

Michael Schneider
VERBORGENE SEITEN DER IGNATIANISCHEN SPIRITUALITÄT

31. Juli 2008

Gegenüber der Gesellschaft Jesu gibt es nicht wenige Vorurteile. Man sagt, die Jesuiten seien †schlaue Jungs*, sie seien mehr oder weniger Einzelkämpfer, hielten es nicht sonderlich mit dem Gehorsam, besonders gegenüber dem Heiligen Vater, und der Orden sei hoffnungslos dem Modernismus anheimgefallen u.a.m. Was von außen her wahrgenommen wird, bewahrheitet sich wohl kaum, sobald man mit dem konkreten Alltag der Gesellschaft Jesu vertraut ist. In unserer Sendung werden einige Akzente der ignatianischen Spiritualität vorgelegt, die auf ihre Weise manches Vorurteil widerlegen.

I. Das geistliche Charisma des Ignatius und der Jesuiten

Ignatius von Loyola (1491-1556), der Gründer der Gesellschaft Jesu, ist nicht Spanier, sondern Baske. Seine Mutter hatte sich, wie auch andere Mütter seiner Zeit, zur Niederkunft in den Stall ihrer Burg bringen lassen, um ihr Kind in das Geheimnis von Bethlehem zu stellen. Aber der Lebensweg des Ignatius verläuft zunächst in Richtung einer weltlichen Karriere. Er wird Hofpage und Soldat. Doch nach einer Verwundung in Pamplona beginnt für ihn eine Zeit der Besinnung und Umkehr; er lebt zurückgezogen in Manresa, macht seine ersten Erfahrungen mit den Geistlichen Übungen, die er niederzuschreiben beginnt. Im Resümee dieser Zeit der Einkehr heißt es: †Noch während seines Aufenthaltes in Manresa ließ er von den früher geübten übermäßigen Strenghheiten ab, seitdem er anfang, von Gott getröstet zu werden, und seitdem er die Früchte gewahrte, die er in den Seelen bei deren Leitung erzielte.* Als 33jähriger geht er in die Lateinschule. Da seine seelsorgerliche Tätigkeiten in spanischen Universitätsstädten vor der Inquisition endeten, geht er nach Paris und beginnt als 37jähriger sein Theologiestudium, das sieben Jahre dauert und ihn zur Magisterwürde führt. Im Alter von 46 Jahren wird er 1537 zum Priester geweiht. Nachdem Papst Paul III. Der †Gesellschaft Jesu* 1540 die apostolische Approbation gegeben hatte, leitet Ignatius den Orden als gewählter Generalpräpositus bis zu seinem Tod am 31. Juli 1556.

Erstmals in der Geschichte des Ordenslebens gründete Ignatius mit seiner Gesellschaft Jesu den reinen Typ eines apostolischen Ordens. Auch frühere Orden haben apostolisch gewirkt, aber Ignatius macht den apostolischen Dienst zum ein-

zigen Ziel seines Ordens und richtet alles auf das Apostolat aus, das für Ignatius aus der Grunderfahrung von Manresa erwuchs. Das radikal Neue konkretisiert sich in der Lebensform des Jesuiten: Er verzichtet auf die traditionellen Formen monastischen Lebens, lebt in keinem Kloster, trägt kein Habit, hält kein gemeinsames Chorgebet und keine feierlichen Gottesdienste in der Ordensgemeinschaft und verrichtet keine Bußwerke. Es gilt in allem der Primat der Freiheit für den apostolischen Dienst, dessen geistliche Mitte darin besteht, †Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden*: diese geistliche Übung bildet das †Chorgebet* des Jesuiten und die wesentliche Weise seines Betens.

Die besondere Gabe der Exerzitien, sich in allen Dingen mit Gott zu vereinigen und tiefer zu verbinden, wirkt im Gebetsleben der Gesellschaft Jesu weiter und bildet den Rückhalt für das apostolische Wirken. Ignatius verzichtet nicht auf das Offizium, er überläßt es aber der Praxis des einzelnen, damit dieser für das apostolische Wirken freier ist (dieses Anliegen hat großen Widerstand der Päpste Pius IV. und Pius V. hervorgerufen). Denn die Sendung der Gesellschaft Jesu ist, wie H. Nadal (1507-1580) betont, nicht primär rein auf das Suchen und Finden des eigenen Seelenheils ausgerichtet, sondern darauf, zur größeren Ehre Gottes das Heil des Nächsten zu suchen und †den Seelen zu helfen*. Für den Jesuiten bedeutet es mehr Tugend und Gnade, Gott in verschiedenen Geschäften und an verschiedenen Orten zu finden als nur an einem Ort, nämlich im Gebet. Gott bedient sich ja des Menschen nicht nur, wenn er betet, sonst würden alle Gebete zu kurz sein, sollten sie weniger als 24 Stunden am Tag dauern. Das geistliche Tun des Jesuiten kristallisiert sich nicht allein im Gebet und bei der Messe, sondern auch und erst recht in der Arbeit. Der †Kreislauf* des geistlichen Lebens ist also folgender: Das Gebet wird gepflegt in der apostolischen Arbeit, und indem man das Heil des Nächsten sucht, macht man selbst geistliche Fortschritte; so läßt die Arbeit das Gebet wachsen und gibt ihm Kraft und Tiefe, und das Gebet läßt wieder mehr frei und offen werden für die Arbeit werden.

Ignatius findet Andacht in allem und wo immer er will, denn er bleibt bei keinem geschaffenen Ding stehen, ohne daß er von ihm zum Schöpfer vordringt. Diese gerade Richtung auf Gott in allem Tun macht das Gebet ignatianischer Spiritualität aus. Ignatius gibt beispielsweise den Studenten der Gesellschaft Jesu als Regel des Gebets, daß sie ihre Andacht in der Hingabe an ihre Studien suchen und diese als †Dienst Gottes* und als †Gebet* auf sich nehmen sollen: †In Anbetracht des Ziels des Studiums, weswegen die Studenten keine langen Meditationen halten können, ... mögen sie sich darin üben, die Gegenwart unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, so im Gespräch mit jemandem, im Gehen, Schauen, Schmecken, Hören, Verstehen und in allem, was wir etwa tun; denn in Wahrheit ist seine

göttliche Majestät durch Gegenwart, Macht und Wesen in allen Dingen. Und diese Weise zu meditieren, indem man unseren Herrn in allen Dingen findet, ist leichter, als uns zu den mehr abstrakten göttlichen Dingen zu erheben und uns ihnen mühsam gegenwärtig zu machen. Und diese gute Übung wird uns, indem sie uns bereitet, viele göttliche Heimsuchungen bringen, auch wenn es nur in einem kurzen Gebet ist.*¹

In der apostolischen Gebetsweise der Gesellschaft Jesu zeigt sich die spezifische Weltbejahung des Jesuiten, die Gebet und Arbeit vereinigt und das kontemplative Element dem aktiven und apostolischen Leben restlos ein- und unterordnet. Das hier gemeinte Prinzip des *in actione contemplativus** ist identisch mit dem *in al-lem den Willen Gottes erkennen und erfüllen**.

