

Ignatius von Loyola und die Reformation

Von Georges Chantraine SJ

Viele Heilige festigten die Kirche gegen das, was die Reformation an ihr lockern oder abschaffen wollte: so ein heiliger Laie, Thomas Morus, eine Kirchenlehrerin, Teresa von Ávila. Nachdem Morus seinem König Heinrich VIII. geholfen hatte, in seinem *De septem sacramentis* Luther zu widerlegen, unternahm er es selbst, von seinem Freund Erasmus ermutigt, den kirchlichen Glauben neu zu bekräftigen; er verteidigte schließlich gegen seinen Fürsten den päpstlichen Primat bis zum Schafott. Nach ihrer Höllenvision ging Teresa daran, den Karmel zu reformieren; sie begriff auch, daß es gegen die »Lutheraner« geschehen sollte. Unter den Heiligen und den vielen anderen, die die katholische Reform förderten, muß man Ignatius von Loyola einen besonderen Platz zuerkennen. Für gewöhnlich verweist man auf die Wirksamkeit seines Ordens: der Mann aber, der hinter seinem Werk zu verschwinden liebte, darf darob nicht vergessen werden.

Wir möchten hier zeigen, daß Ignatius kraft der ihm zuteil gewordenen Gnade fähig ist, die Theologie Luthers von innen her zu verwandeln. Nicht als wäre er in irgendeiner Weise ein Anti-Luther; dennoch ist es sein Charisma, das wiederherzustellen, was Luther als Gnade für die Kirche erhalten hatte; zu zeigen, worin dieser sie mißkannt hatte, und sie zu ihrer vollen Entfaltung zu führen. Insofern beschränkt sich die ignatianische Gabe nicht auf die sogenannte »Gegenreformation«; da das Luthertum immer lebendig ist, bleibt auch die Gnade Ignatius' wirksam zur Verwandlung dessen, was im Luthertum der Gnade und Wahrheit Christi fremd bleibt. Eine solche Behauptung setzt die Gemeinschaft der Heiligen voraus: die Gnade der Kinder Gottes steht in gegenseitigem Austausch; man kann deshalb den Auftrag erhalten, eine Sendung durchzuführen, die einem anderen, der sie entstellt, anvertraut wurde.

1. Ein vollkommener Gegensatz

Beginnen wir mit dem Augenscheinlichsten. Bei Luther die Trennung von der römischen Kirche, die er dem Babylon der Apokalypse gleichsetzt, die Ablehnung des Weihesakraments und die Verwerfung des Rätelebens. Bei Ignatius das besondere Gehorsamsgelübde an den Heiligen Vater, was die Missionen und die Gründung eines Ordens von Priestern angeht, die zugleich Religiosen sind. Der Gegensatz ist vollständig. Ohne ihn mindern zu wollen, muß seine geschichtliche Bedingtheit bedacht werden. Wenn Luther Rom kritisierte, zielte seine Kritik auf dessen übermäßigen Zentralismus, wenn er das Priestertum angriff, so die Sitte, Priester einzig für bestellte Messen zu

weihen, und wenn er sich gegen das Mönchtum aussprach, so weil ihm die Berufung dazu oft zu fehlen schien. Aber er überschritt die Grenze, indem er alle drei Institutionen gesamthaft verwarf. Ignatius seinerseits hatte wegen der Inquisition sein Amt als Laie nicht fortsetzen können, er war gezwungen worden, Theologie zu treiben und sich zum Priester weihen zu lassen. Und da der größere Dienst Gottes die echte Armut verlangte – Keuschheit verstand sich von selbst –, begannen seine ersten Genossen im Gehorsam an den Papst und ihren Oberen – Ignatius selbst –, im Weinberg des Herrn zu arbeiten.

2. Eine verstümmelte Kreuzeserfahrung

Welches war bei beiden die geschichtliche Gründungserfahrung? Bei Luther die Erfahrung des göttlichen Verzeihens, zentriert um das sakramentale Sündenbekenntnis. Bei Ignatius die Sendung: Von Gott durch Vermittlung seines irdischen Stellvertreters, des »vicarius Christi«, gesandt zu sein und mit der ganzen menschlichen Initiative am göttlichen Heilsplan der Rettung der Welt mitzuwirken.

