

Die Christuserfahrung des Ignatius von Loyola

Von Robert Stalder

Versucht man den existentiellen Vorgang der »Geistlichen Übungen« des hl. Ignatius in die Sprache der kirchlichen Theologie zu übersetzen, so zeigt sich, daß die Bewegung von einer innern Gotteserfahrung (in »Prinzip und Fundament« Nr. 23) ausgeht, um durch Läuterung (1. Woche) auf das Vernehmen des Rufes Christi und auf seine Nachfolge vorzubereiten (2.–4. Woche), die sich stets innerhalb der Kirche (Nr. 170) und in ihrem Geiste (Nr. 352–570) vollzieht, in einem dauernden Achthaben auf die Eingebungen des göttlichen Geistes (Nr. 6–15; 313–336), und dies in einer Öffnung zur gesamten geschöpflichen Welt (Nr. 23, 230–237). Es wird also die trinitarische Gotteserfahrung innerhalb der Erfahrung von Kirche und von Welt eingeübt. Materiell steht, in den zahlreichen Betrachtungen über die Mysterien des Lebens Jesu, gewiß die Christologie im Mittelpunkt, aber diese wird vorgängig in eine umfassende Gotteserfahrung eingebettet, von der zunächst ein Wort gesagt werden muß. Zu beachten ist, daß Ignatius keinerlei Gottesbeweise zu liefern gedenkt, da für ihn menschliches Dasein, das sich auf sich selber besinnt, in seinem innersten Geheimnis dem zugleich welttranszendenten und allen Dingen (eben deshalb) immanenten Gott begegnet: freilich so, daß diese Erfahrung sich in den heilsgeschichtlichen Betrachtungen klärt und in den Regungen des Heiligen Geistes bestätigt. Diesen dreieinigen Kreislauf muß man als notwendigen Zirkel in den Exerzitien hinnehmen.

Die Gotteserfahrung

Ignatianische Gotteserfahrung ist die Erfahrung eines Gottes, der geschichtlich in mein Schicksal eingreift und es zur Vollendung bringt. Im »Prinzip und Fundament« zeigt diese Erfahrung ein Vierfaches: 1. In der Reflexion auf sich selbst leuchtet dem Menschen zuerst auf, daß er nicht in sich, sondern in einem Andern gründet, das jenseits seiner ganzen innerweltlichen Lebenssphäre liegt. Das Woher dieses Daseins ist transzendent und so der geistige »Ort« seiner Erfahrung, aber eben deshalb auch immanent, weil sonst keinerlei Erfahrung zustande käme. Diese Erfahrung macht der Mensch in einer alles weltliche Sein übersteigenden Einkehr in seinen Existenzgrund (den die Schrift mit Vorliebe »Herz« nennt). 2. In der gleichen Einkehr wird Gott als der mein Leben absolut Verwaltende erfahren, was mich zur Wahlbereitschaft (*indiferencia*) führt, meine innerweltlichen Verhältnisse von

Gottes auf mich eindringendem überweltlichem Wirken als schicksalsgestaltender Macht bestimmen zu lassen. 3. Dennoch macht der dieser Herrschaft Gottes Begegnende gleichzeitig die Erfahrung seiner Freiheit, da Gottes Herrschaftlichkeit mit keiner innerweltlichen Kausalität in Konkurrenz steht, sondern den Menschen aus seinem Quellpunkt her mit der Möglichkeit einer weltüberlegenen personalen Zuwendung zu Gott begabt. 4. Somit wird die Frucht dieser Begegnung – Existenz zu Lobpreis, Dienst und Ehrerweis für Gott – zu einem personal-freien dialogischen Verhältnis des menschlichen Ich zum göttlichen Du.

Das ist das ursprünglich offene und gelichtete Gottesverhältnis, das zu Beginn der Übungen gesichtet, aber erst im Gang durch die Heilsgeschichte fortschreitend realisiert wird. Dennoch ist es die apriorische Voraussetzung für diesen Gang: Nichts in unserem Glaubensleben, nichts im kirchlichen Raum (Predigt, Schrift, Theologie, ja die Sakramente) wird für uns zur wahren Gottesbegegnung, wenn es uns nicht im Lichte des in unserem Innersten hervorbrechenden Gottesgeheimnisses erscheint. Alles muß ständig auf dieses zentrale wahrhaft existentielle Licht bezogen werden. In dieser Struktur der Gotteserfahrung gründet die Notwendigkeit der Kontemplation, des »Fühlens und Kostens der Dinge von innen« (Nr. 2, vgl. 124).

Das zwingt zum Schluß, daß nach Ignatius in keiner innerweltlichen Beziehung *als solcher* Gott erfahren werden kann, es sei denn, diese Beziehung werde von jenem innersten Punkt her, an dem das Herz alles weltliche Sein transzendiert, gestaltet. Es findet sich bei Ignatius keine Stelle, wo die Begegnung des Menschen mit Gott im horizontalen, innerweltlichen Begegnungsraum stattfände (vgl. etwa Nr. 338). Immer steigt bei ihm die wahre Liebe »von oben« herab (Nr. 184, 257), um von dort her dann wahrhaft die zwischenmenschliche Liebe zu erfüllen. So kommt die Immanenz Gottes in allen Dingen (vor allem in der »Betrachtung zur Erlangung der Liebe«; Nr. 230–237) voll zum Zuge; nie ist bei Ignatius von einem Gott ohne die Welt die Rede. Denn alles weltliche Insein ist vom göttlichen Insein umschlossen, getragen und durchwirkt¹. Und Gottes Wirken in mir ist nie isoliert von seinem Wirken in allen Geschöpfen: indem ich zu ihm einkehre, werde ich dessen inne und erhalte von ihm meinen Auftrag in der mitmensch-