Damit haben wir auf eine erste verborgene Seite ignatianischer Spiritualität hingewiesen, die als solche in dem meist sehr weltoffenen Engagement der Jesuiten nicht immer gleich offen zutage tritt; sie besteht darin, daß der Jesuit auf seine Weise ein *kontemplativer** Mensch sein will, indem er versucht, in allen Dingen *beschaulich** zu leben. Es handelt sich um eine eher verborgene Seite ignatianischer Spiritualität insofern, als sie im alltäglichen Leben und Arbeiten des Jesuiten nicht unmittelbar offenkundig wird. Die spezifische geistliche Grundhaltung der Gesellschaft Jesu in ihrem apostolischen Wirken gehört - wenn auch in abgewandelter Weise - zum Grundbestand dessen, was jeder Christ einübt, wenn er das *Gebet der liebenden Aufmerksamkeit** praktiziert und versucht, tagsüber *in der Gegenwart Gottes zu leben**.

II. Das theologische Charisma des Ignatius und der Jesuiten

Die Exerzitien sind ein zentrales Glaubenszeugnis christlicher Spiritualität, das von einzigartiger theologischer Relevanz ist. Vor Jahrzehnten war eine Theologie der Exerzitien ein *desideratum*². Doch inzwischen sind diese zum Objekt der theologischen Forschung geworden, zu einem *locus theologicus*.³ Die inspirative Kraft der Exerzitien liegt, mit Johann Baptist Metz gesagt, darin, daß sie zu jener wissen-

¹ Brief vom 1. Juni 1551 an P. Antonio Brandao, in: MHSI, Monumenta Ignatiana, Epp. 3, 510.

² Vgl. K. Rahner, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: F. Wulf. (Hg.), Ignatius von Loyola - Seine Geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 343- 405.

³ Vgl. J. Sudbrack, Gott in allen Dingen finden. Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund, in: GuL 65 (1992) 172.

schaftlich «unreinen» Theologie gehören, in der Biographie, Phantasie, Erfahrung und Gebet unlöslich ins «System» verwoben sind. Praxis wird in den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius zum genuinen Ort von Theologie. Hier zeigt sich die theologische Bedeutung der Exerzitien, macht es doch das Wesen christlicher Theologie aus, daß sie nicht nur Praxisbezug hat: Theologie ist Praxis. Was aber ist der Ertrag der theologischen Erforschung der Geistlichen Übungen? Die Bedeutung der Exerzitien wie auch die lebendige Aktualität ignatianischer Spiritualität für die Theologie läßt sich wie folgt kurz zusammenfassen:

1) Christlicher Glaube ist so praktisch, daß das Denken über Gott eine Veränderung in der Praxis bewirkt; und umgekehrt: Nachfolge verändert Denken. Die Exerzitien zeigen, daß die konkrete Glaubenserfahrung des einzelnen nicht bloß im Bereich des geistlichen Lebens und der Spiritualität verbleibt - letztlich ohne eigentliche Relevanz für die dogmatische Erkenntnis -; der Weg der Exerzitien kann vielmehr zur theologischen «Methode» werden, insofern die Geistlichen Übungen zur tieferen Erkenntnis der Wirklichkeit Jesu führen: Das Wort Gottes bewahren heißt vor allem, es in die Tat umzusetzen.

2) Die ignatianischen Exerzitien erweisen sich als Übersetzung des Evangeliums in das Leben des Glaubens und darin als «Übersetzung von Welt und Existenz ins gelebte Evangelium»⁴. Was sich in den Geistlichen Übungen ereignet, wiederholt sich in der Glaubensgeschichte immer wieder: Es gibt kaum einen Neuanfang im theologischen Denken, der nicht aus der Bekehrung eines einzelnen kommt. Wer aber umkehrt, ändert nicht nur in bestimmten Punkten seine Auffassung, sondern läßt sich in seiner ganzen Existenz in Frage stellen. Romano Guardini zieht die Konsequenz: «Christus gegenüber wird die Bekehrung des Denkens gefordert. Nicht nur die Bekehrung des Willens und Tuns, sondern auch die des Denkens. Die aber besteht darin, daß nicht mehr von der Welt her über Christus nachgedacht, sondern Christus als der Maßstab des Wirklichen und Möglichen angenommen und von Ihm her über die Welt geurteilt werde ... Im Maße das Denken es versucht, erschließt sich die Wirklichkeit, welche Jesus Christus heißt. Und von ihr wird alle Wirklichkeit sonst erschlossen: enthüllt, aber auch in die Hoffnung des Neuwerdens gehoben.»⁵ Die größte Herausforderung der Exerzitien dürfte darin zu sehen sein, daß sie erkennen lassen, daß nicht nur das Leben, sondern auch das Treiben von Theologie den Vollzug der Umkehr voraussetzt.

⁴ K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura - ein Weg für heute, Freiburg-Basel-Wien 1975, 173.

⁵ R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1951, 650.

3) Gegenwärtig gibt es wohl kaum einen Theologen, der sich nicht für eine Synthese von Theologie und Spiritualität, Glaube und Leben, Dogma und Existenz einsetzt.⁶ Wer Theologie im unmittelbaren Bezug zum konkreten Leben und zur authentischen Nachfolge treibt, kann vom Maß und Einsatz seines Christseins nicht abstrahieren. Die Verschränkung von Theologie und christlichem Leben bedeutet, daß Theologie eine lebenslängliche Aufgabe für den Christen bleibt - und dies umso mehr, je exemplarischer er sein Christsein zu leben sucht.

Eine verborgene Seite ignatianischer Spiritualität wird insofern sichtbar, als es wohl kaum bekannt sein dürfte, daß große Theologen unserer Zeit wie Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara und Gaston Fessard ihren theologischen Ansatz aus den Geistlichen Übungen des Ignatius entfaltet haben.

