

Magister Ignatius – Mann des Wortes

Peter Hans Kolvenbach, Rom

Einleitung

Je mehr man sich mit den Exerzitien vertraut macht, desto mehr staunt man über das Vertrauen, das Ignatius auf das Wort setzt, um Gott finden zu können. Beim Höhepunkt des Gebetes schlägt Ignatius nicht das Schweigen oder eine geistige Reflexion vor, sondern ein Zwiegespräch, „so wie ein Freund zu einem Freund oder ein Diener zu seinem Herrn spricht“¹. Ein Zwiegespräch ist wirklich eine Unterhaltung, ein vertrautes Gespräch mit Hilfe von Worten. Zu einem bestimmten Zeitpunkt schlägt Ignatius als Gebetsweise vor: „die Bedeutung jedes Wortes des Gebetes zu betrachten“². Es handelt sich wirklich darum, ein Wort zu nehmen, seinen Sinn zu verkosten, einen Begriff zu schmecken, solange wie man andächtig dabei bleiben kann. Ignatius setzt voraus, daß diese Weise, mit dem Wort ‘Vater’ umzugehen, uns zu einer wahren Begegnung mit dem führen wird, der unser Vater ist. Wieder setzt der Autor der Geistlichen Übungen ein großes Vertrauen in das Wort als einem Instrument, das uns hilft, Gott zu begegnen. Selbst am Schluß der Exerzitien, obwohl er bemerkt, „daß die Liebe mehr in die Werke als in die Worte gelegt werden muß“³ mündet die Betrachtung zur Erlangung der Liebe in ein mündliches Gebet, in eine Formel, die aus Worten besteht, um ein Anerbieten mit ganzem Herzen zu machen „Nehmt hin, Herr, und empfangt...“⁴

Ist dieses Vertrauen des Ignatius in das Wort gerechtfertigt, um Gott zu finden?

Zumindest ist dieses Vertrauen nicht selbstverständlich. Einige mystische Schulen in Asien sind überzeugt, daß das Wort nur ein Hindernis sein kann, so daß man es beseitigen muß, denn „wer weiß, redet nicht, wer redet, weiß nicht“⁵. „Das Tao hat nichts mit Worten zu tun“⁶. Ein Zenmeister, den seine Schüler plagten, zog sich in ein absolutes Schweigen zurück. „Meister, so antwortet mir doch bitte“. „Ich habe dir geantwortet“, sagte der Meister⁷. In dieser Mystik ist alles darauf hin angelegt, die menschliche Sprache zu zer-

¹ EB 54

² EB 249

³ EB 230

⁴ EB 234

⁵ J. Masson, *Mystique d'Asie. Approches et réflexions*. Paris, 1992 p. 199.

⁶ Ibid. p. 203.

⁷ Ibid. p. 48.

brechen, denn sie kann eine echte Begegnung nur verfälschen und verhindern. Man mißtraut dem menschlichen Wort.

Dieses Mißtrauen oder diese Zurückhaltung trifft man auch in den Schulen der christlichen Spiritualität an. Augustinus, ein Meister des Wortes, der das Instrument der Sprache wunderbar beherrscht, muß dennoch gestehen, „daß die Sprache sagt, was sie kann; den Rest muß das Herz verstehen“⁸. Augustinus nennt als Beispiel den hl. Johannes, der unter den Evangelisten der feinsinnigste ist und am genauesten im Gebrauch der menschlichen Sprache, wenn er vom inkarnierten Wort spricht. Dennoch „wage ich es zu behaupten, meine Brüder, vielleicht hat sogar Johannes nicht gesagt, was ist, sondern auch er hat das gesagt, was er konnte, denn er war nur ein Mensch und er hat von Gott gesprochen, zwar ein von Gott inspirierter Mensch, aber immerhin ein Mensch“⁹.

Dieses Eingeständnis der menschlichen Unfähigkeit, das Geheimnis Gottes auszusprechen und der Rat, im Schweigen das Unausprechliche zu ehren, münden in folgendes Gebet des Augustinus: „Wenn wir Dich erreicht haben werden, werden diese Worte aufhören, die wir unaufhörlich sagen, ohne dich zu erreichen“¹⁰. Unzählige Heilige, Künstler in der Kunst des Schreibens und Sprechens wie Augustinus, haben immer wieder ihre Furcht ausgedrückt, sich durch das Spiel der schönen Sprache fangen zu lassen und so ihre Begegnung mit Gott zu verfehlen, indem sie die Gotteserfahrung mit schönen Worten überdecken, ohne ihn wirklich zu entdecken. Mußte nicht Ignatius, der so von dem „je größeren Gott“ überzeugt war, mehr als jeder andere verstehen, daß man die Worte und Wörter übersteigen muß, um Gott wirklich zu finden. Trotzdem betrachtet Ignatius das mündliche Gebet als einen integrierenden Teil der Geistlichen Übungen¹¹ und er rät ganz systematisch dazu, die Betrachtung mit einem „Vater unser“ abzuschließen¹².

Um dieses Bild unserer sprachlichen Situation zusammenzufassen: Die Worte verlieren langsam aber sicher ihre symbolische Dimension, die gerade einen Sinn enthüllen soll, indem sie ihn verbirgt, oder die eine Bedeutung schützen soll, indem sie diese enthüllt. Da nun einmal diese Ablehnung der symbolischen Bedeutung der Sprache besteht, hat man damit nicht den Weg zu Gott durch die Worte abgeschnitten? Hat man nicht die Fähigkeit des Betens unterdrückt oder zumindest das Gebet auf ein Schweigen zurückgeführt, in dem kein Wort das Selbstbewußtsein oder die Gegenwart des ganz Anderen stört?

⁸ *Sources Chrétiennes* 75, 231.

⁹ *Bibliothèque Augustinienne*, 71, 129.

¹⁰ S. Augustin, *La Trinité II*, p. 567. vgl. A. Manaranche, *Des Noms pour Dieu*. 1980, p. 88.

¹¹ EB 2

¹² EB 117

Ignatius über sich selbst

Nachdem gewisse Haltungen gegenüber dem Wort angesprochen worden sind, wollen wir nun mehr die Rolle des Wortes in der religiösen Erfahrung des Ignatius und seinen Einfluß auf die Geistlichen Übungen kennenlernen. Dabei denken wir besonders an heutige Exerzitanten mit einer von Ignatius sehr verschiedenen Sprachkultur. Ignatius sprach nicht gern über sich selbst. Es braucht Jahre und das Drängen mehrerer Personen, bis Ignatius sich entscheidet, sein Leben zu erzählen. Am Freitag, den 4. August 1553, am Vorabend von Maria Schnee, beginnt Ignatius dem P. Louis de Gonçalves da Câmara im „Hin- und Hergehen zu diktieren“. Dieser behält die Worte des Ignatius im Gedächtnis und zeichnet sie anschließend in seinem Zimmer nach den Gewohnheiten dieser Zeit auf.

