensch in Gehorsam aus sich selbst herausgeht, ebenda muß Gott notgedrungen hinwiederum eingehen; denn wenn einer für sich selbst nichts haben will, für den muß Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst.

Auch Ignatius¹² übergibt – ähnlich und doch anders – alles an Gott:

Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen.

Und dieses Gebet steht in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe, also dort, wo Ignatius Gottes Gegenwart in allen Dingen preist,
 wieviel Gott, unser Herr, für mich getan hat,
 wie Gott in den Geschöpfen wohnt,
 wie Gott sich in allen geschaffenen Dingen für mich müht,
 wie alle Güter und Gaben von oben herabsteigen.

Die Betrachtung selbst verdankt ihre endgültige Fassung dem schon theologisch gebildeten Basken. Das zeigt wohl auch philologisch die Anspielung auf den Vers des Jakobusbriefs (1, 17) von den Gütern, die von oben herabsteigen, einen Vers, der in der mystischen Theologie des Mittelalters (Ps. Dionysios-Überlieferung) eine wichtige Rolle spielte.

Eckhart nun lehrt eine „ignatianische“ Totalübergabe an Gott, ein totales Sichöffnen für Gott:

Wer Gott anhaftet, dem haftet Gott an und alle Tugend. (5)

Dieser Übergabe führt zu: „Gott in allen Dingen begegnen“:

Ein solcher Mensch trägt Gott in allen seinen Werken und an allen Stätten ...

Der Mensch soll Gott in *allen* Dingen ergreifen und soll sein Gemüt daran gewöhnen, Gott allzeit gegenwärtig zu haben im Gemüt und im Streben und in der Liebe ...

Zugleich wehrt er mit einer wiederum an Ignatius erinnernden Unterscheidung eine pantheistische Gleichheitsideologie ab, wie man sie ihm später in der bekannten päpstlichen Verurteilung vorwarf:

Wenn man von „Gleichheit“ spricht, so meint man damit nicht, daß man alle Werke als gleich erachten solle oder alle Stätten oder alle Leute. Das wäre gar unrichtig; denn Beten ist ein besseres Werk als Spinnen ... Du sollst jedoch in den Werken ein gleichbleibendes Gemüt haben und ein gleichmäßiges Vertrauen. (6)

¹² Ich benutze die genaue Übersetzung von P. Knauer, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Graz, Wien, Köln 1978, und zitiere nach der üblich gewordenen Numerierung; hier Nr. 234–237.

Eine andere Unterscheidung bezeugt Eckharts Klugheit: „Gott in allen Dingen – gegenwärtig haben“ bedeute nicht: Immer an Gott denken.

Dieses wahrhafte Innehaben Gottes liegt am Gemüt und an einer innigen, geistigen Hinwendung und Strebung zu Gott, nicht dagegen an einem beständigen, gleichmäßigen Darandenken; denn das wäre der Natur unmöglich zu erstreben und sehr schwer und zudem nicht das Allerbeste. (6)

Der Kern des Gott-in-allen-Dingen-Finden liegt also weder im spekulativen Gedanken noch in einer alles auflösenden Erfahrung.

Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken der Menschen und alle Kreatur.

Der Gott vergeht nicht, (es sei denn:) der Mensch wende sich denn mit dem Willen von ihm ab. (6)

In der berühmten zweiten Predigt über Maria und Marta von Betanien wird Eckharts¹³ Vokabular regelrecht voluntaristisch und damit personal; nur so kann er den Kern des „Gott in allen Dingen finden“ herausstellen. Einige Zeitgenossen – vielleicht meinte er Margareta Porete¹⁴ – behaupteten nämlich, der vollkommene Mensch stehe so sehr in Gott, daß er über allen Dingen schwebe, unangefochten von Schmerz und Freude, freigegeben von aller Aktivität, in körperlosem Dasein. Möglicherweise hatte man ihm diese Lehre unterschoben, die auch bei den Alumbrados vertreten wurde, unter die später Ignatius gerechnet wurde. Eckhart wehrt sich gegen diese quietistische Spiritualität:

Ich behaupte nämlich, daß es noch nie einen so großen Heiligen gegeben hat, der nicht dennoch durch Freude und Leid bewegt wurde ...

Selbst Christus war das nicht zu eigen ...

Daß ein schmerzverursachendes Getöse meinen Ohren so wohltue wie ein süßes Saitenspiel, das gelingt mir niemals ...

Nicht Erfahrung und Denken, sondern freie Willensentscheidung und Tätigkeit öffnen die innerste Tür zur Gegenwart Gottes: Man solle sich, so predigt Eckhart,

bei den Dingen befinden und nicht in den Dingen ...

bei der Sorge und nicht in der Sorge ...

¹³ Diese oftmals in modernes Deutsch übertragene Predigt zitiere ich nach meiner kommentierten Übersetzung in: „*Komm in den Garten meiner Seele*“. Einführung in die christliche Mystik. Gütersloh 1979, 73–90.

¹⁴ Nähe und Ferne der Mystik Eckharts zu der 1310 in Paris als Ketzerin verbrannten Begine sind noch kaum untersucht worden. Der französische Originaltext ist mit frühen lateinischen Übertragungen greifbar im Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 69, Turnhout 1986.

So aber ist zeitliches Wirken ebenso adelig wie jegliches „Sich-in-Gott-Befinden“.

Wer hört hier nicht die von Nadal formulierte ignatianische Devise heraus: „Contemplativus in Actione?“

Dieses adelige „Sich-in-Gott-Befinden“ schreibt Eckhart ausdrücklich dem Willen zu, der in Gott, in Gottes Ewigkeit ruht:

Der Wille verharret in einfacher Geradheit bei Gott und spricht: Herr, ich dir und du mir! Was ihm dabei zustößt, das hindert die Seligkeit der Ewigkeit keineswegs; denn es betrifft ja nicht den obersten Gipfel, dort nämlich, wo er mit Gottes allergütigstem Willen vereint ist.

Mit der voluntaristischen Spitze integriert Eckhart seine Seinsphilosophie und -mystik ins Christentum – eine Seite, die man bei Eckhart oft übersieht und die helfen mag, sich der orthodoxen Christlichkeit seiner Mystik¹⁵ zu vergewissern.

Eckhart setzt bei einer allumfassenden Einheitsvorstellung von „Sein“ an; aber gerade die personale Akzentsetzung des Willens trägt in sie die Polarität von Gott und Geschöpf ein. Üblicherweise beginnt das christliche Nachdenken umgekehrt; es setzt bei der Zweiheit von Gott und Welt an und versucht beides durch Gottes „creatio continua“, mit Vorsehung und Vorherbestimmung zur Einheit zusammenzubinden. Man kennt die oft surrealistischen Verrenkungen, mit denen mittels „praemotio physica“ oder „concursus divinus“ die Einheit der Gesamtwirklichkeit in Gott gerettet werden soll.

