

Tibor Bartók SJ | Rom

geb. 1972, Dr. theol., Dozent für patristische und ignatianische Spiritualität am Institut für Spiritualität der Päpstlichen Universität Gregoriana

bartoksj@gmail.com

Spiritualität in Krisenzeit

Louis Lallemant und seine Doctrine Spirituelle

Die *Doctrine spirituelle* (Geistliche Lehre)¹ des französischen Jesuiten Louis Lallemant (1588–1635) erregt immer noch das Interesse von Liebhaber(inne)n geistlicher Literatur des französischen Grand Siècle. Die folgenden Ausführungen widmen sich zunächst der komplizierten Genese des Werks und seiner herkömmlichen Interpretation. In einem weiteren Schritt lege ich einige historische Gesichtspunkte vor, die auf die *Doctrine* ein neues Licht werfen,² womit nicht zuletzt einige Aspekte ignatianischer Spiritualität berührt werden, die uns bis heute vor Herausforderungen stellen.

Lallemant, die Doctrine und ihre Rezeption durch Bremond

Der 17-jährige Lallemant, einziger Sohn eines Landvogts in der Region Champagne, trat 1605 in die Jesuitenprovinz „Francia“ ein. Nach seiner Ausbildung lehrte er Philosophie und Moralthologie in verschiedenen Jesuitenkollegien. Von 1622 bis 1626 war er Novizenmeister in Rouen. Für eine kurze Zeit dozierte er Dogmatik in Paris, dann wurde er 1628 wieder nach Rouen als Tertiatsinstruktor gesandt. Er wurde 1631 an das Jesuitenkolleg von Bourges versetzt, wo er verschiedene Ämter ausfüllte. Er starb als Rektor des Kollegs im Jahr 1635.

Seine *Doctrine* durchläuft einen langen Entstehungsprozess. Lallemant hatte niemals vor, seine Gedanken zu veröffentlichen. Als Instruktor in Rouen hielt er geistliche Exhorten und Vorträge für Jesuiten, die das Tertiats unter seiner Leitung durchführten. Seine Vorträge wurden von zwei Tertiariern, Jean Rigoleuc und

1 Siehe auf Deutsch zuletzt L. Lallemant, *Geistliche Lehre* (= GL). Einsiedeln 1960.

2 Der vorliegende Artikel ist ein Kurzresümee meiner Doktorarbeit: T. Bartók, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite: Le Père Louis Lallemant et sa Doctrine spirituelle au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*. Rom 2016.

Jean-Joseph Surin, notiert (vielleicht auch kopiert) und aufbewahrt. Schließlich war es ein dritter Jesuit, Pierre Champion, der die Aufzeichnungen von Rigoleuc und Surin 1694, mehr als ein halbes Jahrhundert nach Lallemants Tod, unter dem Titel *Doctrine spirituelle* veröffentlichte.

Champion fügte diesem Buch eine von ihm selber verfasste Biographie Lallemants hinzu, inspiriert durch den kurz nach dessen Tod geschriebenen Nekrolog. Rigoleuc oder Champion teilten Lallemants Vorträge in der *Doctrine* in sieben Abschnitte (*Principes*) auf, denen ebenso vielen spirituellen Thematiken entsprechen. Drei Vorträge Lallemants wurden aber mit Rigoleucs eigenen Schriften vermengt und unter dessen Namen veröffentlicht. Die neueste französische Auflage der *Doctrine*³ enthält bereits die drei verlegten Vorträge.

