
Ignatianische Mystik (Teil II)

*Französische Autoren vom 16. bis 20. Jahrhundert*¹

Rossano Zas Friz / Neapel

Im ersten Teil dieses Artikels ging es um die ignatianische mystische Tradition bei spanischen jesuitischen Autoren des 16. und 17. Jh. Im zweiten Teil geht es um französische jesuitische Mystiker von Lallemant bis de Guibert, also vom Ende des 17. bis zur Mitte des 20. Jh. Seit dem Zweiten Weltkrieg und insbesondere mit dem *II. Vatikanischen Konzil* ist ein Mentalitätswechsel eingetreten, der auch die Auffassung von ignatianischer Mystik betrifft. Wie bereits im ersten Teil gesagt, verstehen wir unter ignatianischer Tradition die Weitergabe einer »Weisheit«, die innerhalb des Ordens von Generation zu Generation vermittelt wird. Sie will das innere Leben der Jesuiten auf die Ziele der Gesellschaft Jesu ausrichten und geht dabei von der Erfahrung vorangehender Generationen aus. Obwohl diese Weisheit eminent praktischer Art ist, wird sie doch immer von einer »Theorie« begleitet. Deshalb ist es ebenfalls wichtig, diejenigen Autoren zu beachten, die über diesen Gegenstand gehandelt haben, wenngleich man wenig um ihre »Praxis« weiß. Das Fortleben einer geistlichen Theorie, die von Generation zu Generation weitergegeben wird, sichert die Möglichkeit einer Praxis, wie dies die Geschichte der *Geistlichen Übungen* in der Gesellschaft Jesu erweist.

Im ersten Teil wurde auch darauf hingewiesen, dass sich in der Geschichte der Gesellschaft Jesu zwei verschiedene »weisheitliche« Traditionen für die Frage finden, wie man sich im Gebet auf Gott beziehen kann. Die erste, die als offizielle Linie des Ordens gilt, wird für gewöhnlich als die »asketische« bezeichnet und orientiert sich an den Gebetsweisen der *Geistlichen Übungen*. Die andere, »mystische«, unterscheidet sich dadurch, dass sie auch Gebetsmethoden zulässt, die in den Übungen nicht erwähnt werden.

Die Grundvoraussetzung, auf der diese Studie beruht, ist, dass die übliche Entwicklung des Gebetslebens von der Meditation zur Kontemplation führen soll. Die Methoden der ersten, meditativen Zeit sind für die zweite, kontemplative Phase nicht mehr angemessen. Obwohl der Übergang von der ersten zur zweiten Phase „normalerweise“ eine Frucht der Entwicklung des inneren Lebens ist, steht doch zugleich fest, dass er nur als Antwort auf eine göttliche Einladung

¹ Der Beitrag erschien im Original unter dem Titel *La tradición mística ignaciana: II. Autores franceses de los siglos XVI al XX*, in: *Manresa* 77 (2005), 325–342.

möglich ist; man würde sonst einen Irrweg gehen. Für die ersten Generationen spanischer Jesuiten ist *Alonso Rodríguez* das traditionelle Beispiel für die asketische Richtung, während *Antonio Cordeses*, *Baltasar Alvarez* und *Alvarez de Paz* für die mystische stehen.

Louis Lallemant (1578–1635)

Gerade letztere, und besonders Baltasar Alvarez, sind diejenigen, an denen sich der erste unter den französischen Mystikern, mit denen wir uns befassen werden, nämlich Louis Lallemant, orientiert hat. Die „Geistliche Lehre“ (*Doctrine spirituelle*), das einzige Werk, das man Lallemant traditionell zuschreibt, wurde erstmals im Jahr 1694 veröffentlicht, fast sechzig Jahre nach seinem Tod. Bis heute meinen Fachleute, es handele sich um ein Werk, das aufgrund von „Punkten“ ausgearbeitet worden ist, die *Jean Rigoleuc* aufgezeichnet habe, ein junger Jesuit, der an einem der Terziatsprogramme teilnahm, die Lallemant als Instruktor in Rouen während der Jahre 1626 bis 1631 anbot.² Lallemant starb 1635, sein Schüler Rigoleuc 1658. Die genannten Aufzeichnungen seien dann über *Vincent Huby* an *Pierre Champion* gelangt, der sie schließlich habe drucken lassen. Dieser These wird neuerdings von Dominique Salin widersprochen. Er meint, es handele sich nicht um von Jean Rigoleuc aufgezeichnete „Punkte“, sondern um eine wörtliche Abschrift der ursprünglichen Betrachtungspunkte Lallemants. Sollte dies der Fall sein, müsste man Lallemant als den tatsächlichen Autor ansehen.

J. P. Donnelly sieht die *Doctrine* als „Wendepunkt in der Spiritualität der Gesellschaft Jesu, deren erklärte Zielsetzung es ist, den Jesuiten, die im geistlichen Leben fortgeschritten sind, dabei zu helfen, auf eine mystische Ebene als Weg zu gelangen, um ihre apostolische Berufung zu vertiefen“.³ Champion, so hat man gesagt, habe in Lallemant einen französischen Baltasar Alvarez gesehen.⁴

In der *Doctrine* heißt es, Gott Vater habe die Gesellschaft Jesu seinem Sohn gegeben, damit sie ihn liebe und ehre: „Wir Söhne des Ignatius müssen uns als zum Erlöser gehörig ansehen, als Teil seines Hauses und seinem Dienst geweiht, und aus Liebe zu ihm zum Dienst an den Seelen.“⁵ Für die Verwirklichung dieses

2 Vgl. L. Lallemant, *Doctrine spirituelle*. Paris 1959 (dt. *Die geistliche Lehre*. Übers. von R. Rast. Luzern 1948 u. *Geistliche Lehre*. Übers. von C. Capol. Einsiedeln 1960). Zur Geschichte der Redaktion und Veröffentlichung des Buches vgl. die *Einleitung* von F. Courel, aaO., 11–15. D. Salin, *Le Père Jean Rigoleuc, un guide spirituel*, in: *Christus* 188 (2000), 485, meint, dass man Lallemant auch die drei ersten Traktate eines Werkes zuschreiben müsse, das ebenfalls von Champion herausgegeben wurde, jedoch irrtümlich Rigoleuc zugeschrieben wird: *La vie du Père J. Rigoleuc de la Compagnie de Jésus, avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles*. Paris 1698.

3 Vgl. J.P. Donnelly, Art. *Lallemant, Louis*, in: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Hrsg. von C.E. O’Neill/J.M. Domínguez. Rom, Madrid 2001, 4 Bde. (zit. als *DHCE*), hier Bd. 3, 2268.

4 Vgl. D. Salin, *La docilité au Saint-Esprit*, in: *La mystique ignatienne. Une tradition vivante*, *Christus* 202 HS (Mai 2004), 104.

