

Ignatianische Spiritualität

Zwischen Reform und Mystik – zwischen Luther und Teresa

P. Josef Sudbrack SJ, München

Mit dem Thema „Spiritualität des Ignatius von Loyola“¹ habe ich unmittelbar P. Hugo Rahner, den Ignatius-Kenner und -Verehrer, vor Augen. Ich durfte einige Jahre mit ihm zusammenleben und war ständig neu beeindruckt durch die Synthese von Verstand und Herz, von Wissen und Engagement, von Aktivität und Gelassenheit, die er in seiner grausamen Todeskrankheit lebte. Mit seiner Liebe und Kenntnis des Ignatius hätte er unserer Ordensgemeinschaft Entscheidendes zu sagen gehabt². Das Wichtigste wäre der Hinweis auf die geistliche Gestalt des Gründers der Jesuiten gewesen, der vor fast 500 Jahren geboren wurde – etwa zehn Jahre nach Martin Luther, dessen Jubiläum wir im vergangenen Jahr feierten, etwa 20 Jahre vor Teresa von Avila, der Kirchenlehrerin der Mystik.

Hugo Rahner wies immer wieder auf die kaum zu fassende Spannweite von extremen Polen hin, die Ignatius von Loyola glaubwürdig in einer Person und Haltung verband; oftmals sagte er, daß Darstellungskunst und Sprache fast kapitulieren müßten vor dieser existentiellen Synthese.

I. Mystik und Klugheit

Ignatius war ein Mystiker wie Teresa von Avila. Die letzten Jahre seines Lebens lebte er in unmittelbarer Nähe zu Gott; er mußte nur aufblicken, um Gott zu sehen, zu spüren, zu erfahren, Licht von ihm zu empfangen. Der Satz: „Gott in allen Dingen finden“, war für ihn keine spekulative Theorie wie eher bei Meister Eckhart, der ihn auch aussprach. „Gott in allen Dingen finden“ war für den Gründer der Jesuiten ständige Aufgabe und alltägliche Erfahrung, war der Wille Gottes, den Ignatius überall fand³.

1 Vorliegender Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung einer Predigt während des Österreichischen Katholikentags 1983 in Wien. Ein Großteil des Materials befindet sich in meinem Aufsatz: Ignatius von Loyola und sein Orden – Ursprung aus der Erfahrung, in GuL 56, 1983, 267–283. Daher wird hier auf dementsprechende Belege verzichtet.

2 Sein frühes Buch, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Graz–Salzburg ²1949, zusammen mit seiner bedeutenden Aufsatzsammlung Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, stellt immer noch eine der besten Visionen des Heiligen dar.

3 E. Coreth, In actione contemplativa, in: ZKTh 76 (1954) 55–82.

Im Licht dieser Gottesnähe schrieb er das Gesetzeswerk der Konstitutionen, die kluge, überraschend moderne Lebensordnung der Jesuiten. Seine Mitarbeiter schafften das Material herbei, halfen bei den Formulierungen – aber dann stellte Ignatius Kapitel für Kapitel ins Licht seiner Gotteserfahrung, prüfte die Konstitutionen vor dem Angesicht Gottes, erhielt von Gott – und nicht nur durch juristische Stimmigkeit oder Übereinstimmung mit der Tradition – die Bestätigung des Entwurfes⁴.

Glücklicherweise haben wir einige Seiten seines Tagebuches, die in gewissenhafter, fast pedantischer Weise diesen mystischen Entscheidungsprozeß vor Gott nachzeichnen.

Diese Art der Mystik versinkt nicht in Irrationalismus, im Gegensatz zu vielem, was heute unter „Mystik“ läuft⁵. Diese Mystik reicht klar und bestimmend in den Alltag hinein. Der Gott Jesu Christi, den Ignatius erfahren durfte, der wahre Gott, ist kein nebulöses Etwas. Er hat in die Geschichte hineingesprochen; er spricht weiter in die Geschichte hinein; er nimmt uns Menschen und unsere Freiheit ernst.