Obwohl die *Doctrine* im Laufe der Zeit zahlreiche Auflagen erlebt hatte, begann ihre Glanzperiode erst im 20. Jh. Mit Henri Bremond (1865–1933), den Erforscher der religiösen Literatur des 17. Jhs., trat Lallemant in die Ruhmeshalle der Spiritualität ein, als einer der wichtigsten Vertreter nicht nur der Jesuiten-, sondern der neuzeitlichen Mystik überhaupt. Bremond kennzeichnete die *Doctrine* als Handbuch der Mystik, Lallemant selbst als Gründer einer mystischen „Schule“ (*École de Lallemant*), der er den fünften Band seiner bekannten Literaturgeschichte widmete.⁴ Diese Zuschreibung Lallemants war allerdings von schweren Debatten überschattet. Bremond wollte nämlich in Lallemants Werk den mystischen Gegenpol zur herkömmlichen asketischen Interpretation ignatianischer Spiritualität aufzeigen. Er führte diese Interpretation auf den spanischen Jesuiten Alonso Rodríguez (1538–1616) und dessen bekannten Traktat, die *Übung der christlichen Vollkommenheit und Tugend* zurück. So entstand die „Lallemant-Rodríguez“-Opposition als personalisierter Antagonismus von Mystik und Asketismus.

Allerdings verhinderte diese Projektion der Debatten der 1920–30er Jahre über Askese und Mystik in das 17. Jh, Lallemants Werk in seinem eigenen Kontext zu lesen und zu verstehen. Dieser war durch die Herausforderung einer langen spirituellen und disziplinarischen Krise gekennzeichnet, welche die Gesellschaft Jesu unter den Ordensgeneralen Claudio Acquaviva (1581–1615) und Muzio Vitelleschi (1615–1645) durchlief. Vor diesem Hintergrund dürfen Lallemants Gedanken als eine aus der Krise geborene Spiritualität angesehen werden. Sie gelten aber auch als eine mystische und manchmal kritische Interpretation der Erneuerungspolitik, die vom General Acquaviva eingeleitet und von dessen Nachfolger durchgeführt wurde.

3 L. Lallemant, *Doctrine spirituelle* (= DS). Hrsg. von D. Salin. Paris 2011. Die in der dt. Auflage noch nicht vorhandene Vorträge sind aus dieser franz. Auflage angeführt und übersetzt.

4 H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Tome V. La Conquête mystique 3: L'Ecole du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*. Paris 1920.

Krise eines Einheitsideals

Acquaviva konstatierte schon in einem 1583 an die ganze Gesellschaft geschriebenen Rundbrief, dass der kaum 40-jährige Jesuitenorden erschreckende Zeichen einer spirituellen Alterung und Lauheit verriet.⁵ Im Jahr 1602 rief er nachdrücklich dazu auf, eine seriöse Gewissenserforschung über manche den Jesuiten nachgesagte ungeistliche Haltungen – übermäßige Einbeziehung und Zersplitterung in weltlichen Angelegenheiten, Habsucht, Ehrsucht, übertriebenes Pochen auf Lehrfreiheit, Geringschätzung anderer Orden usw. – zu halten.⁶ Ähnliche Äußerungen und Aufforderungen des Generals bei anderen Gelegenheiten machen deutlich, dass es sich nicht nur um menschliche Schwächen einzelner Ordensmitglieder, sondern um eine unter Jesuiten sich schnell verbreitende Mentalität handelte.

Was stand hinter dieser geistlichen Verkümmern? Um sie zu verstehen, müssen wir zuerst an den zehnten Teil der Jesuitensatzungen erinnern. Hier erklärt Ignatius, dass der Jesuit vor allem mit Gott verbunden sein muss, und zwar durch geistliche Mittel – solide Tugenden und Gebet (Konst. 813). Diese haben einen unbestreitbaren Vorrang gegenüber den natürlichen Mitteln – menschliche Talente, Gewandtheit, Studien, usw. –, die den Jesuiten für den Kontakt mit seinen Nächsten direkt vorbereiten. Geistliches und Natürliches sind aber für Ignatius in einer theozentrischen Einheitsvision eingebettet. Diese geht auf seine mystische Erfahrung am Ufer des Cardoners in Manresa zurück und spricht sich auch in der Schlussbetrachtung der Exerzitien aus (EB 233–237).