5 L. Lallemant, *Doctrine* (Anm. 2), 105.

Ziels gibt es übernatürliche Mittel (Gebet, Sakrament, Predigt) und natürliche (Begabung, Wissenschaften, Lehrmethoden). Letztere sind der übernatürlichen Vernunft untergeordnet und empfangen all ihre Kraft und Wirksamkeit von der höchsten Gebetsweise.⁶ In alldem ist Ignatius das Vorbild für die Vollkommenheit der Gesellschaft Jesu.⁷

Was das Gebet des Jesuiten angeht, muss es vor allem praktisch sein. Es muss also immer darauf ausgerichtet sein, den Willen zu bessern; der Wille muss seinen Einfluss auf die anderen Seelenkräfte vervollkommen und so innere Akte bewirken, die ihrerseits die äußeren Handlungen in Bewegung setzen, so dass sie dem Vorbild Jesu Christi entsprechen. Wenn man auf der einen Seite einen Aktivismus vermeiden muss, der darin bestünde, allein in Hinblick auf die apostolische Arbeit zu beten, kann es andererseits auch nicht um eine Beschauung gehen, die sich niemals auf die Tätigkeit hin orientierte.⁸

Die *Doctrine spirituelle* gliedert sich in sieben Hauptteile. Der letzte befasst sich mit der Ordnung und den Stufen des Gebetslebens und ist seinerseits in vier Kapitel aufgeteilt. Das erste handelt von den Vorzügen, die ein Mensch des Gebets erlangt, und bringt allgemeine Hinweise für dessen Praxis. Im zweiten Kapitel erläutert Lallemant für Anfänger die Meditation bzw. das diskursive Gebet; dabei folgt er in allem der ignatianischen Methode, wie sie die *Geistlichen Übungen* lehren. Im dritten Kapitel wird das affektive Gebet definiert: In ihm wird den Gemüthsstimmungen des Willens mehr Raum gegeben als den Erwägungen des Verstandes. Wenn man etwa einen Schrifttext oder ein Glaubensgeheimnis betrachtet, hält man sich so lange dabei auf, als der innere »Geschmack« andauert, und erweckt Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der Bewunderung usw.

Die Beschauung, Gegenstand des vierten und letzten Kapitels, ist „eine einfache, freie, durchdringende, gewiss machende Schau Gottes oder der göttlichen Dinge, die aus der Liebe hervorgeht und zur Liebe führt.“⁹ Lallemant sieht sie als für das apostolische Leben notwendig an und nennt dafür verschiedene Gründe. Sie steht nicht im Gegensatz zum Eifer für die Seelen, und ohne sie könnte man weder in der Tugend voranschreiten noch anderen dazu helfen. Wenn aber jemand diese Gabe hat, kann es, außer im Gehorsam, gefährlich sein, sich zu sehr in das aktive Leben zu begeben, denn man läuft Gefahr, diese innere Gabe an die apostolischen Aktivitäten zu verlieren.

Lallemant unterscheidet zwischen einer gewöhnlichen und einer außergewöhnlichen Beschauung. Die erstere ist „ein übernatürlicher Habitus, durch welchen Gott die Seelenkräfte zur Erkenntnis und Erleuchtung erhebt, zu tiefem Verspüren und geistlichem Geschmack, wenn er in der Seele bereits keine Sün-

⁶ Vgl. *aaO.*, 103.

⁷ Vgl. *aaO.*, 106.

⁸ Vgl. *aaO.*, 115.

⁹ Vgl. *aaO.*, 348.

den, Leidenschaften, Neigungen, Lärm und Sorgen mehr vorfindet, welche die Mitteilungen verhindern, die er schenken will.“¹⁰ Diese gewöhnliche Beschauung führt zur außergewöhnlichen, in der sich außergewöhnliche Wirkungen zeigen (Visionen, Ekstasen, Entrückungen usw.). Es geht um ein vollkommenes Gebet; denn die Person bedarf nicht mehr wiederholter Akte der Liebe zu Gott, sondern es genügt ein einfacher Blick der Liebe, um sogar mehrere Stunden in seiner Gegenwart zu „sein“. Tatsächlich ist man, selbst wenn man sich dessen gar nicht bewusst ist, nahezu ständig in der Gegenwart Gottes.

Was die verschiedenen Stufen der Beschauung angeht, neigt der Autor zu einer vierfachen Einteilung, die mit drei möglichen Weisen der Gotteserkenntnis einhergeht. Die erste Stufe entspricht der Erkenntnis des Herrn mit den leiblichen Sinnen. Die beiden folgenden Stufen entsprechen der Gotteserkenntnis durch die Vorstellungskraft und ihre Bilder. Auf der zweiten wird das göttliche Dunkel erkannt, auf der dritten erreicht man Ekstase und Entrückung. Auf der vierten wird Gott mit Hilfe dessen erkannt, was er selbst unmittelbar dem Verstand eingibt: „Hier wandeln die Seelen im reinsten Raum des Geistes und in der höchsten Vollkommenheit, die auf Erden erreichbar ist.“¹¹

Die Kritik am Ansatz der *Doctrine spirituelle* bezieht sich vor allem auf die Behauptung, man müsse, um wirksam apostolisch tätig zu sein, die Stufe der eingegossenen Beschauung erreicht haben.¹² In diesem Punkt ist man innerhalb der Gesellschaft Jesu noch nicht zu einer einstimmigen Auffassung gelangt. Vielmehr hat man den Eindruck, dass mit Lallemants Ansatz die Spannung einer „Kontemplation in der Aktion“ zu Ungunsten der Aktion aufgelöst wird. Dennoch kann kein Zweifel sein, dass dieses Werk darauf abzielt, in der eingegebenen Beschauung nach der Weise der Gesellschaft Jesu zu leben.

Jean-Joseph Surin (1600–1665)

Ganz Sohn seines Jahrhunderts gilt er doch als „modern“ wegen seiner Einbeziehung der Erfahrung, der Psychologie und der menschlichen Wirklichkeit.¹³ Er ist vielleicht der brillianteste Jesuitenschriftsteller seiner Zeit¹⁴ und der größte Mystiker der Gesellschaft Jesu in Frankreich.¹⁵ Er war in dem Sinn Schüler Lallemants, dass dieser sein Terziatsinstruktor war.¹⁶ Die Themen seiner geistlichen

¹⁰ Vgl. *aaO.*, 342.

¹¹ *AaO.*, 361.

¹² Vgl. J.P. Donnelly, *Lallemant* (Anm. 3), 2268.

¹³ Vgl. M. Dupuy, Art. *Surin, Jean-Joseph*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, Bd. 14. Paris 1990, 1322.

¹⁴ Vgl. J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Rom 1953, 352.

¹⁵ Vgl. M. de Certeau in seiner *Introduction* zu J.-J. Surin, *Guide spirituel*. Brügge 1963, 10.

