

## Ignatius von Loyola: Vom Hofritter zum Mystiker

Rogelio García-Mateo

In Iñigo López de Loyola, bekannt als Ignatius (1491–1556), sieht man im allgemeinen einen bekehrten Soldaten. Er war jedoch kein Berufssoldat und hatte keine militärische Ausbildung im heutigen Sinne. Das spanische Königreich Kastilien, mit seiner baskischen Heimat Guipúzcoa seit 1200 durch einen Vasallenvertrag verbunden, verfügte damals noch über kein stehendes Heer. Soldaten und Krieger wurden bei Bedarf angeworben und entlohnt. Ignatius trat in seiner Jugendzeit (1506) ein und blieb dort bis zu seiner Lebenswende (1521).

Geld, Ruhm und Ehre als Motivation für das Handeln waren damals üblich. Eine heldenhafte Waffentat konnte einen Mann aus bescheidenen Verhältnissen auf den Gipfel des Ruhmes tragen und ihn Karriere machen lassen, ein Grund, der Ignatius an der Schlacht von Pamplona (Juni 1521) teilnehmen ließ. Das Ritterbild, mit dem er sich als junger Mann identifizierte, darf aber nicht mit der heutigen Vorstellung von Militär verglichen werden. Der Ritter des Mittelalters und vor allem der Renaissance erscheint als Inbegriff menschlich-männlichen Verhaltens. Er verkörpert eine Tugendlehre, die die Antike, das Christentum und die germanische Welt miteinander in Einklang bringt. Gerechtigkeit und Milde, Höflichkeit und Sachlichkeit bestimmen sein Handeln, eine Art Ehrenkodex, der bis in unsere Tage hinein – insbesondere im »Gentleman« – die Formen des gesellschaftlichen Benehmens prägt.<sup>1</sup>

Sowohl das feine Benehmen als auch die Heldentaten des Ritters sind vor allem durch seine Dame motiviert. Entgegen der eingewurzelten Meinung von der Minderwertigkeit des weiblichen Geschlechts, der zu Folge der Teufel sogar als Frau erschien, prägte die höfisch-ritterliche Welt ein neues Frauenbild. Die Harmonie von Schönheit und moralischer Vollkommenheit war ein wesentlicher Aspekt der höfischen Vorstellung von der Frau. Sie galt als Vermittlerin der Werte, die sie repräsentierte. Sie gab den Rittern den Heldenmut, die guten Eigenschaften und die höfische Freude. Mann und Frau stehen hier einander nicht als Partner gegenüber. Die Frau ist Herrin und der Mann Diener, der zu ihr aufblickt. Mit solchen Gedanken beschäftigte sich der durch seine schwere Verwundung in Pamplona ans Krankenlager gefesselte Ignatius:

... was er im Dienst einer Dame zu tun habe, wie er es anstellen könne, um an ihren Aufenthaltsort zu gelangen, welch schöne Verse und Worte er ihr sagen werde und welche Waffentaten er in ihrem Dienst vollbringen wolle.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> R. García-Mateo, El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola. In: Archivum Historicum Societatis Iesu, LX (1991), 13–27.

<sup>2</sup> Im folgenden wird zitiert aus: Bericht des Pilgers. Übers. u. erläutert von B. Schneider, Freiburg/Br. 1979 und Exerzitienbuch. Geistliche Übungen. Übers. und erläutert von A. Haas, Freiburg/Br. 1974; hier: Bericht des Pilgers, 6.

Diese Gedanken sind in der gesamten Ritterdichtung zu finden, besonders im Ritterroman *Amadis von Gaula* (1508). Der »Amadis« gehört schon seit geraumer Zeit zur Weltliteratur und ist ein maßgebendes Werk, um den jungen Ignatius zu verstehen. Leider wurde dieser Roman bisher in bezug auf Ignatius fast durchwegs nur negativ beurteilt und kaum beachtet. Im autobiographischen Bericht des Ignatius heißt es: Da er

... auf die Lektüre von Büchern mit weltlichem und erfundenem Inhalt schon immer veressen war – man nennt sie gewöhnlich Ritterromane – und da er sich nun gesund genug fühlte, bat er um einige Bücher dieser Gattung, um sich damit die Zeit zu vertreiben.<sup>3</sup>

Die etwas abfällige Weise, über Ritterromane zu sprechen, ändert sich im weiteren Verlauf:

Da sein ganzer Sinn noch von jenen Geschichten des Amadis de Gaula und anderen Romanen dieser Art erfüllt war, kamen ihm ähnliche Gedanken. Daher beschloß er, eine ganze Nacht lang vor dem Altar Unserer Lieben Frau von Monserrat in voller Rüstung Wache zu halten.<sup>4</sup>

In der höfisch-ritterlichen Gesellschaft ist der König der Mittelpunkt. Ein Ritter ohne Gebieter ist ebenso unvorstellbar wie ein Ritter ohne Dame. Mit beiden verbindet ihn ein Vasallenverhältnis. Die Vasallität geht ursprünglich auf die gegenseitige Verpflichtung zurück, die zwischen Herrn und Vasallen durch die Verleihung eines Lehens entsteht. Der König bzw. der Kaiser gilt als Stellvertreter Gottes in bezug auf die zeitliche Ordnung. Wenn Ignatius in den Exerzitien von einem zeitlichen König spricht, dessen Ruf hilft, den »ewigen König« zu betrachten, hat er dieses geistig-politische Weltbild vor Augen. Das Vorbild eines guten oder, wie es in den Exerzitien heißt, eines »menschenfreundlichen und freigebigen« Königs ist der »gute Hirt«, ein Idealbild, das seinen Einsatz bei der Nachfolge Jesu bedeutsam macht.<sup>5</sup>