Es ist gerade dieses Einheitsideal, das bald in die Krise geraten ist, und zwar aus zwei Gründen. Erstens, die mystische Synergie zwischen Gnade und Natur, spirituellen Gaben und menschlichen Talenten, totalem Eingewurzelt-Sein in Gott und aktivem Engagiert-Sein in der Welt geriet in der Neuzeit zusehends in einen immer größeren Antagonismus. Die im Mittelalter noch gegebene einheitliche Sicht der Wirklichkeit war spätestens mit der Reformation vorbei. Theologie und Spiritualität, religiöse Weltanschauung und Naturwissenschaften, Religion und Politik standen ebenfalls in einem immer größer werdenden Gegensatz. Ein Trennungsprozess zwischen Gott und Welt war im Gange. Es war also keineswegs evident, alles in einer spirituell bestimmten Einheitsvision zu betrachten, deren Wurzel nicht nur durch Ignatius' mystische Erfahrung, sondern auch von einer früheren Denkweise und Lebenseinstellung bestimmt waren, die gerade zu zerfallen begannen.

Darüber hinaus standen das schnelle Wachstum der Gesellschaft Jesu, ihr vielfältiges apostolisches Engagement und ihre zunehmende soziale Anerkennung auf einem schwankenden spirituellen Fundament. Der von Ignatius entworfene Aus-

5 *De renovatione spiritus I*, in: *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu* (= EPG), vol. I. Gent 1847, 119–120.

6 *De recursum ad Deum in tribulationibus et persecutionibus*, in: EPG, 285.

bildungsprozess setzte ein hohes Maß an Aufmerksamkeit auf die Entwicklung der einzelnen Jesuiten voraus. Doch die große Anzahl von jungen Ordensleuten und der schwere Mangel an erfahrenen geistlichen Ausbildern und Superioren ermöglichten nicht, Ignatius' Vorstellungen in der Formation zu verwirklichen. Jesuiten wurden bald von weltlichem Ehrgeiz und ähnlichen Ambitionen hingerissen. Die Möglichkeit, ihre Qualitäten in humanistischen oder naturwissenschaftlichen Studien zu entfalten, ließ sie von einer prestigereichen Karriere träumen.⁷

Lallemants Protest

Alle diese Probleme traten in Frankreich in erhöhtem Maß spürbar am Anfang des 17. Jhs. auf. Der große apostolische Eifer der französischen Jesuiten stützte sich auf labilere geistliche Fundamente als im Rest der Gesellschaft. In den nach Rom gesandten *Memoranda*, die die Lage der französischen Provinzen um 1606 beschreiben, finden wir lange Listen von Schwierigkeiten: Zerstreutheit in äußeren Aktivitäten, kein Interesse für das geistliche Leben, mangelnde geistliche Ausbildung, ein allzu großes Bestreben, sich in den natürlichen Talenten und Studien auszuzeichnen, das Fehlen von guten und dem geistlichen Leben hingeebenen Beichtvätern und Vorstehern usw.⁸

Die Lage verbesserte sich nur langsam. Mehr als zwanzig Jahre später beklagt Lallemant immer noch die gleichen Herausforderungen. Reiner Aktionismus ist eines der von ihm häufig benannten Probleme: „Wir sind ähnlich den Gebirgsbächen, die den Kurs ihrer Gewässern allzusehr pressen und ihren Abstieg stürzen, und so sich bald auf dem Trockenen finden. Gleichfalls verbreiten wir uns bereitwilligst ganz außen. Man sollte sich nicht verwundern, dass wir uns dürr fühlen, ohne Frömmigkeit und ohne Innengeist.“⁹ Eine oberflächliche Lektüre entdeckt in dieser oder ähnlichen Stellen nur rhetorische Ornamente, die einen borromäischen Predigerstil widerspiegeln. In Wirklichkeit spricht Lallemant über vom Tätigkeitsdrang überforderte Jesuiten.