Ignatianische Spiritualität wird wegen dieses Ursprungs beim lebendigen Gott Handlungsanweisung für unser, für mein Leben sein.

Damit stehen wir am anderen Pol der ignatianischen Synthese: seiner *handlungsorientierten Klugheit*. Schon zu seinen Lebzeiten versuchte z. B. die kirchliche Behörde – gegen die Grundintention des Ordens –, Jesuiten zu Bischöfen zu ernennen. So sollte ein enger Mitarbeiter des Heiligen Bischof von Trient werden. Papst und Landesherr, der König von Österreich, hatten sich in dieser Absicht verbündet. Hätte das um sich gegriffen, wären die besten Jesuiten Bischöfe – heute könnte man transponieren: Professoren an ordensfremden Hochschulen – geworden, wäre die Ordensgemeinschaft ausgeblutet, hätte sie ihre Einsatzkraft für die Kirche verloren. Also versuchte Ignatius mit seiner ganzen diplomatischen Kunst, dies zu verhindern. Er antichambrierte vor Kardinälen, Gesandten und Würdenträgern. Als dies nichts half, drang er bis zum Papst persönlich vor; doch der gab ihm nur billige Vertröstungen. Ignatius machte dann noch einmal die Runde bei Vertrauten von Papst und König. Erfolg aber hatte er erst über sein Beichtkind, Margarita von Austria, einer unehelichen Tochter Karls V., die mit einem leiblichen Enkelsohn des regierenden Papstes, Paul III., verheiratet war. Sie war der Hebel, um Papst und König von ihrem Entschluß abzubringen.

4 Seit kurzem erst besitzen wir in dem von J. Stierli ausgezeichnet übersetzten Buch von A. Ravier, Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu, Würzburg 1982, einen fundierten Einblick in diese Zeit des jungen Ordens.

5 Vgl. dazu die laufenden Literaturberichte in GuL über: Hunger nach Gotteserfahrung, 54, 1981, 305–315; 55, 1982, 70–78, 310–319; Christlicher Glaube und Nichtchristliche Erfahrungen, 56, 1983, 228–232; Bilder – Visionen – Begegnungen – Erfahrungen, 56, 1983, 306–309; Zwischen Psychologie und Religion. Neue Bücher zum Thema „Spirituelle Erfahrung“, 56, 1983, 386–395.

Natürlich steigt die Frage hoch: Was ging da vor sich? War das raffinierteste Diplomatie, die keinen Schleichweg, der zum Ziele führen könnte, unbeachtet läßt? War das Weltklugheit? Oder hat es mit der Konkretheit ignatianischer Mystik zu tun, die in die Welt hinein führt, die Gott und Gotteserfahrung nicht absetzt von Politik und Diplomatie, sondern damit vereint: „Gott in allen Dingen finden“ war für Ignatius keine sentimentale Rührung, sondern Lebensmaxime.

Ignatius besaß die „Gabe der Tränen“, also jene Kraft, innere Ergriffenheit ganzheitlich, psychosomatisch zu erleben. Er konnte sich mit seiner ganzen Emotionalität, mit seinem geistigen und leiblichen Gemüt in die Gotteserfahrung hineinbegeben. Aber als ihm die Tränen beim Studium der Theologie, beim Hören auf Gott hinderlich wurden, stellte er sie – gleichsam auf Befehl – ab; auch als später ein Arzt ihn warnte vor dem gesundheitlichen Schaden des andauernden Weinens, stellte er es einfach ab.

Wie ganz anders verhielt sich Franz von Assisi, dessen Augenkrankheit ebenfalls mit der Gabe der Tränen zu tun hat. Im Bericht der Drei-Gefährten-Legende spricht er: „Ich weine um das Leiden unseres Herrn Jesus Christus, und ich dürfte mich nicht schämen, laut klagend um seinetwillen durch die ganze Welt zu ziehen.“ – „Da kamen auch den anderen die Tränen“, heißt es weiter, „und er weinte gar sehr mit ihnen.“⁶ Unsere Heiligen sind nicht über einen Kamm zu scheren! Wir aber suchen nach dem geistlichen Einheitspunkt bei Ignatius, wo sublimste Mystik und raffinierte Klugheit zusammenstoßen: „Einfältig wie die Tauben, klug wie die Schlangen“, sagt die Heilige Schrift.