Das Ritterbild entsprach Grundintentionen des Christentums, das im Christen einen »miles Christi«, einen Soldaten Christi sieht.<sup>6</sup> Das Bild der »militia spiritualis«, des Kampfes für das Gute, war bis in die Neuzeit aktuell. Es war verbindlich für den König wie für den einfachen Bürger, für den Bischof wie für den Mönch. Die Benediktinerregel bezeichnet den Mönch als Krieger Gottes gegen das Böse. Die Regel selbst wird verstanden als ein Kriegsgesetz, dem der Mönch verpflichtet ist. In dieser Tradition weiß sich der Gründer des Jesuitenordens, wenn es zu Beginn seiner Grundregel (Formula Instituti) heißt:

Wer immer in unserer Gesellschaft, von der wir wünschen, daß sie mit dem Namen Jesu bezeichnet werde, unter dem Banner des Kreuzes für Gott Kriegsdienst leisten (...) will.<sup>7</sup>

Der »miles Christi«, die Nachfolge Jesu im Kriegsbild war in jener Zeit – Erasmus' »Enchiridion militis christiani« oder Albrecht Dürers »Ritter«

<sup>3</sup> Bericht des Pilgers, 5.

<sup>4</sup> Bericht des Pilgers, 17.

<sup>5</sup> Exerzitienbuch, 92–95.

<sup>6</sup> Eph. 6, 12; 2 Tim 2, 3.

<sup>7</sup> Satzungen der Gesellschaft Jesu. Übers. v. P. Knauer, 1980.

zeigen es – eine Grundvorstellung, mit der christlicher Einsatz verstanden werden konnte, wie heute die Begriffe Engagement, Aktion oder Befreiung.

### *Todeserfahrung und Bekehrung*

Dem Wendepunkt seines Lebens, der nach der Verwundung bei der Schlacht zu Pamplona eintritt, liegt eine Grenzerfahrung zugrunde. In seinem autobiographischen Bericht heißt es:

Die Ärzte hatten kaum mehr Hoffnung auf eine Besserung, und so gab man ihm den Rat, zu beichten (...) wenn er bis zur Mitternacht keine Besserung fühle, müsse er sicher mit dem Tode rechnen.

Ignatius war also dem Tod nahe. Wer den Nullpunkt des Lebens bewußt erfährt, erlebt ein Grundphänomen menschlicher Existenz, einen Ausblick auf den vergänglichen Horizont des Lebens oder, um mit Ignatius zu sprechen, auf »die Eitelkeiten der Welt«.<sup>8</sup>

Die Realität des Todes beherrschte zu jener Zeit die meisten Lebensbereiche. Die bildende Kunst, die Darstellungen von Toten, die Totentänze und die Erbauungsliteratur zeigen dies oft kraß und bewußt aufrüttelnd. Der unselige Tod, dem die ewige Höllenqual folgt, wird bildhaft vor Augen geführt. Die übertriebene Todesgegenwart hat die Menschen aber nicht immer bewegt, das Leben auf ein gutes Sterben hin zu gestalten. Sie hat häufig das Gegenteil bewirkt und dazu verleitet, das Leben in vollen Zügen zu genießen, um den Gedanken an den Tod zu entkommen. Auch der junge, nach Ruhm und Lebensfreude suchende Ignatius neigte dazu. Doch das Erlebnis der eigenen Todesnähe ließen ihn seine Lebensführung und Daseinsziele überdenken. Dies förderte die Lektüre, die er auf dem Krankenlager erhielt. Statt einen der geliebten Ritterromane war es die *Vita Christi* des Kartäusermönchs Ludolf von Sachsen (1300–1378), in der immer wieder Argumente und Aufrufe zum Gedenken an das Lebensende und zur Besserung und Änderung (»mudanza«) der Lebensweise, solange Zeit ist, auftauchen: Buße soll der Mensch tun, solange er jung und gesund ist, dann braucht er den Tod nicht zu fürchten; büßen auf Erden wird dem Menschen leicht, wenn er bedenkt, welchen höllischen Qualen er damit entgeht. Der Gedanke, Ehrungen aus dem Wege zu gehen, da sie gleichsam Holzscheite sind, die das Feuer in der Hölle vergrößern, mußte Ignatius besonders treffen.<sup>9</sup>

Wie entscheidend die Erfahrung des Todes und die bei Ludolf gelesene Deutung für die Lebenswende des Ignatius war, stellt man in seinem Werk *Exercitia Spiritualia* (Geistliche Übungen) bei der Höllenbetrachtung und beim Akt der Wahl fest:

<sup>8</sup> Bericht des Pilgers, 3; 1.

<sup>9</sup> Vgl. L. Zarncke, *Die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola in ihrem geistesgeschichtlichen Zusammenhang*. Leipzig 1931.

So als wäre ich in der Todesstunde, erwäge ich die Form und das Maß, die ich dann bei der Art und Weise der gegenwärtigen Wahl eingehalten zu haben wünschte; und danach richte ich mich jetzt und treffe im ganzen meine Entscheidung.<sup>10</sup>

Todeserfahrung und Bekehrungsvorgang hängen bei Ignatius innerlich zusammen.

