

Zu Gott sprechen – und mit ihm

Das Colloquium nach dem Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola

Bernhard Knorn, Berlin

„Haben Sie mit Gott gesprochen?“ – Diese Frage könnte jemandem gestellt werden, der gerade ignatianische Einzelexerzitien gemacht hat. Wird er mit Ja antworten? – „Ich habe viele Bibelstellen meditiert und mich mit meinem Leben auseinandergesetzt, ja, gebetet habe ich fast die ganze Zeit, und so manches ist mir dabei aufgegangen.“ So oder ähnlich könnte eine typische Antwort lauten. Ein einfaches Ja würde wohl nur wenigen über die Lippen kommen. Diese Antwort ist durchaus charakteristisch dafür, wie wir gegenwärtig unser Sprechen zu Gott und Gottes Sprechen zu uns auffassen, denn viele Exerzitanten sind sich nicht sicher, ob sie wirklich ein Gespräch mit Gott führten. Dabei enden die Übungen in den *Geistlichen Übungen* entsprechend der Regel mit einem „Gespräch“ zu Jesus Christus, Gott Vater oder Maria. Die Exerzitien führen zur Kommunikation mit Gott. Es ist für Ignatius nichts Außergewöhnliches, mit Gott in Dialog zu treten, sondern vielmehr die Grundlage seines christlichen Lebens und Handelns (vgl. *BP* 28; *GT* 34–39).¹

In der Bibel ist das Sprechen zu Gott eine Selbstverständlichkeit. Für Jesus Christus, der ein Vorbild und Lehrer im Beten ist, besteht das gesamte Leben im Du-Sagen zu seinem Abba, dem liebenden und geliebten Vater im Himmel (vgl. Lk 10,21f.). Und in den Psalmen, die gleichsam das Gebetbuch Jesu Christi waren, finden wir eine ganze Reihe von Gebeten, die nichts anderes als ein ganz persönliches Sprechen zu Gott sind (vgl. Ps 139). Beten ist aber nicht nur Sprechen, sondern schließt auch das Warten mit ein, das Hoffen auf Gott und die Rettung durch ihn (vgl. Ps 130).²

¹ Die Schriften des Ignatius von Loyola werden mit Angabe der Abschnittsziffer zit. n. *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Übers. von P. Knauer. Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe; 2); darin: *BP* = *Bericht des Pilgers*, *GT* = *Geistliches Tagebuch*, *GÜ* = *Geistliche Übungen*.

² Vgl. Ch. Schütz, Art. *Gebet*, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg 1988, 435–448, hier 436–443.

1. Das Colloquium im Exerzitienbuch

Ignatius von Loyola gibt jeder Übung in den Exerzitien eine Struktur vor, die die Exerzitanten in das betrachtende Beten einführen soll, bis sie mit der Gebetsform vertraut sind und sie kreativ anpassen können (vgl. *GÜ* 45–54). Ignatius lässt die Übungen mit einer Vorbereitungsphase beginnen. Dazu gehören das immer gleiche Vorbereitungsgebet, die Vergegenwärtigung des Betrachtungsgegenstands und die Bitte um besondere Gnade für diese Übung. Erst nachdem der Beter Gott gesagt hat, was er sich in der kommenden Betrachtungsstunde als Frucht erbittet, was er erfahren oder erkennen möchte, beginnt die eigentliche Betrachtung. Dazu nennt Ignatius in den *GÜ* jeweils mehrere Punkte, in welcher Hinsicht der Stoff betrachtet werden soll. Nach diesem Hauptteil der Übung lässt Ignatius meist ein oder mehrere Gespräche führen.³ Sie richten sich oft an Jesus Christus, manchmal auch an Gott Vater oder an Maria und enden jeweils mit einem vorgeschriebenen Gebet. Für Ignatius kommt es nicht darauf an, die Übung »durchzuarbeiten«, sondern: „Bei dem Punkt, bei dem ich finde, was ich will, dort werde ich ruhig verweilen, ohne ängstliche Sorge zu haben, weiterzugehen, bis ich befriedigt bin.“ (*GÜ* 76, vgl. auch *GÜ* 2). Das *Offizielle Direktorium* von 1599 bemerkt, dass weitere Colloquien auch vor oder während des Hauptteils der Betrachtung gehalten werden können.⁴

Zu einem Freund – oder zu einem Herrn

Über Art und Weise des Gesprächs sagt Ignatius nur wenig. Für das Colloquium der ersten Übung der *Ersten Woche* gibt er einige allgemeine praktische Hinweise:

„Das Gespräch wird gehalten, indem man eigentlich spricht, so wie ein Freund zu einem anderen spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn, indem man bald um irgendeine Gnade bittet,

³ Der Gesprächspartner ist in den ersten Übungen der *Ersten* und *Dritten Woche* in der Regel Christus (vgl. *GÜ* 53.71.198.204). Explizit an Gott Vater gerichtet ist das „Barmherzigkeitsgespräch“ in der *Ersten Woche* (vgl. *GÜ* 61). Je nach Betrachtungsstoff kann in der *Zweiten Woche* der Gesprächspartner gewählt werden (vgl. *GÜ* 109.117f.126). Dreifache Colloquien finden sich in der zweiten Hälfte der *Ersten Woche* sowie in den Strukturbetrachtungen der *Zweiten Woche* (vgl. *GÜ* 62.64.147.156.159.168). Gespräche regt Ignatius auch bei der *Ersten* und *Zweiten Weise zu beten* an (vgl. *GÜ* 243.257). Allgemeine Hinweise zum Colloquium gibt er zu Beginn der *Ersten* und *Dritten Woche* (vgl. *GÜ* 54.199). Das Colloquium erscheint allerdings nicht in den *Zusätzen*, die Hinweise für den allgemeinen Ablauf der Übungen geben (vgl. *GÜ* 73–77).

⁴ Vgl. *Offizielles Direktorium*, n. 129, in: *On Giving the Spiritual Exercises. The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599*. Übers. und hrsg. von M. Palmer. St. Louis 1996, 316.

bald sich wegen einer schlechten Tat anklagt, bald seine Dinge mitteilt und in ihnen Rat will. Und ein *Vaterunser* beten.“ (GÜ 54)

Aus diesen Anmerkungen geht deutlich hervor, wie direkt und spontan, persönlich und vertrauensvoll das Gespräch sein soll. Man soll „eigentlich“ (*propriamente*) sprechen, mit artikulierten Worten. Das, was bisher beim Betrachten nur in den Sinn kam, soll jetzt wirklich ausgesprochen werden. Ignatius schreibt, dies sei ein Sprechen „wie ein Freund zu einem anderen spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn“. Er bietet für das Gespräch zwei Konstellationen an: Sowohl die Beziehung Freund-Freund als auch die Beziehung Knecht-Herr ist eine längere, die gewachsen ist und einem Prozess unterliegt. Es sind Beziehungen, in denen beiden Partnern daran liegt, dass sie gelingen und immer vertrauter werden. Die Knecht-Herr-Beziehung ist nicht nur ein Arbeitsverhältnis. Ein Knecht stand mit seiner ganzen Person seinem Herrn zur Verfügung, der im Gegenzug für den Lebensunterhalt seines Knechts verantwortlich war.