Bei dieser Weise des Ignatius, ein Interview zu geben, fallen zwei Dinge auf. „Zuerst sprach er in einer Weise, die zeigte, daß Gott ihn hat klar schauen lassen, daß er es tun sollte. Das bedeutete, alles zu offenbaren, was sich in seiner Seele bis heute ereignet hat“. Für Ignatius hat das Wort Gewicht. Er kümmert sich wenig darum, gut zu sprechen, aber er wägt alles, was er sagt, in der Gegenwart Gottes. Daher kommt dieser andere Zug, den P. Louis da Câmara erwähnt: „Ich habe mich bemüht, gar kein Wort zu gebrauchen, welches ich nicht vom Vater gehört habe. Und in Bezug auf Dinge, die ich fürchte, falsch gemacht zu haben: Um nicht von den Worten des Vaters abzuweichen, habe ich die Kraft einiger von ihnen nicht gut übernommen lassen können“¹³. Trotz der Grenzen, die durch die Technik des Interviews gegeben waren, erzählt Ignatius nicht irgendwelche Geschichten, irgendwelche Anekdoten oder merkwürdige Fakten seines Lebens; durch die umsichtige Wahl seiner Worte und durch den Hauch – „die Kraft“ – die er ihnen gibt, teilt Ignatius seine vertraute Erfahrung mit Gott mit, einem Gott, der in sein Leben eingedrungen ist und der am Anfang aller erzählten Ereignisse steht, indem er die besten Pläne des Ignatius wandelt.

Lange Zeit ist dieser Bericht in der Gesellschaft Jesu unbekannt geblieben. Indem viele heute die Inspiration dieses Interviews erkennen, machen sie ihre eigene Gotteserfahrung, indem sie sich durch die Kraft der Worte des Ignatius inspirieren lassen. Zweifellos lassen diese Worte die Person des Ignatius hervortreten, aber nur um zu zeigen, wie er von Gott geführt worden ist. Er will nicht über sich erzählen oder noch weniger sich als Beispiel hinstellen¹⁴, aber seine Worte vermitteln und lassen einen Weg zu Gott ah-

¹³ Vorwort der Autobiographie (Bericht des Pilgers) von P. Louis Gonçalves da Câmara. Übersetzt und kommentiert von P. Knauer. Leipzig 1990.

¹⁴ Ignace de Loyola, *Écrits*. Introduction au récit par Jean Claude Dhôtel. Desclée De Brouwer-Bellarmin, 1991, p. 1018.

nen – einen bestimmten Weg, den jeder von uns für seine persönliche Gottesbeziehung nutzen kann. Diese Behauptung setzt voraus, daß wir die Autobiographie des Ignatius nicht wie eine Novellensammlung lesen, sondern wie eine Gesamtheit von Berichten, wo jeder einzelne uns das Zusammenwirken von Gott und Ignatius in den gewöhnlichsten Dingen eines Lebens aufhellt. Es handelt sich um ein so außergewöhnliches Zusammenwirken, daß Ignatius jeden Tag zu Papier brachte, was passierte, wenigstens in der Zeit der Abfassung der Konstitutionen.

Von diesem ziemlich dicken Manuskriptenbündel ist nur ein Fragment auf uns gekommen: Zwei Hefte, handschriftlich von Ignatius verfaßt, das wir das „Tagebuch“ nennen. Selbst wenn diese beiden Hefte die ganze Diskussion über die Armut, die in der Gesellschaft Jesu gelebt werden sollte, enthalten, so enthüllen sie das Leben mit der Dreifaltigkeit, das Ignatius durch Tröstungen und Trostlosigkeit, durch Tränen und Erleuchtungen und auch durch Worte hindurch lebt. Das wichtigste Zeugnis für unsere Untersuchung stammt vom Freitag, dem 7. März 1544. Ignatius feiert die Messe von der Hl. Dreifaltigkeit, die mit den Worten beginnt „Beata sit Sancta Trinitas“. Sofort fühlt er eine große Andacht, ja sogar eine „neue Andacht“¹⁵.

Die Hl. Dreifaltigkeit „sucht ihn heim“. Ignatius wählt gern dieses biblisch reiche Wort „Gott sucht sein Volk heim“, um die nicht ausdrückbare Erfahrung auszudrücken. Er geht sogar noch weiter. Er fühlt sich wie schwebend zwischen der Hl. Dreifaltigkeit oben und den Worten des Meßbuchs unten. „Ich konnte meinen Verstand nicht bis zu den göttlichen Personen emporheben ... vielmehr erschien mir die innere Heimsuchung zwischen ihrem Platz oben und dem Buchstaben zu stehen“ d.h. den ersten Worten der Messe zur Dreifaltigkeit. Ignatius fühlt sich „in der Mitte“¹⁶, „denn ich hatte keine Erlaubnis nach oben zu blicken“ – niemand kann Gott schauen – und andererseits „stieg der Verstand nicht bis zum Buchstaben herunter“¹⁷, d.h. er blieb nicht eingeschlossen im Text auf der Ebene der Worte. (blieb nicht am Buchstaben hängen) Diese Erfahrung „in der Mitte“ „ließ in mir die innige Andacht wachsen“¹⁸.

Wenn auch wir uns von dieser Erfahrung inspirieren lassen wollen, müssen wir sie in den Gesamtzusammenhang des Tagebuches des Ignatius stellen. Mehrere Male muß Ignatius gestehen, daß er die Sprache verloren hat. Vor, während und nach der Messe kennt Ignatius „große Fülle von Tränen,

¹⁵ GT 127, dt. S. 191. (GT= Geistliches Tagebuch, die erste Zitation folgt der Zählung der französischen Ausgabe Ignace de Loyola, *Écrits*. Coll. Christus Nr. 76 Desclée de Brouwer 1991, darin: Journal des motions intérieures; die zweite der Zählung der deutschen Ausgabe. Herausgegeben von Adolf Haas und Peter Knauer. Freiburg 1961.)

¹⁶ GT 128 dt. S. 192.

¹⁷ GT 127, dt. S. 191.

¹⁸ GT 128, dt. S. 192.

Andacht und heftiges Schluchzen. Und immer wieder konnte ich nicht lange sprechen, ohne die Sprache gleich wieder zu verlieren. Dabei viele geistliche Einsichten“¹⁹. Beim Hören dieses oder jenes Wortes war Ignatius ergriffen, so daß er nicht weiterlesen kann. Manchmal notiert er diese Texte.

Manchmal gelingt es ihm nicht, die Messe zu beginnen: „große Schwierigkeiten zu sagen: «in nomine Patris»“²⁰. Und warum? Weil bei einer anderen Gelegenheit zu Beginn des eucharistischen Hochgebetes mit dem „Te igitur“ das Wort „Te“, du, Vater, eine Lichtvision Gottes in ihm entstehen ließ²¹.

Wenn wir uns als Kinder unseres wissenschaftlichen Jahrhunderts fragen, was geschieht, wenn Magister Ignatius Worte ausspricht, dann müssen wir sagen, daß für ihn der Bedeutungsträger mit dem Bedeuteten identisch ist. Es ist nicht notwendig, daß der Vater Vater heißt; Jesus nannte ihn „Abba“. Das Wort ist nicht die Sache, aber es ist auch heute noch wahr, daß die menschliche Person das Wort mit der Sache identifizieren kann. Unsere Vorfahren in den Wäldern wagten es nicht, den Bären beim Namen zu nennen, aus Furcht, ihn durch das bloße Nennen des Namens herbeizurufen. Also sagte man der Braune. In mehreren Kulturen und durch Jahrhunderte hindurch existiert der Name Gottes, um nicht benutzt zu werden. Er ist ein sprachliches Tabu: der göttliche Name ist Gott, und so durfte im Gottesvolk der Name, der die Person bezeichnete, nicht ausgesprochen werden und man las „Herr“. Dieses sprachliche Tabu gibt es auch heute noch. Der moderne Mensch könnte einen anderen nicht skandalisieren oder eine Blasphemie aussprechen ohne das Verdikt, das eine Anzahl von Worten betrifft.

