

Erfahrung und Unterscheidung

Aspekte ignatianischer Mystik

Einleitung

Für Immanuel Kant ist Mystik ein „Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Udenkbaren, . . . einer Erwartung von Geheimnissen oder vielmehr Hinhaltung mit solchen.“ Sie ist „Schwärmerei“, „vernunfttötend“ und „schweift ins Überschwengliche hinaus“. Mystik und Mystizismus entsprechen dem Königsberger Philosophen zufolge einem unreifen Stadium des Subjektes, sind letztlich krankhaft und so „Quelle mannigfaltiger Seelenstörungen.“¹

In der aufgeklärten, rationalistischen und positivistischen Kritik an der Mystik² kehren Attribute wie unbestimmt, trügerisch, nebulos, unbewußt, verschwommen, verworren, irrational, geheimnisvoll, versponnen, dunkel, unheimlich, subjektiv, hinterwälderisch, dekadent, degeneriert u. ä. refrainartig wieder. Auf den Punkt gebracht: mystische Erfahrungen sind nicht objektivierbar, nicht mitteilbar und rational nicht einholbar. Da es sich um bloße Einbildungen des Subjektes handelt, führen sie zu keinerlei Erkenntnis.

Die theologische Kritik an der Mystik wurde besonders von der dialektischen Theologie³ (Emil Brunner, differenzierter von Karl Barth) formuliert. Mystik löst sich dieser Kritik zufolge von der Außenwelt und zieht sich ins Ego zurück. In fal-

scher Unmittelbarkeit gehe sie an Gemeinschaft und Geschichte wie auch am Wort Gottes vorbei. Letztlich stelle sie die „feinste sublimste Form der Naturvergötterung, des Heldeniums, der Geistverdinglichung dar.“ Dem mystischen Gottesverhältnis als Einssein mit Gott, als Erlebnis Gottes wird dialektisch der Glaube an Gott mit dem harten Gegenüber von Mensch und Gott entgegengesetzt.

Dieser philosophischen und theologischen Kritik an der Mystik zum Trotz hat sich in den letzten Jahren eine neue Suche und Frage nach mystischer Erfahrung durchgesetzt. Die Gründe dafür sind viele: das Haben als Individuationsprinzip hat versagt, der Materialismus in Form des Konsums wurde relativiert. Eine rein auf Naturbeherrschung hin orientierte Vernunft führte zu einer Verdinglichung des Bewußtseins und zu einer Entfremdung des Geistes. Emanzipatorische, aufklärerische wie auch utopische Entwürfe haben ihre Strahlkraft verloren oder müssen sich selbst wegen der Leidens- und Unheils geschichte in ihrem Gefolge legitimieren. Auch Frageverbote und Denkdiktate im Hinblick auf Sinn beruhen auf willkürlichen Optionen.

Kirchlich und theologisch ist es die Versteinerung erstarrter Dogmen, Lehren und Begriffe, die den Ruf nach gelebter Erfahrung verstärken. Zudem sind kirchliche und gesellschaftliche Systeme, die

¹ Akademie-Ausgabe 8, 398.335; vgl. 5,71; 7,59.

² Vgl. H.-U. Lessing, Art. Mystik, mystisch, in: HWP 6, 268—279.

³ Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924, 2f.5. Zu Barth vgl. die neue Studie von Nicolaus Klimek, Der Begriff „Mystik“ in der Theologie Karl Barths, Paderborn 1990.

den einzelnen mitgenommen und z. T. auch von einer personalen Entscheidung dispensiert haben, im Zerfall begriffen. Schließlich wird eine auf moralische Imperative reduzierte Religion immer weniger akzeptiert.

