
Ignatianische Mystik (Teil I)

Spanische Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts¹

Rossano Zas Friz / Neapel

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit spanischen Jesuiten des 16. und 17. Jahrhunderts. Eine weitere über französische Autoren vor und nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu soll folgen. In der Geschichte des Jesuitenordens hat es stets eine nur von einer Minderheit vertretene Deutung der christlichen und ignatianischen Gebetserfahrung gegeben im Unterschied zu einer volkstümlicheren und in der Gesellschaft Jesu stärker verbreiteten.² Unter „ignatianischer Tradition“ verstehen wir im weiteren Sinn die Weitergabe einer spirituellen »Weisheit« von Generation zu Generation. Sie will dem Jesuiten die im Lauf der Jahre gesammelte lebendige Erfahrung ignatianischer Nachahmung und Nachfolge Jesu Christi zugänglich machen. Damit es eine solche Weisheit geben kann, ist es erforderlich, ein persönliches Gebetsleben zu führen. Dies bedeutet, der bewussten und ausdrücklichen Beziehung zu Gott eine feste Zeit zu widmen. In der christlichen Tradition gilt dies als unersetzliches Mittel der Bindung an Gott. Anders ist eine persönliche Beziehung zum Herrn nicht möglich.

Nun lehrt diese Weisheit als Frucht der Erfahrung, dass die Entwicklung des Gebetslebens üblicherweise von einer ersten Phase mehr aktiver Meditation in eine zweite mehr kontemplative übergeht. Für letztere ist eine größere Passivität des Betenden kennzeichnend.³ Die erste Phase wird als »asketisch« und die zweite als »mystisch« angesehen, und zwar deswegen, weil in der ersten Phase mehr von der aktiven Vorbereitung, Einstellung und Anteilnahme des Betenden abhängt; in der zweiten dagegen nimmt fortschreitende Passivität den Raum ein, der vorher von Aktivität bestimmt war. Dieser für das Gebet qualitative Wandel bestimmt den Übergang von asketischer zu mystischer Erfahrung.⁴

¹ Der Beitrag erschien im Original unter dem Titel *La tradición mística ignaciana: I. Autores españoles de los siglos XVI y XVII*, in: *Manresa* 76 (2004), 391–406.

² Eine Sammlung von Zeugnissen und wichtigen Kommentaren zur ignatianischen mystischen Tradition in: *La mystique ignatienne. Une tradition vivante*, Christus 202 HS (Mai 2004).

³ Vgl. Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo* II, c. 13–15, in: Ders., *Obras Completas*. Hrsg. von E. Pacho. Burgos 1998, 281–297.

⁴ Heute tendiert man dazu, »Askese« mit »Selbstbeherrschung« gleichzusetzen und als »mystisch« alles das anzusehen, worin es um die Beziehung zum göttlichen Geheimnis geht. Damit möchte man eine Terminologie überwinden, die zwischen einer »asketischen« und einer »mystischen« Phase des Gebetslebens unterscheidet.

Meditation und Kontemplation

Aus verschiedenen Gründen, denen wir hier nicht im Einzelnen nachgehen, wurden die Gebetsmethoden der *Geistlichen Übungen* als vorwiegend asketisch angesehen. Deshalb kann man auf der einen Seite sagen, es gebe in der ignatianischen Tradition eine asketische Linie. Sie wird von denjenigen vertreten, die behauptet haben oder behaupten, dass allein die Methoden dieser Übungen authentisch ignatianisch seien. Dies war im Laufe der Jahrhunderte die offizielle Position der Gesellschaft Jesu. Doch auf der anderen Seite, und das soll hier gezeigt werden, gibt es eine mystische Linie, die ebenfalls im vollen Sinn ignatianisch ist. Zu ihr gehören jesuitische Autoren, die für die Entwicklung des geistlichen Lebens noch andere Gebetsmethoden neben denen des Exerzitienbuches praktiziert oder gelehrt haben.

Wenn das Gebetsleben gewöhnlich eine Entwicklung von der Meditation zur Kontemplation nimmt, handelt es sich nicht um den in den *Geistlichen Übungen* praktizierten Übergang von den Meditationen der *Ersten Woche* zu den Kontemplationen (Betrachtungen) der *Zweiten, Dritten* und *Vierten Woche*.⁵ Das ist etwas ganz anderes. Die ignatianischen »Kontemplationen« entsprechen nicht schon deshalb, weil sie so bezeichnet werden, der kontemplativen Phase des Gebetslebens. Letztere besteht in einer qualitativen Wandlung des Gebets, die jedoch für die Entfaltung des Exerzitienprozesses nicht erforderlich ist.

Wenn man behauptet, die Übungen seien asketisch, will man damit nur sagen, dass sie methodisch *vor* dem Übergang von der Meditation zur Kontemplation stehen. Der Exerzitand muss, um die Übungen zu machen, nicht im strengen Sinn kontemplativ sein; er darf Anfänger sein. Wenn man dagegen von der Existenz einer ignatianischen mystischen Tradition spricht, besagt das nur, dass es jesuitische Autoren gegeben hat, die den Schwerpunkt auf die dem Übergang von der Meditation zur Kontemplation folgende Phase gelegt haben. Dafür waren die Gebetsmethoden der Übungen nicht ausreichend, und deshalb haben sie auf andere zurückgegriffen.

⁵ Vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Übers. u. erkl. von P. Knauer. Graz u.a. ³1988, n. 45: »Bessinnung« (*meditatio*) u. n. 101 »Betrachtung« (*contemplatio*); vgl. auch n. 136 »Erwägung« (*consideratio*). Ignatius teilt die Gebetsübungen der *dreißigtägigen Exerzitien* in vier Wochen ein, denen jeweils bestimmte Betrachtungsstoffe zugrunde liegen: 1. Woche: Umkehr, Betrachtung von Sünde u. Schuld (GÜ, n. 24–90); 2. Woche: Nachfolge, Vergegenwärtigung der »Geheimnisse des Lebens Jesu« (91–169); 3. Woche: Passionsbetrachtungen (190–209) u. 4. Woche: Auferstehung Christi (218–229). Zur geistlichen Dynamik der Exerzitien s. P. Köster, *Zur Freiheit befähigen. Kleiner Kommentar zu den Großen Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola*. Leipzig 1999 (dort weiterführende Lit.).