Diese Fähigkeit der menschlichen Person, den Begriff mit dem Bezeichneten zu identifizieren, ist ziemlich charakteristisch für die Zeit des Ignatius. Man muß also nicht erstaunt sein, daß sein Verstand leichter als der unsrige sich in der Mitte zwischen den Personen oben und der Formulierung unten halten kann, wenn er das „beata Trinitas“ ausspricht. In seinem Tagebuch schreibt er: „bei jedem Wort, wenn ich den Namen Gott, Dominus, aussprach, schien mir, es durchdringt mich ganz innen mit einer Ehrerbietung und wunderbaren ehrfürchtigen Demut, wie man sie, scheint es, gar nicht erklären kann“²². Bei diesem Geständnis unterstreicht Ignatius gleichzeitig, daß das Wort für ihn wie ein Ausgangspunkt für eine mystische Erfahrung ist, die man danach nicht mehr in Worten ausdrücken kann.

Nach dem Geistlichen Tagebuch des Ignatius sind diese Worte nicht notwendig liturgische Texte oder Gebetsformulierungen. Am Sonntag, dem 30.

¹⁹ GT 27, dt. S. 154.

²⁰ GT 101, dt. S. 181.

²¹ GT 121, dt. S. 189.

²² GT 164, dt. S. 205.

März, betet Ignatius „gib mir liebevolle Demut“, und er wiederholt unaufhörlich diese Worte und dabei empfängt er nach seinem eigenen Sagen „bei diesen Worten neue Heimsuchungen“²³. Genauso ist es mit der Bestätigung, die Magister Ignatius betreffs seiner Entscheidung über die Armut in der Gesellschaft Jesu erbittet: „Heilige Dreifaltigkeit, bestätige mich .. mit ganz großer Gewalt, Andacht und Tränen, und ich wiederholte dies immer wieder, und ganz innerlich verspürte ich dies“²⁴. Es geht um ein echtes Gespräch mit der Dreifaltigkeit, genauso wenn Ignatius mit dem Bösen, dem Satan, redet: „Ich antwortete sofort ohne irgendeine Verwirrung wie bei einer längst aussichtslosen Sache: „Marsch, weg!“²⁵, und wenn Ignatius mit sich selbst spricht: „unaufhörlich sprach ich zu mir selbst: wer bist du denn?...“²⁶.

Diese Aufmerksamkeit auf das Wort ist andererseits so intensiv, daß das geringste Geräusch Ignatius stört; er stellt fest, daß die Gnade während des größten Teils der Messe abgenommen hat „wegen der Personen, die im Zimmer sprachen“²⁷ oder „wegen des Lärms“²⁸ oder auch „zuweilen stritt das heftige Feuer mit dem Wasser“²⁹, weil es in der Kapelle zu heiß war. Diese Einzelheiten sind nicht nur malerisch. Sie zeigen, wie diese mystische Erfahrung eine bestimmte Lebenssituation erfordert, daß sie sich in die normale Fähigkeit der menschlichen Person einfügt, ein Selbstgespräch zu führen oder mit einer anderen Person durch Worte hindurch zu sprechen, die zwar von unten sind – also ganz zufällig – aber doch mit ihrem Sinn identifiziert werden können, um das Unsagbare auszusagen.

So dienen die Worte der Einigung mit Gott, die Ignatius ehrfürchtig „eine große Annäherung“³⁰ nennt oder „in beachtenswerter Weise Zutritt“³¹. Einerseits kann Ignatius diese Erfahrung dem geschriebenen Wort anvertrauen „es dann wieder lesend und findend, daß es recht geschrieben ist, überkam mich eine neue Andacht“³² und dennoch „darüber kann man nicht schreiben, ebenso wie auch die anderen Dinge sich nicht erklären lassen“³³. Wenn das Wort es erlaubt, zur Heiligen Dreifaltigkeit aufzusteigen, taucht im Tagebuch zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Stimme (loquela), ein Wort „von oben“ mehr von Gott her gegeben“³⁴ auf. Ignatius verhält sich klug, denn

²³ GT 178, dt. S. 209.

²⁴ GT 48, dt. S. 163.

²⁵ GT 151, dt. S. 200.

²⁶ GT 63, dt. S. 168.

²⁷ GT 107, dt. S. 183.

²⁸ GT 93, S. 179.

²⁹ GT 129, dt. S. 192.

³⁰ GT 3, dt. S. 145.

³¹ GT 6, dt. S. 146.

³² GT 9, dt. S. 147.

³³ GT 27, dt. S. 157.

³⁴ GT 221, dt. S. 216.

wer garantiert ihm, daß diese wortlose Stimme ihm nicht vom bösen Geist eingegeben wird? Und Ignatius mißtraut diesem „Ton der Stimme“ und vertraut mit Aufmerksamkeit „der Bedeutung der Worte und der Stimme“³⁵. Denn alle diese sprachlichen oder übersprachlichen Phänomene stammen für Ignatius nur dann von Gott, „wenn er unterrichtet wird für die Weise, die ich nunmehr einhalten sollte. Für die Zukunft erhoffte ich immer noch mehr Unterweisung“³⁶.

Ignatius hilft uns, Gott zu sagen

Dieser Gang in das Geistliche Tagebuch des Ignatius verschafft uns einen fruchtbareren Zugang zu den Ratschlägen, die uns Ignatius in den Geistlichen Übungen gibt, um über Gott zu sprechen. Er erhellt zuerst eine Stelle, welche die Kommentatoren normalerweise vernachlässigen oder nicht kennen. Ein ganzer Paragraph ist in der Allgemeinen Gewissenserforschung, „um sich zu läutern und besser zu beichten“³⁷, dem Wort gewidmet. Selbst wenn Ignatius in dieser kleinen Bußanleitung nichts erfindet, so sind wir doch nach unserer Lektüre des Geistlichen Tagebuches nicht erstaunt, einen Ignatius zu finden, der das Wort ernst nimmt, besonders das Wort Gottes und der fordert, daß dieses heilige Wort mit Wahrheit, aus Notwendigkeit und mit Ehrfurcht³⁸ gebraucht werde. Er interessiert sich weniger für „den gewöhnlichen Schwur“ als für den Schwur, der ein echter Anruf Gottes, dem höchsten Zeugen der Wahrheit, ist.

Nach allem, was gesagt worden ist, muß man sich nicht über die Unterscheidung wundern, die Ignatius zwischen dem Schwören beim Schöpfer – das Zeugnis Gottes anrufen – und dem Schwören beim Geschöpf – sich auf eine Wirklichkeit in dieser Welt als einem Werk Gottes berufen, macht: „bei Gott“, „beim Himmel“. Besonders weil Ignatius danach bemerkt, daß die Vollkommenen leichter bei den Kreaturen schwören können als die Unvollkommenen. Denn wenn man die Kreatur anruft, so überlegt Ignatius, kommt man in Gefahr, nicht genügend zum Ausdruck zu bringen, daß die menschliche Person legitimerweise nur beim Schöpfer schwören kann. Die Vollkommenen haben die Gewohnheit, die Gegenwart des Schöpfers in jedem Geschöpf wahrzunehmen und so können sie, ohne die Wahrheit und die Ehrfurcht zu verfehlen, besser als die Unvollkommenen bei den Geschöpfen schwören, die diese Gegenwart Gottes in den Geschöpfen nicht betrachten.