Je nachdem, wie ein Exerzitant sein persönliches Verhältnis zu Jesus Christus, Gott Vater oder Maria empfindet, kann er die Gesprächssituation einrichten. Begegnet ihm Jesus etwa wie ein „Freund“ (vgl. Joh 15,14f.), kann er als Vergleichspunkt für das Colloquium mit Jesus ein Gespräch unter Freunden nehmen, die sich auf gleicher Augenhöhe begegnen. Wer sich dagegen mehr in Paulus wiederfindet, der sich als „Knecht Christi Jesu“ (Röm 1,1) bezeichnete, kann ein Gespräch beginnen mit einem Herrn, der über ihm steht und dem er mit besonderer Ehrfurcht naht.

Unmittelbar – aber ohne Antwort?

Ein kleines Wort fällt auf, wenn wir die Gesprächssituation genauer charakterisieren wollen: „zu“ (*a*). Ignatius schreibt nicht „mit“ (*con*).⁵ Will er damit andeuten, dass das Gespräch nur ein Ansprechen ohne Antwort ist, also doch kein Sprechen, bei dem der eine etwas sagt und der andere antwortet, das Gespräch weiterführt, nachfragt? Darauf weisen auch die Bemerkungen zum Inhalt des Colloquiums hin (vgl. GÜ 54). Es geht hier darum, zu bitten,

⁵ Sehr deutlich wird dies z.B. in GÜ 71 („ein Gespräch zu Christus“), GÜ 109 („was ich zu den drei Personen sprechen muß“) oder GÜ 147 („ein Gespräch zu unserer Herrin“). Die lateinischen Fassungen der GÜ, die *Versio Prima* und die *Versio Vulgata*, übersetzen das spanische „hablar a“ stets mit „loqui ad“ bzw. „alloqui“. Nur einmal schreibt die *Vulgata* „colloquium“ (GÜ 71), während die *Versio Prima* (P1 und P2) das spanische *Autograph* korrekter mit „Colloquium ... fiat ad Christum“ übersetzt. Das Autograph wird hier zit. n. *Ejercicios Espirituales*. Hrsg. von C. de Dalmases. Santander³1990. Die lateinischen Übersetzungen finden sich in *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia*. Edd. J. Calveras et C. de Dalmases. Rom 1969 (MHSI 100).

sich anzuklagen, etwas mitzuteilen. Der Exerzitant spricht von sich und für sich, möchte Rat erhalten, doch von einer Antwort Gottes ist nicht die Rede, erst recht nicht davon, das Interesse des Gegenübers zu berücksichtigen: Vielleicht hat Gott mir etwas zu sagen, das zu erfragen mir nicht einmal in den Sinn gekommen wäre? Diese Tendenz wird in der Übersetzung des *Vulgatertextes* noch deutlicher, wenn es dort heißt: „wie die Rede eines Freundes zu einem Freund ...“.⁶

Trotzdem spricht Ignatius an anderer Stelle auch vom Sprechen *mit* Gott: „wenn wir mündlich oder geistig *mit* Gott unserem Herrn oder mit seinen Heiligen sprechen“.⁷ Die Grundlegung für dieses persönliche Zwiegespräch findet sich in dem, was Ignatius in den *Anmerkungen* allgemein über die Geistlichen Übungen sagt (vgl. *GÜ* 15f.). In ihnen geht es um eine möglichst unmittelbare Kommunikation von Schöpfer und Geschöpf. Der Mensch soll selbst zur Gewissheit kommen, was Gott von ihm will. Deshalb sollte sich der, der die Exerzitien gibt, zurückhalten und den Exerzitanten nicht in eine bestimmte Richtung lenken. Auch der Exerzitant selbst muss entsprechend disponiert sein. Ungeordnete Anhänglichkeiten sollen das Wirken Gottes nicht behindern und es dem Exerzitanten nicht unmöglich machen, dem Willen Gottes zu folgen.

Für Ignatius ist es selbstverständlich, dass „der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt“. Das geschieht, „indem er sie zu seiner Liebe und seinem Lobpreis umfängt und sie auf den Weg einstellt, auf dem sie ihm fortan besser wird dienen können“ (*GÜ* 15). Hieraus ergeben sich wichtige Hinweise für das Verständnis des Colloquiums, wie es in *GÜ* 54 beschrieben ist. Schien es in den Aussagen zum Gespräch noch so, als ob alles am Sprechen des Exerzitanten hänge, so steht hier das Wirken Gottes im Vordergrund. Er teilt sich mit. Doch geschieht das nicht mit Worten, sondern durch ein „Umfangen der Seele“, und wenn wir zu bemerken beginnen, wie Gott unseren Lebensweg beeinflusst und ausrichtet. Offensichtlich verspürt der Exerzitant demnach an diesen beiden Punkten, dass und wie Gott an ihm handelt.

Innere Regungen, ein trostreiches Empfinden des liebenden Berührtseins, Geborgensein und alles andere, was Ignatius in *GÜ* 316 als „Trost“ bezeichnet, kann beschreiben, was er hier mit „Umfangen der Seele“ meint. Es genügt allerdings nicht das bloße Gefühl: Aus dieser Seelenregung entspringt Liebe zu Gott und Lob Gottes, wie sowohl in der 15. *Anmerkung* als auch in der Definition von Trost deutlich wird. Das Wort, das zuvor in der

⁶ „Sicut amici sermo ad amicum“ (*GÜ* 54, *Vulgata*); zum Vergleich: „como un amigo habla a otro“ (*Autograph*), „sicuti si amicus amicum alloquatur“ (*Versio Prima* 1 u. 2).

⁷ „quando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos“ (*GÜ* 3 [Herv.d.Verf.]).

Beschreibung des Colloquiums einseitig vom Beter zu kommen schien, ist also bereits liebende und lobende Antwort auf Gottes Wort, Wirken und Angebot, das den Betrachtenden erreichte – wenn auch nicht in einem expliziten Sprechen, wie es der Betende dann verwirklichen kann.