Askese und Mystik

Die »klassischen« jesuitischen Autoren aus der Zeit bis vor dem *II. Vatikanum* entsprechen dieser Terminologie und bezweifeln nicht, dass in der Entfaltung des asketischen Gebetslebens eine mystische Gebetserfahrung grundgelegt wird. Normalerweise gibt es keine Kontemplation ohne eine vorausgehende lange Meditationserfahrung. In diesem Sinn verstehen wir in der vorliegenden Untersuchung unter „ignatianischer mystischer Tradition“ die Lehre jesuitischer Autoren in Bezug auf die kontemplative Phase des Gebetslebens, die man allgemein als *vita mystica* bezeichnet. Sie hat nichts damit zu tun, ob es zu außerordentlichen Phänomenen kommt oder nicht.

Dass Ignatius nicht ausdrücklich von der mystisch-kontemplativen Dimension spricht, hat gewiss zur Verbreitung seines Bildes als eines Asketen beigetragen; aber das heißt ja durchaus nicht, dass er sie nicht gelebt hat. Aus seinem *Geistlichen Tagebuch* ergibt sich eher das Gegenteil. Darin lernt man ihn als einen Menschen von großem Gespür dafür schätzen, sich unmittelbar auf das Geheimnis Gottes einzulassen. Man darf auch nicht vergessen, dass Ignatius im Jesuitenorden bis noch vor relativ kurzer Zeit als Mystiker unerkannt war. Jahrhundertelang hat man im Orden weder den *Bericht des Pilgers* noch das *Geistliche Tagebuch* gelesen. So hat man ihn auch in der Praxis als Asketen betrachtet. Dies hat wiederum – zusammen mit seiner bereits erwähnten Zurückhaltung diesem Thema gegenüber – nicht wenig dazu beigetragen, ein Denken entstehen zu lassen, aufgrund dessen die mystisch-kontemplativen Themen kaum behandelt wurden oder aber nur Spezialisten vorbehalten waren. Aus Gründen pastoraler Klugheit mag diese Zurückhaltung durchaus gerechtfertigt gewesen sein. Man gewinnt aber den Eindruck, dass sie sich auch auf die affektive Dimension der Entfaltung des Gebetslebens ausgewirkt hat, um die man ebenfalls lieber den Mantel des Stillschweigens legte.

Dass es dennoch immer wieder Jesuiten gegeben hat, die sich nicht darauf beschränkten, nur die Methoden zu lehren, die im strengen Sinn der offiziellen ignatianischen Tradition entsprachen, zeigt, dass es parallel noch eine andere, von der Institution nur mehr oder weniger geduldete Traditionslinie gab. Einige dieser Jesuiten sollen im Folgenden vorgestellt werden. Wir beschränken uns auf spanische Autoren und wollen zeigen, wie sie zwischen Meditation und Kontemplation unterschieden haben. Dies scheint uns der beste Weg zu sein, die »mystische« Linie der ignatianischen Erfahrung von der »asketischen« abzutrennen.

Jerónimo Nadal (1507–1580)

Von diesem Jesuiten hat man gesagt, er sei einer von denen gewesen, „die am meisten dazu beigetragen haben, den ignatianischen Geist in der Gesellschaft Jesu zur Geltung zu bringen und zu verbreiten. Nicht alle Ordensgründer konnten in den Anfängen ihres Ordens auf eine solche Persönlichkeit zurückgreifen.“⁶ Tatsächlich geben die Unterweisungen, Ansprachen, Exhorten, Hinweise, Kommentare und Maximen Nadals Zeugnis von seinem unermüdlichen Einsatz, das ignatianische Charisma zu deuten und zu verbreiten.⁷

In einer seiner Ansprachen des Jahres 1561 in Coimbra erklärt Nadal, man könne vom Gebet handeln, indem man entweder den Betenden in Blick nimmt oder das, was von Gott kommt. Er unterscheidet zwei Gebetsweisen: diejenige, in der man seinen Geist zu Gott erhebt, und das Bittgebet. Bei der ersten folgt man der ignatianischen Ausrichtung der Meditationen über die drei Seelenkräfte (Gedächtnis, Verstand und Wille), die für die *Erste Woche* der Übungen⁸ und auch für die Betrachtungen der *Zweiten Woche* kennzeichnend sind.⁹ Diese Gebetsweise hängt in hohem Maß davon ab, wie sich der Beter den entsprechenden Übungen widmet.

In einer anderen Ansprache entwickelt er, „was von Gott kommt“: Trost, innere Freude, Ruhe des Verstandes, Wohlgeschmack, Licht, Leichtigkeit voranzukommen, tieferes Verstehen der Dinge: „Alles dies ist eine besondere Gnade des Gebets und macht Mut weiterzugehen, es hinterlässt Hilfen für den Weg. (...) Manchmal gelangt man zu Tränen und wie zu einem Beginn von Ekstase. Unser Vater Ignatius hatte dies fast immer, wenn er unter vielen Tränen im Gebet sehr getröstet war.“¹⁰ Nadal hält es für möglich, dass diese Tröstung wachsen kann: Je mehr sie sich steigert, umso größer wird die Klarheit des Verstandes und die Teilhabe des Willens. Die Sinne bleiben zurück, und man erfährt die Milde des göttlichen Lichtes allein: „Und dies ist die Ekstase des Geistes. Sie führt alle Dinge klar vor Augen und bekräftigt in allen Wahrheiten, und dies auf solche Weise, dass es danach nicht möglich ist, es in Worte oder auch nur in Vorstellungen zu fassen. So sagt es Paulus: ‚Ich habe Geheimnisvolles gesehen, worüber einem Menschen zu sprechen nicht erlaubt ist‘. Die Entrückung unterscheidet sich von der Ekstase nur dadurch, dass sie mit sanfter Gewalt geschieht, dass sie nicht mit dem Gebet und allmählich kommt, wie es bei der Ekstase der Fall ist, dass Gott jemanden, der nur erst mit wenig Eifer vorangeht, sogleich mitreißt, ohne dass es nötig wäre, ihm langsam näher zu kommen;

⁶ Vgl. M. Ruiz Jurado, Art. *Nadal, Jerónimo*, in: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Hrsg. von C.E. O’Neil/J.M. Domínguez. Rom, Madrid 2001, 4 Bde. (zit. als *DHC*), hier Bd. 3, 2793.