³⁵ GT 234, dt. S. 218.

³⁶ GT 234, dt. S. 219.

³⁷ EB 32

³⁸ EB 38

Weil Ignatius wie die Menschen seiner Zeit und seiner Kultur leichter das Wort mit der Sache, die es bedeutet, identifiziert, so bezeichnet nicht nur das Wort Gott seine Gegenwart, sondern auch das Wort für ein Geschöpf erinnert an die Gegenwart des Schöpfers.

Diese Stelle der Geistlichen Übungen vernachlässigen wir leicht, denn sie scheint unserem Denken fremd und doch spricht sie von der Wahrnehmung Gottes in allen Dingen. Bei der Behauptung, daß die Vollkommenen auf Grund dauernder Betrachtung und der Erleuchtung der Einsicht erwägen, überdenken und anschauen, daß Gott in jedem Geschöpf gemäß seiner eigenen Wesenheit, Gegenwart und Macht wohnt, macht man keineswegs eine Ausnahme für jenes Geschöpf Gottes, welche das Wort ist. Gott in allen Dingen sehen: auch im wahren, notwendigen und ehrfürchtigen Wort³⁹, welches Gott offenbart. So erstaunt es also gar nicht, daß Ignatius in seinem Tagebuch schreiben kann: „bei jedem Wort, wenn ich den Namen Gott, Dominus, aussprach, schien mir, es durchdringt mich ganz innen mit einer Ehrerbietung und wunderbaren ehrfürchtigen Demut, wie man sie, scheint es, gar nicht erklären kann“⁴⁰. So gehört diese kleine Abhandlung über das Wort, die sich mitten in der Gewissenserforschung befindet⁴¹, voll zu den Geistlichen Übungen und ist kein Fremdkörper darin. Sie kündigt einerseits die Betrachtung „zur Erlangung der Liebe“⁴² an, andererseits die Zweite Art des Betens⁴³.

Die zweite Art des Betens

Diese Art des Betens ist eine sprachliche Tätigkeit. Ihr Ausgangspunkt ist ein Wort, nicht irgendein Wort, sondern das Wort eines Gebetes. Dann läßt sich das Gebet durch die Worte führen. Bei der Betrachtung der Geburt stellt der Blick der Einbildung das Bild der Szene des Evangeliums vor Augen. Bei dieser zweiten Art des Betens wird der ganze Mechanismus der Sprache herangezogen: Die Bedeutung jedes einzelnen Wortes des Gebetes, die Vergleiche mit anderen Worten, das Umfeld von Schmecken und Trost⁴⁴.

Wenn man dem Text bei Ignatius folgt, muß man einen ganzen Weg durchlaufen: ein Wort in einem Gebet, der zu betrachtende Inhalt, ein Inhalt, welcher andere Realitäten eröffnet, mit denen das Wort zusammenschwingt, die

³⁹ EB 38-39

⁴⁰ GT 164, dt. S. 205.

⁴¹ EB 38-41

⁴² EB 230-237

⁴³ EB 249-257

⁴⁴ EB 252

Fähigkeit zu kosten und zu schmecken, d.h. Freude zu finden an dieser Harmonie von Worten, die das Geheimnis des inkarnierten Wortes enthüllen.

Um diesen Gebetsweg mit Begriffen der heutigen Sprachwissenschaft zu erklären, muß man von dem Faktum ausgehen, daß ein Wort selten nur eine Bedeutung hat. Es ist ohne Zweifel möglich und alle Wissenschaften geben alles dran, die Fähigkeit des Wortes, mehrere Bedeutungen zu haben, zu reduzieren, nur eine einzige zu bewahren, um jede Mehrdeutigkeit und jedes Mißverständnis zu vermeiden. Ignatius selbst tut es, wenn er seine Worte definiert: „unter diesem Wort Exerzitien versteht man ...“⁴⁵. Ohne diese Definition kann „Exerzitien“ ebensogut bedeuten „spazierengehen, marschieren, laufen“ wie „meditieren, betrachten, beten“, und ohne diese Präzisierung, „um den Willen Gottes in der Einrichtung des eigenen Lebens zu finden“, könnte der Ausdruck „Geistliche Übungen“ das kontemplative monastische Gebet bezeichnen.

Aus dem einfachen Grund, weil die uns umgebende Wirklichkeit unendlich ist, und die Worte, die uns zur Verfügung stehen, nicht in einer unendlichen Zahl vorhanden sind, kann und muß ein und dasselbe Wort mehrdeutig sein. Hier ist zu bemerken, daß das Problem nicht allein im Wort besteht. Ein Wort allein ist zu viel und zu wenig. Ein Wort, das allein dasteht, ist immer mehrdeutig. Keine Mehrdeutigkeit gibt es in folgendem Satz, weil Ignatius das Wort König nicht allein dastehen läßt: „der Ruf des zeitlichen Königs hilft, das Leben des ewigen Königs zu betrachten“⁴⁶. Um seinen vollen Sinn zu bekommen und um voll zu funktionieren, fügt sich ein Wort in ein Bedeutungsfeld ein, das ihm durch das Spiel der Entsprechungen und der Gegensätze Sinn gibt.

Das Wort zieht also andere Worte in seinen Sog und bildet so eine kleine Welt für sich. Die Geistlichen Übungen geben uns dafür ein schönes Beispiel. Ignatius bemerkt, wie wichtig es ist, den Ruf eines guten Königs zu hören „und wie sehr einer verdiente, von jedermann getadelt und als verkommener Ritter angesehen zu werden, wenn jemand die Bitte eines solchen Königs nicht annähme“⁴⁷. Der Ausdruck „un perverso caballero“ läßt die ganze Loyalität und Tapferkeit des edlen Rittertums anklingen. Die Übersetzer des Ignatius ändern den Ausdruck im sozialen Umfeld. Die Übersetzung von 1548 übersetzt „ein feiger Soldat“: die Übersetzung läßt nicht mehr die Welt der Ritter anklingen, sondern den Rahmen einer Armee, wo man nicht mehr Loyalität und Tapferkeit erwartet, sondern Pflichterfüllung. Die Übersetzung der „versio prima“ fügt dem Wort „Soldat“ das Wort „Untertan“ hinzu: „er wird für einen unwürdigen Untertan und Soldaten gehalten“.

⁴⁵ EB 2

⁴⁶ EB 91

⁴⁷ EB 94

ten“⁴⁸. Indem man das Wort „Untertan“ gebraucht, bleibt man nicht im rein militärischen Rahmen, sondern man unterstreicht, daß dieser Soldat nichts anderes zu tun hat, als untergeben zu sein, Befehle auszuführen. Wir sind hier weit entfernt von dem mitreißenden Bild eines Ritters, der für den Dienst seines Herrn entflammt ist.

