

Ignatianische Exerzitien und Zen-Meditation (Teil II)

Geistliche Ansprachen vor indischen Ordensleuten¹

AMA Samy, Perumalmalai/Indien

Im ersten Teil dieser Vorträge haben wir uns hauptsächlich mit der aktuellen Frage beschäftigt, wie die Spiritualität der Exerzitien und die des Zen sich ergänzen können, ob es vielleicht einen Weg geben könnte, der von der einen Übungsform in die andere hinübergibt, und ob es nicht möglich wäre, dass Christen bzw. Jesuiten sich für das nicht-dualistische Zen öffnen – der Kirche und der Welt zuliebe. Die Geistlichen Übungen sind für die spirituelle Ausbildung der Jesuiten von Anfang an grundlegend. Sie verfügen sowohl über eine spezielle Methode und praktische Anweisungen als auch über eine eigene Spiritualität, die, obwohl eng mit der Methode verbunden, nicht mit dieser gleichgesetzt werden darf. Diese Spiritualität ist wesentlich nichts anderes als die Berufung, ein Jünger Christi zu werden und ihm nachzufolgen – im Dienste der Erlösung der Welt –, hingerissen von der Liebe Christi und zur immer größeren Ehre Gottes. Dagegen will die spirituelle Methode der Exerzitien dazu beitragen, den Einzelnen zu öffnen, ihn innerlich zu wandeln und tiefer in die Kontemplation hineinzuführen.

Grenzen der Ignatianischen Methode

Die Methode hat jedoch ihre Grenzen und ist nicht für alle Menschen gleich gut geeignet. Auch für fortgeschrittene Phasen des spirituellen Lebens kann sie ungeeignet sein. Frank J. Houdek bringt das sehr schön zum Ausdruck: Alle Methoden der *Geistlichen Übungen*, „betonen die persönliche Aktivität des Betenden. Darin besteht das Wesen des diskursiven Gebetes: es ist ein aktives, kognitives und imaginatives Gebet (*active, cognitive, imaginative prayer*). Diese Gebetsform charakterisiert die praktischen Anweisungen und Techniken der Exerzitien am besten. Hierin liegen aber auch die Grenzen der ignatianischen Gebetstechniken. Für jemanden, dem es gegeben ist, in einer passiveren oder nicht-diskursiven

¹ Es handelt sich um eine Sammlung von Vorträgen, die 2002 und 2003 bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten wurden. Der Text wurde für die Veröffentlichung leicht gekürzt und überarbeitet; Originaltitel: *Can the Spiritual Exercises open onto Zen meditation? (Part II)*. Der Vortragsstil wurde so weit wie möglich beibehalten. Die Texte sind daher nicht so sehr als theologische Abhandlung, sondern als geistliche Unterweisung zu lesen, die ein Reformatorenliegen verfolgt und spirituell motivieren will (Anm. der Schriftleitung). Teil I des Beitrags ist in Hf. 5/79 (2006), 360–374, erschienen.

Weise zu beten, wären die Methoden der Exerzitien ungeeignet. Das ignatianische Gebet wäre für einen solchen Menschen wenig sinnvoll.“²

An anderer Stelle heißt es treffend: „Die Begrenztheit des ignatianischen Gebetes liegt in dessen Strukturen und Methoden selbst. Für jene, denen es ganz persönlich gegeben ist, in einer mehr kontemplativen und nicht-diskursiven Weise zu beten, stellen diese diskursiven Gebetsformen keine große Hilfe dar. Ihr starker Christozentrismus kann dazu führen – und nicht selten geschieht das tatsächlich –, dass sich ein breites Spektrum gläubiger Christen im Gebet damit unwohl fühlt und nichts damit anzufangen weiß. Das trifft etwa für auf den Geist ausgerichtete Menschen zu (*Spirit-centred people*), für viele Frauen und viele, die danach streben, östliche spirituelle Praktiken und Übungswege in ihre eigene Spiritualität einzubeziehen.“³

Problematik unbewusster Identifizierung

Der Psychoanalytiker *William W. Meissner SJ* hat gezeigt, dass die Methoden und Übungen der Großen Exerzitien auf Ignatius' eigene Psyche und dessen psychologische Muster zugeschnitten sind.⁴ *Fiore Mester* schreibt dazu: „Verwendet man die jungianische Typologie, könnte man Ignatius als einen ›Introvertierten‹ beschreiben, bei dem das ›Empfinden‹ über die Intuition dominiert, das ›Fühlen‹ über das (logische) Denken sowie die ›wertenden Funktionen‹ über die wahrnehmenden Funktionen. (...) Im spirituellen Bereich zeigt seine Persönlichkeit ›Stimulus-Hunger‹ oder ›Empfindungs-Hunger‹ (*sensation hunger*) und legt ein von ›Pflichtbewusstsein‹, ›Feindseligkeit‹ und ›Narzissmus‹ geprägtes Profil nahe.“⁵ Bedingt durch den frühen Tod seiner Mutter und die Abwesenheit des Vaters, lässt sich, nach Meissner, in Ignatius' Charakter ein „basaler depressiver Kern“ erkennen.⁶

Ein Problem ist die Bewältigung emotionaler Probleme in der *Identifizierung mit Christus*. Charakter und Temperament des Ignatius, seine Re-

² Vgl. F.J. Houdek, *The Limitations of Ignatian Prayer*, in: *The Way*, Supplement 82 (1995), 26–34; hier 28.

³ AaO., 32.

⁴ Vgl. W.W. Meissner, *To the Greater Glory. A Psychological Study of Ignatian Spirituality*. Milwaukee 1999; dt. Ausgabe: *Ignatius von Loyola. Psychogramm eines Heiligen*. Übers. von E. Dieckmann. Freiburg, Basel, Wien 1997.

⁵ F. Mester, *Saint Ignatius of Loyola's Search for Ultimate Reality and Meaning*, in: *Ultimate Reality and Meaning* 18 (1995), 75–91; hier 80f.

⁶ Vgl. W.W. Meissner, *To the Greater Glory* (Anm. 4), 23.

aktion auf die eigene latente Aggressivität, seine verdrängte Sexualität, seine Zwanghaftigkeit und Skrupelhaftigkeit, all das scheint die Geistlichen Übungen mit bedingt und strukturiert zu haben. Meissner äußert die Vermutung, dass sich in der *Zwiesprache am Ende der Besinnung über zwei Banner*⁷ Ignatius' masochistische Haltung zeigt, in der seine latente Aggressivität zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus verfolge „die Selbstverleugnung ... das Ziel, nach der Liebe und Anerkennung eines göttlichen statt eines menschlichen Objekts zu streben“.⁸

Bei unreifen oder konfliktreichen Menschen können solche Idealvorstellungen sehr leicht zu Gipfelerlebnissen führen – zu falschem Idealismus und ideologischem Totalitarismus –, die darin enden, dass sich der Betreffende verschließt und in emotionale Muster hineingerät, die man als „Alles-oder-Nichts-Muster“ bezeichnen könnte.⁹