⁷ Vgl. M. Nicolau (Hrsg.), *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*. Madrid 1946, 71–132.

⁸ Vgl. Ders. (Hrsg.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.J., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, 181.

⁹ Vgl. *aaO.*, 184.

¹⁰ Vgl. *aaO.*, 191.

vielmehr stellt Gott ihn in seiner unendlichen Güte sogleich zu sich und teilt ihm seine Wahrheiten und verborgenen Großtaten mit.¹¹ Diese Erfahrung ist mehr wert als alle Erleuchtungen; sie widerfuhr Ignatius in Manresa. Dennoch „muss man nachdrücklich darauf hinweisen, dass es hier viele Täuschungen geben kann; und so bemühen sich diejenigen, die darüber schreiben, sehr darum, die Hindernisse zu beseitigen, die dabei vorkommen können.“¹²

Es ist deutlich zu sehen, dass Nadal unterscheidet zwischen einem Gebet, das sich auf die Seelenkräfte des Beters stützt, der geistliche Übungen praktiziert, und einem Gebet, das von Gott selbst ausgeht, der unmittelbar im Inneren des Betenden wirkt, ohne dass dieser seine Seelenkräfte aktiv anwendet; vielmehr bleiben sie passiv, empfangen und nehmen das an, was in seinem Inneren gegenwärtig wird.

Antonio Cordeses (1518–1601)

P. Cordeses ist wahrscheinlich der erste, der innerhalb des entstehenden Jesuitenordens systematisch eine vorwiegend affektive und kontemplative Gebetsweise zu lehren versucht, die nicht als zu den „traditionellen“ Methoden der Übungen gehörig angesehen wird. Deshalb verbietet ihm der damalige Generalobere *P. Mercurian* im Jahr 1574, andere als die in den Übungen enthaltenen zu lehren. Denn die von Cordeses vertretenen Methoden könnten Mitglieder des Ordens und insbesondere Studierende von dem eigentlichen Ziel der Gesellschaft Jesu abbringen, welches im Eifer für die Seelen bestehe, d.h. im apostolischen Einsatz. Wenn Gott jemanden auf solchen Wegen führen wolle, stehe es ihm frei; Gott selbst werde dann der Lehrer sein. Aber, so unterstreicht der General, man dürfe solchem Einwirken nicht zuvorkommen wollen, sondern müsse ihm folgen.¹³

Welche Lehre vertrat Cordeses? Das Problem besteht in seiner Auffassung vom »geistigen« Gebet. Er setzt es mit der mystischen Theologie gleich. Ziel dieses Gebets ist „die Einung mit Gott durch höchste Erkenntnis und brennendste Liebe“. Diese Einung „ist eine Umgestaltung des Menschen zu Gott hin, in der er unter Verlust seiner eigenen Begrenzungen und Eigenschaften, welche ihn nach unten ziehen und niedrig machen, sich mit denen Gottes bekleidet und sich derart in ihn verwandelt, dass er zu einem zweiten Gott wird und eins mit ihm, soweit sich die vernunftbegabte Kreatur in diesem gegenwärtigen Leben durch vollkommenen Glauben, vollkommene Hoffnung und Liebe in Gott verwandeln kann.“¹⁴

¹¹ *Ebd.*

¹² Vgl. *aaO.*, 192.

¹³ Vgl. J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Rom 1953, 212–213. Zu Mercurian s. auch M. Fois unter Art. *Generales de la CJ*, in: *DHCJ*, Bd. 2, 1611–1614.

¹⁴ Vgl. A. Yanguas (Hrsg.), *Obras espirituales del P. Antonio Cordeses: Guía teórico-práctica de la perfección cristiana*, Parte I. Madrid 1953, 19–20.

Für Cordeses ist das geistige Gebet „das Hauptwerkzeug zur Vollkommenheit“.¹⁵ Er definiert es als „Erhebung des Geistes zu Gott in einer frommen und demütigen Haltung“.¹⁶ Sie geschieht, „wie wenn ein Freund mit seinem großen Freund umgeht, ein Umgang voller Geist und Leben, köstlich und wohltuend“.¹⁷ Dieses Gebet kann auf zwei unterschiedliche Weisen geschehen, je nachdem, ob das Denken oder Wollen vorherrscht. Es ist „verstandesmäßig“, wenn sich der Betende zu Gott erhebt durch „Erkenntnisse, Erwägung, Hochschätzung und Urteil in Bezug auf Gott und die göttlichen Dinge, um ein jedes so zu sehen, wie es dies verdient, damit er die Liebe zu ihnen gewinnt, die ihnen gebührt“.¹⁸ Es handelt sich um eine Erkenntnis, die darauf ausgerichtet ist, den Willen zur Gottesliebe zu bewegen und sich mit Ihm zu vereinen. Er unterteilt dieses Gebet in drei Arten: Nachdenken, Meditation und Kontemplation.¹⁹

Das »affektive« Gebet ist „Erhebung des Willens zu Gott in einem affektiven Akt, ohne dass eine Erwägung vorausgeht. Man nennt es Erhebung des Willens, weil der Wille des Menschen nicht weniger Wert als der Verstand hat, um sich zu Gott zu erheben.“²⁰ Die Erhebung kann „unmittelbar sein, wann man sich dazu erhebt, Gott selbst zu lieben und zu ersehnen; sie ist mittelbar, wenn man sich zu Gott mit Hilfe der Geschöpfe erhebt“.²¹ Nach Cordeses eignet sich diese Gebetsart für diejenigen, die nicht die Fähigkeit zum »intellektiven« Gebet haben, sei es, weil ihnen die Begabung oder die Kenntnisse fehlen, sowie auch für diejenigen, denen die Meditation nicht leicht fällt, obwohl sie ihren Verstand zu gebrauchen wissen; ferner für diejenigen, die zu dieser Gebetsart berufen werden, weil sie von ihr viel mehr Gewinn als von jener haben. Und wenn Gott selbst jemanden in dieses Gebet führt, soll man darin verbleiben. Wie beim vorangehenden beschreibt er auch hier drei Arten: Sehnsucht, Ruhe und Aufhebung der Sinne.²²

Nach Cordeses ist das affektive Gebet nicht nur notwendig, sondern sogar besser als das intellektive, und zwar aus sechs Gründen: Es ist bei ihm weniger wahrscheinlich, dass man darauf verfällt, Gott menschliche Eigenschaften zu übertragen; es ist ruhiger, es ist stark, wirksam und kurz; es vereint mehr mit Gott und bietet nicht zuletzt den Vorteil, dass es vielen möglich ist.²³ Es wird durch die Gaben des Heiligen Geistes, die Gaben der Furcht, der Frömmigkeit und der Stärke, bereichert. Sie sind als solche eingegossen und deshalb mehr

¹⁵ Vgl. *aaO.*, 99.

