

„Gott finden in allen Dingen“

Christliche Kontemplation und ignatianische Exerzitien

Josef Sudbrack, München

P. Franz Jalics SJ greift mit seinem Versuch, die Exerzitienmethode mit einer kontemplativen Praxis zu verbinden*, nicht nur ein Anliegen der Exerzitien, sondern ein Kernthema christlicher Spiritualität auf. P. Lambert und P. Lefrank haben es engagiert vertieft und weiterführende Fragen gestellt. Die Bedeutung der Diskussion liegt nicht zuletzt darin, daß das Anliegen von Jalics in engem Zusammenhang mit heutiger Psychologie steht. Seine Exerzitienpraxis zeigt überdies – im Gegensatz zu anderen Versuchen – einen vorzüglichen Weg zur Integration fernöstlicher Meditationspraktiken (Za-Zen, La 257).

Hier geht es nicht um diese vielfach bewährt Praxis, sondern um ihr reflektiertes Verständnis. Lambert (250 u. o.) weist darauf hin, daß das ganzheitliche Menschenbild des Ignatius auch dieses reflektierte Bemühen um das Wesen der Gottesbegegnung einschließt. Die „*discreta caritas*“ (unterscheidend-kleine Liebe, La 251f) prägt seine wie die gesamte christliche Spiritualität. Selbst die so gemütstiefe Zisterziensermyistik um Bernhard v. Clairvaux liebt das Wort. Wenn wir der Aufforderung von Jalics (12; vgl. 121), seine Praxis zu „diskutieren“, folgen, dann ist dies kein nachträgliches Besserwissen, sondern in sich schon ein genuiner Teil der Erfahrung selbst und kann die „klassische“ wie die neue „Deutung des Exerzitienbuches sehr befürchten“.

Zur kontemplativen Phase des Exerzitienbuches

Jalics deutet die Schlußphase der vierten Exerzitienwoche als eine Art 5. „kontemplativer“ Woche, die sich dann ins Leben erstrecken soll. Ersteres aber widerspricht eher dem Text des Exerzitienbüchleins.

* Wir zitieren im Folgenden nach den Beiträgen in *GuL* 71 (1998): Franz Jalics: *Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien und das Jesusgebet*, 11–25. 118–131; Willi Lambert: „Wie in rechter Weise beten“, 244–258; Alex Lefrank: *Exerzitien als Umwandlungsprozeß*, 261–275. Die Exerzitien (übers. Knauer) sind nach der üblichen Numerierung (EB) zitiert. Viele Belege meines Beitrags sind in der im Druck befindlichen Arbeit verifiziert: *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im Kontext des Christentums von heute*. Echter Verlag: Würzburg 1999.

a) Zuerst ist (gegen die Behauptung von Willigis Jäger) zu sagen, daß Kontemplation vom Wortsinn und gemäß der gesamten christlichen Tradition kein „gegenstandsloses“ Ruhen im Selbst, sondern ein intuitives Schauen auf ..., Begegnung mit ... besagt. Darum nun geht es Jalics.

b) Mit Recht sieht er in der „Betrachtung, Liebe zu erlangen“ (EB 230–237) und den „Drei Weisen zu beten“ (EB 238–260) keinen Anhang und keine Ergänzung, sondern einen integralen Bestandteil des Exerzitienprozesses. Doch sie gehören nicht allein zur 4. Woche, sondern sind formgebend für den ganzen Prozeß. Sie entfalten das „Prinzip und Fundament“ (EB 23): In allen „übrigen Dingen auf dem Angesicht der Erde“ soll der Mensch Gottes Liebe (EB 230–237) erspüren und dies betend (EB 238–260) in das „Lob Gottes“ hineinheben.

c) Wie wenig die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ und die „Drei Weisen zu beten“ ein Spezifikum der 4. Woche sind, zeigt sich schon darin, daß anschließend „Die Geheimnisse des Lebens Christi, unseres Herrn“ (EB 261–312) erschreckend nüchtern dargeboten werden. Diese aber umspannen den gesamten Prozeß der eigentlichen Exerzitien. Hierin beschränkt sich Ignatius aus der Sicht der damaligen Exegese auf das irdische Leben Jesu (von Verkündigung bis Himmelfahrt; ohne die Pfingsterfahrung, die im Exerzitanten selbst stattfinden soll). Damit markiert er die Mitte der Exerzitien: Jesus Christus in seinem Menschsein ist Zentrum seiner Spiritualität. Deshalb bestand Ignatius so penetrant hartnäckig auf dem Namen „Gesellschaft Jesu“ (122), statt einen „bescheideneren“ Namen zu wählen wie die Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner.

d) Die „Betrachtung, um Liebe zu erlangen“ ist keine letzte Phase (gleichsam 5. Woche) der Exerzitienmethode, in der „äußere“ und „innere Sinne“ wie „die anderen geistigen Fähigkeiten, Gedächtnis, Verstand und Wille“ (13) zurücktreten, um der tieferen Kontemplation Platz zu machen. Sie will im Gegenteil Gott mit allen Fähigkeiten und in allen Dingen finden. Ganzheitlich soll der Exerzitant „ins Gedächtnis bringen“ (EB 234), „schauen“ (EB 235), willentlich „erwägen, wie Gott sich in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde – ,in den Himmeln, Elementen, Pflanzen, Früchten, Herden usw.‘ – für mich abmüht und arbeitet“ (EB 236). In „diese kontemplative Herzmitte“ (La 259) will Ignatius führen, aber keine Meditationsmethode anbieten, die von diesen „allen Dingen“, in denen man Gott findet, absieht und „die anderen geistigen Fähigkeiten zurücktreten“ läßt. Wenn er in seinem Hingabegebet (EB 234) alle Fähigkeiten Gott übergibt, läßt er diese nicht „zur Ruhe kommen“ (17f), sondern stellt sie aktiv in den Dienst Gottes. Ebenso gibt der viel verlästerte ignatianische „Verstandesgehorsam“ das Denken nicht auf, sondern nimmt es in Dienst.

