

Michael Schneider

IGNATIUS VON LOYOLA - DIE VERBORGENEN SEITEN SEINER SPIRITUALITÄT

(Radio Horeb: 31. Juli 2012)

Ein kontemplativer Lebensstil im Leben des Glaubens und Betens setzt die Integration der unterschiedlichen Erfahrungen auf dem eigenen Lebensweg voraus. Nur wenn der Lebensalltag mit seinem Reifungsprozeß in das geistliche Leben integriert und je neu geordnet wird, kann das Leben mit Gott seine letzte Vollendung erfahren.

So bedarf es eines Ordnungsprinzips, nach dem die diversen Erfahrungen in den unterschiedlichen Situationen des Lebenswegs integriert werden. Darum wußten schon die Mönchsväter der frühen Kirche. Sie gingen in die Einsamkeit, um sich dort der Herausforderung eines geistlichen Lebens zu stellen, denn sie wußten, daß das Gebet nicht unter allen Bedingungen möglich oder gleich möglich ist. Wie aber kann jener, der mitten in der Welt leben muß, im Alltag den Weg des Gebets finden und einüben? Um im Gebet die Nähe Gottes zu erfahren, muß der Mensch zuerst seinen ganzen Lebensalltag vor Gott ordnen.¹

Für das Alltagsleben im Glauben ist es nicht gleichgültig, wie der Mensch mit seinen Mitmenschen zusammenlebt, ob er sich dem Neid, dem Zorn, der Habsucht überläßt, ob er alles, was ihm auf die Zunge kommt, sagt. Es ist nicht gleichgültig, wie er schläft, wie er ißt, wie er sich erholt. Vor allem gibt es ein Haupthindernis für die kontemplative Ordnung des Lebensalltags aus dem Glauben, nämlich die Sünde, sie trennt von Gott und macht den Menschen blind für Gottes Willen und Anruf.

Die kontemplative Berufung des Menschen entspringt keinem Tun, erst recht keiner Ethik der Sklaven: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde« (Joh 15,15). Vielmehr entdeckt der Mensch seine Berufung zu einem kontemplativen Leben, sobald er sich so auf Gott hin geöffnet sieht und sein Dasein als eine Ikone Gottes erkennt. Diese Entdeckung läßt ihn seiner wahren Größe vor Gott gewahr werden, so daß er fortan, wie die heilige Theresa von Avila bemerkt, »weder kriechen noch wie die Kröten springen noch wie die Hühner wackeln« kann.

Der Mensch wird des wahren Orts gewahr, an dem sich sein Gebet vollziehen kann: »Wenn du betest, geh in deine Kammer und schließe die Tür.« Aber nicht auf den Ort, auf die geschlossene Tür kommt es an. Wer die Tür zu seinem Herzen gefunden hat, kann selbst in den belebtesten Straßen zur Sammlung gelangen. »Mach aus meinem Gebet ein Sakrament Deiner Nähe«, heißt es in einer Bitte der orthodoxen Liturgie. Wir sollen nicht ein Gebet haben oder sprechen, sondern selber inkarniertes Gebet werden und sein.² Dann wird unser ganzes Leben zu einer unablässigen Liturgie: »Ich singe meinem Gott, solange ich lebe« (Ps 104,33).

Die Herausforderung, die aus der Begegnung mit Gott kommt, geht über alles Nachdenken oder unbeteiligte Aufsagen von Worten und Beteuerungen hinaus. »Gott begegnen heißt die 'Höhle eines Löwen' betreten. Man trifft kein Schmeichelkätzchen an. Das Reich Gottes ist gefährlich. Man muß eintreten, nicht nur sich darüber informieren.«³ Mit der »Gefährlichkeit« der Nachfolge

¹ Deswegen unterwerfen die Mönche ihr Leben einer »Regel«.

² PG 11,452C; 31,244A.

³ A. Bloom, Weg zur Meditation. Bergen-Enkheim 1972, 19.

eng verbunden ist auch die sich aus ihr ergebende Herausforderung, daß der einzelne all das, was er in seinem Glauben als richtig und wahr erkannt hat, in seinem Lebensstil konkrete Gestalt annehmen läßt und lernt, das eigene Leben als das kostbare »Talent« anzusehen, mit dem zu »wuchern« ihm aufgetragen ist.

1. Das neue Prinzip des Ignatius von Loyola

Erstmals in der Geschichte des Ordenslebens gründet Ignatius mit seiner Gesellschaft Jesu den reinen Typ eines apostolischen Ordens. Zwar haben auch frühere Orden apostolisch gewirkt, Ignatius aber erklärt den apostolischen Dienst als das einzige Ziel seines Ordens und richtet alles auf das Apostolat aus, gemäß seiner entscheidenden Grunderfahrung in Manresa. Der Jesuit verzichtet auf die traditionellen Formen monastischen Lebens: er lebt in keinem Kloster, trägt kein Habit, verrichtet keine Bußwerke, hält keine feierlichen Gottesdienste und kein gemeinsames Chorgebet. Ignatius verzichtet nicht auf das Offizium, überläßt es aber der Praxis des einzelnen, damit dieser so für das apostolische Wirken freier ist (dieses Anliegen hat den großen Widerstand der Päpste Pius IV. und Pius V. hervorgerufen). In allem gilt der Vorrang der Freiheit für den apostolischen Dienst, um »Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden«: Diese geistliche Übung bildet das wahre »Chorgebet« des Jesuiten und die Grundweise 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 das Zentrum ihres apostolischen Wirkens. Die Sendung der Gesellschaft Jesu richtet sich, wie H. Nadal (1507-1580) betont, nicht primär auf das Suchen und Finden des eigenen Seelenheils, sondern darauf, zur größeren Ehre Gottes das Heil des Nächsten zu suchen und »den Seelen zu helfen«. Nach Ignatius von Loyola bringt 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, die weniger als 24 Stunden am Tag dauerten. Das Charisma des Jesuiten ist, daß er sich auch in der Arbeit als ein geistlicher Mensch erweist.

Der »Kreislauf« des geistlichen Lebens ist also folgender: Das Gebet wird gepflegt in der apostolischen Arbeit, und das Mühen um das Heil des Nächsten führt tiefer in die Gemeinschaft mit Gott. In der Arbeit vertieft und kräftigt sich das Gebet, das wiederum freier und offener werden läßt für die Arbeit. Mit seiner gläubig realistischen Weltbejahung weist Ignatius auf ein Grundmodell christlichen Daseins, nämlich ein apostolisch tätiges Leben, das Gebet und Arbeit vereinigt und die Kontemplation in das aktive Leben hineinnimmt. So gibt Ignatius von Loyola eine »Methode« an, mitten in der Welt als ein geistlicher Mensch zu leben: Wer im Tun kontemplativ lebt, wird Gott in allem suchen und finden.

2. Die Voraussetzung: Umkehr und Gehorsam

Christ sein heißt: im ständigen Gefragt- und Überfragtwerden durch Jesus von Nazareth leben. Sein Ruf zur Umkehr gilt täglich neu; immer wieder hat sich der Christ zu bekehren, um dem

ähnlicher zu werden, der »für uns« gestorben und auferstanden ist.