Wie Acquaviva in seinen Rundbriefen bekämpft auch Lallemant die jesuitische Überheblichkeit: „Unsere eigene Vorzüglichkeit ist der Mittelpunkt, wohin alle unsere Gedanken, Wünsche und Herzensregungen zusammenlaufen (...) Unser Verlangen nach Achtung, Lob und Ehre ist bloße Ungerechtigkeit, und im eitlen Selbstruhm, in der begehrten Erhöhung liegt das Zentrum unserer eigentlichen Gemeinheit. Die Pracht und weltliche Ehre, die wir suchen, sind nur Erbärmlichkeit und Elend.“¹⁰ Der/Die Leser(in) ist befugt, in dieser und gleichartigen Passa-

7 F. Feingold, *Les savants jésuites et la quête de la renommée*, in: XVIIe Siècle 59 (2007), 755–774.

8 M. de Certeau, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle: Une »Nouvelle spiritualité« chez les Jésuites français*, in: RAM 41 (1965), 339–386.

9 DS, 144.

10 GL, 264.

gen eine gute Dosis eines augustinischen Pessimismus zu vermuten. Dieser Charakterzug des Grand Siècle war aber auch ein Instrument in Lallemants Hand, die ungeordneten Anhänglichkeiten und Leidenschaften der Jesuiten anzuprangern, die in einem erweiterten sozialen Geflecht von apostolischen Tätigkeiten immer mehr durchbrechen konnten.

Joseph Weismayer zeigte zu Recht in Lallemants anthropologischer Vision Elemente rheinisch-flämischer Mystik auf: der Mensch und die Geschöpfe sind Nichts, Gott ist Alles.¹¹ Die Leere des Menschenherzens – wie Lallemant es von Beginn an betont – begehrt das göttliche Alles, das die Leere durch sich selbst und nicht durch seine Geschöpfe erfüllt. Geschöpfe können an den Menschen nur eine trügerische Rede richten.¹² Der/Die Leser(in) wird gewiss sagen, Lallemant sei weit entfernt vom ignatianischen Optimismus und dessen Weltfreudigkeitsmystik. Sicher ist das der Fall, selbst wenn Lallemant ab und an auch etwas von der ignatianischen Weltsicht aufzubewahren trachtet. Seine spirituelle Ontologie ist grundsätzlich pessimistisch. Sie dient aber gerade dazu, die zur geschöpflichen Sphäre gehörende und bereits nach säkularen Prinzipien funktionierenden „natürlichen Mittel“ im Geiste der Tertiarier zu relativieren.

Römische Erneuerungspolitik

Obwohl Acquavivas Gegenstrategie als Antwort auf die oben umrissene Krise unter Historikern bis heute ein umstrittenes Thema bleibt, kann man ihre geistliche Inspiration nicht bezweifeln. Das Fundament, auf dem der General die Erneuerung der Gesellschaft bauen wollte, ist insbesondere der schon erwähnte Paragraph 813 der Satzungen, nämlich der Vorrang der geistlichen Mittel – solide Tugenden und geistliche Dinge – vor jedem natürlichen Mittel.

Acquaviva bezieht sich in seinen Rundschreiben¹³ oftmals auf diese Stelle der Satzungen. Damit, dass die Gesellschaft Jesu sich dies zu Herzen nimmt, stehe oder falle ihre geistliche Erneuerung. Viele Briefe, Instruktionen und Anordnungen spiegeln dieses Ziel wider. Zahlreiche Maßnahmen – die Errichtung des Juniorates und des Tertiates, die Einführung der acht- bis zehntägigen Jahresexerzitien und der dreitägigen Scholastikerrekollektionen, die Genehmigung des kontemplativen Gebetes usw. – gehen auf Acquaviva zurück¹⁴ und finden ihre

11 J. Weismayer, *Theologie und Spiritualität. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der Doctrine Spirituelle des P. Louis Lallemant S.J.* Habilitationsschrift Wien 1973, 306.