Erst in der Weite dieser extrem auseinanderliegenden Pole wird die Gestalt des Heiligen sichtbar. So verhielt sich Ignatius in seiner Befehlspraxis oft pedantisch-autoritär gegenüber seinen unmittelbaren Mitarbeitern. Er „erprobte“ ihren Gehorsam in einer Weise, die für uns heute menschenunwürdig wäre. Und zugleich gab er seinen Gefährten in entscheidenden Aufgaben eine solche Freiheit und eine solche Entscheidungsbefugnis, daß vom üblichen Gehorchen kaum etwas übrig blieb. Verständlich wird diese zwiespältig scheinende Haltung erst in der bisher angerissenen Polarität: „Gehorsam“ war für Ignatius etwas „Mystisches“ – daß nämlich ein Mensch allein dadurch, daß er seine Freiheit in den Gehorsam hineingibt, sich willentlich mit Gott vereine: Gehorsam als „*unio mystica voluntatis cum Deo*“. Doch kontrabalanziert wird dies durch die „Klugheit“: Der Mensch setzt sich um so besser ein, „gehört“ um so mehr seinem göttlichen Auftrag, je mehr er aus reifem Wissen und Freiheit seine Entscheidung trifft.

Diese Synthese von Mystik und Klugheit bestimmt auch die „Ordnung“ des Betens, die Ignatius seinem Orden vorschreibt. Mehrmals nämlich sagt der Heilige, daß ein reifer Jesuit eigentlich keine Gebetsordnung brauchte – er

⁶ Zitiert nach der schönen Sammlung, die O. Karrer in der Manese Bibliothek der Weltliteratur herausgegeben hat.

sei eng genug mit Gott verbunden, um in seinem Willen zu lesen, und darauf allein komme es an. Im Gesetzeswerk der Konstitutionen bestätigt er diese Auffassung. Jeder wahre Jesuit soll „Gott in allen Dingen finden“ – warum also noch Vorschriften zur Gebetsordnung und Gebetsmethode?

In dieser „mystischen“ Auffassung vom Beten seiner Mitbrüder hat Ignatius sich getäuscht – übrigens verhielt er sich selbst auch anders und betete sehr lange. Aber um seine Spiritualität zu verstehen, müssen wir der Wurzel des Gesagten nachgehen.

II. Martin Luther und Teresa von Avila

Diese Wurzel ist in den Exerzitien, den Geistlichen Übungen des Ignatius, zu finden. Was die *Regula Benedicti* für die Benediktiner, was die Briefe des hl. Augustinus über sein Gemeinschaftsleben für die große Familie der Augustiner, was die Gestalt des hl. Franz für seine Minderbrüder, das sind die Exerzitien für den Orden der Jesuiten⁷. Ihre Grundsicht entspricht dem reformatorischen Ansatz Martin Luthers und der Mystik Teresas von Avila. Es geht nämlich um einen Dialog mit Jesus. Die sogenannte erste Woche der Exerzitien ist ja nur eine existentielle Hinführung. Im Hauptgeschehen der 2., 3. und 4. Woche aber schaut der Meditierende ausschließlich auf den Jesus von Nazaret, den uns die Heilige Schrift vor Augen stellt. Selbst Pfingsten wird nicht meditiert – nur Jesus. Und das andere – die „Unterscheidung der Geister“ und was sonst noch zu finden ist – will diese Grundausrichtung auf Jesus, diesen Dialog mit ihm, gleichsam hörbar, verständlich, umsetzbar in die konkrete Situation machen. Der Dialog mit Jesus von Nazaret – nicht mit irgendeinem kosmischen Christus – macht die Grundstruktur der Exerzitien aus.