Wer als mündiger Christ leben möchte und sein Leben nicht nur in groben und großen Dingen, sondern Tag für Tag nach dem Evangelium gestalten will, für den wird die Frage, wie und woran er das Richtige, das Gottgemäße im eigenen Leben erkennen kann, zur brennenden Frage. Oft erfährt er sich von vielerlei Bewegungen und Stimmungen getragen oder behindert. Welchen soll er sich anvertrauen, wo muß er Widerstand leisten? Viele Wünsche, Sehnsüchte und Vorstellungen können gottgemäß sein, aber sie müssen noch nicht als ein Zeichen des göttlichen Willens gelten. Und was heute Gottes Wille ist, braucht es morgen nicht mehr zu sein.

So erhebt sich die Frage, wie erkannt werden kann, ob eine Bewegung, ein Anreiz, ein Wunsch und eine Vorstellung wirklich von Gott kommt und mit seinem Willen übereinstimmt.

Um auf die Frage zu antworten, kann zunächst der Grundsatz aufgestellt werden: Nicht jede Bewegung Gottes ist Gottes Wille! Vielmehr muß aus der Fülle dessen, was möglich und gottgemäß ist, jeweils das eine ausgewählt werden, das Gott jetzt vom einzelnen will. Damit die Wahl in einer guten und verantwortbaren Weise vollzogen wird, bedarf es der »Unterscheidung der Geister«, die die verschiedenen Regungen und Bewegungen scheidet und auseinanderhält.

Die ignatianischen Regeln zur Unterscheidung der Geister wollen auf dem christlichen Unterscheidungsweg Hilfe und Stütze sein. Für Ignatius besteht die Unterscheidung der Geister darin, »eingermaßen die verschiedenen Bewegungen zu erklären und zu erspüren, die in der Seele verursacht werden; die guten, um sie aufzunehmen, die schlechten, um sie zu verwerfen« (EB 313 = Exerzitienbüchlein). Es geht dabei um den Erwerb eines "geistlichen Sinns", wie es in der altchristlichen Mönchssprache heißt: dieses geistliche Sensorium entwickelt sich in der täglichen Praxis geistlichen Lebens und führt dazu, daß der Mensch immer deutlicher erkenne, woher die verschiedenen Regungen stammen, die er in sich wahrnimmt.

Da die Unterscheidung der Geister im wesentlichen eine innere Erfahrung darstellt, kann sie nur schwer beschrieben werden. (Kann man einem Blinden zeigen, was Farben sind?) Von den Regeln zur Unterscheidung der Geister gilt, was von den ganzen Exerzitien gesagt werden kann: Man versteht sie nicht, wenn man sie bloß liest. Die Exerzitien und Unterscheidungsregeln erschließen sich nur dem, der sie selber im Vollzug erlebt; und ohne die eigene Erfahrung steht man ihnen ebenso verständnislos gegenüber wie der Unmusikalische einer Partitur.

Wenn wir nach einem Grundwort für dieses Leben des Heiligen suchen, so könnten wir es in einem Wappenspruch finden, der unter dem Gemälde der Verkündigung Mariens in der Schloßkapelle von Loyola angebracht ist. Er heißt: »Pour quoy non«. Diese Devise möchte ausdrücken, daß der adlige Mut eines Ritters vor keinem feigen Warum zurückweicht. Vor diesem Bild der Verkündigung betete der letztgeborene Sohn des Hauses in den Wochen seiner Bekehrung, als er immer wieder das entscheidende Warum und Warum-nicht bedachte und langsam erkannte, daß es kein hinderndes Warum gibt für einen Menschen, der Gott dienen will als »noble caballero«. Warum, so fragte er sich, kann ich es nicht auch so machen wie der heilige Dominikus und Franziskus? Dieses Warum stellt sich im Leben des heiligen Ignatius von Loyola noch des öfteren; immer war mit dieser Frage eine »Krisis«, eine Bekehrung und Wende verbunden.

Ignatius wird viele »Kehren« in seinem Leben durchmachen, ehe er die konkrete, raum-zeitliche Artikulation des göttlichen Willens gefunden hat. Er wird ein Wander- und Bußprediger werden - um dann die Spontaneität durch straffe Organisation zu ersetzen. Er wird sich als genialer Seelenführer betätigen, um dann in die Anonymität zurückzutreten, in der er seine Gefährten zum Apostolat her-

anbildet: Ignatius verschwindet hinter seinem eigenen Werk. Er wird sich der Wissenschaft widmen - mit halben Herzen, aus apostolischen Gründen - und zugleich davon überzeugt sein, daß die Theologie wichtig ist. Er wird sich Gefährten sammeln - um sie zu verlieren und neue zu suchen. Er wird einen lockeren Freundeskreis gründen - um ihn in die traditionell-christliche Form des Rätestandes zu überführen. Er wird mit den Freunden erneut sein Herzensziel, Jerusalem, anvisieren - um in Rom, beim Papst, dem Mittelpunkt der Kirche, »hängen« zu bleiben. Immer dichter und gestalteter wird der Grundwille Gottes in der von Ignatius durchlebten und durchbeteten Konkretheit. Aber immer offener und bereiter wird der Heilige zur neuen Krisis und Unterscheidung.

Die »gelebte Erfahrung« des Ignatius auf seinem Bekehrungs- und Unterscheidungsweg ist beides: das sichere und entschlossene Gehen auf dem für richtig erkannten Weg zu Gott - und das völlige Offenstehen (»Indifferenz«) für den erneuten Anruf Gottes zur Wende; das Leben einer bestimmten Handlung - und die aus diesem Leben erwachsende Erfahrung, ob der Weg richtig oder falsch verläuft. Es war nicht so, als ob Ignatius nur zur Probe die erste Pilgerreise nach Jerusalem gemacht oder nur ad experimentum, zur Probe, die Wanderpredigt auf sich genommen hat, sondern auch sie durchlebt. Er nahm ganz und uneingeschränkt seinen Pilgerweg mit dem Endpunkt Jerusalem auf sich und hat dabei keinen Zweifel an der Richtigkeit und Endgültigkeit seiner Entscheidung. Im Leben, das die letzte Konkretheit eines jeden Beters ist, mußte er von Gott die rechte »Unterscheidung« und Kehre erfahren; und weil das Endziel Jerusalem nur Artikulation des göttlichen Willens, nicht aber Gott selber war, hielt er sich offen für eine neue Korrektur durch Gott, denn Gott ist »immer größer«.

3. Die Quelle allen geistlichen Tuns bei Ignatius von Loyola: Die Eucharistie

Mit Ausnahme der Devotio moderna und einiger frommer Kreise ist es 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 wird es sich aber schon sehr bald ganz anders verhalten.

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 wird dies 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 zunächst die enge Verbindung zwischen Betrachtung und Eucharistie. So berichtet Ignatius, daß er während der hl. Messe den Passionsbericht liest. Von der Feier der Eucharistie selber sagt er, daß er in ihr auf außerordentliche Weise die Gegenwart des Herrn erfährt (PB 29).