Während des langen Genesungslagers kommt ihm sogleich die Frage nach seiner Zukunft. Neben der *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen erhält er nämlich auch einen Band mit hagiographischen Erzählungen (*Flos Sanctorum*), die die Heiligen als Helden der Tugenden, als Ritter zur Ehre Christi vorstellen. So überlegt er bei sich:

Wie wäre es, wenn ich all das täte, was der heilige Franziskus getan hat oder das, was der heilige Dominikus tat?<sup>11</sup>

Ignatius sucht nach neuen Identifikationsgestalten. Jede Identifikation beruht auf dem Einfühlen in ein Ideal. Mit den neuen verschwinden die früheren von Ruhm und Ehren, von Heldentaten und Traumdamen nicht sofort.

Dieses Nacheinander so grundverschiedener Gedankengänge dauerte bei ihm lange Zeit an, und jeweils war er ganz in eben den Gedanken verloren, der ihm gerade kam, waren es nun die weltlichen Großtaten, die er zu vollbringen wünschte, oder jene anderen Taten für Gott, die sich seiner Phantasie aufdrängten, bis er, müde geworden, wieder davon abließ und sich anderem zuwandte.<sup>12</sup>

Es geht also bei dieser inneren Auseinandersetzung um eine Konfliktsituation von einander widersprechenden Anforderungen verschiedener Motivationen. Ignatius orientiert sich zunächst an sich selbst. Er beobachtet seine inneren Regungen.

Wenn er sich mit weltlichen Gedanken beschäftigte, hatte er zwar großen Gefallen daran; wenn er aber dann müde geworden davon abließ, fand er sich wie ausgetrocknet und mißgestimmt. Wenn er jedoch daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur noch wilde Kräuter zu essen und alle andern Kasteiungen auf sich zu nehmen, die, wie er las, die Heiligen auf sich genommen hatten, da erfüllte ihn nicht bloß Trost (...), sondern er blieb zufrieden und froh (...) So fing er endlich an, diese Verschiedenheit als merkwürdig zu empfinden und darüber nachzugrübeln.<sup>13</sup>

Es handelt sich um eine Entscheidungsfindung. Bei bestimmten Lebensumständen (Berufswahl oder Krisen) erfährt man manchmal, daß es mehrere Möglichkeiten gibt, von denen eine nur auf Kosten der anderen verwirklicht werden kann. Das Sichentscheiden bildet die erste Grunderfahrung im Bekehrungsprozeß des Ignatius und wird sich in den Exerzitien, auch bei dem Wahlakt, grundlegend auswirken.

»Bekehrung« wie bei Paulus oder Augustinus trifft auf Ignatius nicht zu. Sie vollzog sich bei ihm nicht im Wechsel von Religionen; er war auch vorher nicht ungläubig. Christlich und fromm erzogen von Kindheit an, übte er sich eifrig im Glauben nach der Sitte seiner Zeit. Das höfisch-rit-

<sup>10</sup> Exerzitienbuch, 186.

<sup>11</sup> Bericht des Pilgers, 7.

<sup>12</sup> A.a.O.

<sup>13</sup> Bericht des Pilgers, 8.

terliche Leben der Renaissance kennt hohe religiöse und ethische Ideale, wenn sich auch der Alltag allzuoft von ihnen entfernte. Machtkämpfe, Geldgier, Ruhmsucht und sogar Mord waren an der Tagesordnung. Ignatius wurde nicht vom Saulus zum Paulus bekehrt, sondern zunächst von der Welt zum Kloster. Er dachte sogar daran, in eine Kartause einzutreten. Bekehrung heißt also bei ihm nach seinen ersten Überlegungen: Abwendung von der Welt, von der lebensfrohen und luxuriösen Renaissance-Gesellschaft, zu der er gehörte und in der er vorher Karriere machen wollte, zur asketischen Zuwendung zu Gott, wie es in der ganzen monastischen Tradition praktiziert wurde. Was »conversio« konkret für den Kandidaten bedeutet, der ins Kloster eintreten will, wird ihm vom Prior deutlich kundgetan: Abtötung des eigenen Willens, grobe Kleidung, Fasten, Wachen in der Nacht, Selbstkasteiung und Selbsterniedrigung durch Betteln.

Ignatius entscheidet sich zunächst für diese Lebensweise, aber nicht innerhalb einer klösterlichen Gemeinschaft, sondern als »Pilger«, als eine Art geistlicher Ritter, der zu Gott wandert und dessen Freiheit und Gefahren bessere Mittel sind, um dem »armen und demütigen Christus« nachzufolgen. Diese Nachfolge hat auch ein konkretes Ziel – Jerusalem. Die Anziehungskraft der Heiligen Stadt und der anderen Orte, wo Jesus lebte, war mit messianischen Vorstellungen verbunden. Man glaubte, vom Besitz Jerusalems, wo sich Jesu Grab befindet, hinge das Heil ab. Diese Kreuzzugs-idee gewann während des 16. Jahrhunderts in Spanien wegen der Gefahr des türkischen Osmanenreiches an neuer Aktualität. Bei Ignatius erhielt sie eine besondere religiöse Prägung durch seine ersten Bekehrungserlebnisse. Hier gibt uns auch das Werk des Ludolf einige Hinweise. »Es ist schön, sich nach dem Heiligen Land zu sehnen (...) noch schöner ist es, dieses Land mit den Augen des Leibes zu sehen und dann mit dem Blick des Geistes zu erwägen, wie Jesus an den einzelnen Orten dieses Landes unser Heil gewirkt hat.«<sup>14</sup>