Von der Imagination zum Gespräch

In der ersten Anleitung eines Colloquiums gibt Ignatius Hinweise, wie die Selbstmitteilung Gottes, auf die man im Gespräch antwortet, eingeholt werden kann:

„Indem man sich Christus unseren Herrn vorstellt, vor einem und ans Kreuz geheftet, ein Gespräch halten: Wie er als Schöpfer gekommen ist, Mensch zu werden, und von ewigem Leben zu zeitlichem Tod, und so für meine Sünden zu sterben. Wiederum, indem ich mich selbst anschau: das, was ich für Christus getan habe; das, was ich für Christus tue; das, was ich für Christus tun soll. Und indem ich so ihn derartig sehe und so am Kreuz hängend, über das nachdenken, was sich anbietet.“ (GÜ 53)

Dem Colloquium geht die Betrachtung voraus; beide stehen in enger Beziehung zueinander, auch wenn Ignatius für das Gespräch die Situation und die mit ihr verbundenen Bilder wechseln lässt. Er führt eine neue Perspektive ein: Man stelle sich jetzt „Christus unsern Herrn (vor), vor einem und ans Kreuz geheftet“. Nachdem Christus in der Betrachtung selbst nicht explizit vorgekommen war,⁸ wird der Blick nun direkt auf den Gekreuzigten gelenkt, und zwar in extrem naher Perspektive, „vor“ dem Betrachter, der vor dem Resultat einer grauenvollen Tat steht. In den Tod Christi ist der Betrachter involviert, denn Jesus hängt vor ihm, um „für meine Sünden zu sterben“. Es ist nicht der alltägliche Blick auf ein Kruzifix, sondern eine Konfrontation mit der blutigen Realität von Golgotha. In dieser Situation ist das Gespräch zu halten. Die Tatsache der Inkarnation und der Kenosis soll in Worte gefasst werden, so dass sie für den Exerzitanten existenziell bedeutsam wird: Er erkennt, wie Gott für ihn handelt, und er spricht dies vor Jesus Christus aus, der vor ihm am Kreuz hängt, in seiner äußersten Erniedrigung. Dem Betrachtenden wird klar: Gott gab sich und sein Leben in Jesus Christus in die Welt, und das alles für meine Sünden.

Im *Autograph* finden sich zum Gesprächsverlauf weniger Vorgaben als in der *Vulgata*, in der es heißt, ich solle „bei mir den Grund erfragen“ (*exquiram mecum rationem*) und „mich selbst anklagen“ (*arguam insuper me ipsum*). Es handelt sich hierbei also eindeutig um ein reflektiertes Selbstgespräch vor dem Herrn. Der Text des *Autographs* legt den Exerzitanten nicht

⁸ Es geht in dieser Betrachtung um die Sünde der Engel, des ersten Menschenpaares und aller Menschen im Vergleich zu den eigenen Sünden (vgl. GÜ 50–52).

fest, da er im Gegensatz zur *Vulgata* keine finiten Verben in den Hauptsätzen enthält und so die Gesprächsweise nicht konkret beschreibt. Er gibt lediglich Hinweise, in welchen Punkten man Christus und sich selbst „anschau“ (*ymaginando, mirando, viendo*).

Der letzte Punkt öffnet das Colloquium für das, was einen aktuell bewegt. Noch einmal verweist Ignatius auf die Perspektive: Es geht im Colloquium primär darum, Christus von Angesicht zu Angesicht zu begegnen – und dann über das nachzudenken oder wörtlich das zu „durchlaufen“ (*discurrir*⁹), „was sich anbietet“. Auch hier kommt wieder das dialogische Moment des Colloquiums zum Vorschein: Im Betrachten bietet sich dem Exerzitanten etwas an, das seine Seele berührt und vielleicht sogar „umfängt“ (*GÜ* 15), das er zum Ausdruck bringen muss. In der 15. *Anmerkung* spricht Ignatius außerdem vom „Einstellen des Lebenswegs“, woran wir Gottes Wirken an uns erkennen können. Auch diesen Gedanken nimmt Ignatius in *GÜ* 53 auf, wenn er in den Punkten, in denen man sich selbst anschauen soll, besonders auf das Bezug nimmt, „was ich für Christus getan habe; ... tue; ... tun soll“. Nicht erst in der *Wahl* (vgl. *GÜ* 169–188), sondern bereits in der ersten Übung beim Betrachten der sündigen Welt und meiner eigenen Sündigkeit kann ich einen Anspruch Christi erkennen. Schon in dieser Betrachtung, wenn ich das empfinde, worum ich in der Bitte um die besondere Gnade gebeten habe: um „Beschämung und Verwirrung über mich selbst“ (*GÜ* 48), merke ich nun in Konfrontation mit Christus, der meiner wegen, also durch und für mich stirbt, dass Gott meine Seele „auf den Weg einstellt, auf dem sie ihm fortan besser wird dienen können“ (*GÜ* 15). Das Verlangen, Christus in Zukunft besser zu dienen, führt zur Antwort des Exerzitanten, „von der Antwort des Herzens womöglich zur Antwort des ‚Tuns‘.“ Somit geht das Colloquium über die Bitte zu Beginn der Übung hinaus, nämlich „vom Affektiven zum Effektiven“.¹⁰

Zum Schluss lässt Ignatius noch ein Vaterunser beten. Es dient zunächst einmal als Abschluss der Gebetszeit. Gleichzeitig fasst es die Grundbitten der Christen zusammen und bewirkt damit eine Einbindung des individuellen Betens in das Beten der gesamten Kirche. So werden die oft sehr partikulären Bitten, die die persönlichen Wünsche des Exerzitanten spiegeln, relativiert auf einen größeren Rahmen hin, auf das, worauf sich die ganze Welt ausrichtet, wenn sie sich an Gott wendet: auf sein Reich, das sie erwartet und in dem letztlich auch alle Bitten erfüllt sein werden.

⁹ Zur Deutung dieses Wortes vgl. G. Fessard, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Bd. 2. Paris 1966, 108.

¹⁰ „from the response of the heart to, eventually, the response of ‚doing‘“ – „from the affective to the effective“; vgl. M. Ivens, *Understanding the Spiritual Exercises. Text and Commentary. A Handbook for Retreat Directors*. Leominster 1998, 54 (beide Zitate).

Denken, danken und mit Vorsätzen vorwärtsgehen

Deutlich knapper sind die Anweisungen für das Colloquium in der zweiten Übung der *Ersten Woche*:

„Enden mit einem Gespräch der Barmherzigkeit, indem ich mich ausspreche und Gott unserem Herrn danke, weil er mir bis jetzt das Leben geschenkt hat. Dabei sich künftighin mit seiner Gnade Besserung vornehmen. *Vaterunser*.“ (GÜ 61)

Auf die Betrachtung der eigenen Sünden und das Staunen über die Barmherzigkeit Gottes und der Schöpfung (vgl. GÜ 55–60) folgt ein Gespräch, in dem der Dank für diese Barmherzigkeit im Vordergrund steht. Doch lässt Ignatius den Exerzitanten noch einmal einen Schritt zurücktreten und die Perspektive wie im Gespräch mit dem Gekreuzigten wechseln. Er erwähnt dies nicht ausdrücklich, die emotionale Dynamik des „Ausruf(s), staunend mit gesteigertem Verlangen“ (GÜ 60) wird auch nicht weitergeführt. Vielmehr geschieht das Gespräch jetzt, „indem ich nachdenke“ (*rrazonando*¹¹) und Gott danke. Auch hier gibt Ignatius wieder Hinweise zum Inhalt und Verlauf des Colloquiums. Der Dank gilt Gott, „weil er mir bis jetzt das Leben geschenkt hat“. Im Spanischen wird deutlich, wie sehr das Gespräch in der Dynamik des Gebens und Empfangens steht: Ich „gebe Dank“ (*dando gracias*), weil „er mir Leben gab“ (*me ha dado vida*). In diesen Dank fließt der Vorsatz ein, sich künftig zu bessern. Das spanische „para adelante“ drückt noch mehr als das deutsche „künftig“ die vorwärts strebende Dynamik aus, die das große Dankbarkeitsgefühl in dieser Situation entfaltet. Bei aller nüchternen Knappheit der ignatianischen Sprache haben einzelne Wörter oft eine große Bedeutungstiefe, die wichtige geistliche Erfahrungen birgt.