Eine derartige geistliche Praxis ist, wie gesagt, zur damaligen Zeit außergewöhnlich. So kommt 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.⁴ 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«; auf ihn kann Ignatius aber 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 damals gerade in den Visionen deutlich wird.

Das Mysterium der Eucharistie bestimmt die mystischen Visionen, die Ignatius in Manresa zuteil werden. In der Schöpfungsvision erschafft Gott (Vater) durch das Ewige Wort die Geschöpfe. Das Ewige Wort erscheint in dieser Vision »als ein weißleuchtendes Etwas, von dem einige Strahlen ausgingen, aus denen Gott das Licht schuf (una cosa blanca, de la cual salí algunos rayos, y que de ella hacía Dios lumbre)« (PB 29). Diese Schöpfungsvision hat einen eindeutig christologischen Inhalt: Jesus Christus, »unser Schöpfer und Herr«, ist in allen erschaffenen Dingen gegenwärtig. Hier findet sich also eine Aussage über Christus als Gott.

Ganz anders bei der folgenden Vision Christi im eucharistischen Sakrament. Nun sieht Ignatius, wie Christus als Mensch gegenwärtig ist. Es heißt: »Als er eines Tages in diesem Ort in der Kirche des erwähnten Klosters war, um die Messe zu hören, und als eben der Leib des Herrn erhoben wurde, sah er mit den Augen seiner Seele etwas wie hellglänzende Strahlen (unos como rayos blancos), die von oben her kamen. Zwar vermag er auch dies nach so langer Zeit nicht mehr weiter auszuführen. Aber was er damals mit seinem Verstand erschaute, war ganz eindeutig dies, daß er sah, wie Jesus Christus unser Herr im allerheiligsten Sakrament gegenwärtig ist« (PB 29). Die nachfolgende Schau der Menschheit Christi wird unter der Gestalt eines weißen Körpers (un cuerpo blanco) beschrieben (PB 29), ähnlich wie später im Geistlichen Tagebuch vom 27. Februar 1544.

In diesen Erfahrungen des hl. Ignatius wird demnach die Schau der Allgegenwart Christi ergänzt bzw. verdichtet durch die Gegenwart des Gottmenschen im Sakrament. Erst im Sakrament erhält die Gegenwart Christi ihre eindeutige Konkretheit und personale Dichte, und erst durch die Erfahrung seiner Gegenwart im Altarsakrament wird er als Schöpfer des ganzen Universums erkannt. Schöpfungsvision und eucharistische Schau gehören somit wesentlich zusammen, und beide Erfahrungen führen im Leben des Ignatius zur entscheidenden neuen Wende: »In dem gleichen Manresa, wo er ungefähr ein Jahr lang blieb, gab er jene früher geübten Strenghheiten auf, seitdem er Gottes reichen Trost einmal spürte und die Frucht sah, die er im Verkehr mit Menschen in deren Seelen erreichte« (PB 29).

Der Verkehr mit den Menschen ist für Ignatius eine Christusbegegnung. Je mehr sich bei ihm die Erkenntnis Christi vertieft, desto intensiver verstärkt sich der Drang zur apostolischen Christusbegegnung in den Menschen. Erst hier wird der ignatianische Grundsatz in seinem praktischen,

⁴ A. Houlder, 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.

heilskonkreten Sinn verständlich, nämlich »die Gegenwart unseres Herrn in allen Dingen zu suchen«⁵. Die Christuserkenntnis und das Christusverständnis wird insofern zum Maß aller »Dinge«, als alles seinen Ursprung und Ausgang hat in der eucharistischen Schau, die dem hl. Ignatius zuteil geworden ist.⁶

In der Zeit bis zur Primiz⁷ beginnt für Ignatius eine vollkommen neue Periode seines geistlichen Lebens: »Besonders als er begann, sich auf die Priesterweihe vorzubereiten, ebenso als er sich auf die erste hl. Messe vorbereitete, hatte er auf allen seinen Reisen große übernatürliche Heimsuchungen von jener Art, wie er sie während seines Aufenthaltes in Manresa zu haben pflegte.«⁸

Für Ignatius ist also mit dieser Zeit der Einsamkeit ein »neues Manresa« gekommen. Polanco berichtet: »All die Zeit hindurch, da er sich nach der heiligen Weihe auf die erste Messe vorbereitete, empfing er von Gott erhabene innere Begnadigungen und geistlichen Trost.«⁹ Layenz betont eigens, daß die Erleuchtungen sich vor allem auf die Eucharistie beziehen: »principalmente a la santísima Eucaristia«¹⁰. Hugo Rahner schreibt kommentierend: »Dieser neue Zustand seines Innenlebens, sein zweites Manresa, bestand also vor allem in einem Zunehmen dessen, was wir vielleicht am besten 'priesterliche Mystik' nennen können, ein Überquellen der sakramentalen Gnade des Weihesakramentes«¹¹.

Doch nicht nur neue Gnaden im geistlichen Leben sind es, die diese Zeit nach der Priesterweihe so reich machen. Es ist auch die Ursprungszeit der Namensgebung der Gesellschaft Jesu, wie Polanco zu berichten weiß: »Es schien ihnen das Treffendste, sich den Namen dessen zu geben, den sie als ihr Haupt erkannten, und daß somit ihre Vereinigung 'Gesellschaft Jesu' genannt werden müsse«¹². Da diese Zeit ganz im Zeichen und in der Gnade der Priesterweihe steht, darf gesagt werden, daß auch diese Namensgebung »eucharistischen Ursprungs« ist.

Die besondere Bedeutung, welche die Eucharistie im Leben des hl. Ignatius einnimmt, zeigt sich schon in der Tatsache, daß er in der Zeit der Vorbereitung auf die Primiz täglich die hl. Kommunion empfängt.¹³ Auf dem Weg nach Rom, wo Ignatius seine Primiz in der Heiligen Nacht 1538 vor der Krippenreliquie in Santa Maria Maggiore feiern soll, steigern sich die Tröstungen, die er schon zuvor bei der Vorbereitung auf die Priesterweihe empfangen hatte (*molto specialmente visitato da Iddio*¹⁴).

Daß Ignatius eine so lange Zeit der Vorbereitung auf die erste hl. Messe in Anspruch nimmt, nämlich von seiner Weihe am 24. Juni 1537 bis zu seiner Primiz an Weihnachten 1538, ist nicht außergewöhnlich. Es kommt damals nicht selten vor, daß der Priester nach Empfang der Weihe sich

⁵ MI I,III,510 (»MI« = Monumenta Ignatiana. Series I-IV, Madrid 1903-1948; die weiteren zitierten Texte der Gesellschaft Jesu finden sich in: »MHSJ« = Monumenta Historica Societatis Jesu. Madrid-Rom 1894ff.).

⁶ J. Stierli (Hg.), Ignatius von Loyola. »Gott suchen in allen Dingen«, Olten-Freiburg 1981, passim.

⁷ Vgl. zum Jahr der Priesterweihe: H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Freiburg-Basel-Wien 1964, 43-52.

⁸ FN I,494f.