Ganz Entsprechendes finden wir bei Martin Luther⁸. Sein berühmter Satz vom „*simul iustus et peccator*“ gilt als Kurzformel seiner Spiritualität. Das heißt: Blickt der Mensch auf sich, „findet er nichts als Schuld“; „vertraust du

7 Dazu der dritte Teil meines Buches, *Leben in geistlicher Gemeinschaft. Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen*, Würzburg 1983.

8 Der Vergleich, den J. Moltmann zwischen Teresa und Luther anstellt, weist auf Ähnliches, bleibt aber blaß und zeigt sich wenig bewandert in den Fragen der mystischen Theologie: Die Wendung zur Christumystik bei Teresa von Avila oder: Teresa von Avila und Martin Luther, in: *Gott allein*, (hrsg. v. W. Herbstrith) Freiburg 1982, 184–208; sachlich trifft Moltmann etwas Richtiges, wenn er Teresa lobt, weil sie sich vom „mystischen Drang“ über die „Menschheit Christi“ nicht hat „hinaufziehen“ lassen; aber die Abwertung setzt das protestantische Mißverständnis der christlichen Mystik voraus, das sich eher an einer buddhistischen Entleerung (wie sie im Buch etwa S. 252 Teresa parallelisiert wird) als der traditionellen Begegnungsmystik des Christentums

aber auf Gott, wird dir Kraft vom Himmel zuteil“. Das letztere, wörtlich Zitierte gibt den Wortlaut des lutherischen Axioms wieder, wie Luther es schon in der *Imitatio Christi* finden konnte⁹. Es ist traditionelles Gut. Luther schaut ganz eindeutig auf Jesus: Dort findest du dein Heil!

Das gleiche besagt die berühmte „Extra“-Dimension der evangelischen Rechtfertigungslehre (deren dialogischer Grundgehalt leider in der späteren Orthodoxie scholastiziert, verfestigt und damit verfälscht wurde). Für Luther heißt es: Du findest dein Heil nicht in der Welt eigener Spekulationen, eigener Werke oder auch eigener Erfahrungen; du mußt aus dir heraustreten, „extra“, d. h. nach außen gehen; du mußt auf Jesus schauen, dort ist dein Heil und deine Rettung. Bei dir ist nur Unheil.

In heutiger Sprache gesagt: Gnade, Erfahrung des Göttlichen, Sinn des Lebens ist etwas „Dialogisches“. Und der Dialogpartner ist Jesus von Nazaret, des Vaters ewiger Sohn. Er wurde Mensch, um uns zu seinen Schwestern und Brüdern zu machen.

Ich möchte mich noch deutlicher ins moderne Gespräch mit Luther einmischen und es in einer Terminologie aus dem Dialog der Weltreligionen sagen. J.-A. Cuttat spricht von „einsamer“ und „wechselseitiger Innerlichkeit“¹⁰. Luther war ein Mann der Innerlichkeit; man darf ihn im klassisch-christlichen Sinn des Wortes eines Mystiker nennen. Aber seine Innerlichkeit war nicht einsam, nicht nach innen bezogen, sondern „extra“ gerichtet, nach außen, auf Jesus hin – oder mit einem Grundbegriff des mystischen Buchs von der „Wolke des Nichtwissens“: Die Innerlichkeit Luthers war „intentional“ auf Jesus¹¹.

Aus dieser „dialogischen Innerlichkeit“ heraus wurde Luther der Reformator. Er fand nämlich in der Kirche allzuviel Pochen auf menschliche Gelehrsamkeit statt auf das Hören des Wortes; allzuviel eigene Leistung statt Öffnung zur Gnade; allzuviel „bei sich bleiben“, statt auf Jesus zu schauen.

orientiert. Dazu der 1984 im C.-H. Beck Verlag erscheinende I. Band von „Klassiker der christlichen Mystik“ (hrsg. v. G. Ruhbach, J. Sudbrack). Zum Vergleich: Luther – Johannes v. Kreuz – Teresa – Ignatius, siehe: *Der Mensch im Überstieg. Teresas Gotteserfahrung in ökumenischer Besinnung*, in: *Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582–1982* (hrsg. v. J. Kotschner), Düsseldorf 1982, 52–89, 200f.

