

# Die ignatianische Kontemplation

Von André Ravier

Die Frage ist Grundlegend, um sie aber auch bis zum Grund lösen zu können, müßte man zuerst das Dickicht der Legenden durchhauen, sich namentlich ein für allemal des monumentalen Widersinns entledigen, in der sogenannten Meditation »nach den drei Seelenkräften« die ignatianische Methode schlechthin zu sehen. Die Gründe, die Henri Bremond veranlaßt haben, seine Polemik vom Zaun zu reißen, kennt jedermann; daß aber sein Kurzschluß von ausgezeichneten Historikern der Spiritualität immer weitergereicht wird, ist jedem unfaßlich, der sich einmal unbefangen mit den ignatianischen Texten beschäftigt hat.

Wir verzichten darauf, diese Mauer von Mißverständnissen einzeln abzutragen und greifen unser Thema unmittelbar von den Texten her auf.

Hier stoßen wir auf eine weitere Schwierigkeit, die sich keineswegs bloß bei Ignatius findet, sondern der spirituellen Sprache allgemein eignet. »Kontemplation« ist bei den Meistern des geistlichen Lebens eines der gebräuchlichsten und vieldeutigsten Worte; sein Sinn wandelt sich von einem Autor zum andern, die Pendelschläge schwingen oft bis zum Widerspruch. Der gemeinsame Nenner – sofern es einen solchen überhaupt gibt – für das, was Augustin oder die »Mönchsleiter« des Kartäusers Guigo oder schließlich Franz von Sales (unnützlich die Liste zu verlängern!) als Kontemplation bezeichnen, ist sehr schmal. Nun wandelt sich aber außerdem die Bedeutung von einem ignatianischen Text zum andern, und zwar, wie sich zeigen wird, aus guten Gründen. Um uns in diesem Labyrinth nicht zu verlieren, beschränken wir uns auf die Verwendung des Wortes in den »Geistlichen Übungen«; die Wahl erfolgt nicht willkürlich, denn anhand dieses Büchleins lassen sich alle – oder fast alle – Probleme aufzeigen, denen wir bei einer Behandlung sämtlicher ignatianischen Texte begegnen würden.

So mag der Titel unserer kurzen Studie genauerhin lauten: *Die ignatianische Kontemplation in den Geistlichen Übungen*.

Es genügt, zwei Reihen von Texten gegeneinanderzuhalten, um bereits zu einer wichtigen Feststellung zu gelangen. Die erste Reihe unterscheidet deutlich »Kontemplation« oder »Kontemplieren« von andern geistlichen Übungen. So heißt es etwa: »Unter geistlichen Übungen versteht man jede Art, sein Gewissen zu erforschen, zu meditieren, zu kontemplieren, mündlich und geistlich zu beten, sowie andere geistliche Tätigkeiten« (Nr. 1). Kontemplation erscheint hier als eine Technik unter vielen, eine Methode neben andern. Und in der Tat scheint Ignatius, nach den Überschriften der verschiedenen

Übungen zu schließen, die erwähnten Begriffe nicht miteinander gleichzusetzen. Die fünf Übungen über die Sünde sind »Meditationen«, sogar die »Anwendung der Sinne« über die Hölle ist eine solche (45, 55, 62, 65); der Ruf des zeitlichen Königs aber ist eine »Kontemplation« (91), während die Übung über die zwei Banner wieder eine »Meditation« ist (136); die Betrachtung der Lebensstände ist eine »Erwägung« (*consideratio* 135), desgleichen die über die Erwählung eines solchen Standes (wenigstens nach der dritten Art: 175), während über die drei Menschengruppen, welche sich zur Wahl verschieden verhalten, wiederum »meditiert« wird (149). Endlich ist die Übung zur Erlangung der Liebe eine »Kontemplation« (230). Diese Unterscheidung der Begriffe scheint uns nahezu legen, daß eine besondere Methode vorliegt.

