

Sternenhimmelbetrachtung als geistliche Übung

Zu einem Motiv aus der Biographie des hl. Ignatius von Loyola
in der neulateinischen Jesuitenlyrik des 17. Jahrhunderts*

Bruno Rieder, Disentis

Die Szene gehört wohl zu den bekanntesten im Leben des Ignatius von Loyola: Der von einer Kanonenkugel schwerverwundete Offizier Iñigo liegt zu Hause im Krankenbett.¹ Statt Ritterromane reicht man ihm zur Lektüre „ein Leben Christi und eine Sammlung von Heiligenleben“ (BP 5). Zum erstenmal macht er nun eine für seine geistliche Lehre ganz entscheidende Erfahrung, er entdeckt das Kriterium zur Unterscheidung der Geister:

„Wenn er sich mit weltlichen Gedanken beschäftigte, hatte er zwar großen Gefallen daran; wenn er aber dann, müde geworden, davon abließ, fand er sich wie ausgetrocknet und mißgestimmt. Wenn er jedoch daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur noch wilde Kräuter zu essen und alle andern Kasteiungen auf sich zu nehmen, die, wie er las, die Heiligen auf sich genommen hatten, da erfüllte ihn nicht bloß Trost, solange er sich in solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh, auch nachdem er von ihnen abgelassen hatte“ (B P 8).

Diese Erfahrung wird Iñigo Anlaß, seinem Leben eine grundsätzliche Wende zu geben, die höfische Karriere fahren zu lassen und stattdessen „die Heiligen nachzuahmen“. „Da er großes Gefallen an jenen Büchern fand, kam ihm der Gedanke, einige der wichtigsten Stellen aus dem Leben Christi und aus den Heiligenleben kurz zusammenzustellen. (...) Seine Zeit verbrachte er so teils mit Schreiben, teils mit Beten“ (B P 11), so berichtet er in seiner Autobiographie.

* Die folgenden Ausführungen orientieren sich am zweiten Kapitel der Dissertation des Verfassers: B. Rieder, *Contemplatio coeli stellati*. Sternenhimmelbetrachtung in der geistlichen Lyrik des 17. Jahrhunderts. Interpretationen zur neulateinischen Jesuitenlyrik, zu Andreas Gryphius und zu Catherina Regina von Greiffenberg. Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Bd. 11. Bern 1991, 43–118. Dort finden sich auch ausführlichere Literaturangaben. *Die Redaktion*.

¹ Vgl. Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*. Übers. u. erl. von B. Schneider. Freiburg i. Br. 1986, 41–49, Nr. 1–12. (= BP)

Ein vergessenes Element der spirituellen Biographie des Ignatius

Doch kaum je Beachtung findet – auch nicht in umfangreicheren Biographien des Ignatius – die Stelle des „Pilgerberichts“ gleich im Anschluß an den zuletzt zitierten Satz:

„Und den größten Trost empfing er, wenn er den Himmel und die Sterne betrachtete, was er sehr häufig und jeweils lange Zeit hindurch tat. Denn dabei fühlte er in sich eine ganz große Begeisterung, unserem Herrn zu dienen“ (BP 11).

Eigentlich erstaunlich, dieses Übersehen², angesichts der Häufung von Superlativen in dieser kurzen Textpassage: Der Blick zum gestirnten Himmel erfüllt Ignatius sogar mit größerem Trost als geistliche Lektüre und Gebet, ist also ein ganz eminenten Weg der Gottesbegegnung. Er verwendet deshalb auch sehr viel Zeit für diese scheinbar so nutzlose Beschäftigung. Aber noch mehr: gerade dieses so weltabgewandte, bloß kontemplative Tun weckt und stärkt in ihm das Verlangen, Christus zu dienen, den Weg der Nachfolge zu gehen „im Dienst für die Seelen“.

Weckt in uns heute der Gedanke an den Sternenbetrachter Ignatius nur noch Assoziationen an scheinbar kitschige Romantik: „Die güldnen Sternlein prangen ...“? Hätten wir die Natur als Ort der Gotteserfahrung jenseits eines bloß nebulösen ozeanischen Gefühls und oberflächlicher Sentimentalität erst wieder neu zu entdecken? Und vor allem: Wie ist das Bild des sternenbetrachtenden Ordensgründers zusammenzubringen mit der Leitlinie, die sich der Orden auf der 32. Generalkongregation 1975 gab: „Der Auftrag der Gesellschaft Jesu heute besteht im Dienst am Glauben, zu dem der Einsatz für Gerechtigkeit notwendig hinzugehört, denn sie zielt auf die Versöhnung der Menschen untereinander, die ihrerseits von der Versöhnung der Menschen mit Gott gefordert ist.“ (32. GK, Dekret 4, Nr. 2). Läßt sich dieses In- und Miteinander von Gottes- und Nächstenliebe, die Untrennbarkeit des „Weges der Gerechtigkeit“ vom „Weg zum Glauben“ auch bei diesem scheinbar so abseitigen Motiv feststellen?

Im folgenden soll dargelegt werden, daß bei den ersten Jesuitengenerationen das Motiv der Sternenbetrachtung noch einen wichtigen Aspekt ihres Ignatius-Bildes ausmachte. Vor allem interessiert uns das Nachwirken dieses Topos bei den neulateinischen Jesuitendichtern des 17. Jahrhunderts. Die aufmerksame Lektüre einiger ihrer Gedichte wird zeigen,

² Vgl. als Ausnahme den knappen Hinweis auf den Sternenbetrachter Ignatius bei H. Rahner, *Ignatius von Loyola und Philipp Neri*, in: *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, 1556–1956*. Hrsg. von F. Wulf. Würzburg 1956, 63.

wie diese Lyriker das Thema mit Kerngedanken ignatianischer Spiritualität zu durchdringen vermochten, sodaß das oben zitierte heutige Programm des Jesuitenordens plötzlich, wenn auch „verfremdet“, ebenso in scheinbar „weltfremden“ Gedichten aus der Barockzeit sichtbar wird.