¹⁶ Champion fand, als er 1694 die *Doctrine spirituelle* Lallemants drucken ließ, unter den nachgelassenen Papieren Surins auch Aufzeichnungen von Vorträgen seines Terziatsinstructors. Er entschied sich, sie zu veröffentlichen, ohne sie jedoch in die vorangehenden Texte Rigoleucs einzuordnen. Sie sind noch heute als *Addition à la doctrine spirituelle du père Louis Lallemant* bekannt; vgl. Courel, *Einleitung* (Anm. 2), 11.

Lehre entsprechen denen seines Instructors, insbesondere: die Herzensreinheit, die Unterwerfung unter den göttlichen Willen als Frucht der Gegenwart des Heiligen Geistes und die Hingabe an Gott. Mit seinen Schriften übte er einen bedeutenden Einfluss aus insbesondere auf *Jean-Pierre de Caussade* und *Pierre-Joseph Picot de Clorivière*.¹⁷

Noch heute ist Surin umstrittener als zu seinen Lebzeiten. Dies ist vor allem auf seine Tätigkeit als Exorzist der Ursulinen des Klosters von Loudun zurückzuführen, wohin er im Dezember 1634 geschickt wurde. Diese Erfahrung hat ihn geprägt und für zwanzig Jahre tiefe psychische Spuren in ihm hinterlassen, von denen er sich nur langsam lösen konnte, um wieder ein normales Leben zu führen. Ohne auf Polemiken einzugehen, wollen wir uns hier auf seinen *Guide spirituel* („Geistlicher Begleiter“) beziehen, der postum im Jahre 1832 veröffentlicht wurde.¹⁸ Wohl nur der siebte Teil seines Inhalts ist zum Druck gelangt (die sieben Kapitel der gegenwärtigen Ausgabe); jedenfalls weiß man, dass das verlorene Original weit umfangreicher war.¹⁹

Im vierten Kapitel handelt Surin von den Hilfen zur Vollkommenheit und dem Streben des Menschen nach Transzendenz, auch berührt er das Thema des Gebets und seiner Methode. Was das Bemühen um Vollkommenheit angeht, gibt es ihm zufolge drei Arten von Personen: solche, die nur wenig entschlossen sind, sie zu erlangen; solche, die entschlossen sind, aber noch Unvollkommenheiten haben; und solche, die ganz und gar entschlossen sind und im geistlichen Leben so lange voranschreiten, bis sie sie erlangen.²⁰ Jeder Art entspricht eine ihrem Grad und ihrer Verfasstheit angepasste Gebetsmethode.

Im siebten Kapitel befasst sich Surin mit den „mystischen Dingen“ und handelt vom Gebet der Ruhe und des Schweigens, vom Gebet der Entrückung und des vertrauten Gesprächs mit Gott sowie vom Gebet der Einung. Diese drei entsprechen den drei Stufen des Gebets. Die erste ist wie ein Ausruhen: Die Seele vermag an Gott zu denken, ohne sich anstrengen zu müssen. Es handelt sich um eine Gnade, die weiter reicht, als was gewöhnlich dem Betenden geschenkt wird. Die zweite Stufe entspricht einem Gebet, das nicht länger im Schweigen verharret, sondern bei dem der Mensch zu einem tief empfundenen Sprechen und Agieren mit Gott gelangt. Die letzte Stufe schließlich, die der Einung, wird erreicht, wenn „alle Fähigkeiten der Seele so entwickelt sind, dass sie mit ganzer Kraft Gott empfangen und umarmen kann, der sich ihr offenbart“.²¹ Hier hören alle ihre Tätigkeiten auf, die natürlichen wie die, welche sie gewöhnlich mit Hilfe der Gnade ausführen konnte. Dennoch muss man unterscheiden zwischen einem zeitweiligen Gebet der Einung und einem dauernden Zustand der Einung.

¹⁷ Vgl. M. Olphe-Gaillard, Art. *Surin, Jean-Joseph*, in: *DHCl*, Bd. 4, 3672.

¹⁸ Vgl. M. Dupuy, *Surin* (Anm. 13), 1323.

¹⁹ Vgl. M. de Certeau, *Introduction* (Anm. 15), 8 u. 50–61.

²⁰ Vgl. J.-J. Surin, *Guide spirituel* (Anm. 15), 165.

²¹ Vgl. *aaO.*, 287.

Obwohl Lallemands Einfluss auf Surin schwer zu bestimmen ist, kann man sie unmöglich unabhängig voneinander betrachten. Da die Aufzeichnungen von Rigoleuc und Surin, 1694 veröffentlicht, Lallemands *Doctrine spirituelle* ihre Form gaben, kann man von einer Kontinuität des ignatianischen Charismas sprechen, die nicht nur in großer Nähe zu den spanischen Jesuitenmystikern steht, sondern sogar zu den spanischen Mystikern des reformierten Karmeliterordens, *Teresa von Avila* und *Johannes vom Kreuz*. Die Mystiker unter den französischen Jesuiten waren deren eifrige Leser.²²

Jean-Pierre de Caussade (1675–1751)

P. de Caussade hat zu Lebzeiten nur ein Buch veröffentlicht, die „Geistlichen Unterweisungen“ (*Instructions spirituelles*) von 1741.²³ Obwohl seine übrigen Werke berühmter sind, wurden sie doch erst postum veröffentlicht: „Hingabe an die göttliche Vorsehung“ (*L'abandon à la providence divine*, 1861),²⁴ „Geistliche Briefe“ (*Lettres spirituelles*, 2 Bde., 1962/1964) und „Abhandlung über das Herzensgebet“ (*Traité sur l'oraison du cœur*, 1981). 1694, in dem Jahr, in welchem de Caussade ins Noviziat eintritt, erscheint Lallemands *Doctrine spirituelle*. Man kann sich schwer vorstellen, dass er nicht damit in Berührung gekommen ist, wenn man bedenkt, wie sehr das Thema »Mystik« zu jener Zeit die Geister bestimmte. Olphe-Galliard nennt mehrere Berührungspunkte zwischen Caussade und seinen Vorgängern. Der für unser Thema interessanteste ist, wie die passive Beschauung bei Lallemand zum Herzensgebet bei Caussade steht.²⁵ Caussades Werk kommt also insofern besondere Autorität und Bedeutung zu, als dieser Autor die mystische Entwicklung fortführt, die von seinen Mitbrüdern eingeleitet wurde.²⁶

22 Vgl. dazu G. Goujon, *La mystique selon Surin*, in: *La mystique ignatienne* (Anm. 4), 123–130, der einen Brief Surins anführt, in dem dieser ausführlich von der hl. Teresa von Avila handelt.