Mit diesen Vorstellungen zieht Ignatius von zu Hause fort. Nicht weit von Monserrat aber, wo er Zwischenstation machen wollte, um sich dort der Madonna zu weihen, traf er einen Mauren, der die Jungfrauengeburt Mariens in Frage stellte. Er gerät in einen Konflikt zwischen seinen früheren und den neuen Lebensidealen. Nach dem Ritterehrenkodex war er verpflichtet, die Ehre seiner Dame bis in den Tod hinein zu verteidigen bzw. wiederherzustellen. Doch seine inzwischen neu gewonnene Glaubenserfahrung lehnt die damals übliche Gewalt als Mittel zur Durchsetzung des Glaubens ab. Wieder steht er vor einer Entscheidung: Soll er wie ein Ritter handeln oder wie einer der Heiligen?

Und indem er es so müde geworden war, zu erforschen, was gut zu tun wäre, und er nichts Gewisses fand, wozu er sich entschließen sollte, entschloß er sich zu diesem: nämlich das Maultier mit verhängtem Zügel zu dem Ort gehen zu lassen, wo die Wege sich teilen. Und wenn das Maultier auf dem Weg in das Städtchen ginge, würde er den Mauren suchen und ihn mit dem Dolch niederstoßen; wenn es nicht in Richtung des Städt-

<sup>14</sup> A. Falkner, Was las Iñigo de Loyola auf seinem Krankenlager? Zum Prooemium der »Vieta Jesu Christi«. In: Geist und Leben 61 (1988) 278.

chens ginge, sondern auf dem Königsweg, ihn in Ruhe lassen. Und indem er so tat, wie er gedacht hatte, wollte unser Herr, daß das Maultier den Königsweg nahm ...<sup>15</sup>

Der spanische Dichterphilosoph Miguel de Unamuno (1864–1936) kommentiert diese Stelle mit der Gestalt des Don Quijote: »Nachdem sich Don Quijote also entschlossen hatte (...) sich zum Ritter schlagen zu lassen, (...) setzte er seinen Weg fort, ohne einen anderen zu wählen, als den, den sein Pferd nehmen würde, denn er meinte, gerade hierin bestünde das eigentliche Wesen seines Abenteuers (...)« Unamuno fügt hinzu, daß es dabei »einen Akt der tiefsten Demut und der Unterwerfung unter die göttliche Vorsehung zu erkennen« gilt. Der Instinkt der Tiere galt nach der Vorstellungswelt der fahrenden Ritter in bestimmten Zweifelsfällen als Hinweis für das richtige Vorgehen. Auch in der Bibel ist die bekannte Stelle zu finden, in der Gott dem Seher Bileam durch einen Esel seinen Willen kundtut. Ignatius geht es damals schon um eine unbedingte Verfügbarkeit dem Willen Gottes gegenüber.<sup>16</sup>

Ausdruck für die innere Wandlung (»mutación«) ist die symbolische Ritterweihe vor dem Altar der Jungfrau von Monserrat:

Er hatte den Entschluß gefaßt, dort dann seine bisherigen Kleider abzulegen und das Wappenkleid Christi anzuziehen.<sup>17</sup>

Wie alle Initiationsriten symbolisiert der Ritterschlag, der durch das Christentum zur Ritterweihe wurde, einen Tod, auf den eine Neugeburt folgt, also eine Verwandlung in einen neuen Menschen, was hier der Kleiderwechsel konkret ausdrückt. Sünde, Streben nach Reichtum, Ehre und Macht verwandelten sich in Buße, Armut, Demut – in die Nachfolge Jesu.

Die von Ignatius rituell vollzogene Wandlung wurde aber kurz darauf, während der Bußzeit in Manresa, existentiell zutiefst erlebt. Er machte während dieser elf Monate eine Grunderfahrung, die den Höhepunkt seines Werdens darstellt. Löste das Erleben der Todesnähe den Wandlungsprozeß aus, so wird die Zeit in Manresa zum Läuterungsgeschehen. Es geht um den Durchbruch einer tiefen Sehnsucht nach persönlicher Gewißheit der Versöhnung mit Gott. So entschloß sich Ignatius,

... schwere Bußwerke auf sich zu nehmen, und zwar schaute er bereits nicht mehr so sehr darauf, für seine Sünden Genugtuung zu leisten, sondern vielmehr darauf, Gott einen Gefallen zu tun und ihm Freude zu machen.<sup>18</sup>

Sein Hauptmotiv ist also weder die Hoffnung auf den Himmel noch die Angst vor dem Tod und der Hölle. Als erstes bemüht er sich um ein persönliches Verhältnis zu Gott. Er will mit Gott ins reine kommen, durch asketische Zucht, Gebet und Buße sein Wohlgefallen erlangen. Dies erin-

<sup>15</sup> Bericht des Pilgers, 15–16.

<sup>16</sup> M. de Unamuno, *Das Leben Don Quijotes und Sanchos*. München 1925, 1. Bd., 40; vgl. R. García-Mateo, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei M. de Unamuno*. Frankfurt 1977, 194 ff.; Num 22, 22–35.

<sup>17</sup> Bericht des Pilgers, 12; 17.

