

Ist „immer mehr“ immer mehr?

Zum Verständnis des ignatianischen „magis“

Tobias Specker, Berlin

Gerade die populären Worte, die in aller Munde sind, leiden oft an einer gewissen Unschärfe. Häufig ist es schwierig zu sagen, was genau sie bedeuten. Ja, man kann sogar vermuten, dass ihre Popularität in genau dieser Unschärfe besteht, denn so können viele vieles unter ihnen verstehen. Ganz anders scheint es auf den ersten Blick mit dem kleinen Wort „magis“ zu sein, das so charakteristisch für die ignatianische Spiritualität ist. Schon ein Blick auf die Internetpage der Jesuiten klärt einen unter dem Stichwort „Mehr/Magis/Komparativ“ mit dem Sinnspruch auf: „Ihr dürft nur mit dem jeweils Besseren zufrieden sein.“ Das klingt genauso eindeutig wie dynamisch, innovativ und effizient. Die Schwierigkeit fängt erst an, wenn man fragt, was dies „jeweils Bessere“ denn genauerhin bedeute – und vor allem, was nicht? Ist das „magis“ zum Beispiel etwa die beste Legitimation des marktwirtschaftlichen Leistungsprinzips, so dass nach dem Buch zum „Managementmodell der Jesuiten“ nun endlich auch das Buch „Fit im Job mit Ignatius“ erscheinen könnte? Oder empfiehlt das „magis“ umgekehrt eine stoische Gelassenheit gegenüber allen Unternehmungen, weil ja im Letzten doch nichts genügt und man sich immer ein „mehr“ vorstellen könnte? Fordert das „magis“ zu einer steten Unzufriedenheit mit dem bisher Erbrachten auf? Oder ist es gar eine „Legitimation fortgesetzten Wandels“, wie eine Begriffsbestimmung der Moderne lautet? Ist das „magis“ damit nicht nur aktuell, sondern sogar „modern“?

Die Fragen zeigen den weiten Problemhorizont des Themas. Bedenkt man zudem, dass die Idee des „magis“ nicht nur in dem kleinen Wort, sondern in den vielen komparativischen Formulierungen vorkommt, so wird das Thema schier uferlos. So werden auch die nachstehenden Überlegungen sicherlich keine feste Definition des „magis“ bieten können. Aber wenn ein Begriff nur soweit trägt, wie er zumindest angeben kann, was er nicht bezeichnet, muss sich das Bedeutungsspektrum des Begriffs doch eingrenzen lassen können. Es lohnt sich also, einmal eng an den Texten des Ignatius entlangzugehen und das „magis“ in ihnen aufzusuchen. Nur so kann man klären, inwiefern das „magis“ ein Leistungsdenken prolongiert – und wenn nicht, wie es diesem entgegensteht.¹

¹ Vertiefende Literatur, neben Kommentaren zum Exerzitienbuch (v.a. zu GÜ 23): W. Bernhardt, *Die Maior Dei Gloria im Exerzitienbuch des hl. Ignatius*, in: ZAM 9 (1934) 337–348; W. Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit. Grundworte ignatianischer Spiritualität*. Würzburg 1991;

1. Das „magis“ im Pilgerbericht

Ignatius ist ein unruhiger Wanderer. Zwischen Barcelona und Jerusalem, Rom und Paris durchquert er mehrfach das südliche Europa „allein und zu Fuß“. Auch die Gestalt des baskischen Adligen wechselt ständig – zuerst strenger Asket, dann Pilger, später aufmerksamer geistlicher Begleiter und unbestrittene Mitte eines Freundesbundes, schließlich Generaloberer einer expandierenden Ordensgemeinschaft. Dennoch ist dem ganzen Erzählduktus des Pilgerberichts nach unbestreitbar, dass Ignatius seit dem Krankenlager von Loyola der eine Gedanke umtreibt, wie er Christus besser, entsprechender, kurz „mehr“ nachfolgen kann. So werden alle wechselnden Gestalten, die seine Nachfolge annimmt, durch das „magis“ zusammengehalten. Und auch die innere Gestalt seines Lebenswegs ist von der Dynamik eines steten Fortschreitens gekennzeichnet: „So wachse er“, sagt Ignatius rückblickend über sich, „immer mehr in der Andacht, *das heißt*, in der Leichtigkeit, Gott zu finden, und jetzt mehr als in seinem Leben.“ (PB 99,6) Also auch in der inneren Entwicklung ein „magis“ – an Gottesverbundenheit, an Gottesunmittelbarkeit. Zweifellos also ist die Dynamik des „mehr“ die Grundmotivation für den Lebensweg von Ignatius. Doch um die großen biographischen Entwicklungslinien soll es hier nicht gehen. Vielmehr soll das „magis“ an dieser Stelle ausschließlich im Text selbst gesucht und gefragt werden, ob sich ein gemeinsamer Sinn im Gebrauch des „mehr“ herausarbeiten lässt. Die Überlegungen sind von der These geleitet, dass sich zwei verschiedene Verständnisweisen des „magis“ im Pilgerbericht auffinden lassen.

1.1. Das erste „magis“ – ein asketischer Perfektionismus

In einer ganzen Reihe von Formulierungen bezeichnet das „mehr“ eine lineare Steigerung eines Verhaltens oder einer Eigenschaft. Das „mehr“ meint hier eine Vermehrung der Anstrengungen, ein „Mehr-Tun“. Die klarste Formulierung findet sich am Anfang von Ignatius’ Pilgerschaft:

„Und wenn er sich so daran erinnerte, irgendeine Bußübung auszuführen, welche die Heiligen ausgeführt hatten, nahm er sich vor, die gleiche auszuführen und sogar noch mehr.“ (PB 14,3)

Diesem „magis“ geht es also um eine direkte Fortsetzung (der Handlung der Heiligen) und zwar im Sinne einer Überbietung. Die erste Weise, das „magis“ zu verstehen, ist ein quantitatives Verständnis des „mehr“.