Eine lebenslange „Übung“

Der „Bericht des Pilgers“ war den Jesuiten des beginnenden 17. Jahrhunderts nicht bekannt, jedoch die gleichsam offizielle Ignatius-Biographie des Pedro Ribadeneyra, die in zahlreichen Auflagen, Bearbeitungen und volkssprachlichen Übersetzungen weit verbreitet war. Ribadeneyra berichtet nun, daß auch noch der Ordensgeneral Ignatius in Rom häufig und mit Inbrunst seine Augen zum nächtlichen Sternenhimmel richtete. In der ersten deutschen Übersetzung von 1590 lautet die Stelle in enger Anlehnung an den „Bericht des Pilgers“:

„Wiewohl er aber nun aus allen diesen Übungen immerzu neue Freude und geistliche Wollust empfing, so fand er doch in nichts größere Vergnügung und mehr Ergötzlichkeit, als wenn er die Klarheit und schöne Zierde des Himmels und der Sternen stracks und mit herzlichem Verlangen ansah und beschaute, was er dann oft und lang aneinander zu tun pflegte. Denn das äußerliche Anschauen und die Betrachtung der Dinge, die inner- und oberhalb der Himmel sind, waren ihm gleich wie ein scharfer Stachel und stechende Sporen, alle veränderlichen und vergänglichen Dinge, die unterhalb des Himmels, zu verachten und in der Liebe gegen Gott viel inbrünstiger zu werden. Er hat auch solches zum Himmel Aufschauen so sehr in Brauch gebracht, daß es ihm nachher sein Leben lang angehangen. Denn viele Jahre nachher, als er nunmehr alt geworden, habe ich selber gesehen, daß er auf einem offenen Altan, von wo man den Himmel in die Ferne herum sehen konnte, die Augen zum Himmel gestreckt hatte. Und als er eine gute Weile als ein verzückter Mensch, der viel und mancherlei Dinge bei sich selber hin und her bedenkt, dagestanden, ist er dermaßen in Liebe entzündet worden, daß ihm die Tränen vor Freude, die er in seinem Herzen fühlte, über das Gesicht abrannen. Allda hörte ich ihn auch so reden: „Ach wie eitel und öd, wie schlecht und verächtlich dünkt mich die Erde, wenn ich zum Himmel sehe und denselben ein wenig betrachte; ach wie schnöd und unrein ist doch der Erdboden.“³

³ P. Ribadeneyra, *Historia von dem Leben und Wandel Ignatij Loiole ...* Ingolstadt 1590, 14

Der Bericht Ribadeneyras erläutert genauer die spirituelle Struktur dieser Art von „Geistlicher Übung“. Vorausgesetzt ist die ins Geistliche transformierte kosmologische Unterscheidung von über- und unterhimmlischer Welt. Ein erster Schritt besteht in der sinnlichen Wahrnehmung und geistlichen Betrachtung der Himmelsphänomene. Das Ergriffensein durch deren Schönheit führt in einem zweiten Schritt zur Verachtung alles Irdisch-Vergänglichen. Frucht der Übung ist dann drittens ein Anwachsen der Gottesliebe. Hinauf- und hinunterschauen (verachten) haben also bloß vorbereitende Funktion für das eigentliche Ziel, die Mehrung der Liebe, die beim römischen Ignatius in eine eigentliche Verzückung mündet.

Sternenhimmelbetrachtung und das Wesen des Menschen

Der am Schluß des Zitats angeführte Seufzer begegnet in seiner lateinischen Form (*Quam sordet mihi terra, dum coelum aspicio*) sehr häufig in der Jesuitenliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts und wurde auch in die sehr populäre, kommentierte Sammlung von Ignatius-Sinnsprüchen für jeden Tag des Jahres von Gabriel Hevenesí SJ „*Scintillae Ignatianae*“ (Erstausgabe Wien 1705) aufgenommen. Hevenesí fundiert das Wort in seinem Kommentar – Ovid aufnehmend (Met. I, 84–86) – in anthropologischen Grundstrukturen:

„Zu Höherem sind wir geboren, statt uns am Niedrigsten zu ergötzen. Nach Höherem zu streben gebührt uns dank der Natur, die den Menschen einen aufrechten Gang verliehen hat und sie hieß, den Himmel zu betrachten und zu den Gestirnen die Augen, mehr aber noch die Herzen zu erheben.“⁴

Die natürliche Gegebenheit bietet nun den Ansatzpunkt für die theologische Reflexion, die den Menschen seinem Wesen nach als immer schon zum Transzendenten hin Offenen und nach dem „Himmel“ Ausgerichteten sieht. Der Mensch, der allein dem Irdischen verhaftet bleibt, mißachtet also nicht bloß eine des Ressentiments verdächtige und moralisierende Vorschrift kirchlicher Autoritäten, sondern verfehlt dadurch seine Natur, sein eigentliches Wesen. Hevenesí betont aber auch, daß die äu-

(Der Text wurde von uns sprachlich leicht modernisiert). Vgl. den lateinischen Originaltext in: Ders., *Vita Ignatii Loyolae*, Textus Latinus et Hispanus cum censuris ed. C. de Dalmases, Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu Initiis, Bd. IV. Rom 1965, 94 (= FN IV).