Für Eckhart aber ist der Ausgangspunkt das Sein als das dynamische eine, das alles umschließt, außerhalb dessen es nichts „Nichts“ gibt. Damit es christlich bleibt, erfordert dieses Einheitsdenken und -erfahren die deutliche Akzentuierung des Eigenseins der Schöpfung mit seinem Höhepunkt in der menschlichen Freiheit. Daher rührt der bei Eckhart so überraschende voluntaristische Zug: In dem einen dynamischen Sein ist Gott der grundlos („sonder warumb“) Gebende und die Schöpfung die rein Empfangende. Sie ist um so mehr sie selbst, je mehr sie sich als ganz und gar abhängig von Gott realisiert. Ihr Höhepunkt ist das freie Ja, mit dem der Mensch sich in Gott verankert. Das durch und durch dynamisch aufgefaßte „Sein“ gipfelt in der Dynamik des freien Willens.

Daß dieser Verstehensansatz legitim ist, zeigt Karl Rahner¹⁶, der ent-

¹⁵ Dazu mein Anm. 11 zitiertes Buch.

¹⁶ *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Zus. mit H. Vorgrimler. Freiburg 10/1976, 130: „Eigenstand und Abhängigkeit (wachsen) im selben Maße, nicht im umgekehrten.“ „Das Verhältnis zwischen Gott und Kreatur ist ein ontologisches Urdatum, das nicht weiter auflösbar ist ... Um das Problem ‚Gnade-Freiheit‘ wirklich zu ‚verstehen‘, es stehen zu lassen und es

sprechende Gedanken in transzendentaler Begrifflichkeit ausspricht: „Die Abhängigkeit von *ihm* (Gott) bedeutet – anders als bei innerweltlicher Ursächlichkeit – gerade die Begabung mit freiem Selbstand.“ In personalem Denken analysiert M. Buber¹⁷ dasselbe: Je mehr einer beim anderen Du ist, um so mehr wird er zum ich: „Du-sagend werde ich“ schreibt er.

Ideengeschichtlich läßt sich die Entwicklung des „Willensmoments“ von Eckhart über seinen Schüler Heinrich Seuse¹⁸ bis hin zur *Devotio moderna* verfolgen. Die Thomas von Kempen zugeschriebenen „*Imitatio Christi*“¹⁹ verbindet das „Gott in allen Dingen finden“ noch eindeutiger mit dem Ja des Willens:

Trage Sorge dafür, daß Gott in jedem Ding, das du tust, mit dir ist.

Und zugleich:

Wenn deine Liebe rein wäre, wärest du nicht in den Dingen gefangen. (Doch) die Gnade lehrt, in jedem Ding nützliche Frucht zu suchen.

Damit wurde aus dem spekulativen Höhenflug der deutsch-flämischen Mystik ein praktisches Handlungskonzept, das in aller Größe die oft dargestellten Einseitigkeiten zeigt.

Daß Ignatius gerade die „*Imitatio Christi*“ als einziges Buch neben den biblischen Meditationstexten seinem Exerzitanten in die Hand gibt, zeigt seine Geistesverwandtschaft mit dieser Spiritualität.

Die Kontroverse um das Erfahrungsmoment

Ignatius fand bei Thomas von Kempen seine Erfahrung wieder. Wie schnell sie durch hurtige Systematisierung zugeschüttet werden kann, mögen eine vor- und eine nach-ignatianische Reminiszenz zeigen.

In einem wichtigen Aufsatz über die patristische Interpretation des biblischen „Betet ständig“ kam P. I. Hausherr²⁰ zu folgendem Ergebnis:

anzunehmen, muß man in die Gestimmtheit des Beters zurückkehren: Er empfängt sich, ist und gibt sich Gott zurück, indem er die Empfängnis annimmt, als Moment an der Gnade.“ Zusammenfassend in: *Herders Theologisches Taschenlexikon, III*. Freiburg, Basel, Wien, 1972, 130–148.

¹⁷ Heutzutage müßte man das poetische Denken Bubers über den großen Entwurf seines Freundes Rosenzweigs bis zu dem stärker rational arbeitenden Franzosen E. Lévinas weiterentwickeln.

¹⁸ J. A. Bizet, *Henri Suso et la déclin de la scolastique*. Paris 1946.

¹⁹ Dazu meine strukturalistisch angesetzte Arbeit: *Das geistliche Gesicht der vier Bücher der Nachfolge Christi*, in: *Thomas von Kempen*. Beiträge zum 500. Todesjahr, 1471–1971, Kempen 1971, 14–36; zitiert wird aus der „*Imitatio*“ II, 2; III, 27; III, 54.

²⁰ *La prière perpétuelle du chretien*, in: *Hésychasme et prière*. Rom 1966, 255–306. Ähnliche

Die messalianische Häresie lokalisierte diese Aufforderung im „Bewußt-haben“ (Erleben) der Gegenwart Gottes. Doch das Gros der Kirchenväter habe sich dagegen gewandt, das „Betet ständig“ aus der Erfahrung herausgenommen und – wie Eckhart – in die Willensethik (Halten der Gebote und Handeln nach dem Willen Gottes) hineingelegt.

Besonders P. A. de Vogüé²¹ korrigierte – wohl mit Recht – diese minimalistische Deutung der Vätertheologie. Im Gegensatz zu Hausherr habe das Gros der Kirchenväter mit dem Auftrag „Betet ständig“ Erfahrungsmomente verbunden.

Die Alltäglichkeit der Arbeit sei im Mönchtum regelrecht überwölbt gewesen von einer Art kontinuierlicher Erfahrung, wie man sie vom Jesusgebet her kennt. So schreibt Basileios:

Was gibt es Glückseligeres ... als bei der Arbeit stets das Gebet und die Hymnen, die wie Salz die Arbeit würzen, als Begleiter zu haben? Diese tröstenden Hymnen erhalten die Seele in einem frohen Zustand und ohne Trauer.

Die täglich siebenmalige Psalmenrezitation gab meditativen Stoff für dieses „Betet ständig“. Caesarius von Arles schreibt:

Psalmisieren ist, wie wenn man den Samen auf einen Acker sät. Beten (orare) ist, wie wenn man den Samen in die Erde versenkt und ihn ein zweites Mal durch Pflügen (arando) bedecken würde.

Zum vollen und historisch legitimierten Verständnis des altchristlichen „Betet ständig“ und daher zum „Gott in allen Dingen finden“ gehört das Erfahrungsmoment. In der augenblicklichen Diskussion wird tatsächlich vieles am „Messalianismus“ wieder christlich rehabilitiert. Die rationalistische Engführung wird dem Gebot des „Betet ständig“ nicht gerecht.

Rationalistisch enggeführt wurde auch das Exerziertenverständnis, besonders seine Mitte, die Betrachtungen und Überlegungen zur Lebenswahl. Schon im 16. Jahrhundert verbat bekanntlich der Generaloberer des Ordens, P. Mercurian, den Jesuiten die Lektüre vieler mystischer Klassiker. Damals wuchs eine „anti-affektive“ (H. Rahner) Tendenz im Jesuitenorden.²² L. Cognet²³ hat sie als „La crise spirituelle de la Compagnie de Jésus“ beschrieben. Ein Höhe-(besser: Tief-)punkt waren die ersten Jahr-

Gedanken tauchen bei dem großen Erforscher der Spiritualität oftmals auf, überraschend ist, daß er in seinen nichtgelehrten Schriften direkter Frömmigkeit sich anders ausdrückt.