12 Cf. GL, 17.

13 Vgl. *De felici progressu*, in: EPG, 84. *De quibusdam mediis*, ebd., 186-187. *De fine missionis Indiae*, ebd. 222.

14 Zu den unterschiedlichen Beurteilungen von Acquavivas Reformmaßnahmen s. J. de Guibert, *Le généralat de Claude Aquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus*, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 10 (1941), 59-93, und M. de Certeau, *La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva*, in: *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*. Paris – Rome 1974, 53-69.

Rechtfertigung im Paragraph 813. Stillschweigend stimmt der General zu, dass Jesuiten flämische und rheinische Mystiker – Ruusbroec, Tauler, Harphius u.a. – lesen, Texte, die sein Vorgänger Everard Mercurian noch auf den Ordensindex gesetzt hatte. Acquaviva fördert auch die Entstehung einer jesuitisch geprägten geistlichen Literatur und Lektürekultur. Die Traktate von Luis de la Puente, Diego Álvarez de Paz, Bernardo Rossignoli, Alonso Rodríguez und anderen Autoren des Ordens¹⁵ stellen jene geistlichen Mittel und Wege vor, durch die man zur Vereinigung mit Gott gelangen kann. In diesen Werken mischen sich ignatianische Exerzitienelemente mit dem Ertrag früherer geistlicher Traditionen – Patristik, Wüstenväter, die mittelalterliche monastische und Mendikanten-Tradition, Devotio Moderna usw. Acquaviva regelte aber nicht nur das geistliche Leben, sondern das Jesuitenleben im Allgemeinen, und zwar manchmal übermäßig, was zuerst Widerstand, später eine legalistische Gesinnung unter Jesuiten hervorrief.

Römische Grundlinien in Lallemands Interpretation

Frankreich war nach den langen Religionskriegen am Anfang des 17. Jhs. nicht nur physisch, sondern auch geistlich ausgeblutet. Ein Interesse an Mystik und Kontemplation durchdrang nicht nur die Klöster, sondern auch die Zivilgesellschaft. Ein kleiner mystischer Strom entstand um 1620 ebenso unter Jesuiten.¹⁶ Seine Fahnenträger – meistens Scholastiker – träumten von einer dem geistlichen Leben und dem ursprünglichen Wanderideal mehr hingeebenen Gesellschaft Jesu. Sie widmeten sich dem kontemplativen Gebet, lasen Mystiker und erstrebten den Einsatz in Volksmissionen oder geistlichen Diensten, anstatt Grammatik und Rhetorik in den Kollegien zu unterrichten.

Lallemand sympathisierte mit diesen Jungen, derer Sehnsüchte auch den Text der *Doctrine* durchziehen. Ihr Enthusiasmus für mystische Kontemplation und das Wanderideal schien aber in den Augen des nunmehr regierenden Generals Vitelleschi das Gehorsamsprinzip des Instituts zu bedrohen. Ihre sonderlichen Frömmigkeitszüge – zum Beispiel in der Verehrung des heiligen Joseph¹⁷ – bereiteten ihm weitere Sorgen. So überrascht es nicht, dass der General die französische mystische Bewegung unter Kontrolle zu halten suchte. Auch Lallemand wurde zweimal auf Anordnung des Generals einer Untersuchung unterzogen – aufgrund von Denunziationen, die ihn zuerst 1625 als wahnsinnig gewordenen Novizenmeister, dann 1629 als die Tertiärer beirrenden mystischen Instruktor präsentierten.

15 Vgl. R. Zas Friz, *Ignatianische Mystik (Teil I): Spanische Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: Geist und Leben 85 (2012), 16–30.