Das Vorherrschen bildhafter Vorstellungen (*visual imagery*) in den Exerzitien könnte sich Meissner zufolge u.a. durch den frühen Verlust der Mutter erklären lassen.¹⁰ Das Prinzip des *agere contra*, das in den Geistlichen Übungen eine wichtige Rolle spielt, scheint für Ignatius sehr zweckdienlich gewesen zu sein, „es hat jedoch seine Grenzen. (...) Unbewusst determinierte Fixierungen und Neigungen können vielleicht unterdrückt werden, doch kommen sie in anderer Gestalt wieder an die Oberfläche oder werden auf andere Inhalte verschoben. Auf diese Weise entziehen sie sich gut gemeinten Vorsätzen des Einzelnen, sich zu bessern oder das eigene Leben neu zu gestalten.“¹¹ Ignatius' Neigung zur Zwanghaftigkeit und sein Kontrollbedürfnis kommen in den zahlreichen Regeln und in der Erforschung des Gewissens zum Ausdruck.¹²

Die Identifizierung mit Christus stellte für ihn eine Möglichkeit dar, den „basalen depressiven Kern“ seines Charakters und sein Gefühl von Machtlosigkeit zu bewältigen: „Die Identifizierung mit Christus hatte für Ignatius viele wichtige Funktionen. Sie half ihm dabei, konflikthafte und triebbezogene Kompromisslösungen aufzulösen und dadurch die Integration seiner Persönlichkeitsstruktur zu verbessern. Dieser Prozess beinhaltete

⁷ Vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, n. 136–148; zit. als *GÜ*. Dt. Ausgaben: *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übers. und erkl. von P. Knauer. Graz, Wien, Köln 1988, 64–67; ferner in: Ders., *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Übers. von P. Knauer. Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe; 2), 160–166 [= *DW 2*].

⁸ Vgl. W.W. Meissner, *To the Greater Glory* (Anm. 4), 445.

⁹ Vgl. R.J. Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of „Brainwashing“ in China*. New York 1961, 435.

¹⁰ Vgl. W.W. Meissner, *To the Greater Glory* (Anm. 4), 604.

¹¹ Vgl. aaO., 132.

¹² Vgl. *GÜ*, n. 24–37.

zugleich auch eine Internalisierung spiritueller Werte, die mit der Gestalt Christi und seiner Lehre verbunden waren.“¹³

Grenzen des Gottesbildes

Zum Bild der »göttlichen Majestät« in den Exerzitien ist Folgendes zu bedenken: „Es stellt sich die Frage, inwieweit Überreste der unbewussten Repräsentanz des mächtigen, oft abwesenden, distanzierten und fernen Vaters aus der Kindheit des kleinen Iñigo sich in dessen unbewussten Fantasiebildern von Gott dem Vater widerspiegeln.“¹⁴ Darüber hinaus „mag der monarchisch geprägte Ton in den *Satzungen* und den *Exerzitien* den Einfluss der starken Herrscher von Kastilien erahnen lassen, unter denen Iñigo aufgewachsen war.“¹⁵

Er stellte sich die Heilige Dreifaltigkeit als eine Personengruppe vor und hatte – bis in seine fünfziger Jahre – die Zwangsidee, sich so an die drei Personen wenden zu müssen, als wären es vier – als würden die drei Personen und der Eine Gott zusammen vier ergeben. „Ignatius‘ spirituelles Leben war entscheidend dadurch geprägt, dass er sich gegenüber Gott bereitwillig in eine selbst gewählte Hilflosigkeit begab. Indem er sich selbst Gott als Opfer darbrachte, konnte er seine ursprüngliche Hilflosigkeit bewältigen und sie bestmöglich unter Kontrolle bringen. Seine ›Bewältigungsstrategie‹ zeigt eine charakteristische Kombination aus Fatalismus und einer vertrauensvollen, asketischen Hilflosigkeit gegenüber Gott.“¹⁶

Ähnliche Überlegungen wie zum Bild von Gott dem Vater stellt Meissner auch über Ignatius’ Vorstellungen von der Gottesmutter an: „Könnten nicht die unbewussten Fantasien, die sich um das Bild der Gottesmutter ranken, etwas von den früheren Bindungen widerspiegeln – den Bindungen an mehrere Mutterfiguren aus vergangenen Zeiten, die damals aufeinander gefolgt waren. (...) Auch wenn sich diese Hypothese einer genaueren und ausführlicheren Untersuchung entzieht, mögen wir doch anerkennen, wie stark selbst die erhabensten und spirituell tiefsten mystischen Er-

¹³ W.W. Meissner, *To the Greater Glory* (Anm. 4), 613.

¹⁴ *AaO.*, 563.

¹⁵ Vgl. F. Mester, *Saint Ignatius of Loyola’s Search* (Anm. 5), 76; s. dazu *GÜ*, n. 106: „die drei göttlichen Personen sehen und erwägen, gleichsam auf ihrem königlichen Sitz oder Thron ihrer göttlichen Majestät“ oder n. 135: „indem wir zugleich (Christi) Leben betrachten, zu erkunden, und zu erbitten beginnen, in welchem Leben und Stand seine göttliche Majestät sich unser bedienen will“.

¹⁶ F. Mester, *Saint Ignatius of Loyola’s Search* (Anm. 5), 82f.

fahrungen in der Psyche verwurzelt sein können – in der grundlegenden Dynamik der menschlichen Entwicklung, der ödipalen oder gar der präödipalen.“¹⁷

Sein Gottesbild erlaubte es Ignatius gleichwohl nicht, von mystischer Vereinigung (*mystical union*) oder von transformierender Vereinigung (*transforming union*) zu sprechen, noch davon, dass sich das individuelle Leben des Menschen im Leben Christi, der in ihm lebt, verliert. Das unterscheidet Ignatius beispielsweise von *Johannes vom Kreuz* und anderen christlichen Mystikern.¹⁸

Unterschied zwischen Spiritualität und Methode

Das soll weder heißen, dass in Ignatius’ Leben, in den geistlichen Erfahrungen, die ihm zuteil wurden, oder beim Verfassen der Geistlichen Übungen keine *göttliche Gnade* am Werk gewesen wäre, noch bedeutet es, dass das alles nicht wahr oder gültig sei. Die Gnade wirkt nicht getrennt von unserer Lebensgeschichte und unseren *psychischen Strukturen*, sondern gerade durch sie hindurch. Es besteht jedoch stets die Gefahr, Strukturen, Bilder, Erfahrungen und Formen mit der Gnade selbst oder mit der Gabe des Gebetes gleichzusetzen.

Indem nicht wenige Jesuiten und Exerzitienleiter jedes Wort oder Bild, jede Erfahrung und jede Methode des Ignatius als eine unumstößliche göttliche Offenbarung betrachten, riskieren sie, dass so etwas wie ein „jesuitischer Fundamentalismus“ entsteht. Das gilt auch für die Forderung, jeder Jesuit müsse an Ignatius’ Methoden, Übungen oder Bildern ein Leben lang streng und wortwörtlich festhalten.