Dann aber horchen wir auf: daß der »Ruf des Königs« eine Kontemplation und die »beiden Banner« eine Meditation sein soll, ist überraschend, wir vermögen den Unterschied nicht zu erfassen. Eine zweite Textreihe, in der die Begriffe »Kontemplation« und »Meditation« verkoppelt erscheinen, wird unsere Ratlosigkeit noch steigern. Wir lesen etwa: »Man beachte, daß bei der *Kontemplation oder Meditation* der sichtbaren Dinge, zum Beispiel bei der Kontemplation unseres Herrn Jesus Christus, die Zurichtung (des Schauplatzes) darin bestehen wird, mit dem Blick der Einbildungskraft den materiellen Ort zu sehen, wo die Sache sich abspielt, die ich kontemplieren will« (47). Entsprechend liest man zuweilen »meditieren«, wo man »kontemplieren« erwartet hätte, und umgekehrt. Man »meditiert« über Maria, die »auf einer Eselin sitzend« Nazareth verläßt, um nach Bethlehem zu gelangen (111), über den Auferstandenen, der Josef von Arimatäa erscheint (310), hingegen »kontempliert« man das Vater Unser (254); die »zweite Gebetsart« besteht darin, »den Sinn eines jeden Wortes eines Gebetes zu kontemplieren« (249). Zu diesen Schwierigkeiten tritt die weitere hinzu, daß die Methoden einander öfter gegenseitig einschließen: bei der »Anwendung der Sinne« wird der Sich-Übende eingeladen, »im einzelnen die Umstände zu meditieren und zu kontemplieren« (122), in einer »Meditation« soll er »sich vorstellen« (*imaginari* 140, 143), »erwägen« (*considerare* 141, 142). Ganz zu schweigen von Methoden, für die es im spirituellen Vokabular keine technische Bezeichnung gibt, etwa wenn man mir die Anweisung gibt, ich solle »mit aller Anstrengung versuchen zu leiden, mich zu betrüben und zu weinen« (195).

In die Einzelanalyse eines jeden Textes eintreten hieße unter solchen Umständen doch wohl in eine Sackgasse zu geraten, denn es scheint unmöglich, dem Wort »Kontemplation« in den »Geistlichen Übungen« einen so scharfen Umriss zu geben, daß es sich radikal von den andern Begriffen wie Meditieren, Überlegen, Erwägen usf. unterschiede.

Um diesen Sachverhalt zu erklären, wäre man zunächst versucht, auf die bekannte Dürftigkeit des ignatianischen Vokabulars zu verweisen. Man ver-

gißt dann aber, daß bei Ignatius außerdem eine deutliche Forderung nach Genauigkeit besteht. Wäre es ihm ein Anliegen gewesen, Meditation und Kontemplation zu unterscheiden, so käme dieses Anliegen in seinen Texten zum Ausdruck. Wir müssen anderswo Auskunft suchen.

Anscheinend ist für Ignatius der zentrale Begriff der der »geistlichen Übung«. Alle anderen Begriffe: Meditation, Kontemplation, Gebet, Erwägung usf. sind für ihn mehr oder weniger ineinanderfließende oder auch abgehobene Momente eines gleichen grundlegenden Vorgangs: der Einübung. Das Sichüben ist der Beitrag des Menschen – der als solcher bereits die Hilfe Gottes erfordert – zum Leben der Einigung mit Gott, ein aktives Streben, eine Bemühung, die Hindernisse wegzuschaffen, sich vorzubereiten, sich verfügbar zu machen für den Empfang jener »Gnade«, die man »erhalten« möchte. »Man nennt geistliche Übungen jede Art, die Seele vorzubereiten und verfügbar zu machen, um von sich alle ungeordneten Anhänglichkeiten zu entfernen und, nach deren Entfernung, den göttlichen Willen zu *suchen und zu finden* in der Verfügung seines Lebens zum Heil der Seele« (1). Was bedeuten dann die Methoden? Bloße Wegweisungen, die jeder nach seiner Anlage, den innern Anregungen des Heiligen Geistes, seinem leiblichen oder seelischen Zustand verwenden wird; zudem bestehen zwischen den Pfaden zahlreiche Querverbindungen, die den Übergang vom einen zum andern leicht machen. Hier erkennt man den Geist des hl. Ignatius: seinen Sinn für Freiheit des Geistes innerhalb der Genauigkeit des »Handelns«. Sein Anliegen ist nicht, Methoden zu definieren, ebensowenig Stufen oder Ebenen zu kennzeichnen. Die beste Übung ist jene, die mich gerade jetzt, in meinem gegenwärtigen Zustand, besser zum Ziel führt, das ich suche.