<sup>18</sup> Bericht des Pilgers, 14.

nert an den gnädigen Gott suchenden Luther. Wie beim Reformator tauchen auch bei ihm tiefe seelische Anfechtungen und Zweifel auf.<sup>19</sup>

Er betete täglich auf den Knien sieben Stunden, stand regelmäßig um Mitternacht auf und führte alle übrigen (...) Frömmigkeitsübungen fort. Aber bei all dem fand er kein Mittel gegen seine Skrupel, und diese Qual dauerte schon mehrere Monate lang (...), daß er plötzlich zu Gott laut und mit Worten aufschrie: »Hilf Du mir, Herr; denn bei keinem Menschen und bei keinem Geschöpf kann ich Hilfe finden. Zeige du mir den Weg, Herr, wo ich sie finden kann. Selbst wenn ich einem Hündlein nachlaufen müßte, um von ihm Hilfe zu bekommen, würde ich es sofort tun.« In dieser Seelenverfassung kamen ihm oftmals gar heftige Versuchungen, sich durch ein großes Loch, das im Boden der Zelle war, in die Tiefe zu stürzen.<sup>20</sup>

Die Anfechtungserfahrungen des Ignatius scheinen nicht restlos erklärt zu sein, wenn man sie nur allgemein psychologisch als Folge von Schuldgefühlen und Verzweiflungszuständen deutet. Sie spielen sich vielmehr auf der Ebene der in der Mystik sogenannten »Dunklen Nacht« ab. Sie rufen, wie Johannes vom Kreuz sie beschreibt, das Gefühl des Verlassenseins so sehr hervor, daß der Tod gegenüber dieser abgründigsten Erfahrung als Erleichterung erscheint. Die menschliche Existenz ist gelähmt und verfinstert. Die Verlassenheit eines geistlichen Karfreitags wird erlebt.

Nach und nach gewann Ignatius Klarheit über seine Lage. Er erkannte, daß das rigorose Asketentum nicht das war, was Gott von ihm wollte.

Als Beschluß all dieser Gedanken überkam ihn ein Gefühl des Abscheus vor dem Leben, das er jetzt führte, und zugleich ein starker Drang, es ganz aufzugeben. Dies war das Mittel, mit dem der Herr ihn gleichsam wie aus tiefem Schlaf erwecken wollte.<sup>21</sup>

Er hat eine neue Vorstellung von Gott erhalten. Besser: Er ist in eine neue Gottesbeziehung eingetreten. Am Anfang seines neuen Weges hatte er

... noch keinen Blick für innere Werte und verstand nicht, was Demut, Liebe, Geduld eigentlich seien. Und er kannte jenes Gespür für Gottes Willen noch nicht, das diese Tugenden zu lenken und ins rechte Maß zu bringen hat. Vielmehr ging seine ganze Absicht nur darauf, solche großen äußeren Werke nur deswegen zu tun, weil sie auch die Heiligen zur Verherrlichung Gottes getan hatten.<sup>22</sup>

Während seiner religiösen Reifung distanziert er sich also von dem Heiligentypus, der die Heiligen als rigorose Asketen vorstellt, so, als sei die Heiligkeit nur Folge der Askese. Diese Verknüpfung der Gnade an Bußwerke, die Luther mit »Werkfrömmigkeit« bezeichnete, ist das, was auch Ignatius bei seiner Distanzierung vom Asketismus abstreicht. Seine neue Gottesbeziehung gründet nun auf Gottes Barmherzigkeit. Er versteht sich jetzt Gott gegenüber wie ein Schulkind:

<sup>19</sup> R. García-Mateo, Martín Luther – Ignatius von Loyola – Teresa von Avila. Ökumenische Gemeinsamkeiten in spirituellen Grunderfahrungen. In: Geist und Leben 59 (1986) 343–358; G. Maron, Ignatius von Loyola in Evangelischer Sicht. In: Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia. Hg. J. Plazaola, Bilbao 1992, 819–834.

<sup>20</sup> Bericht des Pilgers, 23–24.

<sup>21</sup> Bericht des Pilgers, 25.

<sup>22</sup> Bericht des Pilgers, 14.

In dieser Zeit behandelte ihn Gott auf die gleiche Weise, wie ein Schullehrer beim Unterricht ein Kind behandelt.<sup>23</sup>  
Diese Wandlung wird kurz darauf durch die mystische Erleuchtung am Ufer des Manresaner Flusses Cardoner bekräftigt.

Wie er nun so dasaß, begannen sich ihm die Augen seines Verstandes zu öffnen. Nicht daß er eine Erscheinung gesehen hätte, sondern es wurde ihm das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge sowohl über das geistliche Leben wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt. Dies war von einer so großen Erleuchtung begleitet, daß ihm alles im neuen Licht erschien.<sup>24</sup>

Was sich bei Ignatius als seelische Befreiung und geistig-geistliche Lebenserhöhung auswirkte, das war zugleich eine Neugestaltung seines religiösen Bewußtseins als Folge einer neuen Gottesbeziehung.

Und es war ihm, als sei er ein anderer Mensch geworden und habe einen anderen Verstand erhalten, als er früher besaß.

Es wäre verfehlt, aus dem mystischen Aufbau seines neuen religiösen Ichs, den der Umwandlungsprozeß der Bekehrung (»mutación«) und besonders die Erleuchtung am Fluß Cardoner mit sich brachte, zu folgern – wie es oft geschieht – die mystische Erleuchtung gehe so weit über alles Natürliche hinaus, daß alles Frühere und alles Kommende unbedeutend würden. Die Tatsache, daß Bekehrung und Spiritualität des Ignatius ohne besondere Einwirkung Gottes nicht verständlich sind, schließt die Bedeutung des Natürlichen nicht aus, sofern man annimmt, daß die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet. Im geistlichen Werden des Ignatius besteht also, bei allem Bruch mit seinem früheren Leben, eine innere positive Kontinuität zwischen der Zeit vor und nach der Bekehrung, besonders in bezug auf die großen religiösen und ethischen Werte, die mit den Ritteridealen verbunden sind.