¹⁶ Vgl. *aaO.*, 53.

¹⁷ Vgl. *aaO.*, 54.

¹⁸ Vgl. *aaO.*, 57.

¹⁹ Vgl. *aaO.*, 60.

²⁰ Vgl. *aaO.*, 81. Unter einem „affektiven Akt“ sind nicht Gefühle, Zuneigung oder Liebe zu verstehen, „sondern jedes Werk des Willens in Bezug auf Gott oder die göttlichen Dinge“ (*ebd.*).

²¹ Vgl. *ebd.*

²² Vgl. *aaO.*, 87–93.

²³ Vgl. *aaO.*, 84–85.

Werk Gottes als des Betenden, weshalb sie das affektive Gebet unvergleichlich erheben und vervollkommen.²⁴

Für Cordeses neigt sich die Waage klar zu Gunsten des affektiven Gebets. Gegenüber Nadal gibt es einen deutlichen thematischen Fortschritt in der Gebetslehre. Es ist nicht leicht auszumachen, ob er mit Cordeses' Darstellung einverstanden wäre; allerdings kann man auch kaum begründen, warum er sie ablehnen sollte. Wichtig ist die Beobachtung, dass beide Autoren darin übereinstimmen, beim geistigen Gebet eine mehr aktive Weise, die meditativ-intellektuelle, und eine mehr passive, die kontemplativ-affektive, zu unterscheiden.

Baltasar Alvarez (1535–1580)

Wie Cordeses brachte auch Baltasar Alvarez seine Neigung zur kontemplativ-affektiven Gebetsweise in Konflikt mit der Institution.²⁵ Im Jahr 1573 schreibt er einen Bericht an seinen Provinzial, in dem er seine Gebetsweise erklärt.²⁶ Vier Jahre später, 1577, sieht er sich veranlasst, einen neuerlichen Bericht an den Visitator *Avellaneda* zu schreiben, der dessen Inhalt missbilligt und darin von *P. Mercurian* bestätigt wird.²⁷ Es soll hier keine Auflistung der Schwierigkeiten folgen, die Alvarez bei der geistlichen Führung des Jesuitenordens auslöste. Aber für den Zweck unserer Untersuchung ist es interessant, wenigstens auf einige der wichtigsten Punkte hinzuweisen, die seinen Oberen Probleme bereiteten.

Alvarez bekennt in seinem ersten Bericht von 1573, dass er nach sechzehnjähriger Gebetspraxis 1567, als er 32 Jahre alt war, eine besondere Gnade empfangen habe: Er habe sich „mit einem veränderten und weit gemachten Herzen gefunden, losgelöst von den Geschöpfen, in einem Staunen wie die Seligen, die beim Endgericht sagen werden: Als wir dich sahen, Herr, haben wir alles Gute und alle Erfüllung gesehen!“²⁸ Und seit er diese Gnade empfangen habe, „bedeutet das Gebet für mich, mich in Seine Gegenwart zu stellen, die mir innerlich und leiblich geschenkt wird: in beständiger Weise per modum habitus. Die einen Male erfahre ich Freude. (...) Andere Male denke ich beim Gebet nach, inneren Weisungen und den Einsichten entsprechend, die mir zu Worten der Heiligen Schrift geschenkt werden; andere Male wieder schweige ich und ruhe aus. Und dieses Schweigen und Ausrufen in Seiner Gegenwart ist ein großer Schatz, denn dem Herrn sprechen alle Dinge und liegen vor seinen Augen offen, mein Herz,

²⁴ Vgl. *aaO.*, 97.

²⁵ Vgl. J. de Guibert, *La spiritualité* (Anm. 13), 213–218 u. M. Ruiz Jurado, Art. *Alvarez, Baltasar*, in: *DHCl*, Bd. 1, 91–93.

²⁶ Vgl. Luis de la Puente, *Vida del V. P. Baltasar Alvarez*. Madrid 1920, 113–120 u. 341–350.

²⁷ Vgl. *aaO.*, Appendix XIX, 471–493 u. Baltasar Alvarez, *Tratado de la oración en silencio*, in: Ders., *Escritos Espirituales*. Hrsg. von C.M. Abad/F. Boado. Barcelona 1961, 224–251.

²⁸ Vgl. L. de la Puente, *Vida* (Anm. 26), 114.

meine Wünsche, meine Ziele, meine Prüfungen, mein Inneres, mein Wissen und Können. Und es sind die Augen Seiner göttlichen Majestät, die meine Fehler tilgen, mein Sehnen entflammen und mir Flügel zum Fliegen geben. Denn er will mehr mein Gutes und was mir dient als ich selber.“²⁹

Diese Erfahrung veranlasst ihn, nach einer theologischen Grundlegung für sie zu suchen: Es ist ein Gebet, das immer auch Bittgebet ist. In ihm verspürt man Gott auf höhere und intensivere Weise, und man kann in ihm länger verweilen als in der Meditation, weil es viel ruhiger ist. Alvarez räumt ein, dass dies kein Weg für alle ist, wie es die *Satzungen der Gesellschaft Jesu* sind, aber es sei doch ein Weg für diejenigen, denen Gott es mitteilt, oder die es nach einer langen Praxis des diskursiven Gebets erreichen,³⁰ „und dies entspricht dem, was bei unserem Vater Ignatius geschehen ist. Obwohl er am Anfang den Weg gegangen ist und die Methode angewandt hat, welche er uns in den Exerzitien hinterlassen und worin er uns unterwiesen hat, wurde er danach zu diesem anderen Weg erhoben, wie er in seinem Lebensbericht sagt: Danach hat er göttliche Dinge empfangen. Und wenn es in allen Wissenschaften Anfänge, Methoden und Ziele gibt, so gibt es sie auch hier, und dass es sie in der Gesellschaft Jesu gibt, scheint evident, da man in ihr so sehr Gott zu gefallen wünscht. Und wenn solche, die keine Erfahrung haben, diejenigen, die von Gott unserem Herrn zu dieser Gebetsweise erhoben werden, davon zum Schaden für Seele und Leib abbringen wollen, können sie dabei wohl ein unbesorgte Gewissen haben.“³¹