9 Dazu: *Personale Meditation. Die vier Bücher von der Nachfolge Christi – neu betrachtet*, Düsseldorf 1973.

10 In dem wichtigen Buch von J.-A. Cuttat, *Asiatische Gottheit – Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären, Einsiedeln*, o.-J.

11 Vgl. jetzt die leicht zu erreichende kritische Ausgabe von Phyllis Hodgson, *The Cloud of Unknowing and related treatises*, Salzburg 1982 (*Analecta Cartusiana*, 3). Bei Ruusbroec heißt dieser Zug, der aus einer Naturmystik, wie es einige Theologen als „Kontemplatio“ lehren, erst Gottesmystik macht: *meynighe*; vgl. P. Mommaers, *GuL 57*, 1984, 4–12, *Der Mystiker und das Wort*.

Teresa von Avila lebt aus dem gleichen Bezug auf Jesus¹². So erzählt die Heilige mehrmals von einer Befreiung. Geistliche Ratgeber – es waren anerkannte Männer – hat sie gelehrt, „alles Körperliche“ (in moderner Sprache: alles Gegenständliche, Gegenüberstehende; Luther würde sagen: jeden Extra-Bezug) aus ihrem Beten zu verbannen; es könne „die vollkommene Beschauung nur hemmen und hindern . . . man solle sich darum auf allen Seiten von Gott umgeben und ganz in ihn versenkt betrachten“.

Heute nennt man das „Bewußtseinsweiterung“, „Neue Religiosität“. Der Mensch ruht in sich und erfährt dies wie einen unendlichen See; alles Gegenständliche, jedes Personale ist in der Weite dieses zeit- und raumlosen Ruhens untergegangen. Teresa schildert diese Erfahrung als schön und angenehm. Doch Gott führt sie weiter in eine Du-Erfahrung des gegenüberstehenden Jesus, was die Nicht-Theologin Teresa in unmittelbarer Sprache schildert: „O mein Herr! Ist es möglich, daß auch nur eine Stunde lang der Gedanke in mir Platz fand, du könntest mir an der Erreichung eines größeren Gutes hinderlich sein . . . Ich hätte sein Bild immer vor meinen Augen haben mögen, da ich es noch nicht so fest, als ich es gewünscht, meiner Seele eindrücken konnte.“

Der Rückgang in die Unendlichkeit der eigenen Innerlichkeit wird überstiegen von der Unendlichkeit der Begegnung mit Jesus. Und dieses Hinschauen auf Jesus, das Fasziniert-Sein von ihm macht die Grundstruktur der Erfahrung aus, die allen drei „Mystikern“ gehört: Teresa, die schaut, Luther, der hört . . . und eben auch Ignatius. Wenn man seinen Lebensweg betrachtet, so hat man zuerst den Eindruck eines Zickzackkurses: die erste Bekehrung auf dem Krankenbett in Loyola; die erneute Bekehrung in Manresa; die ersten, zum Teil mißlungenen Predigtversuche; die Absicht, im Heiligen Land den Wohnsitz aufzuschlagen; erneute, nicht immer erfolgreiche „Erweckungs“-Predigt in Spanien; Studium; lockerer Gefährtenkreis, der zuerst auch auseinanderfiel; und dann immer geschlossener, immer bewußter ein Hinfinden zur straff organisierten Gestalt des Ordens der Gesellschaft Jesu mit ihrem ersten Generaloberen, Ignatius, der von nun an völlig aufgeht in der Struktur seines Ordens.

Dieser Zickzackweg steht aber unter einem einzigen Richtungssinn: Jesus, in dem Gottes Wille mit dieser Erde konkret geworden ist.