²¹ Die Bedeutung des Officium Divinum, in: *Die Regula Benedicti*, Theologisch-spirituellem Kommentar. Hildesheim 1983, 146–201; besonders 180–190; Zitate auf S. 186.179; es ist die deutsche Übersetzung von *La Règle de Saint Benoît*, VII, Paris 1977 (Sources Chrétiennes).

²² Dazu J. de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Esquisse historique. Rom 1953, 213–218.

²³ *La spiritualité moderne*, I. L'essor: 1506–1650, Paris 1966, 188–230.

zehnte der neuen Gesellschaft unter P. General Rothaan. Es bestand die Gefahr, daß die Exerziatenerfahrung in asketisches Training und willentliche Entscheidung aufgelöst wurde.

Karl Rahner²⁴ hat mit seiner Theologie der transzendentalen Erfahrung versucht, das Erfahrungsmoment neu und philosophisch tiefsinnig in den Exerzitenprozeß zu integrieren. Er zeigte, daß die Grundentscheidungen des Menschen in personaler Tiefe wurzeln, die unter der sogenannten kategorialen Alltäglichkeit liegt. Sie berühren den ganzen Menschen in seiner Einheit von Einsicht, Erfahrung und Entscheidung. Er spricht von „transzendentaler“ Erfahrung.

Damit allerdings ist der Ansatz Eckharts²⁵ an einer entscheidenden Stelle überschritten. Dieser scheint nämlich, ähnlich wie später Johannes vom Kreuz, das „Gott in allen Dingen finden“ aus der Erlebnisebene herauszulösen und in einer solchen Höhe emporzuheben, daß Erfahrung überflüssig, wenn nicht gar hinderlich wird. So mag man damals aus pastoraler Notwendigkeit die Gottesbegegnung vor sentimentaler Oberflächlichkeit geschützt haben. Doch damit drohte eine Rationalisierung und Voluntarisierung der Gottesbegegnung.

Die affektive Mystik Mechthilds von Magdeburg

Ein anderes Zeugnis soll nun die Rolle des Affektiven dokumentieren.

Die Begine Mechthild von Magdeburg²⁶ spricht zwar mit der asketischen Terminologie ihrer Zeit in den Büchern von „Dem fließendem Licht der Gottheit“ oftmals vom *Lassen* der Dinge, um Gott zu finden. Doch diese anscheinend weltflüchtige Aussage wird erst recht verstanden, wenn der andere rote Faden ihrer poetischen Mystik, das Gott in allen Dingen *finden*, ernstgenommen wird. Es geht nicht um ein „Nein“ zur Welt, sondern um die rechte Haltung zu ihr. Wörtlich schreibt Mechthild:

Da schaut sie wahrhaftig und erkennt,
Wie Gott alles ist in allen Dingen. (II,19,103)
„So siht sie werlich und bekennet,
wie got ist allú ding in allen dingen.“ (52,64f)

²⁴ Vgl. meine Analyse, Karl Rahners Wort vom Frommen, der ein Mystiker sein wird, in: *Mystische Spuren*. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt. Würzburg 1990, 50–76. 325–327.

²⁵ Natürlich bleibt an dieser Stelle der historische Abstand von 650 Jahren unberücksichtigt.

²⁶ Zitiert zuerst nach Buch und Kapitel mit einem Seitenverweis auf die Übertragung in heutige Sprache von M. Schmidt, Einsiedeln 1935; dazu wird die kritische Ausgabe von H. Neumann, G. Vollmann-Profe, München 1990, Bd. I, mit Seite und Vers angegeben; wegen der leichteren Übersicht stehen die Angaben jeweils im Text.

In vielfältigen Schattierungen, oftmals an Eckharts Seinsmystik von Gottes Allgegenwart erinnernd, zieht sich dies durch ihr gesamtes Schrifttum:

Daß er (der Mensch) alle Dinge in gleicher Weise Gott zu Ehren tut. (I, 27, 70; 21, 8)

(Gott spricht:) Ich bin in Mir selbst,

An allen Stätten und in allen Dingen. (II, 25, 119; 66, 111)

Ich bin in dir, du bist in Mir,

Wir können einander nicht näher sein. (III, 5, 137; 83, 12 f)

Herr, zwischen Dir und mir sind alle Dinge schön. (III, 11, 147; 91, 2)

Verbunden mit dem Streben aller Kreaturen ersehne ich heute Dein Lob in allen Dingen und für alle Dinge, die Herr, Vater, aus Deinem süßen Herzen unbefleckt geflossen sind. (V, 35, 266; 197, 1–3)

Ich bitte Dich, Herr, ... um ruhmvolles Festhalten an der göttlichen Wahrheit in allen Dingen. (V, 35, 267; 197, 46–198, 2)

Was wir erkennen, ist alles nichts, wenn wir Gott nicht in allen Dingen geordnet minnen. (VI, 31, 311; 240, 37 f)

So wie wir hier in guten Werken arbeiten, wird Gottes heilige Arbeit aufleuchten und scheinen in unserer heiligen Arbeit. (VII, 32, 360; 280, 6 f)

Anders als die „intellektuelle Mystik“ Eckharts betont Mechthild das affektive Moment des „Finden Gottes in allen Dingen“. In ihrem Spätwerk, dem VII. Buch, das stärker als die früheren von theologischer Reflexion geprägt ist, entwirft sie auf anthropologischer Basis eine Praxis des „Gott in allen Dingen Finden“:

Wie der Mensch allezeit mit Gott vereint sei.

Wie soll uns dies geschehen? (VII, 7, 334–336; 262 f)

Die überraschend moderne Antwort enthält ein umfassendes Lebensprogramm, das die rationalistische Engführung (Ethik statt Erfahrung) ebenso wie die grobe Psychologisierung (Reduktion auf Sentiment) übersteigt:

Unser Verlangen soll ohne Unterlaß all unsere Werke durchpulsen und soll im christlichen Glauben und göttlicher Erkenntnis ohne Unterlaß auf alle unsere Werke schauen und nie unnütz sein.

Dann leben wir für Gott in all unsern Werken und für alle seine Werke, die er je auf Erden uns zuliebe tut;

Dann sind wir mit ihm in himmlischer Liebe in seinen irdischen Werken vereint. Dadurch werden wir geistlich erleuchtet.

Dann loben wir Gott, unsern Herrn, und Gott mit all den Gaben, die uns je gegeben wurden ...

Damit danken wir dann Gott für alle seine reichen Gaben ...

In dieser Liebe und demütiger Dankbarkeit sind wir mit Gott vereint ...

Dann werden unsere Sinne geöffnet, und unsere Seele wird klar ...

Dann können wir Gottes Willen in allen unseren Werken erkennen.

Tragend ist also die Sehnsucht, das Verlangen, das sich, wie Mechthild im folgenden Kapitel zeigt, ins Jenseits Gottes ausstreckt. Das entspricht dem, das K. Rahner, „transzendente Erfahrung“ nennt. In anderem philosophischen Ansatz könnte man von „dialogischer“ Erfahrung sprechen. Von dem Bezugspunkt im Jenseits her schlägt die Erfahrungsqualität in die Breite des diesseitigen Lebens zurück, so daß alle „Werke“ jetzt und hier schon vom Glück des Endgültigen „durchpulst“ sind, also in lebendiger Erfahrung aus diesem Jenseits heraus leben.