Luthers Erfahrung ist im starken Sinn des Wortes kritisch; er steht unter dem Gericht Gottes, das verwirft und begnadet. Dies thematisiert sich bei ihm durch das Begriffspaar Gesetz-Evangelium: durch das Gesetz verurteilt Gott den sündigen Menschen, durch das Evangelium vergibt er ihm. Christus allein ist Erlöser. Er allein kann die Verdammung des Menschen durch das Gesetz auf sich nehmen, ohne selber Sünder zu sein, da er zugleich der Verzeihende ist. Wie kann er die Verdammung auf sich laden? Indem er Mensch wird, denn damit wird er »zur Sünde gemacht«, ist doch der unter dem Gesetz stehende Mensch nichts als Sünde. Da er aber Gott ist, bleibt er schuldlos, und so triumphiert Gottes Macht am Kreuz über die Macht der Sünde, des Todes, des Gesetzes und des Teufels. Er ist *simul justus et peccator* und dies *für uns*. Seine Erlösungstat ist wirksam nur in uns. Deshalb ist der Glaube der Akt Christi in uns: *fides Christi*. Er allein bringt Heil, nicht bloß ohne die der Bekehrung vorausgehenden Werke – was selbstverständlich ist –, sondern selbst ohne die Werke der Liebe, die sich bloß aus dem Glauben ergeben.

Dies alles könnte katholisch verstanden werden als Aussagen eines strengen – und etwas skrupulanten – Jüngers Pauli. Doch durchzieht die Vorstellung Luthers von Sünde und Freiheit seine ganze Paulusdeutung und fälscht diese schließlich, indem sie in Luthers Sicht das göttliche Verzeihen verdunkelt. Sünde beschränkt sich nicht auf eine schlechte Tat, die den Menschen von Gott abkehrt, die wahre innere Sünde liegt darin, daß der Mensch sich selbst als Ziel, als Gott nimmt, sich selber vergötzt. Hienieden vermag selbst der gläubige Mensch sich davon nicht zu befreien. Sein Wahlvermögen bleibt verknechtet, Sklave der inneren Sünde. Christus im Glauben anhängend, bleibt er insofern Sünder: er ist *simul justus et peccator*.

Um im Glauben zu verharren, muß er gegen die innere Sünde kämpfen, die ihn zum Unglauben drängt, zur Gestalt des Götzendienstes, der dem Glaubenden eigen ist. Der Unglaube hat auch eine christologische Form: er versteht Christus als Gesetzgeber, während er doch der Begründer des Evangeliums ist, sie versteht ihn als Satan, der den Menschen von seinem Verdammtheit überzeugt. Um die Versuchung zu diesem verbleibenden Unglauben und dieser Gotteslästerung zu überwinden, muß der Christ glauben, daß Christus für ihn gestorben ist, und sich in der Versuchung wiederholen: »Du bist für mich gestorben, ich bin deine Sünde, und du bist meine Gerechtigkeit.« So der apprehensive, der »fiduziale« Vertrauens-Glaube.

Eine solche Vorstellung des sündigen Menschen bewirkt eine Überbestimmung der Christologie: Christus mag wohl der einzige Erlöser sein, er vermag doch nicht jeden Menschen, der Sünder bleibt, zu erlösen. Mehr noch: Christus selbst ist so sehr unter dem Gesetz stehender Mensch, daß in seiner Erniedrigung sein Sohnesverhältnis zum Vater nicht mehr voll bedacht wird. Die letzte Folge dieser Sicht der inneren Sünde wirkt sich auf die Freiheit aus: für Luther ist frei, wer kann, was er will. Dann aber ist nur der Allmächtige wahrhaft frei. Wäre es der Mensch, so wäre er Gott. In seiner Beziehung zu Gott (*coram Deo*) kann er somit nicht anders frei sein als durch den Glauben, durch den Akt Christi in ihm.

Die römische Kirche ist für Luther dem Evangelium untreu, vornehmlich weil sie den »erfassenden Glauben« nicht annimmt. Für sie ist der Organismus der Sakramente das gewohnte Mittel, ihn in der Praxis zu ersetzen. Doch für Luther sind christliche Sakramente nur die Taufe – zu welcher Luther aufgrund der Gemeinschaft der Heiligen auch die Kinder zuläßt – und das Abendmahl, das reale Gedächtnis der Erlösungstat Christi, keine bloße Erinnerung daran, aber keinesfalls eine Darbringung des Leibes Christi durch die Kirche. Außerdem ist der Papst der Schlußstein der rein menschlichen Deutung des Evangeliums, deshalb ist er diabolisch. Man kann ihn unmöglich gleichzeitig als göttlichen Rechts bezeichnen und an Jesus Christus glauben. Schließlich widersetzt sich das Ordensleben als Institution – nicht als ein besonderes und seltenes Charisma – dem göttlichen Willen, daß Mann und Frau fruchtbar seien. Es ist widernatürlich.