⁴ G. Hevenesí, *Scintillae Ignatianae sive Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu Fundatoris Apophthegmata Sacra*, Per singulos anni dies distributa. Köln 1715, 93–94 (28. März).

Berliche „geistliche Übung“ der Himmelsbetrachtung nur Hilfsmittel sei, daß das eigentliche Geschehen sich im Herzen vollziehe. Sinnliche Wahrnehmung – oder die Erfahrung der „Welt“ – ist als solche immer ambivalent: Sie kann transparent werden, den Menschen zur Erfahrung des Göttlichen führen; sie kann aber auch sich selber absolut setzen und so das Glücksverlangen des Menschen auf einem zu niedrigen Niveau befriedigen wollen.

Die räumliche Struktur ignatianischer Spiritualität

Die im folgenden vorgestellten Gedichte von Jesuitenlyrikern der Barockzeit beziehen ihre Pointen vor allem aus dem Spiel von oben und unten, von hinauf- und hinunterschauen. Das scheint auf den ersten Blick ein reichlich naiver, mythischer und einem längst überholten Weltbild verhafteter Zugang zu sein. Und doch erschließt er uns ganz wesentliche Gehalte ignatianischer Theologie – wenn wir dem verstorbenen, hervorragenden Ignatiuskenner Hugo Rahner SJ folgen, der für seine Darstellung der Theologie des Ordensgründers räumliche Kategorien verwendet und feststellt: „Die heimliche Struktur der ignatianischen Theologie (ist): Oben, Mitte, Unten“.⁵

Die beiden ersten Gedichte verfaßte der schwäbische Jesuit Jakob Bidermann (1578–1639), heute noch im literaturgeschichtlichen Bewußtsein durch sein „Jedermann“-Drama „Cenodoxus“. Wir stellen die lateinischen Gedichte jeweils in einer Prosa-Übersetzung vor, die notwendigerweise die Präzision und Knappheit des lateinischen Originals nicht erreicht. Da die Übertragungen möglichst wörtlich gehalten sind, vermitteln sie vielleicht doch einiges von der „Scharfsinnigkeit“ (*argutia*), welche von der damaligen Poetik vor allem für Epigramme gefordert wurde.

Der heilige Ignatius, schon in den Himmel aufgenommen und Gott schauend

Von ferne einst diese Gestirne betrachtend, sprach ich:

Ihr Sterne seid mir lieb; behalte, Erde, das deine für dich.

Nun sehe ich etwas Lieblicheres als selbst die Sterne:

Verzeiht, aus der Nähe scheint sogar auch ihr Sterne mir gering.⁶

⁵ H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg i. Br. 1964, 214–234 (Zitat 215).

⁶ J. Bidermann, *Epigrammatum Libri Tres*, Ed. secunda. Dillingen 1623, 35–36 (lib. I, 77).

Bereits der Titel macht es deutlich – die Perspektive hat gewechselt: Ignatius schaut nicht mehr, wie im Zitat aus der Ribadeneyra-Biographie und auch noch in den ersten beiden Zeilen des Epigramms, von der Erde zu den Gestirnen auf. Er hat das ersehnte Ziel der unverhüllten Gotteschau erreicht und bedarf des gestirnten Himmels als sakramentalem (in einem weiten Sinn) Medium nun nicht mehr. Was früher durch die unendliche Ferne die Sehnsucht entzündete, ist jetzt, aus der Nähe betrachtet, relativiert als ebenfalls bloß Vorläufiges und Kreatürliches – das Sein bestimmt das Bewußtsein, die Perspektive die Bewertung.

Pilgerexistenz

Herauszustellen, wie inadäquat alle geschaffenen, auch die erhabensten Zeichen und Symbole bezüglich des geistlich Gemeinten sind, bedeutet noch keine originelle Erkenntnis. Sozusagen „ignatianisch“ pointiert wird das Motiv erst im zweiten Epigramm.

Über den Selben

*Sooft mit feuchten Augen die Sterne betrachtet haben
Soll der iberische Gast auf italischer Erde,
Gefielen, auch von weitem betrachtet, jene Sterne in der Ferne,
Und nichtig erschien die widerliche Erde aus lauter Dreck.
Nun, da derselbe Loiola aus der Nähe diesselben Sterne
Unter seinen ausgedienten Füßen liegen sieht,
Ruft er: Mögen alle anderen zu ihren Palästen aufschauen,
Diese, auch wenn sie von oben geschaut werden, lieben die
Überweltlichen (superi).⁷*

Die erste Hälfte des Epigramms referiert wieder die vertraute Episode vom Sternenbetrachter Ignatius, diesmal jedoch nicht aus der Ich-Perspektive. Zu beachten ist vor allem das Motiv der irdischen Heimatlosigkeit, der Pilgerexistenz, die die Sehnsucht weckt nach der Heimat im Himmel (vgl. Phil 3, 20). Hevenesí zitiert dazu ein Wort des Ordensgründers: „Um Christi willen die Welt verachtend, hat er auf der Welt keine Heimat, die er als die seine anerkennt.“⁸

⁷ Op. cit., 36, (lib. I, 78).

⁸ G. Hevenesí (s. Anm. 5) 118 (22. April).