Dank seiner persönlichen Erfahrung und angesichts der Tatsache, dass er Beichtvater der heiligen *Teresa von Avila* (†1582) war und ihr auf ihrem kontemplativen Weg sehr geholfen hat, wirkt Alvarez' Verteidigung nicht nur einer anderen Gebetesweise, sondern eines von den Geistlichen Übungen verschiedenen Stiles evidenter und theologisch fundierter. Sein Gegensatz zur Ordensleitung artikuliert sich zu einem Zeitpunkt, der vornehmlich von der Sorge darum bestimmt war, einen »ignatianischen« Stil des geistlichen Lebens zu etablieren. Mit Mercurians Nachfolger, der im Jahr nach Alvarez' Tod gewählt wurde, ändert sich die Wegrichtung.

Claudio Aquaviva (1543–1615, General von 1581 bis 1615) zeigt mehr Um- sicht und Toleranz als sein Vorgänger. Gewiss fördert er im Orden andere Methoden als die im Exerzitienbuch beschriebenen »ignatianischen« nicht offiziell, aber er behindert sie auch nicht. In seinem an die ganze Gesellschaft gerichteten Brief vom 8. Mai 1590 über das Gebet und die Buße schreibt er: „Was Weise und Gegenstand des Betens betrifft, scheint es unpassend, das eine oder andere Thema, diese oder jene Weise zu meditieren Menschen vorschreiben zu wollen, die so oft die Geistlichen Übungen gemacht und in der Praxis eine Leichtigkeit

²⁹ Vgl. *aaO.*, 116.

³⁰ Vgl. *aaO.*, 119.

³¹ Vgl. *aaO.*, 120.

erworben haben, sich im Gebet mit Gott zu vereinen. Deshalb darf man den Geist des Herrn, der sich freigebig verströmt und unendlich viele Wege und Weisen hat, Geister und Herzen zu erleuchten und eng mit sich zu verbinden, nicht fesseln und auf bestimmte Grenzen festlegen wollen: ‚Wir dürfen mitwirken, aber nicht dem göttlichen Lehren vorausseilen‘, wie hierzu P. Nadal, den wir in verehrender Erinnerung haben, voll Geist und Klugheit zu sagen pflegte. Es wäre unangebracht und gegen die Gesetze der Klugheit, die Mitglieder der Gesellschaft zur Kontemplation der Geheimnisse der Dreifaltigkeit, der göttlichen Natur und der Eigenschaften des höchsten und vollkommensten Seins zu verpflichten; aber ebenso wäre es sehr töricht, irgendjemanden daran zu hindern, als würde es unserem Institut widersprechen.³²

Auch wenn er die Möglichkeit von Missbrauch des kontemplativen Gebets einräumt, schreibt er: „Aber dies reicht nicht, um gegen die Wahrheit und die Erfahrung aller Heiligen die Kontemplation gering achten und den Unseren verbieten zu müssen. Feststeht und ist auch Auffassung und Meinung sehr vieler Patres, dass die wahre und vollkommene Kontemplation eine weit wirksamere Kraft hat als jede andere Art von Meditation, um den Hochmut des Menschen zu brechen, um ihn für die bloßen Anzeichen eines Gehorsamsbefehls verfügbar zu machen, falls er von sich aus träge sein sollte, um ihn im Eifer, für das Heil der Seelen zu sorgen, anzufeuern, falls er darin nachlässig wäre.“³³

Alonso Rodríguez (1538–1616)

Das berühmte Werk von P. Rodríguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*,³⁴ mit mehr als 300 Ausgaben und in 23 Sprachen übersetzt, ist vielleicht neben dem Exerzitienbuch das am meisten verbreitete Werk eines Jesuiten. Pius XI. hat es zu den Klassikern der Spiritualität gerechnet, vergleichbar den Schriften Bernhards von Clairvaux und Bonaventuras.³⁵

Rodríguez unterscheidet zwei Weisen des geistigen Gebets: eine allen gemeinsame und eine außerordentliche. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass die erste gelehrt werden kann, die zweite jedoch nicht, zumal selbst derjenige, der sie erfährt, sie nicht zu verstehen vermag. In ihr „verliert sich“ der Beter, weil er sie mehr passiv erfährt als aktiv verwirklicht: „Die beiden Gebetsweisen sind derart, dass man die eine mit Gottes Hilfe und Fleiß suchen muss

³² Lettere dei Prepositi Generali della Compagnia di Gesù ai padri e fratelli della medesima Compagnia, Tom. I. Rom 1845, 92–93.

³³ AaO., 93. Für eine historische Bewertung seines Generalats vgl. M. Fois unter Art. *Generales de la CJ*, in: *DHCJ*, Bd. 2, 1614–1621.

³⁴ Alonso Rodriguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*. Madrid 1946 (dt. *Übung der christlichen Vollkommenheit*. Übers. von M. Schmid. Regensburg 1934).

³⁵ Vgl. J.P. Donnelly, Art. *Rodríguez, Alonso (II)*, in: *DHCJ*, Bd. 4, 3394.

und die andere bereits fertig vorfindet. Bei der ersten geht ihr unter Mühen und wie Bettler voran, die das Erbettelte verzehren; die zweite setzt euch an einen gedeckten Tisch, den Gott vorbereitet hat, um euren Hunger zu stillen, einen reichen und übervollen Tisch.“³⁶ Dieses außerordentliche Gebet ist eine Gabe Gottes, die er dem verleiht, dem er sie verleiht will. So schließt Rodríguez mit den Worten: „Letztlich kann man dieses Gebet nicht lehren. Und deshalb wurden einige Autoren getadelt und sogar verboten, weil sie in einer Kunst unterweisen wollten, die über aller Kunst steht; als könnten sie jemanden unfehlbar zu einem Kontemplativen machen.“³⁷