23 J.-P. de Caussade, *Bossuet maître d'oraison. Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet*. Nouvelle édition ... par H. Bremond. Paris 1931. Nach de Guibert (*La spiritualité* [Anm. 14], 427f.) ist die Zielsetzung des Buches eindeutig: Caussade „stellt fest, dass es in vielen geistlichen Milieus seiner Zeit ein echtes Misstrauen, ja eine Abneigung gegen alles Mystische gibt, so dass sogar das Wort selbst abwertend verwendet wird; zugleich stellt er fest, dass sich diese Ablehnung der Mystik oft auf Bossuets große Autorität beruft, der erfolgreicher Gegner des Quietismus war. Indem er sich auf die berühmte *Instruction sur les états d'oraison* des großen Polemikers stützt, will Caussade zeigen, dass dieser zwar beharrlich die falsche quietistische Mystik bekämpft, aber auch immer die wahre und authentische katholische Mystik energisch verteidigt hat.“

24 Zur jüngsten Diskussion über die Authentizität vgl. G. Mucci, *Jean-Pierre de Caussade. Autenticità critica e valore di una spiritualità*, in: *Civiltà Cattolica* 156 (2005), 32–40.

25 Vgl. dazu M. Olphe-Galliard, *La théologie mystique en France au XVIII^e siècle. Le Père de Caussade*. Paris 1983, 21–27, u. G. Mucci, *Lallemand e de Caussade nella spiritualità della Compagnia di Gesù*, in: *Civiltà Cattolica* 141 (1990), 568–572.

26 A. Boland, *Le Père Jean-Pierre de Caussade auteur mystique*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), 241, legt dar, dass de Caussade ein Vertreter der mystischen Tradition in der Schule Lallemands und stark von der karmelitischen Mystik beeinflusst ist.

In dem Umfeld, in dem de Caussade schrieb, war die Mystik diskreditiert, besonders nach den Ereignissen zu Ende des vorangehenden Jahrhunderts, der berühmten Kontroverse zwischen Bossuet und Fénelon mit der abschließenden Intervention Papst Innozenz' XII. (1699), der Fénelon verurteilte. Als Folge davon spürt man in der literarischen Produktion der Jesuitenautoren, die mehrheitlich Fénelons Auffassung zuneigten, „dass Schriften über das Gebet das im eigentlichen Sinn beschauliche Gebet übergehen oder nur zurückhaltend behandeln.“²⁷

In seinen *Instructions* legt de Caussade zwei Dialogreihen vor, die der Lehre Bossuets folgen. In der ersten handelt er vom Quietismus als falscher Mystik im Unterschied zur wahren. In der zweiten gibt er eine Reihe von Anweisungen für das mystische Gebet, um denjenigen zu helfen, die dieses Gebet erfahren. Im siebten und achten Dialog des ersten Teils stellt er das passive Gebet vor. Er definiert es als Einwirken Gottes, das sich vom gewöhnlichen unterscheidet; dabei versteht er die Meditation, die vom Betenden selbst durch diskursive Erwägungen ausgeht, als gewöhnliches Einwirken. Im passiven Gebet dagegen gehe es um einfache und unmittelbare Akte wie ein inneres Schauen, wobei das Herz in Gott ruht. Es können außergewöhnliche Phänomene vorliegen, dann handele es sich um ein außergewöhnliches passives Gebet, sonst um das gewöhnliche passive Gebet. Letzteres nannte die heilige Teresa „Gebet der Ruhe oder der Einkehr“. Caussade zitiert *Johannes vom Kreuz* und *Baltasar Alvarez* als Autoritäten auf diesem Gebiet.²⁸

Das Thema wird in der zweiten Dialogreihe der *Instructions* wieder aufgenommen; diese entspricht dem *Traité sur l'oraison du cœur*.²⁹ Hier erläutert de Caussade das Gebet der Ruhe noch genauer: „In diesem Gebet wird Gott wahrhaft angebetet und von Herzen, im Geist und in der Wahrheit geliebt, wie Jesus Christus sagt. Deshalb sagen alle Mystiker, dass diese Weise zu beten nichts anderes sei als eine reine Übung der wahren Liebe; folglich enthält sie alles, was zu tun ist, um Gott zu gefallen und auf dem Weg der Vollkommenheit voranzuschreiten.“³⁰

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, und seien sie auch noch so interessant, mag es genügen darauf hinzuweisen, dass wir einem Autor von tiefer Erfahrung und Reflexion begegnen. Es geht ihm vor allem um die Hingabe an Gott. Daher ist er als geistlicher Autor auch in der Gegenwart berühmt und sehr bekannt geworden.

27 Vgl. M. Olphe-Gaillard, *La théologie mystique en France* (Anm. 25), 17.

28 Vgl. J.-P. de Caussade, *Bossuet maître d'oraison* (Anm. 23), 61f.

29 Über die Entsprechungen beider Werke vgl. die *Einleitung* von M. Olphe-Gaillard zu J.-P. de Caussade, *Traité sur l'oraison du cœur. Instructions spirituelles*. Condé-sur-Noireau 1981, 9–22.

30 J.-P. de Caussade, *Bossuet maître d'oraison* (Anm. 23), 228.

Von der Aufhebung des Ordens bis Auguste Poulain (1773–1919)

Wenig mehr als zwanzig Jahre nach de Caussades Tod beginnt mit dem Ausbruch der Französischen Revolution eine neue Ära in Europa; vorausgegangen war die Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Durch diese Ereignisse geraten die Themen »Mystik« und »Beschauung« völlig ins Hintertreffen, bis sie mit der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu langsam wieder hervorkommen. In diesen rauen Zeiten war die Aufmerksamkeit der Kirche und der versprengten Jesuiten vor allem auf die drängenden Probleme des Überlebens gerichtet. Joseph de Guibert stellt dar, wie das geistliche Leben der Gesellschaft Jesu erhalten blieb und auch in den Jahren, in denen der Orden aufgehoben war (1773–1814), das Erbe des Ignatius weitergegeben wurde.³¹

Unter den Jesuiten, die die Aufhebung erleben und in einigen Fällen überleben, ragen in Frankreich *Jean-Nicolas Grou* (1731–1803) und *Pierre de Clorivière* (1735–1820) durch ihr kontemplatives Leben und ihre literarische Wirksamkeit hervor.³² Beide empfangen ihre Inspiration aus denselben Quellen: Lallemant und Surin. Grous Werke werden erst postum veröffentlicht; zu erwähnen sind „Die Schule Jesu Christi“ (*L'école de Jésus Christ*, 1885), „Handbuch für innerliche Seelen“ (*Manuel des âmes intérieures*, 1909) und „Geistliche Einsamkeit in Betrachtungen über die Liebe Gottes“ (*Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu*, 1918). De Clorivière ist ein erfahrener Mystiker. Man weiß von ihm, dass ihm die Gnade der eingegossenen Beschauung widerfahren war; bekannt ist er durch seine „Erwägungen über das Beten und das Gebet“ (*Considérations sur la prière et l'oraison*, 1778) und „Persönliche Aufzeichnungen aus den Jahren 1763 bis 1773“ (*Notes intimes de 1763 à 1773*, 1935).