Einerseits sind die Jesuiten seit jeher durch die Schule der Geistlichen Übungen gegangen. Die Exerzitien waren schon immer unser spirituelles „Fundament“, und selbst wenn ihre Methoden auf Ignatius’ eigene psychische Bedürfnisse zugeschnitten sein sollten, bieten sie uns doch ein grundlegendes Modell des christlichen Weges an, das für uns alle Gültigkeit hat. Andererseits müssen wir einräumen, dass die *Methoden* für manche zu eng sein können, im Gegensatz zur *Spiritualität* der Exerzitien, die für die Wege des Geistes offen ist. Indem wir wachsen und uns wandeln, muss jeder von uns seinen eigenen Weg finden. Wir können trotzdem in der ignatianischen Spiritualität und deren Werten verwurzelt sein.

¹⁷ W.W. Meissner, *To the Greater Glory* (Anm. 4), 563.

¹⁸ Vgl. aaO., 286 u. 335.

Die Geistlichen Übungen stellten für Ignatius einen Weg dar, seine psychischen Konflikte zu bewältigen, und zugleich waren sie ein Werkzeug der Gnade (*means of grace*). Doch auch wenn sie ein Werkzeug der Gnade sein mögen, scheinen ihre psychologischen Effekte häufig nur gering zu sein; es zeigt sich, dass sich die persönliche Reife der Praktizierenden oft nicht verbessert.¹⁹ Dagegen scheinen viele östliche Meditationsformen eher Heilung und Ganzwerdung zu bewirken. Das ist ein Punkt, der uns nachdenklich stimmen sollte. Wie aus Ignatius' Vorgehensweise (*dealings*) und seinen Unterweisungen hervorgeht, war er selbst eigentlich sehr flexibel und offen: Der beste *Weg für jeden Einzelnen* ist der, „wo Gott unser Herr sich mehr mitteilt, indem er seine heiligsten Gaben und geistlichen Gnaden zeigt, weil er sieht und weiß, was mehr für ihn angebracht ist, und ihm als der, der alles weiß, den Weg zeigt.“²⁰

Selbst-Transformation als »Zeichen der Zeit«

Als Jesuiten sind wir nicht prinzipiell ein Leben lang an die Methoden und Techniken der Geistlichen Übungen gebunden. In Abhängigkeit von individuellen Erfordernissen, dem jeweiligen Apostolat und der persönlichen *Entwicklungsstufe* kann ein jeder das übernehmen, was gerade hilfreich und angebracht für ihn ist. Spirituelles Leben und Wachstum beschränkt sich nicht darauf, nur bestimmten Techniken treu zu bleiben. Es bedeutet vielmehr, durch Gnade gewandelt zu werden.²¹ Ein Leben im Glauben besteht nicht einfach darin, die Intensität von immer gleichen und homogenen Glaubenssätzen, Überkommenem und Übungspraktiken zu steigern oder zu vertiefen. Es handelt sich vielmehr um eine spirituelle Dialektik – eine Dialektik von Verlust und Aufschub, von Tod und Verwandlung. Eine solche Verwandlung wird meistens durch ein »Hinübergehen« (*passing over*) zu einer anderen, nicht-christlichen Tradition oder Übungspraxis verwirklicht.²² Vielleicht ist das der *Ruf des Geistes* in unserer heutigen Zeit, der an viele von uns ergeht. In diesem Prozess der Selbst-Transformation können viele spirituelle Wege und Methoden des Ostens für reife Christen – und speziell auch für Jesuiten – wunderbar befreiend wirken.

¹⁹ Vgl. *aaO.*, 81, Anm. 13.

²⁰ Vgl. Ignatius von Loyola, *Brief an Franz von Borja vom 20. Sept. 1548* (MI Epp. II, 233–237); zit. n. Ders., *Briefe und Unterweisungen*. Übers. von P. Knauer. Würzburg 1993 (Deutsche Werkausgabe; 1), 248 [= DW 1].

²¹ „transformation through grace“

²² Vgl. AMA Samy, *Aktuelle Fragen der Zen-Unterweisung. Sind christliche Zen-Lehrer Kolonisatoren?*, in: GuL 78 (2005), 424–439, hier 433ff.

Das gilt besonders für die buddhistischen Übungswege, wie z.B. *Vipassanā*²³ oder *Zen*.

Ein amerikanischer Jesuit, *William Rehg*, hat darauf hingewiesen, wie hilfreich solche meditativen Übungsformen der Achtsamkeit (*mindfulness*) und des offenen Gewahrseins (*awareness*) sein können.²⁴ Auch moderne westliche Psychotherapieformen zeigen zunehmendes Interesse am Buddhismus und an der Achtsamkeitsübung. Sie wirkt heilsam und befreiend und lässt sich problemlos in die christliche Weltanschauung und Praxis übernehmen.

Pädagogische Funktion der östlichen Methoden

Im Gegensatz zu den eher dualistischen und diskursiven Methoden der Geistlichen Übungen handelt es sich bei Zen um einen Weg und eine Verwirklichung nicht-dualistischer Natur. Zen führt den Praktizierenden zur Nicht-Dualität, zum Einssein (*oneness*) und dahin, das Selbst als »leer« zu erkennen und zu verwirklichen.

Solch ein nicht-dualistischer Weg bedeutet ein radikales Leerwerden des Selbst (*self-emptying*) – eine Reinigung von jeglicher Ichbezogenheit und von narzisstischem Egoismus. Für alle Suchenden, die sich bereitwillig darauf einlassen, kann Zen ein sehr hilfreicher Übungsweg sein. Ein Weg, der einen herausfordern und zutiefst verwandeln kann, der zugleich aber auch hohe Ansprüche stellt. Zen ist ein Ruf zu Tod und Auferstehung. Erleuchtung (*enlightenment*) und Mitgefühl (*compassion*) sind die Früchte des Zen. Wir sollten jedoch nie vergessen, dass alle diese Wege und Methoden lediglich Rahmen darstellen, die uns gewisse Perspektiven aufzeigen. Glaube ist letztlich Gnade und Geschenk.²⁵

Als menschliche Wesen brauchen wir jedoch einen konkreten Weg, eine spirituelle Übungspraxis (*sādhanā*) und eine Sprache, um die Vision und den Weg in Worte zu fassen. Zen, Vipassanā oder andere östliche sādhanas mögen für viele von uns als spirituelle Wege (*margas*) am besten geeignet sein, um unseren Glauben, unsere Hoffnung und Liebe zum Ausdruck zu bringen. In einer Weise sind diese Wege für uns andersartig und fremd. Zu ihnen »hinüberzugehen« und wieder »zurückzukehren« könnte heutzutage unser Weg sein – ein Weg der Befreiung und Verwandlung.

²³ Sanskr. *vipassanā* bedeutet „intuitives Erkennen“, „Einsicht (in das wahre Wesen der Dinge)“.

²⁴ Vgl. W. Rehg, *Christian mindfulness. A path to finding God in all things*. St. Louis/MO 2002 (Studies in the Spirituality of Jesuits; 34/3).