Diese Betrachtung läßt also keineswegs „den einfachen und liebenden

Blick ausschließlich auf die ‚göttliche Person‘ gerichtet (sein) und nicht auch auf ‚göttliche Dinge‘ neben Gott selbst“ (13). Ignatius muß anders verstanden werden, als es die „Theorie“ von Jalics nahelegt.

e) Ähnliches gilt für die „Drei Weisen des Betens“ (EB 238–260). Sie enthalten keine prozessuale Steigerung der Methodik, wie Jalics im Blick auf die drei Grade der Demut und die drei Menschenklassen erschließt; denn alle „drei Weisen“ gelten jeder der vier Exerzitienwochen. Die erste betrifft nicht nur Menschen, die „noch Angewohnheiten“ haben, „Todsünden zu begehen“, sondern schließt ausdrücklich die Sinnspitze des Gesamtprozesses ein, „Christus unseren Herrn nach(zu)ahmen“ (EB 248) „zum größeren Ruhm und Lobpreis seiner göttlichen Majestät“ (EB 240). Die zweite Weise gilt keineswegs nur den Vorphasen des kontemplativen Gebets (117; s. Le 270), sondern hat wie dieses schon die „Person“ im Blick, „an die sich das Gebet richtet“ (EB 251; 257).

„Die dritte Weise“, die dem Jesusgebet der Ostkirche entspricht, richtet sich nach Ignatius nicht nur auf die göttliche Person, sondern auch auf den Sinn von Worten, die man aus irgendeinem Gebet nehmen kann. Sie kann sogar die „Niedrigkeit seiner selbst“ (EB 258) in den Blick nehmen, was nach Jalics nicht in die „kontemplative Phase“, sondern zur ersten und Anfänger-Woche gehören müßte.

Man kann aus dem Text des Ignatius keine letzte „kontemplative Phase“ (= fünfte Woche) des Exerzitienprozesses in Sinne Jalics herauslesen.

Zum Anliegen eines „Kontemplativen Lebens“

Nach Jalics hat der Text eine „kontemplative Existenz“ im Sinn: „Den Exerzitanten dazu zu führen, seine Aufmerksamkeit vollständig auf die Gegenwart Gottes zu richten“, nach der „reinsten Form der erworbenen Kontemplation“ zu streben, in der „die anderen geistigen Fähigkeiten wie Gedächtnis, Verstand und Wille“, „und selbst die göttlichen Dinge neben Gott“ „ganz zurücktreten“ (13). Nach der „großen Wende“ (15) soll der Exerzitant nur noch „auf die göttliche Person“ schauen, „alle geistlichen Fähigkeiten“, auch die „Unterscheidung von Trost und Trostlosigkeit“, „zur Ruhe kommen“ lassen (17). „Diese Passivität, diese Durchlässigkeit der eigenen Aktivität, damit Gott alles tut, das ist Kontemplation“ (18). Hier wirke sogar „der Umgang mit der Hl. Schrift“ störend, wozu Jalics sich auf „das geistliche Leben der Kirche“ beruft (19–21).

Lambert (258) findet in dieser Radikalität „ein rationalistisches Verständnis des Wortes“. Damit verweist er auf das hermeneutische Problem dieser Theologie. Sie scheint nämlich das meditative Mühen (mit Hilfe der Gnade) von der reinen Erfahrung Gottes zu trennen. Es disponiere und bereite

zwar „auf die Gnade der Kontemplation“ vor, „bis nichts anderes bleibt als das reine Bewußtsein („contemplatio acquisita“, die reine Aufmerksamkeit). In es senke Gott seine Gegenwart („contemplatio infusa“). Jede „eigene Aktivität“ „störe“ diese Erfahrung.

Das legt ein quantitatives Verhältnis von Mensch und Gott nahe, als brauche Gott, um aktiv zu werden, die Passivität des Menschen. Das „Alles ist Gnade – Basta“ (21f, sowohl die menschliche Bereitung wie der Höhepunkt der Mystik) des Ignatius und der Teresa von Avila wird aufgespalten in aktive Bereitung und passives Empfangen. Man erinnere sich hingegen an Eckharts zweite Predigt über Maria und Marta, worin er der Aktivität Martas die größere Gottesnähe zuschreibt. Man erinnere sich an K. Rahner, nach dem der Mensch gerade im verantworteten Tun eins ist mit Gott, an Teilhard de Chardin, der Gott in der Spitze seines Federhalters findet.

Das (neuscholastische) Auseinanderdividieren von Gottes Tun, Gotteserfahrung und menschlicher Aktivität entspricht einer ähnlichen Trennung, daß man die Dinge dieser Welt verlassen müsse, um Gott zu finden. Doch gerade diese steht im Widerspruch zum ignatianischen „Gott in allen Dingen finden“ (und nicht „neben“ oder „hinter“ oder „über“ ihnen, La 255), das die „Betrachtung, um Liebe zu erlangen“, betont. Auch die „Dritte Weise des Betens“ bezieht in bewußter Methodik das menschliche Tun, den Atem- und Körperrhythmus (EB 260) ein in die Hinwendung zur Gott.