⁹ Chron. I,63 (»Chron.« = Chronicon Societatis Jesu auctore Ioanne de Polanco I-VI. Madrid 1894-1898).

¹⁰ FN II,133.

¹¹ H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, 63.

¹² Chron. I,72 f.

¹³ Vgl. P. de la Boullaye, Saint Ignace de Loyola: Directeur d'âmes. Paris 1947, 92ff.

¹⁴ FN I,496.

für einige Zeit auf die erste hl. Messe vorbereitet. Nicht anders hält es auch Ignatius mit seinen Gefährten.

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 vor allem zu Unserer Lieben Frau, auf daß sie ihn ihrem Sohn zugesellen möge (PB 96).¹⁵ Erst wenn ihm dies zuteil wird, sieht sich Ignatius in der Lage, als Priester die erste hl. Messe zu feiern.

Die geschehene Zugesellung findet bei der Primiz darin ihren Ausdruck, daß er die erste hl. Messe vor den Krippenbrettern, die in der Kirche Santa Maria Maggiore in Rom aufbewahrt werden, zelebriert. So feiert er die erste Messe nicht, wie ursprünglich geplant, im Heiligen Land, sondern in Rom. Um wirklich Klarheit darüber zu gewinnen, ob sich in dieser neuen Wahl auch der Wille Gottes äußert¹⁶ und er in Rom statt im Heiligen Land wirken muß, nimmt Ignatius dieses Anliegen während seiner Vorbereitungszeit auf die Primiz mit in die tägliche Eucharistiefeier (PB 96). Als er in Rom zahlreiche Verleumdungen und Schmähungen erleidet, schließlich aber von der Kirche offiziell am 18. November 1538 rehabilitiert wird, ist ihm deutlich, daß er auf diese Weise in die Schicksalsgemeinschaft mit dem Herrn gerufen wird und daß Rom der für ihn von Gott gewollte Ort seines apostolischen Wirkens ist.

4. Die Tröstungen bei der Feier der Heiligen Messe

Es muß später noch eigens auf das Geistliche Tagebuch¹⁷ des hl. Ignatius eingegangen werden, denn in ihm finden sich wichtige Angaben für das Eucharistieverständnis und seine praktische Bedeutung im Leben des Heiligen.¹⁸ Hier sei nur eine Begebenheit kurz erwähnt, die jedoch von zentraler Bedeutung in jener Zeit ist, von der das Geistliche Tagebuch berichtet. Gemeint sind die Erfahrungen des hl. Ignatius in den Tagen vom 22. (oder 23.) bis zum 28. Februar 1544, in denen er sich Klarheit in der Armutfrage seines Ordens verschaffen will. Er wendet sich in der täglichen Messe an die Dreifaltigkeit und achtet auf die Stimmungen vor und nach der hl. Messe.¹⁹ Am 23. Februar 1544 heißt es im Geistlichen Tagebuch: »Als ich das Sakrament in den Händen hielt, da kam mir von innen ein Sprechen und ein inniges Drängen, daß ich ihn niemals (soweit ich tun kann, was an mir liegt, für irgend etwas Geschaffenes) für den ganzen Himmel oder für die Welt oder

¹⁵ P. de la Boullaye, Saint Ignace de Loyola, 96f.

¹⁶ Ein Leben lang sucht Ignatius unentwegt die immer größere Klarheit im Erkennen des Willens Gottes. Nadal sagt sogar: »Der Geist der Gesellschaft ist eine gewisse Klarheit, welche (den Menschen) erfüllt und leitet« (Nadal, Orationis Observationes: MHSJ Epist. Nadal IV, 690).

¹⁷ Ignatius von Loyola, Das Geistliche Tagebuch. Hrsg. von A. Haas u. P. Knauer, Freiburg/Br. 1961. Hieraus auch die folgenden Zitate.

¹⁸ Vgl. zur Thematik von hl. Messe und Trinität: A. Haas, Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem Geistlichen Tagebuch, in: GuL 26 (1953) 183-221.

¹⁹ Beim Verfassen der Ordenssatzungen geht Ignatius wie folgt vor: »Die Weise, die er beobachtete, als er die Satzungen schrieb, war, jeden Tag die Messe zu feiern und den Punkt, den er behandelt, Gott vorzulegen und darüber zu beten, und die Erscheinungen, die ihm dabei zuteil wurden, sah er als Bestätigung an« (PB 99-101).

usw. verlassen wollte, und ich verspürte neue Regungen, Andacht und geistliche Freude.«²⁰ Die »confirmación de Jesús« - die Bestätigung der Armutswahl durch Jesus - geschieht wie folgt: »Es schien mir irgendwie von der Heiligsten Dreifaltigkeit zu kommen, daß sich mir Jesus zeigte oder ich ihn verspüren konnte...« Bei dem, was Ignatius am 23. Februar schreibt, ist auffallend, daß Jesus hier ganz im Mittelpunkt steht, obwohl Ignatius eine erneute Bestätigung seiner Armutswahl durch die Dreifaltigkeit ersehnt; aber er erhält die Bestätigung durch Jesus allein. Ignatius sieht, wie die an den Vater gerichteten Meßgebete von Jesus vor das Angesicht des Vaters gebracht werden (25. Februar); Jesus erscheint dem hl. Ignatius »zu Füßen der Heiligsten Dreifaltigkeit« (28. Februar) nicht mehr - wie bisher - allein in seiner Menschheit (in weißer Farbe: 27. Februar), sondern wie er »als ganzer mein Gott ist«. Darin vollzieht sich der innere Aufstieg von Jesus-Mensch zu Christus-Gott²¹, eine Erfahrung, die für Ignatius zur Zeit des Geistlichen Tagebuchs sicherlich die grundlegendste und wichtigste ist. Diese Erfahrung steht ganz im Vollzug des eucharistischen Geheimnisses.

a. Zur Eucharistiefeier: Vorbereitung, Feier, Danksagung

In der Kunst wird der hl. Ignatius gerne mit einem Meßgewand bekleidet dargestellt.²² 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 neu zu Gott empor, so daß es für ihn selbstverständlich ist, das Altarsakrament häufig zu empfangen und oft als Priester der Feier der Eucharistie vorzustehen. Am Vorabend jener Tage, an denen er zelebriert, läßt Ignatius sich das Missale aufs Zimmer bringen und schaut den Text der Tagesmesse mehrmals durch²³, gelegentlich korrigiert er dabei auch Druckfehler²⁴.

Nach der hl. Messe hält er in der Regel für zwei Stunden Danksagung²⁵ bzw. Betrachtung. Während dieser Zeit darf man ihn nicht stören. Er dankt dabei »zuerst den göttlichen Personen, danach Unserer Herrin und ihrem Sohn, danach über die Engel, die heiligen Väter, die Apostel und Jünger, allen heiligen Männern und Frauen und allen Personen, die mir dafür geholfen hatten« (18. Februar). Um auch während des Tages in der Verbundenheit mit dem Allerheiligsten zu bleiben, läßt er sich eine Fensteröffnung in die Zimmerwand brechen, durch die er auf den Altar sehen kann. Es ist eine Art Oratorium, wohin er sich oft zurückzieht.²⁶

²⁰ Am 16. März 1544 sagt Ignatius von sich, daß er eine große Verehrung der drei Personen verspürt habe, nicht nur wenn er sich ihnen bewußt zugewandt habe, sondern »auch noch beim Verehren des Altares und der übrigen Dinge, die zum Meßopfer gehören«. Diese Verehrung hält auch tagsüber an.