Doch die Pilgerschaft findet ihr Ende in der himmlischen Ruhe, die hier in einem Bild dargestellt wird, das ursprünglich von Vergil in seiner fünften Ekloge verwendet wurde: „Strahlend entrückt zum Tor des Olymps schaut Daphnis nun Wunder. Unter sich sieht er die Wolken, erblickt fern drunten die Sterne.“⁹ Die Stelle diente bereits den christlichen Poeten der ersten Jahrhunderte (Sedulius, Prudentius) zur Darstellung der Geschehnisse nach dem Tod eines Menschen.¹⁰

Der Blick nach unten: Liebe und Demut

Überraschend ist nun aber die Schlußpointe, die das erwartete und bekannte Strukturmuster ins Gegenteil verkehrt. Der im Jenseits weilende Ignatius ändert seine Blickrichtung, wendet sich ab von den Palästen des himmlischen Jerusalem und schenkt sein Interesse, ja seine „Liebe“ dem Verachteten, dem Kreatürlichen, dem „zu Füßen Liegenden“. Damit aber sprechen diese beiden Verse Wesentliches der ignatianischen Spiritualität an. Zuerst einmal sind sie Reflex der Lebensgeschichte des Iñigo/Ignatius von Loyola, seines Weges vom Mitglied baskischen Hochadels zum völlig mittellosen Wanderasketen und demütigen Pilger (in der Nachfolge eines Franz von Assisi), der dann den Dienst an der Welt, an den Verachteten und sozial Benachteiligten, zum Auftrag seines Ordens macht. Damit verbunden ist die spezifische Weltfrömmigkeit des „Alles zur größeren Ehre Gottes“ und „Gott suchen und finden in allen Dingen“. Indifferenz gegenüber der Welt, um sich dann umso besser zu ihr hinwenden zu können. Dieses Paradox kommt zum Ausdruck im Oxymoron am Ende des Gedichts: Gerade das Weilen in der Sphäre Gottes, so daß auch die erhabensten Gegenstände der Schöpfung von oben betrachtet werden, bewirkt die Offenheit für das „Verachtete“ (das lateinische Verb *despicere* bedeutet sowohl „herabschauen“ wie auch „verachten“). Die Abwendung von der Erde, wofür das Bild des Sternenbetrachters steht, wird so Mittel zum Zweck einer tieferen Zuwendung.

Das „Gott finden in allen Dingen“ bedeutet zwar auch, gemäß dem alten Grundsatz *per visibilia ad invisibilia*, den Aufstieg durch die Geschöpfe zum Schöpfer, den Blick von unten nach oben; in erster Linie jedoch meint es bei Ignatius das trinitarische Schauen aller Dinge von oben

⁹ Vergil, *Hirtengedichte*, übers. u. erl. von H. C. Schnur, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 637. Stuttgart 1988, 20 (V. 56–57).

¹⁰ Vgl. J. Fontaine, *Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne*, in: *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*, Gedenkschrift für Alfred Stüiber, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 9. Münster 1982, 63.

her, den Blick auf alles Geschaffene aus der Blickrichtung Gottes.¹¹ Das geistliche Tagebuch des Ignatius war Jakob Bidermann zwar nicht bekannt, dennoch frappieren die Übereinstimmungen bezüglich der spirituellen Perspektivik. Wir können hierzu die zusammenfassende Darstellung von A. Haas in der Einleitung zum Tagebuch zitieren:

„Die Visionen der Heiligsten Dreifaltigkeit und Jesu vollziehen sich im Blick „nach oben“ (1.–3. Stufe im Tagebuch). Ignatius erkennt gerade am Ende der 3. Stufe im Tagebuch nach der überwältigenden gnadenhaften Schau des Wesens der Heiligsten Dreifaltigkeit, wie sein Verstehen, gleichsam über alle Himmel (*más allá de los cielos* – 6. März) entrückt, von Gott erleuchtet wird. Deshalb sucht und findet er diese Gnade auch immer im *Blick nach oben*. Aber dann setzt plötzlich eine Wende ein, und Ignatius merkt voller Ratlosigkeit, daß Gott ihn einen neuen Weg führen will (vgl. 6. März bis 12. März). Das neue ist die „Dienstmystik“ des „amor reverencial“, in der sich alle göttlichen Mysterien mitteilen im *Blick nach unten*. Mit dem Blick einer aus der tiefsten Liebe geborenen Demut und Ehrfurcht öffnet sich der Verstand den göttlichen Geheimnissen gerade in seiner Ausrichtung auf das „Unten“ dieses irdischen Kosmos.“¹² (Hervorhebungen durch B. R.)

Bidermann lernte diese ignatianische Mystik der Demut durch die „Exerzitien“ kennen, dieser Blick nach unten war ihm aber auch aus der Biographie des Ignatius bekannt, so von der berühmten Vision am Cardoner her, wo Ignatius ja auf den Fluß hinabschaut, „der tief unten dahinfließ“ (BP 30).

Liebesklage

Die Verbindung von Sternenhimmelbetrachtung und ignatianischer Spiritualität soll noch anhand eines zweiten Autors vorgestellt werden, nämlich des polnischen Jesuitendichters Mathias C. Sarbiewski (1595–1640), der seiner Zeit als „zweiter Horaz“ galt, heute jedoch das Schicksal aller neulateinischen Poeten teilt und nur noch von wenigen Spezialisten gelesen wird. Die folgende Ode ist eine Kontrafaktur, d.h. eine geistliche Umdichtung, einer horazischen Ode (I, 19).

¹¹ Vgl. H. Rahner (s. Anm. 6) 84.