Für sein apostolisches Ziel gewann Ignatius während seiner Studienzeit in Paris (1528–1535) eine Gruppe junger Menschen (unter ihnen Franz Xaver und Peter Faber). Sie bildeten zunächst einen Freundeskreis (»amigos en el Señor«). Nach den Exerzitien bei Ignatius legten sie am 15.8.1534 die »Gelübde von Montmartre« ab. Dabei versprachen sie, sich in Armut und Keuschheit für den Dienst Gottes und den Fortschritt des Nächsten einzusetzen, wenn möglich in Jerusalem. Bei einem Nichtgelingen versprachen sie, sich dem Papst zur Verfügung zu stellen. Als es so kam, entschlossen sie sich, 1539 in Rom eine apostolische Ordensgemeinschaft zu gründen.

### *Spiritualität der Welt: »Gott finden in allen Dingen«*

Die Mystik des Ignatius – bezeugt in seinen autobiographischen Schriften *Der Bericht des Pilgers* und *Das Geistliche Tagebuch* – fließt in eine Spiritualität, die sich ausdrückt in den Exerzitien, dann in den Ordenssatzun-

<sup>23</sup> Bericht des Pilgers, 27.

<sup>24</sup> Bericht des Pilgers, 30.

gen, die über die Normen hinaus ein geistliches Handbuch sind, ferner in der reichen Korrespondenz von über sechstausend Briefen, wo sich praktische Entscheide und Organisation mit geistlicher Lehre verbinden.

Die »Beschauung zur Erlangung der Liebe«, am Ende der Geistlichen Übungen, faßt den ganzen Prozeß der »vier Wochen« in vertiefender Weise zusammen. Sie ist auch repräsentativ für die gesamte ignatianische Spiritualität. Das viel bekanntere »Prinzip und Fundament« präsentiert das Grundthema dieser vier Wochen, nämlich den Weg zu Gott, der durch die Welt geht und nicht neben ihr, die den Menschen (Exerzitanden) herausfordert, eine Wahl der Mittel zu treffen, die zu dem Ziel führen, wozu er geschaffen worden ist. Die Exerzitien stellen also von Anfang an eine Auseinandersetzung mit der Welt dar, so auch in der Sündenbetrachtung, im Ruf des ewigen Königs, in den zwei Bannern und vor allem bei der Lebensentscheidung, die die Wahl in sich birgt. Der Mensch wird stets in die großen Zusammenhänge und die organische Verbundenheit mit Christus und der Welt hineingestellt, um den Willen Gottes in seinem Leben zu finden. Die »Beschauung zur Erlangung der Liebe« unterstreicht, daß der Weg zur Liebe Gottes durch die Welt hindurch geht. Sie handelt nicht von der Liebe an sich, sondern von der Erlangung der Liebe. Diese Liebe äußert sich nicht so sehr in Gefühlen als vielmehr im Tun. So wird als erstes empfohlen, auf zwei Dinge zu achten: 1. Die Liebe muß mehr in die Werke als in die Worte fließen; 2. die Liebe besteht in beidseitigem Sich-Mitteilen. Der Liebende teilt sich dem Geliebten mit und gibt ihm, was er hat, oder von dem, was er hat oder vermag, und ebenso umgekehrt (...). Die Liebe geht also von den Werken aus, wie es in den ganzen Exerzitien gefordert wird. Das »Was soll ich für Christus tun?« der ersten Exerzitienwoche kommt hier wieder zum Ausdruck.<sup>25</sup>

Hier folgen die einzelnen Punkte dieser Meditation:

Punkt 1) Ich rufe mir ins Gedächtnis die erhaltenen Wohltaten der Erschaffung, der Erlösung und die besonderen Gaben, und dabei betrachte ich mit großer Innigkeit, wieviel Gott, unser Herr, für mich getan hat und wieviel er mir von dem gegeben, was er besitzt, und weiterhin wie sehr derselbe Herr verlangt, sich selbst mir mitzuteilen, soweit er gemäß seiner göttlichen Anordnung es vermag.

Der erste Beweggrund der Liebe ist also nicht die Erhabenheit der göttlichen Natur oder seine unendliche Schönheit, sondern die Erwägung des Handelns Gottes, seiner Wohltaten. Gott liebt nicht bloß in der Zuneigung, sondern in der Tat. Seine aktive Liebe offenbart sich im Schöpfungsakt und noch mehr in seinem Erlösungswerk, und ganz besonders, indem er sich selbst allen und jedem einzelnen zum Geschenk macht. Dieses aber ist das Werk des Heiligen Geistes. Gott setzt sich also vorbehaltlos und ganz »für mich« ein. Er schenkt sich, er macht sich zur Gabe an den Menschen. Daraus folgt:

Und dann lenke ich die Gedanken auf mich selbst und erwäge eindringlich nach Vernunft und Gerechtigkeit, was ich von meiner Seite seiner göttlichen Majestät anbieten und geben muß, nämlich all das Meinige und mich selbst dazu, wie einer, der etwas mit viel Innigkeit anbietet.