Um wieder zu Ignatius zurückzukommen, so ist zuerst klar, daß der Autor der Geistlichen Übungen das Bedeutungsfeld begrenzt: es geht um Worte, die man eines nach dem anderen beten soll, aber innerhalb eines heiligen Textes, innerhalb der Grenzen eines Gebetes wie dem „Vater unser“, dem „Gegrüßet seist du, Maria“, dem „Ich glaube an Gott“ oder auch dem Anima Christi und dem Salve Regina⁴⁹. Eine Stunde ist gegeben „um in der Betrachtung eines Wortes zu verweilen, solange, wie man darin Bedeutungen, Vergleiche, Geschmack und Tröstung in den Erwägungen findet, die sich auf das Wort beziehen“⁵⁰. Der sprachliche Mechanismus, der diese Art des Betens trägt, wird mit „Bedeutungen“ und Vergleichen“ bezeichnet; der Unterschied wird mit „Geschmack“ und „Trost“ bezeichnet. Ein literarischer Text, der uns gefällt, ein Gedicht, das uns entzückt, läßt uns Freude am Lesen finden. Beim Lesen ist der Leser niemals ganz passiv in bezug auf den Text, es ist sogar wahr, daß der Leser den Text miterzeugt, was bedeutet, daß der Sinn der Lektüre das Ergebnis einer Miterzeugung von gelesenen Worten und dem Verständnis des Lesers ist.

Manchmal werden wir von einem Text gepackt, manchmal wird man müde, um ihn zu verstehen. Bald interessiert uns ein Text, und bald überfliegt man schnell die Zeilen, um die Botschaft des Textes zu erfahren. Ein Buch kann uns faszinieren, ja beinahe besessen machen, und ein Band stellt sich als ganz langweilig heraus. Auf jeden Fall entsteht das Ergebnis dieser sogenannten Übung des Lesens aus der Zusammenarbeit von Leser und Lektüre, aus der Miterschaffung des Sinnes, welchen der Text anklingen läßt und dem, welchen der Text durch den Leser empfängt. Die Mehrzahl der Texte sind in der dritten Person, aber manche machen Gebrauch von der ersten oder zweiten Person – ich/du –, um den Leser in einen Dialog hineinzuziehen. Alle Texte, die Ignatius für diese zweite Art des Betens vorschlägt, laden so zu einem Gespräch eines Ich mit einem Du ein: credo, anima Christi, salva me, und in der Mehrzahl Vater unser, Salve Regina ... unsere Hoffnung, ave Maria, ... bitte für uns.

Obwohl diese Texte Teile eines Ich-Du-Dialoges sind, sind sie vorgefertigt: der Beter läßt sich fast unbewußt durch die Sprache der Kirche, durch die gemeinsamen Texte des Volkes Gottes führen, belehren, umformen. Es

⁴⁸ EB 94

⁴⁹ EB 253

⁵⁰ EB 252

gibt eine gewisse Dezentrierung und eine freiwillige Konzentrierung auf eine Wortfolge, welche die Frömmigkeit eines anderen unter der Inspiration der Kirche formuliert hat. Nicht ich formuliere die Texte, sondern es sind Worte des Glaubens, die der Geist inspiriert hat, durch die ich mich in einem betenden Zuhören anrühren lasse. Ignatius schlägt eine ganze Reihe von Haltungen vor – auf Knien, sitzend, die Augen geschlossen oder während einer Stunde auf einen Punkt gerichtet – um in eine Lektüre des Textes einzutreten, die nicht eine sprachliche Analyse, eine Untersuchung oder ein Wissen-wollen sein soll, sondern das Empfangen eines Wortes Gottes, das einen Zug der Erfahrung Gottes mit dem Menschen mitteilt und dann wieder zu anderen Worten führt, um schließlich bei dem zu enden, der das WORT Gottes ist.

Es ist ganz wichtig, daran festzuhalten, daß dieses Wort nicht mehr ein Wort des Wörterbuches ist, sondern das Instrument der Mitteilung, die Gott liebevoll mit dem Menschen sucht und das ein Mensch gefunden hat, um sich mit seinem Herrn zu unterhalten. Zur Zeit des Ignatius war diese Weise des Betens sehr verbreitet und wurde gelehrt, und merkwürdigerweise nehmen die meisten Veröffentlichungen das Vaterunser als Beispiel. So spielt Fray Ambrosio Montesino auf den Beginn des Herrengebetes an als Beispiel für diesen Weg, Gott zu begegnen. Er nimmt den Ausdruck „Vater unser, der du bist im Himmel“ als Ganzes⁵¹ und legt Nachdruck auf den Sinn „im Himmel“, der als Ausdruck die Gesamtheit der Heiligen anklingen läßt – Gott, der zwischen den Heiligen und Gerechten wohnt – aber auch die ganz unbekannte Wohnung seiner Herrlichkeit – du bist ein verborgener Gott – (Is 45, 15) und auch unsere zukünftige Wohnung – weil unsere Heimat im Himmel ist.

Auch wenn Ignatius darauf besteht, „sich nicht in diese oder jene Richtung gehen zu lassen“⁵² (ohne mit den Augen hin und her zu schweifen) „und sich nicht darum zu kümmern, weiterzugehen“⁵³, wenn wir bei einem Wort „Geschmack und Trost“ gefunden haben – denn die mögliche Vieldeutigkeit jedes Wortes kann leicht eine Abschweifung hervorrufen – so wäre es aber nicht angebracht, den sprachlichen Verzweigungen zu folgen, um jede Bedeutung eines Wortes aufzugreifen, z.B. sich bei dem Wort „ich glaube“ aufhalten zu wollen von allen Präpositionen her, die es begleiten können: „glauben“, „glauben an“, „etwas glauben“, selbst wenn diese Erwägung sprachlicher Ordnung entdecken läßt, wie unser Glaube nicht nur Anhängen an eine Wahrheit, sondern vor allem an die Person Jesu Christi ist. Diese Beobachtung bedeutet, daß diese Gebetsweise eine wachsende Gebetskultur voraus-

⁵¹ *Vita Christi* 1,37.

⁵² EB 252

⁵³ EB 254

setzt, besonders eine biblische Kultur, die es bei der Erwähnung des Wortes „Stunde“ bei einem Gebet erlaubt, nicht bei den 60 Minuten, die das Wort bezeichnet, aufzuhören, sondern die ganze Weite der Stunde anzunehmen, wie der hl. Johannes sie uns als das Ereignis der Passion des Herrn vermittelt.

Ignatius begnügt sich nicht nur mit den Bedeutungen eines Wortes, sondern auch mit Vergleichen⁵⁴. Weil diese ganze Gebetsweise eng mit der „lectio divina“, der betenden Lesung der Hl. Schrift, verbunden ist, werden diese Vergleiche oft, aber keineswegs ausschließlich aus der Hl. Schrift kommen. Das „Vater unser“ kann dem Vater des verschwenderischen Sohnes gegenübergestellt werden, dem Vater Isaaks, dem Vater Absaloms, ohne den Vater auszuschließen, den wir in unserer eigenen Erfahrung kennengelernt haben. Solche Bedeutungen und Vergleiche führen uns zu Erwägungen, die das Gespräch und den Dialog mit dem Herrn nähren sollten, selbst wenn dieses Zwiegespräch mehr ein Hören auf das ist, was Gott uns zu sagen hat. „Bemühe dich bitte, täglich die Worte deines Schöpfers zu meditieren. Lerne das Herz Gottes in seinen Worten kennen“⁵⁵.

Ein modernerer Autor greift dieselbe Ermahnung auf, indem er diese ganze Gebetsweise als eine innere Begegnung zwischen dem Wort und dem Herzen charakterisiert⁵⁶. Diese Weise des Betens hat einen gewissen sprachlichen Aspekt, aber das Wesentliche besteht darin, den Sprachmechanismus in einen Dialog mit Gott zu bringen, denn wie Dionys der Kartäuser nach vielen anderen sagt, „jedes Buch ist wie ein Brief des Hl. Geistes an uns, und wenn wir ihn studieren, dann spricht Gott zu uns“⁵⁷. Durch das Gebet sprechen wir zu Gott. Durch die Lektüre spricht Gott zu uns.