Dank, Lob und ein Gott-Finden mit allen Sinnen erwachsen daraus.

Das Erfahrungsdefizit der Moderne

Im patristisch-mittelalterlichen Weltbild hat diese Erfahrung ihren Ort im „symbolischen“ (nach der Germanistik „gradualistischen“) Weltbild.²⁷ Das besagt: Dinge, Wahrheiten, Werte dieser unserer Welt waren in ihrem Eigensein zugleich durchsichtig auf ihren Grund, auf Gott hin. Der religiöse, der fromme Mensch realisierte diese „Durchsichtigkeit“ in seinem Lebensvollzug. Gebet und Meditation erbauten ihm einen Erfahrungshorizont, der wie ein Gewölbe aus vertrauender Sehnsucht das Leben überspannte. Denn alles war in seiner letzten Wirklichkeit offen hin auf den Gott, der es erschaffen hat und im Sein und Leben erhält.

Auch die Mystik Meister Eckharts und Johannes' vom Kreuz war noch von diesem Erfahrungsgewölbe überspannt; ihre Polemik richtete sich gegen eine falsche Erfahrungsseligkeit²⁸ – in der Terminologie K. Rahners: gegen eine Erfahrung, die im Kategorialen steckenbleibt.

Im aufbrechenden realistischen Weltbild ging die erfahrene „Durchsichtigkeit“ der Schöpfung auf ihren Schöpfer hin, ging die Symbol-Erfahrung verloren. Der Mensch erlebt z. B. den Baum nicht mehr als Bild des tragenden, verwurzelten und nach oben strebenden Lebens, sondern

²⁷ Dies wäre der Ort, um sich Gedanken zu machen über den noch kaum erforschten Unterschied zwischen der Mystik der Männer und der der Frauen, mit deren Unterweisung Meister Eckhart bekanntlich betraut wurde und deren Seelsorge Ignatius von Loyola bekanntlich ablehnte; eine nur polemische Absetzung von der Männer-Mystik kann – wie S. Heine gezeigt hat – nicht zur Klärung beitragen.

²⁸ Nach Gadamer oder dem Rahner-Schüler, Bischof Lehmann von Mainz, gehört der Begriff der „Erfahrung“ zu den schwierigsten überhaupt.

beurteilt ihn „realistisch“ vom Nutzen her; in der germanistischen Fachsprache gesagt: Aus dem „Symbol“ wird eine „Allegorie“.

Damit ging aber auch die religiöse Kraft der Weltbegegnung verloren. Mit Meister Eckharts intellektueller Mystik, der Ethik der *Devotio moderna* und der rationalistischen Engführung der jesuitischen Nachfolger des Ignatius von Loyola haben wir einige Wegmarken dieser Entwicklung abgesteckt.

Am Wendepunkt der beiden Welterfahrungen stehen nun die ignatianischen Exerzitien, steht das ignatianische „Gott in allen Dingen finden“; die christliche Gottesbegegnung bekommt ein neues Gesicht.²⁹

Die Exerzitien des Ignatius von Loyola

Ignatius von Loyola ist schon vom nachmittelalterlichen realistischen Denken geprägt. Man kann seine „Geistlichen Übungen“ als einen Versuch ansehen, die religiöse Kraft des alten „symbolischen“ Weltbildes in die Nüchternheit und Rationalität der modernen Zeit hinein zu übersetzen. Das „Gott in allen Dingen finden“ wird damit neu akzentuiert.

Wie wichtig eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen ist, zeigen esoterische, psychoanalytische, philosophische und andere Bestrebungen unserer Zeit, die versuchen, das „symbolische“ Weltbild zu repristinieren³⁰, aber dabei oft personale Werte aufgeben, die vom Christentum her in die säkularisierte Welt eingeflossen sind; Werte wie Einmaligkeit und Personalität des Menschen; wie seine Aktivität und Intellektualität; wie die Konkretheit der Geschichte.

Schon vor Ignatius gab es „exercitia“³¹ – nicht nur die bekannten des Garcia Jiménez de Cisneros, des Abtes von Montserrat (1455–1510). Die Unterschiede der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius zu – soweit ich sehe – allen vorangegangen und auch den mir bekannten nachfolgenden

²⁹ Die Größe der christlichen Gestalten dieser Umbruchzeit Martin Luther, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Ignatius von Loyola macht es aus, dem Neuen genuinchristliche Form gegeben zu haben. Vgl. dazu mein Beitrag *Der Mensch im Überstieg*. Teresas Gotteserfahrung in ökumenischer Besinnung, in: *Der Weg zum Quell*. Teresa von Avila, 1582–1982 (Hg. J. Kotschner). Düsseldorf 1982, 52–89.

³⁰ Vgl. meine Arbeiten: *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*, Würzburg ³1991; *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen*. Mainz ³1990; in einem Gespräch mit Thorwald Dethlefsen, dem wohl wichtigsten deutschen Esoteriker, der seine Reinkarnationstherapie und Astrologie durchreflektiert und in imponierender Klarheit darstellt, antwortete dieser auf Beschuldigungen, daß die Kirche doch Ketzler wie Galilei verurteilt habe: Leider habe sich die Kirche hier nicht durchgesetzt; denn mit Galilei wurde dem heilenden symbolischen Weltbild der Todesstoß versetzt.

³¹ Vgl. dazu den betreffenden Artikel im *DictSpir*.

Exerzitientwürfen³² können den Neuansatz seiner Spiritualität³³ und damit auch seiner Maxima „Gott in allen Dingen finden“ erhellen.

Ganzheitliche Kontemplation des biblischen Jesus

Auffällig ist der konkrete, man möchte wohl sagen „naive“ Bezug der ignatianischen „contemplaciones“ auf den historischen Jesus, so wie ihn der damalige normale Christ in der Bibel fand. Sie machen aber das Corpus der Exerzitien aus und sind klar unterschieden von den anderen „consideraciones“, also Überlegungen, Erwägungen. Und sie beziehen sich so gut wie alle auf das Leben Jesu: Beginnend am Anfang seines Daseins mit der Verkündigung der Menschwerdung an Maria (nicht wie die Bibeltexte beim Stammbaum oder der Verkündigung der Geburt des Johannes) und endend mit der Himmelfahrt Jesu (Pfingsten ist ausgespart); die „contemplacion“ zur Erlangung der Liebe darf im Zug dieser Analyse als eine Weiterentfaltung auf den kosmischen Christus, den Punkt Omega Teilhard de Chardins gelten. Contemplacion nun bedeutet nach Hugo Rahner³⁴: „Sich einfach und schlicht vor Gott ‚hinstellen‘; dieser nicht diskursiven Erkenntnisweise entspricht im Betenden dann das ‚sentir‘ der göttlichen Berufung.“

Ignatius intensiviert diesen liebenden, verweilenden Blick auf Jesus nicht durch diskursive oder ähnliche Methoden. Polanco³⁵, sein unmittelbarer Schüler, warnt vor solchen Meditationsweisen: „Der Exerzitienmeister mahne den Exerzitanden, daß er bei der Betrachtung und bei den Zwiegesprächen im Angesicht Gottes ohne schlußfolgerndes Denken sich den Weg der Räte vor Augen stelle und darauf achte, ob er in seiner Seele Bewegungen des Trostes oder des Mißtrostes diesem Weg gegenüber empfinde.“ Das kontemplative Stehen vor Jesus, das sich im soge-

³² In der Barockzeit versuchte man „norbertinische“, „benediktinische“, „bonaventuriansche“ Exerzitien zu kreieren, übersah dabei aber das jesuanische und die Entscheidung suchende Herzstück.