Bis in das letzte Jahrhundert ist es kaum einem der vielen Kommentatoren des Exerzitienbüchleins gelungen, die besondere Erfahrung des ignatianischen Nachfolge- und Unterscheidungsweges zum Strukturprinzip einer systematischen Theologie zu machen. Erst Erich Przywara⁷ und Gaston Fessard⁸ haben es unternommen, die Geistlichen Übungen theologisch auszuloten. Von Bedeutung sind weiterhin die Interpretationen von Maurice Blondel⁹, der die Exerzitien aus einer philosophischen Fragestellung bedenkt, wie auch die theologischen Ausdeutungen der Exerzitien bei Hans Urs von Balthasar¹⁰ und Karl Rahner.

Für diese Theologen ist Spiritualität zur Basis und Impuls für theologischen Denken geworden. Darin dürfte wohl etwas ähnliches vorliegen, wie dies bei Bonaventura der Fall gewesen ist, der seine Theologie aus der geistlichen Erfahrung des Franziskus entfaltet, oder bei Gregor dem Großen, der aus der Spiritualität des heiligen Benedikt ein Konzept von Askese und Mystik vorlegt, das über das ganze Mittelalter hin prägend und bestimmend blieb. Die Aktualität eines solchen Ansatzes ist für das Studium der Theologie nicht zu übersehen, denn es steht unter

⁶ Vgl. W. Beinert, Theologie und christliche Existenz, in: ders., Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre. Hrsg. von G. Kraus zum 60. Geburtstag Wolfgang Beinerts, Freiburg-Basel-Wien 1993, bes. 131-147.

⁷ E. Przywara, Deus semper major. Theologie der Exerzitien, Bd. I-II. Freiburg 1938-39. - In seinem Vorwort schreibt Przywara: 'Die innere Logik' der Exerzitien soll als diese 'Theo-Logik' sich enthüllen: der 'Deus semper major', der 'je immer größere Gott', als eigentlicher Logos der Exerzitien - und also 'Theo-Logie'. Das Werk ist demnach das Gegenstück der früheren 'Analogia entis'* (München 1932).*

⁸ Vgl. G. Fessard, La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola. Bd. I-II, Paris 1956-1966.

⁹ Vgl. J.C. Scannone, Sein und Inkarnation. Freiburg-München 1968, 215 (mit weiterer Lit.).

¹⁰ Vgl. z.B. A. von Speyr, Ignatiana. Hrsg. und eingeleitet von H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1974.

dem Leitwort **„pietati et scientiae“**. Die Theologie hat der **„Frömmigkeit wie auch Wissenschaft“** zu dienen.

III. Das eucharistische Charisma des Ignatius und der Jesuiten

In der Kunst wird der hl. Ignatius gerne mit einem Meßgewand bekleidet dargestellt¹¹ - Ausdruck dafür, daß bei Ignatius die Feier der Eucharistie im Zentrum seines geistlichen Lebens steht. Sie ist ihm die höchste und erhabenste Handlung, auf die er sich mit außerordentlicher Sorgfalt vorbereitet; von außergewöhnlichen Gebets- und Gnadenerfahrungen begleitet, tragen die eucharistischen Gebete Ignatius immer mehr zu Gott empor, so daß es für ihn selbstverständlich ist, das Altarsakrament häufig zu empfangen und oft als Priester der Feier der Eucharistie vorzustehen.

Vor seiner Bekehrung berichtet Ignatius nur einmal vom Empfang der Sakramente, nämlich am Vorabend des Festes Peter und Paul, als er sterbenskrank ist (PB 3)¹². Mit Ausnahme der *Devotio moderna* und einiger frommer Kreise war zur Zeit des Heiligen nicht Brauch, dem eigenen Leben im Glauben eine persönliche, unmittelbar auf das Christusverhältnis aufgebaute Beziehung zu geben: Die Taufe wie auch die Anrufung und Fürsprache der Heiligen sind dem Christen damals Hilfe genug, um ein dem Anspruch des Glaubens entsprechendes Leben zu führen. Bei Ignatius verhält sich ganz anders.

Erste entscheidende Anregungen für den häufigen Kommunionempfang erhält Ignatius vermutlich aus der Lektüre der **„Nachfolge Christi“**, deren viertes Buch ausdrücklich den geistlichen Nutzen einer solchen Praxis behandelt. Ignatius studiert dieses Buch auf dem Krankenlager in Loyola eifrig und er wird dies in gleicher Weise später auch seinen Exerzitanden während ihrer Geistlichen Übungen empfehlen, also in den Wochen der Exerzitien.

Die Gewohnheit, häufig die hl. Kommunion zu empfangen, stammt unmittelbar aus der Zeit der Einkehr des hl. Ignatius in Manresa. Bezeichnend für diese Zeit ist die enge Verbindung zwischen Betrachtung und Eucharistie. So berichtet Ignatius, daß er während der hl. Messe den Passionsbericht liest. Von der Feier der Eu-

¹¹ B. Schneider, *Der Heilige im Meßgewand*, in: *Anima* 11 (1956) 233-245; dazu die ausführliche Studie von U. König-Nordhoff, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600*, Berlin 1982, bes. 77-100.215-234.256.268.287f. Die Abbildungen dazu befinden sich auf den Seiten 172-200.227-259.

¹² Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*. Übers. und erl. von B. Schneider, Freiburg ³1977 (zit. als **„PB“**).

charistie sagt er, daß er in ihr auf außerordentliche Weise die Gegenwart des Herrn erfährt (PB 29).

Ignatius geht nun wöchentlich beichten und kommunizieren (PB 21). Diese Praxis bedeutet für ihn insofern eine große Hilfe, als er durch sie eine Konstante im Wechsel der verschiedenen Stimmungen von Trost und Mißtrost erhält. Deshalb empfiehlt er diese Praxis denen, die sich ihm in der Geistlichen Begleitung und bei den Exerzitien anvertrauen; durch den häufigen Sakramentenempfang werden sie befähigt, sich das Erworbene in allen Nöten und Turbulenzen des Lebens zu erhalten (EB 18.354¹³).