¹ Daher bedeuten bei Ignatius (wie überhaupt im Christlichen) Worte wie »Einkehr«, »Inneres«, »Transzendenz« usf. nicht sterile Pflege des eigenen »Seelengärtleins« oder gar Entwerdung im Sinn östlicher Mystik. Philosophisch gesprochen ist nun einmal die »reditio completa in se« das, was das Leben zu einem geistigen macht. Kein »dialogisches« Denken wird davon absehen können. Die »Einkehr« ist, formal gesehen, nichts anderes als der bewußte Vollzug dieser Grundstruktur jedes geistigen Wesens. Übrigens ist philosophisch ebenso klar, daß die »reditio completa in se« gerade die Bedingung der Öffnung der Geisteseele für alles weltliche Sein ist (*anima fit quodammodo omnia*). Dementsprechend ist auch die existentielle Gotteserfahrung (eine andere gibt es nicht) derart, daß Gott auch als der »Ort« alles Seienden wahrgenommen wird: »Alle Seienden sind wie in einem Ort, nämlich in Gott, der alles umfaßt« (Thomas, I Sent, dist 37 q 3). Das absolut »Innerste« und

lichen Welt. All dies aber würde niemals ins Licht des klaren religiösen Bewußtseins gedrungen sein, wenn die Gotteserfahrung des hl. Ignatius nicht unmittelbar auch Christuserfahrung wäre.

Die Christuserfahrung

1. Christus Schöpfer. – Wenn die ursprüngliche Gotteserfahrung in der innersten Persontiefe, am Horizont ihrer Existenz Erfahrung als Wissen um die eigene Geschöpflichkeit beschrieben wurde, so ist es nicht bedeutungslos, daß Ignatius wiederholt Christus als Schöpfer bezeichnet². Diese Bezeichnung ist zwar theologisch sinnvoll – allein schon der Prolog des Johannesevangeliums bezeugt es –, sie ist aber ungebräuchlich. Ignatius benützt sie also wohl mit Bedacht. Für ihn ist Jesus so sehr ursächliche Urbildlichkeit alles endlichen Seins, daß er nicht nur als der Vollender der gesamten geschöpflichen Wirklichkeit erscheint, sondern bereits als ihr Urheber. Ist dem so, dann ist vom Ursprung her der ganze Kosmos wesentlich auf Christus bezogen. Es gibt nichts, was nicht zuinnerst gleichsam ansatzhaft von ihm umfassen und getragen wäre und von ihm einen ersten und letzten Sinn empfangen. Ignatius kennt nur die konkrete Natur, die je schon in das »Übernatürliche« eingeborgen ist (vgl. Nr. 234 ff.)³. So kann für ihn bereits die Geschöpflichkeit christologisch begründet und ausgerichtet sein. Schöpfung ist bei ihm wohl von Erlösung unterschieden, aber nicht geschieden; beide stehen in einer Kontinuität, so sehr, daß alle konkrete Lebenswirklichkeit von Christus zuinnerst bestimmt und durchwirkt ist. Auf den geistigen »Ort« der Gotteserfahrung bezogen heißt dies nun aber, daß er von Anfang an von der Realität Christi betroffen ist. Anhebende Gotteserfahrung schließt immer schon anhebende Christuserfahrung ein, mag diese auch so verhüllt sein, daß sie nicht ins offene Bewußtsein gelangt. Dies entspricht denn auch der evangelischen Aussage, daß niemand den Vater kennt, wenn der Sohn es ihm nicht offenbart (Lk 10, 22)⁴. Es entspricht nicht minder der theologischen Tradition, wobei nur auf Augustin und seine Lehre vom »inneren Lehrer« Christus

Transzendente ist ebenso das absolut »Umgreifende« (Jaspers). »Wenn Menschen«, schreibt Ignatius an Franz Borja, »sozusagen aus sich selbst ausgehen, um ganz in ihren Herrn und Schöpfer einzugehen, so werden sie in heiligem Trost inne, wie unser ewiges höchstes Gut in allem wohnt, was da geschaffen ist« (Mon. Ign. I/1, 339). Die Einkehr in Gott führt somit zum Suchen und Finden Gottes in allen Dingen.

² Zum Beispiel Examen generale c 4, c 11; Const. VI 5 fin; Exerzitionen Nr. 53.

³ Eine »natura pura« wurde ja erst in der Auseinandersetzung mit dem Bajanismus aktuell.

⁴ Vgl. auch A. Haas, Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem Geistlichen Tagebuch. In: Friedrich Wulf (Hrsg.), Ignatius von Loyola. Würzburg 1956, S. 210: »Dieser gottmenschliche Jesus ist und bleibt der Ort, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, und zwar ist gerade seine gottgeehrte Menschheit für uns der Raum der Begegnung mit der göttlichen Fülle.«

hingewiesen sei⁵, auf Bonaventura, der die Lehre Augustins ausbaut⁶, auf das berühmte Johannes von Kastl zugeschriebene Büchlein »De adhaerendo Deo«⁷.