Das Colloquium ist keineswegs ein beliebiges Gespräch, das man ohne jede Vorbereitung beginnen könnte. Dies wird auch in GÜ 109 am Ende der ersten Betrachtung der *Zweiten Woche* sichtbar.¹² Auch hier heißt es zuerst „überlegen“ (*pensando*), um dann sagen zu können, „was ich sprechen ... muß“. Dieses Gespräch wird offenbar mehr als Anrufung der Person, zu der man spricht, verstanden. So sieht es zumindest die *Vulgata*, die explizit „in würdiger Weise anrufen“ formuliert. Es geht nach dem in den GÜ vorgeschlagenen Inhalt und Verlauf dieses Gesprächs vor allem um ein Bitten, „mehr nachzufolgen und (unsere Herrn) nachzuahmen“, nicht so sehr um ei-

¹¹ Für eine Deutung dieses Begriffs vgl. P. Gervais, *La méditation des péchés* (55–61), in: A. Chappelle (Hrsg.), *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique*. Brüssel 1990, 102–118, hier 116.

¹² „Am Schluß soll ein Gespräch gehalten werden, indem ich darüber nachdenke, was ich zu den drei Personen sprechen muß oder zum menschengewordenen ewigen Wort oder zu unserer Mutter und Herrin. Dabei bitten, je nachdem man in sich verspürt, um unserem Herrn, der neulich Mensch geworden ist, mehr nachzufolgen und ihn nachzuahmen. Und ein *Vaterunser* beten.“ (GÜ 109)

nen Dialog. Diese Bitte nimmt die Eingangsbitte¹³ auf, knüpft damit an die Sehnsucht vom Beginn der Übung an und verleiht ihr nach der Begegnung mit dem Herrn in der Betrachtung ihren konkreten Ausdruck im Handeln des Alltags.

Dreifach nach oben und in die Tiefe

Jeweils in der zweiten Hälfte der *Ersten* und *Zweiten Woche* soll der Exerzitant nacheinander zu „unserer Herrin“¹⁴, „zum Sohn“ und „zum Vater“ (GÜ 63) sprechen. Das so genannte dreifache Colloquium steht dort, wo es im engeren Sinne um die Lebensentscheidung geht, die man nicht nur einer Person gegenüber bekundet, sondern mit Personen bespricht, zu denen man ein jeweils eigenes Verhältnis hat und die damit unterschiedlich auf diese Entscheidung blicken. So werden die drei Gesprächspartner im Colloquium zu Repräsentanten der Mitwelt und des Himmels, denn vor beiden Sphären ist die Entscheidung zu verantworten.

Es ist für Ignatius gleichsam ein Aufstieg am königlichen Hof, der ausgeht vom Bittsteller, der uns als Mensch am vertrautesten ist, zum Bittsteller, der dem König am nächsten steht, da er eines Wesens mit ihm ist, und schließlich zum König selbst.¹⁵ An jede Person wird dieselbe Bitte um „Gnade für drei Dinge“ gerichtet, wobei der Inhalt genau vorgegeben ist. Die Offenheit anderer Colloquien, die Raum zum persönlichen Nachdenken lässt, fehlt hier. Jedes Gespräch wird mit einem vorgeschriebenen Gebet beendet, einem Gruß an Maria im Ave Maria, an Jesus Christus im Anima Christi und an den Vater im Vaterunser. Ganz ähnlich sind die dreifachen Colloquien in den Besinnungen ›Über zwei Banner‹ (GÜ 147) und ›Über drei Menschenpaare‹ (GÜ 156) gebildet. Vor allem in GÜ 147 fällt zudem eine sehr verklausulierte Sprache in den Bitten auf.

Besonders im Colloquium zur Aufnahme unter Christi Banner geht es bei den »Anträgen« nicht darum, dass sich der Bittsteller »hocharbeitet«, um al-

¹³ „Innere Erkenntnis des Herrn erbitten, der für mich Mensch geworden ist, damit ich mehr ihn liebe und ihm nachfolge.“ (GÜ 104).

¹⁴ Interessanterweise steht in diesem Ternar Maria-Jesus-Gott Vater nicht der Heilige Geist. Das bedeutet jedoch nicht etwa, Maria nähme den Platz des Geistes in der Trinität bei Ignatius ein. Vielmehr geschieht alles Beten, jede *geistliche* Übung und – hier! – alle Interzession im Heiligen Geist. Er steht immer »dazwischen«, und er ist es, „der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen“ (GÜ 365). Dadurch wird er nicht als Ansprechpartner objektivierbar; vgl. S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*. Bilbao, Santander 1991, 165.

¹⁵ Vgl. R. Lafontaine, *Les répétitions et le triple colloque* (62–64), in: A. Chapelle (Hrsg.), *Les Exercices Spirituels* (Anm. 11), 119–125, hier 122–124.

lerlei Erleichterungen und vorteilhafte Gnadenerweise zu erhalten. Er bittet vielmehr um die Gnade einer ernsthaften Nachfolge Jesu Christi, die die Möglichkeit des Leidens nicht ausschließt, Christus also auch auf dem Weg der Selbstentäußerung zu folgen.

Obwohl in diesen Gesprächen die Wechselseitigkeit noch weniger als bei anderen explizit wird, dürften gerade dies die Gespräche sein, die auf eine Antwort Gottes hin am offensten sind. Es sind Colloquien von Wiederholungsbetrachtungen, in denen man oft noch empfänglicher ist für den Anspruch Gottes. Die Bitten zielen auf eine „innere Erkenntnis“ und ein „Verspüren“, das möglicherweise noch im Verlauf des Colloquiums erwartet werden kann, so dass der Exerzitant dies als Erhörung seiner Bitte auffassen kann. Gott antwortet, indem er die Gnade gewährt, dass ich den Blick auf und das Empfinden Gottes für meine Lage erhalte und davon ausgehend mein Leben ordnen kann.

Ein ausformuliertes Colloquium – oder gar keines?