Schon zu Beginn dieses Vortrages haben wir bei Ignatius ein großes Vertrauen in das Wort festgestellt, in dem Maße es fähig ist, von der Gegenwart Gottes erfüllt zu sein. Wiederum zweifelt der Autor der Geistlichen Übungen bei dieser Weise des Betens nicht an dem Sich-einstellen „von Geschmack und Tröstung“⁵⁸. Die Übersetzung von 1548 scheint diesen Worten des Ignatius zu mißtrauen und übersetzt „geistlichen Geschmack und andere Regungen der Andacht“⁵⁹ und „dem inneren Trost“⁶⁰. Aus Erfahrung ist uns die Freude am Text bekannt. Man liest oder liest noch einmal mit Vergnügen ein Buch, eine Zeitschrift oder die Stelle eines Briefes oder eines Tagebuches.

⁵⁴ EB 252

⁵⁵ Gregor d. Große PL 77,706

⁵⁶ A. Louf: *Seigneur, apprendis nous à prier*. 1972, p. 73.

⁵⁷ Opera omnia 1909, 38, 368a.

⁵⁸ EB 252 und 254

⁵⁹ EB 252

⁶⁰ EB 254

Veröffentlichungen haben Menschen entflammt. Jean Gerson, dem Ignatius die Nachfolge Christi, seine bevorzugte tägliche Lektüre, zuschrieb, glaubte schon, daß „der Mensch nicht nach seinem Wissen, sondern nach seinem Herzen beurteilt werde, und folglich soll er nicht studieren oder etwas lesen ... was nicht direkt oder indirekt darauf gerichtet wäre, die Gefühlswelt zu entflammen“⁶¹. Im Mittelalter wiederholte man gern den Ausdruck „non tam scientiam quam saporem“, nicht um zu wissen, sondern um zu schmecken. Hieronymus unterstrich die Haltung der Aufnahmebereitschaft bei dieser Betrachtung der Bedeutung eines Wortes, indem er in einem seiner Briefe schreibt⁶²: „non ad laborem sed ad delectationem“, nicht für die Arbeit sondern für das Verschmecken.

Ignatius fügt sich in diese Tradition ein, aber man könnte sich leicht über seinen Gedankengang täuschen. Das Wort „Geschmack“ verbindet uns sofort mit dem Bedeutungsfeld von Speisen mit erlesenem Geschmack, und Trost läßt für uns die spürbare Erleichterung von einer erlittenen Mühe anklingen. Muß man in diesen beiden Fällen etwas empfinden? Um diese Klippe zu vermeiden, präzisiert der Übersetzer des Ignatius, daß der Geschmack zur geistlichen Ordnung gehört, und daß der Trost innerlich und eine Regung der Andacht ist. Diese Vorsicht war nicht notwendig, denn Ignatius hatte schon gut den „Trost“ als eine innere Regung definiert, die uns in der Liebe zu unserem Schöpfer entbrennen läßt, so daß wir kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde um seiner selbst willen sondern nur im Schöpfer aller Dinge lieben können⁶³.

Es handelt sich also um eine Lebendigkeit, die nicht notwendigerweise ein Gefühl einschließt, eine Kraft aus ganzem Herzen, die nicht notwendigerweise einen spürbaren Geschmack enthält. Wenn unser Blick auf die Welt, auf uns selbst und auf unser Leben das Herz Gottes in den Worten Gottes entdeckt, wird er durch ein Wachstum an Glaube und Hoffnung gekennzeichnet sein⁶⁴. Ein körperliches Leiden oder eine schmerzhaft moralische Prüfung, das Dasein oder Fehlen einer Freude am Text, eines Vergnügens am Lesen wird weniger wichtig, die wachsende Vertrautheit mit Gottes Worten läßt in uns eine Sicherheit wachsen – die, wie Johannes sagt, keiner rauben kann. So ist es normal, daß diese „Tröstung“ im ignatianischen Sinn eine besondere Verbindung mit diesem oder jenem Wort schafft. Ein Wort, das dem einen nichts sagt, kann für einen anderen die Verdichtung einer ganz persönlichen Gotteserfahrung sein. Ist das erstaunlich? Wenn Gott sich den Menschen zuneigt, so ist das Wort sein bevorzugtes Mittel. So ziemt es sich,

⁶¹ *De libris legendis a monacho*, 1706. 2,707.

⁶² D.Hieronymi *Epist.*, 130,15.

⁶³ EB 316

⁶⁴ EB 316

daß wir in unserer Gottsuche ihn in den Worten seines WORTES suchen. Die zweite Weise des Betens führt, wie Ignatius sie darstellt, nachdem er sie selbst nach dem Zeugnis des Geistlichen Tagebuches erfahren hat, zu jenem Geschmack an Gott, von dem P. J.- J. Surin sagt: „Wenn die Seele sich durch die Lektüre belehrt hat ... wenn sie zu dem Schmecken Gottes gelangt ist, genügt es ihr, wenig zu lesen und viel zu verkosten ...“⁶⁵.

Die Bestätigung ohne Worte

Das ganze Vertrauen, das Ignatius auf das Wort setzt, um Gott zu finden, ist nun deutlich gezeigt worden, aber es ist ziemlich einseitig. In einem Zwiegespräch, in einer Unterhaltung müssen beide sprechen. In den Geistlichen Übungen ermutigt und lädt Ignatius immer wieder dazu ein, mit Gott zu sprechen, aber bleibt dieses Wort nicht ohne Antwort? Wenn wir die Zwiegespräche analysieren, stellen wir fest, daß Ignatius diese Unterhaltungen mit Gott anfüllt, indem er Gnaden erbittet, sich anklagt, seine Sachen mitteilt, um Ratschläge zu erlangen⁶⁶, indem er Bitten⁶⁷ ausrichtet, Gnaden und Erkenntnisse zu erlangen⁶⁸, indem er für das Leben dankt, indem er Vorschläge faßt, das Leben zu ändern, und dabei spricht er mit dem Herrn über sein Erbarmen⁶⁹. Nur indirekt erwähnt Ignatius, was er von Gott, dem Partner dieser Unterhaltung, erwartet: eine Gnade, eine Verzeihung, einen Rat⁷⁰, erwählt zu werden⁷¹, eine Erkenntnis⁷².

Ignatius erwartet also kein Wort als Antwort. Einmal sagt Ignatius, daß ich ein Zwiegespräch halten soll, indem ich daran denke, was ich den drei göttlichen Personen sagen soll⁷³, aber nirgendwo weist uns der Autor der Geistlichen Übungen auf das hin, was wir von Gott, dem Freund und Herrn⁷⁴, als dem Wort des Lebens erwarten können. Mündet also das Zwiegespräch in ein Schweigen? Sehr viele geistliche Autoren haben es erprobt und erfahren. In den Geistlichen Übungen fehlt das Wort „Stille“ fast, es tritt einmal auf im Gegenüber zu dem Lärm, den die guten oder bösen Engel machen oder

⁶⁵ Jean Joseph Surin SJ, *Guide Spirituel pour la perfection*. Paris 1963 = Col. Christus Nr. 12, IV,3 p. 176.