Bei der weiteren Erklärung dieser beiden Gebetsweisen führt er aus, dass man, um diese „hohe“ Weise des Betens und Betrachtens zu erreichen, ein großes Maß an Selbstverleugnung brauche sowie solide Grundlagen in den sittlichen Tugenden schaffen und sich von der Liebe zu den Geschöpfen und den Lastern lösen müsse. So müssten die Lehrer der Spiritualität zuerst von der Abtötung der Leidenschaften, insbesondere von der Demut und dem Gehorsam handeln und erst dann von der Kontemplation: „Ohne das finden sich viele, die diesen Weg nicht gegangen sind, sondern ohne Ordnung zur Kontemplation aufsteigen wollten, nach vielen Jahren des Gebets tugendleer, ungeduldig, aufbrausend, hochmütig; und wenn etwas davon sie berührt, brechen sie voller Ungeduld in ungeordnete Reden aus und zeigen so ihre Unvollkommenheit und mangelnde Abtötung.“³⁸

Weil man aber tatsächlich von diesem Gebet „nicht sagen kann, worin es besteht und auf welche Weise es sich vollzieht, es auch nicht in unserer Hand liegt und Gott es nicht von uns verlangt, wird er auch nicht Rechenschaft von uns darüber fordern“. Deshalb geht Rodríguez dazu über, vom üblichen und herkömmlichen geistigen Gebet zu sprechen, „worin man in gewisser Weise unterwiesen werden und das man unter Mühen und Hilfen mit Gottes Gnade erlangen kann“.³⁹ Dies ist der Fall bei den Gebetsweisen des Exerzitienbuches, die, so Rodríguez, unser Herr Ignatius mitgeteilt hat und Ignatius uns: „Und so sollen wir großes Vertrauen auf Gott haben, der uns mit diesem Weg und dieser Gebetsweise, die er uns gegeben hat, helfen und Gnade schenken will. Denn damit hat er unseren Vater und seine Gefährten gewonnen und danach viele andere; dadurch hat er ihm die Eigenart und Ausrichtung der Gesellschaft Jesu mitgeteilt, wie Ignatius selbst es gesagt hat. Und wir sollen keinen anderen Weg, noch andere außerordentliche Gebetsweisen suchen, sondern uns wie gute und wahre Söhne bemühen, uns dem Weg anzupassen, den wir hier haben.“⁴⁰

³⁶ Alonso Rodriguez, *Ejercicio* (Anm. 34), 287–288.

³⁷ *AaO.*, 289.

³⁸ *Ebd.*

³⁹ Vgl. *aaO.*, 299.

⁴⁰ *Ebd.*

Bei Rodríguez wird das herkömmliche geistige Gebet, das mit den Gebetsweisen der *Geistlichen Übungen* gleichgesetzt wird, am besten verteidigt gegenüber anderen Gebetsweisen, von denen sich nichts sagen lässt und die deshalb nicht gelehrt werden können. Ohne es ausdrücklich zu sagen, hält er die kontemplative Dimension des Gebets für „außerordentlich“. Deutlich wird auch, für wie notwendig er eine anspruchsvolle asketische Anleitung vor, während und nach der Meditation hält. Die »offizielle« Linie des Jesuitenordens hat in diesem Autor ihren besten Anwalt gefunden: Seine große literarische Verbreitung hat diese Vorliebe noch unterstützt.

Luis de la Puente (1554–1624)

P. de la Puentes Autorität als Schriftsteller, der wie wenige zur Konsolidierung der »geistlichen« Tradition der Gesellschaft Jesu beigetragen hat, ist anerkannt.⁴¹ Sein Buch *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fé*⁴² hat daran unverzichtbaren Anteil, vor allem, was das geistige Gebet angeht. Das Werk handelt vom Gedächtnis, vom Verstand und vom Willen, die sich mit der Gnade Gottes in den Geheimnissen und Wahrheiten des Glaubens üben, „indem wir in uns selbst mit Gott unserm Herrn sprechen und vertraut mit ihm umgehen, ihn um seine Gaben bitten und uns um alles bemühen, was zu unserer Erlösung und Vervollkommnung notwendig ist. So besteht also das Wesen des geistigen Gebets hauptsächlich in diesen vier Dingen.“⁴³ Diese Gebetsweise ist die »gewöhnliche«.

Es gibt noch eine andere, nämlich die »kontemplative« Gebetsweise, die sich von der vorhergehenden dadurch unterscheidet, dass sie mehr affektiv und weniger diskursiv ist. Um dies zu erläutern, verweist de la Puente auf *Thomas von Aquin*.⁴⁴ Es handelt sich um „eine einfache Schau der ewigen Wahrheit ohne wechselnde Diskurse, indem man mit dem Licht des Himmels in sie eindringt, unter starken Gemütsbewegungen von Bewunderung und Liebe“.⁴⁵ Jeder Gläubende kann sie erlangen. Es gibt jedoch auch eine außerordentliche Art des geistigen Gebets, „die andere mehr übernatürliche und besondere Gebetsweisen in sich schließt. Wir nennen sie Gebet der Ruhe oder des Stillschweigens, mit Seelenrehebungen, Ekstasen oder Entrückungen. Dabei werden Bilder der Wahrheiten geschaut oder aber ihr reines geistiges Licht. Das Gebet geht einher mit

⁴¹ Vgl. M. Ruiz Jurado, Art. *Luis de*, in: *DHCJ*, Bd. 3, 2245.

⁴² Luis de la Puente, *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fé*. Madrid 1950 (dt. *Betrachtungen über die vorzüglichsten Geheimnisse unseres Glaubens*, 6 Bde. Übers. von M. Schmid. Regensburg 1930–1932).

⁴³ Vgl. *aaO.*, 4.

⁴⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *S. th. II-II*, q. 180, a. 3.

⁴⁵ Vgl. Luis de la Puente, *Meditaciones* (Anm. 42), 41.

Offenbarungen, innerem Sprechen und unzähligen anderen Weisen Gottes, sich den Seelen mitzuteilen. Für sie kann man keine feste Regel geben, weil sie keine andere Regel haben als die Unterweisung und Führung des Herrn, der sie lehrt, wen und wie er will.“⁴⁶

De la Puente empfiehlt, nach diesen außerordentlichen Gebetsweisen nicht zu streben, sondern sie eher zurückzuweisen, weil die Gefahr groß sei, von Satan getäuscht zu werden. Wenn sie aber aus der Hand Gottes kommen, soll man sie demütig annehmen.