<sup>25</sup> Exerzitienbuch, 230–237; 23; 169–189; 60, 71; 95; 146; 230; 53.

Durch die empfangenen Gaben wird die Dankbarkeit geweckt und damit das Streben, diese durch Gegenleistungen zu vergelten. Zunächst ist der Beweggrund die Vernunft, während Gott seine Gaben aus reiner Liebe verleiht. Er spendet nicht leere Gaben, sondern schenkt sich selbst. Daß der Mensch Gott in dieser Weise lieben kann, steht aber nicht in seiner Macht. Deshalb soll er bei dieser Meditation bitten um

... innere Erkenntnis der großen Güter, die ich von Gott empfangen habe, auf daß ich ganz dankbaren Sinnes in allen seine göttliche Majestät lieben und ihr dienen kann.

Der aktiven Liebe Gottes zu den Menschen entspricht auch eine Liebe des Menschen in seinem Tun und Sich-Mitteilen alles dessen, was er hat und ist. Die Formel dieser Liebe heißt:

Nimm hin, o Herr, und nimm an alle meine Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen Willen, alles was ich habe und was ich besitze; du hast mir dies gegeben, dir, Herr, erstatte ich es zurück; alles ist dein, verführe ganz nach deinem Willen. Gib mir nur deine Liebe und Gnade; denn das ist mir genug.

Es genügt nicht, Gott nur Freiheit, Gedächtnis, Verstand und Willen, alles Hab und Gut zu schenken, da Gott nicht allein seine Gaben schenkt, sondern sich selbst. Es wäre kein Handeln »auf Grund der Forderung von Vernunft und Gerechtigkeit«, wenn der Mensch nicht Liebe mit Liebe zu vergelten suchte. Die echte selbstlose Liebe aber ist wiederum die Gabe Gottes. Darum soll man sie von ihm erbitten: »Gib mir deine Liebe und Gnade.« Gott liebt sich in mir. Er teilt sich mir selber mit; und ich liebe mich und *alles* in Gott. Alles andere ist in der Liebe (agape, caritas) enthalten. In der Liebe des Sich-Gebens offenbart sich Gott zugleich als »alles in allem«. Weiter heißt es:

Punkt 2) Ich betrachte, wie Gott in den Geschöpfen wohnt: in den Elementen, indem er ihnen das Dasein gibt, in den Pflanzen, indem er ihnen das Leben schenkt, in den Tieren, indem er ihnen Wahrnehmung mitteilt, in den Menschen, indem er ihnen Denken verleiht.

Die Liebe Gottes ist als das Sich-Schenken in allem gegenwärtig. Wo also etwas ist und lebt, in jeder Kraftäußerung der Schöpfung, da ist er. Die Art dieses Daseins und Wohnens Gottes aber ist verschieden, je nach Art des Geschöpfes. Am vollkommensten bekundet Gott sein Dasein im Menschen: »Und wie er auch in mir wohnt, indem er mir Dasein, Leben, Wahrnehmung verleiht und mich denken läßt.« Der Mensch vereinigt also in seiner Natur alle Naturen des Universums. Er stellt eine Synthese der Schöpfung dar. In ihm ist der Kosmos in einzigartiger Weise noch einmal dargestellt. Somit hat Ignatius den Mikrokosmos-Gedanken in sein Menschenbild eingebracht. Es geht aber um eine ganz besondere Art von Mikrokosmos: »Und mich gleichfalls zu seinem Tempel macht, da ich nach dem Gleichnis und Bild seiner göttlichen Majestät geschaffen bin.« Der Mensch ist also, nach Ignatius, nicht nur ein Mikrokosmos, sondern ein göttlicher Mikrokosmos. Gott braucht nicht in der Ferne gesucht zu werden. Sein Wohnen in uns bringt uns ihn nahe, ja versetzt ihn in uns, macht uns zu seinen lebendigen Tempeln, in denen er Anbetung erwartet.

Gott ist nicht nur gegenwärtig in allen Geschöpfen, sondern er ist auch tätig in ihnen, um den Menschen auf diese Weise zu dienen:

Punkt 3) Ich erwäge, wie Gott um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde wirkt und arbeitet, so zum Beispiel an den Himmeln, in den Elementen, Pflanzen, Früchten, Herden usw. (...) indem er Dasein, Fortbestand, Leben und Wahrnehmung verleiht ...

Gott ist nicht nur der Urgrund, sondern auch die Urkraft des für den Menschen geschaffenen Universums. Die Liebe Gottes ist eine tätige Hingabe. Er dient dem Menschen schon von Ewigkeit her. Die Allmacht Gottes hat derjenige nicht richtig begriffen, der sie nur spekulativ versteht, als rein ontologische Eigenschaft einer abstrakten Gottheit. Was Ignatius betonen will, ist etwas, das kaum begreiflich erscheint: Der allmächtige Gott ist mir dienstbar geworden. Er diente dem Menschen bei der Erschaffung der Welt und vor allem bei seiner Erlösung. Alles ist nun für den Menschen da, und in allem ist Gott, in jedem Sonnenstrahl und Windhauch, in jedem sorgenden Gedanken und Tun des Mitmenschen, in allem wirkt, d.h. liebt er, um dem Menschen wohlzutun. Die Allwirksamkeit Gottes zeigt, daß des allmächtigen Gottes Macht die des Menschen bergende Liebe des Vaters Jesu ist. Die Liebe Gottes zu den Menschen drängt diesen zur Gottesliebe und zum Dienen. Dies führt weiter zu

Punkt 4) Ich betrachte, wie alle Güter und Gaben von oben herabsteigen, sowie meine beschränkte Kraft von jener höchsten und unendlichen dort oben; und so auch die Gerechtigkeit, die Güte, die Frömmigkeit; die Barmherzigkeit usw., gleichwie von der Sonne die Strahlen aus gehen, von der Quelle das Wasser ...