Immerhin scheint es eine Form der Kontemplation zu geben, die auf den ersten Blick eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel bildet: diejenige über die »Geheimnisse des Lebens Christi«, die er öfter auch die »evangelische Kontemplation« nennt. François Courel<sup>1</sup> umschreibt sie so: »Ihr Zweck ist, uns dem betrachteten Mysterium gegenwärtig zu machen und uns eben jetzt die Gnade zufließen zu lassen, die darin liegt.« Ignatius macht von der zweiten Woche der Exerzitien an reichlich davon Gebrauch. Das Vorgehen ist klar: nachdem man sich die betreffende Szene des Evangeliums ins Gedächtnis gerufen, sich an den Ort, wo sie spielt, versetzt und die Gnade, die »man begehrt«, erbeten hat, soll man »die Personen betrachten, soll hören, was sie sprechen, sehen, was sie tun . . . und darüber nachdenken, um daraus Nutzen zu ziehen«. Die Technik ist klar. (Ignatius hat sie übrigens keineswegs einfach erfunden, sie liegt bereits in einer sinnvoll geführten »lectio divina«, wie das Mittelalter sie gekannt und geübt hat.)

<sup>1</sup> In seiner kommentierten Ausgabe der »Exercices Spirituels« (Desclée de Brouwer), S. 71, Nr. 1.

Für Ignatius ist jede Szene des Evangeliums *ein Mysterium*, besser gesagt: ein Aspekt des einzigen Mysteriums: der Person des menschengewordenen Wortes. »Sobald ich morgens erwache« – so empfiehlt er – »mir die Kontemplation erinnern, die zu halten ich vorhabe.« Etwa bloß, um besser zu betrachten? Keineswegs, sondern »mit dem Wunsch, das ewige, menschengewordene Wort besser kennenzulernen, um ihm besser zu dienen und ihm besser zu folgen«. Welch jähe Ausweitung des Vorgangs der Kontemplation auf eine im tiefsten Sinn spirituelle Schau hin!

Angeichts dieser Ausweitung übersteigt sich alle Technik. Um die personale Begegnung mit dem menschengewordenen Wort zu sichern, fordert Ignatius vom Exerzitanden, alle Kräfte der Innen- und Umwelt in Bewegung zu setzen: Dunkelheit und Licht, gutes und schlechtes Wetter (130, 7; 229, 7), Weise des Essens, des Schlafens, der Bußübungen (130, 8; 229, 8), Ruhezeit, während der er seine Gedanken mit Dingen beschäftigt, die zum kontemplierten Mysterium passen (229, 2–3). Bei der Kontemplation treten bald auch die geistlichen Sinne ins Spiel, und nicht mehr bloß Gesicht und Gehör: »Durch Geruch und Geschmack riechen und schmecken den unendlichen Duft und die unendliche Süßigkeit der Gottheit« (124). In der »dritten« und »vierten« Woche treten zur sinnhaften Erfassung des Mysteriums »Erwägungen« hinzu: »Erwägen, der betrachteten Szene entsprechend, was Christus unser Herr in seiner Menschheit erleidet oder erleiden will . . . Erwägen, wie die Gottheit sich verbirgt . . . Erwägen, wie er dies alles um meiner Sünden willen erduldet« . . . (195, 196, 197). Und das nicht in einem bloßen Auf-sich-zukommen-Lassen, sondern mit persönlicher Anstrengung: »Hier mit großer Bemühung einsetzen und versuchen, mich zum Leiden, Trauern und Weinen zu bewegen« (195, 4). In der »vierten« Woche wird die Anstrengung dahingehen, in sich die geistliche Freude hervorzubringen (229). Schließlich überläßt Ignatius den Sich-Übenden seiner eigenen geistlichen Bewegung: dieser »verlängert oder verkürzt« seine Kontemplationen je nach seinem Bedürfnis, er verweilt oder macht voran, je nach dem Wehen des Geistes. »Und das alles«, erklärt Ignatius, »ist nur eine Einführung und eine Methode, um in der Folge (nach Abschluß der geistlichen Übungen) besser und vollständiger zu kontemplieren« (162). Jede Einzelbetrachtung einer Evangeliumsszene erfaßt nur einen Aspekt des Gesamtmysteriums Christi; der Christ wird mit dessen Erfassung sein Leben lang nicht fertig, jede neue Betrachtung aber führt ihn tiefer hinein in die Gesamtschau des Unausschöpflichen (vgl. etwa den großartigen Überblick über die Passion in 208 und 209).