In diesem gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld wird in der Mystik die Erfahrung jenseits der toten Begriffe gesucht. Sie scheint dem Wunsch nach Einheit gegen alle Zerstückelung durch Analysen ohne Synthesen, gegen die Subjekt-Objekt-Spaltung entgegenzukommen. Jede Besonderheit versenkt sich in das All-Eine. Der Ruf nach mystischer Erfahrung hat aber auch seine Kehrseite. Die Gefahr ist jetzt weniger die krasse Verleugnung der Seele und des Geistes, sondern die heimliche Verdinglichung des Göttlichen. „Mystik“ steht nicht selten auch bloß für das „tiefere Selbst“, für die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Lebens als Beisichselbstsein, das mit dem Absoluten identifiziert wird und das endliche Subjekt mit der Unendlichkeit verschmelzen lässt. Wenn bloß die Intensität des Gefühls zählt, ist es sekundär, ob diese Erfahrungen durch Drogen, Musik oder Gebet erreicht werden. Mystik kann auch zur Flucht vor der Last des Selbstseins missbraucht werden und kommt so einer verbreiteten Subjektmüdigkeit entgegen. Sie kann zum Alibi werden, um der grauen Alltäglichkeit zu entrinnen und dem kon-

kreten Du auszuweichen. Zudem wird der Begriff der Mystik zum Teil undifferenziert sehr weit gefaßt. Für J. Görres z. B. umfaßt er auch den Bereich des Okkulten, Dämonischen und Magischen. Auch die Astrologie wird auf dem Basar der Mystik angeboten. In diesem Tohuwabohu, in dem Leben und Tod, Licht und Dunkel, Gut und Böse zusammenfallen, werden die Grüße der verstorbenen Großmutter aus dem Jenseits und der Glaube an Gott in einen Topf geworfen.

So ist bei der gegenwärtigen Renaissance der Mystik wohl das Anliegen der Erfahrung zu hören, zugleich aber die Kraft der Unterscheidung der Geister gefragt.

Ignatius von Loyola (1491–1556)⁴

Ignatius war ein Mystiker. Dieses Urteil ist nicht selbstverständlich. Der Baske reiht sich nicht auf Anhieb in die Reihe der sympathischen, authentischen oder „letzten“ Christen ein. Die Exerzitien haben für manche immer noch einen eher kalten, militärischen oder strengen Charakter; Wärme, Nähe, Eros, Gefühl sind nicht die ersten Assoziationen mit dem Mann aus Loyola. „Die so gewaltig erfolgreichen exercitia spiritualia des Ignatius v. Loyola sind eine richtige seelische Kur mit dem Zwecke, alle Gemütsbewegungen, Affekte, Gedanken willkürlich zu beherrschen, willkürlich hervorrufen und verdrängen zu können.“⁵ Ignatius betreibe in seinen

⁴ Als Textausgaben werden hier herangezogen: Die Exerzitien, übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1954 (= EB); Der Bericht des Pilgers, hg. von Burkhardt Schneider, Freiburg-Basel-Wien 1977 (= BP); Das geistliche Tagebuch, hg. von Adolf Haas und Peter Knauer, Freiburg 1961 (= GT); Geistliche Briefe, eingeführt und herausgegeben von Hugo Rahner, Einsiedeln (2) 1956; Satzungen der Gesellschaft Jesu, hg. von Peter Knauer, als Manuskript gedruckt, Frankfurt (4) 1980. Zur Biographie des Ignatius vgl. Hugo Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964; *Candido de Dalmases*, Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbiographie des Gründers der Jesuiten, München 1989; Josef Stierli, Ignatius von Loyola. Auf der Suche nach dem Willen Gottes, Mainz 1990. Zur Mystik des Ignatius vgl. Martha Zechmeister, Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott, Würzburg 1985; Josef Stierli, Ignatius von Loyola. Gott suchen in allen Dingen, München-Zürich 1987.

⁵ Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Berlin und Heidelberg 1946, 674; auch Eugen Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten und Freiburg i. B. 1989, 433f. zeichnet ein total einseitiges und verzerrtes Bild von Ignatius; vgl. dagegen Albert Görres, Ein existentielles Experiment. Zur Psychologie der Exerzitien des Ignatius von Loyola, in: Helmut Kuhn u. a., Interpretation der Welt (FS für R. Guardini), Würzburg 1965, 497–517.