Eine derartige geistliche Praxis war, wie gesagt, zur damaligen Zeit außergewöhnlich. So kam es zu Konflikten des hl. Ignatius mit der Inquisition (PB 59). Noch kurz zuvor hat der Bischof von Toledo verboten, daß die Gläubigen mehr als einmal jährlich zur Kommunion gehen.¹⁴ Ignatius hingegen setzt alles daran, daß er mit seinen Gefährten die Erlaubnis erhält, bei der ihnen eigenen Kommunionpraxis bleiben zu dürfen. Dabei geht es ihm nicht bloß um eine geistliche Übung. Vielmehr gibt ihm der häufige Empfang des Buß- und Altarsakraments die Möglichkeit, der persönlichen Lebensänderung einen adäquaten Ausdruck zu verleihen. Ein weiteres Zeichen für diese Lebensänderung ist das Tragen des (ordensähnlichen) »grauen Rocks«. Doch auf ihn kann Ignatius schließlich verzichten, als es zu einer Intervention der Inquisition kommt; nicht aber ist es ihm möglich, von der ihm gewohnten Kommunionpraxis Abstand zu nehmen. Häufiger Kommunionempfang und Erneuerung der Lebensweise gehören für Ignatius zusammen. Der häufige Kommunionempfang und die Erneuerung der Lebensweise bilden für Ignatius von Loyola eine innere Erfahrungseinheit, wie gerade in den Visionen des Heiligen deutlich wird.

Ähnlich wie unmittelbar nach seiner Bekehrungszeit in Manresa bekommt Ignatius auch in Paris wegen des häufigen Kommunionempfangs Schwierigkeiten. Da es ihm aufgrund dieser Praxis nicht möglich ist, an den sonntäglichen Disputationen teilzunehmen, beginnt ihm der Rektor mit harten Maßnahmen zu drohen. Doch schließlich billigt dieser das Vorhaben des Ignatius und seiner Gefährten, als er die wahren Gründe des Fernbleibens erfährt (PB 78).

Die große Bedeutung seiner Kommunionfrömmigkeit zeigt sich weiterhin in der be-

¹³ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertr. und Erkl. von A. Haas. Mit einem Vorwort von K. Rahner, Freiburg ²1976 (zit. als »EB«).

¹⁴ A. Hunder, Ignatius von Loyola. Beiträge zu seinem Charakterbild. Hrsg. von B. Wilhelm, Köln 1932, 310. Ebenso handelten auch andere Bischöfe: vgl. ders., Aus dem Gebetsleben des hl. Ignatius von Loyola, in: ZAM 5 (1930) 1-16, hier: 15 (Die Seiten 12-14 stammen von W. Sierp). Hier stehen auch weitere wichtige Details.

sonderen Weise, wie Ignatius mit seinen Gefährten in seiner Pariser Zeit die ersten Gelübde ablegt. Es geschieht nämlich unmittelbar vor Empfang der Kommunion vor seiner jungfräulichen Mutter und dem gesamten himmlischen Hof und allen Umstehenden^{*15}.

Ignatius nimmt sich eine lange Zeit der Vorbereitung auf die erste hl. Messe, nämlich von seiner Weihe am 24. Juni 1537 bis zu seiner Primiz an Weihnachten 1538. Es kam damals nicht selten vor, daß der Priester nach Empfang der Weihe sich für einige Zeit auf die erste hl. Messe vorbereitet. Aber für Ignatius ist die lange Zeit der Vorbereitung auf die Primiz nicht nur ein frommer Brauch, sondern mit einem ganz bestimmten geistlichen Anliegen verbunden. Er betet nämlich in dieser Vorbereitungszeit zu Unserer Lieben Frau, auf daß sie ihn ihrem Sohn zugesellen möge (PB 96). Erst wenn ihm dies zuteil wird, sieht sich Ignatius in der Lage, als Priester die erste hl. Messe zu feiern.

Die Liebe des hl. Ignatius zur häufigen Kommunion hat seine Mitbrüder geprägt. Pater Nadal sagt von der Einführung der täglichen oder doch häufigen Darbringung des hl. Opfers in der Gesellschaft Jesu: «Es bildete sich bislang, obschon noch keine Regel darüber existierte, doch der Gebrauch in der Gesellschaft, daß die Priester täglich zelebrieren, falls nicht ein Hindernis dazwischen kommt oder sie auf der Reise sind. Auf Geschäftsreisen (ad gerenda negotia) zelebrieren die Priester in der Regel nur an Sonn- und Festtagen; falls sie aber zu apostolischen Arbeiten (in ministerium Societatis missi) oder zur Probe (Bettelreise) ausgesandt sind, pflegen sie, wenn sie können, täglich die hl. Messe zu lesen.»^{*16} Ebenfalls schreibt Pater Nadal: «Die Priester müssen jedenfalls mehrmals in der Woche (frequentius quam octavo quoque die) zelebrieren*. Wie oft, entscheide die Hausregel und der Gebrauch; jedoch bestehe die ständige und überall angenommene Gewohnheit, daß alle Priester täglich zelebrierten; jene die rechtmäßig entschuldigt seien, müßten wenigstens die Messe anhören.»¹⁷

Der Jesuit wird sich darin üben, die Gegenwart Christi nicht allein in der Eucharistie, sondern «in allen Dingen* zu suchen und zu finden. Dieses universale Verständnis der Eucharistie läßt sich als ignatianische «Dienstmystik* bezeichnen, die ihre konkrete und spezifische Ausformung in der ignatianischen Sendung als «contemplatio in actione* erhält. Daß dies eine große Bedeutung für den eucharistischen Vollzug hat, kann ein Wort von Pater Nadal verdeutlichen, der in sein

¹⁵ Ignatius von Loyola, Satzungen der Gesellschaft Jesu. Übers. von P. Knauer, Frankfurt ³1980, Nr. 527.

¹⁶ Scholia 20.

¹⁷ Scholia 78.

geistliches Merkbuch schreibt: «Ich will nicht, daß du bloß ein geistlicher und andächtiger Mensch bist, wenn du die Messe feierst oder dich dem Gebet widmest. Vielmehr sollst du auch ein andächtiger und geistlicher Mensch sein in der Arbeit, damit die ganze Kraft des Geistes und der Gnade in den Werken zum Leuchten kommt»¹⁸.