Dieser Jesus – ganz konkret, nicht ein verschwimmendes Einheitserlebnis, keine christologische Spekulation von Theologen, nicht Träume von einer kosmischen Christusgestalt, nein, dieser Jesus von Nazaret, von dem das Evangelium berichtet, ist der Bezugspunkt der Exerzitien. Alles andere in diesem schmalen Büchlein ist nur ein Instrumentarium, auf daß die Begegnung mit Jesus richtig und richtungweisend geschieht.

¹² Vgl. Erfahrung einer Liebe. Teresa von Avilas Mystik als Begegnung mit Gott, Freiburg ³1981.

Diese Begegnung ist bei Ignatius der Einheitspunkt, in dem sich Mystik und diplomatische Raffinesse treffen:

- Mystik: denn es geht ja um die Begegnung mit dem menschengewordenen Wort Gottes, mit Gott selbst, der sich dem Menschen zuwendet.
- Diplomatische Klugheit: denn dieser Gott ist Mensch geworden bis in die letzte Materialität und Geschichte des Menschlichen hinein. Dem, der sich auf Jesus einläßt, kommt es zu, alles Menschenmögliche zu ergreifen.

Formelhaft gesprochen ist die Synthese der beiden Extreme von mystischer Gotteserfahrung und menschlicher Klugheit einfachhin die Entfaltung des Grunddogmas von Chalkedon: ganz Gott und ganz Mensch, unvermischt und unvermindert, aber ganz und gar ein einziger, Jesus.

Und wie wir das Geheimnis der Person Jesu stehenlassen müssen und uns ihr nur vorsichtig nähern dürfen, so sollten wir auch die ignatianische Synthese stehenlassen; wenn wir zu schnell funktionalisieren, erklären, harmonisieren, dann verfehlen wir das lebendige Zeugnis der ignatianischen Erfahrung von Jesus¹³.

Sie ist doch auch der Grund für den ungewöhnlichen Namen der Gesellschaft Jesu, der Jesuiten; also nicht Ignatianer – nicht wie die Benediktiner oder Franziskaner nach dem Ordensgründer oder die Passionisten, Missionare vom Heiligen Blut nach einer Idee –, sondern einfach Jesuiten: fasziniert von Jesus! Man weiß, wie sehr Ignatius um diesen Namen kämpfte – und dies auch gegen anders liegende päpstliche Absichten.

III. Jesus in seiner Kirche

Doch wir müssen noch eine Stufe tiefer in die ignatianische Spiritualität eindringen, und dahin kann das Aufmerken auf den Unterschied zwischen den drei von Jesus faszinierten Mystikern führen.

13 Dieser Funktionalisierung – statt Stehen-Bleiben vor dem Geheimnis, Sich-immer-neu-anrühren-lassen und deshalb auch immer wieder Ausbrechen-aus-billiger-Harmonisierung – scheint mir auch die vorsichtige Kritik zum Opfer gefallen zu sein, die P. Lippert in seiner grundsätzlich sehr lobenden und dankbar angenommenen Besprechung meines Buches über die „Geistliche Gemeinschaft“ einschloß (vgl. Ordenskorrespondenz 24, 1983, 359f.): Ob man sich nicht doch von den Anliegen der „grünen Partei“ und der „Friedensbewegung“ anregen lassen darf? Ob das Zielbild eines „familiären“ Zusammenlebens in einer Ordensgemeinschaft wirklich nur Illusion ist? Ob die von H. Schürmann vorgelegte und breithin angenommene Unterscheidung von einem „engeren und weiteren“ Jüngerkreis nicht doch als neutestamentliche Basis zur Überlegung über das Ordensleben genommen werden darf? Wer die exegetischen Bemühungen unserer Zeit – von G. Lohfink, M. Hengel, W. Egger, R. Strunk, G. Theißen – beobachtet, wird P. Lippert kaum zustimmen können.