Exerzitien eine gewaltsame und voluntaristische Selbstdressur, die entfremdet und Spontaneität und Gefühl zerstört. Als Ort der Gehirnwäsche und Manipulation der psychischen Kräfte werden die Exerzitien zur Pflanzstätte von Neurosen.

Die Zeugnisse derer, die mit ihm zusammenlebten, sprechen eine andere Sprache. Er sei ganz aus Güte und Liebe zusammen gewachsen, heißt es da. Für viele ist er zu einem Lehrer des Herzens und zu einem Lehrer der Liebe geworden. In aller Aktivität bleibt er ein ganz und gar kontemplativer Mensch, der sich über ein gutes Essen freuen kann und dem Humor nicht fremd ist.

Gotteserfahrung

„Ich habe Gott erfahren, den namenlosen und unergründlichen, schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir . . . Gott selbst. Gott selbst habe ich erfahren, nicht menschliche Worte über ihn.“⁶ Diese Worte legt Karl Rahner seinem Ordensvater in den Mund. Ignatius rechnet damit, daß Gott an der Seele des Menschen handeln und mit ihr wirken kann:

„ . . . so ist es . . . mehr entsprechend und viel besser, daß Er selber, der Schöpfer und Herr, sich Seiner Ihm hingebenen Seele mitteile, sie zu Seiner Liebe und Seinem Lobpreis umfange und sie zu jenem Weg hin bereite (disponer), auf dem sie Ihm fürderhin je besser dienen kann. Dergestalt, daß der Exerzitiengeber . . . unmittelbar den Schöpfer mit Seinem Geschöpf wirken lasse und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“ (EB 15).

Eine solche Erfahrung ist vom Geschöpf her nicht entwerfbar oder linear zu entwickeln. Sie steht nicht am Endpunkt einer menschlichen Dynamik, z. B. eines asketischen Alpinismus, sondern entspringt der unableitbaren und gnadenhaften Freiheit, die „de arriba“ (von oben) in

die Seele des Menschen eintritt und den Menschen an der göttlichen Liebe teilhaben läßt.

„Einzig Gott Unser Herr kann ohne vorausgehenden Grund der Seele Trost geben; denn es ist dem Schöpfer vorbehalten, in sie einzutreten, aus ihr hinauszugehen, sie so zu bewegen, daß Er sie ganz in die Liebe zu Seiner Göttlichen Majestät hineinzieht“ (EB 330).

Ignatianische Gotteserfahrung vollzieht sich in einer Spannung: sie ist durchaus konkret, kennt Bilder, innere Erfahrungen von Trost und Klarheit. Eine solche Erfahrung ist aber in eine Dynamik hineingetragen. Gott ist je größer (semper maior) als eine konkrete Erfahrung; er ruft in die Sendung in das Je-Kleinere (semper minor), wo kein „Erlebnis“ und auch kein Trost da ist. Ignatius unterzieht die Erfahrungen der Unterscheidung der Geister und relativiert sie auf den Willen des je größeren Gottes hin. Entscheidend ist die aktive Indifferenz, die in der Liebe vollendet wird. Ziel ist das „Gott finden in allen Dingen“. Der biographische Hintergrund liegt in der Erfahrung in Manresa. Dort wird ihm die Schau der Dreifaltigkeit, der Schöpfung, der Gegenwart Christi im Sakrament, der Menschheit Christi und Marias geschenkt. In der Erleuchtung am Cardoner, dem Höhepunkt der vorausgehenden Erfahrung, empfing Ignatius eine Gnade, von der er sagt, „daß ihm in der ganzen Folge seines Lebens bis über 62 Jahre hinaus scheint: wenn er alle Hilfen zusammenzähle, wie er sie von Gott erhalten habe, und alle Dinge, die er erkannt habe, selbst, wenn er sie alle in eins zusammenbringe, habe er nicht so viel erlangt, wie mit jenem Mal allein“ (BP 30). Diese Erfahrung gibt ihm „eine solche Sicherheit im Glauben, daß er oftmals bei sich dachte: auch wenn es keine Heilige Schrift gäbe, die uns diese Glaubenswahrheit lehrt, wäre er entschlossen, für sie zu

⁶ Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: *ders.*, Schriften zur Theologie XV, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 373—408, hier 374.

sterben, einzig auf Grund der Tatsache, daß er dies geschaут hatte" (BP 29). Diese Erleuchtung am Cardoner ist die eigentliche Geburtsstunde der Exerzitien.