²⁵ „Faith is gift and grace“

Ich möchte hier auf *Robert Vachon* hinweisen. Was er zum Thema „Zu Christus sterben“ schreibt, lässt starke Anklänge an den Non-Dualismus von *Zen* und *Advaita*²⁶ erkennen: „Wenn wir vom Glauben *an* Christus sprechen (*faith in Christ*), schließt das immer auch eine Objektivierung mit ein, ein dualistisches Verhältnis, eine Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt. Dieser Christus, *an* den wir *glauben*, kann nicht die Letztgültige Wirklichkeit sein, da Er so nicht mehr Alles in Allem ist. Deshalb muss es auch einen Glauben ohne Inhalt und ohne ein Objekt geben: reinen Glauben, nackten Glauben, Reines Bewusstsein. (...) Ist Christus nicht Reines Bewusstsein (*Pure consciousness*) in jedem Einzelnen von uns? Warum also glauben wir, dass wir an Christus glauben müssen, um Christen zu sein? So, als wäre das der einzige mögliche Weg zu Christus! Schon wieder sind wir zu christlichen Götzenanbetern geworden! Darüber hinaus könnte es sein, dass wir uns gerade mit diesem Akt, in dem wir den Glauben an Christus vollziehen, von Christus – im Sinne des non-dualen Reinen Bewusstseins – fortbewegen. (...) Doch können wir Christus nicht voll und ganz leben, ohne zu Christus zu sterben, noch ist es uns möglich, ganz zu Christus zu sterben, ohne Ihn zu leben und zu verkündigen.“²⁷

Glaubenszweifel und Nicht-Dualität

Ich möchte nun noch etwas ausführlicher auf die radikale Nicht-Dualität eingehen, mit der Zen uns herausfordert und die Zen von der Spiritualität der Exerzitien unterscheidet. Wir sind hier mit einer Kluft zwischen verschiedenen Weltanschauungen konfrontiert, die nur zu überbrücken sein wird, wenn wir bereit sind, uns in einer Bewegung des »Hinübergehens« und »Zurückkehrens« selbst zu wandeln.

Die Logik des Zen ist – wie auch andere religiöse Logik – paradox und widersprüchlich. Sie bewegt sich jenseits von dualistischen Dichotomien und lässt sich nicht auf ein einfaches Entweder-Oder reduzieren. Ähnliches findet sich auch im christlichen Kontext, beispielsweise in den christologischen oder trinitarischen Paradoxien.

Ich glaube daran, dass „Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat“²⁸, doch Leben im Glauben besteht nicht einfach darin, die Intensität von immer gleichen und homogenen Glaubenssätzen zu steigern oder zu vertiefen. Es handelt sich vielmehr um eine Dialektik von Verlust und

²⁶ Vgl. Anm. 32.

²⁷ R. Vachon, *Dying to Christ*, in: Monchanin Journal, Hf. 66/13 (1980), 22–36.

²⁸ Vgl. 2 Kor 5,20.

Aufschub, von Tod und Verwandlung. Wir machen es uns zu einfach, wenn wir uns beruhigt und voller Optimismus auf unsere Glaubensstärke verlassen, die wir aus der Zusicherung „Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir“²⁹ meinen ableiten zu können. Wenn radikaler Zweifel und brennende Fragen in Ihren konfessionellen Glauben (*confessional faith*) eingedrungen sind, wenn Ihre religiösen Überzeugungen zu leeren und sinnlosen Hüllen geworden sind, die jegliche Gültigkeit für Sie verloren haben – wohin werden Sie sich dann wenden?

Viele gläubige Menschen können wohl nicht ermessen, was es bedeutet, den Glauben vollständig zu verlieren, den Glauben an die Kirche, an die Bibel, den Glauben an Gott und an Christus. Wenn alle diese Glaubensinhalte und Bekenntnisse leer und sinnlos geworden sind, warum dann überhaupt noch Christ sein? Wozu beten? Und zu wem? Selbst Beispiele von Menschen wie *Johannes vom Kreuz* oder *Therese von Lisieux*, die am Ende ihres Lebens ebenfalls die „Dunkle Nacht“ durchlebt hat, helfen dann nicht mehr weiter. Das ist auch die Situation, in der sich unsere postmoderne Welt heute befindet und die entweder fanatischen Fundamentalismus oder skeptischen Relativismus zur Folge hat.

Zerbrechen des »homogenen Glaubensgebäudes«

Wir sind verzweifelt darum bemüht, darauf Antworten zu finden, vielleicht auch, weil wir noch nie mit unserem eigenen Atheismus konfrontiert waren, der im hintersten Winkel unseres Herzens verborgen liegt. Aus eigener Erfahrung kann ich Folgendes sagen: Meinem konfessionellen bzw. konventionellen Glauben und meiner Religion bin ich gestorben und erst wieder zum Leben erwacht, nachdem ich durch Zen hindurchgegangen war. *Tatsächlich ist es das Andere und das Fremde, durch das wir befreit und erlöst werden – das ist das Gesetz Christi.* Wenn Sie der eigenen Religion und dem eigenen Glauben „gestorben“ sind, indem Sie sich dem Anderen einer anderen Tradition geöffnet haben, werden Sie wahrhaft und in authentischer Weise zur eigenen Religion und zum eigenen Glauben heimkehren können. Es handelt sich hier um einen Bruch in der unmittelbaren Glaubenserfahrung, um das Zerbrechen eines geschlossenen und in sich homogenen Glaubensgebäudes³⁰ sowie um eine Rückkehr bzw. eine Wiedergeburt des Glaubens und der Übungspraxis. Es geht nicht

²⁹ Vgl. Jes 41,10 u. 43,5.

³⁰ „rupture of the immediacy of belief and totalizing homogeneity“

darum, eine Weltanschauung durch eine andere zu ersetzen, sondern darum, den Ort zu erkennen, der jenseits aller Weltanschauungen liegt.

Es wäre ein großes Missverständnis anzunehmen, dass sich dieses »Hinübergehen« und »Zurückkehren« lediglich auf einer psychologischen Ebene vollzieht. In unserer heutigen Zeit, in der es so dringend nötig ist, den interreligiösen und interkulturellen Dialog zu pflegen und uns für Gerechtigkeit und für eine Gesundung bzw. Wiederherstellung der Natur einzusetzen, ist es gerade dieser transformierte Glaube (*transformed faith*), den wir am allernötigsten brauchen.

Dualistische Begrenztheit der Theologie

Die meisten indischen Christen sind in der dualistischen Theologie und Weltsicht der Moderne beheimatet. Viele stützen sich auf *Karl Rahner SJ* (†1984), der sich in der Tradition Maréchals und Heideggers bewegte. Rahners Theologie weist zwar eine gewisse Nähe zu Zen auf, es war ihm jedoch nicht möglich, sein dualistisches Weltbild ganz zu verlassen und tiefer in eine nicht-dualistische Vision und Erfahrung einzudringen. Ironischerweise gilt das auch für viele indische Christen und Theologen, die sich oft in der nicht-dualistischen Spiritualität des Hinduismus oder Buddhismus fremd fühlen. Diese Spiritualität stellt das Andere dar, das ihre vertraute und Sicherheit bietende Weltanschauung – das Erbe der westlichen Kirche – bedroht und gefährdet.