Eine lange Tradition des Mißverständens

Dieser Widerspruch zwischen der theoretischen, dem Exerzitienprozeß übergestülpten Deutung von Jalics und dem ignatianischen Anliegen (wie mir scheint, auch dem von Jalics selbst) steht in einer langen Tradition des Ringens um den Sinn christlicher Existenz und Gotteserfahrung, um das, was der getreueste Schüler des Ignatius, Pater Nadal, „Contemplativus in Actione“ (La 9–10) nennt. Sylvia Robert (*Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola*, 1997, 474) schreibt dazu: „Das ‚Kontemplativ im Tun‘ will ein Verständnis dafür bereiten, daß Gott auch dann erkannt werden kann, wenn man sich nicht an ihn wendet, sogar dann, wenn man nicht an ihn denkt.“ Mit „Erkennen, ohne daran zu denken“ wird gezeigt: Es geht nicht um Hinter- oder Neben-, sondern um ein In-einander von Gottes Gnade und menschlichem Tun, von Gotteserfahrung und Erfahrung der anderen „göttlichen Dinge“ (13).

Schon die redaktionelle Vornotiz (11) macht darauf aufmerksam, wie das Ringen um das rechte Verständnis dieses Anliegens den Orden in eine Krise führte, an der er fast zerbrach. Robert (S. 23) beruft sich dafür auf die berühmt gewordene Bemerkung Karl Rahners, daß wir auch heute noch den

ignatianischen Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch kaum begriffen hätten.

Mit der Sammlung J. de Guiberts „Kirchliche Dokumente zum Studium der christlichen Vollkommenheit“ (1931, griech.-lateinisch), ergänzt mit Texten aus meinen Übersetzungen („Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden“, 1989) seien (kirchenamtliche!) Verurteilungen aufgereiht, die wohl alle das oft skandalöse Mißverständnis dessen bezeugen, was mit „kontemplativer Existenz“ zur Sprache gebracht wird.

– Den Messalianern (Euchiten), einer frühen Mönchsbewegung wurde schon 431 vom Konzil zu Ephesus vorgeworfen, daß sie ein „ständiges Beten“ lehrten, in dem der Dämon ausgetrieben und Gottes Gegenwart endgültig und bleibend bewußt sei; und dieses „ständige Beten“ bestehe im Freisein von eigener Aktivität. Wo genau die Grenze zur Häresie lag, ist schwer festzustellen. Aber immer mehr Schriften aus dieser Umgebung (wie die des Ps. Makarios) sind vom Vorwurf der Häresie befreit worden.

– Der Fall des Evagrios Pontikos (345–399), der 553 auf dem II. Konzil von Konstantinopel verurteilt wurde, ist ein Musterbeispiel für diese Neu-Beurteilung. Noch Hans U. v. Balthasar und K. Rahner hielten seine Lehren für nicht mehr christlich; sie würden ein meditatives Übersteigen der geschaffenen Wirklichkeiten vertreten, das neuplatonisch (vielleicht sogar buddhistisch) zu bewerten sei. Heute (vgl. die Arbeiten von G. Bunge) wird dem wohl kaum noch jemand zustimmen.

– Die mittelalterliche Kontroverse um die „Brüder und Schwestern des freien Geistes“, die Begharden- und Beginen-Mystik (damit auch die Mystik Meister Eckharts und seines Kreises) bewegt sich um ähnliche Fragen. Bis in die spanische Mystik schlugen sie Wellen. Teresa von Avila mußte sich gegen entsprechende Verdächtigungen schützen; der neu bekehrte Ignatius saß unter dem Verdacht, ein solcher Alumbrado zu sein, im Gefängnis. Noch nach seinem Tode erhob man ähnliche Vorwürfe gegen seinen Orden: Kann (soll!) ein Mensch so weit kommen, daß ihn seine Gott-Unmittelbarkeit und Gottgleichheit über die irdischen Belange erhebt?

– Heute ist man sich weithin darüber einig, daß die Verdammung der 26 (+2) Sätze Meister Eckharts vom 27. 3. 1329 auf Mißverständnissen beruht. Sicherlich gab es damals auch Irrtümer; die Grenze zwischen Orthodoxie und Häresie ist fließend. Aber es zeugt gerade für die seelsorgliche Genialität Eckharts, daß es ihm gelang, wichtige Impulse aus dem vorchristlichen Umkreis gültig ins Christentum zu integrieren.

– Wer mit Eckharts intellektuell-mystischen Vorgaben den „Spiegel der einfachen, zunichte gewordenen Seelen“ liest, der Marguerite Porète 1310 in Paris (zur Zeit Eckharts!) auf den Scheiterhaufen brachte, erschrickt vor diesem Skandal eines dogmatisierenden Mißverständnisses. Auch Margu-

erite preist eine Erfahrung, in der „die Seele sich um nichts sorgt, weder um sich selbst, noch um ihren Nächsten, noch selbst um Gott“, eine Erfahrung der „reinen Liebe“, nach Eckhart: „âne mittel“, „sine medio“.

– An Jan van Ruusbroec zeigt sich die vertrackte Situation. Auch er wurde von dem damaligen „Lehramt“, von Johannes Gerson, dem Kanzler der Pariser Universität, der Häresie bezichtigt. Aber gerade Ruusbroec distanziert sich in klassischer Klarheit von den Irrtümern (s. unten). Sein Schüler hinwiederum, Jan van Leeuwen, der „gute Koch“, brandmarkt Eckhart als schlimmen Häretiker. Stets ging es um eine Unmittelbarkeit zu Gott, die welt-überlegen, aber nicht welt-fern sein soll.