²¹ A. Haas, Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem geistlichen Tagebuch, in: F. Wulf, Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis: 1556-1956, Würzburg 1956, 183-221, hier: 191f.213f.

²² 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.

²³ Mem. 194.

²⁴ FN I,644.

²⁵ A. Haas, Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem geistlichen Tagebuch, in: F. Wulf, Ignatius von Loyola, 217f.

²⁶ Bart. I,4 n.28.

b. Gebets- und Gnadenerfahrungen während der Eucharistie

Während der hl. Messe erfährt Ignatius viel Trost und außerordentliche seelische Erhebungen. Goncalvez berichtet: »Wenn er die hl. Messe las, hatte er viele Visionen, ganz besonders während der Zeit der Abfassung der Konstitutionen«, so daß er eine Messe für trocken und andachtslos hielt, bei welcher er nicht wenigstens dreimal geweint hatte.²⁷ Pater Nadal bezeugt: »Bei der hl. Messe hatte er großen Trost und ein außerordentliches Gefühl (sensus) himmlischer Dinge, so stark, daß er hie und da die hl. Messe unterbrechen mußte, da seine Gesundheit unter jener mächtigen seelischen Ergriffenheit litt und zusammenbrach.«²⁸ Wegen dieser Erfahrungen benötigt Ignatius für die Privatmesse zu Hause eine ganze Stunde und darüber.²⁹

Im Geistlichen Tagebuch ist es immer die hl. Messe, an der sich die Hingabe an den Vater im armen Christus von neuem entflammt. Vor allem sind es jene Gebete, die in besonderer Weise die geheimnisvollen Beziehungen zwischen Jesus und seinem Vater aussprechen: Sie werden ihm zum Anlaß, sich selber zu Gott-Vater zu erheben und sich an ihn zu wenden. Besondere Gnaden werden Ignatius beim Beten des »Te igitur, clementissime Pater«³⁰ zuteil, aber auch bei anderen Gebeten der Liturgie.³¹ Am 27. Februar heißt es z.B.: »Die leichte Entrückung zur Schau der Heiligsten Dreifaltigkeit hatte sich ereignet während der hl. Messe beim Beten des 'Domine Jesu Christe Filii Dei vivi' .«³²

c. Häufigkeit der Zelebration

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.«³³ 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.³⁴

Die beiden letzten Ausführungen zur Häufigkeit der Kommunion und der Zelebration leiten schon zu der Frage über, welche Bedeutung die Feier der Eucharistie im Leben eines Jesuiten einnimmt und

²⁷ Mem. 183.

²⁸ MI IV,I,475.

²⁹ Bart. I,4.

³⁰ MI III,I,117.

³¹ MI III,I,117.

³² MI III,I,109.

³³ Scholia 20.

³⁴ Scholia 78.

wie sie seinen Glaubensweg und seine Spiritualität befruchtet. Im folgenden Kapitel soll auf diese Frage eingegangen werden.

5. Die Feier der Eucharistie im Leben des Jesuiten

Ignatius empfiehlt den häufigen Kommunionempfang nicht nur den Brüdern und Patres der Gesellschaft Jesu, sondern allen Christen. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der Verbreitung der Sakramentsbruderschaften, die Ignatius fördert und unterstützt.³⁵ Die Praxis der häufigen Kommunion soll, wie eigens betont wird, eingebunden sein in den ständigen Prozeß persönlicher Umkehr.

Dennoch nimmt die Feier der Eucharistie im Leben der Gesellschaft Jesu nochmals eine ganz besondere und spezifische Bedeutung ein. Darüber ließe sich viel sagen und schreiben. Die folgenden Ausführungen beschränken sich nur auf zwei Aspekte, denen eine Schlüsselfunktion für die gestellte Frage zukommen mag. Ein erster Aspekt ergibt sich mit der Bedeutung der Eucharistie für den Glaubensweg des einzelnen Jesuiten, besonders in den Exerzitien wie auch in der Mitfeier der hl. Messe. Hieraus lassen sich wichtige Akzente für eine apostolische Spiritualität ableiten, d.h. speziell für das apostolische Wirken des einzelnen wie auch für sein Leben in einer geistlichen Gemeinschaft.

Glaubenserfahrung und Lebensweg des Jesuiten sind besonders geprägt durch die Großen Exerzitien, die das Rüstzeug für den Novizen darstellen und auch die entscheidenden Wegmarken und Kriterien für ein gelungenes Leben in der Gesellschaft Jesu und für das apostolische Wirken bereit halten.³⁶

Der Weg der Exerzitien ist ein Weg der »Memoria« (bzw. »Anamnese«), die als solche stets eine doppelte Ausrichtung besitzt. Einerseits bezieht sie sich auf den Betrachtungsgegenstand (das Leben Jesu wie auch Gottes Wirken in der Welt und im Leben des Menschen), und andererseits richtet sie sich auf den einzelnen und sein Verhalten gegenüber der Liebe Gottes in Jesus Christus. Für Ignatius ist die Memoria deshalb von besonderer Bedeutung, weil er von der Aktualpräsenz Christi im Herzen des Exerzitanden überzeugt ist. Alle Schriftbetrachtungen während der Exerzitien haben den einen Sinn, Christi Aktualpräsenz und Gottes Heilshandeln im Leben des einzelnen bewußt zu machen bzw. zu ermöglichen.

Mit Hinblick auf das Geheimnis der Eucharistie geschieht diese Bewußtmachung während der Exerzitien vor allem auf zweifache Weise: Zunächst in der Abendmahlsbetrachtung, in der sich der einzelne die Aktualpräsenz Christi in seinem eigenen Leben vergegenwärtigt, und dann in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe, in der der einzelne die Schöpfungs- und Gnadenordnung in der Welt und in seinem eigenen Leben betrachtet.

Abendmahlsbetrachtung:

In der Abendmahlsbetrachtung (EB 190-199) bittet der Exerzitand um die entsprechende Gemütsbewegung: »Hier nun mit aller Kraft einsetzen und mich anstrengen, zu leiden, zu trauern und zu

³⁵ J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, 369; P. de la Boullaye, *Saint Ignace de Loyola*, 89f., 92ff.

³⁶ Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch die Studien von L. Lies, *Ignatius von Loyola. Theologie - Struktur - Dynamik der Exerzitien*, Innsbruck-Wien 1983, 89-115.116ff.125ff.

weinen« (EB 195; vgl. auch 199). Die emotionale Stimmung Jesu soll sich dem Exerzitanden mitteilen. Dadurch wird gewissermaßen eine Erlebnisgemeinschaft möglich, die schließlich zu einer Motivationsgemeinschaft führt. Der Exerzitand bittet nicht nur, in sich und an sich zu erfahren, daß das Leiden Jesu und das Abendmahls geschehen ihm gilt, vielmehr soll ihn die Dynamik der Abendmahlsbetrachtung auch zu jener Lebensentscheidung drängen, in die die Exerzitien einüben wollen. Der Exerzitand entscheidet also weniger angesichts des biblischen Abendmahlsberichts, sondern aus dem in sich erfahrenen geistigen Geschehen heraus, das sich damals und nun für ihn heute ereignet. Sich selbst in Dankbarkeit Jesus Christus darbringend, bringt er ihn dar - vor dem Vater.