Die Aufgabe der Generaloberen unmittelbar nach der Wiederherstellung lässt sich mit der Aufgabe der ersten Generäle in der Nachfolge des Ignatius vergleichen. Es geht ihnen um die Etablierung und Förderung der „authentischen geistlichen Tradition“ der Gesellschaft Jesu. So folgen aufeinander *P. Tadeusz Brzozowski* (1814–1820) und *P. Luigi Fortis* (1820–1829). In Bezug auf die geistlichen Autoren bemerkt de Guibert: „Ein gemeinsames Kennzeichen der ersten fünfzig Jahre der Gesellschaft Jesu von 1540 bis 1590 und der fünfzig oder sechzig Jahre nach ihrer Wiederherstellung ist die geringe Zahl wichtiger Werke zur Spiritualität, die in dieser Zeit von Jesuiten verfasst worden sind.“ Von den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jh. an beginnt man, wichtige Autoren aus der Zeit vor der Aufhebung erneut herauszugeben; aber es sind nur wenige Werke.³³

Während des Generalats von *P. Juan F. Roothaan* (1829–1853), des Nachfolgers von Fortis, entsteht eine lateinische Übersetzung der *Geistlichen Übungen*

³¹ Vgl. J. de Guibert, *La spiritualité* (Anm. 14), 441–458.

³² Vgl. *aaO.*, 445–448 u. 452–454.

³³ Vgl. *aaO.*, 503.

(1835, bis 1852 mehrfach überarbeitet). Damit wollte man die Grundlagen für das Studium und eine erneuerte Praxis der Übungen legen. Denn nach Roothaans Auffassung lag die Ursache für die mangelhafte Anwendung der Methode und die geringe Frucht der Übungen in der ungenügenden Kenntnis und Grundlegung des Textes selbst. In diesem institutionellen Zusammenhang muss sein Brief vom 27. Dezember 1834 über das Studium und den Gebrauch der *Geistlichen Übungen* gesehen werden. Vielleicht ist in diesem Brief der Ursprung einer noch heute sehr verbreiteten Meinung zu sehen, wonach die ignatianische Spiritualität eine asketische und keine mystische sei. Die der Gesellschaft Jesu eigene Gebetsweise sei die Meditation mittels der drei Seelenkräfte, und ihre Spiritualität sei auf die willensmäßige Selbstverleugnung gerichtet. Der General erklärt, die Übungen gut machen und geben zu können, sei der Quell für ein größeres und wirksameres Wachsen im Geist und in der Heiligkeit; für ihn folgt daraus, dass vor allem die von Ignatius gelehrtten Gebetsmethoden zu fördern sind, weil sie leicht und wirksam seien.

„Wir wissen, dass sehr viele der Unseren (...) ganze Stunden in der Meditation verbracht haben, ohne sich zu langweilen und mit sehr viel Frucht. Denn was ist leichter, als in einer bestimmten Reihenfolge die Seelenfähigkeiten auf die Glaubenswahrheit anzuwenden, das Gedächtnis, den Verstand und den Willen? Welche angenehmere Übung gibt es, als die Geheimnisse des Lebens und Leidens Jesu Christi unseres Herrn zu meditieren, indem man die Personen betrachtet und die Worte und Taten je für sich erwägt, die sich in diesem oder jenem Geheimnis darbieten? Welches andere Mittel führt besser zur Selbsterkenntnis und zur Besserung der eigenen Laster und Fehler als die beiden Gewissenserforschungen, die der heilige Vater mit so einfachen Worten vorgelegt hat und die jedermann mit Leichtigkeit anwenden kann, sofern nur nicht der gute Wille fehlt?“³⁴

Roothaan beendet seine über mehrere Seiten fortgesetzte Einschätzung der Gebetsmethoden und anderer Übungen, die in den Exerzitien vorgelegt werden, folgendermaßen:

„Es ist notwendig, darauf zu achten und ständig vor Augen zu haben, dass die Lehre der Geistlichen Übungen darauf hinausläuft, sich um eine wahre und vollkommene Verleugnung seiner selbst zu bemühen. (...) Deshalb zielt alles auf die Selbstverleugnung hin; dies zeigt sich im Ganzen und in allen Teilen dieses wunderbaren Werks der Geistlichen Übungen. Unser seliger Vater schreibt uns hier nicht eine hohe und erhabene Beschauung außerordentlicher Einung mit Gott vor, noch gibt er dafür Anweisungen. Er lehrt vielmehr, die Seele zu bereiten; aber diese Bereitung konzentriert er ganz und gar auf das,

³⁴ Vgl. *Lettere dei Prepositi Generali della Compagnia de Gesù ai padri e fratelli della medesima Compagnia*, Tom. IV. Rom 1845, 55.

was ich die Verleugnung unserer selbst genannt habe. Mit welcher Zielsetzung macht man die Übungen? Hören wir ihn selbst, der sich im Titel seines Buches so ausdrückt: Damit der Mensch sich selbst besiege und sein Leben ordne ohne alle ungeordneten Anhänglichkeiten. (...) Auf diesem Weg, sage ich, und auf keinem anderen haben unsere Vorväter, die während jener ersten Zeiten gewöhnlich nur aus den Geistlichen Übungen Form und Geist des Ordenslebens ... in Begeisterung und Mut sowie in umfassender und beständiger Selbstverleugnung erlernten, zumeist in kurzer Zeit eine herausragende Vollkommenheit erlangt und in der Kirche Gottes jene reichste Frucht geerntet, an der auch wir nach dreihundert Jahren Anteil haben und Freude.“³⁵

Man wird bis zum Beginn des 20. Jh. warten müssen, bis die Diskussion über das Gebet, die Beschauung und die Mystik im eigentlichen Sinn wiederersteht und die vorangehende Tradition fortsetzt, für die de Caussade einer der letzten Zeugen war. Unter den ersten, die in der mystischen Renaissance Frankreichs hervortreten, finden wir *René de Maumigny* und *Auguste Poulain*.