Teresa von Avila steht Ignatius nahe. Sie war kein Mensch von theologischen oder handlungsorientierten Synthesen¹⁴. Sie lebte ihre Erfahrungen und handelte unmittelbar aus ihnen. Aber man kann bei ihr bis in den Wortlaut mancher Mahnungen spüren, daß Jesuiten-Theologen sie begleiteten – so, wenn sie von einer ersten, unreflexen und daher gewissen Gottese Erfahrung und einer darauffolgenden „zweiten“ Zeit spricht, in der die Fragen und Unsicherheiten entstehen.

Sie spricht allerdings ihre Mystik in Formulierungen aus, die sich zu widersprechen scheinen. So kann sie beteuern, daß sie sich der Nähe Gottes gewiß sei – und wenige Zeilen später warnt sie davor, daß man sich nicht sicher fühlen dürfe. So weiß man nicht recht, ob nach ihr alle oder nur ein Teil der Menschen zur mystischen Gottese Erfahrung berufen sind. In ihrem Verhalten treffen seltsam unvermittelt das unumstößliche Gewißsein von der Echtheit ihrer Gottese Erfahrung mit dem Wissen zusammen: Ohne die offizielle Bestätigung kirchlicher Stellen bleibt alles ungewiß.

Dieses Dilemma – genügt mir die persönliche Erfahrung oder brauche ich das Urteil der Kirche – löst Luther in favorem persönlicher Erfahrung und persönlicher Glaubensgewißheit. Ignatius geht den Weg der Synthese. Aber Luthers Theologie kann dennoch helfen, die ignatianische Spiritualität in ihrer so wirksam gewordenen kirchlichen Zuspitzung zu begreifen.

Luther weiß – ebenso wie Ignatius –, daß Jesus, der Gottessohn, über der menschlichen Rationalität steht. Und er drückt dies mittels der damals üblichen nominalistischen Theologie zum Beispiel folgendermaßen aus:

Daß zwei und fünf – sieben sind, kann ich fassen mit der Vernunft; wenn es aber von oben herab heißt: Nein es sind acht, so soll ich's glauben, wider meine Vernunft und Fühlen. Dahin geht der Teufel allein um, daß die römischen Pfaffen Gottes Werk messen mit der Vernunft¹⁵.

Dieser Satz erinnert an die berühmt-berüchtigte dreizehnte Regel, die in dem Exerzitienkapitel zum Gespür für die Kirche steht. Das schreibt Ignatius, man müsse festhalten,

von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt.

Das menschliche Rationalität übersteigende Geheimnis, das Luther in Gott und seinem Sohn Jesus findet, sieht Ignatius von Loyola auch in der – wie er sie nennt – hierarchischen Kirche. Man muß dazu wissen, daß „Weiß-für-

14 Vgl. das mit E. Münzebrock herausgegebene Buch (Einleitung v. G. Hinricher) Teresa von Avila. Der Dienst des Betens, Einsiedeln 1983.

15 Zitiert nach der Wochenendbeilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, vom 20. August 1983: K. Reumann, Wie die Finsternis zum Licht. Luthers Schmähung des Aristoteles und die Wittenberger Bildungswirren.

Schwarz-Halten“ ein übliches Paradox zur Umschreibung der göttlichen Unbegreiflichkeit gewesen sein muß. Meister Eckhart gebraucht diese Formulierung, und Ignatius hat sie wohl in der Auseinandersetzung mit dem – wie er glaubte – Rationalismus des Erasmus von Rotterdam gefunden (der ja – typischerweise – in einer ähnlichen Frage auch mit Luther übers Kreuz kam).

Für Ignatius spitzt sich also das Geheimnis Gott, das in Jesus sichtbar, aber nicht begreifbar geworden ist, zu im Geheimnis der hierarchischen Kirche, die – wie er schreibt – vom Geist Jesu Christi gelenkt ist.

Und damit schauen wir auf die Mitte der ignatianischen Spiritualität:

a) Ignatius lebt aus dem Glauben, daß Gott in Jesus Mensch wurde. Und deshalb sind Begegnung mit dem Göttlichen, also Mystik, und Ernstnehmen des Menschen, also Einsatz der entsprechenden Mittel, keine Gegensätze, sondern laufen zusammen – im Glauben an Jesus.