Mystik der Dreifaltigkeit

Ignatius entwirft keine Einheitsmystik jenseits des konkreten Menschen, abstrahiert von der konkreten geschichtlichen Religion. Der Horizont seiner Erfahrungen sind die Dogmen der Trinität und der Menschwerdung. Von Anfang seines mystischen Weges an ist er von der Dreifaltigkeit ergriffen:

„Er hatte eine große Andacht zur Heiligsten Dreifaltigkeit. So betete er jeden Tag besonders zu jeder der Drei Personen . . . da wurde sein Verstand plötzlich über sich selbst erhoben, wie wenn er die Heiligste Dreifaltigkeit unter der Gestalt von drei Orgeltasten erschau'n dürfte, und dies war von so viel Tränen und Seufzern begleitet, daß er ihrer nicht Herr werden konnte“ (BP 28).

Diese Erfahrung des Überflutetwerden von Tränen, des Ergriffenwerden aus überfließender Freude und des Trostes ist für ihn so klar und evident, daß ein Zweifel daran in seinen Augen eine Beleidigung Gottes wäre. Das geistliche Tagebuch beschreibt die innige Liebe, die Wärme, den großen Wohlgeruch an den göttlichen Dingen, die Sanftheit und Klarheit und auch die starke Befriedigung der Seele. Schon der Gedanke an die göttlichen Personen erfaßt ihn mit außergewöhnlichem Trost und innerem Jubel. Große Süßigkeit wird ihm geschenkt (18. 2. 1544).

„Beim ‚Te igitur‘ verspürte und schaute ich nicht in dunkler, sondern auf lichte und sogar sehr lichte Weise das göttliche Sein oder seine Wesenheit selbst, und zwar in Kugelgestalt, etwas größer als die Sonne erscheint. Aus dieser Wesenheit schien der Vater herzugehen oder sich herzuleiten, so daß mir, als ich ‚Te‘, nämlich ‚Pater‘, sagte, zuerst die göttliche Wesen-

heit vor Augen stand, und dann erst der Vater“ (6. 3. 1544).

Ignatius schaut die Trinität immer schon in einem heilsgeschichtlichen Kontext. Der dreifaltige Gott wirkt in der Menschwerdung des Sohnes die Erlösung der Menschheit. Dies wird z. B. in der Betrachtung von der Menschwerdung am ersten Tag der zweiten Woche in den Exerzitien deutlich:

„Die erste Einstellung ist, den Vorgang vergegenwärtigen, den ich betrachten soll. Hier, wie die drei Göttlichen Personen die ganze Fläche oder das gesamte Erdenrund voll von Menschen überschauten und, sehend wie alle zur Hölle abstiegen, in ihrer Ewigkeit beschlossen, daß die zweite Person sich zum Menschen mache, um das Menschengeschlecht zu retten“ (EB 102).

Der geschichtlich konkrete Mensch Jesus Christus ist für Ignatius die Offenbarung des dreifaltigen Gottes. „In Jesus, unserem Heiland und Erlöser, wohnt der Vater, der Sohn, der Heilige Geist, ein einziger Gott, unser Schöpfer und Herr“ (Geistliche Briefe 340). Die Menschheit Jesu hat bleibende, ewige Bedeutung für das Gottesverhältnis des Menschen. Deshalb hat ignatianische Mystik eine inkarnatorisch sakrale, leiblich sinnliche und dialogisch kommunikative Struktur.⁷ Sie muß nicht alles Sinnliche und Geistige verlassen, um sich neuplatonisch ohne jede Erkenntnis mit dem reinen Nichts zu vereinen. Die Positivität der Schöpfung wurzelt in Christus, dem Schöpfer und Herrn aller Dinge. Die Schöpfung ist der Raum der Mitteilung der Liebe des dreifaltigen Gottes. In Manresa wird ihm die Grundstruktur aller Dinge geoffenbart.