K. Rahner, *Vom Offensein für den je größeren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruches: „Ad maiorem Dei gloriam“*, in: GuL 39 (1966) 183–201; L. Zodrow, „Prinzip und Fundament“. Eine ignatianische Kurzformel für den Vollzug des geistlichen Lebens, in: GuL 58 (1985) 175–191. Ich danke Willi Lambert für die Anregungen.

Meines Erachtens entspringt dieses Verständnis des „mehr“ direkt dem höfischen Idealbild des Minnedienstes, geht es in ihm doch darum, die unerreichbare Dame durch immer neue und größere Heldenataten für sich zu gewinnen. Die fremden wie die eigenen Großtaten sind nie genug, um das Herz der Dame zu gewinnen und müssen stets überboten werden. Und auch die Unerreichbarkeit der Dame entspringt einem quantitativen Verständnis des „mehr“, einer linearen Steigerung des hohen Standes, wie Ignatius selbst formuliert (vgl. PB 6,4). Bei aller Abkehr, die Ignatius im Aufbruch aus Loyola und im Weg nach Manresa vollzieht, bleibt also die Struktur der Motivation gleich. Das quantitative Verständnis des „magis“ ist die Klammer zwischen dem höfischen Ritter und dem asketischen Pilger.

1.2. Das zweite „magis“ – ein abwägender Vergleich

Dem quantitativen Verständnis des „mehr“ steht ein zweites gegenüber, das sich vor allem nach der Krise in Manresa auftut. Dieses neue Verständnis des „magis“ kann man einem Vergleich der beiden Textstellen entnehmen, in denen Ignatius das „mehr“ eindeutig mit der „Ehre Gottes“ verbindet:

„Und so erklärte er ihm [Ignatius dem Beichtvater in Manresa, d. A.], wie sehr er wünsche, der Vollkommenheit zu folgen und dem, was mehr Ehre Gottes wäre, und die Gründe, die ihn veranlassten, zu zweifeln, ob er Unterhalt [für die Überfahrt nach Jerusalem] behalten sollte.“ (PB 36,4)

„Und zu dieser Zeit waren sie alle bereits entschlossen [...], wenn ihnen nicht die Erlaubnis, in Jerusalem zu bleiben, gegeben würde, nach Rom zurückzukehren und sich dem Stellvertreter Christi anzubieten, damit er sie einsetze, wo er urteile, es sei mehr zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Seelen.“ (PB 85,2)

Die beiden geschilderten Situationen weisen drei Gemeinsamkeiten auf: Erstens handelt es sich beide Male um eine Wahlsituation, die von einer geistlichen Fragestellung bestimmt wird: In der ersten Situation fragt Ignatius in seiner um jedes konkrete Detail besorgten Eigenart seinen Beichtvater, ob er Zwieback mit auf die Überfahrt nach Rom nehmen soll oder nicht. In der zweiten Situation sind sogar zwei Entscheidungen miteinander verknüpft: Sollen die ersten Gefährten nach Jerusalem oder nach Rom gehen – und welche Tätigkeiten sollen sie übernehmen? In beiden Fällen bezeichnet das „mehr“ also kein „Mehr-Tun“, vielmehr geht es um ein „mehr“ im Vergleich von zwei (oder mehreren) Möglichkeiten. Dieses „mehr“ ist also weit entfernt von jedem perfektionistischen und überfordernden Idealismus, sondern wägt ab, vergleicht, setzt in Beziehung. Dies ist eine Eigenart des Ignatius, die Balthasar als die Mitte, als dynamische Achse der ignatianischen Spiritualität ansieht und die sich über dieses kleine Wort hinaus in den vielen komparativischen Formulierungen immer wieder neu ausdrückt. Zweitens wird jeweils durch eine fremde Instanz entschieden, was mehr zur Ehre Gottes ist: Die Entscheidung kommt in

der ersten Situation dem Beichtvater, in der zweiten Situation dem Papst zu. Vergleicht man drittens die erste Situation mit der Wahl zwischen Jerusalem und Rom, so zeigt sich beide Male dasjenige als das „magis“, was auf den ersten Blick nach weniger aussah: Der Beichtvater bestimmt, dass es mehr zur Ehre Gottes sei, den Zwieback mitzunehmen, und die Gefährten werden nicht nach Jerusalem (um dort vielleicht sogar den Märtyrertod zu sterben), sondern einfach nur nach Rom gehen. Das „weniger“ erweist sich in beiden Fällen als das „magis“.

Die drei Vergleichspunkte verdeutlichen das zweite Verständnis des „magis“: In zeitlicher Hinsicht bezeichnet das „mehr“ nicht mehr einen dauernden, unabsließbaren (Leistungs-)Prozess der steten Selbstüberbietung. Vielmehr ist es an die konkrete und in gewisser Weise einmalige Situation einer Entscheidung gebunden. Damit ist das „magis“ nicht mehr eine lineare, eindimensionale Verlängerung und Überbietung *einer* Eigenschaft oder Tätigkeit. Vielmehr setzt es eine offene, mindestens *zweiwertige* (Wahl)Situation voraus. Schließlich bezeichnet das „mehr“ im zweiten Verständnis keine *quantitative* Steigerung – kann doch sogar das „weniger“ ein „mehr“ zur Ehre Gottes sein. Es wird zu sehen sein, dass an die Stelle der *quantitativen Steigerung* die *qualitative Intensivierung* tritt.