16 Vgl. M. de Certeau, *Crise sociale*, 353 ff. [s. Anm. 8].

17 Vgl. T. Bartók, *Saint Joseph dans la mystique de Louis Lallemand*, in: Christus 251 (2016), 96–105.

Worin besteht nun die Verbindung zwischen den römischen Reformen und der *Doctrin* von Lallemant? Sie erscheint gerade in der Kernidee der römischen Erneuerungspolitik, die vom Paragraphen 813 der Satzungen inspiriert worden ist: die Priorität der geistlichen Mittel zu fördern, durch die der Jesuit mit Gott verbunden sein wird. Aber: Welche Mittel schaffen diese Gottverbundenheit? Die geistlichen Schriftsteller der Gesellschaft bieten in ihren synthetischen Werken eine große Vielfalt von Mitteln an – Gottesliebe, Christusbeziehung, geistliche Haltungen (Tugenden), Ordensgelübde, Übungen, Gebetsmethoden usw. –, die nach den herkömmlichen Stufen des geistlichen Lebens aufgeteilt und systematisiert sind. Dies alles vermittelt den Eindruck, dass der zu Gott führende Weg höchst kompliziert ist.

Herz und Geist

Lallemant ist sich dieser Problematik bewusst. Er sucht sie in einem zweigliedrigen Modell der Gottverbundenheit zu vereinfachen. Entscheidend sind die Reinheit des Herzens und der Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist.¹⁸ Das bedeutet nicht, dass Lallemant andere Mittel, wie zum Beispiel die Liebe zu Christus und seine Nachahmung vernachlässigte. Doch konzentrieren sich seine Gedanken im „Herz und Pneuma“-Modell. Herzensreinheit (*pureté de cœur*) besteht darin, „nichts in unserem Herzen zu dulden, was Gott und dem Wirken der Gnade auch nur im leisesten entgegengesetzt wäre.“¹⁹ Dieser psychologisch wie spirituell bestimmte Läuterungsprozess des Herzens²⁰ ist die asketische Seite der Spiritualität Lallements. Er erfüllt sich in einer ständigen „Hut des Herzens“ (*garde du cœur*), die aber pneumatisch ausgerichtet ist. Diese Hut, erklärt Lallemant, ist die „Aufmerksamkeit auf die Regungen des eigenen Herzens und auf alles, was im innerlichen Menschen passiert, damit man seine Verhaltung nach Gottes Geist regelt und den Verpflichtungen seines eigenen Standes anpasst.“²¹

Läuterung und Hut des Herzens bereiten so die Fügsamkeit gegenüber dem Heiligen Geist (*docilité à la conduite du Saint-Esprit*) vor, in der die Lallement-sche Spiritualität gipfelt. Der Instruktor gibt auch einen Vortrag über die Gaben und die Früchte des Heiligen Geistes, in dem er völlig der Lehre des Thomas von Aquin folgt. Die thomistische Gabentheorie dient ihm dazu, seine Gedanken über die Leitung durch pneumatische Regungen theologisch zu begründen und gegen den Verdacht zu verteidigen, sie seien calvinistisch motiviert oder sie stellten den Ordensgehorsam in Frage. Die Gabentheorie vertritt in Lallements Augen den mystischen Charakter der jesuitischen Handlungsweise: Ein Jesuit solle nicht

18 Die zwei Themen sind nacheinander in den Abschnitten III und IV der *Doctrin* dargelegt, doch durchdringen sie – wenngleich besonders das erste – das ganze Buch.

19 GL, 57.

20 Lallemant definiert niemals, was er unter „Herz“ versteht. Der Begriff steht in seinen Vorträgen sowohl für die emotionalen Dimensionen der Seele als auch für die geistigen Fähigkeiten.

21 DS, 141.

auf der Ebene eines bloß vernunftgeleiteten und tugendhaften Handlungsstils bleiben, sondern auf ein höheres Niveau der Aktion treten, das pneumatisch bestimmt ist. Diese pneumatischen Züge verleihen der *Doctrine* einen kritischen Aspekt mit Blick auf die hypertrophen Regelungstendenzen des Ordens, aber auch gegenüber einem Aktionismus.