– Die Mißverständnisse setzen sich fort; über die schon erwähnte spanische Mystik zum „Geistlichen Führer“ des Spaniers Miguel de Molinos (1628–1696). Auch er lehrte, wie sein französischer Übersetzer (1997, 8) schreibt, „eine Kontemplation im vollständigen Zur-Ruhe-Gekommen-Sein von Geist und Herz“ („Quietismus“ genannt) und wurde in der spanischen und römischen Gesellschaft als heiligmäßiger Seelenführer hoch verehrt. Man weiß heute noch nicht, was geschah: Es können politische Intrigen (Ludwig XIV.) gewesen sein, auf Grund derer er 1685 als „Quietist“ verurteilt wurde. Molinos widerrief (im Angesicht der Folter) und blieb bis zum Tode 1696 eingekerkert.

– Ein Jahr nach seinem Tod veröffentlichte Fénelon (1651–1715) seine „Erklärung der Grundsätze („maximes“) der Heiligen über das innere Leben“. Ihm ging es nicht so schlimm wie Molinos oder Mme. Guyon, der er seine Bekehrung verdankte und die auch wegen ihrer geistlichen Lehren in der Bastille eingesperrt wurde. Aus Fénelons Buch verurteilte 1699 (aufgrund von Intrigen!) Papst Innozenz XII. „nur“ Sätze als häretisch wie: „Es gebe einen bleibenden Zustand der Gottesliebe (l'amour pur), der frei von jedem Motiv der Eigeninteressen sei. Weder die Angst vor Strafe, noch das Verlangen nach Lohn haben in ihm mehr Platz.“ Fénelon unterwarf sich und wurde mit der Ernennung zum Bischof entschädigt.

– Diese „*histoire scandaleuse*“ geht weiter bis zur Zensurierung von 40 Sätzen des Antonius Rosmini-Serbati (1797–1855) als „Ontologismus“ (Unmittelbare Gottesschau auf Erden). Heute möchte man ihn heiligsprechen.

– Sie reicht bis zur Indizierung eines Buches von Otto Karrer über „Gebet, Vorsehung und Wunder“.

Diese Beispiele mögen genügen. Die von Jalics aufgeworfene Frage nach einer „kontemplativen Existenz“, in der Gottes Wirklichkeit, Gott als Person, der menschlichen Erfahrung so unmittelbar nahe ist, daß alles andere zurücktritt – Eigeninteressen, meditatives Mühen (l'amour intéressé Fénelons), die Dinge neben Gott, auch die Hl. Schrift – begleitet die christliche Spiritualität von Anfang an. Ihre oft mißverständliche Verbalisierung führte

zu den schlimmen Skandalen der Kirchengeschichte. Das Anliegen aber, das damit zur Sprache kommt, bleibt zentral; es ist das Anliegen der Mystik und verlangt vorsichtiges Bedenken.

Die Meditationsmethode im Stil des ostkirchlichen Jesusgebets (121f)

Bevor es selbst zur Sprache kommt, ist auf die „Methode“ hinzuweisen, die Jalics nach dem ostkirchlichen Jesusgebet vorstellt. Er deutet es nicht in der kaum noch christlich zu nennenden Weise, die sich bei W. Massa oder W. Jäger findet: „Hier wird der Mensch jenseits aller Formen und Namen eins mit der Unendlichkeit des Mysteriums selbst. Das unendliche Mu, die Fülle des Nichts, was den Menschen empfängt und mit sich selbst eint. Der Inhalt des Wortes ist hier nicht von Bedeutung. Es wirkt auf der psycho-spirituellen Ebene, die unserem diskursiven Denken nicht unterworfen ist. Das mantra verbindet uns mit Kräften und Strömen, die immer durch den Körper fließen, die aber durch diese sich ständig wiederholende Gebetsübung verstärkt werden. Es bringt uns auf eine Bahn nach Innen und führt uns zu den eigentlichen Quellen des Seins.“

Für Jalics hingegen ist die Wirklichkeit Jesu Christi so zentral wie für Kallistos Ware, den Erzbischof der Ostkirche, der „vier wesentliche Elemente“ des Herzensgebets aufzählt: „(1) Die Anrufung des heiligen Namens Jesus. (2) Die Bitte um Gottes Erbarmen, die begleitet ist von einem Gefühl von Sündenschmerz. (3) Die Ordnung der häufigen oder ständigen Wiederholung. (4) Das Verlangen nach nicht-diskursivem oder apophatischem Gebet.“ Der Rhythmus der Wiederholung bereitet psychologisch den inneren Raum von Stille und Aufmerksamkeit, wie es ähnlich auch im „autogenen Training“ und in der „transzendentalen Meditation“ Maharishi Mahesh Yogi geschieht. In diese psychosomatische Ruhe nun legt der christliche Beter die „dialogische Beziehung“ zu Jesus. Sie ist nach dem wirklichen Jesus-Gebet so dynamisch-intentional, daß der Beter sich als Sünder, als Gegenpol zur Heiligkeit Gottes erfährt; Eckhart sagt wie Thérèse von Lisieux sogar: als „Nichts“. Deshalb heißt die klassische Formel des Jesusgebets: „Herr Jesus Christus, sei mir Sünder gnädig!“ In vorliegendem Zusammenhang kann das nur heißen: Die erste Exerzitienwoche bleibt konstitutiv für die „kontemplative Erfahrung“! Das wahre Jesus-Gebet lebt wie die Exerzitien nur im Gesamt dieser extrem-„dialogischen“, von personaler Beziehung getragenen Erfahrung: „Ich, der Sünder – Du mein Jesus!“

Dies muß nicht reflex bewußt sein, aber realisiert sich in dem, was Robert beschreibt als „Erkennen von etwas, ohne daran zu denken“.