„Wie er nun so dasaß, begannen die Augen des Verstandes sich ihm zu eröffnen. Nicht als ob er irgend eine Erscheinung gesehen hätte, sondern es wurde ihm das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge

⁷ Vgl. z. B. Josef Sudbrack, Die Anwendung der Sinne als Angelpunkt der Exerzitien, in: Michael Sieverich/Günter Switek (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 96–119.

über das geistliche Leben sowohl wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt. Dies war von einer so großen Erleuchtung begleitet, daß ihm alles in neuem Licht erschien“ (BP 30).

Hier am Fluß Cardoner schaut er alle Dinge in Gott und Gott in allen Dingen. Hier wird das „Gott in allen Dingen finden“ grundgelegt. In den Ordenssatzungen heißt es: „Und man ermahne sie häufig, in allen Dingen Gott unsern Herrn zu suchen, indem sie, soweit es möglich ist, die Liebe zu allen Geschöpfen von sich entfernen, um sie auf deren Schöpfer zu richten und ihn in allen Dingen zu lieben und alle in ihm“ (III 1,26). Und in einem Brief an die portugiesischen Scholastiker:

„Mit Rücksicht auf den Zweck der Studien, dessentwegen die Scholastiker keine langen Gebetszeiten haben sollen, können sie außer den Übungen ihres geistlichen Lebens . . . sich noch darin üben, die Gegenwart Gottes unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, z. B. im Sprechen, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Denken, überhaupt in allem, was sie tun; ist ja auch Gottes Majestät in allen Dingen, durch seine Gegenwart, durch sein Wirken und sein Wesen“ (MI I 3,506—513, Geistliche Briefe 204—208).

Ruf und Sendung

Von der grundlegend trinitarischen und christologischen Prägung ignatianischer Mystik ist ihre gnadenhafte und dialogische Struktur zu erklären. Die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf wird nicht eingeschmolzen. Sie bleibt positiv als Raum der Freiheit, der Partizipation, des Gehorsams und des Gebetes offen. Ignatius betet täglich zu jeder der drei göttlichen Personen. Am Ende jeder Betrachtung der Exerzitien steht die Zweisprache. Darin überwindet er neuplatoni-

sche Systeme, in denen die Ent-werdung im Sinne der Aufhebung des Eigenseins und des Eigenwillens des Geschöpfes Voraussetzung für die mystische Einigung sind. Auch das hylemorphistische Schema von Form (Gott) und Materie (Geschöpf) wird vom Glanz der Freiheit überstrahlt.⁸ Die Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf eröffnet diesem eine je eigene Identität und Freiheit. Der Mensch ist für ihn der Ruf Gottes.

Dieser Ruf ist ein Ruf in die Nachfolge Jesu. Die Exerzitien wollen zur Begegnung mit dem Herrn führen, dessen Vorgabe der Liebe die Antwort des Menschen provoziert und herausfordert. Die Betrachtung der Dreifaltigkeit und des Wirkens der Dreifaltigkeit löst in ihm die Bitte um Mitarbeit am Werk der Trinität aus. Von dem Augenblick an, da er „von Gott getröstet zu werden begonnen hatte“, wird ihm alles zum Auftrag, um „den Seelen zu helfen“ (BP 29). Er erbittet vom Vater, daß er dem Sohn zugesellt werde (BP 96; EB 147): „Unsern Herrn um die Gnade bitten, daß ich nicht taub sei auf Seinen Ruf hin, sondern schnell und voll Bereitschaft (presto y diligente), zu erfüllen Seinen Heiligsten Willen“ (EB 91). Die Bereitschaft des Menschen, dem Ruf Gottes zu folgen, muß durch das Feuer der Indifferenz und des Kreuzes. Die erste Woche der Exerzitien mündet in die Beschämung über die eigene Sünde angesichts der Liebe des gekreuzigten Herrn ein. Die Betrachtungen des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Jesu sollen in die Wirklichkeit Jesu hineinnehmen, dazu hin, „daß ich jeweils mehr Ihn liebe und Ihm nachfolge“ (EB 104). Ignatius will dem armen und demü-