2. Erfahrung des pneumatischen Christus. – Die Einheit und Kontinuität von Gottes- und Christuserfahrung bei Ignatius ist nun gewiß nicht die Frucht theologischer Reflexion, sondern zuallererst der Niederschlag seiner eigenen mystischen Erfahrung. Sie ist somit nicht die Angelegenheit einer Schule, auch wenn Ignatius durch Ludolf von Sachsen mit der traditionellen augustinischen Geistigkeit oder gar mit der rheinisch-niederländischen Mystik in Berührung kam. Seine Traditionsverbundenheit ist vor allem »meta-historisch« (H. Rahner); sie beruht auf der unmittelbar vom Geiste bewirkten »vertikalen« Tradition (H. U. v. Balthasar). Wie sehr seine grundlegenden Anschauungen auf eigener mystischer Erkenntnis beruhen, zeigt jene Äußerung in seinem geistlichen Tagebuch: »Sehr viele Einsichten über die Heiligste Dreifaltigkeit. Mein Verstand wurde von ihnen so sehr erleuchtet, daß mir schien, selbst durch ein tüchtiges Studium würde ich nicht so viel Wissen erlangen können. Als ich danach noch mehr darüber nachdachte, über das Verspüren oder Schauen und Verstehen, da schien mir: ich käme nicht weiter, selbst wenn ich mein ganzes Leben lang studieren wollte« (Nr. 69). Desgleichen ist namentlich sein Erlebnis am Cardoner zu bedenken (Der Bericht des Pilgers, n. 30), das er selber als die überschwenglichste unmittelbare Erleuchtung seines Lebens bezeichnete. Es ist infolgedessen kaum möglich, die ignatianischen Prinzipien der Gottes- und Christuserfahrung als zeitgebundene Wahrheiten zeitgenössischer Theologie zu bewerten. Sie decken bleibende Strukturen auf, was unser kurzer Hinweis auf die Tradition bestätigt. Diese zeigt uns auch, in welchem Sinne wir die ignatianische Christuserfahrung aufzufassen haben. Frappierend ist in »De adhaerendo Deo« die

⁵ »Der Klang unserer Worte dringt an die Ohren, der Lehrer ist innen ... Das sichtbare Lehramt ist eine Hilfe und Aufmunterung, der aber hat seine Lehrkanzel im Himmel, der die Herzen belehrt. Deshalb sagt er auch selbst im Evangelium: »Einer ist euer Lehrer, Christus« ... Innen also ist der Lehrer, Christus lehrt, seine Eingebung lehrt.« Komm. zum 1. Johannesbrief 3, 13.

⁶ »Einer ist euer Lehrer, Christus. Mit diesem Wort wird erklärt, daß es *einen* ursprünglichen Quell (*fontale principium*) erkenntnistmäßiger Erleuchtung gibt, nämlich Christus.« Er ist im Innern des Menschen tätig: »Mag jemand noch so sehr durch das Licht der Natur und des erworbenen Wissens erleuchtet sein, er kann nicht in sich einkehren, wenn Christus ihm nicht hilft, der da sagt: »Ich bin die Tür ...« Itinerarium IV 1–2.

⁷ »Der Mensch, der Gott begegnen will, muß sich ganz in sein Innen zurückziehen. Dort darf er im Geiste auf nichts anderes schauen als auf Jesus Christus allein, den Mann der Schmerzen. Und so soll er durch ihn in ihn, mit andern Worten: durch Christus den Menschen in Christus den Gott, durch die Wunden seiner Menschheit ins Innerste seiner Gottheit streben« (Kp. 2). Das Buch, früher oft Albertus Magnus zugeschrieben, wurde von Grabmann diesem bedeutenden mystischen Schriftsteller zurückgegeben, der um 1400 Prior in Kastl (Oberpfalz) war. Mit dt. Übersetzung herausgegeben von W. Oehl, Dokumente der Religion II. Paderborn 1923. – Auch auf das ostkirchliche »Jesusgebet« wäre in diesem Zusammenhang zu verweisen.

Tatsache, daß der »Raum« der Gotteserfahrung von der gott-menschlichen Wirklichkeit Christi erfüllt ist, während Augustinus und der Augustinismus, dessen vornehmster Vertreter Bonaventura ist, die Tendenz haben, die Rolle des »inneren« Christus auf das *göttliche* Wort (im Sinne des Johannesprologs) zu reduzieren und dessen Menschentum allein in der äußeren Offenbarungsgestalt Christi (Worte und Sakramente) wirksam zu sehen. Unser Büchlein betont aber ausdrücklich, daß wir im »Innern«, das heißt in der transzendierenden Bewegung unseres Geistes über den Existenzgrund hinaus, auf den »Mann der Schmerzen« schauen sollen, also auf den Christus, der als durch das Leiden und den Tod Hindurchgegangener jetzt in uns lebt. Weiter mahnt es uns, durch »die Wunden seiner Menschheit ins Innerste seiner Gottheit zu streben«. Die geistige Verwandtschaft mit dem Gebet »Anima Christi«, das Ignatius am Schluß der entscheidenden Christusbetrachtung vorschreibt, springt in die Augen. Offenbar wird in beiden Texten vorausgesetzt, daß Christus *auch mit seiner Menschheit in der Personmitte des Betenden anwesend ist*. Es ist in einem die gekreuzigte, eucharistische und verherrlichte Menschheit Christi, die sich aktuell verströmt und verschenkt: Leib und Seele, die mich heilen und heiligen, Wasser und Blut aus der geöffneten Seite, die mich reinigen und beleben, Wunden, die mich aufnehmen. Die in der Einkehr in den Daseinsgrund erfolgende Christuserfahrung vollzieht sich somit im Geheimnis des Ursakramentes, das der erhöhte Gott-Mensch Jesus Christus bildet. Das betrachtende Sichversenken in die Menschheit Christi gilt der genuin christlichen Mystik als *der* Weg der Einigung mit Gott. Hören wir etwa folgenden Visionsbericht Mechthilds von Hackeborn: »Nach einer heiligen Kommunion sah sie einen Schrein vor sich stehen . . . inwendig strahlend und in drei Fächer unterteilt. Im obern waren goldene Gefäße, im mittleren kostbare Gewänder, im unteren köstliche Speisen. Der Schrein bedeutete das *Menschenherz* . . . die goldenen Gefäße im oberen Fach sind die *Herzen der Heiligen* . . . die Gewänder im zweiten Fach bedeuten die *Werke der Menschheit Christi* . . . Dann fragte sie: ›Was aber besagt die Speise im untersten Fach?‹ Der Herr entgegnete: ›Aller Gnade Geschmack und Köstlichkeit, so die Seele in dieser Zeitlichkeit aus dem Sakrament der Eucharistie empfangen kann, das alle Gnaden und allen Wohlgeschmack in sich enthält . . .‹ Und die Seele (fragte weiter): ›Warum, Herr, liegt diese Speise zuunterst?‹ Darauf der Herr: ›Weil ich tiefer unten in dir liege als all dein Innerstes in dir.«⁸ Im tiefsten Seinsgrund waltet Christus als das Brot der Welt, das heißt: als hingegebenes gottmenschliches Leben. Und mit diesem Leben kommen auch die Heilstaten des irdischen Christus auf den Menschen zu, und schließlich die »*communio sanctorum*« der Kirche.