De la Puente folgt nicht der gleichen Linie wie Rodríguez. Er ist Autor einer Biographie von Baltasar Alvarez: Deshalb muss man ihn wohl als seinen Schüler ansehen, der ein Gespür für die kontemplative Dimension des Gebets hat. Von ihr spricht er offen und erklärt, dass einiges von dem, was in ihr geschieht, auch im normalen Gebetsleben vorkomme. Seine Lehre von den »geistlichen Sinnen« wurzelt in bester westlicher Mystiktradition. Dennoch vernachlässigt er nicht die traditionelle Meditationsweise. So etwa lautet die Überschrift von Kapitel 42 der bereits erwähnten Alvarez-Biographie: „Von der großen Bedeutung und Zuverlässigkeit, die der Gebetsweise bei Meditationen, Anmutungen und Gesprächen mit unserem Herrn zukommt, wie diese Weise allen vorzulegen ist und alle in ihr zu unterweisen sind.“ Von daher kann man einschätzen, welche Bedeutung es für De la Puente hat, für die Meditation einzutreten, während er zugleich die Kontemplation erläutert und anerkennt. Wir finden hier eine ausgeglichene und aufgeschlossene Haltung, die vielleicht Frucht eines toleranten Umfelds ist, das sich während des Generalats von Aquaviva herausbildete.

Diego Alvarez de Paz (1560–1620)

Das Werk dieses Autors ist eine persönlich gehaltene, vollständige und systematische Synthese der alten mittelalterlichen Mystik. Sie ist besonders dadurch gekennzeichnet, dass sie das ignatianische Erbe in sich aufnimmt, das während jener Jahre auf der Suche nach seiner eigenen theologischen Ausrichtung innerhalb der großen mystischen Tradition der Kirche an Klarheit gewann.⁴⁷ Er wird

⁴⁶ Vgl. aaO., 46.

⁴⁷ Vgl. dazu E. López Azpitarte, *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Alvarez de Paz*, S.J. Granada 1966, 5: „Die Jahre, die der Veröffentlichung seiner Schriften vorausgingen, waren in der Geschichte der Gesellschaft eine Periode langsamer und manchmal schwieriger geistlicher Entwicklung. Es ging darum, das Erbe der ersten Jahre zu sichern, und dafür war es damals von entscheidender Wichtigkeit, alles zu verhindern, was eine Abweichung von diesem Erbe der ersten Generationen hätte bedeuten können. Das Problem der Kontemplation war der Hauptpunkt, um den sich alle Diskussionen drehten. Ohne den ausgesprochen praktischen und apostolischen Charakter der ignatianischen Spiritualität zu vergessen, sollten doch dieser mystischen Richtung, die sich im Leben so vieler Jesuiten verwirklichte, die Türen geöffnet werden.“ Vgl. auch M. Ruiz Jurado, Art. *Alvarez de Paz, Diego*, in: L. Borriello/E. Caruana u.a. (Hrsg.), *Dizionario di Mistica. Città del Vaticano* 1998, 77–80.

als „der erste Jesuit angesehen, der ausführlich und aufgrund persönlicher Erfahrung von den Problemen der eingegossenen Beschauung handelt“.⁴⁸

Sein sechsbändiges Werk, in Peru geschrieben und lateinisch in Lyon zwischen 1608 und 1618 veröffentlicht, ist danach nur noch einmal herausgegeben⁴⁹ und leider bisher in keine moderne Sprache übersetzt worden. Der uns besonders interessierende Teil ist der als letzter publizierte, *De inquisitione pacis* („Über die Suche nach Frieden“), der vom Gebet handelt. Nach der Auffassung von López Azpitarte ist Alvarez de Paz „der erste Autor, der nach jenen Jahren der Zweifel und Ungewissheiten in der Gesellschaft systematisch sich auf die Kontemplation beziehende Probleme angeht. Wenn wir darüber hinaus in Rechnung stellen, dass Aquaviva ihn als echten Repräsentanten des ignatianischen Geistes empfiehlt, bedeutet mit ihm sich zu befassen, von einem qualifizierten Zeugen zu lernen“.⁵⁰

Der junge Alvarez de Paz tritt 1578 in die Gesellschaft Jesu in der Provinz Toledo (heute Castilla) ein, zu der Cordeses und Baltasar Alvarez gehören. Da diese noch leben, ist anzunehmen, dass er Gelegenheit hatte, aus erster Hand Einzelheiten über die Auseinandersetzungen zwischen seinen Mitbrüdern und der Ordensleitung zu erfahren; sicher wird er sie im Gedächtnis behalten haben, und sie werden die Entstehung seines Werkes während seines Aufenthaltes in Peru beeinflusst haben.⁵¹

Alvarez de Paz unterscheidet zwischen Meditation und Kontemplation. Erste ist ein diskursives Anfangsstadium, mit dem im allgemeinen jedes geistliche Leben beginnt, die aber aus sich selbst zu einer Weiterentwicklung drängt, zur wahren und brennenden Gottesliebe und zu unaussprechlicher Freude des Herzens: zur Kontemplation. Zwischen beide stellt er das »affektive Gebet«, in welchem „die Seele sich in einem kontemplativen Zustand erfahren kann, Ergebnis ihrer Mühe, des erworbenen Habitus, wenn auch in bestimmten Momenten Gott mehr von sich aus zu wirken beginnt“.⁵² Für manche handelt es sich um eine »erworbene Beschauung« (*contemplatio acquisita*)⁵³ in dem Sinne, dass das »aktive« Bemühen des Beters, der einen Habitus erlangt hat, zusammengeht mit der »passiven« Gegenwart der göttlichen Gnade. Der Schritt zur Kontemplation im eigentlichen Sinne, die man traditionell »eingegossene Beschauung« (*contemplatio infusa*) nennt – um sie von der erworbenen zu unterscheiden –, ist sehr subtil; deshalb ist es wichtig, ihre Anzeichen richtig zu interpretieren: „Die in-

⁴⁸ Vgl. E. Fernández G., Art. Alvarez de Paz, *Diego*, in: *DHC*, Bd. 1, 95.

⁴⁹ *Opera Iacobi Alvarez de Paz Toletani, e Societate Jesu*, Tom. I–VI. Paris 1875–1876.

⁵⁰ Vgl. E. López Azpitarte, *La oración* (Anm. 47), 107.

⁵¹ Vgl. *aaO.*, 189–190.