¹² A. Haas, Einleitung zu: Ignatius von Loyola, *Das geistliche Tagebuch*. Hrsg. von A. Haas u. P. Knauer. Freiburg i. Br. 1961, 67.

Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande

- Mich entzündet die Schönheit des Vaterlandes,
 Entzündet die stets mit unzähligen Lichtern wachende
 Kuppel des gestirnten Himmels,
 Das liebliche Licht des Mondes und an goldenen
 5 Palästen befestigte Leuchten.
 O Fackeln, dem Reigen und Rundtanz der Nacht
 Zu folgen genötigt!
 O schönes Bild des Vaterlands und freundliche
 Wächter des feurigen Himmels.
 10 Warum, mich Freund des Sternenlichtes,
 Warum ach! Warum, seht ihr mich nur allzulange
 Vom Himmel getrennt und verbannt?
 Hier bereitet mir den grauen Rasen,
 Hier den Grabhügel mit weißen Lilien,
 15 Ihr Söhne des leuchtenden Hauses.
 Hier entledge ich mich der Schlingen des Todes und
 Trenne mich als Toter von dem, was an mir Staub ist.
 Hier legt nieder die Beute des trägen Körpers
 Und was von mir übrigbleibt –
 20 Der Rest wird dann zum unermeßlichen Himmel emporgetragen.¹³*

In Anlehnung an das horazische Vorbild kann auch die Ode des polnischen Jesuiten als, wenn auch ins Eschatologisch-Geistliche transformierte, Liebesklage gelesen werden. Liebe strebt nach Vereinigung, entscheidend ist nun die Frage nach dem Weg zu diesem Ziel. Das Gedicht kennzeichnet eine stark affektiv geprägte Sprache, die den Eindruck einer mitreißenden Bewegung evozieren soll. Doch handelt es sich dabei nicht, wie der Titel vielleicht vermuten ließe, um eine Bewegung nach oben und ins Weite, sondern um eine zunehmende Verengung und Fokussierung der Perspektive, um einen Abstieg. Eine Strukturanalyse des Gedichts ergibt z. B., daß der Aufbau der Abschnitte und Unterabschnitte der Ode nicht dem sonst üblichen Gesetz der wachsenden Glieder, sondern einem der abnehmenden Glieder gehorcht.

¹³ M. C. Sarbiewski, *Poemata omnia*, ad editiones optimas curavit F. T. Friedemann. Leipzig 1840, 30–31 (Lyr. lib. I, 19).

Divina pati – Göttliches erleiden

Im ersten Teil des Gedichts (Zeilen 1–12) schildert das Ich mittels geläufiger Metaphern seine Liebeserfahrung, deren passivische Seite stark hervorgehoben wird. Auch wenn im ganzen Gedicht jeglicher explizit religiöse Bezug fehlt, so dürfen doch gemäß dem in der Barockzeit noch geläufigen Weltbild die Elemente des nächtlichen Himmels allegorisch, als Zeichen für eine übernatürliche Wirklichkeit gelesen werden. So läßt z. B. das Bild von der „Kuppel“ an die lichterfüllten Gewölbe der Renaissance- und Barockkirchen als Abbilder des himmlischen Jerusalem denken.

Das Strukturgesetz des Abstiegs läßt sich auch am Vorgang der Betrachtung selber beobachten. Das Gegenüber der Liebesklage wird zunehmend der Fassungskraft des Betrachters angepaßt, wird vertrauter und kommt näher: zuerst der abstrakte Oberbegriff des Vaterlandes, dann die Totalität des Sternenhimmels, der aber als Kuppel bereits räumliche Begrenzung erfahren hat, dann der schon vertrautere Mond und schließlich die Domestizierung (im wörtlichen Sinn von lat. *domus* = Haus) des gestirnten Universums zu bloßen Lampen an Palästen. Sind die Sterne soweit vertraut geworden, können sie nun angeredet und zunehmend personifiziert vorgestellt werden.

Die Inbrandsetzung wird in der sehnsüchtigen Frage am Ende des ersten Gedichtteils sprachliche Wirklichkeit: „Warum, mich Freund des Sternenlichtes, / Warum ach! Warum, seht ihr mich nur allzulange / vom Himmel getrennt und verbannt?“ Damit ist die bereits bekannte Konstellation jeder Sternenbetrachtung erreicht. Die Passivität des Betrachters wird so stark betont, daß sogar sein eigenes Schauen aus der Perspektive des Gegenübers („seht ihr“) geschildert wird. Diese hinnehmende Haltung entspricht dem Grundsatz, womit Ignatius auf die Frage antwortete, welche Weise des Betens er am meisten gebrauche: *In caelestis meditandis AGI se verius quam AGERE* („Beim Betrachten himmlischer Dinge werde er eher [von Gott] gelenkt als daß er [seine Gedanken] lenke.“).¹⁴ Bidermann, aus dessen Ignatius-Biographie das Zitat stammt, fügt hinzu, daß dies nichts anderes sei als die höchste Stufe der Erhebung zu Gott, das *divina pati* der mystischen Theologie seit (Pseudo-) Dionysius Areopagita.

¹⁴ J. Bidermann, *De B. Ignatio Loiola, Societatis eiusdem Conditor, Libri Tres*, Ed. quinta, ex Petri Ribadeneirae Hispanico. Dillingen 1621, 104. Vgl. FN IV (s. Anm. 4) 746.