⁸ »Das Buch vom strömenden Lob.« Auswahl und Übersetzung von H. U. v. Balthasar. Einsiedeln 1955, S. 79.

Dieser verherrlichte und eucharistisierte und so die Fülle der Kirche in sich bergende Christus scheint der Wesensgrund der »Christuserfahrung« bei Ignatius zu sein. Darauf weisen schon seine mystischen Erlebnisse in Manresa. »Oftmals«, heißt es im Pilgerbuch, »und durch lange Zeit schaute er während des Betens mit den Augen seiner Seele die Menschheit Christi. Und die Gestalt, unter der sie ihm erschien, war wie ein weißer Körper . . .« (Nr. 29). Die »Augen der Seele« sind nicht anders als die »Augen des Herzens« (Eph 1, 18): der innerste Seelengrund mit seinen geistlichen Sinnen⁹, mithin das, was wir den geistigen »Ort« der Gottese Erfahrung nannten. Eben diesen Erfahrungsraum durchwirkt das Licht der gott-menschlichen Wirklichkeit Christi. Und zwar umfaßt die Wirkkraft des im Seelengrund aktuell anwesenden Gottmenschen Jesus sogar den göttlichen Schöpfungsakt, berichtet doch Ignatius im selben Zusammenhang: »Einmal . . . stand seinem Verstande die Weise vor Augen, wie Gott die Welt erschaffen hatte. Ihm schien, er sah etwas Weißes, von dem einige Strahlen ausgingen, und daß Gott daraus das Licht schuf.«¹⁰ In der Folge identifiziert Ignatius ausdrücklich jenes strahlende »Weiße« mit dem in der Eucharistie sich verströmenden Christus. Hier liegen wohl die ersten Ansätze zur ignatianischen Wendung: Christus der Schöpfer¹¹. Diese Grunderfahrung weitet sich schließlich aus zu der der Gottheit Christi: »Jetzt jedoch verspürte ich ihn auf eine andere Art, nämlich nicht in dieser Weise die Menschheit allein, sondern daß er als *ganzer* mein Gott ist.«¹² Damit ist eindeutig auf Christus als Ursakrament hingewiesen: seine Menschheit erscheint als »instrumentum coniunctum cum Deo«, erfüllt mit der ganzen Fülle Gottes, mit der wir in ihm erfüllt werden (Kol 2, 9–10). Und dieses Ursakrament Jesus Christus trägt offenbar, so wie es Ignatius wahrnimmt, ähnlich wie in der Vision Mechthilds von Hackeborn, die Kirche in sich, und zwar versinnbildet in Maria: »Bei den Gebeten zum Vater und zum Sohn und bei seiner Wandlung konnte ich nicht anders als sie (Maria) verspüren, wie jemanden, der Mitursache oder Pforte ist für eine so große Gnade, wie ich sie im Geiste verspürte.«¹³

Wenn nun die Exerzitien die objektivierte mystische Erfahrung des hl. Ignatius darstellen, dann kann man nicht umhin, die Betrachtung der Geheimnisse Christi, die ihren Hauptinhalt bilden, im Ereignis des aktuell in uns einbrechenden gottmenschlichen Leben Jesus Christi zu situieren. Der erhöhte Jesus, der als Brot der Welt sich je-jetzt an die Menschen verschenkt, hat zu seiner *sichtbaren, äußeren Offenbarungsgestalt* und seinem Realsymbol jene »Geschichte«, die der Exerzitiengeber »getreu erzählen« soll (Nr. 2). Der

⁹ Vgl. Fridolin Marxer, Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. Freiburg i. Br. 1963.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Geistliches Tagebuch, 27. Februar.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 15. Februar.

Exerzitand muß sie »selbständig überdenken«, im Sinne »des Fühlens und Kostens der Dinge von innen«. Er hat sie auf die existentielle Erfahrung im »Herzen«, im »Seelengrund« zu beziehen. Das eigentliche Zentrum des Geschehens der Christuserfahrung, ihre Dichte und Fülle liegt somit genau dort, wo Christus mit seiner verherrlichten Menschheit in den Existenzgrund des Menschen eindringt und ihn erfüllt. Nur dann wird das äußere »Zeichen« der »Geschichte« transparent für den Sinn und die Wahrheit göttlicher Offenbarung. Alles andere, das Greif- und Sichtbare, ist bloß Organ für den in der Tiefe des Daseins wirkenden eucharistischen Christus.