Wenn gleich Zen auch innerhalb der modernen Theologie bereichernd sein und zu einer Verwandlung beitragen kann, geht es bei Zen um mehr. Zen ruft einen dazu auf, jede Art von Weltanschauung loszulassen: „Töte den Buddha, wenn du ihm auf dem Weg begegnest.“³¹

Eine Inkulturation von Zen hat in Indien bisher nur insofern stattgefunden, als man sich einige Symbole, Rituale und Schlagworte davon angeeignet und die jeweiligen Theologien, Philosophien und Erfahrungen miteinander verglichen hat. In einigen Fällen hat sich auch eine Zusammenarbeit entwickelt. Es fehlt jedoch der Mut, den Sprung in die „gefährlichen“ Tiefen des Non-Dualen zu wagen, in dem sich die »Taufe« vollziehen könnte. Natürlich gibt es in Indien viele verschiedene Religionen und spirituelle Wege, die für jeden etwas zu bieten haben und individuellen Wünschen gerecht werden können.

³¹ Der Spruch stammt von Meister Rinzai; s. *The Teachings of Master Lin-chi*. Übers. von B. Watson. Boston, London 1993, 52.

Doch es würde uns und auch der Kirche etwas fehlen, wenn wir uns auf die Radikalität nicht-dualistischer Spiritualität nicht wirklich tief einlassen könnten – auf spirituelle Wege wie etwa Zen, den tibetischen Buddhismus oder *Advaita Vedânta*³² des *Ramana Maharshi*³³. Zen kann einige der advaitischen Übertreibungen und Fehler korrigieren – Advaita bleibt oft nur Theorie – und ist besser geeignet, uns zu einem Dialog, zu Inkulturation und zu Gerechtigkeitsarbeit hinzuführen. Es genügt jedoch nicht, den nicht-dualistischen Weg in einer Weise zu zähmen, dass er in unsere dualistischen Weltanschauungen hineinpasst, und uns gewissermaßen eine Art christliches Zen oder christliches Advaita zurechtzubiegen.

Klar umrissene Meditationspraxis

Wenn Christen sich auf einen Übungsweg begeben wollen, der sie zu Dialog und Selbst-Transformation führt, mag der Buddhismus der beste Weggefährte für sie sein. Er verfügt über eine klar umrissene Meditationspraxis, die von anerkannten Meistern gelehrt wird, und über eine Weltanschauung, die, obwohl sie der christlichen sehr ähnlich ist, sich doch von ihr unterscheidet. Zudem entstand der Buddhismus als eine Befreiungsbewegung aus einer vom Kastenwesen, von Hierarchien und Ritualen geprägten Religion.

Zwei buddhistische Übungswege möchte ich hervorheben, die ich für besonders wichtig und sinnvoll halte: *Vipassanâ* und *Zen*. Viele, die *Vipassanâ*³⁴ schon einmal geübt haben, können bestätigen, wie wirksam und förderlich diese Praxis ist. *Vipassanâ* ist einfacher und vielleicht auch et-

³² Sanskr. *advaita* bedeutet „Nicht-Zweiheit“ (die Nicht-Dualität des Absoluten). Das *Advaita Vedânta*, eines der klassischen indischen Denksysteme, lehrt, dass die gesamte Erscheinungswelt, die Seele und Gott identisch sind. Sein bekanntester Vertreter ist *Shankara* (788–820); s. etwa H. von Glasenapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen. Shankaras Philosophie der All-Einheit*. Baden-Baden 1948; R. Otto, *Die Unterschiede: Eckhart gegen S'ankara*, in: Ders./G. Mensching (Hrsg.), *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. München 1971, 191–258; A. Wilke, *Ein Sein – Ein Erkennen. Meister Eckharts Christologie und S'amkaras Lehre vom Âtman: Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren*. Bern, Berlin, New York 1995.

³³ *Ramana Mahar(i)shi* (1879–1950), einer der größten indischen Heiligen der Neuzeit; er folgte keinem traditionellen System, sondern lehrte aus seiner persönlichen Erfahrung der »Nicht-Zweiheit« (*a-dvaita*), welche ihm schon in jungen Jahren ohne Anleitung eines Guru zuteil wurde.

³⁴ *Vipassanâ* als Meditionsform ist ein Weg der Selbsttransformation durch gesammelte Selbstbeobachtung. Grundlage ist die enge Wechselbeziehung zwischen Körper und Geist, die durch eingeübte, auf die körperlichen Empfindungen gerichtete Achtsamkeit auf direktem Wege erfahren werden kann.

was »demokratischer« als Zen. Solche meditativen Übungsformen der Achtsamkeit und des offenen Gewahrseins können sehr hilfreich sein.

Ihre wahre Kraft und ihre Radikalität erschließen sich jedoch erst, wenn man auch in die buddhistische Weltanschauung und Vision eingedrungen ist – in deren Bilder und Symbole, in die Sprache und in die entsprechende Übungspraxis. Denn Glaubenserfahrung (*faith-experience*) lässt sich nicht von der Praxis, von Sprache, Kultur oder Symbolen trennen. In diesem Raum zwischen den unterschiedlichen Sprachen, Kulturen und Weltanschauungen wird Glaube wahrhaft kreativ und lebensspwendend.

Vorbehalte gegenüber der »unio mystica«

Zen führt den Übenden zur Nicht-Dualität, zum Einssein und dahin, das Selbst als »leer« zu erkennen und zu verwirklichen. Wenn Christen Jesu Worte „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30) auf ihre eigene Spiritualität beziehen, deutet das auf eine abgeschwächte Form von Dualismus hin. Es handelt sich hier nicht um Nicht-Dualität im eigentlichen Sinn, sondern eher um eine relationale Nicht-Dualität innerhalb der Dualität. Selbst die großen *Zwiegespräche* in den Exerzitien und sogar die *Betrachtung zur >Erlangung der Liebe<* sind dualistisch und diskursiv.³⁵ Es heißt, dass Ignatius zu ehrfürchtig war, um den Abstand zwischen den göttlichen Personen und sich selbst aufzuheben. Auch die *Besinnung über zwei Banner* kann zu einem lähmenden und ichbezogenen Dualismus führen.³⁶

Walter Ciszek, ein amerikanischer Jesuit polnischer Abstammung, beschreibt in einer interessanten Abhandlung, wie er selbst von egoistischem Dualismus bekehrt wurde.³⁷ Seine als ein Durchbruch erlebte Bekehrung weist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Erwachen im Zen auf. Zen steht dem üblichen christlichen Dualismus als ein Anderes gegenüber und kann

³⁵ Vgl. *GÜ*, n. 53–54; 109; 199 o. 225 (*Gespräche*) u. 230–237 (*Betrachtung >ad amorem<*); s. bes. n. 258: „... hauptsächlich auf die Bedeutung dieses Wortes schauen oder die Person, zu der man das Gebet spricht, oder auf die Niedrigkeit seiner selbst oder auf den Unterschied (*differentia*) von so großer Hoheit zu so großer eigener Niedrigkeit“ (*Dritte Weise zu beten*).