⁵² Vgl. *aaO.*, 41. „Ich denke, an dieser Stelle wird Alvarez de Paz am interessantesten für die Geschichte der Spiritualität. Seine Lehre über den Zwischenzustand zwischen der diskursiven Meditation und der Kontemplation ist zwar nicht eigentlich originell, betont aber einige besondere Aspekte, die unserer Aufmerksamkeit wert sind.“ (*aaO.*, 190).

⁵³ Vgl. M. Ruiz Jurado, *Alvarez de Paz* (Anm. 47), 121.

tutive und liebende Erkenntnis verwandelt sich in eine echt mystische, wenn die Intensität dieses Lichtes und dieser Liebe sich so stark auch in den Sinnenfähigkeiten ausprägt, dass die Seele auf eine tiefe Weise die Gegenwart und Nähe Gottes erfährt, die sie nicht durch sich selbst erreichen kann.“⁵⁴ Ein Beispiel für die Genauigkeit unseres Autors bieten die bis zu fünfzehn verschiedenen Stufen der Kontemplation, zwischen denen er unterscheidet.⁵⁵

Gewiss war in dieser spannungsgeladenen Zeit das Problem der Kontemplation grundlegend wichtig für die Interpretation des ignatianischen Charismas. Wenn die Gesellschaft Jesu apostolisch und »aktiv« ist, wird doch dadurch das Gebet nicht zweitrangig. Man musste die Beziehung zwischen der *vita activa* und der *vita contemplativa* entsprechend der von Ignatius begründeten Vorgehensweise auslegen: Bei ihm ist die »*vita contemplativa*«, also die Mystik, Bestandteil seines persönlichen Charismas. Bei Cordeses, Baltasar Alvarez und De la Puente geht es um Erfahrungen, die mit dem Gründungscharisma des Jesuitenordens zusammenstimmen; dennoch kann man die Reaktion Mercurians und anderer höherer Oberer gut verstehen: Angesichts tatsächlicher und unbestreitbarer Übertreibungen wollten sie ein »offizielles« Gleichgewicht aufrechterhalten.⁵⁶

Das Werk von Alvarez de Paz stellt somit eine ausgeglichene theologische Reflexion dar, da es die Kontemplation mit dem apostolischen Lebensstil der Jesuiten in Einklang bringt. Gerade darin besteht sein theologischer und historischer Wert für die ignatianische Spiritualität: „Trotz seiner kleinen Mängel oder seiner Weitschweifigkeit und manchmal Monotonie handelt es sich ohne Zweifel um die erste Synthese der mittelalterlichen Spiritualität mit der neuzeitlichen Epoche; und innerhalb der Gesellschaft ist es auch das erste Werk, welches das Problem der Kontemplation in seiner ganzen Ausdehnung angeht und uns ein genaues Resumé des ignatianischen Denkens hinterlässt.“⁵⁷

Zusammenfassung

Von den Ansprachen Nadals aus dem Jahr 1561 bis zur Veröffentlichung von Alvarez de Paz' *De inquisitione pacis* im Jahr 1618 sind 57 Jahre vergangen. In dieser Zeit konnte die mystische Identität der Jesuiten reifen. Sie haben eine Weise gefunden, den »kontemplativen« Umgang mit dem heiligen Geheimnis Gottes parallel zum institutionellen »asketischen« zu behandeln. Eine gegenüber der kontemplativen Dimension des Gebetslebens zurückhaltende, wenn auch nicht

⁵⁴ E. López Azpitarte, *La oración* (Anm. 47), 78–79.

⁵⁵ Vgl. M. Ruiz Jurado, *Alvarez de Paz* (Anm. 47), 122.

⁵⁶ Vgl. E. López Azpitarte, *La oración* (Anm. 47), 195–196.

⁵⁷ AaO., 197.

ablehnende Position wie die von Alonso Rodríguez entspricht wohl am ehesten der Auffassung damaliger wie heutiger Jesuiten.

Die Notwendigkeit, die Merkmale der ignatianischen Mystik zu identifizieren, ist in der Gesellschaft Jesu eher neu. Sie hängt mit der Aufgabe zusammen, die eigene Identität zu klären, hängt aber auch zusammen mit der Neubewertung der Mystik im allgemeinen und der Wiederentdeckung von Ignatius als Mystiker im besonderen. Dennoch kann man von den »Klassikern« nicht verlangen, dass sie unmittelbar auf diese Notwendigkeit eingehen. Dafür gibt es verschiedene Gründe: Ignatius selbst war in der Gesellschaft Jesu als Mystiker unbekannt, und sie erkannte als legitimes Erbe des Gründers allein das an, was im Exerzitienbuch enthalten ist.

Außerdem haben die Jesuiten sich Jahrhunderte lang an die vorhandenen Handbücher zur mystischen und asketischen Theologie gehalten, um die Entwicklung ihres Umgangs mit dem göttlichen Geheimnis zu deuten. Nicht selten haben sie auch ihre eigenen Handbücher in Entsprechung zur allgemeinen kirchlichen Auffassung geschrieben. Deshalb ist es schwierig, bei diesen Autoren bestimmte Themen zu finden, die man heute leicht als »ignatianisch« erkennt und die sich großer Beliebtheit erfreuen, etwa das „Gott in allen Dingen suchen und finden“. Dies heißt nicht, dass die Alten nicht Gott in allen Dingen suchten und fanden, sondern nur, dass jede Epoche ihre eigene mystische Phänomenologie entwickelt. Die ignatianische Mystik ist wie die christliche Mystik überhaupt »mehr«, als man von ihr zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt aufzuzeigen vermag, und zugleich ist sie »mehr«, als man überhaupt im Lauf der Geschichte sagen kann. Weder waren unsere Vorgänger christlicher und ignatianischer als unsere Zeitgenossen, noch sind es diese weniger als jene.

Als Fazit einer solchen historischen Studie ergibt sich: Wahrscheinlich hat es zwischen den »Klassikern« und uns einen Bruch gegeben; die Kontinuität der Sprache, mit der man die mystischen Themen bis zum *II. Vatikanischen Konzil* zu behandeln pflegte, und unserer heutigen, mit der wir die gleichen Erfahrungen ausdeuten, ist verloren gegangen. Deshalb ist es notwendig, sich an die »mystische« Tradition zu erinnern und sie wieder zu beleben, um sie im Licht der heutigen Sprache zu interpretieren und sich anzueignen.

Aus dem Spanischen übersetzt von P. Peter Knauer SJ