Diese Deutung der Geistlichen Übungen setzt natürlich die Glaubenswahrheit des »pneumatischen Christus« voraus: kraft der Auferstehung kommt der Menschheit Christi eine eschatologische Seinsweise zu, die des »soma pneumatikon« (1 Kor 15, 44). Das verklärte menschliche Wesen Christi ist eine »meta-physische«, vom Heiligen Geist durchwirkte, ins Göttliche ausgeweitete Wirklichkeit, vom selben Geiste getragen und vermittelt¹⁴. Der pneumatische Leib ist somit alles andere als reiner Geist. Aber die verwandelnde Kraft ist bei der Verherrlichung Christi so radikal, daß Paulus von Christus einfachhin sagt: »Der Herr ist der Geist« (2 Kor 3, 17)¹⁵. Er ist insofern »Geist«, als seine verherrlichte Menschheit das seiner göttlichen Kyrios-Herrschaft völlig adäquate Organ wird und so instrumental ganz in sein geistiges Herrschen über das Menschengeschlecht und die Welt »aufgeht«¹⁶. In eben dem Maße, als die Menschheit Christi in sein Gottsein »aufgehendes«, ganz durchgeistigtes Organ ist – Johannes von Damaskus denkt an eine »Perichorese« der göttlichen und menschlichen Natur im Logos –, nimmt sie auch teil an der transkategorialen Transzendenz und Immanenz Gottes. Allein so erfüllt die gottmenschliche Wirklichkeit Christi den »Ort« der Gotteserfahrung, deren »Medium« sie gleichsam bildet: dank ihrer transzendent-immanenten Seinsweise west die das innergöttliche Leben bergende und vermittelnde Menschheit Christi unserem menschlichen Daseinsgrund an¹⁷. So wird auch verständlich, weshalb die christliche Tradition (zum Bei-

¹⁴ »Meta-physisch« bedeutet hier: die Bedingungen des irdischen Daseins übersteigend. Der »Verklärungsleib« des Menschen, meint K. Rahner, sei »der reine Ausdruck der *bleibenden Allweltlichkeit* der verklärten Person« (Zur Theologie des Todes. Freiburg i. Br. 1958, S. 26), und zwar versteht er diese Allweltlichkeit als Vollendung unserer »real-ontologischen Bezogenheit zur Welt« in einen »offenen und *das Ganze der Welt umfassenden*, nicht mehr durch die einzelne Leibgestalt vermittelten Bezug hinein« (24).

¹⁵ Paulus verwechselt hier nicht Christus und den Heiligen Geist, da er Kol 2, 9 die ganze Fülle Gottes »leibhaft«, das heißt auf menschliche Art in ihm wohnen läßt.

¹⁶ Vgl. Thomas, S.Th. III 54, 1 ad 2: »Haec est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, id est: subiectum spiritui.«

¹⁷ Vgl. Mechthild von Hackeborn, a. a. O., S. 84: »Auch ist meinem ganzen Leibe diese Herrlichkeit gegeben, daß ich, wie ich in der Gottheit allgegenwärtig bin, es auch in der Menschheit sein kann, bei der Gesamtheit meiner Freunde und bei jedem einzelnen von ihnen, wo immer ich sein will, was kein anderer, wie mächtig er auch sei, in Ewigkeit je vermögen wird.«

spiel Origenes und Bonaventura) von dem »verklärten«, durch Christi Gnade wiederhergestellten »geistlichen Sinn« handelt, jenem überrationalen geistigen Wahrnehmungsvermögen, das in der »ratio superior« oder »mens«, im innersten Daseinsgrund, wirksam ist und uns Gott erfahren läßt. Es entspricht als »geistiges Sinnesorgan« dem »geistigen Leib« Christi, der uns geheimnisvoll gegenwärtig ist. Da aber die »geistlichen Sinne«, das ignatianische »geistige Fühlen« (Nr. 62), ihren Sitz im Existenzgrund oder, was dasselbe ist, im »Herzen«, in der innersten Personeneinheit haben – alle diese Ausdrücke sind ja nur auf ein unfaßliches Geheimnis hinweisende Symbole –, empfangen sie hinwieder ihr Gepräge von diesem innersten Einheitsgrund des Menschen, der als wahrhafte Einheit eines leib-seelischen Wesens notwendig eine konstitutive Beziehung zur »Materie« einschließt. Die Entsprechung von der verklärten auf uns zukommenden Wirklichkeit Christi, von den »geistlichen Sinnen« und dem menschlichen Personkern ist somit durchgehend.

Derartige Reflexionen erwecken den Eindruck von müßiger Spekulation. Dem ist schlicht entgegenzuhalten, daß, wenn Christus uns nicht in unserer Ganzheit erfaßt, wir nicht erlöst sind. Ganzheitliches Erfastsein gibt es jedoch nur in unserem Existenzgrund und durch ihn. Anders könnte von einer Neuschöpfung in Christus nicht die Rede sein. Und zur menschlichen Ganzheit gehört das Geistige *und* das Leibliche.