In einer Betrachtung fehlt das Colloquium: Beim *Ruf des Königs* (GÜ 91–99) erwähnt Ignatius das Gespräch nicht, während er das Vorbereitungsgebet, die *compositio loci*, die Gnadenbitte und die Punkte in der für die Schlüsselbetrachtungen gewohnten Ausführlichkeit behandelt. Allerdings findet sich beim dritten Punkt des zweiten Teils der Übung eine Rede an den „ewigen König“ (vgl. GÜ 98), die wie ein Gebet formuliert ist, in der ein Untertan seinen Herrn bittet, ihn in den besonderen Dienst aufzunehmen.¹⁶ Steht dieses Gebet hier an Stelle des Colloquiums? Oder sehen wir hier gar ausformuliert, was Ignatius als Colloquium versteht? Vergleichen wir den Inhalt und die Situation mit anderen Colloquien, könnte es sich hier durchaus um ein derartiges Gespräch handeln. In diesem Fall hätten wir somit einen deutlichen Hinweis darauf, dass Ignatius das Gespräch einseitig als Rede eines Untergebenen an eine über ihm stehende, ehrwürdige Person versteht, von der er in gewählter Sprache Gnadenerweise erbittet.

¹⁶ „Der dritte (Punkt): Die mehr danach verlangen und sich in allem Dienst für ihren ewigen König und allgemeinen Herrn auszeichnen wollen, werden ... Anerbieten von größerem Wert und größerer Bedeutung machen, indem sie sagen: ‚Ewiger Herr aller Dinge, ich mache mit Eurer Gunst und Hilfe vor Eurer unendlichen Güte und vor Eurer glorreichen Mutter und allen heiligen Männern und Frauen des himmlischen Hofes mein Anerbieten, daß ich will und wünsche und es mein überlegter Entschluss ist, wofern dies nur Euer größerer Dienst und Lobpreis ist, Euch darin nachzuahmen, alle Beleidigungen, alle Schmach und alle sowohl aktuelle wie geistliche Armut zu erdulden, wenn Eure heiligste Majestät mich zu einem solchen Leben und Stand erwählen und annehmen will.‘“ (GÜ 97f.).

In der Systematik der Übung gehört *GÜ* 98 jedoch noch zum dritten Punkt. Wie der erste Teil der Übung enthält auch der zweite Teil drei Punkte, die den Hauptteil der Betrachtung ausmachen.¹⁷ Die Formulierung von *GÜ* 97 lehnt sich an die vorherigen Punkte an; sie erscheint nicht als Einführung eines Colloquiums. Es werden immer noch Dritte angeführt, es geht hier nicht um Exerzitanten, und es ergeht hier keine Aufforderung wie sonst bei den Anweisungen für das Colloquium. Somit gehört das Anerbietensgebet offenbar noch zum Hauptteil der Betrachtung. Freilich lässt die Formulierung von *GÜ* 97, die nicht mit „erwägen“ wie der dritte Punkt des ersten Teils (*GÜ* 94) beginnt, offen, ob sich gegebenenfalls ein Exerzitant, der diese Disposition schon erreicht hat, durchaus im Anerbieten wiederfinden und das Gebet als sein eigenes sprechen kann.¹⁸

2. Eine Deutung des Gesprächs

Nach dem Weg durch die *GÜ*, auf dem uns an vielen Stellen das „Gespräch“ begegnet ist, das zwar immer anders aussieht, aber doch Kriterien aufweist, mit deren Hilfe man in einer unklaren Situation wie etwa *GÜ* 98 das Colloquium von anderen Gebeten unterscheiden konnte, soll nun untersucht werden, was das Charakteristische des ignatianischen Colloquiums ist und welche Rolle es in der Dynamik der einzelnen Exerzitienübung und der Exerzitien insgesamt spielt.

Die Gesprächssituation

Die Formulierung, das Colloquium werde gehalten, „so wie ein Freund zu einem anderen spricht oder ein Diener zu seinem Herrn“ (*GÜ* 54), lässt das Gespräch alltäglich-einfach erscheinen. Dennoch können wir im Dialog mit Gott nicht von einer Univozität des Gesprächsbegriffs ausgehen: Gott spricht nicht wie ein Mensch. Noch dazu ist fraglich, ob ein Mensch Gott als

¹⁷ Vgl. *GÜ* 92–94 u. 95–98.

¹⁸ Vgl. M. Ivens, *Understanding* (Anm. 10), 85. – Die *Vulgata* macht dies überaus deutlich: „Deshalb wird ein jeder ungefähr auf diese Weise antworten.“ Das *Autograph* bleibt konsequent in der dritten Person der betrachteten Personen: „... indem sie sagen“ (*deciendo*). Ähnlich führt Ignatius das *Suscipe* in *GÜ* 234 ein. Dieses Gebet gehört eindeutig zur erwägenden Betrachtung (1. Punkt) und ist *hier* nicht darauf angelegt, sofort vom Betrachter als eigenes Gebet übernommen zu werden. Jedoch liegt gerade dies dem Text zufolge für Ignatius bereits viel näher: Er formuliert hier im Gegensatz zu *GÜ* 98 in der 1. Person! „Und hierauf mich auf mich selbst zurückbesinnen, indem ich ... erwäge, was ich von meiner Seite seiner göttlichen Majestät anbieten und geben muß“ (*GÜ* 234).

den Unbegreiflichen überhaupt anreden kann oder nicht vielmehr das Verstummen vor ihm angemessen wäre. Nach *Karl Rahner* ist das ausdrückliche Gebet der „letzte Augenblick des Redens vor dem Verstummen, als Tat der Verfügung über sich selbst, eben bevor über uns die Unbegreiflichkeit Gottes verfügt“.¹⁹

Selbst dieses Ansprechen Gottes ist aber nur möglich, wenn Gott bereits auf der Seite des Geschöpfes das Gebet wirkt und uns befähigt, mit unserem Schöpfer sprechen zu können. Daher geht dem Colloquium auch die Betrachtung voraus, in der sich die menschliche Seele geistig hat hineininformen lassen in die Wirklichkeit ihres Geschaffen- und Erlöstseins, das – theologisch gesehen – die Bedingung für das Gespräch ist. Gerade dies ist für Ignatius auch Ausgangspunkt für das Colloquium: „Wie er (Christus) als Schöpfer gekommen ist, Mensch zu werden, und von ewigem Leben zu zeitlichem Tod, und so für meine Sünden zu sterben.“ (*GÜ* 53).

Wenn sich die Seele so an das Leben Jesu und die darin aufscheinende Christuswirklichkeit angeglichen hat, stellen die beiden Konstellationen Freund-Freund und Knecht-Herr kein Gegensatzpaar mehr dar. Jesus Christus ist der Herr, demgegenüber sich jene, die ihm dienen, als „Knechte Christi Jesu“ (Phil 1,1) bezeichnen. Auch anderweitig können sich Exerzitanten als „Knechte“ empfinden: Bei der Betrachtung der eigenen Sündigkeit als „Sklaven der Sünde“ (Röm 6,6). Doch sind sie gerade durch Christi Dienst und ihr Mitsterben und Mitleben mit ihm, ja sind „alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, ... Söhne Gottes“ (Röm 8,14). Das Johannes-evangelium bedient sich hier des Freund-Begriffs: „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte“ (Joh 15,14f.).