Gotteserfahrung, Transzendenz, Jenseitigkeit und Diplomatie, Reform, Verbesserung der Welt, Reform der Kirche in eine bessere mit allen zur Verfügung stehenden Kräften – das sind keine Gegensätze, sondern es ist im Herzen das Gleiche. Wer zu Gott hin strebt, flieht nicht die Welt, sondern bejaht sie, weil Gott in Jesus ein Stück der Welt geworden ist.

Bis hierher hätte Martin Luther zustimmen können.

b) Doch Ignatius geht einen Schritt weiter, und dieser führt in die Richtung, die sich in der teresianischen Erfahrung niedergeschlagen hat: Er lebt und handelt aus dem Glaubenswissen heraus, daß das Gott-Menschliche in Jesus Christus, diese Synthese des Mystischen, das von Gott kommt, mit dem Menschlichen, das uns in die Hand gegeben ist, weiterlebt in der katholischen Kirche.

Und ihr schenkt er einen Gehorsam von der Qualität des Unbedingten, die nur in Gott gründen kann!

Ignatius kannte die Schwächen des Papsttums und der Päpste zur Genüge und ging diplomatisch-geschickt mit ihnen um. Wir dürfen heute und müssen mit unserem theologischen und glaubenden Wissen die Wirklichkeit der Kirche neu überdenken. (Es ist zum Beispiel recht deutlich, daß die Theologie zur Zeit des Ignatius eine recht nominalistische und juristische, aber weniger organische Auffassung von der Struktur der Kirche hatte.)

Aber die Grundsäule der ignatianischen Spiritualität bleibt wesentlich und maßgebend für den Orden der Jesuiten:

Weil Gott Mensch wurde, gibt es keinen Gegensatz zwischen Mystik und Weltzugewandtheit, zwischen Gotteserfahrung und Engagement, zwischen der Stille des Gebets und dem Einsatz für die Gerechtigkeit; aber auch keinen Gegensatz zwischen frommer Innerlichkeit und Bezug zum Wort Jesu. Wie das Verhältnis zwischen beidem zu ordnen ist, muß stets neu überdacht werden, denn Jesus bleibt Geheimnis; daß aber die Polarität bestehen blei-

ben muß, liegt in der Hinwendung auf Jesus, den Gott-Menschen, der den Namen der Jesuiten prägt.

Und das Zweite ist nichts Neues, sondern akzentuiert das Erste, den christologischen Grundansatz, auf die Kirche Jesu Christi hin: Die gott-menschliche Wirklichkeit Jesu setzt sich fort in der Gegenwart des unsichtbaren Geistes Gottes in der sichtbaren Kirche. Oder wie Ignatius es beschreibt:

Zwischen Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, ist der gleiche Geist, der auch uns leitet und lenkt zum Heil seiner Kirche.

Es gibt also letztlich keinen Gegensatz zwischen Mystik und Kirchengesam, zwischen Innerlichkeitserfahrung und gehorsamem Dienst. Ignatius weiß, daß ich Jesus in voller Weise nur begegne, wenn ich ihn als Mitte des Kreises finde, der in Umfang und Ausgliederung seine hierarchisch geordnete Kirche darstellt.

Hier liegt der Glaubensgrund für den oft mißverstandenen sogenannten Papstgehorsam der Jesuiten.

Hier liegt aber auch die letzte Ursache dafür, daß in der ignatianischen Spiritualität das mystische und das aktive Element, die Gotteserfahrung der Exerziten und das Engagement für Gerechtigkeit untrennbar eins sind.

Wir wollen Gott bitten, daß er dem Orden der Gesellschaft Jesu Mut und Gelassenheit schenkt, auf dem Weg des Ignatius weiterzugehen, Mut und Gelassenheit, der Kirche seinen Dienst zu schenken, Mut und Gelassenheit, mit der Kirche für Gottes Welt und Menschen dazusein.