3. »Betrachtung zur Erlangung der Liebe.« – Wie aber ist es möglich, daß die bei der Einkehr in mich selbst in meinem Existenzgrund erfolgende Christuserfahrung mich dazu bewegt, mich selbst und mein ganzes Schicksal Christus zu übergeben? Vergleichen wir das »Prinzip und Fundament« der Exerzitien mit der abschließenden »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« so verhalten sich beide, sehr summarisch gesagt, etwa wie Grundplan und Verwirklichung, Ansatz und Erfüllung. Der Schöpfergott des »Prinzips und Fundaments« erweist sich am Schluß als der Gott der Selbstmitteilung: »Ins Gedächtnis rufen . . . wie sehr der Herr danach verlangt, Sich selbst mir zu geben, soweit er es nur vermag gemäß Seiner göttlichen Herablassung« (Nr. 234). Desgleichen verdichtet sich das »einzig das ersehnd und erwählend, was uns jeweils mehr zu dem Ziele hinfördert, zu dem wir geschaffen sind« (Nr. 23) zur bedingungslosen Hingabe im »Suscipe« (Nr. 234). Zwischen beiden Betrachtungen stehen die »Geheimnisse« des Lebens Christi, die als Realsymbole des Heilsereignisses mich zu dem in meinem Daseinsgrunde sich verströmenden Christus hinführen, während von seiten des Geschöpfes erwartet wird, daß es »Ihm sein ganzes Streben und seine Freiheit darbringt, damit seine göttliche Majestät sowohl seiner Person wie seines gesamten Besitzes gemäß ihrem Heiligsten Willen sich bediene« (Nr. 5). Die »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« ist wie eine inbegriffshafte Zusammenfassung des Ganzen und so auch der objektive bildhafte Ausdruck der formalexistentiellen Strukturen der Christuserfahrung, wie wir sie zu erhel-

len versuchten. Das Grundgeheimnis ist also die Selbstmitteilung Gottes in und durch Jesus Christus und die restlose Hingabe des Menschen an sie.

Diese Selbstmitteilung wird derart erfahren, daß sie schlechthin schicksalverfügend ist. Christus ist der »Ewige Herr aller Dinge« (Nr. 98) und zugleich »unser Vorbild und unsere Regel« (Nr. 344). Er ist aber diese formgebende Macht nicht kraft einer reinen abstrakten Willenskundgebung, sondern in seiner Selbstversenkung an uns prägt und gestaltet er unser Dasein. »In *Verbindung* mit der Betrachtung seines *Lebens*«, sagt Ignatius, »(ist) forschend zu erspüren und bittend zu erfragen, in welchem Leben oder Stand Seine göttliche Majestät Sich unser zu bedienen wünscht« (Nr. 135). Überdies gereicht uns dieses wählende Eingehen in die auf uns zukommende Wirklichkeit Christi zur »größeren *Vollendung*« unserer selbst (Nr. 185). In eben seiner hingegebenen Fülle entfaltet Christus unsere Existenz bis zur Vollkommenheit. Er ist nicht bloß »Ruf«, auch nicht nur uns tragendes »Medium« zum Vernehmen seines »Rufes«, er schenkt uns vielmehr kraft seiner Selbsthingabe auch das Leben, das sein »Ruf« von uns fordert. Es ist freilich zu beachten, daß es sich hier um das je einzelne, einmalige, individuelle Leben handelt und nicht nur um eine allgemeine Lebensmitteilung. Das Suchen und Finden des Willens Gottes, die Hauptaufgabe der Exerzitien, wären sinnlos, wenn sie nicht einen je mich betreffenden göttlichen Lebensplan zur Voraussetzung hätten und damit auch eine je mir zuge dachte göttliche Lebensmitteilung. Deshalb leitet uns die Betrachtung »De amore« an, zu erwägen, wie Christus, der Schöpfer und Erlöser, in uns wohnt: »wie er *mir* Dasein gibt, *mich* durchseelt, *mir* Sinne erweckt und geistige Einsicht verleiht, wie er dergleichen einen Tempel aus *mir* macht, da ich zu einem Gleichnis und Bild seiner göttlichen Majestät geschaffen bin« (Nr. 235). Kurz vorher aber sollten wir »erwägen, wie Gott in den Geschöpfen wohnt und in den Elementen Dasein, in den Pflanzen wachsendes Leben, in den Tieren sinnliches Fühlen, in den Menschen geistige Einsicht verleiht.« Und in der Folge (Nr. 237) gilt es überdies zu bedenken: »Schauen, wie *alles* Gut und *alle* Gabe absteigt von oben, so wie auch meine beschränkte Kraft von der höchsten und unendlichen von oben herab . . ., wie von der Sonne die Strahlen, vom Quell die Wasser.« Die innere Schau von »De amore« entdeckt also sowohl die universelle wie die individuelle Wirkgegenwart des Herrn. Christus ist demnach der allgemeine Lebensquell, aber so, daß er trotz seiner Universalität jedem Einzelnen das ihm Zukommende mitteilt. Er ist »universale concretum« (Balthasar)¹⁸. Die ignatianische Christuserfahrung ist so gestaltet, daß

¹⁸ Ich deute die »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« christologisch, weil sie durchgehend die Selbstmitteilung Gottes zum Gegenstand hat. Zudem ist zu beachten, daß, wie P. Haas schreibt, »sowohl in den Briefen des Heiligen wie auch in den Exerzitien und Konstitutionen Ausdrücke wie ›Schöpfer‹ ›Ewiger Herr aller Dinge‹ usw. sehr häufig von Christus verstanden werden. Selbst die Bezeichnung ›Divina Maiestas‹ oder ›Maiestas tua sanctissima‹ wird auf Christus angewandt«, a. a. O., S. 218.