Woher stammt die Lallemandsche Vereinfachung der geistlichen Mittel? Zum einen fügt sie sich in den mystischen Trend des Grand Siècle ein, der von Benedikt von Canfield bis Madam Guyon reicht und der den Weg zur Vereinigung mit Gott zu verkürzen trachtet. Zum anderen reichen ihre Wurzeln bis in die Wüstentradition zurück, die durch die Werke von Cassianus, Pseudo-Makarios, Nilus von Ankyra, Dorotheus von Gaza und anderen Wüstenvätern in der offiziellen geistlichen Leseliste der Jesuiten vertreten war. Herzensreinheit und Hut des Herzens tragen die Charakterzüge der Wüstenspiritualität, in der die Begriffe von *nepsis* (Geistesnüchternheit), von *puritas cordis* und von *custodia cordis* eine zentrale Rolle spielen. Diese Ideen zielen auf die Entwicklung einer ständigen geistig-psychischen Wachsamkeit über die inneren Regungen und gleichzeitig eines Vermögens, die Antriebe des Heiligen Geistes unmittelbar zu erkennen.

Wäre diese pneumatische *mindfulness* eine Weiterentwicklung der ignatianischen Unterscheidung der Geister, wie der französische Jesuit Dominique Salin beansprucht? Ihm zufolge erschiene Lallemands *garde du coeur* als eine Art von „Unterscheidung in Echtzeit“ (*discernement en temps réel*), während das klassische ignatianische Examen einer retrospektiven Unterscheidungsform entspreche, indem man die Natur einer Regung aus einem zeitlichen Abstand beurteilt.²² Man kann aber wohl fragen, ob die Unmittelbarkeit, das heißt das Überspringen des zeitlichen Elements der Unterscheidung, mit der Gesinnung von Ignatius wirklich vereinbar ist. Ignatius hat nämlich die Rolle der Zeit sogar in seinem mystischen Unterscheidungsprozess bezüglich des Einkommens der Jesuitenkirchen²³ berücksichtigt.

Kontemplation und Aktion

Lallemands *garde du cœur* fördert weniger einen konkreten Entscheidungsakt, als eine allgemeine kontemplative Haltung. Solche Haltung braucht aber nicht nur eine Vervielfachung von Einkehr- und Sammlungsmomenten, wie es Lallemand erklärt, sondern auch tatsächlich im Gebet verbrachte Zeit. Damit aber tauchen heikle Fragen auf. Lallemands Äußerungen scheinen nämlich die sendungsorientierte Jesuitenidentität manchmal in eine zu kontemplative Richtung zu treiben. Er sagt: „So verlangt Ignatius von den Professoren und allen, die ihre letzten Gelübde abgelegt haben, dass sie sämtliche, ihnen nach Erledigung ihrer Gehorsams-

²² DS, 38.

²³ Der größte Teil seines geistlichen Tagebuches handelt von dieser Angelegenheit.

pflichten verbleibende Zeit dem Gebet widmen.“²⁴ Ignatius hat das niemals gesagt. Selbst Acquaviva, der sonst die Gebetskultur in der Gesellschaft mit allen Mitteln zu fördern trachtete, widerstand denjenigen, die die durch den General Borgia eingeführte einstündige Morgenmeditation zu verlängern suchten.²⁵ Doch steht Lallemant mit seiner Übertreibung bezüglich der Gebetsdauer eines Jesuiten nicht allein. Der Pariser Tertiatsinstruktor Antoine Le Gaudier (1572–1622) hatte sich ähnlich vor seinen Tertiariern geäußert.²⁶