Aus der Ignatianischen Betrachtung des Evangeliums sollte man vor allem keinen unersteigbaren Berg machen. Ignatius' Zugang ist ein ganz einfacher. Er zeigt ihn uns in der Kontemplation der Menschwerdung: »Unsere Herrin und Josef . . . und das Jesuskind nach seiner Geburt betrachten. Ich mache mich, *als ob ich dabei gegenwärtig wäre*, zu einem kleinen Bettler und einem

kleinen unwürdigen Knecht, der sie anschaut, sie kontempliert und ihnen in ihren Nöten dient mit der größtmöglichen Ergebung und Ehrfurcht« (114). Ich soll also dem Ereignis, das sich in der Schilderung begibt, gleichzeitig werden, nicht nur in der körperlichen Gegenwärtigkeit eines Neugierigen oder bloßen Zuschauers, auch nicht nur als ein Bewundernder, sondern in einer gesamthaft-tätigen Gegenwart des Geistes, des Herzens, des ganzen freien Wesens, und dies kraft des Glaubens, innerhalb der umfassenden Wirklichkeit des Glaubens. Es geht schlicht darum, ins Innere des Mysteriums einzutreten, aktiv Anteil daran zu gewinnen. Dann fügt sich die tiefe Sehnsucht des Exerzitanden, soweit er es vermag, in die Sehnsucht Gottes selbst ein: das Evangelium wird gelebt.

Alles bisher Ausgeführte gipfelt in jener Betrachtung, die Ignatius als »Kontemplation zur Erlangung der Liebe« vorstellt. In den Ausgaben der »Geistlichen Übungen« ist es üblich, sie ans Ende der »Vier Wochen« zu stellen; indes wußte man von jeher, daß sie an jeden beliebigen Ort und Zeitpunkt der Exerzitien gestellt oder auch ganz davon losgelöst werden kann. Von Anfang der »Geistlichen Übungen« an gibt uns Ignatius diese Definition der geistlichen Vollkommenheit mit auf den Weg: »Dank den immerwährenden Kontemplationen und Erleuchtungen des Geistes erwägen, meditieren und kontemplieren die Vollkommenen besser, wie Gott unser Herr jedem Geschöpf nach seiner Wesenheit, Gegenwart und Mächtigkeit einwohnt« (39): man erkennt darin umrißhaft schon die Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Auf diesen *dauernden* Zustand der Kontemplation und Geisteserleuchtung hin will diese Übung uns hinführen. Der Text ist entscheidend.