René de Maumigny (1837–1918) gehört mit seiner „Praxis des geistigen Gebets“ (*Pratique de l'oraison mentale*, 1905) zu den ersten, die das Thema »Mystik« wieder aufnehmen. Im ersten Band „Gewöhnliches Gebet“ (*Oraison ordinaire*) handelt er vom geistigen Gebet, von der Meditation, vom affektiven Gebet und von den Schwierigkeiten, die sich beim Gebet einstellen können, ferner von den Tugenden und der Andacht; er schließt mit einem Kapitel, in dem er detailliert die Gebetsmethoden behandelt, die in den *Geistlichen Übungen* enthalten sind. Zu Beginn erklärt er: „Wie ich im Vorwort gesagt habe, ist dieser sechste Teil keine notwendige Ergänzung zu den vorangehenden Teilen, denn man kann sehr wohl geistig beten, ohne die verschiedenen Methoden zu kennen, die Ignatius im Buch der *Übungen* lehrt.“³⁶

Der zweite Band behandelt das „Außergewöhnliche Gebet“ (*Oraison extraordinaire*). Während das gewöhnliche geistige Gebet als Meditation bezeichnet wird und aktiv ist, weil Licht und Liebe durch mehr oder weniger mühsame Akte von Verstand und Willen erlangt werden, wird das außergewöhnliche Gebet als passive Kontemplation bezeichnet, weil man Licht und Liebe unmittelbar von Gott empfängt. Während die Meditation in dem Sinn natürlich ist, dass die Gnade Verstand und Willen in der Weise erhebt, dass sie ihre eigenen Tätigkeiten beibehalten, ist die Kontemplation übernatürlich, weil die Gnade die Natur in einer Weise erhebt, dass der Verstand erkennt und der Wille liebt – beide auf eine gegenüber dem gewöhnlichen Weg höhere Weise. Nur das außergewöhnliche Gebet wird *mystisch* genannt, weil sich in ihm alles zwischen Gott und der

³⁵ Vgl. aaO., 57.

³⁶ R. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale*, Bd. 1: *Oraison ordinaire*. Paris 1907, 187 (dt. *Das betrachtende Gebet*. Übers. von J. Graf von Montgelas. Freiburg 1910).

Seele in der Weise von Geheimnis und Mysterium ereignet. Noch etwas Wichtiges stellt der Autor fest: „Die passive oder außergewöhnliche Kontemplation darf man auf keinen Fall mit der aktiven gewöhnlichen Kontemplation verwechseln, von der im ersten Teil gehandelt wurde.“³⁷ So wird klargestellt, dass die ignatianischen Gebetsmethoden im Exerzitienbuch dem gewöhnlichen geistigen Gebet entsprechen, das man aktive Meditation nennt und das von der passiven Kontemplation unterschieden bleibt.

Wenn man sich in diesem Zusammenhang an den Konflikt zwischen *Antonio Cordeses* bzw. *Baltasar Alvarez* und dem damaligen General, *Everardo Mercurian*, und dessen „Lösung“ durch seinen Nachfolger, *Claudio Aquaviva*, erinnert, bedeutet die Klarheit der Darlegung Maumignys, die heute als Selbstverständlichkeit erscheinen könnte, doch einen historischen Sieg in der Entwicklung der mystischen ignatianischen Tradition, und dies aus zwei Gründen: Erstens stellt er die ignatianischen Gebetsmethoden als gewöhnliche Methoden ebensovielen anderen zur Seite. Zweitens hält er diese Methoden nicht für „mystisch“, d.h. sie sind nicht „passiv“, und sie sind auch nicht geeignet für diejenigen, die im Gebetsleben fortgeschritten sind und die erste Phase der Anfänger hinter sich gelassen haben.

Was das Werk Auguste Poulains (1836–1919), *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique* angeht,³⁸ so unterscheidet der Verfasser im ersten Teil verschiedene Gebetsstufen, die er in zwei große Kategorien gliedert: das gewöhnliche und das außergewöhnliche oder mystische Gebet. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass in der zweiten Gebetsart der Beter sie nicht nach eigenem Willen „herstellen“ kann, während im gewöhnlichen Gebet durchaus die Akte des Willens, des Verstandes und des Gedächtnisses zum Zug kommen. So kann man gewöhnlich Akte des Glaubens, der Hoffnung und Liebe erwecken, aber man kann nicht eine Erscheinung des Herrn bewirken oder in seinem Namen prophezeien, wenn nicht Gott auf besondere Weise eingreift. Die mystische Theologie untersucht solche außergewöhnlichen Weisen, die in dem Sinn als „mystisch“ gelten können, dass sie sich von willentlichen Akten unterscheiden, die nur von verschiedener Dauer und Intensität sind.³⁹

Die Stufen des gewöhnlichen Gebets sind: das mündliche Gebet, die Meditation (auch als methodisches oder diskursives Gebet bezeichnet), das affektive Gebet und das Gebet der Einfachheit. Ohne die beiden ersten Stufen zu behandeln, wendet sich Poulain sogleich den beiden letzten zu. Ihm zufolge wird das »affektive Gebet« (der Terminus wurde von *Alvarez de Paz* geprägt) als ein geistiges Gebet definiert, in dem die Affektivität mehr Raum einnimmt als Überle-

³⁷ AaO., Bd. 2: *Oraison extraordinaire*. Paris 1911, 10; vgl. dazu R. de Maumigny, *Katholische Mystik. das außergewöhnliche Gebet*. Mit einem Lebensbild des Verfassers ... von K. Richstätter. Freiburg 1928.

³⁸ A. Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*. Paris ⁹1914 (von 1901 bis 1923 erschienen 10 Aufl.; dt. *Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik*, 2 Bde. Freiburg 1909).

³⁹ Vgl. aaO., 2.

gungen und Gedanken, ohne dass diese ganz fehlen müssen. Gewöhnlich herrscht ein Grundgedanke vor, auf den hin die Affekte erweckt werden. Das affektive Gebet unterscheidet sich von der Meditation in Wirklichkeit nur durch größere affektive Intensität und eine Reduktion der Gedanken. Die Intuition tritt an die Stelle der Deduktion, und es kommt zu einer verstandesmäßigen Vereinfachung.⁴⁰

Wenn diese Einfachheit vom Verstand zum Willen übergeht, entsteht das Gebet der Einfachheit oder des einfachen Schauens. Die Intuition tritt an die Stelle des argumentierenden Denkens, die Affekte bzw. Willensäußerungen sind häufig dieselben und drücken sich in wenigen Worten aus. Es geht um ein Denken/Verspüren, das sich sehr leicht einstellt und die Oberhand gewinnt, ohne jedoch ein dauernder Zustand zu werden. Da es sich um eine intensivere Stufe des affektiven Gebets handelt, verweist sie auf ein stärkeres Einwirken Gottes.⁴¹

Der zehnten Auflage der *Grâces d'oraison*, postum 1923 erschienen, geht eine Einleitung von Jean Vincent Bainvel voraus. Er nimmt die bereits behandelten Unterscheidungen auf und fügt einige Bemerkungen zu dem hier interessierenden Thema hinzu. So weist er darauf hin, dass Poulain den Ausdruck »passiv« vermeidet, weil er mehrdeutig sei. Nach Bainvel aber sollte man ihn wieder aufnehmen, sowohl wegen seines Gebrauchs in der Tradition als auch, weil er am besten der Unterscheidung von gewöhnlichem (asketischem) und außergewöhnlichem (mystischem) Gebet gerecht wird.⁴² Bainvel erläutert, dass der Terminus »Kontemplation«, wie er von Ignatius in den Übungen gebraucht wird, ein gewöhnliches und aktives Gebet meine, aber doch von der Meditation verschieden sei, weil er sich nicht auf die Besinnung konzentriere, sondern auf das Schauen und Hören und Nachsinnen darüber, um Nutzen zu ziehen. Auf der anderen Seite darf man in der Meditation nicht nur einen Diskurs der Vernunft sehen, denn auch in ihr betrachtet man aufmerksam, sinnt nach, verkostet und wendet die betrachteten Wahrheiten im geistlichen Leben an.⁴³