1.3. Vom ersten zum zweiten „magis“ – eine Krisengeschichte

Die beiden Verständnisweisen des „magis“ stehen im Pilgerbericht nun nicht einfach unverbunden nebeneinander. Es findet vielmehr eine Entwicklung vom ersten zum zweiten Verständnis statt. Die Mitte der Entwicklung ist die Zeit in Manresa. Dort führt die erste Verständnisweise des „magis“ Ignatius in eine tiefe Krise: Einerseits unternimmt Ignatius eine immer genauere Gewissens- und Vergangenheitserforschung und vollbringt immer größere asketische Leistungen. Andererseits erfährt Ignatius immer weniger Tröstung. So baut sich eine unerträgliche Spannung auf, die Ignatius an den Rand des Selbstmordes treibt. Der Motor dieses zerstörerischen Verhaltens sind die Skrupel. Sie aber sind der genaue Ausdruck der inneren Logik des quantitativ verstandenen „magis“: Obwohl es keinen Anlass mehr gibt zu beichten, kann Ignatius nicht aufhören. Denn das „magis“ kennt kein „genug“, es will „immer mehr“, immer vollständiger, immer genauer sein. Die ganze Dynamik des „mehr“ führt jedoch letztlich ins Leere, wie das verzweifelte Gebet zeigt:

„Komm mir zu Hilfe, Herr, denn ich finde keine Abhilfe bei den Menschen und bei keinem Geschöpf. Denn wenn ich dächte, sie finden zu können, wäre mir keine Mühe zu groß“. (PB 23,6f)

Doch auch das verzweifelte Gebet gehorcht noch ganz der Logik des quantitativ verstandenen „magis“ – „mir wäre keine Mühe zu groß“, betet Ignatius.

Eine Veränderung kann erst stattfinden, als Ignatius schlagartig der zerstörerische Charakter seines Verhaltens klar wird: „Doch am Schluss dieser Gedanken kam ihm ein Widerwille gegen das Leben, das er führte, mit einem Ansturm, es zu lassen. Und damit wollte der Herr, dass er wie aus einem Traum aufwachte“ (PB 25,6). Der Traum – das war die wie von selbst ablaufende Dynamik des „magis“. Das Erwachen – das ist die Einsicht in die zerstörerische, ja diabolische Logik und die Erkenntnis, dass nicht er seinen Fortschritt durch ein „immer mehr“ erzwingen muss, sondern dass er ihm von Gott geschenkt wird. Konsequenterweise verabschiedet sich Ignatius nach seinem „Erwachen“ auch sofort von der Logik dieses „mehr“: Er entschließt sich, die vergangenen Sünden nicht noch einmal zu beichten, die großen geistlichen Tröstungen, die ihn am Einschlafen hindern, zu lassen und den Fleischverzicht zu beenden. Bei aller Unterschiedlichkeit haben die drei Entscheidungen doch eines gemeinsam: Sie entscheiden sich für ein „weniger“ – in der Beichtpraxis, in der Zuwendung zu Gott und in der Askese. Zum ersten Mal erscheint die Möglichkeit am Horizont, dass ein „weniger“ (leisten) vor Gott ein „mehr“ (eine genauere Entsprechung zu seinem Willen) sein könnte. Wenn nun aber ein „weniger“ „mehr“ sein kann, dann ist auf einmal nicht mehr so klar, was man vor Gott zu tun hat. Ganz anders als der Hochleistungsasket, der letztlich ganz genau weiß, wie man den Willen Gottes erfüllt, gibt es nun mehrere Möglichkeiten, die abgewogen werden müssen. Und so entsteht aus der Krise in Manresa die Freiheit der Wahlsituation. Das erste Verständnis des „magis“ ist damit durchbrochen, das zweite zeichnet sich ab.²

2. Das „magis“ im Exerzitienbuch

Nahezu fünfzigmal verwendet Ignatius das „mehr“ im Exerzitienbuch und macht es so zu dem zentralen Wort der Geistlichen Übungen. Interessanterweise kommt nun das Wort nicht in gleichmäßiger Verteilung im Text vor: Neben der berühmten Formulierung des „Prinzip und Fundament“ – dass „wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind“ – ist es häufig in den Anmerkungen sowie in der ersten und zweiten Woche zu finden. In der dritten und vierten Woche kommt es hingegen so gut wie gar nicht vor. Und auch die „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ kennen es dem Wortlaut nach nicht. Aus der bloßen Verteilung lässt sich

² Das heißt natürlich nicht, dass das erste Verständnis nicht manchmal noch durchschimmerte: So kam Ignatius das Verlangen „in einen heruntergekommenen und wenig reformierten Orden einzutreten [...], um mehr in ihm zu erleiden“. PB 71,3. Vgl. auch 74,3 und letztlich auch die berühmte Formulierung „es [gibt] nicht so viele Fußeisen und Ketten in Salamanca, dass ich nicht aus Liebe zu Gott nach mehr verlange“. PB 69,3.

schließen: Das „magis“ scheint im Exerzitienbuch in besonderer Weise mit der Vorbereitung und Durchführung der Wahl verbunden zu sein. Doch so auffallend die Verteilung ist, so schwierig ist die genaue Bedeutung herauszufinden. Genau ist hier auf den Kontext zu schauen, in dem das „magis“ verwendet wird. Vor allem ist die Bedeutung des „magis“ der zweiten Woche von der Bedeutung in dem „Prinzip und Fundament“, der ersten Woche und den Wahltexten zu unterscheiden. Eine Eingrenzung kann man jedoch vorwegnehmen: Jedes „magis“ des Exerzitienbuches ist dem zweiten Verständnis des „magis“ im Pilgerbericht zuzuordnen. So kann man also anhand des Exerzitienbuches die zweite Verständnisweise des „magis“ differenzierter erläutern.