⁸ „Dies sei die erste Regel im Handeln: Vertraue so auf Gott, als hinge aller Erfolg von dir und nichts von Gott ab; wende jedoch so all deine Mühe an, als würdest du nichts und Gott allein alles bewirken“ (Selectae S. Patris Nostris Ignatii Sententiae II. Thesaurus Spiritalis Societatis Jesu, Vatikanstadt 1948, 480). Zur Metaphysik des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf bei Ignatius vgl. Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik. Teil II: Neuzeit, Einsiedeln 1965, 455—466; Karl Rahner, Das Dynamische in der Kirche (QD 5), Freiburg i. B. 1958.

tigen Jesus nachfolgen, der kenotisch seine Gottheit verbirgt (vgl. EB 196, 223)⁹:

„Daß ich wünsche und ersehne, und daß es mein überlegter Entschluß ist, woffern es nur zu Deinem größeren Dienst und Lobpreis gereicht, Dir nachzustreben im Ausstehen alles Unrechts und aller Schmach, der äußerer wie der geistigen, sofern Deine Heiligste Majestät mich erwählen und aufnehmen will zu solchem Leben und Stand“ (EB 98; vgl. 146 und 167).

Armut und Kreuz werden von Ignatius aber nicht isoliert gesehen und vergötzt. Die Bezugspunkte sind der Lobpreis Gottes, die Erbauung des anderen und die eigene innere Freiheit und Indifferenz: „Wir haben die Erfahrung gemacht, daß ein Leben der evangelischen Armut uns fröhlicher, reiner und zur Erbauung der Nächsten geeigneter macht“ (Stiftungsbulle). Letztlich ist die konkrete Form der Armut und des Lebensstandes insgesamt an den Trost gebunden, d. h. an die Frage, ob die Konkretion auf Gott hin transparent ist oder die Beziehung zu Gott verdunkelt.¹⁰

„Ich rede von Trost, wenn in der Seele eine innere Bewegung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller. Desgleichen: wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe Seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi Unseres Herrn oder über andere unmittelbar auf Seinen Dienst und Lobpreis hingewordene Dinge. Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe“ (EB 316).

Armut und Trost, Kreuz und Auferstehung gehören in der ignatianischen Mystik zusammen. Indifferenz, Armut, Gehorsam und Kreuz sind innere Momente der Sendung um der Universalisierung der Liebe willen.

„Mein (Jesu) Wille ist es, die gesamte Welt und sämtliche Feinde zu unterwerfen und so in die Glorie meines Vaters einzugehen. Wer deshalb mit mir kommen will, hat sich anzustrengen mit mir, damit er, wie er mir in der Mühsal folgte, so auch in der Glorie folge“ (EB 95).

Die Exerzitien wollen letztlich eine Schule dieser armen Liebe sein. Sie gipfeln in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe:

„Nimm Dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, mein ganzes Haben und Besitzen. Du hast es mir gegeben, zu Dir, Herr, wende ich es zurück; das Gesamte ist Dein; verfüge nach Deinem ganzen Willen, gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug“ (EB 234).