Die Meditationsmethode auf dem Hintergrund des interreligiösen Dialogs

Damit wird berührt, woran P. Josef Neuner in einem Brief an die Redaktion aus indischer Erfahrung heraus erinnert: „Jalics schreibt kein Wort über die Beziehungen zum Osten, die doch sehr offensichtlich sind. Seine Methode ist eng an *Vipassana* angeschlossen, die mit großem Erfolg in Indien praktiziert wird. Hunderte von Schwestern, auch Priester nehmen immer wieder an diesen Übungen teil. Da ist offensichtlich eine Anhängigkeit. Ich freue mich aber sehr, daß bei Jalics Inhalt und Atmosphäre radikal christlich sind.“ *Vipashyana* wird nach dem „Lexikon der östlichen Weisheitslehren“ „im Mahayana-Buddhismus als die analytische Überprüfung des Wesens der Dinge (aufgefaßt), die zur Einsicht in das Wahre-Wesen der Welt, der Leere führt“. Es ist die Methode des Leerwerdens von allen Inhalten bis zum „intuitiven Erkennen der drei Merkmale des Daseins: Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit, Unpersönlichkeit“, und deshalb zum Erkennen ihrer Nichtigkeit (vgl. das dialogisch bleibende „Nichts“ bei Eckhart, bei Thérèse von Lisieux!). Jalics kennt diese Methoden wohl eher vom Zen-Buddhismus her, einer Weiterentwicklung des Buddhismus.

Solche Übungen des Leerwerdens des Bewußtseins – oft mit Hilfe von Körperhaltung und Atmen, A. Deikman nennt es „Entautomatisieren“ – kennt jede Religion; in der fernöstlichen Mantra-Meditation haben sie eine klassische Verwirklichung gefunden. Das ostkirchliche Jesusgebet beruht auf der gleichen psychosomatischen Basis. Aber es wird in seiner radikalen, hesychastischen Praxis auch heute noch von der Ostkirche mit vorsichtiger Zurückhaltung betrachtet (vgl. die Schriften Theophans, des Reklusen). Und zweifelsohne manchmal mit Recht. P. J. Kopp SAC erzählt, daß auch P. Lassalles Zen-Meister diesem gesagt habe: „Zen-Meditation ohne Religion ist unnütz, ist gefährlich.“ Denn was bewirkt die Methode? Der Mensch durchstößt die Festlegungen und Voreingenommenheiten des Alltagsbewußtseins und kommt tatsächlich in die Nähe des Ursprungs aller seiner Fähigkeiten, dorthin also, wo er nur Er-Selbst ist, frei von den Begrenzungen durch Bilder, Ideen, unbewußten Vorstellungen, sprachlichen Mechanismen. Es ist der „Seelengrund“ der Deutschen Mystik.

In ihrer radikalen Verwirklichung birgt diese Methode auch psychologische Gefahren, weshalb ein Zen-Meister sie als guter Psychologe begleiten soll. A-religiös, d. h. ohne tiefere Bindung unternommen, kann sie einen Mensch zur fast diabolischen Selbststärke führen. Auch Henri Le Saux warnt eindringlich davor. So sind die bösen, die „schwarzen“ Samurai der japanischen Tradition alle auch Zen-Geschulte. Nach Graf Dürckheim hatten die Nazi-Verbrecher etwas von dieser Zen-Hara-Erfahrung an sich. In seinem Buch über „Meditation“, das soeben in erweiterter englischer Fas-

sung herauskam, zeigt Klaus Engel (s. GuL 1996, 151) auch, daß Meditationserfahrung als reines „Leerwerden“ der mechanischen, chemischen (St. Grof, A. Huxley) oder elektrischen (über Gehirnströme) Manipulation anheimgegeben ist. Sie kann von außen, vom „Vorhumanen“ her gesteuert werden. Deshalb betont P. Kopp, daß die reine Zen-Erfahrung nicht schon das Göttliche meine; um es zu berühren, müsse die freie Entscheidung des Menschen miteintreten.

Wenn ein vom Religiösen durchdrungenener Mensch sich in diese „Entautomatisierung“, Bewußtseins-, „Erweiterung“, - „Vertiefung“ einläßt, wird er in seiner Grund-Wachheit für Gott, Aufmerksamkeit (jüdisch: Kawanah, als Urhaltung des Betens) gestärkt. Wo solche Übungen im christlichen Raum oder aus christlicher Grundhaltung geschehen, kann sich diese Grundhaltung vertiefen und zur Gotteserfahrung werden, die den Namen mystisch (Kallistos: „apophatisch“) verdient. Eine Bewußtseinstiefe wird berührt, die das Gefangensein im Alltäglichen durchbricht und in die Nähe dessen kommt, wo man ganz man-selbst ist, als religiöser Mensch. In der christlichen Mystik ist der Weg der Selbsterfahrung ein Königsweg zu Gott.

Die Exerzitienmethode von Jalics zeichnet sich dadurch aus, daß sie selbstverständlich von christlicher Atmosphäre geprägt ist. Deshalb hat das Meditieren (Kontemplation) auch ohne ausdrückliche Fixierung einen tiefen christlichen Sinn. Das scheinbar „inhaltlose“ Wachwerden der eigenen Innerlichkeit ist im Grunde ein Wachwerden der christlichen Innerlichkeit und wird zur wesentlichen Stufe im Exerzitienprozeß.

Doch zwei Fragen bleiben. Die wichtigere: Muß nicht gerade im heutigen, so vielfältigen Mißbrauch der inneren Erfahrung die Struktur des christlichen Meditierens in aller Behutsamkeit bedacht und weitergeführt werden? Die weniger wichtige lautet: Ob die Finalisierung auf diese kontemplative Haltung (La 258f) die Dynamik der Exerzitien ausschöpft?