³³ Zum Folgenden vgl. meinen Aufsatz: *Das Exerzitienbuch. Ein Wegbereiter moderner Spiritualität*, in: A. Falkner, P. Imhof (Hrsg.) *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu*, 1491–1556. Würzburg 1990, 451–469.

³⁴ „Werdet ...“, s. o. Anm. 2, 312: G. Maron meinte in seinem sympathischen Bilbaoer Vortrag, jetzt in: *Ignatius von Loyola und wir Evangelischen*. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 42, 1991, 87–91, Seite 89, mit Recht, daß bei Ignatius die „Gestalt Jesu“ in der Mitte der Exerzitien steht; aber Luther ist – wohl anders als er schreibt – nicht auf das „Wort Jesu Christi“, die „zu hörende Verkündigung Jesu Christi“, sondern auf „das Bibelwort über Jesus Christus“ zentriert; vgl. dazu meinen Aufsatz: *Katholische Fragen nach dem spirituellen Proprium des evangelischen Christentums*, in: *Mystische Spuren*, a.a.O. (Anm. 24) 126–139, 335–337.

³⁵ Nach H. Rahner, „Werdet ...“, s. o. Anm. 2, 312.

nannten Zwiegespräch auf den letzten Grund Gottes, den Vater hin öffnet, wird in zweifach anderer Weise intensiviert:

a) durch Wiederholungen, vier-, fünfmal am Tag, und b) mittels der Anwendung der Sinne, also durch die Einbeziehung der leibseelischen Ganzheit des Menschen.

Diese psychosomatische, ganzheitliche Kontemplation ist für die damalige Zeit, in der die Frömmigkeit – wenigstens theoretisch – das Leibliche in den Hintergrund rücken, wenn nicht gar unterdrücken hieß, und die schematische „Methodisierung“ im Vordergrund stand, wiederum recht erstaunlich. Hugo Rahner³⁶ geht mit der Mehrzahl der Exerzitienhistoriker so weit, zu sagen: Dies – die „*Applicatio sensuum*“ – ist der Höhepunkt der Meditationsweisen und Erfahrungsdichte in den Exerzitien; es sei eine Weise, in der von unten her gleichsam die Tür zur Mystik, zum Geschenk Gottes von oben her geöffnet wird. Auch der Jesusbezug ist bei Ignatius – konzentriert auf sein Leben und ganzheitlich, nicht diskursiv erfahren – wohl stärker ausgeprägt als beim Reformator Martin Luther.

Die Erfahrung des Anspruchs Gottes

Ignatius fordert auf zum nichtanalysierenden Hinschauen, weil dieser intensive, liebende und aufmerksame Blick auf Jesus, so wie die Bibel ihn in uns vorstellt, den intensivsten Bezug zu Gott realisiert.

Im (und nicht neben oder nach dem) nichtdiskursiven, sich zeitlich wiederholenden und räumlich den ganzen Menschen einbeziehenden Blick geschieht nämlich – und dies ist wiederum ein Neuansatz ignatianischer Spiritualität – dasjenige, was mit Wahl, Entscheidung, Unterscheidung der Geister gemeint ist. Hier lassen sich vielfach „metahistorische Zusammenhänge“ aufzeigen, die wiederum den Eigencharakter der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“ und „Wahl“ unterstreichen.

So zeigt Hugo Rahner³⁷: „Der Übende darf in den Exerzitien dieses Wahlvorgangs nun eben gerade *nicht* vordergründig auf die Geisterbewegungen in seinem Inneren schauen, sondern auf die vor aller Bewegung mitgegebene Liebe zu Gott allein, und dies im unmittelbaren Blick auf die Mysterien des gleichzeitig betrachteten Lebens Jesu hin ... Die Geisterbewegung des Herzens ist also bei aller Selbstbeobachtung immer sozusagen nur das Transparent, durch das hindurch – gleichsam wie in einem ‚medium in quo‘ – der Blick auf die Liebe Gottes und die Gestalt des

³⁶ In: *Die „Anwendung der Sinne“ als Angelpunkt der Exerzitien*, habe ich das entsprechende Material aufgearbeitet; in: *Ignatianische Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Hrsg. von M. Sievernich, G. Switek. Freiburg 1990, 96–119.

³⁷ „Werdet ...“, s.o. Anm. 2, 311 f.

Menschgewordenen geht.“ Anders ausgedrückt: Nicht Selbsterfahrung oder Selbstwerdung ist das Primäre, sondern die Erfahrung Jesu und in ihm die Erfahrung der Liebe Gottes.

Es ist von Grund auf ein dialogisches Geschehen; scholastisch ausgedrückt, geht die „*conscientia directa*“ auf Jesus, während die zur Wahlentscheidung führende Geisterfahrung nur als „*conscientia concomitans*“ wahrgenommen werden darf. Die dialogische Spannung bleibt grundlegend. Nur in Christus darf der Exerzitant das eigene Hingezogenein auf Gott, das heißt: die Bewegungen von Trost und Mißtrost, erspüren. „Geisterunterscheidung“ ist eingebettet in die Begegnung mit Gott in Jesus Christus.

Am Beispiel erläutert: Wenn ich jemanden liebe, habe ich nur ihn im Sinn; aber natürlich gibt dieser Blick auf den anderen meinem eigenen Inneren auch Befriedigung. Diese innere Freude innerhalb des liebenden Blicks auf Gott beschreibt Ignatius mit den Bewegungen von Trost und Mißtrost; sie dürfen also niemals aus dem primären Blick auf Gott herausgelöst werden. Nicht zuletzt deshalb ist der beobachtende Zweite, der geistliche Begleiter, so wichtig für den Exerzitienprozeß – er nämlich kann diese „*conscientia concomitans*“ leichter thematisieren.

Auf der Ebene der „*conscientia concomitans*“, nicht einer „*conscientia directa*“, hat das ignatianische „Gott in allen Dingen finden“ seinen eigentlichen Platz.

Der je größere Gott und der kreuztragende Jesus

Eine weitere Beobachtung unterstreicht den bleibend „indirekten“ Charakter, dem die Bewegungen von Trost und Mißtrost behalten müssen, um zur Entscheidung zu führen.