2.1. Die Grunddynamik der Exerzitien – das „magis“ in den Anmerkungen

Die Anmerkungen zeigen zunächst, dass das „magis“ die Grunddynamik der Exerzitien bestimmt. In den ganzen Exerzitien geht es um „mehr Geschmack und geistliche Frucht“ (GÜ 2,3), um „mehr Hilfe und Nutzen“ (GÜ 18,3; 20,3), und darum, Gott „mehr“ nahe zu kommen (GÜ 20,10). Die Anmerkungen weisen das „magis“ sodann häufig dem affektiven Bereich zu – „mehr Geschmack und geistliche Frucht“ (GÜ 2,3). Das „mehr“ bezeichnet (zumindest auch) eine Reifung im affektiven Bereich. Schließlich weisen die Anmerkungen das „mehr“ als ein individualisierendes Kriterium aus: Es geht niemals um ein „mehr“ auf einer absoluten Skala, die für alle gleich ist – und wo am Ende verglichen und abgerechnet werden kann. Typisch für Ignatius (und kennzeichnend für seine Modernität) ist, dass er ein universales, geschlossenes und statisches Ordnungsdenken zugunsten eines individualisierten Beziehungsdenkens durchbricht. Das „mehr“ als Ziel und Grunddynamik der Exerzitien ist nicht auf einer allgemeinen Skala des geistlichen Erfolgs zu verorten – so dass dann am Ende der eine „mehr“ fortgeschritten wäre als der andere, weil er bestimmte, allgemeinverbindliche Dinge „mehr“ getan hätte. Im Gegenteil:

„Diese Übungen müssen je nach der Einung derjenigen angewandt werden, die geistliche Übungen nehmen wollen. [...] Ebenso muss man, je nachdem sie sich einstellen wollen, sie einem jedem geben, damit er mehr Hilfe und Nutzen haben kann.“ (GÜ 18,1,3)

Da Leistung immer auf Konkurrenz aufbaut, darf man schon hier durchaus eine Subversion des Leistungsprinzips erkennen.

2.2. In Freiheit alles von Gott empfangen – das „magis“ im Prinzip und Fundament

Die berühmteste Verwendung des „magis“ findet sich nun sicherlich im letzten Abschnitt des „Prinzip und Fundament“ (GÜ 23; im Folgenden: PuF):

„Deshalb ist es nötig, dass wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind.“

Schon die Stellung des „magis“ im Text ist aufschlussreich: Erstens ist das „magis“ explizit mit der Wahl verbunden – „indem wir allein wünschen und wählen...“. Zweitens steht das „magis“ im direkten Zusammenhang mit dem Thema der Indifferenz – „wir sollen also unsererseits nicht mehr wollen...“ Mit dem „Ziel, zu dem wir geschaffen sind“ lenkt das „magis“ drittens den Blick zurück zum Anfang des „Prinzip und Fundament“, in dem es heißt: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen sein Seele zu retten“. Das „magis“ ist also inhaltlich mit dem Thema der Schöpfung verbunden. Wahl, Indifferenz und Schöpfung sind die Sinnbezüge des „magis“ im PuF.

Weiterhin ist klar erkennbar, dass das „magis“ im PuF der zweiten der oben aufgezeigten Verständnisweisen entspricht. In keiner Weise ist es quantitativ und im Sinne einer Leistung zu verstehen, heißt es doch „das, was uns mehr zum Ziel hinführt.“ Im „magis“ geht es also gar nicht um ein „Tun“, sondern um etwas, das an einem getan wird. Die Formulierung des „magis“ hat an dieser Stelle einen deutlich passiven Akzent.

Aber welche neuen Akzente setzt nun die berühmte Textstelle des PuF? Ein erster neuer Aspekt erschließt sich, wenn man noch einmal auf die Stellung des „magis“ im Aufbau des PuF schaut: In der Logik des PuF ist das „wünschen und wählen“ erst der zweite Schritt. Zunächst müssen die ungeordneten Anhänglichkeiten an die Dinge der Welt durchschaut und abgelegt werden. Erst dann wird der Raum der eigentlichen Entscheidung betreten. Er beinhaltet eine Wahl zwischen dem Guten und dem Besseren, die der Freiheit des Menschen anheim gestellt ist. Dieser Wahl ist das „magis“ dem Aufbau des Textes nach zugeordnet. Das „magis“ wählt also nicht nur zwischen dem einen und dem anderen, sondern in Freiheit zwischen dem Guten und dem Besseren.

Ein zweiter neuer Aspekt des „magis“ erschließt sich im Blick auf das Verhältnis von Indifferenz und „magis“. Einerseits ist das „magis“ gleichsam der Motor der Indifferenz: „Wir sollen unsererseits nicht mehr Gesundheit als Krankheit wünschen“ usf. „und genauso folglich in allem sonst, *indem* wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt“. Die Indifferenz befreit mein Verlangen aus dem Bannkreis der Dinge und der Befangenheit in sich selbst und gibt das wahre Ziel meines Verlangens zu erkennen – Gott. Als „Motor“ der Indifferenz lehrt das „magis“, nicht zu klein von unserem Verlangen zu denken und sich zu schnell mit den Dingen der Welt oder mit sich selbst zufrieden zu geben. Andererseits steht das „magis“ dann noch ein-

mal einem verengten, falschen Verständnis der Indifferenz kritisch gegenüber. Das „magis“ bewahrt die Indifferenz davor, zum statischen, asketischen Wert im Sinne einer abgetöteten Gleichgültigkeit zu werden, die sich von allem gelöst hat, weil ihr nichts mehr etwas wert ist. Dieser Gleichgültigkeit entgegen bewahrt das „magis“ die eigentliche Sinnspitze der Indifferenz, nämlich die Dynamik, sein Verlangen an nichts festzumachen als an Gott. Es geht also nicht um eine Abtötung des Verlangens, sondern um seine Freisetzung. Hiermit wird ein neuer Akzent gesetzt: Im Pilgerbericht kam die Dynamik vor allem dem ersten Verständnis des „magis“ zu – im Sinne eines „Immer-Mehr-Tun-Müssen“. Nun wird deutlich, dass dem „magis“ auch in seinem zweiten Verständnis eine starke Dynamik innewohnt. Es ist allerdings nicht die Dynamik des Immer-Mehr-Tun-Müssens, sondern die Dynamik des freien Verlangens, das sich durch keine oberflächlichen Befriedigungen mehr stillen lässt. Es ist die Dynamik des „unruhigen Herzens“.