Mystik und Vernunft

Mystik ist bei Ignatius nicht auf einen Sonderbereich isoliert. Erfahrung ist für ihn nicht bloß Gefühl, sondern Gefühl und Erkenntnis. Erkenntnis (Intelligenz) und Wille (Gefühl) haben eine gemeinsame Quelle, einen gemeinsamen Dynamismus. Wohl ist mystische Erfahrung nicht deduktiv ableitbar, da sie sich im Horizont von Freiheit ereignet. Sie ist aber nicht irrational oder der menschlichen Vernunft schlechterdings unzugänglich. Im Gegenteil: sie erweist sich gerade, daß ihm das „Verständnis über die Erkenntnis vieler Dinge . . . über das menschliche Wissen geschenkt“ wurden und er eine „große Klarheit in seinem Verstand empfing“ (BP 30). Die Erkenntnis des Willens Gottes schließt den Vernunftgebrauch mit ein (vgl. EB 177; 181; 182). Diesem Willen Gottes kommt gegenüber Tröstungen, Erleuchtungen und frommen Geschichten die Priorität zu. Ignatius entlarvt sie als Versuchungen, wenn sie ihn vom trockenen Grammatikunterricht und vom Studium abhalten (BP 54; 68; 82).

⁹ Zur Armut vgl. bes. Günter Switek, „In Armut predigen“. Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola, Würzburg 1972.

¹⁰ Vgl. Michael Schneider, „Unterscheidung der Geister“. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck 1983.

Mystik und Kommunikation

Ignatius rechnet damit, daß Gott am einzelnen Menschen wirkt. Insofern nimmt er die neuzeitliche Wende zum Subjekt spirituell vorweg. Zugleich ist er durch und durch ein Mann der Kirche.

„Denn wir glauben, daß zwischen Christus Unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Braut, der Kirche, der gleiche Geist walte, der uns zum Heil unserer Seelen leitet und lenkt, weil durch denselben Geist Unsern Herrn, der die Zehn Gebote erließ, auch Unsere Heilige Mutter die Kirche gelenkt und regiert wird“ (EB 365).

Zwischen den beiden Polen besteht durchaus eine Spannung, die geschichtlich auszutragen ist. Ignatius und mit ihm die Jesuiten sind nicht unkritisch kirchlich.¹¹ Sie sind aber auch zu einer nüchternen Skepsis gegenüber eigenen Vorlieben und narzistischen Selbstbespiegelungen fähig und können das eigene Urteil läutern und korrigieren lassen. Der kirchliche Gehorsam besteht primär in der Verfügbarkeit für kirchliche Sendungen. Gerade bei solchen Sendungen zeigten und zeigen die

Jesuiten eine seltsame Freiheit, in einen unbefangenen Dialog mit Wissenschaften, Kulturen und Religionen zu treten.¹² Die Indifferenz und die Betrachtung des Wirkens Gottes in allen Geschöpfen eröffnet echte Kommunikation und wehrt der strategischen Vereinnahmung der anderen, der mehr ist als ein Teil oder Aspekt der sich selbst entwerfenden Freiheit. Weil der arme Jesus Maß und Kriterium der Kommunikation ist, verliert sich Ignatius nicht in einer fiktiven und abstrakten Egalität einer bloß idealistisch postulierten Kommunikationsgemeinschaft, die ihr eigenes Niveau als Norm diktieren und von der konkreten Unversöhnlichkeit absieht. Ignatianische Mystik lebt von der Dynamik des „magis“ und sprengt so alle willkürlichen Grenzen und Ausklammerungen in der Kommunikation. Der Lobpreis Gottes und die Kenose des armen Jesus sind die Eckpfeiler, von denen her Kommunikation erst wirklich universal wird und jene in Kommunikation einbezieht, die von sich aus noch nicht oder nicht mehr in der Lage sind.

¹¹ Zu Gehorsam und Kirchlichkeit vgl. Hugo Rahner, Geist und Kirche, in: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, 370—386; ders., Über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Gesellschaft Jesu (geistliche textes sj 1), München 1980; Reinhold Sebott, Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam, in: Sievernich/Switek (Hg.), Ignatianisch 584—596.

¹² Historisch instruktiv dazu Sievernich/Switek (Hg.), Ignatianisch.



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.
Käsekrei und Glasmalerei Ges. m. b. H.**

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

glasmalerei
Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November