³⁶ Vgl. *GÜ*, n. 136–148; s. dazu W.W. Meissner, *To the Greater Glory* (Anm. 4), 125f.: „Das Thema des Kampfes gegen diesen spirituellen Feind [d.h. den Teufel] ist ein die Geistlichen Übungen beherrschendes Leitmotiv, von dem das Bewusstsein dieses zum Heiligen gewordenen Hidalgos durchdrungen ist. (...) Wenn wir berücksichtigen, dass diese Worte [n. 136–148] von einem im 16. Jahrhundert lebenden Mann stammen, können wir diese Ausführungen als eine personalisierte und kulturell bedingte Projektion betrachten, welche die inneren Konflikte zwischen den spirituellen Idealen und den ihn weiterhin quägenden zerstörerischen Wünschen widerspiegelt.“

³⁷ Vgl. W.J. Ciszek/D. Flaherty, *He Leadeth Me*. New York 1973.

daher wunderbar zu einer Wandlung beitragen. Man muss *zu* Christus sterben und *als* Christus erwachen.

Von den christlichen Mystikern ist es *Meister Eckhart*, der dem am nächsten kommt. Bieten die Exerzitien Raum für Meister Eckhart? Ich möchte es bezweifeln. Auch *Swami Abhishiktananda* rang mit ähnlichen Problemen hinsichtlich des Christentums und Advaita.³⁸ *Frank J. Houdek* schreibt dazu: „Für jemanden, dem es gegeben ist, in einer passiveren oder nicht-diskursiven Weise zu beten, wären die Methoden der Exerzitien ungeeignet. Das ignatianische Gebet wäre für einen solchen Menschen wenig sinnvoll.“³⁹

Komplementarität von Zen und Exerzitien

Nicht wenige Exerzitienleiter betonen einseitig die *Wahlbetrachtungen*, die auf der zeitlichen Dimension unserer Existenz beruhen und die Frage nach dem Willen Gottes für unser eigenes Leben stellen, d.h. nach unserer individuellen Berufung fragen.⁴⁰ Zen leugnet keineswegs die Bedeutung der weltlichen und historischen Dimension – des Schnittpunkts, an dem sich das Göttliche und das Menschliche kreuzen –, eine Dimension, innerhalb der wir auch Entscheidungen treffen können und wählen müssen.

Das Erwachen (*awakening*) im Zen ist jedoch ein Erwachen zur Nicht-Dualität von Welt und Selbst und zu einem bedingungslosen ICH BIN. Erst vor dem Hintergrund dieser Verwirklichung ist es möglich, die wahre Bedeutung von Freiheit und Wahl zu ermessen und zu erkennen, wie kostbar Zeit und Geschichte sind. Nur wenn man zum Sein jenseits von Moral und Ethik erwacht ist,⁴¹ wird man sich dem Thema Ethik in einer authentischen Weise nähern können. Zudem ist es problematisch, sich eine Identität zu erschaffen, die sich auf die Vorstellung einer autonomen Individualität stützt, auf die Annahme, wir seien völlig frei, intentional zu handeln, zu wählen und Entscheidungen zu treffen. Darauf haben Psychologie, Soziologie und Philosophie immer wieder hingewiesen.

Schwerpunktthemen der Dritten und Vierten Woche der Geistlichen Übungen sind der Tod und die Auferstehung Christi. Auch im Zen sind

³⁸ Vgl. R. Panikkar (Hrsg.), *Ascent to the Depths of the Heart: The Spiritual Diary (1948–1973) of Swami Abhishiktananda* (Dom H. LeSaux). Delhi 1998.

³⁹ F.J. Houdek, *The Limitations of Ignatian Prayer* (Anm. 2), 28.

⁴⁰ Vgl. *GÜ*, n. 63 u. 169–189; s. etwa 169: „Denn zuerst müssen wir uns als Gegenstand setzen (*hemos de poner por objeto*), Gott dienen zu wollen, was das Ziel ist; und in zweiter Linie, eine Pfründe zu nehmen oder mich zu verheiraten, wenn es angebrachter für mich ist, was das Mittel für das Ziel ist.“

⁴¹ „awaken to your being beyond morality and ethics“

Tod und Auferstehung zentrale Themen. Der gesamte Zen-Prozess hat mit Tod und Auferstehung zu tun. Zen weist den Weg zur *eigenen* Auferstehung und hilft, zum ewigen, unsterblichen Selbst zu erwachen. Es reicht nicht aus, dass Christus auferstanden ist. Sie sind es, die erwachen müssen, die hier und jetzt wieder erweckt werden müssen – kraft der Auferstehung Christi, wenn man es aus christlicher Perspektive betrachtet. Darin liegt die große Schönheit des Zen.

Der japanische Jesuit und Zen-Meister Kakichi Kadowaki hat in seinem Buch *Zen und die Bibel* eine kurze Synthese zum Thema „Zen und Exerzitien“ verfasst.⁴² Das Buch ist gut, aber nicht gut genug, da Kadowaki versucht, Zen zu zähmen und an die Exerzitien anzupassen. Es geht hier nicht um die Frage, welche der Übungsformen objektiv gesehen einen höheren oder geringeren Wert hat. Raimon Panikkar hält den Weg der Transzendenz bzw. Dualität und den der Immanenz bzw. Nicht-Dualität für gleichwertig.⁴³ Der transpersonale Philosoph Ken Wilber dagegen sieht die nonduale Verwirklichung als letztgültig und der dualistischen überlegen an.⁴⁴ Manche stellen das Christentum und den Buddhismus einander gegenüber im Sinne eines „prophetisch“ versus „kontemplativ“ oder „Liebe“ versus „Weisheit“. Solche Kategorien mögen zwar das Verständnis erleichtern, sind letztlich jedoch irrelevant und wenig hilfreich.

Nachdem ich selbst jahrelang die Geistlichen Übungen praktiziert hatte, habe ich die Zen-Erfahrung als befreiend und überaus erfüllend erlebt – erst sie hat mich wirklich zu meinem geistlichen Amt und meinem Apostolat befähigt. *Die Zen-Erfahrung baute allerdings auch auf meiner christlichen und ignatianischen Erfahrung auf.* Als Zen-Lehrer kann ich sowohl aus der christlichen als auch aus der buddhistischen und hinduistischen Tradition viel übernehmen, ohne dem Christentum oder dem Zen in irgendeiner Weise untreu zu werden. Es handelt sich um eine kreative und tiefere Form der Treue.