Ein dritter neuer Aspekt erschließt sich im Blick auf zwei gegensätzliche Dimensionen, die in der bisherigen Analyse sichtbar geworden sind: Zum einen setzt das „magis“ in höchster Weise eine eigene Aktivität frei. Auf der anderen Seite hat das „magis“ auch eine passive Komponente, sollen wir doch dasjenige wünschen und wählen, was uns mehr zum Ziel *hinführt*. Im „magis“ kommen mithin die Aktivität des eigenen Wünschens und Wählens und die Passivität des „Zum-Ziel-Geführt-Werdens“ zusammen. Diese paradoxe Verbindung von Aktivität und Passivität ist kennzeichnend für die gesamten „Geistlichen Übungen“. Indem der Mensch – im Hinblick auf das „mehr“ – aktiv wünscht und wählt, wird er den Weg geführt, der zum Ziel führt. So liegt seine aktive Handlung darin, sich mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln empfänglicher zu machen. Das „magis“, so kann man folgern, zielt letztlich eine „aktive Rezeptivität“, eine hart errungene Offenheit, eine kreativ-gestaltende Sensibilität an.

Mit dieser Einsicht in die paradoxe Struktur des „magis“ ist auch die Frage zu beantworten, die die Analyse des Pilgerberichtes offenließ: Ist das „magis“ ein bloß passives Gehorchen in Bezug auf eine externe Instanz, so wie es Ignatius in der Frage des Zwiebacks oder der Sendung der ersten Gefährten hielt? Oder ist das „magis“ eine reine aktive eigene Lebenswahl, in der man allein der eigenen „Hinneigung“ folgt? Nun, das „magis“ ist nie durch ein bloßes Gehorchen zu verwirklichen – sonst fiele die Dimension des eigenen Verlangens, des „Wünschen und Wählens“ aus. Das „magis“ ist jedoch auch niemals in einer reinen Selbstbestimmung einzulösen – sonst fiele die Dimension des „Geführt-werdens“ aus. Vielmehr realisiert sich das „magis“ in einem Zusammenspiel aus Selbst- und Fremdbestimmung: Die Fremdbestimmung darf sich niemals gegen das Verlangen und die Sehnsucht eines Menschen richten, insofern sie frei von den Dingen und der Selbstbefangenheit sind. Die Selbstbestimmung

wiederum darf sich nicht in einer bloßen Abgrenzung zur Fremdbestimmung erschöpfen und eine vermeintliche Freiheit von aller Führung und Leitung suchen.

Ist, so muss man zum Schluss fragen, diese paradoxe Verbindung von Aktivität und Passivität nun aber ein Selbstzweck? Nein, denn sie hat als letztes Ziel nicht die Offenheit an sich, sondern die Offenheit für den Lobpreis und den Dienst, also für einen Ruf Gottes. Hier wird der letzte, vierte neue Aspekt des „magis“ im PuF deutlich: Das „magis“ hat eine, so möchte ich formulieren, „theozentrierende“ Funktion: Der Mensch soll nichts seinerseits „mehr wollen“, sondern immer mehr das, was er als von Gott gewollt erkennt. Er soll in allem Gott die Priorität einräumen. Immer mehr soll der Mensch sein Selbst – und über sich auch die Dinge – in Gott hinein integrieren, so dass er zuletzt in allem Gott lobt, ihm Ehrfurcht erweist und ihm dient. Das heißt eben nicht, dass er seinen Willen aufgeben und durch den göttlichen Willen ersetzen soll. Vielmehr befindet sich das in der Indifferenz befreite Verlangen nun mit dem göttlichen Willen in einer In-differenz, in einer Nicht-Differenz, und klingt mit ihm in einem Gleichklang zusammen. So vollzieht das „magis“ eine Umkehrung der Perspektive: Das „magis“ bringt den Menschen, seine Handlungen, Entscheidungen und die Bestimmung seines Lebensweges nicht mehr von sich selbst, sondern von Gott her in den Blick. Nicht mehr der Mensch greift nach Gott aus, sondern der Mensch sieht sich als von Gott ergriffen.

2.3. Empfänglicher für sich selbst – das „magis“ der ersten Woche

Das „magis“ der ersten Woche ist meines Erachtens durch einen deutlichen Akzent des quantitativen „Mehr-tun“ gekennzeichnet: In den Übungen soll man „mehr nachdenken“ und „mehr das Verlangen mit dem Willen bewegen“ (GÜ 50,6; 51,6), in der äußeren Buße gilt durchaus „je mehr und mehr, umso größere und bessere“ (GÜ 83,2; 84,2) und insgesamt soll man „die niederen Teile den höheren mehr“ unterwerfen (GÜ 87,2). Dennoch unterscheidet sich dieses „Mehr-tun“ eindeutig von dem ersten Verständnis des „magis“ im Pilgerbericht. In keiner Weise sind die gedankliche Anstrengung und die Bußwerke ein Wert an sich, gleichsam eine Weise der Nachfolge. Vielmehr ist das „Mehr-tun“ in der ersten Woche nicht mehr als ein Mittel zum Zweck – nämlich, den Exerzitanden empfänglicher zu machen für eine realistische Einschätzung seiner selbst. Diese wiederum kann nicht erkämpft werden, sondern ist ohne Zweifel ein Gnadengeschenk. Viel mehr als ein Rückfall in ein asketisches Leistungsideal muss man das „magis“ der ersten Woche als eine praktische Anwendung der paradoxen Verschränkung von Aktivität und Passivität ansehen: Aktiv soll der Betrachtende alles tun, um empfänglicher, aufnahmebereiter für die wirkliche Lage seiner selbst im Angesicht Gottes zu werden.