Aber die im Betrachtungsgeschehen sich vollziehende Anamnese wird keineswegs durch ein Tun des einzelnen ausgelöst, sondern kommt einzig und allein von der Wirksamkeit Gottes in ihm. Die Theologie der Eucharistie weist darauf hin, daß der liturgische Vollzug, aber auch Glaube, Andacht und Mitfeier immer eine Anregung und ein Werk des im Heiligen Geist gegenwärtigen Christus sind. Diese Gegenwart Jesu wird in der Abendmahlsbetrachtung in einem dreifachen Sinn deutlich, nämlich in den eucharistischen Gestalten, in der feiernden Gemeinschaft und im Herzen der Jünger. Aus diesen Überlegungen wird verständlich, daß die Abendmahlsbetrachtung selber »Eucharistie« ist bzw. in einem eucharistischen Kontext steht: Durch die Erfahrung der Aktualpräsenz Christi im eigenen Leben findet der Exerzitand durch die Begegnung mit dem Auferstandenen hin zu dem Wunsch, mit Christus zu leiden und den Weg der Entäußerung und der letzten Erniedrigung in Demut zu gehen.

Betrachtung zur Erlangung der Liebe:

Was in der Eucharistie von der feiernden Gemeinde liturgisch-sakramental nachvollzogen und in der Abendmahlsbetrachtung auf neue Weise für den Exerzitanden gegenwärtig wird, erhält seinen allgemeinen Bedeutungsinhalt und Kontext in der »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« (EB 230-237): Sie universalisiert, was die Abendmahlsbetrachtung konkretisiert.

Bei genauerem Hinsehen und Einfühlen läßt sich entdecken, daß auch die Betrachtung zur Erlangung der Liebe eine eucharistische Struktur enthält und daß für Ignatius das ganze Leben des Christen »eucharistisch« ist.

Dies kommt gleich im ersten Punkt der Betrachtung (EB 234) zum Vorschein. Hier wird der einzelne angeleitet, die Wohltaten Gottes und seine bergende Nähe im eigenen Leben zu erkennen und voranzuschreiten, nämlich dorthin, wo er von der Selbstmitteilung Gottes getroffen ist.

Hier und in den weiteren Betrachtungspunkten geht es für Ignatius um keine nur geglaubte, sondern um eine emotional erfahrene Gegenwart Christi im Leben des Exerzitanden. Es genügt nicht, in den Betrachtungspunkten auf Christi Aktualpräsenz hinzuweisen. Der einzelne soll auch spüren, wie Christus in ihm ist und ihm von dem Seinen gegeben hat. Dies legt ihm den Wunsch nahe, Christus von dem Seinen zu geben und es im Dienst an der Welt den anderen mitzuteilen (EB 231).

Zusammenfassend läßt sich von dem Glaubensweg des einzelnen in den Exerzitien sagen: Sowohl die Abendmahlsbetrachtung wie auch die Betrachtung zur Erlangung der Liebe sind eucharistisch. In beiden Betrachtungen geht es um Christi Aktualpräsenz im Leben des einzelnen: Die Abendmahlsbetrachtung konkretisiert diese Gegenwart auf das Leben des einzelnen hin, während die Betrachtung zur Erlangung der Liebe die Sichtweise universalisiert - hin auf Gottes Wirken und Christi Aktualpräsenz in der Welt. Weil aber das Exerzitienbüchlein nicht nur ein Betrachtungsbuch

sein will, sondern das Grundbuch, aus dem sich die »Satzungen« und »Konstitutionen« der Gesellschaft Jesu herleiten, führen gerade die beiden erwähnten Betrachtungen den Jesuiten dazu hin, auf seinem eigenen Lebensweg und im Dienst an der Welt die eucharistische Aktualpräsenz Christi zu sehen und »mitvollziehen« zu lernen.

Feier der Eucharistie

Zur aktuellen Mitfeier der Messe gehört nicht nur der Nachvollzug der objektiven Heils- und Unheilsgeschichte. Wesentlich hinzukommen muß auch, daß der einzelne seine persönliche Unheilsgeschichte anamnetisch mit einbringt. Die Eucharistiefeier ist gerade jener Vollzug, bei dem die in der Kirche sich fortsetzende, durch Christus initiierte Heilsgeschichte zusammentrifft mit der Unheilsgeschichte des einzelnen.

Dieser innere Zusammenhang wird u.a. deutlich in den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein, die bei der Feier verwendet und verwandelt werden. In ihnen besiegelt Christus die Heilsgeschichte, auch wenn sie die Gedächtnissymbole der Unheilsgeschichte des Menschen und die Erinnerungszeichen des mühevollen Auszugs aus Ägypten, des Haders mit Gott und des Zurückwollens in die Sklaverei sind. Die eucharistischen Symbole von Brot und Wein beinhalten also die wesentlichen Glaubensaussagen über die Heilsgeschichte und Unheilsgeschichte der Menschheit. Wenn gesagt wird: »Jesuit sein heißt: Erfahren, daß man als Sünder trotzdem zum Gefährten Jesu berufen ist«³⁷, so geht es in der Feier der Eucharistie gerade darum, daß der Jesuit auf seinem Glaubensweg nicht nur anamnetisch die Heilsgeschichte bedenkt und feiert, sondern auch seine eigene Unheilsgeschichte in den Vollzug des Erlösungsgeschehens einbringt. So erhält seine ganze Existenz als Jesuit eine eucharistische Grundaussage, die seine Berufung und sein Apostolat in der Welt bestimmt und prägt.

Apostolische Spiritualität in Gemeinschaft

Die Geistlichen Übungen der Exerzitien und die Feier der Eucharistie sind die zwei Grunderfahrungen und Konstitutiva für den Glaubensweg jedes Jesuiten. Sie erhalten ihre Konkretisierung im apostolischen Dienst an der Welt und im »Einsatz für den Glauben und die Gerechtigkeit«³⁸. Somit ist zu fragen, welche Bedeutung der Eucharistie in der apostolischen Sendung des Jesuiten zukommt.

Die Eucharistiefeier ist »Quelle und Höhepunkt« des ganzen christlichen Lebens.³⁹ Dennoch gilt sie nur als *eine* von vielen möglichen Weisen, sich mit dem Herrn zu verbinden und ihn als Brot des Lebens zu empfangen: »Das geistliche Leben deckt sich ... nicht schlechthin mit der Teilnahme an der heiligen Liturgie«, heißt es in der Liturgiekonstitution⁴⁰; denn sonst wäre die Teilnahme an der eucharistischen Feier schon der Inbegriff christlich-religiösen Lebens und der eifrige und fromme Meßbesucher würde gleich als der wahre und vollkommene Christ gelten.