Es kommt hier darauf an, die Güte und Schönheit Gottes zu betrachten. Die Geschöpfe sind nicht nur Wohnungen Gottes und Wirkungen seiner Liebe, sondern auch Spuren seiner Güte und Schönheit: Die Mächtigkeit der Gebirge, die Lieblichkeit der Felder, Fluren, Wälder; die Zierlichkeit, Stärke und Feinheit der Tiere; die Größe, Zahl und Ordnung der Sterne; die Kraft des Meeres, alles kommt von Gott her, wie Strahlen aus der Sonne oder wie Wasser aus der Quelle.

Die geistigen Eigenschaften des Menschen offenbaren in besonderer Weise die Ebenbildlichkeit mit Gott. Sein Verstand und Wille weisen hin auf die Erkenntnis- und Willenskraft Gottes, seine guten Eigenschaften (Gerechtigkeit, Barmherzigkeit usw.) auf die Heiligkeit Gottes. Alles Geschaffene ist also Gabe, Wohnung, Werkzeug oder Abbild Gottes.

Gewiß steht Ignatius bei dieser Spiritualität der Schöpfung in einer Tradition, die im »Sonnengesang« des Franz von Assisi den bekanntesten Ausdruck findet, die aber bereits in der Bibel ihre Ansätze hat. Die Psalmen singen die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung. Jesus läßt sogar die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes den Menschen das echte Vertrauen auf Gott lehren.<sup>26</sup> Die Spiritualität der Schöpfung findet nicht zuletzt bei Johannes vom Kreuz einen Höhepunkt. Die Schönheit, die die Seele »entflammt« breitet sich über die Schönheit Gottes auf die ganze Natur aus:

<sup>26</sup> Ps 29, 46, 65, 97, 104; Mt 6, 25–34.

Mein Geliebter gleicht den Bergen, einsamen waldigen Tälern, fernen Gestaden, rauschenden Flüssen, dem Wehen der Liebeslüfte, friedlich ruhiger Nacht nah der Morgenröte.<sup>27</sup>

Sicherlich erhält eine solche Spiritualität angesichts der ökologischen Krise neue Aktualität. Sie zeigt, daß wahre Liebe zur Welt erst wirklich wird, wenn Gott in allen Dingen gefunden wird.

Herzog Franz Borja bekam von Ignatius folgendes Wort:

Wenn Menschen sozusagen aus sich selbst ausgehen, um ganz in ihren Herrn und Schöpfer einzugehen, so werden sie in heiligem Trost und steter Sammlung inne, wie unser ewiges, höchstes Gut in allem wohnt, was da geschaffen ist, durch sein unendliches Sein und Wirken allen Dingen Dasein und Erhaltung spendend; und so glaube ich auch von Ihnen, daß sie in vielen Dingen geistliche Erhebung finden: Wer Gott aus ganzer Seele liebt, den fördert alles in der Andacht, so daß er immer mehr gewinnt und zu innigster Liebesvereinigung mit seinem Schöpfer und Herrn emporsteigt.<sup>28</sup>

»Gott finden in allen Dingen«, das heißt, daß die Natur und die Umwelt, die Geschichte des einzelnen Menschen, der Völker, der Kirche und die Übernatur in ihrer Beziehung zu Gott gesehen werden wollen. So schreibt Ignatius in bezug auf die jungen Jesuiten:

Sie sollen sich darin üben, Gottes Gegenwart in allen Dingen zu suchen, z.B. im Verkehr, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Denken, überhaupt in allem, was sie tun: Es ist ja Gottes Majestät in allen Dingen, durch seine Gegenwart, dem Wirken und dem Wesen nach.

In besonderer Weise ist Gott aber im Mitmenschen zu finden. So läßt er den Novizen unterweisen:

... Sie sollen in allem danach streben, den anderen den Vorzug zu geben und alle in ihrer Seele so einzuschätzen als ob sie höher stünden (...) so daß sie, einander betrachtend in der Hingabe wachsen und Gott unseren Herrn loben, den jeder im anderen als in seinem Abbild zu erkennen suche.<sup>29</sup>

Die Weltbetrachtung im Sinne der »Beschauung zur Erlangung der Liebe« bildet somit die mystisch-theologische Grunddimension der Spiritualität des »in actione contemplativus«. Ignatianische Spiritualität heißt: keine echte Gotteserfahrung ohne Weltbegegnung, keine echte Ekstase ohne Einsatz für die anderen; aber auch umgekehrt: keine fruchtbare Aktion ohne Kontemplation, keine wahre Menschenachtung ohne Gottesverehrung.

<sup>27</sup> Zitiert nach: Spanische Lyrik von der Renaissance bis zum späten 19. Jahrhundert. Ausges., übers. und komm. v. H. Felten u. A. Valcárcel, Stuttgart 1990, 101.

<sup>28</sup> Zitiert nach J. Stierli, Das Ignatianische Gebet: »Gott suchen in allen Dingen«. In: Ignatius von Loyola. Seine Geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (1556–1956). Hg. F. Wulf, Würzburg 1956, 170.

<sup>29</sup> A.a.O.