2.4. So wie Christus es tat – das „magis“ der zweiten Woche

Das „magis“ der zweiten Woche verdichtet sich zunächst in der Betrachtung über den Ruf des Königs. Die ganze Betrachtung gehorcht der Logik des „magis“, baut sie doch darauf auf, dass der Ruf des irdischen Königs durch den Ruf Christi überboten wird. Die entscheidende Formulierung lautet:

„Wenn wir eine solche Berufung des irdischen Königs an seine Untertanen erwägen, wie viel mehr ist es eine der Erwägung werte Sache, Christus unseren Herrn, den ewigen König, zu sehen“. (GÜ 95,2f)

Das „wie viel mehr“ knüpft nun eindeutig an den Vergleich zwischen dem Guten und dem Besseren an, der aus dem PuF bekannt ist. Dennoch liegt der Akzent etwas anders: Im eigentlichen Sinne handelt es sich hier nicht um eine Wahl, sondern um eine Steigerung vom Guten zum Besseren. Im „magis“, wie es die zweite Woche einführt, geht es also nicht um die Abwägung von (zwei) Alternativen, sondern um die Intensivierung einer Option:

„Innere Erkenntnis des Herrn erbitten [...], damit ich ihn mehr liebe und ihm nachfolge.“ „...dabei bitten [...], um unserem Herrn [...] mehr nachzufolgen und ihn nachzuahmen.“ (GÜ 104;109,2; vgl. 130,2;147,3)

Liebe, Nachfolge(-dienst) und Nachahmung sollen „mehr“ gestärkt werden. Meines Erachtens ist in der Abfolge von Liebe, Nachfolge und Nachahmung selbst noch einmal eine Steigerung abzulesen: Die intensivierte Liebe leitet zur intensivierten Nachfolge über, die intensivierte Nachfolge führt zu einer getreueren Nachahmung. Man kann mithin folgern: Im „magis“-Verständnis der zweiten Woche mündet die Intensivierung in der Imitatio. Das „magis“ der zweiten Woche zielt letztlich auf ein „so wie der Herr es getan hat“ ab.

Diese Beobachtung erlaubt es, ein Problem zu lösen, das sich in der Betrachtung des Königsrufes ergibt. In ihr formuliert Ignatius:

„Die *mehr* [Hervorhebung von mir] danach verlangen [...] werden nicht nur ihre eigene Person für die Mühsal anbieten, sondern, indem sie sogar gegen ihre eigene Sinnlichkeit und fleischliche und weltliche Liebe angehen, Anerbieten von größerem Wert und größerer Bedeutung machen, indem sie sagen: ‚Ewiger Herr aller Dinge, ich mache [...] mein Anerbieten, dass ich meinerseits will und wünsche und es mein überlegter Entschluss ist, woffern dies nur Euer größerer Dienst und Lobpreis ist, Euch darin nachzuahmen, alle Beleidigungen und alle Schmach und alle sowohl aktuale wie geistliche Armut zu erdulden, wenn Eure heiligste Majestät mich zu einem solchen Leben und Stand erwählen und annehmen will.‘“ (GÜ 97f)

An dieser Stelle ist das „magis“ eindeutig mit einem Leben in Armut und gesellschaftlicher Missachtung verbunden (unter dem Vorbehalt der göttlichen Erwählung). Verstärkt wird diese Beobachtung im Blick auf die dritte Weise der Demut (GÜ 167), in der ebenfalls das „mehr“ mit Armut und Niedrigkeit – mit der Vorliebe für das Kreuz – verbunden wird. Wenn das „mehr“ und das Leben in Armut und Niedrigkeit nun aber so eindeutig zusammenfallen, dann

stellen sich sofort Fragen im Rückblick auf das PuF ein: Verwirklicht sich das „was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind“ in dem Leben in Armut und Niedrigkeit? Wird das, was im PuF deutungsoffen und auf keinen spezifischen Lebensstand hin festgelegt formuliert wurde, nun eindeutig als ein Leben in Armut und Demut bestimmt? Ist das „Ziel“ des Menschen also eindeutig vorgegeben – nämlich als ein Leben nach den evangelischen Räten? Wenn dem so wäre, könnte man nicht mehr von einer Wahl sprechen, denn dann müssten die Exerzitien eindeutig darauf hinauslaufen, Menschen zum Eintritt in einen Orden – oder zumindest in ein privates Leben nach den evangelischen Räten – zu bewegen. Diese kritischen Fragen belegen, wie wichtig die Unterscheidung der verschiedenen Verwendungskontexte des „magis“ ist. Das „magis“ des PuF steht im Kontext von Indifferenz und Wahl und bezeichnete dort vor allem die paradoxe Verbindung aus Aktivität und Passivität. Das „magis“ zu Beginn der zweiten Woche hingegen bezeichnete die Intensivierung der Christusbeziehung, die in der Bemühung um Verähnlichung mündet. Man darf also das „magis“ des PuF und das „magis“ des Beginns der zweiten Woche nicht so einfach in eins setzen, sonst wird die Dynamik der Exerzitien zerstört. Diese Differenzierung wird bestärkt, wenn man auf die Wahltexte schaut, die die zweite Woche abschließen. Hier geht es darum, von meiner Seite aus „nicht mehr“ das eine oder das andere zu wollen (GÜ 179), damit dann Gott mir seinerseits zeigen kann, was „mehr sein Lobpreis und seine Ehre sei“ (GÜ 180). Das „magis“ formuliert also eine Wahl zwischen gleichrangigen Optionen und will mich aktiv empfänglich machen, um mich passiv führen zu lassen. Keine Rede ist mehr davon, dass das „mehr“ eindeutig eine Vorliebe für Armut und Niedrigkeit bedeute. Man erkennt also in den Wahltexten eine exakte Analogie zum PuF. Das heißt: Sobald sich der Kontext der zweiten Woche zur Wahl verändert, wandelt sich auch die Bedeutung des „magis“ – zurück in die des PuF.