Schon bald nach ihrer Priesterweihe werden Ignatius und seine Gefährten als »Reformpriester« be-

³⁷ 32. Generalkongregation SJ, 2. Dekret; in: Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. Herausgegeben von der Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz, München 1997, S.216.

³⁸ Ebd., 4. Dekret.

³⁹ LG 11.

⁴⁰ SC 12.

zeichnet⁴¹. Ihr Dienst steht ganz unter der Verpflichtung der Verkündigung, speziell der Unterweisung von Kindern und Ungebildeten. Pater Nadal zeigt, daß dieses Verständnis der Seelsorge am Bischofsamt orientiert ist.⁴² Während sich zur Zeit des hl. Ignatius der Dienst des Weltklerus normalerweise auf das Messelesen beschränkt, kam die amtliche Verkündigung allein dem Bischof zu; ihm oblag auch der Dienst an den Armen und Notleidenden. »Beim Bischof kommen die drei Dimensionen des priesterlichen Dienstes wieder zusammen: das Prophetenamt, das Hirtenamt und das Priesteramt ... Für Ignatius selbst sind die Apostel das Vorbild. Wie diese will er Jesus nachfolgen: missionarisch, diakonisch, priesterlich. Als solcher Apostel stellt er sich dem vicarius Christi, dem Papst, zur Verfügung und sieht sich in gleicher Weise wie die Bischöfe dem Ganzen verpflichtet.«⁴³ In der »formula instituti« von 1540, dem Gründungstext der Gesellschaft Jesu, heißt es, daß die Gesellschaft vor allem dazu errichtet worden sei, um »besonders auf den Fortschritt der Seelen im Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens abzuzielen durch öffentliche Predigten und den Dienst am Wort Gottes, die geistlichen Übungen und Liebeswerke und namentlich durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum und die geistliche Tröstung der Christgläubigen durch Beichtthören«. Von den sakramentalen Vollzügen wird also nur das Bußsakrament angeführt.⁴⁴ Die Beichte zu hören, stellt für Ignatius den spezifischen Dienst der Jesuiten dar.⁴⁵ Daneben tritt noch die Verkündigung durch Predigt und die Geistlichen Übungen.

Die Feier der Eucharistie gilt für Ignatius also nur als eine priesterliche Ausübung unter vielen anderen, sie macht demnach keineswegs die erste und vornehmliche Aufgabe des Jesuiten aus. Da es für den liturgischen Dienst viele andere Gemeinschaften gibt⁴⁶, legt Ignatius großen Wert darauf, daß der eucharistische Dienst bei den Jesuiten schlicht und einfach ist. Er soll ganz in den Dienst der Unterweisung eingebunden sein, damit das Volk zur Predigt und zur Beichte findet.⁴⁷

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. Beide Formen des Apostolats gründen aber im Mysterium der Eucharistie.

Im Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius heißt es am 6. März, daß sein Verstand nach der Schau des Wesens der Heiligsten Dreifaltigkeit gleichsam über alle Himmel entrückt von Gott erleuchtet wird. Deshalb sucht und findet er diese Gnade auch sonst immer wieder im Blick nach »oben«. Aber dann setzt eine Wende ein. Ignatius merkt, daß Gott ihn einen neuen Weg führen will (6.

⁴¹ Ph. Endean, »Preti Riformati del Gesù« und Pfarrer Luthers: Das Heil der Seelen als gemeinsames Anliegen, in: A. Falkner und P. Imhof (Hgg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556. Würzburg 1990, 121-128.

⁴² Nadal V, 171.

⁴³ M. Hartmann, Die Bedeutung der Eucharistie für die Lebenspraxis des Ignatius von Loyola, in: GuL 60 (1987) 259-271, hier: 264; vgl. hierzu auch die folgenden Ausführungen.

⁴⁴ Erst in der »formula instituti« von 1550 erfolgt die Ergänzung: »Beichtthören und die Verwaltung der übrigen Sakramente«.

⁴⁵ A. Queralt, Vocación al sacerdocio en el carisma ignaciano, in: Manresa 47 (1975) 153-170.

⁴⁶ Satzungen der Gesellschaft Jesu, Nr. 586.

⁴⁷ Vgl. zur Frage, wie Ignatius sich selber als Beichtvater verstand: H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, 188-196.

März bis 12. März). Das Neue ist die »Dienstmystik« des »amor reverencial«, in der sich alle göttlichen Mysterien mitteilen im Blick nach »unten«.

So gipfelt die ignatianische Dienstmystik nicht im ruhevollen Besitz der Liebesvereinigung, sondern im Ausfluß dieser höchsten Liebesglut und Vereinigung mit dem Herrn in den erlösungsbedürftigen Kosmos. Daß dies eine große Bedeutung für den eucharistischen Vollzug hat, kann ein Wort von Pater Nadal verdeutlichen, der in sein 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«⁴⁸.

Das angeführte Wort Pater Nadals weist auf die für den Jesuiten eigentümliche Auffassung vom Gebetsleben und seiner Beziehung zu der ihm eigenen apostolischen Sendung. »Das Gebetsleben wird gepflegt in der Arbeit«, wie derselbe Pater Nadal betont.

Für die Jesuiten, die ihre Ausbildung abgeschlossen haben, schreibt Ignatius kein bestimmtes, alle gleichmäßig verpflichtendes Gebetsmaß vor, sondern überläßt es der konkreten Entscheidung des einzelnen und der diskreten Weisung des Oberen bzw. des betreffenden Spirituals.

Der Jesuit soll Gottes Gegenwart »in allen Dingen« suchen und finden, denn diese Art zu »betrachten« ist leichter, »als wenn wir uns zu geistlichen Gegenständen mehr abstrakter Art erheben wollten, in die wir uns doch nur mit Mühe hineinversetzen können«, schreibt Polanco am 1. Juni 1551 im Auftrag des hl. Ignatius an Pater Antonio Brandao in Coimbra⁴⁹.

6. Grundlagen einer eucharistischen Mystik

De Guibert⁵⁰ nennt die Mystik des Geistlichen Tagebuches eine eucharistische Mystik. Nun ist aber auffallend, daß gegenüber der trinitarischen Mystik des Geistlichen Tagebuchs nur wenige Notizen zu finden sind, die sich unmittelbar auf das Geheimnis der Eucharistie beziehen. Dennoch ist die Feier der eucharistischen Geheimnisse geradezu das fast ausschließliche Milieu, in dem sich das mystische Leben des hl. Ignatius entfaltet.

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 gleichsam 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 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

⁴⁸ Nadal, Orat.observ. n. 735.

⁴⁹ MI III,506-513.

⁵⁰ J. de Guibert, Saint Ignace Mystique. Toulouse 1950, 41ff.

»orationis observationes« Nadals - die Danksagung selber 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, so daß sie auch in den Konstitutionen (IV,1) ihren gesetzlichen Niederschlag gefunden hat. Sobald die Feier des eucharistischen Geheimnisses zu einer Schule der Dankbarkeit wird, hat auch die apostolische Sendung ihre tiefste Verwirklichung gefunden, nämlich in der Eucharistie als dem »Sakrament des Alltags«.