Wenn Ignatius eigens betont: «Denn ohne Zweifel ist mehr Tugend und Gnade darin, sich seines Herrn in verschiedenen Geschäften und an verschiedenen Orten freuen zu können, als eben nur an einem (nämlich im Gebet oder in der liturgischen Feier)¹⁹, so gilt dies in gleicher Weise von der Eucharistie; auch hier «wäre es gut, man machte sich einmal klar, daß Gott sich des Menschen nicht nur dann bedient, wenn er betet», denn sonst wären «allerdings alle Gebete zu kurz, wenn sie weniger als 24 Stunden am Tag dauerten»²⁰. Apostolisches Wirken ist als ganzes «eucharistisch» ausgerichtet.

Trotz der großen und nicht zu übersehenden Bedeutung der Eucharistie im Leben des hl. Ignatius finden sich bei ihm kaum Überlegungen zu einer eigenen eucharistischen Spiritualität. Vielmehr stellt Ignatius wie selbstverständlich sein ganzes Tagewerk in die Feier der Eucharistie und gruppiert die Erfahrungen des Alltags um sie als dem zentralen Ereignis; bei der Vorbereitung, während der Feier der hl. Messe und in der den ganzen Tag erfüllenden Danksagung ereignen sich die großen trinitarischen Schauungen und all die vielen, Leben und Werk des Heiligen betreffenden Entscheidungen.

Gibt es eine letzte Erklärung für die große Bedeutung der Eucharistie im Leben des hl. Ignatius von Loyola? Eine mögliche Deutung wird sicherlich darin bestehen, daß nicht nur im Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius, sondern auch bei den ersten Vätern der Gesellschaft Jesu - nach dem Zeugnis der «orationis observationes» Nadals - die Danksagung einer der wichtigsten Grundsätze des geistlichen Lebens und des inneren Fortschritts eines jeden ist. Es handelt sich um eine außerordentliche Dankbarkeit, von der Ignatius in seinem Leben und Glauben geprägt ist, sie erhält in den Konstitutionen (IV, 1) ihren gesetzlichen Niederschlag. Sobald die Feier des eucharistischen Geheimnisses zu einer Schule der Dankbarkeit wird, hat die apostolische Sendung ihre tiefste Verwirklichung gefunden. Auch hier zeigt sich für mich eine verborgene Seite ignatianischer Spiritualität. Kaum ist es bisher gelungen, aus der unmittelbaren Feier der Eucharistie wirklich

¹⁸ Nadal, Orat.observ. n. 735.

¹⁹ MI I,II,233-237.

²⁰ MI I,II,494f.

eine eucharistische Spiritualität zu entfalten. Ansätze hierfür finden sich z.B. bei Teilhard de Chardin, der übrigens selbst ein Jesuit war. Von ihm ist bekannt das Wort von der Heiligen «Messe über die Welt».

Wird die Eucharistie als «Höhepunkt und Quelle» christlichen Lebens bezeichnet und ihre Bedeutung für den Alltag betont, so ergibt sich die Frage, wie es verhindert werden kann, daß die Mitfeier der Eucharistie im Strom des Alltags und der täglichen Arbeiten untergeht. Wie können im Alltag Zeiten gesammelter Aufmerksamkeit vor Gott reserviert werden, damit unsere Energiequellen nicht versiegen und das neue Sehen und Leben nicht verlorengehen?

Wer in allen Situationen des Lebens aus dem Wissen um die Gegenwart Gottes leben möchte, braucht nicht ständig an den Herrn zu denken und den Blick auf ihn zu lenken. Vielmehr muß er vieles tun, ohne daß er an Gott denkt; doch das heißt nicht, daß es ohne Gott getan wird. Das Leben in Gottes Gegenwart bleibt bestehen, auch wenn das Gebet und der ausdrückliche Kontakt mit ihm verlassen werden, wie der Spruch einer bayerischen Wallfahrtskirche sagt: «Sag nicht 'Willkommen', wenn ich komme, noch 'Lebe wohl', wenn ich gehe, denn ich komme nicht erst, wenn ich komme, und gehe nimmer, wenn ich gehe.»

Die Feier der Eucharistie ist nicht bloß eine Frömmigkeitsübung, noch nicht einmal die höchste aller Frömmigkeitsübungen, sie ist die Grundlage des ganzen Christsein. Christ sein heißt Eucharistie sein. Aus diesem Ansatz wäre es hilfreich, eine eucharistische Spiritualität für den Alltag im Glauben zu entwickeln, und diese bis heute eher verborgen gebliebenen Erfahrungen der ignatianischen Spiritualität können hier wegweisend sein.

IV. Das apostolische Charisma des Ignatius und der Jesuiten

Für Ignatius gehören, nicht zuletzt gerade auf dem Weg der Exerzitien, «der größere Dienst für Gott unseren Herrn» und «der Nutzen für die Seelen» insofern zum Grundinhalt seiner geistlichen Unterweisung, als für ihn der Dienst an Gott untrennbar mit der Hilfe für die Seelen verbunden ist.²¹ Im folgenden sollen einige Aspekte dieses doppelten Dienstes bedacht werden.

Den Seelen helfen

Ignatius stellt sich während seines Lebens immer mehr in den Dienst der Seelen-

²¹ Formula Instituti von 1540/1550, Nr.1; Satzungen der Gesellschaft Jesu. Hrsg. von P. Knauer. Frankfurt/M. ³1980, VII,4, Nr. 1.3.5.8.

führung.²² Schon in Manresa reift in ihm der Entschluß, †den Seelen zu helfen*: †Außer den sieben Stunden Gebet gab er sich damit ab, einigen Seelen, die ihn aufsuchten, in Fragen des geistlichen Lebens Hilfe zu leisten^{*23}, und nach seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land 1523 will Ignatius studieren und Priester werden, †um den Seelen besser helfen zu können^{*24}. Die gleiche Ausrichtung bestimmt den Kreis seiner ersten Gefährten: †Damals hatten sie bereits darüber beraten, was sie unternehmen wollten, nämlich nach Venedig und dann nach Jerusalem zu gehen und ihr ganzes Leben dem Heil der Seelen zu widmen.^{*25} Die Fruchtbarkeit des apostolischen Dienstes gibt den Ausschlag für die Ordensgründung und für den Inhalt des Papstgelübdes: †Die ganze Absicht dieses vierten Gelübdes, dem Papst zu gehorchen, war und ist auf die Aussendungen gerichtet.^{*26}