Kenosis

Wie kann nun die Kluft zwischen Betrachter und Sternen überwunden werden? Durch eine reale oder imaginierte Himmelsfahrt? Die Antwort unserer Ode fällt überraschend aus: Nicht etwa „hinauf, dorthin“ lautet die Losung, sondern „hier“ wird zum anaphorischen Leitwort des zweiten Teils des Gedichts. Damit wird paradoxerweise die Distanz nur noch verstärkt, der Blick wird abgewendet vom Sternenhimmel und auf den Erdboden gerichtet, die in der vorausgehenden Frage eröffnete Zukunftsperspektive eingeengt aufs Hier und Jetzt. Doch theologisch gesehen liegt in diesem Paradox ein zentrales Moment ignatianischer Spiritualität, christlicher Eschatologie, ja christlicher Theologie überhaupt.

Erstens ignatianischer Spiritualität: In einem in Dialogform verfaßten philosophisch-erbaulichen Werk des Jesuiten Ignatius Schwarz aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird der heilige Ignatius als Himmelskundiger vorgestellt, für den die Erforschung des physikalischen Himmels überflüssig ist, denn „die Erde machte er für sich zum Himmel“.¹⁵ Gerade die Hinwendung zu den Kreaturen, die Verausgabung im Dienst an der Erde eröffnet den wahren Weg zu Gott. Schwarz formuliert dieses ignatianische Paradox folgendermaßen:

„Niemals war (Ignatius) auf der Erde, auch wenn am allermeisten auf der Erde war; denn sein Wandel war im Himmel, auch wenn seine Wohnstatt auf Erden war.“¹⁶

Der Ordensgründer habe es deshalb abgelehnt, durch Ekstasen in den Himmel entrückt und vorzeitig zu den Sternen versetzt zu werden. Denn für ihn sei jede Zeit Zeit der Meditation, die ganze Welt Gebetsraum und jeder Besucher ein Engel, wenn nicht sogar Christus.

Zweitens christlicher Eschatologie: Im Grunde ist dem Christentum neuplatonische Aufstiegsmystik fremd, vor allem wenn diese glaubt, durch geeignete Methoden sich alles Konkreten und Materiellen entledigen zu können und schon in dieser Zeit die schlechthinige Erleuchtung zu erlangen. Vielmehr führt der Weg zu Gott über den Abstieg, die Verdemütigung, die Selbstverleugnung, den Tod. Dieser, in einem metaphorischen und realen Sinn genommen, ist die unausweichliche Tür zur Gottesvereinigung und verschafft in paradoxer Weise die Befreiung vom Tod: „... und trenne mich als Toter von dem, was an mir Staub ist“ (Vers 17).

¹⁵ I. Schwarz, *Peripateticus nostri temporis, Seu Philosophus discursivus*, Pars II. seu Megacosmus. Freiburg i.Br. 1724, 2.

¹⁶ Op. cit., 28.

Drittens jedoch findet diese Erniedrigung in den Tod ihre tiefste Begründung in der Christologie. Der in unserer Ode beobachtete, formale wie inhaltliche Abstieg kann vor dem Hintergrund der Kenosis (Erniedrigung, Selbstentäußerung) des menschengewordenen Gottessohnes gesehen werden, die in seiner Hingabe in den Tod am Kreuz gipfelt. „Hier bereitet mir den grauen Rasen, / Hier den Grabhügel mit weißen Lilien“ (Zeilen 13–14): Bei Horaz diene der Rasenaltar, um der Venus materielle Opfer darzubringen, bei Sarbiewski wird der Grabhügel zum Sinnbild für die Selbstdarbringung als lebendiges und heiliges Opfer, das Gott gefällt (vgl. Röm 12, 1). Und zwar erhält dieses Opfer nur seinen Sinn als Teilnahme am einzigen Opfer Christi in seinem Sterben und Tod. Die Lilien als Grabschmuck unterstreichen noch diese Gedanken und verweisen gleichzeitig schon auf die Auferstehung, sind sie doch in christlicher Symbolik die Blumen der Reinheit, Jungfräulichkeit und Unvergänglichkeit, aber auch des Lichtes und der königlichen Würde.

Die Teilnahme an der Kenosis Christi, wie sie unsere Ode vollzieht, ist nach Karl Rahner eine spezifische Verwirklichung des „Gott suchen in allen Dingen“. Er schreibt in seiner Auslegung der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ (siehe dazu unten):

„In allem und jedem kann Gott gefunden werden. Man kann mit ihm in die Welt absteigen, um da mit ihm zu sterben. Man kann ihn im Lassen und im Nehmen finden, denn alle Dinge sollen durch das Kreuz, das zur Verklärung führt, und durch die Indifferenz, die im Grunde das Sterben Christi mitvollzieht, auf Gott transparent und bei ihm erlöst werden.“¹⁷

„Und was von mir übrigbleibt“ (Zeile 19): Die Abstiegsbewegung des Gedichts und damit auch des Betrachters ist an ihr Ende gekommen, die Perspektive verengt bis auf das Grab und die darin ruhenden Reste des menschlichen Körpers. Doch das „Ende“ bedeutet hier Voraussetzung für die Wende, für den Umschlag von der tiefsten Erniedrigung in die unermessliche Erhöhung. Ignatius drückte dies nach Hevenesí so aus: „Weit nach unten muß der absteigen, wer zum Höchsten streben will“.¹⁸ Erst nach der vollkommenen Erniedrigung wird sich das Ich „ins Unermeßliche schwingen“ können. Doch auch dieser letzte und endgültige Aufschwung ist nicht selbstverdankt, sondern gnadenhaftes Geschenk – wenn man den präzisen Wortlaut der Ode ernstnimmt.

¹⁷ K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. München 1965, 273.