Christus mit seinem Anwesen die absolut erfüllte Zukunft eines jeden Menschen sowie des ganzen Menschengeschlechts konstituiert.

4. Ausweitungen. – Wir dürfen uns noch zu weiteren Aussagen vorwagen. Im »Geistlichen Tagebuch« finden wir die eigenartige Eintragung: »Bei der Wandlung zeigte sie (Maria), daß ihr Fleisch in dem ihres Sohnes ist. Dabei so große Einsichten, daß es sich nicht beschreiben ließe« (15. Februar). Das Leben Marias ist geheimnisvoll im eucharistischen Leben Jesu gegenwärtig, das heißt in eben der gottmenschlichen Wirklichkeit Christi, die in unser Dasein einbricht. Da es sich um Maria handelt, die im Heilsgeschehen stellvertretend für das gesamte Menschengeschlecht steht – Ignatius unterstreicht hier die Größe des marianischen Geheimnisses –, darf man folgern: Der Grund, weshalb Ignatius im eucharistisierten Christus mystisch das »Fleisch«, die Lebenssubstanz Marias erschaut, ist die Fleischwerdung des Wortes. Daß nun das »Fleisch« Marias in dem ihres Sohnes ist, zeigt an, wie die Menschwerdung Gottes sich nicht auf die Annahme einer einzelnen menschlichen Natur beschränkt. Jeder Mensch ist auf Grund seines Menschseins mit dem gesamten Menschengeschlecht vereint. Umsomehr Christus: Indem der ewige Sohn Gottes in und durch Maria die Menschennatur annahm, ging er als derjenige in die *ganze* Menschheit ein, in dem und durch den und auf den hin alles erschaffen ist und in dem alles seinen Bestand hat (Kol 1, 16–17). Insofern trug der historische Christus eines jeden Menschenleben in sich, nicht weniger als er den Tod eines jeden Menschen starb. Das »Mitbegrabenwerden«, »Mitauferstehen«, »Mitbelebtwerden« mit Christus (Kol 2, 12–13; Röm 6, 4) ist in einem völlig realen Sinne zu verstehen. Alle Menschen in sich begreifend, hat Christus in Tod und Auferstehung alle vollendet. Und da der menschengewordene Sohn, der historische Jesus, identisch ist mit dem auferstandenen, verherrlichten Christus – der mit seinen Wundmalen erscheint –, ist es folgerichtig, daß er in seiner Selbstversenkung aus sich entläßt, was er zuvor aufgenommen, daß er einem jeden sein verwirktes Leben in überschwinglich verwirklichter Vollkommenheit neu gewährt. Zum Empfang dieses unseres je schon in Christus gesicherten und vollendeten Lebens weist uns die Wahlhaltung der Exerzitien an.

Unsere Grundbeziehung zu Christus eröffnet aber zugleich unsere *ekklesiale Lebensphäre, unsere Kommunion mit dem Nächsten*. Ist Christus das »universale concretum« der Vollendung des Menschengeschlechts, der *allgemeine* Lebensquell, dem für jeden Einzelnen sein *persönliches* Leben entfließt, so ist er auch das »Medium«, in dem und durch das jeder mit jedem verbunden ist (vgl. Eph 2, 13 ff. über die Aufhebung der Scheidewand auf Grund des Leidens Christi). Auch diese Anschauung findet sich in der Tradition. So deutet unter anderen Hilarius von Poitiers Mt 5, 14: »die Stadt, die auf

dem Berge liegt«, als die alle Menschen umgreifende Menschheit Christi¹⁹. Ignatius macht zwar über das uns Menschen vermittelnde »Umgreifende« Christi keine theoretischen Aussagen, deutet es aber klar an. Die »curia caelistis« erscheint in allen Gelübdeformeln: Wer vor das Angesicht des Herrn tritt, befindet sich auch in Gegenwart der »communio sanctorum«. Ignatius selbst lebt intensiv in diesem Reiche heiliger Gemeinschaft (vgl. Geistliches Tagebuch, 18. Februar). Ferner sind die Grenzen des Wahlraumes der Exerzitien, der doch zentral die Lebenssphäre Christi ist, nicht etwa bloß durch dessen »Geheimnisse«, sondern auch durch die »heilige Mutter, die hierarchische Kirche« bestimmt (Nr. 170, 177). Und hier fällt die geradezu »sakramentale« Begegnung des Andern, die Ignatius fordert, ins Gewicht; »(alle) sollen in allem danach streben und verlangen, den Vorzug zu geben und alle in ihrer Seele²⁰ so einschätzen, als ob sie höher stünden . . ., derart, daß sie, einander betrachtend, in der Hingabe (*devocion*) wachsen und Gott Unseren Herrn loben, den jeder im Andern als dessen Abbild zu erkennen suche« (Const. III 1, 5). Solche Begegnung ist zutiefst personal. Sie ist dadurch ermöglicht, daß der Mitmensch Träger der Wirkgegenwart Christi und somit deren »sakramentales Zeichen« ist. Allein im unbedingten Geltenlassen der konkreten Personfülle des Anderen erfahre ich das umgreifende und verbindende Geheimnis Christi.