Heutige Unzulänglichkeit der Exerzitien

Wir Jesuiten leisten gute Arbeit hinsichtlich der Förderung von Gerechtigkeit und Dialog. Ich denke jedoch, dass bei unserem Ansatz und in un-

⁴² Vgl. K. Kadowaki, *Zen und die Bibel. Ein Erfahrungsbericht aus Japan*. Aus dem Engl. übers. von W. Jäger, bearb. von K. Dahme. Salzburg 1980.

⁴³ Vgl. R. Panikkar, *Myth, Faith, and Hermeneutics*. New York u.a. 1979 (dt. Ausgabe: *Rückkehr zum Mythos*. Frankfurt 1985).

⁴⁴ Vgl. K. Wilber, *A Brief History of Everything*. Boston, London 1996 (dt. Ausgabe: *Eine kurze Geschichte des Kosmos*. Frankfurt 1997).

seren Methoden etwas fehlt. Meiner Meinung nach sind die Exerzitien in der herkömmlichen Form, wie sie viele Jesuiten im *Terziat*⁴⁵ noch machen – als Ausbildung oder eine Art „Umerziehung“ im Sinne einer konfessionellen Bekehrung (*confessional conversion*) –, für die postmoderne Welt, in der wir heute leben und in Zukunft leben werden, nicht mehr ganz angemessen. Weder für die Betreffenden selbst noch im Hinblick auf andere Menschen. Natürlich werden die meisten Jesuiten nicht bereit sein, die radikale Herausforderung des Zen oder des Buddhismus anzunehmen. Sie müssen es auch nicht – sie mögen ihr eigenes heiliges und ihrer Berufung verpflichtetes Leben führen. Doch könnten wir dazu nicht wenigstens die Möglichkeit und die Gelegenheit schaffen? Wäre es nicht möglich, unser Ausbildungsprogramm stärker für andere Übungswege – besonders für die non-dualen – zu öffnen und uns wirklich tief darauf einzulassen?⁴⁶

Es reicht bei weitem nicht aus, nur die theoretischen Konzepte zu kennen. Das ist ein Problem, das auch auf viele Lehrer in diesem Bereich trifft, die ihre Köpfe voll von Theorien und Ansichten haben. Was wir brauchen, ist ein »Hinübergehen« (*passing over*), das uns verwandelt und unser Herz und unsere Vision verändert. Ohne *sâdhana*, eine Übungspraxis, wird es jedoch nicht möglich sein, tief in diese spirituellen Wege einzudringen und sie wirklich kennen zu lernen. Denn letztlich geht es um Selbst-Transformation.

⁴⁵ Die sog. *tertia probatio* („Dritte Erprobung“); vgl. *Satzungen*, n. 16, 71, 119 u. 514–516; hier n. 16: „Doch bevor jemand zur Profess zugelassen ... wird, ... hat er eine Prüfungszeit von zwei vollen Jahren zu bestehen. Und um zu gleich welcher der beiden Stufen der Professen oder formierten Koadjutoren zugelassen zu werden, sollen die Studenten nach Beendigung ihrer Studien *ein weiteres Jahr* haben.“ [Herv.d.Übers.] (DW 2, 595). Im Terziat macht jeder Jesuit ein zweites Mal die *Dreißigtägigen Exerzitien*. Die erste Exerzitienerfahrung gehört zur Ausbildung im zweijährigen Noviziat. Zwischen den ersten und zweiten *Großen Exerzitien* liegt in der Regel eine ca. 8 bis 10 Jahre umfassende Ausbildungszeit.

⁴⁶ Zum offiziellen Status der Ausbildungsfrage s. das *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation* (15.10.1989), n. 3: „In der Kirche muß das berechtigte Erforschen neuer Methoden der Meditation sich immer vor Augen halten, daß ein echt christliches Gebet wesentlich die Begegnung zweier Freiheiten ist, der unendlichen Freiheit Gottes mit der begrenzten des Menschen.“ oder n. 28: „Das hebt freilich die Tatsache nicht auf, daß echte Praktiken der Meditation, die aus dem christlichen Osten und aus den nichtchristlichen Hochreligionen stammen, auf den gespaltenen und orientierungslosen Menschen von heute Anziehungskraft ausüben, ein geeignetes Hilfsmittel für den Betenden darstellen können ...“. (VAS; 95), 6 u. 20; vgl. auch den Kommentar des Autors zu diesem Dokument in: AMA Samy, *Leere und Fülle. Zen aus Indien in christlicher Perspektive*. München 1991, 143–154. Zur Grundlinie des Jesuitenordens: Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (Hrsg.), *Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*. München 1997, 437: „Der Kern jeder echten Religion besteht in ihrem Vermögen, Menschen zu einer authentischen und tiefen geistlichen Erfahrung zu führen. Deswegen ist es wichtig, daß wir in unserer Ausbildung die mystische Dimension des christlichen Glaubens und der jesuitischen Spiritualität stärken, und zwar in der Begegnung mit anderen geistlichen Traditionen.“ (34. GK, D. 5,9,3/n. 140).

All die Fragen, die den Glauben oder das Thema Gerechtigkeit betreffen, auch die so genannte Dunkle Nacht oder der Verlust des Glaubens mögen in unserer heutigen Zeit ein Ruf des Geistes sein, sich selbst und seiner eigenen Religion und Kultur – durch ein »Hinübergehen« zum Anderen – zu sterben und auf diese Weise zu Befreiung und Auferstehung zu gelangen. *Meister Ummon* „nahm seinen Wanderstab, zeigte ihn den Hörern und sagte: ‚Da, der Wanderstab hat sich in einen Drachen verwandelt und das Weltall verschluckt. Wo kommen jetzt die Berge, die Flüsse und die ganze Erde her?‘“⁴⁷

Faktische Unterdrückung der Mystik

Zu Beginn dieses Vortrags habe ich die *Spiritualität* der Exerzitien, ihren Geist und ihr eigentliches Herzstück, von deren *Methoden* unterschieden. Die spezifischen Kernpunkte der Spiritualität sind ihre Zentriertheit auf Christus und die Unterscheidung im Hinblick auf Tröstung und Trostlosigkeit – beide jeweils ausgerichtet auf den Dienst am Nächsten. Die Methoden der Exerzitien – und sie sind es, mit denen ich mich kritisch auseinandersetze – sind diskursiv, aktiv, kognitiv, imaginativ und dualistisch. Ihre Struktur ist gekennzeichnet durch *Vorübungen* und *Punkte*, durch verstandesmäßiges Erwägen und Schlussfolgern, durch bildliche Vorstellungen, Gefühlsbewegungen sowie durch Zwiegespräche mit den verschiedenen göttlichen Personen.⁴⁸ All das geschieht kraft eigenen Bemühens, eigener Anstrengung und Selbsterforschung, wie folgendes Zitat aus den Geistlichen Übungen zeigt: „Und hier mit viel Kraft beginnen und mich anstrengen, um Schmerz zu empfinden, traurig zu sein (...); und genauso mich durch die anderen Punkte mühen, die folgen.“⁴⁹

Ignatius hat die Exerzitien in der Anfangsphase seiner spirituellen Bekehrung verfasst und bei verschiedenen Methoden und Techniken Anleihe genommen, die aus unterschiedlichen Traditionen stammen und die seinen eigenen psychischen Bedürfnissen und Mustern entsprachen. Die Geistlichen Übungen eignen sich ausgesprochen gut, den Einzelnen zu bekehren, besonders zu Beginn der geistlichen Ausbildung. Zwischen 1540 und 1565 waren etwa 80% derer, die in die italienischen Provinzen der Gesellschaft Jesu neu aufgenommen wurden, zwischen 11 und 25 Jahre alt. Für

⁴⁷ *Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragden Felswand.* Übers. und erl. von W. Gundert. Wiesbaden 2005. 3 Bde in 1 (Originalausg. München 1960); hier Bd. 3, 83 (60. Beispiel).