¹⁸ G. Hevenesí (s. Anm. 5) 68 (2. März).

Analogien zur „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ (EB 230–237)

Kommen wir nochmals zurück auf die Charakterisierung der vorliegenden Ode als Liebesgedicht. Dies lenkt unseren Blick auf die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ im Exerzitienbuch des Ignatius¹⁹, die in ihrer Stellung am Ende der „Geistlichen Übungen“ als deren zweites „Fundament“ gilt.²⁰ Und tatsächlich finden sich zwar keine wörtlichen Entlehnungen – das Gedicht würde mißverstanden als bloß in poetischem Kleid durchgeführte Exerzitienbetrachtung! – Jedoch erstaunliche strukturelle Entsprechungen.

„Die erste Vorübung besteht im Aufbau (des Schauplatzes): das ist hier: schauen, wie ich stehe vor Gott unserem Herrn, vor den Engeln, vor den Heiligen, die für mich Fürbitte einlegen“ (EB 232).

Ganz entsprechend baut auch Sarbiewski zuerst den himmlischen Schauplatz auf, dessen Elemente möglicherweise als Sinnbilder für die himmlischen „Bewohner“ gedeutet werden können. In der eigentlichen Betrachtung geht es dann darum, „die empfangenen Wohltaten“ (EB 234) sowie das Wohnen und Abmühen Gottes in den Geschöpfen zu erwägen. Und zwar soll dies „mit großer Hingebung (afecto)“ geschehen: dieser Forderung kommt unsere Ode ja in ausgezeichneter Weise nach. Ebenfalls läßt sich in ihr die Grundstruktur von Betrachten des Heilsmysteriums und „Zurückbesinnen auf mich selbst“ beobachten.

Ziel dieser Reflexion auf sich selbst ist die völlige Selbsthingabe, wie wir sie im Begriff des „Abstiegs“ (lat. *descensus*) auch in unserem Gedicht feststellen zu können glaubten. Der Begriff meint aber in Anlehnung an Jak 1, 17 („Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben, kommt vom Vater der Lichter herab ...“) auch die Herabkunft alles Guten und aller Gaben „von oben (de arriba)“ (EB 237), was Gegenstand des vierten Betrachtungspunktes sein soll. Diese absteigende Liebesbewegung Gottes, wofür Ignatius auch das Bild der Sonnenstrahlen verwendet, ist die Ermöglichung des Aufstiegs des Menschen zum „himmlischen Vaterland“. Die Sehnsucht danach findet wohl ihren prägnantesten Ausdruck im Vaterunser, das zu beten Ignatius dem Exerzitanden am Schluß der Betrachtung aufträgt.

In der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ findet sich aber auch das berühmte *Suscipe*-Gebet (EB 234). In Anlehnung an dieses Gebet verfaßte Sarbiewski ein Epigramm, welches das (als Bild auf die Mönchs-

¹⁹ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, übertr. u. erkl. von A. Haas. Freiburg i. Br. 1985. (= EB)

²⁰ Vgl. Ignatius von Loyola – „Gott suchen in allen Dingen“. Hrsg. von J. Stierli. Olten 1981, 120.

väter und Franz von Assisi zurückgehende) Ignatius-Wort vom „Kadaver-Gehorsam“ deutet und gleichsam wie das – nun explizit christologische – Gegenstück zu unserer Ode wirkt. Das Epigramm trägt den Titel „Wer sich um heiligen Gehorsam bemüht, ist ein Kadaver“ und hat zum Motto das bekannte Wort aus dem Hohenlied „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (8,6). Wir bieten das Gedicht in der Übersetzung des Sarbiewski-Biographen und Ordensmitbruders J. B. Diel:

*Damit du erkennest, mein Heiland, wie sehr ich dich liebe,
Sandte ich viele Liebesboten an Dich.
Ich sandte mein Herz, und es kam nicht wieder;
Meinen Willen sandte ich, und er kehrte nicht zurück.
Da schickte ich meinen Verstand, um mich ganz Dir zu weihen –
Und siehe! auch er blieb bei Dir.
Nun gebe ich meine Seele selber hin und kehrt auch sie nicht zurück –
Dann, o mein Heiland, will ich ein immerwährendes lebendiges
Brandopfer der Selbstvernichtung (= cadaver) sein.²¹*

Der Fall aus dem Theaterhimmel

Der wahre Weg zu den Sternen bedeutet Abstieg, und nur wer sich selbst in der Nachfolge Christi bis in den Tod erniedrigt, wird auch mit ihm erhöht werden (vgl. Mt 23, 12). Auf tragisch-komische Weise illustriert Sarbiewski diesen Gedanken mit drei Epigrammen über den Tod seines italienischen Mitbruders Caesar Grimaldi, der 1623 – Sarbiewski weilte zu dieser Zeit selber in Rom – beim Inspizieren und Reinigen des gestirnten Bühnenhimmels zu Tode stürzte. Nur eines dieser Gedichte sei hier angeführt, da es die Beziehung herstellt zum Sternenbetrachter Ignatius. Der verstorbene Jesuit spricht folgende Worte aus dem Jenseits:

*Während ich die falschen Sterne des Theaterhimmels bewunderte,
Sprach ich: Zeige mir, Gott, wahre Sterne.
Solange mein Vater Ignatius noch diese Gegenden betrachtete,
Rief er: Wie verachte ich der Erde Kot!
O öffnet sich doch im Tod mir das so herrliche Vaterhaus!
Wahre Sterne offenbart mir Gott, während ich noch spreche.*

²¹ J. B. Diel, *Mathias Kasimir Sarbiewski, der Vorgänger Balde's*, in: Stimmen aus Maria Laach 5 (1874) 366. Der lateinische Originaltext in: M. C. Sarbiewski (s. Anm. 14) 267 (Epigr. XVIII).