Bei Ignatius kommt dem Freundsein Jesu Christi noch eine besondere Bedeutung zu: Er nimmt das Amt des Trösters wahr, wobei Ignatius ausdrücklich auffordert zu „vergleichen, wie Freunde einander zu trösten pflegen“ (*GÜ* 224). Trost ist für ihn ein reich gefülltes Wort, welches das Handeln Gottes am Menschen beschreibt, wie es Freude, Mut und Selbstvertrauen schenkt.²⁰ Damit deutet viel darauf hin, dass es sich beim Colloquium um etwas Weiteres, Größeres und Offeneres handelt, als die knappen, aber doch genauen Hinweise²¹ zu seinem Inhalt auf den ersten Blick

¹⁹ Vgl. K. Rahner, *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*. Hrsg. von K. Lehmann und A. Raffelt. Freiburg 1982, 138.

²⁰ Vgl. P. Knauer, *Freundschaft in den Geistlichen Übungen und in den Satzungen des Jesuitenordens*, in: GuL 79 (2006), 331–345, hier 333, sowie P.H. Kolvenbach, „Was ich dem ewigen Wort sagen soll“ (EB 109). *Die vier Autoren des Exerzitienbuches*, in: GuL 80 (2007), 81–93, hier 92f.

²¹ Vgl. *GÜ* 53f.61.63.71.

vermuten lassen. Sie können als Einstieg in dieses nicht alltägliche Gespräch dienen.

Kennenlernen, angesprochen sein, aussprechen und handeln

Nach Willi Lambert ist das Gespräch „kennzeichnend für die Weise und Atmosphäre des ignatianischen Betens“²². Für Ignatius ist das Colloquium nicht Ausdruck einer besonderen Gnade, es ist Teil jeder Übung, alle Exerzitanten können es halten. Wenn durch die Betrachtung hindurch im Schauen, Überlegen und Erfahren die Vertrautheit mit Jesus Christus gewachsen ist und der Exerzitant gerade dadurch sich selbst noch besser kennen gelernt hat, entsteht das Bedürfnis, sich auszusprechen und einem Gesprächspartner mitzuteilen. Das kann inhaltlich sehr verschieden sein,

„je nachdem ich mich versucht oder getröstet finde und je nachdem ich die eine Tugend oder eine andere zu haben wünsche; je nachdem ich über mich in der einen oder in der anderen Richtung verfügen will; je nachdem ich Schmerz oder Freude über die Sache empfinden will, die ich betrachte; überhaupt, indem ich um das bitte, was ich wirksamer in bezug auf einige besondere Dinge wünsche.“ (GÜ 199)

Die methodisch geleitete Meditation geht über in ein freies Sprechen, das vom Empfinden geleitet ist und im Vertrauen geschieht, dass Gott als Begleiter zuhörend zur Seite steht. Im Verlauf der Übung gelangt man immer mehr zu einem „innerlichen Kennen“ (*interno conocimiento*, vgl. GÜ 63), das zu einem „innerlichen Verspüren und Schmecken der Dinge“ (GÜ 2) wird und eine emotionale Beziehung zu einem Sachverhalt entstehen lässt, der auf den hinter ihm stehenden Herrn und Gott verweist. Etwas wurde dem Exerzitanten sehr wichtig, es bewegt ihn – und das muss er aussprechen: „Das Colloquium ist die Zunge des Herzens.“²³ Das Aussprechen ist vom Verlangen getragen, dass dieses Bewegtsein sich verstärke und Folgen im konkreten Leben habe. Die emotionale Beziehung aktiviert das Empfinden und die Kräfte, sich ganz für eine Sache einzusetzen.²⁴ So wird verständlich, warum Ignatius die Eingangsbitte um die besondere Gnade als Bitte im Colloquium noch einmal aufnimmt.²⁵ Der Exerzitant soll noch einmal ausdrücken, was seine Sehnsucht ist, da sie eine fundamentale Rolle in einem

²² Vgl. W. Lambert, *Mit allen Kräften beten. Gebetsweisen nach Ignatius*, in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 46 (1981), 3–98 [Teil 1], und 47 (1982), 2–104 [Teil 2], hier Teil 2, 20.

²³ *Report of Father Antonio Valentino*, n. 22, in: *On Giving the Spiritual Exercises* (Anm. 4), 82.

²⁴ Vgl. S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales* (Anm. 14), 163f.; vgl. auch R. Marsh, *Id quod volo. The Erotic Grace of the Second Week*, in: *The Way* 45 (2006), 7–19.

²⁵ Vgl. z.B. GÜ 63 u. GÜ 48.55.

glückenden Gespräch spielt:²⁶ Nur wenn man weiß, was man will, und nur wenn das Gespräch von einem wirklichen Verlangen und emotionaler Beteiligung getragen ist, wird es gelingen und fruchtbar sein. So fragt auch Jesus vor manchen Heilungen zunächst nach, wenn für ihn das glaubende Verlangen der Kranken oder ihrer Helfer noch nicht erkennbar²⁷ ist: „Was soll ich dir tun?“ (Mk 10,51).

Vom Warten auf Antwort zum Dialog der Liebe

Zur Antwort des Gesprächspartners schreibt Ignatius nichts Ausdrückliches. Er überlässt es Gott, ob und wie er antwortet. Am Anfang wird das Gespräch vielleicht tatsächlich so einseitig sein, wie es in den *GÜ* auf den ersten Blick erscheint. Es kann unter Umständen auch legitim sein, ein imaginatives Gespräch zu versuchen, sich dabei eine spontane Antwort Gottes vorzustellen und zu verspüren, was sie in einem auslösen würde. Doch ist es wichtig, sich auch zurückzunehmen und zu öffnen für eine tiefere reale Begegnung.²⁸ Vielleicht fällt mir auf, dass Christus am Kreuz stumm ist, oder dass Gott Vater mich liebend anblickt, ohne dass er antwortet. Über diese Tatsache zu erstaunen und selbst still zu werden, ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zum wahren Dialog mit Christus oder dem Vater. Dieses schweigende Hinblicken auf den, der das Wort ist (vgl. Joh 1,1) und mich anblickt, kann mehr sein als alle Worte.

„Damit aber bricht auch die Schau meiner selbst um“²⁹, wenn ich mich im Colloquium dem Herrn aussetze – nicht nur dem Gegenüber, sondern auch den Abgründen, die mich von ihm trennen. Es wird mir bewusst, wie das eigene Leben von der barmherzigen Liebe Gottes abhängt und getragen, aber auch herausgefordert wird. Das wiederum kann ich Gott mitteilen, ihm danken und ihn dafür lobpreisen. So entwickelt sich ein Dialog, getragen von Freundschaft und Liebe; das ist gleichzeitig das Ziel der gesamten Exerzitien: Die Methodik der Übungen will helfen, zur kommunizierenden Liebe zu finden, worauf die Betrachtung *Um Liebe zu erlangen* basiert: „Die Liebe besteht in Mitteilung von beiden Seiten, nämlich darin, dass der Liebende dem Geliebten gibt und mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann; und genauso umgekehrt“ (*GÜ* 231). Nach *Gaston Fessard* ist die „fa-

²⁶ Vgl. W. Lambert, *Die Kunst der Kommunikation. Entdeckungen mit Ignatius von Loyola*. Freiburg 1999, 197.