Drei Zeugnisse vom Ringen um den Sinn der christlichen Kontemplation

Das erste zeigt den Unterschied der Methoden; das zweite bringt eine psychologische Differenzierung; das dritte führt zur Grundfrage.

a) Die Schriften des Niederländers Jan van Ruusbroec (1293–1381), dem „Weisen“ der „Deutschen Mystik“, wurden von P. Enomiya-Lassalle hochgeschätzt. Man staunt über die Aktualität dieser Erfahrung und ihrer behutsamen Unterscheidung. In der „Geistlichen Hochzeit“ analysiert Ruusbroec Erfahrungen, die vielen modernen Meditationsangeboten entsprechen:

„Wenn der Mensch bloß und unverbildet ist nach den Sinnen und leer ohne Tätigkeit nach den höchsten Kräften, so kommt er aus bloßer Natur zur Ruhe. Diese Ruhe können alle Menschen finden, falls sie sich entledigen aller Bilder und aller Tätigkeiten. Vernehmt die Weise,

in der man diese natürliche Ruhe pflegt. Es ist ein stilles Sitzen, ohne innere und äußere Übung, in Leerheit. Ruhe ausgeübt auf diese Weise ist unerlaubt, denn sie erzeugt im Menschen eine Verblendung im Nicht-Wissen und ein Zusammensinken in sich selbst ohne Tun. Diese Ruhe ist nichts anderes als eine Leerheit, in die der Mensch fällt und worin er seiner selbst und Gottes und aller Dinge vergißt hinsichtlich der Weise jeglichen Tätigseins. Doch diese Ruhe ist noch keine Sünde an sich, denn sie ist in allen Menschen von Natur aus, insofern sie sich entledigen können.“

Dann öffnet Ruusbroec diese „Ruhe“ zur christlichen Erfahrung: „Sie ist entgegengesetzt der übernatürlichen Ruhe, die man in Gott besitzt, denn diese ist ein minne-erfülltes Entströmtsein, begleitet von einfältiger Einschau in unbegreiflicher Klarheit. Diese Ruhe in Gott, die immerfort mit innigem Begehrn tätig gesucht, in genußvoller Zuneigung gefunden und im Entströmtsein der Minne ewiglich besessen wird, und wenn sie besessen wird, dennoch gesucht wird, – diese Ruhe ist so hoch erhaben über die Ruhe aus Natur, wie Gott erhaben ist über allen Kreaturen.“

Es ist nämlich eine Ruhe, ein Bei-Sich-Sein, das zugleich liebende Begegnung einschließt. Ruusbroec verankert sie im dreifaltigen Gott, der zugleich innigste Einheit ist, wie in dreifacher Begegnung lebt, zugleich Ruh-in-Sich wie äußerste Aktivität. Er nennt dies das „ghemeyne leven“. Daran muß die Selbst- und Gotteserfahrung des Menschen sich messen: Zugleich Erfahrung der Einheit in sich selbst (Identität) wie mit Gott (Transzendenz), worin man sich selbst überschreitet auf den „je-größeren Gott“ hin (Ignatius). In diesem Überschritt liegt von selbst das Ausgehen zu den Mitmenschen in tätiger Liebe. Aber er zerstört nicht, sondern realisiert die innere Einheit, wie es Teilhard de Chardin formulierte: „Einheit differenziert“, „Liebe personalisiert.“

b) Der bei einem interreligiösen Treffen in Bangkok tragisch ums Leben gekommene Trappist Thomas Merton (1915–1968) wurde in der Entwicklung seines Lebens immer stärker zum Vorkämpfer der religiösen Welt-Einheit, wobei ihn besonders die Zen-Erfahrung beeindruckte. Nach seinem Tode fand man auf seinem Schreibtisch ein oftmals überarbeitetes Manuskript: „The Inner Experience. Notes on Contemplation.“ Darin preist er zuerst das Zu-Sich-Selbst-Kommen des Menschen, das Finden seines „Inneren Selbst“: „Bemühe dich, deine natürliche humane Grund-Einheit wiederzuerlangen, dein zerstreutes Sein in ein geordnetes und einfaches Ganzes zu sammeln und als menschliche Person zu existieren, die mit sich eins geworden ist.“ Nur ein solches Ich kann zur Kontemplation führen.

Doch darauf errichtet er die christliche Gotteserfahrung. „Die Zen-Autoren würden sagen, daß sie nur daran interessiert sind, was tatsächlich in der Erfahrung da ist, und daß die Christen dem eine theologische Deutung, eine Extrapolation aufsetzen.“ Doch als Christ weiß Merton: Es ist keine Extrapolation, sondern realisiert das Wesen des Menschen, „den unendlichen, me-

taphysischen Abgrund zwischen Gottes Sein und dem Sein der Seele, zwischen dem ‚Ich‘ des Allmächtigen und unserem inneren ‚ich‘. Paradoxerweise aber existiert unser innerstes Sein zugleich in Gott und Gott wohnt in ihm – und so muß man zwischen der Erfahrung des eigenen innersten Seins und der Erfahrung unterscheiden, in der Gott sich uns in und durch unseres inneres Selbst zeigt.“

Mit Johannes Tauler und Johannes vom Kreuz geht Merton in vielfältiger Weise diesem Paradox der christlichen Gotteserfahrung nach; daß sie zugleich Einheit mit sich wie mit Gott ist; daß sie zugleich jenseits der irdischen Zersplitterung stehe wie vor dem unendlichen Abgrund, der sich zwischen Gott und Mensch auftut. „Das Ende dieses Weges von Glaube und Liebe bringt uns in die Tiefen unseres eigenen Seins und befreit uns, daß wir jenseits unserer Selbst zu Gott hin gehen können.“

In der christlichen Kontemplation wird die Einheit mit Gott und zugleich der ungeheure Abstand von Gott bewußt. Das „Gott in allen Dingen finden“ ist von dieser, nur paradox auszusprechenden Wahrheit geprägt.