Für Ignatius hat die Wahlentscheidung mit der Geistesunterscheidung nur im Raum des „*mas*“, des „*magis*“ Berechtigung, also in einer dynamischen Ausrichtung auf den „je größeren Gott“ hin. Man müsse immer „das Vollkommenere suchen“, interpretiert dies P. Dávila.³⁸ Das Bild von einem festen „Ort“, an dem sich die Bewegungen von Trost und Mißtrost abspielen sollen, ist also ungenau. Es geht um eine Bewegung aus dem eigenen Inneren auf den anderen hin; und da dieser andere „je größer“ ist, bleibt auch die Ausrichtung auf ihn hin, die Liebe zu Gott in Jesus von Nazaret, eine ständige Bewegung. Die „*Maior Gloria Dei*“ des Ignatius

³⁸ Im Manuskript, s. o. Anm. 4, 19–21, berichtet Hugo Rahner über die diesbezüglichen Diskussionen während der Jahrzehnte nach dem Tod des Ignatius.

müßte mit der „Gloria Dei“ Calvins, des anderen Reformators, verglichen werden.³⁹

Der innere Gehalt des „Maior“ zeigt sich in der dritten Weise der Demut, die als letzte subjektive Einstimmung vor der Lebensentscheidung steht. Stufen und Grade der Demut werden von Benediktus her im Mittelalter oftmals aufgezählt. Auch Mechthild von Magdeburg kennt deren drei. Einen Vergleich mit einer mittelalterlichen, weit verbreiteten Ausarbeitung der drei Demutsstufen zeigt wiederum die Eigengestalt der ignatianischen Konzeption auf. In den „Drei Bücher zur äußeren und inneren Befindlichkeit des Menschen gemäß den Stufen der Anfangenden, Fortschreitenden und Vollendeten“ unterteilt der frühe Franziskaner David von Augsburg⁴⁰ Demut in der üblichen Weise als Selbsterkenntnis und -annahme des Geschöpfes und des Sünders vor Gott. Diese Selbstanahme bezieht sich auf den Menschen selbst, auf den Nächsten und auf Gott. Dann führen Abstufungen den Menschen immer tiefer in die eigene Nichtigkeit hinab:

a) Wenn man sich für das hält, was man ist, armselig, schwach, des Guten bar, fehlerhaft, sündhaft und mit anderen Mängeln behaftet; wenn man sich in irgendeiner Stellung nicht vorspiegelt, mehr zu sein, als man ist.

b) Daß der Mensch infolge seiner Selbsterkenntnis nicht nur sich selbst in seiner Niedrigkeit verachtet, sondern auch die Verachtung anderer geduldig hinnimmt.

c) Daß der Mensch trotz großer Tugenden, Gaben und Ehren sich nicht überhebt, sich nichts darauf zugute tut, und alles auf jenen zurückführt und ihm zurückgibt, von dem alles Gute ausgeht.

Recht ähnlich stellt Ignatius⁴¹ die Stufen der Demut zuerst ausdrücklich in den Gehorsam vor Gott hinein:

a) Nicht zu überlegen bereit sein, ein Gebot zu brechen ... das mich unter Todsünde verpflichtet,

b) nicht zu überlegen bereit sein, eine läßliche Sünde zu tun.

Dann aber durchbricht er diese Stufenlogik und gibt der dritten Stufe einen völlig neuen Sinn:

c) Wenn der Lobpreis und die Ehre der göttlichen Majestät gleich sind, mehr mit dem armen Christus Armut erwählen als Reichtum, Schmähungen mehr als Ehren, und mehr zu wünschen, als nichtig und töricht um

³⁹ In seiner Pariser These hat D. Bertrand am konkreten Beispiel der Korrespondenz die Dynamik des ignatianischen „Mehr“ aufgezeigt.

⁴⁰ *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium proficientium et perfectorum, libri tres*, Quaracchi 1899; III, 38; deutsche Übersetzung von 1903, Brixen, 292–302.

⁴¹ Exerzitienbuch Nr. 165–167.

Christi willen angesehen zu werden, denn als weise und klug in dieser Welt.

Aus dem ethischen Gehorsam wird die existentielle Aufforderung zur Nachfolge, die ganz und gar bestimmt ist vom Dialog-Partner, dem kreuztragenden Jesus.

Der Blick wendet sich weg von der moralischen Ordnung und hin auf den menschengewordenen Jesus, der in den Leben-Jesu-Betrachtungen vor Augen steht. In seinem konkreten Menschsein, in seiner Armut, in seinem Gehorsam und seinem Leiden bricht sich die Liebe des je größeren Vater-Gottes wie in einem bunten Kirchenfenster. Die Ausrichtung auf Jesus, der liebende Blick auf ihn ist das Scheinwerferlicht, in dessen Strahl die Alternativmöglichkeiten der Wahl ihre wahre Färbung bekommen und die Wahl ermöglichen. Das Licht mit seinen Gezeiten von Trost und Mißtrost macht in der zweiten und eigentlich gemeinten Wahlzeit⁴² dem Exerzitianten seinen Weg sichtbar, erspürbar („sentire“).

Nachfolge mit dem Blick auf den armen, den leidenden Jesus ist zwar Gemeingut mittelalterlicher Spiritualität. Das berühmte „Nudus nudum Christum sequi“ des Hieronymus ist ins Corpus Iuris Canonici eingegangen. Doch Ignatius macht aus der eher frommen Anmutung und asketischen Aufforderung eine Methode der rechten Lebenswahl und -haltung; und damit eine Kategorie zum Verständnis der Maxime: „Gott in allen Dingen finden.“

Das ignatianische „Gott in allen Dingen finden“ für heute

Ignatius war kein großer Theologe. Die Theologie seiner Jesuiten hat manches seiner Grundsicht rationalistisch und voluntaristisch verfälscht. Deshalb ist es heute notwendig, im Blick auf die neu erschlossenen Quellen, seinem Grundansatz theologisch nachzugehen und auf das „Gott in allen Dingen finden“ auszudeuten.

Der ontologische Akzent

Vor allem muß die Maxime von der moralistischen Engführung befreit werden. Sicherlich besagt sie für Ignatius und für all die anderen auch: den Willen Gottes tun. Doch dieser Satz wird zu schnell auf eine mensch-

⁴² In den beiden genannten Arbeiten legt Hugo Rahner Wert darauf, daß die sogenannte „dritte“ Wahlzeit im Ganzen des ignatianischen Konzepts weniger ein weiterer Modus der Entscheidungsfindung als eine „Kontrolle der inneren Erleuchtung“, also der „zweiten“, auf den Bewegungen von Trost und Mißtrost beruhenden Wahlmöglichkeit ist.

liche Befehl-Gehorsam-Struktur reduziert, als müsse man nur den Anordnungen, Befehlen eines gewaltigen Befehlsherrn gehorchen.

Die „intellektuelle Mystik“ Meister Eckharts zeigt, wie kleinspurig eine solche Deutung ist. In seinem „Büchlein der Wahrheit“, eine Rechtfertigung des verehrten Lehrers Eckhart, beruft sich Heinrich Seuse⁴³ auf die Heilige Schrift, wenn er „Gott in allem“ seinshaft deutet: Der Mensch werde in der ewigen Vollendung, aber auch schon in der mystischen Erfahrung aus sich heraus- und in Gott hineingezo-gen:

aus sich selber entsinkend und damit in den göttlichen Willen hinein versinkend. Anders wäre doch die Schrift nicht wahr, die da schreibt, daß Gott alles werden soll in allen Dingen.