Was das affektive Gebet der Einfachheit angeht, ist Bainvel mit Poulain einig; er präzisiert jedoch die Bedeutung der »Anwendung der Sinne« in den *Geistlichen Übungen* des Ignatius. Auch diese ist ein affektives Gebet und eines der Einfachheit, aber man müsse sie doch gesondert nennen. Sie nähert sich bestimmten mystischen Gebeten an und kann Gegenstand mystischer »Berührungen« sein, wie es auch die Kontemplation und sogar die Meditation sein können. Und er fügt hinzu: Obwohl die Exerzitien in »asketischer« Weise geschrieben sind, kann man sie doch auf »mystische« Weise durchführen.⁴⁴

⁴⁰ Vgl. aaO., 8f.

⁴¹ Vgl. aaO., 9f.

⁴² Vgl. J.V. Bainvel, *Introduction à la 10^e édition des grâces d'oraison du R. P. Poulain*. Paris 1923, XV.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. aaO., XVII.

Joseph de Guibert (1877–1942)

Die zweite Auflage der italienischen Übersetzung von Poulains Werk leitet *Joseph de Guibert* ein.⁴⁵ Dabei setzt de Guibert die mystische Thematik jener Jahre (die so genannte „Mystikfrage“) zu den Diskussionen des 17. Jh. in Beziehung, „jener großartigen Zeit, die wie unsere eine Leidenschaft für das innere Leben hatte“.⁴⁶ Mit de Guibert gelangen wir an das Ende unseres Weges, fast bis zu den Toren des II. Vatikanischen Konzils.

De Guibert gründete 1918 die *Revue d'ascétique et de mystique* und war einer der ersten Herausgeber des *Dictionnaire de spiritualité* (1923). Er war ein fruchtbarer Schriftsteller und zugleich ein anerkannter Theologe, der mit seiner Lehrfähigkeit die geistliche Theologie erneuert hat. An der Università Gregoriana hat er diesen Lehrstuhl von 1922 bis zu seinem Tod wahrgenommen.⁴⁷ Auf dem Gebiet der Spiritualität ist er vor allem durch sein monumentales Werk „Die Spiritualität der Gesellschaft Jesu“ (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rom 1953) berühmt geworden. Es ist eine Art Bilanz der „geistlichen“ Überlieferung der Gesellschaft Jesu von ihrer Gründung bis zum Zweiten Weltkrieg; als solche verdient sie unsere Aufmerksamkeit und Beachtung.

Im letzten Teil stellt de Guibert einige der wichtigsten Punkte seiner Untersuchung systematisch zusammen. Er ist der Auffassung, dass die Exerzitien zwar nicht die „ganze“ ignatianische Spiritualität, wohl aber ihre „Wurzel“ sind. Sie sind eine Gebetsschule, die in das geistliche Leben einführt. Dank dieser Methode verfügt die Gesellschaft Jesu über ein maßgebendes Mittel, aus Liebe zu Gott den Menschen zu dienen. Aber diese Methode „funktioniert“ nicht, wenn sie nicht von Selbstverleugnung getragen ist. Es ist nicht möglich, sich mit Gott, mit seinem Willen zu vereinen, wenn man nicht die Eigeninteressen aufgibt und eine angemessene Zeit konsequent dem Gebet widmet. Allgemein wird im Jesuitenorden das Gebet wie auch die Selbstverleugnung nicht als Ziel an sich angesehen, sondern als Mittel, um den Dienst an Gott zu vervollkommen.

In Bezug auf die Gebetspraxis hält de Guibert es für einen schweren, wenn auch häufigen Irrtum, die Methode der drei Seelenkräfte als die typisch ignatia-

⁴⁵ A. Poulain, *Delle grazie d'orazione. Trattato di teologia mistica*. Versione riveduta dall'Autore ... coll'aggiunta di un'introduzione ... del P. G. de Guibert. Torino, Roma 1926.

⁴⁶ Vgl. aaO., XIX. Damals war die Mehrheit theologischer Autoren der Auffassung, dass die mystische Kontemplation gegenüber dem diskursiven geistigen Gebet (der Meditation) eine „Vereinfachung“ darstelle. De Guibert insistiert jedoch auf der Frage: „Aber welches ist das ... unterscheidende Merkmal, das eine solche Kontemplation von den rein asketischen Gebeten abhebt?“ (aaO., XXI). Und weiter: „Wenn man von der von allen zugegebenen Unterscheidung zwischen der mystischen Kontemplation und den geringeren oder zumindest davon verschiedenen geistigen Gebeten ausgeht: In welchem Augenblick übertritt die Seele die Schwelle zu dieser neuen Weise? Welche unter den von den geistlichen Autoren beschriebenen Gebeten gehören unter diese allgemeine Bezeichnung der kontemplativen, mystischen Gebete?“ (aaO., XXIV).

⁴⁷ Vgl. H. de Genec/ P. Duclos, Art. *Guibert, Joseph de*, in: *DHCl*, Bd. 2, 1839f. Bibliographie zu de Guibert, in: *La spiritualità de la Compagnia di Gesù. Saggio Storico*. Hrsg. von G. Mucci. Roma 1992, *15–*17.

nische Gebetsweise anzusehen; sie ist eine unter verschiedenen anderen und nicht einmal die am häufigsten angewandte.⁴⁸ Er gibt zu, dass wichtige Autoren das geistige Gebet fast ausschließlich mit der Meditation der drei Seelenkräfte identifiziert und viele Jesuiten beeinflusst haben, die dann zur Verbreitung dieser Auffassung beigetragen haben. Doch sind auch die eingegossene wie die erworbene Beschauung und das affektive Gebet der Einfachheit oft von Jesuiten erfahren und praktiziert worden und somit der ignatianischen geistlichen Tradition keineswegs fremd.⁴⁹

De Guibert macht eine interessante Beobachtung zur Haltung der Jesuiten dem Gebet gegenüber. Wenn es sich um ihr eigenes Gebet handelt, stellen sie es nüchtern als Mittel dar – und in einem bestimmten Sinn als wirksamstes Mittel –, um im göttlichen Dienst für die Seelen gestärkt zu werden. „Wenn sie jedoch über das Gebet für die frommen Seelen schreiben, geschieht es nicht selten, dass sie alles auf die Einung mit Gott ausrichten. Hierin folgen sie einer Vielzahl hervorragender Abhandlungen, welche sich großer Beliebtheit bei den Gläubigen erfreuen.“⁵⁰