c) Ein Blick in die Erforschung der christlichen Spiritualität möge die Schwierigkeit unterstreichen, mit diesem Paradox des „Gott in uns“ und „Gott über uns“ umzugehen. Irenée Hausherr wird wie ein Patriarch in der Erforschung des alt-christlichen Mönchtums gefeiert. Seine Arbeit war stets auch von geistlichem Engagement begleitet. In einer Untersuchung, wie die Mönche das biblische „Betet ständig“ verstanden, legte er zwei Stränge der Interpretation frei: Der eine verwies auf das, was wir „Gute Meinung“ nennen: Der Mensch soll sein Tagewerk in die Obhut Gottes stellen und sich dann um das Halten der Gebote und Ausüben der Tugenden bemühen. Den anderen nannte er häretisch (Messalianer, Evagrios): Man müsse Gott ständig im Bewußtsein haben und so durchs Leben gehen.

Die weitere Forschung (Jean Leclercq, Adalbert de Vogué, Gabriel Bunge, das Ehepaar Guillaumont) zeigte aber, daß Hausherr trotz seiner Liebe zur Mönchsspiritualität sie in rationalistischer Engführung verkannte. Natürlich gab es den Irrtum eines quietistischen Ausruhens in Gott und Vergessens der Weltwirklichkeit. Es gab auch die andere Tendenz, die in unsensiblen Rationalismus aufspaltete: Entweder schaut man direkt auf Gott – und dann tritt alles andere beiseite; oder man schaut auf die anderen Dinge unter Gott – und dann muß Gott zurücktreten – damit anscheinend dem Bibelwort folgend, daß man nicht zwei Herrn dienen könne.

Doch die weitere Forschung erkannte, daß die Mönchsspiritualität diese rationalistische Alternative überwunden hat: Es gibt ein Gewahrsein von Gott, ein „Leben in der Gegenwart Gottes“, das Gott nicht ausdrücklich fixiert, aber dennoch ihn „bewußt“ hat. Das meint Roberts Analyse des ignatianischen „Gotterfahrens“: „Erkennen, ohne daran zu denken“.

Darin liegt zuerst einmal gar nichts Außergewöhnliches. Auch ein Kind erlebt dies, wenn es sich in der Atmosphäre mütterlicher Obhut „restlos“ in sein Spiel vertieft und doch ganz und gar von dieser Atmosphäre getragen wird. Die Psychologie (E. Erikson) spricht vom Urvertrauen, einem lebendigen Bewußtseinszustand, der aber keine direkte Fixierung meint. Jesus formuliert es als: „Sorget euch nicht.“ (Mt 6,25)

In ähnlicher Weise verstand die alte Mönchsspiritualität das Bibelwort von „Betet ständig“.

Exerzitien als Hinführung zur „kontemplativen Existenz“

Entsprechendes ist auch mit „kontemplativer Existenz“ gemeint. Der alte Streit zwischen einer aktiven oder mystischen Interpretation der Exerzitien, ob ihr Ziel eher die Entscheidung und Lebenswahl oder die „kontemplative Existenz“ sei (La 273f), bleibt an der Oberfläche dessen hängen, was Ignatius mit „Gott in allen Dingen finden“ meint: Gerade in der Lebenswahl ist Gott dabei und nicht nur ein fernes Ziel; das hat Robert philologisch exakt erarbeitet. Wenn man die knappe Sprechweise der „Drei Weisen der Wahl“ (EB 175–189) und der „Unterscheidungsregeln“ (EB 313–336) durchleuchtet, findet man auch und gerade in ihrer Gotteserfahrung das, was eine „Kontemplative Existenz“ ausmacht. Ebenso muß umgekehrt gesagt werden: „Kontemplative Existenz“ heißt nicht, daß für jemand alles, was nicht Gott ist, schal wird (wie manche Kirchengebete nahelegen); heißt allerdings noch weniger das, was W. Jäger der klassisch-christlichen Kontemplation unterlegt, daß alles „Gegenüber“ verschwindet und man „ungegenständlich“ in der eigenen Unendlichkeit ruht. Die sogenannte „ungegenständliche“ Meditation hat im Christentum den Sinn, das eigene Bewußtsein zu einer Wachheit zu führen, in der Gott – nach Sylvia Robert – „erkannt wird, ohne daß man an ihn denkt“.

Diese „kontemplative Existenz“ ist Sinnerfüllung des ganzen Prozesses und meint keine spezifische Gebets- und Meditations-Methode wie die des Jesus-Gebetes. Alle Meditationsmethoden des Ignatius lenken den Blick sehr bewußt auf Jesus in seiner geschichtlichen Existenz, wie ihn uns nach damaliger Exegese die Heilige Schrift vor Augen stellt. Das psychologische Ausdeuten des historischen Lebens Jesu Christi als persönliche Entwicklungsstufen im Exerzitienprozeß, das Lefrank beschreibt, ist für Ignatius nur ein Zweites, das aus dem Primären, dem ganzheitlichen Blick auf Jesus erfließt. Er glaubte offensichtlich, daß die gottmenschliche Jesus-Gestalt in ihrer geschichtlichen Existenz so mächtig ist, daß sie den Meditierenden umgestalten und führen wird, ihn also zur Erfahrung des „Geistes Jesu“ (= Pfingsten) führt.