Seuse beruft sich wohl auf die eschatologische Vision des Paulus im 1. Korintherbrief (15,26), nach der der Sohn sich mit allem dem Vater unterwirft, „damit Gott herrscht über alles und in allem“; oder auf dessen Charismenlehre (ebd. 12,6): „Er bewirkt alles in allem.“ „Er ist alles!“ schreibt Jesus Sirach einfachhin (43,27). Die Erfahrung des liebenden Einswerdens mit Gott gründet nach Seuse ontologisch-theologisch auf diesem „Gott alles in allem“.

Erika Lorenz⁴⁴ macht darauf aufmerksam, daß man ähnlich klingende Worte des Johannes vom Kreuz, des Kirchenvaters der Mystik, „real“ zu verstehen habe und nicht als „eine überschwengliche Form des Redens“ verharmlosen dürfe; so heißt es im *Cántico Espiritual*⁴⁵:

Wenn sich die Seele Gott so geeint hat, erfährt sie *alles als Gott*, wie es auch dem Evangelisten Johannes geschah ... Es ist also nicht so zu verstehen, als sehe die Seele *die Geschöpfe in Gott* oder im Lichte Gottes, sondern in diesem Geeintsein empfinden sie, wie *ihr alles zu Gott geworden ist*.

Man darf diese pantheistisch klingenden Sätze bei Johannes nicht von seiner Poesie ablösen – aber man darf sie auch nicht als allegorische Übertreibung abwerten. In ihnen wird, wie Frau Lorenz schreibt, „das die Allegorie an Tiefe übertreffende Symbol wirksam“:

In der Ruhe und Stille der Nacht und im Wahrnehmen jenes göttlichen Lichtes gelangt die Seele zur Erkenntnis einer *wunderbaren Ordnung der Weisheit*, die in alle Unterschiede der Geschöpfe und ihres Wirkens Übereinstimmungen legte, die jedes einzelne und alle zusammen in eine gewisse Entsprechung zu Gott bringen; so daß jedes in seiner Weise *aufklingen läßt, was Gott in ihm ist*.

⁴³ K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*. O.o. 1907, 336, 15–20.

⁴⁴ *Auf der Jakobsleiter, Der mystische Weg des Johannes vom Kreuz*. Freiburg 1991, 96f; 105; 137.

⁴⁵ Fassung B, 14,5.

Daß solche Einheitsaussagen nicht pantheistisch verstanden werden dürfen, macht die bleibend dialogische Beziehung zu Gott deutlich; sie ist die Wurzel der Mystik des Johannes⁴⁶:

Die Seele schenkt dem Geliebten *das Licht und die Glut, die sie von ihrem Geliebten empfängt ... Sie gibt Gott selbst in Gott an Gott*. Und dieses Geschenk ist ganz und wahrhaftig das ihre. Die Seele gibt damit Gott aus freien Stücken *den Heiligen Geist als ihr Eigentum*, auf daß Gott in ihm geliebt werde, wie er es verdient.

In diesem dialogischen Seinsverständnis liegt auch die eschatologische Dynamik der Hoffnung; denn alle mystische Erfahrung von „Gott in allen Dingen“ ist nur ein „Angeld“ der künftigen Herrlichkeit.

Gewiß bilden Ontologie und Poesie oder Symbol und Allegorie für den untheologisch denkenden Praktiker Ignatius keine Fragestellung; aber die schon zitierte Betrachtung zur Erlangung der Liebe zeigt, wie für den nüchternen Basken selbstverständlich „seinshaft“ Gott „in allen Dingen“ gegenwärtig ist.

Es geht nicht um eine Alternative: Entweder ist die Aussage: „Gott in allen Dingen“ ontologisch oder nur allegorisch-poetisch zu verstehen; es geht um eine andere, vielleicht erst heute zu verstehende Konzeption.

Der dialogische Akzent

Die Sprache und die in ihr liegende Gotteserfahrung des Ignatius ist dialogisch; so endet jede Meditation in einem dreifachen Zwiegespräch. Das dialogische Moment durchzieht auch die Mystik des Johannes vom Kreuz und ist urchristlich.

Das Neue, das Ignatius in die Geschichte der Spiritualität einträgt und das den Geist der anbrechenden Neuzeit ins Wort und in den Vollzug bringt, besteht darin, daß er dieses dialogische Moment in einer neuen Weise ausdrücklich macht und bis zum letzten personalen Engagement steigert. Die sogenannte Wahl, also die Freiheitsentscheidung des Individuums für Gott, ist kein Anhängsel an die Exerziatenerfahrung, auch nicht eine mehr oder weniger notwendige Folgerung. Sie ist ein Konstitutivum der Gotteserfahrung selbst. Die Geschichte des „Pilgers“ zeigt dies nur zu deutlich.⁴⁷ Sie bildet also unüberholbar eine tragende Säule im ignatianischen Gottesverhältnis, und damit auch im ignatianischen „Gott finden in allen Dingen“. So heißt es schon im Prinzip und Fundament:

⁴⁶ Llama de amor viva, Fassung B, 3, 78–80.

⁴⁷ Dazu meine Arbeit: *Das Wagnis des Lebens aus Gott*. Zur ignatianischen Lehre von der Geisterunterscheidung, in: *Mysterium der Gnade*. Festschrift für Johann Auer. Regensburg 1975, 312–426.

Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen, damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist.

Zur seinshaften Objektivität des „Gott in allen Dingen“, die wir bei Eckhart, Mechthild, Seuse, Johannes vom Kreuz finden – man könnte viele andere, besonders auch aus der ostkirchlichen Überlieferung nennen –, gehört als konstituierender Gegenpol die Subjektivität des Gott frei gegenüberstehenden Menschen. So wie es Karl Rahner ausdrückt: Je mehr eins mit Gott, um so freier, subjektiver. Diesen Pol in der Maxime: „Gott in allen Dingen suchen und finden“ stellt Ignatius – in typisch neuzeitlicher Weise – mit letzter Ausdrücklichkeit heraus.

Es ist deshalb auch kein Zufall, daß das Gebet der dialogischen Freiheit vor Gott und deren Übergabe an Gott sich in der Betrachtung, um Liebe zu erlangen, findet; dort also, wo „Gottes Gegenwart in allem“ meditiert werden soll, läßt Ignatius beten:

Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; Euch, Herr, gebe ich es zurück.

Im Geistlichen Tagebuch besitzen wir glücklicherweise ein Zeugnis für das typisch ignatianische „Gott in allen Dingen finden“. P. Nadal⁴⁸ hat das dort Beschriebene in folgender Weise zusammengefaßt:

Daß er (Ignatius) in allen Dingen, Handlungen und Gesprächen Gottes Gegenwart wahrnahm mit einem feinen Sinn für das Geistliche, ja diese Gegenwart schaute und so „contemplativus in actione“ war; er pflegte dies in das Wort zu kleiden: „Wir sollen in allen Dingen Gott finden.“

Das „Geistliche Tagebuch“ mit seinem Zeugnis der tiefsten Gott-Verbundenheit ist zugleich ein Zeugnis der freien Entscheidung zur Armut; vor dem „je größeren Gott“ wollte Ignatius: Sein Orden solle das „Gegenüber“ zur Sichtbarkeit Gottes in Jesus so ernst nehmen, daß jedes Mitglied

mehr mit dem armen Christus Armut will und erwähle als Reichtum.