⁶⁶ EB 54

⁶⁷ EB 199

⁶⁸ EB 63

⁶⁹ EB 61

⁷⁰ EB 54

⁷¹ EB 157

⁷² EB 63

⁷³ EB 109

⁷⁴ EB 54

nicht machen⁷⁵. Dennoch reagiert Gott, und wenn Ignatius jede Form eines Wortes als Reaktion von seiten Gottes wegläßt, so bemerkt er doch, daß Gott unsere Entscheidungen und Erwählungen bestätigen wird: „sich mit großer Sorgfalt zum Gebet vor Gott unseren Herrn begeben und ihm diese Wahl darbringen, damit seine göttliche Majestät sie annehme und bekräftigen wolle, sofern sie zu Ihrem je größeren Dienst und Lobpreis gereicht“⁷⁶.

Es ist wohlbekannt, daß sich Ignatius gern mit dem Leben der Apostel identifiziert. So erstaunt es also nicht, daß er das pfingstliche Kommen des Geistes als Bestätigung ihrer Sendung in Armut zu predigen⁷⁷ versteht. Seinerseits erwartet Ignatius als bestätigende Reaktion seiner Worte ein spürbares Zeichen von Gott her. Jedoch wird diese Bestätigung nicht in Begriffen und Worten gegeben. Im Geistlichen Tagebuch notiert Ignatius das Phänomen der „loquela“ (Stimme), Worte, die von oben kommen, irgendwie nach dem Zeugnis des Ignatius frei von Bedeutung und nahe an der himmlischen Musik⁷⁸, ein klangliches Geschehen, das nicht mit Sinn verbunden ist, dessen Wohlklang jedoch Freude erweckt⁷⁹, da es von Gott gegeben ist⁸⁰.

Hier kommt es darauf an zu sehen, wie sich einerseits die Bestätigung von Gott her dem Wort annähert und sich andererseits ganz davon entfernt. Diese schöne Musik ist nur eine ziemlich außergewöhnliche Form der Reaktion Gottes auf unsere Worte. Gewöhnlich handelt es sich um Regungen und Bewegungen, bei denen die Worte eine Rolle spielen können: „während der Messe verspürte ich Verschiedenes zur Bestätigung des Gesagten. Als ich das Sakrament in den Händen hielt, da kam mir von innen ein Sprechen und ein inniges Drängen, niemals darauf zu verzichten für den ganzen Himmel oder die ganze Welt ...“⁸¹ Zum außerordentlichen Charakter der Reaktion Gottes auf unser Wort gehört die Gabe der Tränen, die Ignatius wohl von dem gewöhnlichsten Phänomen des Wassers in den Augen unterscheidet⁸². Um diese ganze Erfahrung in einigen einfachen Worten zu sagen: von Gott bestätigt zu sein bedeutet, daß Ignatius sieht und fühlt, daß er seine Entscheidung beibehalten soll, seinen Weg mit dieser Entscheidung fortsetzen soll, gestärkt durch ein Wachsen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe⁸³.

⁷⁵ EB 335

⁷⁶ EB 183

⁷⁷ GT 15, dt. S. 150.

⁷⁸ GT 224 und 234 dt. S. 217.

⁷⁹ GT 234, dt. S. 218.

⁸⁰ GT 221, dt. S. 216.

⁸¹ GT 69, dt. S. 171.

⁸² GT 141, dt. S. 196.

⁸³ EB 316

Dies ist eine wirkliche Reaktion von Seiten Gottes, eine echte Bestätigung, selbst wenn sie nicht in Begriffen und Worten von Seiten Gottes erfolgt. Selbst wenn nicht jeder Christ im Lauf seines Lebens die Erfahrung des Ignatius in dieser außergewöhnlichen Weise macht, so setzt sich doch jeder, wenn er ein Zwiegespräch hält, einer Wirklichkeit geistlicher Ordnung aus, deren Wirkungen er als Trost oder Trostlosigkeit in sich verspürt. Mit viel Erfahrung lehrt uns Ignatius, wie man in diesen Bewegungen die Antwort Gottes spüren kann. Auf diese Weise wird das Gebet, das Zwiegespräch niemals etwas, wo einer sich in einer Art Selbstgespräch etwas erklärt, sondern eine Unterhaltung zwischen Personen, wo zwei Freiheiten ein Bündnis eingehen, die eine Freiheit, die sich in Worten ausdrückt, die andere, die eine Verbindung der Herzen hervorruft.

Ignatius sucht nicht die schöne Sprache, das Wort als Schmuck oder Verzierung. Der nicht-literarische Wert des Textes der Geistlichen Übungen beweist, daß für Ignatius die Sprache nur ein Instrument und ein Werkzeug ist. Das Vertrauen des Ignatius auf die Sprache ist das Vertrauen eines Handwerkers auf sein Material. Daher werden Gebete und Zwiegespräche, Meditationen und Erwägungen in vollem Umfang gebraucht, um eine Sprache zu vollenden, die sich an Gott als dem Empfänger einer Botschaft wendet. Das Zwiegespräch wäre kein Dialog, sondern ein Monolog, wenn Gott nicht die Botschaft empfinde, oder wenn Gott nicht als Rückantwort eine zu entziffernde Sprache gäbe. Es ist etwas Dramatisches, denn Gott, der Empfänger, kann sich des Instrumentes der Sprache nicht bedienen, selbst wenn er uns durch Mittel, die sich außerhalb der eigentlichen Wortsprache befinden, Zeichen geben kann. In einem Zwiegespräch muß man also sprechen, ohne daß man das Ende des Satzes kennt, auf den sich einer eingelassen hat, oder man muß sprechen, ohne die Weise zu kennen, in der Gott seine nicht-verbale Antwort geben wird.

Dieser dramatische Charakter wird umso deutlicher, als Ignatius im Zwiegespräch weniger sucht, sich mit Gott zu unterhalten, als von ihm eine Antwort zu bekommen, um seinen Willen zu erfahren. Er will wissen, ob Gott seiner Wahl zustimmt oder nicht. Um es in der Terminologie eines Autors wie Roland Barthes zu sagen, Ignatius sucht weniger eine Theophanie – weniger das Offenbarwerden der Gegenwart Gottes – als eine Semiophanie – als das Zeichen, das Gott ihm gibt, im Sinn der Wahl weiterzugehen oder nicht. Gerade daher kommt eine Unterhaltung, ein Zwiegespräch, das auf der unterscheidenden Liebe beruht, auf der Liebe von Freund zu Freund – auf der klarsichtigen Liebe, die das Zeichen, das der Herr seinem Knecht gibt, unterscheiden kann⁸⁴, Ignatius selber gibt als Bild für diese Konversa-

⁸⁴ EB 54

tion die Waagschale einer äußersten Feinfühligkeit, die unsere Sprache sein muß, damit Gott sie sich dorthin neigen lassen kann, wohin er sie haben will, indem er ihr seinen Wunsch aufprägt⁸⁵.