²⁷ Vgl. z.B. Mt 8,2.10; 9,2.

²⁸ Vgl. W. Lambert, *Mit allen Kräften beten* (Anm. 22), Teil 2, 21.

²⁹ Vgl. E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, Bd. 1–3, Freiburg 1938–1940, hier Bd. 1, 214; vgl. auch B. Pottier, *La méditation du triple péché (45–54)*, in: A. Chappelle (Hrsg.), *Les Exercices Spirituels* (Anm. 11), 87–101, hier 100f.

miliarité du dialogue“³⁰ das Ziel der Exerzitien, das in jeder Übung, vor allem im Colloquium, bereits vorweggenommen und eingeübt wird. So findet sich die Dynamik der gesamten Exerzitien im Colloquium im Kleinen wieder, das von einem bloßen Anreden Gottes zum freien Dialog in Liebe führen will, „entsprechend dem wachsenden Sichentfalten des Persönlichen“³¹. Aber ebenso lässt sich auch die Dynamik der gesamten Exerzitien in jeder Einzelübung erkennen, wenn sie zum Colloquium hinführt.

Ein Vergleich mit den wichtigsten mystischen Erfahrungen des Ignatius zeigt, wohin er die Exerzitanten führen möchte, wenn er sie zum Gespräch mit Gott anleitet:³² zur Gemeinschaft mit Christus und zu einer inneren existenziellen Einsicht in den Kern des Glaubens. In den Visionen von La Storta und am Cardoner erschloss sich Ignatius auf bewegende Weise, wie alles im Glauben zusammenhängt (vgl. BP 30). Wenn im Colloquium das Herz zu brennen beginnt, weil das, was man in der Übung entdeckt hat, lebensrelevant geworden ist, spürt man, wie der Glaube das eigene Leben durchformt. In La Storta wurde Ignatius' Gebet erhört, zu Christus gestellt zu werden (vgl. BP 96). Stellt sich der Exerzitant zu Beginn des Gesprächs aktiv zu Christus, so kann er, sobald er zu einer dialogischen Gottvertrautheit gekommen ist, erfahren, wie er in diese Gemeinschaft aufgenommen wird und welche Konsequenzen dies auf der mitmenschlichen Ebene haben muss.



Erleuchtung am Cardoner (BP 30); Peter Paul Rubens/Jean-Baptist Barbé, Bilderzyklus „Vita Beati P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu Fundatoris“; Rom 1609, Kupferstich.

³⁰ Vgl. G. Fessard, *La Dialectique* (Anm. 9), Bd. 2, 104.

³¹ Vgl. E. Przywara, *Deus semper maior* (Anm. 29), Bd. 1, 185.

³² Vgl. H. Kawanaka, „*Communio et missio*“. *Die Exerzitien als Ort der intersubjektiven Kommunikation zwischen Gott und dem Exerzitanten*, in: Th. Gertler u.a. (Hrsg.), *Zur größten Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg 2006, 234–253, hier 237–247.

3. Spricht Gott?

Ignatius spricht ausdrücklich davon, dass wir zu Gott sprechen können; dass Gott uns auch antwortet, ist in der Dynamik der Exerzitien vorausgesetzt, auch wenn in den *GÜ* beim Colloquium nichts davon steht. Schon allein das Wort »Colloquium« deutet auf ein Sprechen miteinander hin – anders als »Beten«, das vor allem den menschlichen Anteil am Dialog mit Gott im Rufen, Bitten und Klagen oder die lobende und dankende Antwort auf Gottes Handeln ins Auge fasst.³³ „Das christliche Gebet bedeutet Reden zu Gott mit Gottes Wort“³⁴, das immer schon vor jedem Gebet als Zuspruch und Anspruch an einen ergangen ist.

Da Gott nicht wie ein Mensch spricht, können wir unseren Begriff vom zwischenmenschlichen Gespräch nicht ohne weiteres auf ein Sprechen Gottes anwenden. Wie ist Gottes »Sprechen« dann aufzufassen und zu beschreiben? Wenn wir sagen, Gott spreche, meinen wir damit illokutive Sprechakte, d.h. der »Sprecher« tut sich ohne den Gebrauch der Sprache kund. Er kann durch Bilder, Gesten oder Ereignisse sprechen oder sich eines Dritten bedienen, der in seinem Namen spricht (*double agency discourse*).³⁵ Im Exerzitienbuch werden vor allem Gefühlsbewegungen (*mociones*) als Weise, wie Gott zu uns sprechen kann, interpretiert. Seine Anrede kann sehr bewegend, ja geradezu umwälzend, oder auch nur sacht anfragend oder bestätigend sein – und sie geht zunächst einmal allein das Individuum an. Allerdings dürfen seelische Zustände und Bewegungen oder unerwartete und unerklärliche Phänomene nicht vorschnell als Bekundungen Gottes gedeutet werden. Ignatius hat dafür ein reiches Instrumentarium zur *Unterscheidung der Geister* entwickelt (vgl. *GÜ* 313–336).

Gelebte Gottvertrautheit

Grundlage für jede Unterscheidung ist die in der Betrachtung gewonnene und im Colloquium geübte Gottvertrautheit, eine Intimität mit Gott, die selbst Trost ist:

„Allein Gott unser Herr vermag der Seele Tröstung zu geben ohne vorhergehende Ursache. Denn es ist dem Schöpfer eigen, einzutreten, hinauszugehen, Regung in ihr zu bewirken, indem er sie ganz zur Liebe zu seiner göttlichen Majestät hinzieht. Ich sage ‚ohne Ursache‘:

³³ Vgl. Ch. Schütz, *Gebet* (Anm. 2), 436–442.

³⁴ So definiert der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993), Nr. 2769, das Gebet; ähnlich bei H. Vorgrimler, Art. *Gebet*, in: Neues Theologisches Wörterbuch. Freiburg, Basel, Wien 2000, 205f.