Aus diesem Gegenüber zu Jesus fand P. Nadal die Formel: „Contemplativus in actione“; denn auch Jesus zog umher, tat Gutes allen, denen er begegnete, und war darin Gott „kontemplativ“ nahe.

⁴⁸ Vgl. meinen Beitrag, Das Exerzitienbuch ..., s.o. Anm. 32, 457–461.

Daß Ignatius dieses freie Gegenüber zu Gott in möglichster Ganzheit vollziehen läßt, ist sowohl eine anthropologische Konsequenz seiner Grundkonzeption: Der Mensch gehört ganz und gar zu Gott; wie auch eine theologische: Gottes Gegenwart umgreift Gottes ganze Schöpfung.

Der aktive Akzent

Nur andeuten möchte ich den Unterschied des „Gott in allen Dingen suchen und finden“ zum monastischen und eher karmelitischen „In Gottes Gegenwart leben“.⁴⁹

Im ignatianischen Konzept hat die aktive Dynamik des Gott-Suchens einen notwendigen Platz. Ignatius wollte die „Kontemplation“ über die Klostermauer hinaus ins aktive Leben hinein integrieren; ein Versuch, der bei Meister Eckhart einen gewaltigen Vorläufer hat und der von ihm her in ontologischer Tiefe zu verankern ist.

Vielleicht ist es dieser Versuch, der Ignatius die hartnäckige Feindschaft eines Melchior Cano einbrachte, eines Theologen, der für die kontemplativen Anliegen Teresa von Avilas doch so viel Verständnis zeigte.

Und vielleicht hat später P. de Caussade nun zu sehr das eher passive „Leben in der Gegenwart Gottes“ betont, das den ignatianischen aktiven Ansatz des „Gott in allen Dingen suchen und finden“ nicht ganz ausschöpfen kann.

Der trinitarische Akzent

Die dialektische Einheit von Objektivität (Gott alles in allem) und Subjektivität (frei vor Gott stehen) drücken Mechthild von Magdeburg und Johannes vom Kreuz in poetischer Sprache aus. Auch die gewaltige Seinsphilosophie Meisters Eckharts ist durch und durch poetisch, von Bildern durchtränkt. Bei Ignatius aber wird diese Einheit zum Handlungskonzept: „contemplativus in actione“. Doch es bleibt die gemeinsame Sicht: Die Einheitserfahrung mit Gott, ohne die das „Gott in allen Dingen finden“ moralistisch entwertet wäre, ist dort christlich, monotheistisch, wo sie verbunden ist mit der unüberholbaren Subjektivität und Freiheitsentscheidung des Mystikers.

Es bleibt zu fragen, wie in heutiger Sprache und theologischer Reflexion diese dialektische Erfahrung von „Eins mit Gott“, weil ihm „Frei ge-

⁴⁹ Z. B. U. Dobhan, *Die Spiritualität des Karmel*. Leutesdorf 1989, 33: „... besonders die durch den Karmel bekannt gewordene ‚Übung des Wandels in der Gegenwart Gottes‘, das Leben in der Gegenwart Gottes.“

genüberstehend“ auszudrücken ist. L. Bakker⁵⁰ macht darauf aufmerksam, daß die Wirklichkeit von Gottes Heiligem Geist in der ignatianischen Spiritualität zu kurz kommt – vielleicht aus Klugheit, um die Verwechslung mit den Alumbrados zu vermeiden; sicher aber auch deshalb, weil die gesamte Theologie und Spiritualität damals (und eigentlich bis ins 20. Jahrhundert) „geistvergessen“ war, wie ein evangelischer Theologe anmerkt. In der *Imitatio Christi*⁵¹ fehlt Gottes Geist; zu Teresa von Avila schreibt F. Vandenbroucke⁵²: „Sainte Thérèse d'Avila, parlant de la présence de Dieu et des exigences de cette réalité pour la vie d'oraison, ne semble songer qu'au Christ, est non à l'Esprit.“

Hier aber sehe ich den Auftrag der heutigen Exerzitien-Hermeneutik und Exerzitien-Praxis: die altchristliche Lehre von Gottes Geist aufzugreifen, der „in unserem Herzen“ ruft: „Abba, Vater“ (Gal 4,6; Röm 8); der den innersten Grund menschlicher und aller Wirklichkeit darstellt; der – nach dem Augustinus-Wort – uns „innerlicher als unser Innerstes“ ist; der gerade deshalb den Menschen zu der Freiheit erweckt, damit dieser Gott gegenüberstehend ihn mit „Du“ anspricht und sich frei für Ihn entscheidet – auch Augustinus⁵³ spricht sein oft pantheistisch mißdeutetes Wort von Gott als dem Innersten meines Inneren als Du-Gebet zu Gott aus: „Du, Gott, bist mir innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes.“ Die drei Glieder von Du-Anrede an Gott und Innerlichkeitsaussage von Gott und Ausstrecken nach Gott als dem Höchsten weisen darauf, daß nur ein trinitarisches Verständnis dieser christlichen Erfahrung gerecht werden kann, die zugleich objektive Allgegenwart Gottes und subjektive Freiheit vor Gott umfaßt.

Doch diese Aufhellung des ignatianischen „Gott in allen Dingen suchen und finden“ ist nicht mehr die Aufgabe dieses Beitrags. Ebensovienig ein Vergleich mit den anderen religiösen Traditionen, die wohl alle irgendein „Gott in allen Dingen Suchen und Finden“ kennen.⁵⁴

⁵⁰ Vgl. L. Bakker, *Freiheit und Erfahrung*. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola. Würzburg 1970, 302–305: „Das Schweigen der Exerzitien über den Heiligen Geist“, „Gründe für dieses Schweigen“.

⁵¹ Vgl. meinen Aufsatz: *Das geistliche Gesicht der vier Bücher von der Nachfolge Christi*, in: *Thomas von Kempen*. Beiträge zum 500. Todesjahr 1471–1971. Kempen 1971, 24–36.

⁵² *DictSpir IV*, 2, L'Action du Saint-Esprit dans les Ames, 1302–1318, 1314; auch Johannes vom Kreuz kommt erst in den letzten Büchern auf Gottes Geist zu sprechen.

⁵³ A. Solignac nennt den berühmten Ruf der Confessiones (III, 6, 11) „une formule à juste titre souvent citée“, in: *Œuvres de Saint Augustin XIII, Les Confessions, I*, Paris 1962, 182: „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.“ Er impliziert a) Gott als Ansprechpartner, b) Gott als Tiefe eines jeden, besonders des freien, menschlichen Seins, c) Gott als bleibendes Geheimnis.

⁵⁴ Vgl. z. B. Ramakrishna, *Das Vermächtnis, Die Botschaft des indischen Heiligen und Lehrers der Neuzeit*. München 1991, 243, 186f.