Hier somit erhält der Begriff Kontemplation seine ganze Weite. Er bezeichnet nicht mehr eine besondere Technik, Methode, Erfahrungsweise. Alle diese Besonderheiten sind in ihm integriert. Ignatius läßt hier alle Formen »Geistlicher Übungen« zusammenspielen, die er zu Beginn seines Büchleins aufgezählt oder im Verlauf der Tage empfohlen hatte: meditieren, anschauen, erwägen, überlegen, anbieten und sich darbieten, mündlich und geistlich beten, sich erinnern usf. Das gesamte Sein des Menschen muß in den kontemplativen Zustand eintreten, um der Liebe teilhaft zu werden. Nunmehr handelt es sich um einen dauernden Seelenzustand, eine grundlegende Lebenshaltung, eine Weise, unsere existentielle Bezogenheit auf Gott zu leben. Die Präambeln der berühmten Kontemplation bezeugen es klar: »Sehen, wie ich vor Gott unserem Herrn *bin* . . . Erbitten eine innere Einsicht in *alles* empfangene Gut, daß ich durch eine *volle* Anerkenntnis in *allem* seine göttliche Majestät lieben und ihr dienen kann« (232, 233).

Und beachten wir wohl: diese Kontemplation bringt uns nicht von selbst die Liebe ein; man verrichtet sie, »um die Liebe zu erlangen«. Sie mündet nicht von selbst in die Einigung, sondern macht uns dazu verfügbar. Sie ist Anstrengung auf das Ziel zu, nicht selber das Ziel. Sie bewegt uns zu einer

vollen Selbsthingabe an Den, Der uns alles gegeben hat, aber unser Angebot endet mit einer Bitte: »Gib mir deine Liebe und Gnade.« Man kann die Liebe Gottes »erlangen«, sie aber nicht erkämpfen.

Wir befinden uns hier weit jenseits einer »Weltanschauung« oder einer philosophischen Meditation. Wir stehen – und zwar von Anfang an – im Raum des Glaubens. Wir bewegen uns sogar im Herzen des trinitarischen Geheimnisses, der Mysterien der Menschwerdung des Wortes und der Erlösung, ja im Herzen der »Rekapitulation« aller Dinge in Christus, nach der Lehre des Kolosser- und Epheserbriefes.

Vielleicht – das ist nur eine Hypothese, aber eine recht naheliegende – liefert uns dieser Text heimlich eine vertrauliche Mitteilung des hl. Ignatius über seine persönliche Gotteserfahrung. Er ist ja ebenso sehr Realist wie Mystiker: in der ganzen Dichte der weltlichen Existenz stellt er und löst er die Frage seiner Gottbeziehung. Das Weltall im ganzen, jeder Mensch im besonderen ist in Gott eingehüllt und von Ihm durchdrungen; der Mensch atmet, lebt und handelt in Gott, er badet in ihm. Nach Ignatius ergreift uns Gott in unserem unmittelbaren Dasein und Handeln; dem aber entspricht auch, daß wir in unserem unmittelbaren Dasein und Handeln Gott erfassen. Nur im Konkreten der Existenz enthüllt Gott sich als die Liebe, ist er gegenwärtig als die Liebe, müht er sich mit uns und für uns als die Liebe, schafft er uns selbst nach seinem Bild und durch seine Gnade um in die Liebe. Jeder Akt, jedes Ereignis hat göttlichen Sinn: ihn wahrzunehmen erfordert »immerwährende Kontemplation und Erleuchtung«. Dies heißt dann »in der Aktion kontemplativ« sein.

Ignatius war dies. Laynez hat es einmal Nadal anvertraut: »Ignatius ist ein ganz außergewöhnlich intimer Vertrauter Gottes (*Deo familiarissimus selectissime*), denn er hat alle Visionen überstiegen, sowohl die realistischen (etwa Christus, Maria usf. gegenwärtig sehen), wie die bildlichen und die durch subjektive Vorstellungen erfolgenden; er lebt in einem Zustand (*versatur*) reiner innerer Erkenntnis, in der Einheit Gottes (*in unitate Dei*) (Hier. Nadal, Font. narr, 2, 315 n 10). Wenn dieser Zustand – wie das Leben des hl. Ignatius es beweist – die apostolische Wirksamkeit und die Beziehungen zu den Mitgeschöpfen in sich einschließt, entspricht er nicht nur der »Betrachtung zur Erlangung der Liebe«, sondern der durch Betrachtung erlangten Liebe selbst.