Heißt dies nun aber umgekehrt, dass es keine Gemeinsamkeit zwischen dem „magis“ des PuF und der Wahltexte einerseits und dem „magis“ der zweiten Woche andererseits gibt? Meines Erachtens ist auch diese radikale Trennung abzuweisen. Schon im PuF diente die paradoxe Verbindung aus Aktivität und Passivität dazu, mich selbst ganz von Gott her in den Blick zu bekommen. Mich selbst ganz von Gott her zu sehen, dies ist natürlich auch das Anliegen der Imitatio Christi, die das „mehr“ der zweiten Woche anzielt. Nur die Art und Weise, in der dieser Perspektivenwechsel realisiert wird, ist in der Imitatio ein anderer und radikalerer: Während in der theozentrierenden Bewegung die Differenz zwischen mir und Gott bestehen bleibt, will die Imitatio diese Differenz möglichst („mehr“) aufheben. Dies ist ihr (ohne die Gefahr der Idolatrie) möglich, weil sie sich nicht auf den transzendenten Gott, sondern auf die irdisch-menschliche Person Jesus bezieht. Das „magis“ der zweiten Woche ist also

nicht völlig von dem des PuF verschieden. Es radikalisiert nur den Perspektivenwechsel, in dem ich selbst von Gott her in den Blick komme.

2.5. Vom „mehr“ zum „ganz“ – das Fehlen des „magis“ in der dritten und der vierten Woche

So häufig das „magis“ bisher verwendet wurde, so rar wird es mit Beginn der dritten Woche. Eine Ausnahme bilden nur die Essenregeln, deren „magis“ jedoch eindeutig dem der ersten Woche gleicht. Über Nichtgesagtes, selbst wenn es noch so auffällig ist, lässt sich nun leider nur spekulieren, so dass ich mich auf einige kurze Anregungen beschränke:

Sicherlich wäre ein „magis“, dessen Bedeutung mit dem Kontext der Wahl zusammenhängt, nach der zweiten Woche unangebracht. Die Wahl des Weges, auf dem Gott besser gedient werden kann, soll in der dritten und der vierten Woche bestätigt und vertieft, aber nicht durch ein weiteres „magis“ überboten werden. Eine Überbietung durch ein weiteres „magis“ fiele vielmehr in ein ungutes Leistungsdenken zurück, das sich mit der einmal getroffenen Lebenswahl nicht zufrieden gibt.

Gleichwohl sind die Passionsbetrachtungen der dritten Woche thematisch eng mit den Leben-Jesu-Betrachtungen der zweiten Woche verbunden. So bleibt auch die Imitatio, die über das Mitempfinden zur Christusähnlichkeit führen will, als Ziel der Betrachtungen erhalten (GÜ 203). Allein die Klangfarbe hat sich verändert. Der Betrachtende geht Christi Weg nach ganz unten, der mit der Menschwerdung begann, konsequent mit, so dass es nun der Schmerz, die Traurigkeit und die dunkle Nacht sind, die den Weg zu Christus bahnen. Wenn es aber in beiden Wochen um ein mit Christus Mitempfinden geht, warum verwendet die dritte Woche dann kein „mehr“?

Auffallend ist meines Erachtens, dass sich in der dritten Woche das „pro nobis“ häuft, das bereits in der Betrachtung der Menschwerdung angeklungen ist (GÜ 116): Der Herr geht, so Ignatius, „wegen meiner Sünden zum Leiden“ (GÜ 193.197) und erduldet die Leiden „für mich“ (GÜ 203). In dem „pro nobis“ ist der Betrachter jedoch nicht durch ein „mehr“ an Christusähnlichkeit, sondern durch einen Mangel, durch seine Sündhaftigkeit – nicht über seine Christusnähe, sondern über seine Christusferne – in das Christusgeschehen miteinbezogen. Diese Distanzierung ist theologisch auch gut nachzuvollziehen, birgt jeder Imitationsgedanke in bezug auf die Passion doch die Gefahr in sich, die Einmaligkeit des Kreuzesopfers zu unterlaufen. Könnte es also sein, dass das „pro nobis“ an die Stelle des „magis“ getreten ist, um in aller Verähnlichung noch einmal den Unterschied, die Einmaligkeit deutlich zu machen? Fehlt das „magis“, um darauf hinzuweisen, dass es in der bleibenden Aufgabe der Imitatio um eine reine com-passion, um ein existentielles Mitempfinden,

nicht aber um eine nachahmende oder gar bewusst herbeizuführende Wiederholung des Kreuzesopfers geht?

In Bezug auf die 4. Woche und die Betrachtung zur Erlangung der Liebe kann man schließlich bedenken, ob nicht auch hier ein neues Wort an die Stelle des „magis“ getreten ist: Nicht mehr „mehr“, sondern „ganz“ und „alles“.

„Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. [...] Alles ist euer, verfügt nach eurem ganzen Willen. Gebt mir eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir“ (GÜ 234).

Im „ganz“ vollendet sich die Dynamik der Exerzitien – sich nicht mehr nur immer „mehr“ an Christus anzunähern, sondern nun selbst „ganz“ von Gott in Anspruch genommen zu werden. Fremd ist dieses „ganz“ dem „magis“ dennoch nicht, war es doch schon die Logik des „magis“ im PuF, immer offener zu werden, um alles von Gott zu empfangen. So kommt auch das „magis“ im Suscipe-Gebet zur Vollendung. „Ésta me basta“ – denn was wäre schließlich „mehr“ als „ganz“?

3. Schluss

Der Gang durch die Texte des Pilgerberichts und des Exerzitienbuches erlaubt, die Leitfrage der Arbeit zu beantworten, ob das „magis“ die Legitimation eines Leistungsdenkens sei: Ja, es gibt ein „magis“-Verständnis bei Ignatius, das eindeutig ein Leistungsdenken befürwortet. Dieses Verständnis ist jedoch der ersten Phase seines religiösen Lebens zuzuordnen und wird in der Krise von Manresa überwunden. Diesem Verständnis stehen alle weiteren, in sich differenzierten Verständnismöglichkeiten des „magis“ im zweiten Teil des Pilgerberichts und in den „Geistlichen Übungen“ gegenüber. Sie zeigen: Erstens ist das „magis“ nicht quantitativ, sondern qualitativ – im Sinne einer *Intensitätssteigerung* – zu verstehen, wie es besonders das „magis“-Verständnis der zweiten Woche zeigt. Darüber hinaus ist das „magis“ jedoch nicht nur als Steigerung, sondern auch als Sprung in eine andere Wertordnung, als Wechsel des Bezugsrahmens zu verstehen, wie es das „magis“-Verständnis des PuF vorführt. Intensivierung und Sprung in einen anderen Bezugsrahmen sind die Erkennungszeichen der wirklichen Dynamik des „magis“.

Nun ist das „magis“ zwar wortreich von dem Leistungsdenken abgerückt worden. Doch stellt das Leistungsprinzip überhaupt noch eine heutige Gefährdung dar? Sicherlich, wer sich heute auf den Weg der Gottessuche macht, ist wahrscheinlich nicht so sehr in Gefahr, wie Ignatius zum Hochleistungsasketen zu werden. Doch ist damit die Gefahr des ersten „magis“ – Verständnisses gebannt? Ich denke nein, denn vielleicht hat sich das „magis“ nur von den asketischen Taten auf das Feld der spirituellen Erfahrung verlagert. So, wenn es

heißt: Suche nach immer umfassenderen, intensiveren, ausgefalleneren Erfahrungen. Bleiben sie aus, vermehre deine Anstrengungen. Hier herrscht die Logik des „up or out“ auch im spirituellen Bereich: Du musst Fortschritte machen oder aufhören, denn Stillstand ist Rückschritt. Letztlich ist die Logik des quantitativ verstandenen „mehr“ überall dort am Werk, wo die Dynamik des Vorangehens zur Leistung wird, wo das „mehr“ mit der Forderung nach etwas möglichst Außergewöhnlichem identifiziert wird oder wo man glaubt, geistlichen Fortschritt allgemein verbindlich messen zu können. So sind in gleicher Weise die Fragen immer noch aktuell, die sich aus dem zweiten Verständnis des „magis“ ergeben: Hast du bedacht, dass das „mehr“ verschiedene Alternativen und eine freie Wahl voraussetzt oder bist du nur getrieben von dem Willen voranzukommen? Erkennst du an, dass auch die anderen Rechte haben könnten, wenn es um das „mehr“ geht? Hast du bedacht, dass das „weniger“ – also die durchaus alltäglichere und langweilige Alternative – das „mehr“ sein kann? Über diese kritischen Fragen hinaus verwirklicht sich das „magis“ positiv in einer Spiritualität, in der eigene Tätigkeit und passive Empfänglichkeit zusammentreten. Sicherlich weist dies allgemein auf den Lebensstil des „activus in contemplatione“ hin. Bedenkt man aber, dass das Ziel des „magis“ darin liegt, die Perspektive umzukehren und in Freiheit alles von Gott her zu empfangen – so dass letztlich in der Nicht-differenz zum göttlichen Willen nicht mehr man selbst, sondern Christus in einem lebt – dann verwirklicht sich das „magis“ spezifischer in einem Weg, auf dem man sich unmittelbar durch das Leerwerden und das bloße Schauen auf die göttlichen Personen für den gnadenhaften Empfang der Vereinigung mit Gott disponiert. Entgegen dem ersten Anschein ist das „magis“ mithin zuinnerst ein Wort kontemplativer Spiritualität und verankert sie im Inneren der ignatianischen Spiritualität.

Es fällt schließlich nicht schwer zuzugeben, dass in diesem kurzen Umblick nicht alle Themen und Texte angesprochen worden sind. Um exemplarisch nur einen offenen Punkt zu nennen: Aus theologischer Perspektive lohnte es sich, einmal ausführlich die Frage aufzugreifen, in welchem Verhältnis das „magis“ zur Transzendenz Gottes steht. Ist die Transzendenz Gottes die Grundlage des „magis“, wie es so oft formuliert wird? Ist das „magis“ damit umgekehrt eine Anzeige der Transzendenz Gottes? Wenn dem so wäre – wäre das „magis“ dann nicht eine Realisationsform der heute so hochgeschätzten negativen Theologie? Das „magis“ als praktizierte Form einer ignatianischen negativen Theologie – diese These wäre meines Erachtens eine eigene Untersuchung wert.