³⁵ Vgl. N. Wolterstorff, *Divine discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks*. Cambridge 1995, 37–43 (nach der Sprechakt-Theorie J.L. Austins).

ohne jedes vorherige Verspüren oder Erkennen irgendeines Gegenstandes, durch den diese Tröstung käme mittels der eigenen Akte von Verstand und Willen.“ (GÜ 330)

Es handelt sich dabei nicht um Trost, der seine Ursache in einem bestimmten Ereignis oder Gegenstand hat, sondern um ein innerliches Gewährwerden der Transzendenz und darin Gottes, was unmittelbar Trost ist.³⁶ Dies geschieht nach *Karl Rahner*, wenn ein Mensch sich in seiner natürlichen unbegrenzten Offenheit erfährt, die die Voraussetzung allen Erkennens ist und von der Gnade zu einer Teilnahme am Leben Gottes befähigt wird. Doch betrifft dies nicht nur die Erkenntnisfähigkeit, sondern entfaltet auch eine Dynamik der Liebe, wenn der Wille das Erkannte bejaht und sich ihm öffnet. Diese Erfahrung von „Tröstung ohne vorhergehende Ursache“ bedeutet nicht, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Der Trost ist vielmehr die „wahre Weise des Beisichseins“³⁷ des Menschen in Freiheit, wobei sein gnadenhaft erhobener Geist von der Transzendenz in Besitz genommen wird. Gott wirkt diesen Trost in der Seele und ist dadurch selbst gegenwärtig. Er spricht durch seine geistliche Gegenwart, wobei nicht nur ein Empfinden seiner Nähe seine Präsenz anzeigen kann. Wenn Gottes Geist uns in Besitz nimmt und in uns wirkt, werden wir als Menschen offen auf Gott hin. Diese Offenheit macht verletzlich in der Welt, und Gottes transzendentes Entzogensein kann zu einer sehr schmerzlichen Erfahrung werden.

Gott in allen Dingen finden

Wenn nun diese Offenheit auf Gott hin mit endlichen Gegenständen konfrontiert wird, zeigt sich, ob dadurch der Urtrost aus der Gottunmittelbarkeit gestört wird oder bestehen bleibt, also ob auch in jenen einzelnen »Dingen« Gott gefunden wird. Gottes Willen findet man „durch das Experiment des Trostes: es wird das einzelne, das einem begegnet, oder das gewählt, getan oder erlitten werden muß, in diese reine Offenheit der thematisch gewordenen Transzendenz auf Gott hin hineingehalten und darin behalten.“³⁸ Dieses innerliche Zusammenklingen ist das Kriterium, ob ich in etwas Bestimmtem Gott finden kann oder nicht, je nachdem, ob es meine Unmittelbarkeit der Gottesfreundschaft stärkt und zum Strahlen bringt oder eher abschwächt.

³⁶ Vgl. K. Rahner, *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius*, in: F. Wulf (Hrsg.), *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556–1956*. Würzburg 1956, 343–405, hier 387–391.

³⁷ Vgl. aaO., 391.

³⁸ Vgl. aaO., 395.

Das Colloquium ist ein wichtiger Ort für diese Konfrontation, ein Experimentierfeld, auf dem man hypothetische Annahmen ins Gespräch bringen und die Geister unterscheiden kann: Vertragen sich bestimmte Dinge und Entscheidungen mit meiner Grundausrichtung auf Gott? Vor allem in der Rückschau nach der Gebetszeit (vgl. *GÜ* 77) kann man versuchen, die Geister noch genauer zu unterscheiden, indem man aus größerer Distanz die Wirkungen, die das Gespräch ausgelöst hat, nachklingen lässt und nach den Unterscheidungsregeln (vgl. *GÜ* 313–336) auf ihre Stimmigkeit prüft. Im Colloquium selbst geschieht das eher spielend: Ich sammle Erfahrungen und erlebe im Dialog, ob ich der bleibe, der ich wirklich bin, und wie Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen. So kann auch entdeckt werden, wie das Schweigen Gottes eine Antwort ist: Vielleicht ist es sein Wille, dass das »Experiment« nicht vorzeitig abgeschlossen wird, sondern sich seine Antwort nur im Vollzug der existenziellen Erkenntnis finden lässt. Vielleicht befindet man sich auch in einer Zeit der „Stille und Ruhe“ (*GÜ* 333), was ein Zeichen für die Bewegung durch den guten Geist ist, wenn der Mensch seine „sanfte Geöffnetheit auf Gott hin“³⁹ gar nicht bemerkt und sich auf seine eigene Vernunft im Finden des Richtigen verlassen muss – und dies auch darf!

Für eine „zweite Naivität“ im Sprechen mit Gott

Wenn man durch diese »Entmythologisierung« des Colloquiums hindurchgegangen ist, eröffnet sich durchaus die Möglichkeit, zu einem einfachen »Sprechen« mit Gott zu kommen und damit das Colloquium – vielleicht wieder – als „Zwiesprache mit Gott (zu) erleben, weil es in Wahrheit eine solche ist.“ In dieser „zweiten Naivität“⁴⁰ dürfen wir unserer Intuition vertrauen, wie wir es im Alltag bei zwischenmenschlichen Gesprächen tun, in denen wir auch keine Beweise und Sicherheiten bis ins letzte Detail einfordern können. Der Glaube, dass stimmt, was mein Gegenüber sagt, ist gerechtfertigt, solange keine Gründe dagegen sprechen, die diesen Glauben in einem wichtigen Aspekt als falsch erweisen.⁴¹

So ermöglicht nur dieser Vertrauensvorschuss einen Fortschritt im geistlichen Leben: Es ist sinnvoller, mit Mut und Phantasie ein Gespräch zu ver-

³⁹ Vgl. *aaO.*, 404; zur Begründung vgl. *aaO.*, 404f.

⁴⁰ Vgl. K. Rahner, *Praxis* (Anm. 19), 154 (beide Zitate).

⁴¹ Dies ist die Grundlage der Argumentation für die Verlässlichkeit religiöser Erfahrung nach der „Reformed Epistemology“, wie sie N. Wolterstorff, *Divine discourse* (Anm. 35), durchführt; vgl. kritisch dazu W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt 2006, 87–97.

suchen und zunächst darauf zu vertrauen, dass es Gott ist, der spricht, wenn sich dies nahelegt, als von vornherein vor dem Geheimnis Gottes zu kapitulieren!

Zum Mut gehört aber auch die Demut, die in der vermeintlichen Rede Gottes immer noch einmal die Möglichkeit der Täuschung anerkennt. Nur in aufmerksamem Schweigen und Hören wird man sich auf Gottes leise Gesprächsführung einlassen können in großer Offenheit für die „vielfältige Weise“, in der Gott „viele Male“ (Hebr 1,1) mit seinem Wort uns zu erreichen versucht. Hierbei handelt es sich ja nicht um immer Neues, sondern um das, was Gott in Jesus Christus offenbart hat. Doch lebt gerade im Colloquium dies in seinem existenziellen Bezug als Wort für mich auf, das auf Antwort drängt. Diese Antwort wird jeder auf seine persönliche Art und Weise zu geben finden, so dass die Kommunikation unterschiedliche Formen annehmen kann, sei sie eher diskursiv, affektiv oder kontemplativ. Das Ziel des Colloquiums und der Exerzitien ist jedenfalls dasselbe: von einem Sprechen zu Gott zu einem Gespräch mit ihm zu kommen.