Genau im selben, von Christus durchwirkten Begegnungsraum verwirklicht sich übrigens auch die Gehorsamsbeziehung zum Obern (Const. VI 1, 1–2): »considerando et reverenciando *en* ellos (Superiores) Jesu Christo«. Sie ist wie eine intensivere Konkretisierung der allgemeinen Verhältnisse (vgl. den Doppelsinn des Höherachtens jedes Nächsten in Const. III, 1, 4: »como si les fuesen superiores«). Wohl aus solcher Sicht heraus betrachtet Ignatius den Gehorsam als hauptsächlichen Grund der Einheit (Const. VIII 1, 3). Gehorsam ist entscheidend ein Horchen, Aufmerken auf das Anwesen Christi im Nächsten. Und weil diese Christusgegenwart als personalisierende Kraft den Personkern des Mitmenschen erfüllt, fließen das Gehorchen auf Christus und die Liebe zum Andern ineinander: die Person des Andern kann vom Insein Christi höchstens unterschieden, doch nicht getrennt werden. Ich kann Christus im Du nicht lieben, ohne im selben Akt ungeteilt das Du aufzunehmen und umgekehrt, um so weniger, als offensichtlich Christus in mir mich das Du in seiner Tiefe erkennen läßt. Als das »Umgreifende« ist Christus der Ermöglichungsgrund mitmenschlicher Liebe. Gehorsam, Liebe und Einheit in Christus sieht Ignatius als die verschiedenen Aspekte der einen

¹⁹ »Civitatem carnem, quam assumpserat, nuncupat (Dominus), quia ut civitas ex varietate ac multitudine consistit habitantium, ita in eo, per naturam suscepti corporis, quedam universi generis congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit civitas, et nos per consortium carnis suae sumus civitatis habitatio« (In. Mt. c 4, n 12; PL 9, 935).

²⁰ Das heißt Existenzgrund. Vgl. F. Marxer, a. a. O., S. 187.

christlichen Lebenswirklichkeit. »Das wichtigste Band«, schreibt er, »zwischen beiden Seiten [das heißt zwischen Oben und Untergebenen] für die Einheit unter sich und mit ihrem Haupte [dem General] ist die Liebe Gottes unseres Herrn; denn wenn der Obere und die Untergebenen mit Seiner göttlichen und höchsten Güte aufs innigste geeint sind, werden sie sehr leicht untereinander eins sein durch dieselbe Liebe, die von ihr herniederfließt und sich auf *alle Mitmenschen* ausbreitet und im besondern auf den Leib der Gesellschaft« (Const. VIII 1, 8). Die Personverhältnisse in der Gesellschaft Jesu sind nur eine eigentümliche Ausprägung des allgemeinen Wirkgesetzes des Heilsereignisses Jesu Christi, des alle in sich vereinigenden »dialogischen« Prinzips, das mit der Person des Erlösers zusammenfällt²¹.

Dieser ist für Ignatius immer sowohl Schöpfer wie Erlöser. Erst die Tiefe und Weite der Einheit des »verbum incarnandum« und des »verbum incarnatum« macht die Unbedingtheit der Person Christi und ihrer Erfahrung verständlich. Alles ist ja durch das Wort, das Christus ist, erschaffen. »Die Präposition ›durch‹ bezeichnet nicht die Instrumentalursache oder den Gehilfen (*minister*) Gottes . . ., sondern die Hauptursache (*causa principalis*).«²² Die Väter wußten das schon. Und Ignatius weiß es auf Grund mystischer Einsicht. In der Tat, wenn von Ewigkeit her der Logos die Idee der Welt in sich trug, um sie einst hervorzubringen und in sein eigenes Wesen aufzunehmen (Irenäus von Lyon: *recapitulatio*), wenn alle natürliche wie übernatürliche Wirklichkeit nur einem einzigen Willensdekret Gottes entfließt, dann kann unser anfängliches wie entfaltetes Gottesverhältnis, das allem vorausgeht und alles bestimmt, allein in Christus, dem Mensch gewordenen Worte Gottes, gedacht werden. Und dank diesem bis auf den göttlichen Logos zurückgehenden Ansatz der Christuserfahrung bildet die »Christozentrik« des heiligen Ignatius auch keine in sich geschlossene Lebensdimension: sie ist wesentlich offen zur Fülle der Heiligsten Dreifaltigkeit.

²¹ Martin Buber spricht vom »strengen Sakrament der Zwiesprache«, vom »Sakramentalen« des Dialogs, und das in klarer Beziehung auf die verbindende Gegenwart Gottes (Werke I, 191 u. 209). Mehr noch: er setzt als Bedingung der Begegnung mit dem Andern das »Beisichsein«, das Sichfinden in und vor Gott im Sinne des ignatianischen »Allein-und-abseits-geschieden« der Seele (Nr. 20). »Und in der Tat, der Mensch kann nur als Einzelner, als der zum Einzelnen gewordene Mensch mit Gott Umgang haben . . . Nicht eher, als man in vollkommener Wirklichkeit – also: sich findend – Ich sagen kann, kann man in vollkommener Wirklichkeit – also: zu Gott – Du sagen. Man kann es, auch wenn man es in einer Gemeinde tut, nur ›allein‹ tun. Als der ›Einzelne‹ ist er (jeder Mensch) allein, allein in der ganzen Welt, allein vor Gott« (Werke I, 220). »Die ausschließliche (›mit *all* deinem Herzen) Liebe zu Gott ist, *weil er Gott ist*, die einschließliche Liebe, bereit alle Liebe aufzunehmen und einzuschließen. Gott . . . beschränkt sich in all seiner Schrankenlosigkeit, er macht Raum für die Wesen – und so macht er in der Liebe zu ihm Raum für die Liebe zu den Wesen . . . Denn er, der wirkliche Gott, ist der Schöpfer, und alle Wesen stehen vor ihm zueinander in seiner Schöpfung, im Miteinander brauchbar werdend für sein Schöpferziel« (Werke I, 230).

²² Cornelius a Lapide zu Joh 1, 3.