Hiermit ist ein erstes wichtiges Element geistlicher Weisung genannt. Sie besteht für Ignatius darin, daß jede Begegnung mit Gott nicht nur ein †Gott will mich* beinhaltet, sondern auch ein †Gott will meinen Dienst*. Auf dem Weg des Glaubens verbindet sich die jeweilige Gabe Gottes mit einer konkreten Aufgabe, und jede Indienstnahme durch Gott schließt einen Auftrag ein. Die Sendung, in die sich der einzelne in der Begegnung mit Gott gestellt sieht, wird für Ignatius zu einem wichtigen Unterscheidungskriterium für die Echtheit des Erfahrenen. Alles im apostolischen Dienst muß auf Gott hin ausgerichtet bleiben: †Man soll nicht minder Andacht finden in den äußeren Werken der Liebe und des Gehorsams, weil wir nur wirken dürfen aus Liebe und wegen des Dienstes Gottes, zu seinem Ruhm und zu seiner Ehre.^{*27}

Gottes Wille

Der Weg zu Gott ist einmalig, wie der Mensch vor Gott einzigartig ist. Fertige Rezepte oder Standardratschläge werden dem einzelnen und seiner Berufung nicht gerecht. Von daher erklärt sich, daß Ignatius von Loyola vor allem an die konkrete

²² Ausführlich: F. Wulf, Ignatius als Seelenführer, in: ders. (Hg.), Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556-1956), Würzburg 1956, 15-54.

²³ Ignatius von Loyola, Der Bericht des Pilgers. Hrsg. von B. Schneider, Freiburg-Basel-Wien³ 1977, Nr. 26.

²⁴ Ebd., Nr. 50.

²⁵ Ebd., Nr. 85.

²⁶ Satzungen der Gesellschaft Jesu, V,3,3 C, Nr. 529.

²⁷ MI I,3,502; vgl. Ignatius von Loyola, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg. von J. Stierli, Olten-Freiburg 1981, 192.

und einmalige Erfahrung des Ratsuchenden appelliert: †Wenn Sie aus eigener Erfahrung wissen^{*28}, und dabei auch an †das Urteil seines eigenen Gewissens^{*29} erinnert. Jeder Mensch ist einmalig, und deshalb gibt es keinen allgemeinen Weg zu Gott, wie Ignatius selbst in der Praxis seiner geistlichen Führung immer wieder belegt. Obwohl er die Geistlichen Übungen der Exerzitien als Grundlage und Leitlinie seines Ordens ansieht, kann es passieren, daß einer beim Ordenseintritt noch nicht einmal die großen Exerzitien machen muß und stattdessen gleich eine Tätigkeit oder Arbeit zu übernehmen hat.

Dieser Diskretion im Vorgehen ist es zuzuschreiben, daß in den ersten dreißig Jahren der Gesellschaft Jesu weder Ignatius noch sonst jemand bestimmte Gebetsmethoden vorschreibt: †Echt ignatianisch ist gerade dies, daß er über das †höhere Gebet‘ überhaupt keine allgemeine (Gruppen-)Belehrung gibt.^{*30} Der einzelne muß selber entdecken, wie er Gott und seine Gegenwart in allen Dingen findet: †Jeder schreibe sozusagen seine eigenen Geistlichen Übungen!^{*31}

Der einzige Maßstab, an dem einer seinen Weg zu messen hat, bleibt der Wille Gottes, der †in allen Dingen* zu erfüllen ist. Hierzu heißt es von Ignatius, er habe die Gnade empfangen, †daß er in allen Dingen, Handlungen und Gesprächen Gottes Gegenwart wahrnahm mit einem feinen Gespür für das Geistliche, ja diese Gegenwart schaute und so †in actione contemplativus‘ war; er pflegte dies in das Wort zu kleiden: Wir sollen in allen Dingen Gott finden^{*32}. Ignatius †wollte nicht, daß die Mitglieder der Gesellschaft Gott nur im Gebet finden, sondern in allen Arbeiten, weil auch das Arbeiten ein Gebet ist.^{*33}

Der Wille Gottes wird zum Auswahlkriterium für die zu übernehmenden Arbeiten: Im Blick auf das Ziel, nämlich †den Seelen zu helfen auf dem Weg zu ihrem letzten und übernatürlichen Ziel, sind die Mittel, die das Werkzeug mit Gott verbinden und es dafür bereiten, sich gut von seiner göttlichen Hand leiten zu lassen, wirksamer

²⁸ MI I,1,276: Ignatius von Loyola, Briefwechsel mit Frauen. Hrsg. von H. Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1956, 393.

²⁹ Ebd.

³⁰ O. Karrer, Der heilige Franz von Borja. General der Gesellschaft Jesu (1510-1572), Freiburg/Br. 1921, 251.

³¹ P. Begheyn, Gotteswirken und Eigenwirken, in: Or 38 (1974) 28.

³² Mon Nadal IV 651.

³³ FN II 419.

als die Mittel, die es zu den Menschen hin disponieren^{*34}. Die Übernahme eines Dienstes und Amtes hängt von dem größeren Nutzen für die Seelen ab.

Menschlichkeit

Weiterhin ist die geistliche Unterweisung, die der heilige Ignatius vor allem in seinem Exerzitienbüchlein festgehalten hat, von einer inkarnierten Spiritualität geprägt, die den psychologischen Gegebenheiten des Menschen gerecht werden will, insbesondere denen des Leibes. Es ist mehr als eine kuriose Begebenheit, daß Ignatius sogar die Anzahl der Flöhe interessiert, die einen des Nachts gebissen haben.³⁵ Für Ignatius gilt als oberste Maxime der Seelsorge, man solle den Charakter, die Anlagen, Wünsche und Gewohnheiten des Menschen gut kennenlernen und sich ihnen anpassen, um dem anderen in geistlicher Freundschaft nahe zu kommen^{*36}. Diese menschliche Sorgfalt wünscht Ignatius vor allem im Gespräch mit dem Exerzitanten. Hier muß jeder eher bereit sein, die Worte des Nächsten richtig zu deuten und für glaubwürdig zu halten, als sie zu verurteilen (EB 22)³⁷.

Sachkompetenz

Die Weisung des geistlichen Begleiters und des Exerzitienmeisters soll nicht nur klar und gut überlegt sein, sondern auch fest und sicher: **Wer unsicher führt, versteht wenig und hilft noch weniger.**^{*38} Damit der Ratsuchende nicht seinen eigenen Ideen und Idealen nachläuft, bedarf er der Korrektur durch den geistlichen Begleiter: **Es ist in geistlichen Dingen eine schwere Gefahr, ohne Zügel klugen Rates und weiser Unterscheidung voranzulaufen.**^{*39} Neben der Korrektur bedarf der Ratsuchende zugleich der Inspiration: Der geistliche Begleiter soll den einzelnen in seinem Leben auf den Willen Gottes aufmerksam machen und ihn zu neuen Wegen, Diensten und Aufgaben anregen.