Manchmal stellt man das Exerzitienbuch als die Lehre dar, wie man Gott eine Frage stellen kann und das Geistliche Tagebuch als das Buch, in dem man den göttlichen Code entdecken kann, die Formen, die durch die Berührung, die Gott der Waagschale gibt, entstehen können. Jedoch gibt es diesen Code schon in den Geistlichen Übungen in allem, was über Trost und Trostlosigkeit gesagt wird. Das Tagebuch stellt dies eher durch den persönlichen Fall des Ignatius dar, durch den echten Code der Gabe der Tränen. Aber das Exerzitienbuch enthält schon alles, um zu behaupten, daß das Zwiegespräch ein echter Dialog ist, selbst wenn sich der Teil des Menschen als worthaft erweist und der Teil Gottes als jenseits des Wortes. Gott und der Mensch geben sich Zeichen, dieser durch die menschliche Sprache, jener, indem er auf das menschliche Herz mit Hilfe von Regungen und Bewegungen wirkt. Wenn Ignatius bei diesem Zwiegespräch so viel Vertrauen auf das Wort setzt, dann nicht deswegen, weil er glaubte, daß die Häufung der Worte das sicherste Mittel wäre, eine Antwort von seiten Gottes zu erhalten – das wäre gegen ein Wort Jesu (Mt 6, 7) – auch nicht, weil er auf die magische, beschwörende Kraft der Worte zählte, um das Herz zu rühren, – das würde bedeuten, sich ohne Unterscheidung dem bösen Geist auszuliefern – sondern es ist genau deswegen, um den Menschen dazu zu bringen, sich mit der Klarheit und Genauigkeit auszudrücken, die Worte normalerweise verlangen, unsere Wünsche⁸⁶ und unsere Ängste auszusprechen, damit Gott sich ihrer bedienen kann, indem er sie mit seinem Wunsch verbindet. Nur – eine gut gestellte Frage könnte eine fest umrissene Antwort bekommen. Weil sich die ganze ignatianische Mystik am Dienst der größeren Ehre Gottes ausrichtet, besteht die Frage weniger darin, wer Gott ist, als darin, was Gott mit einem menschlichen Leben will. Daher rührt diese Bevorzugung und dieses Vertrauen auf das Werkzeug der Sprache.

Das Schweigen Gottes

Und das Schweigen Gottes? Dieses Schweigen, in dem Gott wahrhaftig Gott ist? Wo alle Worte und jede Sprache sich auf sich selbst zurückwenden, ohne den Unaussprechlichen, den Unsagbaren zu erreichen? Roland Barthes vermittelt den Eindruck⁸⁷, daß das Fehlen des Zeichens durch Ignatius in ein

⁸⁵ EB 179

⁸⁶ EB 104

⁸⁷ R. Barthes dans son *Introduction des Exercices Spirituels*. 1972, pp. 5-53.

Zeichen umgewandelt wird und daß so die göttliche Leere, das Schweigen Gottes, nicht mehr bedrohlich ist. „Das Hören wendet sich zur eigenen Antwort“. „Wenn die göttliche Leere wieder Bedeutung bekommt, kann sie nicht mehr die Fülle, die mit jeder geschlossenen Sprache gegeben ist, bedrohen, sie ändern, sie dezentrieren.“ Die Frage ist so schön gestellt, daß das Vergnügen, die Frage zu stellen, schon ihre Antwort darstellt. Eine Ruhezeit oder ein Gebet spielen sich in einer so angenehmen Atmosphäre ab, daß diese Freude selbst die Frucht der Ruhezeit ist, die Antwort Gottes. Es ist ein wenig so, wie Jesus selbst es bei den Menschen bemerkt hat, die beten, um gesehen zu werden: die so empfangene Ehre ist schon die Belohnung, die Antwort auf ihr Gebet (Mt 6,5).

Zweifellos ist das Fehlen eines Zeichens ein Zeichen: wenn Gott nicht mehr spricht, ist das Volk Gottes in Trostlosigkeit und fragt sich, was das zu bedeuten habe. Aber Roland Barthes hat unrecht, wenn er glaubt, daß dies das einzige Zeichen ist. Gott tut uns seinen Willen kund, wenn wir mit ihm leben. Gott gibt uns ein Zeichen, er spricht zu uns, wenn wir zu hören verstehen. Zweifellos, aus Achtung vor unserer Freiheit, will uns Gott nicht zermalmen, sich uns mit Gewalt aufdrängen. Von ihm her gibt es eine Einladung, von uns her das Vertrauen des Glaubens. Jedes Gespräch zwischen Personen gründet auf einem Glauben, einem Vertrauen auf den anderen, und Gott will, daß es genauso zwischen ihm und dem Menschen sei. Daher gibt es bei dem Zeichen Gottes diese Achtung vor unserer Freiheit und die Ablehnung einer mathematischen oder automatischen Evidenz.

Aber auch bei dem Zeichen, das der Mensch gibt, zeigt sich der Mangel an absoluter Klarheit, an technischer Genauigkeit. Wenn Roland Barthes denkt, daß die Sprache, mit der sich der Mensch an Gott wendet, eine in sich geschlossene Sprache ist, berücksichtigt er nicht den symbolischen Charakter jeder religiösen Sprache. Wenn uns Ignatius einlädt, die Hölle zu betrachten, sollen alle Worte, die er gebraucht, Schrecken einflößen, ohne sie beschreiben zu können. Das Wort „Heulen“⁸⁸ bezeichnet eine genau umschriebene Wirklichkeit – wer heult, singt nicht – aber indem er sich dieses Wortes für die Hölle bedient, müssen wir etwas Unbenennbares dazutun. Ebenso ist es mit dem „Schwefel“⁸⁹: das ist ein festes Metalloid mit der periodischen Zahl 16, zitronengelb, geschmacklos und geruchlos: bei der Betrachtung der Hölle verliert der „Schwefel“ seine chemischen Eigenschaften und nimmt eine schreckbringende Dimension an.

Wie bei der Dichtung, so ist es auch, wenn wir von unseren Unterhaltungen mit Gott sprechen, selbst wenn wir die alltäglichen Worte gebrauchen,

⁸⁸ EB 67

⁸⁹ EB 68

müssen wir ihnen eine Offenheit geben, die sie normalerweise nicht haben, um sie ausdrücken zu lassen, was sie normalerweise nicht sagen, und um nicht zu sagen, was sie sagen. Bei den Zwei Bannern zeigt uns Gott den Anführer aller Feinde Gottes „sitzend auf einer Art großem Thron aus Feuer und Rauch“⁹⁰: es ist eine satanische Realität, welche die symbolischen Worte „großer Thron, Feuer, Rauch“ beschwören, wenn wir sie ihrer offenkundigen Bedeutung berauben.

So ist die religiöse Sprache schon auf der sprachlichen Ebene keineswegs in sich selbst verschlossen, sondern im Gegenteil offen, um die unaussprechliche Erfahrung stammeln zu können. In diesem Sinn enthält die menschliche Sprache in sich schon ein zugestandenes Schweigen, wenn es darum geht, über Gott zu sprechen, mit Gott zu sprechen. Wenn wir sagen „Gott spricht“, wissen wir, daß wir nicht alles über diese Wirklichkeit sagen. Aus diesem Grunde ist unser Sprechen zu Gott niemals eine in sich selbst geschlossene Sprache, sondern eine Art Synthese, welche das Wort dem bedekten Schweigen Gottes öffnet. Das ignatianische Wort ist in diesem Sinn eine Synthese von Rede und Schweigen aus Achtung vor diesem Freund, der mich sprechen läßt, und der dennoch der Meister und Herr ist, vor dem alles mir das Schweigen der Anbetung gebietet.

Übersetzt von Gundikar Hock SJ nach dem französischen Text in: CIS Revue de Spiritualité Ignatienne Nr. 77, 1994, 5–24.

⁹⁰ EB 140