⁴⁸ Vgl. grundlegend *GÜ*, n. 46–54.

⁴⁹ *GÜ*, n. 195.

diese Jugendlichen waren die Exerzitien mit ihrem methodischen Ansatz und der Betonung von Selbstdisziplin sehr gut geeignet.

Darüber hinaus stellten sie für Weltgeistliche wie auch für Laien ein hilfreiches Werkzeug dar, das der Bekehrung diente. Doch die Jesuiten haben sich zu stark an Methoden und praktische Anweisungen geklammert. *Henri Bremond* verweist auf die extrem antimystische Haltung der Jesuiten im Frankreich des 17. Jahrhunderts.⁵⁰ In ihrem Glauben an den Menschen und dessen Fähigkeiten und Errungenschaften sowie in ihrer Methodengläubigkeit haben sie sich derartig verrannt, dass sie darüber Gott und die Gnade vergessen haben. Bei all ihren Verdiensten haben die Jesuiten zweifelsohne viel dazu beigetragen, dass die mystische Dimension in der Kirche unterdrückt wurde. In einer übertriebenen Reaktion gegen Quietismus und Gebetsexzesse verfielen sie ins andere Extrem.

Offene Spiritualität der Exerzitien

Ignatius selbst war hinsichtlich der Methoden und Techniken der Geistlichen Übungen offen und flexibel. Er hielt die Methoden für sekundär und gestattete, sie an individuelle Bedürfnisse anzupassen oder, wenn nötig, auf sie zu verzichten. Viele Jesuiten werden im Laufe ihrer spirituellen Entwicklung die Erfahrung machen, dass die diskursiven und rationalen Methoden, die imaginativen Übungen, das Prinzip des *agere contra* und all das andere Beiwerk eine Last und ein Hindernis werden können. Es kann geschehen, dass man in einfache, nicht-diskursive, bildlose Gebetsformen – wie z.B. das *Ruhegebet* (*prayer of Quiet*) – hineinwächst oder dass man in eine Dunkle Nacht oder eine Wüste hineingerät, wo alle Methoden, Imaginationen und jede Form von eigener Anstrengung versagen. Auch Gottesbilder können sich verändern, und vielleicht wird man dazu berufen, alle dualistischen Vorstellungen von Gott und Mensch loszulassen und in die *Wolke des Nichtwissens* einzutreten.⁵¹ Für solche Menschen sind die diskursiven und dualistischen Methoden und Techniken der Exerzitien ungeeignet.

⁵⁰ H. Bremond SJ (1882–1904), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 Bde. Paris 1916–1933; zit. in: J. Taylor/A. Dilanni, *What is Religious Life's Purpose?*, in: Review for Religious 59 (2000), 148–155.

⁵¹ „Cloud of Unknowing“ ist das Werk eines unbekannten englischen Mystikers (um 1380): *Die Wolke des Nichtwissens, worin die Seele sich mit Gott vereint*. Übertr. und eingel. von W. Riehle. Einsiedeln 1995 (Christliche Meister; 8); vgl. Ex 20,21: „Mose näherte sich der dunklen Wolke, in der Gott war.“

Nächstenliebe und Erleuchtung

Mutter Teresa mag zwar als eine Heilige verehrt werden, Hindus oder Buddhisten werden sie jedoch nicht als eine spirituelle Lehrerin oder Meisterin anerkennen. Als ich in Japan war, besuchte ich – zusammen mit einer japanischen Ordensschwester – einen Zen-Meister. Nachdem wir uns vorgestellt hatten, machte der Meister vor der Schwester eine tiefe Verbeugung und sagte: „Wir haben die Erleuchtung, die ihr Christen nicht habt. Eure Stärke, und besonders die der Ordensschwestern, liegt im mitfühlenden Dienst am Nächsten, an dem es wiederum uns erbärmlich mangelt. Es wäre so gut, wenn beides zusammenkommen könnte. Erleuchtung ohne Mitgefühl ist nutzlos und Mitgefühl ohne Erleuchtung ist blind.“

Was vielen Ordensleuten und auch Jesuiten meiner Ansicht nach fehlt, ist die radikale Suche nach Gott und nach Gotteserfahrung. Die unablässige Gottvertrautheit in allen Dingen, d.h. die Verwirklichung des *in actione contemplativus* – wie Jerónimo Nadal es von Ignatius berichtet⁵² – bleibt häufig eine Leerformel und hat wenig praktische Konsequenzen für unsere Gebetsweise in den Exerzitien und im Alltag.

Als Jesuiten müssen wir mit den *Exerzitien* beginnen und in ihnen gegründet sein. Doch eine Vertiefung und Selbst-Transformation mag erst durch eine östliche spirituelle Übungspraxis und innerhalb deren Tradition geschehen. Oder, besser gesagt, müssen wir von einer Tradition in die andere »hinübergehen« und wieder nach Hause »zurückkehren«, um auf diese Weise verwandelt und befreit zu werden. Eine *interreligiöse Spiritualität* ist für die Zukunft der Menschheit unabdingbar, besonders auch in Indien. In Indien und im Osten gibt es viele verschiedene spirituelle Wege, die non-dualen haben in meinen Augen jedoch Vorrang, und ich halte den Buddhismus und Zen für unsere besten Weggefährten. Natürlich müssen wir die Geister auch prüfen, und es muss Christus sein, zu dem wir erwachen.

Aus dem Englischen übersetzt von Doris Petlan

⁵² Vgl. J. Nadal SJ, *In Examen Annotationes*, 66: „Ferner empfing [Ignatius] außerdem, daß er in allen Dingen, Handlungen und Gesprächen die Gegenwart Gottes und das Bewegtsein durch die geistliche Wirklichkeit verspüre und schaue: im Handeln zugleich beschaulich (*in actione contemplativus*). Er pflegte dies wie folgt zu erklären: Gott kann in allen Dingen gefunden werden.“ (MI Epp. Nadal IV, 651); s. auch Ders., *De la oración specialmente*: „So reift eine *vita activa superior* heran, in der Tat und Beschauung eins geworden sind, die die Kraft hat, beide überall auszuwirken, wie es dem größeren Dienst unseres Herrn entspricht. Mit einem Wort: Das Wirken der Liebe, die ganz eins ist mit Gott: das ist vollendetes Tun.“ (IV, 679).