³⁴ Satzungen der Gesellschaft Jesu X,2.

³⁵ L. Gonçalves da Câmara, Memoriale Nr. 87 (FN I, 580; MI IV I 491).

³⁶ MI I,12,243: Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe. Hrsg. von O. Karrer - H. Rahner, Einsiedeln 1942, 193.

³⁷ Das Exerzitienbuch (= EB) ist zitiert nach Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von A. Haas, Freiburg-Basel-Wien 1966.

³⁸ MI I,1,108: Geistliche Briefe, 89.

³⁹ MI I,4,676: Geistliche Briefe, 250.

Beharrlichkeit

Auf dem Weg des geistlichen Lebens gibt es Zeiten der Gottesferne und des Mißtröstes, über die Ignatius in seinen Weisungen zu den Exerzitien sagt: †Zur Zeit der Trostlosigkeit soll man niemals eine Änderung treffen, sondern fest und beharrlich zu den Vorsätzen und den Entscheidungen stehen, zu denen man am Tag vor dieser Trostlosigkeit stand, oder zu der Entscheidung, zu der man im vorausgehenden Trost stand* (EB 318). Die hier geforderte Treue kommt aus keinem asketischen Prinzip, sondern aus der Beharrlichkeit des Glaubens an den Gott, der als †Deus semper maior* immer auch der †Deus semper minor* ist.

Freiheit

Der Weg des Glaubens führt zu mehr Leben in Fülle und zur größeren Freiheit vor Gott und den Menschen, denn mit jedem Ruf Gottes sind positive Lebensmöglichkeiten verbunden. Gottes Ruf wird von der ihm †auf dem Fuß folgenden Freiheit* bestätigt⁴⁰, die den Menschen alle Scheinfreiheiten ablegen läßt.

Für den geistlichen Dienst in den Exerzitien bedeutet dies, daß er sich als †Befreiung zum Leben^{*41} versteht. Damit der einzelne den konkreten Ruf Gottes erkennt und auf den ihm eigenen Weg der Nachfolge gelangt, muß sich der Exerzitienleiter zwar engagieren, er darf sich aber nicht in das Gespräch des einzelnen mit seinem Schöpfer einmischen: Es ist †viel besser, daß der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt. Der die Übungen gibt, soll sich weder zu der Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn* (EB 15).

Ignatius mahnt den geistlichen Begleiter bzw. Exerzitienmeister zur Zurückhaltung, indem er ihn darauf hinweist, sich nicht in die Rolle des Beichtvaters hineinzubegeben und zu versuchen, †die persönlichen Gedanken und Sünden dessen, der die Übungen macht, auszuforschen und kennenzulernen* (EB 17). Die Hauptaufgabe des Begleiters (besonders in den Exerzitien) besteht vielmehr darin, die richtige Weise aufzuzeigen, wie der einzelne sich besinnen und seinen Schöpfer betrachten kann; hierbei sollen jene geistlichen Übungen vorgeschlagen werden, †die der Not einer so bewegten Seele angepaßt und zugemessen sind* (EB 17) und die es ermöglichen, daß Gott und Mensch einander begegnen.

⁴⁰ K. Barth, Gesamtausgabe I: Predigten. Zürich 1979, 266.

⁴¹ L. Boros, Befreiung zum Leben. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweisung für heute, Freiburg-Basel-Wien 1977.

Hier zeigt sich eine weitere, ebenfalls eher verborgene, doch zentrale Seite ignatianischer Spiritualität: In der geistlichen Begleitung, wie sie gerade im Prozeß der Exerzitien vonnöten ist, geht es um das Gespür für das, was im anderen möglich ist, was sein Licht ist und wie er nach seinem Maß und seiner Berufung wachsen kann. Deshalb dürfen dem einzelnen keine †Dinge (als Stoff) vorgelegt werden, die er nicht ohne Ermüdung aufnehmen und aus denen er keinen Nutzen zu ziehen vermag*, vielmehr soll ihm in den Exerzitien all †das vorgelegt werden, was ihm mehr Hilfe und Fortschritt geben kann* (EB 18). Und das gilt nicht nur für die Exerzitien, sondern auch grundsätzlich für alle Seelsorge.

V. Das mystische Charisma des Ignatius und der Jesuiten

In den verschiedenen Betrachtungen der Exerzitien übt sich der Exerzitant in das †Gesetz* seines Herrn ein, um es als Maßstab des eigenen Lebens anzunehmen. Um das Leben Jesu Christi zur eigenen Norm werden zu lassen, betrachtet der Exerzitant das Leben seines Herrn nicht im ganzen, sondern in seinen Einzelheiten, um in der Konfrontierung mit ihnen die konkrete Form der eigenen Nachfolge zu erkennen und anzunehmen. Denn bis in die konkreten Einzelheiten des Alltäglichen wollte Christus Mensch werden, um sich dort zu offenbaren: †Aber wenn der Logos Mensch wird, dann ist diese seine Menschlichkeit nicht das Vorgegebene, sondern das, was wird und im Wesen und Dasein entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäußert. Dieser Mensch ist genau als Mensch die Selbstentäußerung Gottes in ihrer Selbstentäußerung, weil Gott gerade sich äußert, wenn er sich entäußert, sich selbst als die Liebe kundmacht, wenn er die Majestät dieser Liebe verbirgt und sich zeigt als die Gewöhnlichkeit des Menschen.*⁴²

Alles im Leben Jesu erhält eine theologische Bedeutung, nichts in ihm ist profan, vielmehr wird alles aufgenommen in eine Mystik des Alltäglichen: †Wenn das Gewöhnliche des irdischen Lebens Jesu die 'realsymbolische Erscheinung' Gottes ist, dann ist vielmehr eine letzte Daseinsinterpretation nur von dort her möglich. Somit zeigen sich die Leben-Jesu-Betrachtungen nicht nur in ihrer Möglichkeit und Wichtigkeit, sondern auch in ihrer Notwendigkeit. Damit scheint sich Karl Rahner ganz im Einklang mit der Sicht seines Bruders Hugo zu befinden, der betont, daß der Grundduktus der Exerzitien nicht heiße: 'Mysterium oder Leben Jesu, sondern