In den Augen von Lallemant kann sich nur der völlig kontemplativ gewordene Jesuit wirklich wirksam für das Heil seines Nächsten betätigen. Er deutet indirekt an, solch ein Jesuit solle auf dem vierten Grad der pseudo-dionysischen Kontemplationsskala stehen, wo die Seele „nicht mehr durch die Einbildungskraft wirkt (...), sondern von Gott durch rein geistige, von der Phantasie und den Erscheinungsbildern ganz unabhängige Eindrücke oder Lichter auf wunderbare Weise erleuchtet wird.“²⁷ Lallemant interpretiert auch Ignatius' mystische Cardoner-Erfahrung willkürlich mit Hilfe desselben dionysischen mystischen Schemas, ohne zu realisieren, dass die ignatianische Mystik sich von oben nach unten bewegt, während die dionysische gerade der gegenseitigen Richtung folgt, die mit der sendungsorientierten Jesuitenmentalität kaum vereinbar ist.

Andererseits sucht Lallemant immer wieder die apostolische Richtung der Jesuitenidentität zu betonen. „Ein Arbeiter der Gesellschaft soll (...) sein Leben bis zum letzten Seufzen für das Heil und die Vollkommenheit des Nächsten einsetzen.“²⁸ Oder: „Zur letzten Vollkommenheit in dieser Welt gehört der Seeleneifer.“²⁹ Manche Aussagen Lallemands spiegeln vorzüglich das von Jerónimo Nadal als „beschaulich-zugleich-im-Handeln“ bezeichnete ignatianische Vollkommenheitsideal wider, das der Instruktor auch mit der Lehre der Geistesgaben zu vereinbaren sucht.³⁰ In einem kleinen Vortrag entwickelt er sogar eine wunderbare christologische Einsicht,³¹ die nicht nur Aktion und Kontemplation, sondern alle natürlichen und übernatürlichen Dimensionen der Jesuitenberufung in eine vollkommene Einheit bringt.

Diese Einheitsvision kommt jedoch im Rest der *Doctrine* kaum zur Geltung. Lallemands Denkweise bleibt, im Großen und Ganzen, von der *vita mixta*-Auffassung des Ordenslebens bestimmt, in der die Kontemplation einen ontologischen Vorrang gegenüber der Aktion im Bereich der Gottsuche hat. Damit ist aber, eben-

24 GL, 195.

25 Vgl. EPG, 250.

26 A. Le Gaudier, *De natura et statibus perfectionis. Opus posthumum*. Paris 1643, 648–649.

27 GL, 296.

28 GL, 203–204.

29 GL, 315.

30 Vgl. GL, 145.

31 Vgl. GL, 313–338.

so wie bei Álvarez de Paz,³² das Jesuitenideal in mittelalterliche Mendikanten-Paradigmen übersetzt.

Die *Doctrine spirituelle* ist keine Synthese der ignatianischen Spiritualität, wie es noch manchmal behauptet wird. Lallemant ließ sich von zu vielen verschiedenen Quellen und Ideen inspirieren, die es ihm nicht erlaubten, alles mit ignatianischen Einsichten in Einklang zu bringen. Seine Lehre ist nichts anderes als eine mystische Umdeutung der von Acquaviva festgelegten Grundlinien der geistlichen Erneuerung der Gesellschaft Jesu. Ihr starke einsiedlerisch-pneumatische Richtung und ihr kontemplatives Übermaß sind Reaktionen auf eine übertriebene Zuversicht in die menschlichen Mittel und Kräfte, aber auch auf einen apostolischen Einsatz, der das Ankommen des Gottesreiches mit seinem eigenen Erfolg identifiziert³³ oder allzu innerweltlich deutet. So bleibt Lallemants Lehre trotz ihrer Extreme eine seriöse Warnung vor solchen Entgleisungen des ignatianischen Geistes.

32 Vgl. D. Álvarez de Paz, *De vita spirituali, eiusque perfectione*. Mainz 1614, 437.

33 Vgl. J. Weismayer, *Theologie und Spiritualität*, 225 [s. Anm. 11].