*Aber weil der erbetene Tod fern vom Himmel war,
mußten wir zur Erde stürzen, um sterben zu können.*²²

Vieles an diesem Gedicht erinnert an die besprochenen Epigramme Bidermanns. Die ersten vier Verse behandeln in zwei parallel gebauten Perioden das Thema von Schein und Sein, von Trug und Wahrheit, wofür der Theater-Topos natürlich überaus geeignet ist. Im Vergleich zwischen Grimaldi und Ignatius wird des letzteren Verhältnis zur Sternenbetrachtung nochmals deutlich: Mit der illusionären Welt des Theaters beschäftigt er sich schon gar nicht, seine Wahrnehmung ist nüchterne Betrachtung (lat. *cernere*; vgl. „Discretio“) statt Bewunderung, ja es bleibt unentschieden, ob er sich überhaupt dem sichtbaren Sternenhimmel zuwendet. Jedenfalls geht es ihm nicht um eine Apotheose seiner selbst, sondern um die innere Abwendung von der „Welt“. Der Vorname Grimaldis aber, Caesar, wird für Sarbiewski zum Sinnbild für triumphalistische Herrscherträume – der Wunsch der fünften Zeile ist eine deutliche Anspielung auf die Ode III, 14 des Horaz, wo dieser die triumphale Heimkehr des siegreichen Kaisers Augustus aus Spanien feiert. Bereits im ersten der drei Epigramme auf diesen „Theaterfall“ warnt der polnische Jesuit: „Der Schaden ist für die Caesaren immer am höchsten“.

Die abschließende Pointe des Gedichts zerstört aber dann radikal alle Illusionen und Herrscherphantasien. Die Wendung „Aber weil der erbetene Tod fern vom Himmel war ...“, „läßt sich folgendermaßen deuten: Der ersehnte triumphale Einzug in den Himmel entspricht nicht den Kriterien eines christlichen Todes und ist so gar nicht auf den (religiösen) Himmel hingeordnet. Der Tod kann somit auch kein interstellares Phänomen, keine kosmische Apotheose sein, sondern ist etwas höchst Irdisches, ein Zu-Staub- und Aschewerden. Das „Wir“ am Ende des Epigramms bezieht den Leser ein in die ignatianische Konzeption der Dienstgesinnung, die als Voraussetzung für den Weg zur Vollkommenheit ein nüchternes „Auf-den-Boden-kommen“ fordert.

In actione contemplativus

Überblicken wir nochmals die ignatianisch/jesuitische Einstellung zur Sternenhimmelbetrachtung, so fällt eine eigenartige Ambivalenz auf. Schon beim Ordensgründer steht seiner bis zum Lebensende belegten Vorliebe, sich vom Anblick des gestirnten Firmaments zum Gebet inspi-

²² M. C. Sarbiewski (s. Anm. 14) 303 (Epigr. CXV).

rieren zu lassen, ebenso deutlich seine Ablehnung einer bloß „theoretischen“ (d. h. rein betrachtenden) Existenz entgegen; das Neue seines Ordens sollte ja gerade die entschiedene Hinwendung zur Welt und dienende Praxis sein. Doch beides sollte nicht beziehungslos nebeneinander stehen, vielmehr in dialektischer Spannung zueinander – am prägnantesten formuliert im bekannten Wort, womit sein enger Mitarbeiter P. Hieronimo Nadal die Spiritualität des Ignatius umschrieb: *in actione contemplativus*. Umgriffen wird beides durch die Haltung der Indifferenz, der nichts fremd ist, sofern es zur „größeren Ehre Gottes“ gereicht, und die ihr Ziel in der völligen Auslieferung an den Willen Gottes hat.

Was hat der Sternenhimmelbetrachter Ignatius uns heute noch zu sagen? Zuerst lehrt er uns wieder die andächtige Betrachtung und liebevolle Hinwendung zur Schöpfung als einem echten Ort der Gottesbegegnung. Allerdings gerät diese „Naturfrömmigkeit“ bei ihm nie in Gefahr, zur Mythologie oder zur Naturreligion zu werden. Stets wird die Natur schon im Lichte der trinitarischen Heilsökonomie geschaut, nimmt auch sie teil an der ab- und aufsteigenden Liebesbewegung Gottes in Jesus Christus. Zweitens lehrt uns die ignatianische Sternenhimmelkontemplation, daß Mystik im Sinne der Suche nach lebendiger Gotteserfahrung nicht notwendigerweise Welt-Entrücktheit bedeuten muß – wie uns dies vielleicht eine allzu neuplatonisch geprägte Tradition oder auch die gegenwärtige Esoterikwelle nahelegen wollen. „Vergöttlichung“ bedeutet so ignatianisch nicht Apotheose in einem antiken Sinn als herrschaftlich-triumphalistische Himmelfahrt, nicht ekstatischen Mystizismus, sondern Gleichgestaltung mit dem kenotischen Christus, der sich verbergenden Gottheit (vgl. EB 196). Konkret bedeutet dies dann z. B. das geduldige und hoffende Bestehen der Alltäglichkeit des Daseins oder ein Leben für und mit den Niedrigsten und Ärmsten, also den „Einsatz für Gerechtigkeit“, den sich die heutigen Jesuiten zum Programm gemacht haben.