⁴² BE 111.

immer: **Mysterien des Lebens Jesu'**.^{*43}

Mit der Menschwerdung Gottes wird eine neue (Zeit-) Geschichte des menschlichen Lebens offenbar. Das Leben Jesu verläuft klein und partikulär: in einem kleinen Land, an unbedeutenden Orten, mit einer öffentlichen Verkündigungstätigkeit von höchstens drei Jahren, Ermordung in jungen Jahren. Jesus war kein Gelehrter, kein Professor, kein Priester, kein Genie. Von diesem partikulären Jesus bekennen wir, er sei von zentraler und universaler, eschatologischer und kosmischer Bedeutung.⁴⁴ Denn mit der Menschwerdung des Gottessohnes und in den Jahren seines verborgenen und öffentlichen Lebens, im Kreuzestod und in der Auferstehung des Menschensohnes ist Gott für immer in die menschliche Geschichte eingegangen, so daß unsere Alltäglichkeit in die ewige Geschichte des dreieinigen Lebens aufgenommen ist.

Die Berechtigung für ein solches Zeitverständnis ergibt sich aus der überzeitlichen Bedeutung der Menschheit Jesu. Die Zeit des Herrn in Nazareth, sein Aufenthalt im Tempel, der Empfang der Taufe durch Johannes, sein Leiden am Kreuz und sein Sieg in der Auferstehung lassen in der Zeit für immer die göttliche Wahrheit offenbar werden.

Durch die Menschwerdung des Gottessohnes ist das Ewige Geschichte geworden und durch seine Auferstehung und Himmelfahrt wird die Geschichte in die Ewigkeit aufgenommen: **«Durch das Grab hindurch [...] ist Geschichte in ihm zur Ewigkeit geworden»^{*45}**. Der Auferstandene nimmt **«gewissermaßen das innerste Leben der Erde, der Schöpfung mit, an der er teilgehabt hat»^{*46}**. Der zum Himmel Gefahrene hat die Zeit fortan für immer in sich, er trennt sich nicht vom Gelebten. Indem der auferstandene Gottessohn die Zeit mit in seine Verherrlichung beim Vater nimmt, ist, wie schon deutlich wurde, ein rein quantitatives, chronologisches Zeitverständnis aufgehoben. Seit der Auferstehung und Himmelfahrt ist alles ewigkeitsfähig, weil schon ewigkeitshaltig.

«Gewöhnlich* am Leben des Christen ist das Geschenk der Erlösung. Christliches Leben ist «neues Leben*». Wiedergeburt, Erneuerung, Leben in Fülle - all das beschreibt das neue Leben, das in Christus geschenkt ist. Der Wiedergeborene ist

⁴³ A. Zahlauer, Karl Rahner und sein **«produktives Vorbild* Ignatius von Loyola**. Innsbruck 1996 (ITS 47), 297.

⁴⁴ H. Kessler, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in: R. Schwager (Hg.), **Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (= QD 170)**, Freiburg-Basel-Wien 1998, 106-155, hier 119f.

⁴⁵ R. Schneider, **Der Priester im Kirchenjahr**. Freiburg/Br. 1946, 53.

⁴⁶ Ebd., 55.

sich selbst voraus; er lebt aus dem, was auf ihn zukommt, nicht aus dem, was sich in ihm vorfindet (O. Weber). Der Wiedergeborene kann sich nicht skrupelhaft und ängstlich mit sich beschäftigen, denn durch das Geschenk der Taufe ist sein Leben neu geworden.

Das Leben des Glaubenden ist zukunftsorientiert, und die Er-innerungsarbeit an der Vergangenheit verbindet sich mit der Hoffnungsarbeit an der Zukunft. Durch die lebendig gelebte Hoffnung werden die unvollendbaren Fragmente menschlichen Lebens zu Fragmenten der Wiedergeburt der neuen Schöpfung: Nicht der Tod vollendet das Leben, sondern das Reich Gottes! Wer das Leben des Glaubenden verstehen und entziffern will, muß die Chiffren und Zeichen der Wiedergeburt und des Neuen Lebens verstehen und deuten können.

Diese Wahrheit hat Dietrich Bonhoeffer bitter erfahren müssen, als er 39jährig vor dem Abbruch seines eigenen Lebens stand. Aber für ihn erhält das Fragment seines Lebens einen positiven Sinn, wie er in seinen Tagebuchaufzeichnungen bekennt: «Es kommt wohl nur darauf an, ob man dem Fragment unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war, und aus welchem Material es besteht.* Denn, so fährt er fort, «es gibt schließlich Fragmente, die nur noch auf den Kehrlichthaufen gehören, und solche, die bedeutsam sind auf Jahrhunderte hinaus, weil ihre Vollendung nur eine göttliche Sache sein kann.*

Es gibt eine Verborgenheit ignatianischer Spiritualität wie auch christlichen Lebens überhaupt, die das größte Zeugnis im Glauben ist. Hoffnung und Zuversicht des Glaubenden entspringen nicht der Lebenserfahrung, denn «aus Erfahrung wird man klug*, nennt das Sprichwort diese Lebensweisheit, und es meint eine skeptische Klugheit; aber «aus Erfahrung wird man nicht jung wie ein Adler. Sie läßt eher älter werden* (B. Schellenberger). Erst wenn Hoffnung in die Erfahrung dringt, befreit sie den Menschen von der normativen Kraft des Faktischen. Hoffnung höhlt den Götzen der Faktizität aus und öffnet den Blick für die Wirklichkeit, die in Christus und seiner Auferstehung angebrochen ist.

Rückblickend zeigt sich, daß die angeführten verborgenen Seiten ignatianischer Spiritualität von zentraler Bedeutung nicht nur für die Jesuiten, sondern auch für das Gelingen christlichen Lebens und Glaubens überhaupt sind. Sie finden sich in einem Gebet, das Ignatius zugeschrieben wird: «Ewiges Wort, eingeborener Sohn Gottes, lehre mich die wahre Großmut. Lehre mich dir dienen, wie du es verdienst, geben ohne zu zählen, kämpfen, ohne meiner Wunden zu achten, arbeiten, ohne Ruhe zu suchen, mich einsetzen, ohne einen anderen Lohn zu erwarten als das Bewußtsein, deinen heiligen Willen erfüllt zu haben.*