In der Eucharistie ist dem Glaubenden das Vermächtnis der rettenden und Heil schenkenden Liebe anvertraut. Sie fordert ihn auf, statt an die Übermacht der Verhältnisse nun an die den Tod überwindende Kraft der Hingabe Jesu zu glauben und in allen Problemen des Lebens und der Welt das Danken zu lernen, d.h. Eucharistie zu feiern, ja Eucharistie zu sein. Die Danksagung des Lebens geschieht nicht mit irgendwelchen Kostbarkeiten des Lebens; sie würden den Blick von der Armut und Armseligkeit dieser Erde abwenden. Vielmehr vollzieht sich der Dank vor Gott recht einfach, nämlich mit Brot und Wein, dem Alltäglichen, Unbeachteten, weil Selbstverständlichen. Ein einfaches Stück Wirklichkeit kann Träger des Lebensgeheimnisses sein, Ort der Offenbarung der Liebe Gottes. Diese Einfachheit der Zeichen ist ein wichtiger Hinweis für christliches Welt- und Lebensverständnis: Es gibt kein Lebensereignis, nichts Alltägliches, das nicht zum Träger der Liebe Gottes werden kann. Gott kündigt sich mit Sturm an, wird aber dem Propheten im Säuseln des Windes spürbar. Er erscheint nicht über den Zedern des Libanon, sondern vor einem Dornbusch legt Mose die Sandalen zum Gebet ab. Die »Materie« der Begegnung mit Gott ist so einfach wie Brot und Wein. Jede Begegnung, jedes Erlebnis, jedes Wort, jedes Gefühl, jeder Gedanke, jede Geste - all das gehört in den »göttlichen Bereich«; »in allen Dingen« kann Gott gesucht und gefunden werden. Weil die Eucharistie alle Zeitdimensionen christlichen Lebens und alle seine Bereiche und alltäglichen Erfahrungen umfaßt, bleibt sie wirklich die Feier des christlichen Glaubens. Zugleich stellt sie eine Zusammenfassung der christlichen Spiritualität dar. An erster Stelle dadurch, daß sie den Blick auf die Liebe Gottes lenkt, wie sie uns in Jesus nahegekommen ist. Dann dadurch, daß in ihr alle wichtigen geistlichen Vollzüge ausgeübt werden: Die Eucharistie versteht sich als Dankopfer; sie fordert im Bußritus zur Gewissenserforschung und zum Sündenbekenntnis auf, sie ist Schriftlesung und Hören auf das Wort, sie schließt in der Fürbitte alle Nöte der Menschen mit ein, sie verkündet den lebensschaffenden Tod als Gesetz des Lebens, feiert in der Verwandlung den Wegcharakter allen Lebens, fordert zu Vereinigung und Kommunion auf und sendet schließlich aus, das Evangelium durch Wort und Werk an andere weiterzugeben (E. Walter). Wer die Eucharistie bewußt mitfeiert, hat alle Vollzüge des geistlichen Lebens »in nuce« gelebt. Das Lebens- und Glaubenszeugnis des heiligen Ignatius von Loyola bestätigt es, daß die Feier in vielfacher Hinsicht das »Sakrament des Alltags« ist und deshalb mit Recht als »Höhepunkt und Quelle« christlichen Lebens bezeichnet werden darf.

BIBLIOGRAPHIE

- BEGUIRIZTÁIN, J., **San Ignacio de Loyola. Apostel de la Comuni3n frecuente, Barcelona 1909.**
- **Obsevaciones sobre "El apostolado eucaristico de S. Ignacio, in: Raz3n y Fe 25 (1909) 70-82.212-219.**
 - **El Apostolado eucaristico de San Ignacio de Loyola. Buenos Aires 1945.**
 - **Rectificaciones hist3ricas sobre la comuni3n frecuente y diaria en Espana. Buenos Aires 1922.**
- BOCK, J., **Quellennachtrag zum eucharistischen Apostolat des heiligen Vaters Ignatius, in: Nachrichten der 3sterreichisch-ungarischen Provinz SJ 6 (1909) 175-179.**
- BOULLAYE, P. DE LA, **Saint Ignace de Loyola: Directeur d'3mes. Paris 1947, 88-97.**
- DUDON, P., **Saint Ignace de Loyola. Paris ³1934, 497f.**
- DUHR, J., **Saint Ignace et la communion fr3quente, in: DSAM II (1953) 1270-1271.**
- ENDEAN, PH., **»Preti Riformati del Gesù« und Pfarrer Luthers: Das Heil der Seelen als gemeinsames Anliegen, in: A. Falkner und P. Imhof (Hgg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556. W3rzburg 1990, 121-128.**
- GUIBERT, J. DE, **Saint Ignace Mystique. Toulouse 1950.**
- **La spiritualit3 de la compagnie de J3sus. Rom 1953, 36-38.**
- HAAS, A., **Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem Geistlichen Tagebuch, in: GuL 26 (1953) 123-135.**
- **Aufbau und Entwicklungslinien im Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius, in: GuL 26 (1953) 333-338.**
 - **Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem geistlichen Tagebuch, in: F. Wulf, Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Verm3chtnis: 1556-1956, W3rzburg 1956, 183-221.**
- HARTMANN, M., **Die Bedeutung der Eucharistie f3r die Lebenspraxis des Ignatius von Loyola, in: GuL 60 (1987) 259-271.**

HUF, O., Der Heilige Ignatius und die Liturgie, in: Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen 13 (1932-1934) 260-268.

HUONDER, A. (gemeinsam mit W. Sierp), Aus dem Gebetsleben des hl. Ignatius von Loyola, in: ZAM 5 (1930) 1-16.

- Ignatius von Loyola. Beiträge zu seinem Charakterbild. Hrsg. von B. Wilhelm, Köln 1932, 308-316.

KÖNIG-NORDHOFF, U., 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. Abbildungen: 172-200.227-259.

LEITNER, S., In Oberitalien: Aufbruch zum priesterlichen Dienst, in: A. Falkner und P. Imhof (Hgg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556. Würzburg 1990, 129-148.

LETURIA, P. de, Estudios ignacianos, Bd.I. Rom 1957 (La primera misa de San Ignacio de Loyola y sus reacciones con la fundación de la Compañía: 225-235).

LIES, L., Ignatius von Loyola. Theologie - Struktur - Dynamik der Exerzitien, Innsbruck-Wien 1983.

QUERALT, A., Vocación al sacerdocio en el carisma ignaciano, in: Manresa 47 (1975) 153-170.

RAHNER, H., Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Freiburg-Basel-Wien 1964, 188-196.

SCHNEIDER, B., Der Heilige im Meßgewand, in: Anima 11 (1956) 233-245.

SCHNEIDER, M., Die Bedeutung der Eucharistie im Leben des Heiligen Ignatius von Loyola. Köln 2000.

STIERLI, J. (Hg.), Ignatius von Loyola. »Gott suchen in allen Dingen«, Olten-Freiburg 1981.

UMBERG, J.B., Exerzitien und Sakramente. Innsbruck ²1949.