Wer dies nun an Jesus und in der Entscheidung für Jesus, dem menschgewordenen Gott, eingetübt hat, ist geformt vom Dialog mit Gott und realisiert die „kontemplative Existenz“. Dies legt die „Betrachtung, um Liebe zu erlangen“ vor: Gott wohnt in allen, in den „empfangenen Wohltaaten von Schöpfung, Erlösung und besonderen Gaben“ (EB 234); und dies in verschiedener Weise, in Pflanzen, Tieren, Menschen usw. (EB 235); und es noch einmal vertiefend: in Gottes aktiven „Mühen und Arbeiten“, da er sich „in der Weise eines Arbeitenden verhält“ (EG 236); denn nach Jak 1,16 „steigen alle Güter und Gaben von oben herab, so wie von der Sonne die Strahlen herabsteigen.“ (EB 237)

Dies einzuüben ist Ziel der Exerzitien und realisiert sich am dichtesten in der Lebenswahl. Das meint „kontemplative Existenz“.

Abrundende Überlegungen

Einige nüchterne Bemerkungen zum Verständnis der bewährten Exerzitienpraxis von P. Jalics sind noch anzuschließen:

a) Die Exerzitienpraxis des Ignatius überwindet ein naives, rationalistisches Gottesbild, als ob Gott und seine Schöpfung wie zwei Dinge nebeneinander stehen. Gerade die christliche Mystik (J. v. Ruusbroec) aber erfuhrt: Gott ist ebenso „alles in allem“, in dem wir „leben, existieren und sind“ (Gottes Geist), wie derjenige, zu dessen Gegenüber wir uns betend und bittend hinwenden können (Jesus lehrt uns dies). Schon Paulus, von dem die Zitate stammen, bahnte den Weg zu dieser trinitarischen Wahrheit von Gott, wenn er schreibt, daß wir nur in der Innerlichkeit des Geistes Gottes „Abba-Vater“ rufen können.

Man kann bei Ignatius keine Reflexion über diese Mehrdimensionalität Gottes erwarten. Aber seine Erfahrung (glücklicherweise nicht gebrochen durch theologische Spekulationen) leitet an, Gott in allen Dingen (vor allem im eigenen Seelengrund) zu finden – und zugleich sich bittend-flehend an ihn, den Herrn von allem, zu wenden, wie das EB oftmals betont.

Auch das formulierte trinitarische Dogma ist nur ein Versuch, in menschlicher Sprache die Mehrdimensionalität Gottes zu „worten“ (wie schon Eckhart sein Bemühen nennt, Gott in paradoxen Formulierungen auszusprechen). Die christliche Mystik weiß Tieferes darüber als das Nachdenken. Ruusbroecs „ghemeyne leven“ ist hierbei ein Höhepunkt.

b) Von diesem Hintergrund her ist noch einmal auf die „Kontemplativen Exerzitien“ von Jalics zu schauen.

– Durchstößt der Exerzitant in der kontemplativen Meditationsmethode die Weltwirklichkeit hin zu Gott als den transzendenten Grund der Welt? Oder erfährt er nicht vielmehr Gott in seiner Geist-Wahrheit, der in der Tiefe

des Bewußtseins lebt? „Ihm“ begegnet er durch die Bewußtseinsübung des Mantra-Betens (Sitzens, Atmens). Paulus aber betont, daß es nur der wahre Geist ist, wenn er „Jesus ist der Herr!“ ruft. Deshalb lenkt Ignatius bewußt die Intention der Meditation auf diesen Jesus in seiner historischen Konkretheit.

Er kennt keine höhere Stufe der „Gotteserfahrung“ (einer vermeintlich 5. Woche der Exerzitien), sondern der ganze Prozeß steht in dieser „trinitatischen“ Polarität: Gott(-es Geist) in mir, der die Kraft schenkt, auf Gott(-es Wort) in Jesus zu schauen und zu hören und so Gott (dem Vater) zu begegnen.

– Das Ergriffensein von Gott, wenn sich die eigene Bewußtseinstiefe (in der Kraft der „Immanenz“ seines Geistes) zur „Transzendenz“ dieses Gottes öffnet, wird besonders in den „Regeln zur Unterscheidung“ und „zur Wahl“ deutlich. Dann nämlich kommt das wache und freie Ich des Exerzitanten ins Spiel, das „Ich“, in dessen Tiefe Gottes Geist wirksam ist.

Da sich aber in solche Erfahrungen schnell Irrtum und Verblendung einschleichen können, sollten die klugen, in den Prozeß der Exerzitien eingebundenen Regeln nie beiseite gestellt werden. Sie verdecken nicht, sondern verlebendigen solche „Gipfelerfahrungen“ (A. Maslow).

– Entsprechendes gilt noch stärker von der Heiligen Schrift. Die Exerzitien leiten an zur Meditation (Innerung, also Gott in mir) des zur Geschichte gewordenen „Gott mir Gegenüber“ (Leben Jesu). Ignatius legt keine Meditationen über Pfingsten, über Gottes Gegenwart in der Kirche und im eigenen Herzen vor, weil sich diese Innerlichkeit Gottes im Gegenüber zu Gott (der Mensch-Gewordene) entfalten soll. Natürlich darf auch während der Exerzitien der Blick auf „Gott in allen Dingen“ oder im eigenen Herzen fallen. Doch im Jesus der Heiligen Schrift ist die Grundstruktur für das „Gott in allen Dingen“ geoffenbart: So wie die Schrift uns *im Menschen Jesus „die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“* (Joh 1,14) zeigt, sollen wir lernen, Gott *in allen Dingen* zu erfahren. Deshalb sind die Exerzitien auch Einübung in das Dasein einer „christlichen Existenz“.

c) Abschließend zum Ganzen: Es hat sich wohl gezeigt, daß Ignatius recht hat, wenn er in den Regeln „für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen“ (EB 363), auf die Bedeutung der reflektierenden Theologen hinweist: „Sie werden vielmehr auch selbst von der göttlichen Kraft erleuchtet und aufgeklärt und erlangen Hilfe aus den Konzilien, Kanones und Satzungen unserer heiligen Mutter Kirche.“