Was die eingegossene Beschauung angeht, räumt de Guibert eine traditionelle Zurückhaltung der Jesuiten gegenüber diesem Thema ein. Ihr Ursprung lässt sich bei Ignatius selbst finden, der um die Selbsttäuschungen wusste, die es im Gebetsleben geben kann. Um sie zu meiden, war eine gewisse „kritische Zurückhaltung“ notwendig, die fast zu einer Art jesuitischem Stallgeruch geworden ist. Aber diese Haltung muss man auf außergewöhnliche Phänomene beschränken und darf sie nicht einfach auf das affektive Gebet der Einfachheit ausdehnen oder überhaupt auf das ganze Zwischenfeld, das von der Meditation bis zur eingegossenen Beschauung reicht. De Guibert bemüht sich deutlich zu machen, dass es in der Geschichte der Gesellschaft Jesu keine anti-mystische Militanz von Dauer gegeben habe und dass die Anklage, die ignatianische Spiritualität sei eine „asketische“, wie *Henri Bremond* es behauptet hat,⁵¹ der Grundlage entbehrt.⁵²

Abschließend stellt de Guibert klar, dass „die eigentliche Berufung der Jesuiten nicht wie etwa die der Karmeliten darin besteht, in der Kirche zu Lehrern der eingegossenen Beschauung zu werden und darauf ihre ganze Spiritualität auszurichten.“ Da sie jedoch „von einem großen Mystiker gegründet und selber in hohem Maß mit den Gaben der eingegossenen Beschauung beschenkt worden sind und ihrer speziellen Berufung gemäß dazu bestimmt waren, viele Seelen zu leiten, welche die gleichen Gaben empfangen hatten, standen sie dem großen

⁴⁸ Vgl. J. de Guibert, *La spiritualité* (Anm. 14), 548.

⁴⁹ Vgl. *aaO.*, 549.

⁵⁰ *AaO.*, 550.

⁵¹ Vgl. *aaO.*, 560f.

⁵² Vgl. auch R. Zas Fris, *L'autentica spiritualità ignaziana*, in: *Civiltà Cattolica* 154 (2003), 392–402.

Strom der katholischen mystischen Tradition nicht fern und waren ihm gegenüber schon gar nicht feindlich eingestellt.“⁵³

Schluss

In dieser kurzen Darstellung der französischen jesuitischen Mystiker, die in thematischer und biographischer Kontinuität zu den spanischen jesuitischen Mystikern stehen, sollte gezeigt werden, dass es eine authentische ignatianische mystische Tradition gibt, die bei Ignatius beginnt und auch aktuell in der Gesellschaft Jesu lebendig ist.

Wenn man unter Mystik nicht die Erfahrung außergewöhnlicher Phänomene versteht, sondern die Praxis eines kontemplativen Gebets, das über die Anfängern angemessene Meditation hinausgeht, dann kann man sagen, dass Ignatius im vollen Sinn des Wortes ein Mystiker war, und dass deshalb die Mystik zum ignatianischen Charisma gehört. Es gibt keinen Grund, die jesuitischen Mystiker an den Rand des ignatianischen Charismas zu stellen. Zwar gehört es unbedingt zum ignatianischen Charisma und seiner Tradition, das gewöhnliche geistige Gebet und die Selbstverleugnung als Hauptquelle des mit Christus verbundenen Lebens und des apostolischen Dienstes zu sehen, doch auch die eingegossene Beschauung, die nie als Ziel an sich gesehen wurde, ist ein angemessenes Mittel, um die „charismatische“ Ausrichtung des Ordens lebendig zu halten und zu verwirklichen.

Aus unserer Untersuchung sind zwei Positionen gegenüber dem mystischen oder kontemplativen Gebet deutlich geworden. Einerseits Zurückhaltung, die zwar diese Gebetsweise nicht leugnet, sie aber mit Schweigen übergeht. De Guibert hat dies als „traditionelle Zurückhaltung“ der Jesuiten in „mystischen“ Dingen bezeichnet. Diese Haltung besteht noch heute und ist vielleicht bis zum heutigen Tag die am meisten verbreitete. Andererseits lässt sich eine authentische ignatianische mystische Tradition nicht bestreiten. Die Geschichte der Gesellschaft Jesu hat immer wieder Autoren hervorgebracht, die von ihrer Erfahrung und ihrem Wissen um Mystik nicht nur dem Jesuitenorden, sondern auch der Kirche Zeugnis gegeben haben.

In besonderem Maße waren es französische Autoren, die mit der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu und ab dem Beginn des 20. Jh. das Thema »Mystik« wieder aufgenommen und ihm neue Aktualität im täglichen Leben der Kirche und der Gesellschaft Jesu verliehen haben. Nicht zu vergessen aber ist auch der Beitrag der spanischen Jesuiten, insbesondere von *Jerónimo Seisdedos* (1847–1923) mit seinen „Studien über die Werke der heiligen Teresa“ (*Estudios sobre*

⁵³ Vgl. J. de Guibert, *La spiritualité* (Anm. 14), 564.

las obras de Santa Teresa, Madrid 1866) und seinen fünf Bänden „Grundprinzipien der Mystik“ (*Principios fundamentales de la mística*, Madrid 1913–1919). Eigens erwähnt werden muss der Beitrag der Zeitschrift *Manresa* (1925 gegründet), an der große Kenner der ignatianischen Spiritualität und Mystik mitgearbeitet haben, von denen viele auch die Grundsteine zu den Monumenta Historica Societatis Iesu gelegt haben. Um nur einige zu nennen: C.M. Abad, J. Calveras, I. Casanovas, A. Codina, P. Leturia, M. Nicolau, J. Rovira, E. Hernández, J.M. Grano, T. Arellano, R. García Villoslada, J. Iturrioz, C. de Dalmases, I. Iparraquirre, A.M. de Aldama.

Unsere Untersuchung endet an der Schwelle zum II. Vatikanischen Konzil bzw. dort, wo manche das Ende der Moderne und den Beginn der Post-Moderne sehen. Wir leben zweifellos in einer Zeit, in der es für die Zukunft der geistlichen Tradition der Gesellschaft Jesu lebenswichtig wird, das bleibend Neue mystischer Erfahrung für das ignatianische Charisma herauszustellen. Der Grund ist einfach: Es genügt heute nicht mehr, die *Geistlichen Übungen* gut zu kennen. Man muss auch kontemplative Methoden und Praktiken kennen, um „den Seelen zu helfen“, die auf dem geistlichen Weg vorangehen. Es geht um angemessene Mittel, sie einzustellen auf die „mystischen“ Gnaden (nicht auf die außergewöhnlichen Phänomene). Gerade heute ist es diese kontemplative Seite, die am meisten Interesse bei den Gläubigen hervorruft und auch einen wichtigen Beitrag zum Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen und mit Nicht-Glaubenden leisten kann. Sie erweist sich als ein unentbehrliches Instrument für den apostolischen Dienst in unserer Zeit.

Aus dem Spanischen übersetzt von P. Peter Knauer SJ