Von einer Vergebungserfahrung ausgehend, mündet diese Theologie bei einer völligen Neuinterpretation der Offenbarung; sie erhebt dabei den Anspruch, den echten Schlüssel zu ihrer Deutung zu liefern und setzt sich damit an die Stelle der Tradition der einen Kirche Christi. Dieses Ergebnis offenbart *a contrario* die kirchliche Breite der Luther von Gott angebotenen Gnade. Die Ur-Erfahrung der Vergebung ist eine solche des gekreuzigten Christus (im objektiven und subjektiven Sinn). Sie hat in Luthers Theologie wenigstens aus zwei Gründen nicht ihre ganze Fülle gewonnen: dem einer

Fehldeutung der inneren Sünde und dem einer solchen Freiheit, wobei die zweite durch die erste bestimmt wird.

3. Die natürlichen Fähigkeiten

Ignatius hatte nicht die Absicht, Luther zu widerlegen. Er war bemüht, Gottes Gnade folgsam anzunehmen und sie soweit möglich in der Geschichte seiner Zeit zugunsten der Kirche zu entfalten. Eben dadurch gibt er uns das Mittel, der Erfahrung Luthers ihre volle christologische Dimension zu geben.

Das *coram Deo* ist ebensosehr festgehalten: der Mensch ist nicht für das Glück, sondern für Gott geschaffen: »um ihn zu loben, zu verehren und ihm zu dienen und so seine Seele zu retten« (Ex. Spir., 23). Aus diesem Prinzip folgt zweierlei: das Maß menschlichen Handelns ist durch seine Beziehung zu seinem Ziel bestimmt, und dieses Maß, das ja dem Wesen der Dinge eingezeichnet ist, wird nicht durch den alleinigen rechten Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten eingehalten, sondern dank einer Bereitschaft zu Gott hin, einer aktiven Bereitschaft, Gott so wirken zu lassen, wie es zu seiner größeren Ehre gereicht. Ignatius nennt diese Bereitschaft Indifferenz.

Ignatius hat mit Luther gemeinsam das Prinzip der Glorie Gottes. Er unterscheidet sich von ihm durch den Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten, die Indifferenz und die Unterscheidung der Geister. Luther traut beim Verhältnis zu Gott (*coram Deo*) den natürlichen Fähigkeiten nicht; er läßt sie einzig bezüglich der Herrschaft über die Welt gewähren; deshalb unterscheidet er zwei Reiche, die durch zwei verschiedene, sogar gegensätzliche Mächte beherrscht werden. Für Ignatius wie für die gesamte christliche Tradition sind die natürlichen Kräfte des Menschen nicht restlos verderbt, können deshalb durch die Gnade geläutert und erhoben werden; sie werden auch im Gebet verwendet und dabei dem Dienst Gottes eingeordnet; *petere id quod volo*, von Gott das verlangen, was ich möchte; denn meine Entscheidung wird immer Gott angeboten, auf daß er sie gnädig empfangen, falls sie ihm gefällt. Somit ist für Ignatius der freie Bund des menschlichen Wahlvermögens und der Gnade immer vorausgesetzt und vollzogen. Aus diesem Grund entfalten die *Geistlichen Übungen* in vier Wochen oder Zeiten die Geschichte der göttlichen und der menschlichen Freiheit.

Luther ist vom Kreuz wie gebannt, so daß bei ihm die Freiheit sich nach der Dialektik von Gesetz und Evangelium entfaltet, worin die Momente der Freiheit – vor und nach der Bekehrung – rein formal und unhistorisch bleiben: der Bezug des Alten zum Neuen Testament ist in diese Dialektik zwischen Gesetz und Freiheit verschlungen. Die Folge ist, daß Luther zwischen der Erfahrung Christi und derjenigen des Christen nicht zu unterscheiden vermag; er schreibt auch dem Christen das *simul justus et peccator* zu, während die Formel allein für Christus gilt. Die Exerzitien dagegen machen die

Unterscheidung möglich, ja notwendig. In der Ersten Woche hat die Betrachtung über die Hölle den Sinn, die »Zärtlichkeit und das Erbarmen« Christi für mich bis anhin fühlbar zu machen, da ich, noch immer lebend, nicht in der Hölle bin. So hat der Sünder, der ich bin, schon Verzeihung erlangt, die göttliche Barmherzigkeit ist ihm zugekommen, und insofern ist es ihm nicht möglich, *simul justus et peccator* zu sein. Wenn er es dennoch sein kann, so einzig durch Gnade, mit Christus zusammen an den Leiden und Demütigungen seines Erlösers teilhabend, weil dieser sie ihm als die Wahrheit der vom Exerzitanden am Ende der Zweiten Woche vollzogenen Wahl schenkt. So erweist sich die Einzigkeit des erlösenden Aktes; seine logische und geistliche Äußerlichkeit jedem menschlichen Freiheitsakt gegenüber (die bei Luther das Verhältnis Gesetz-Evangelium bestimmt hatte) ist in den Exerzitien durch die Unterscheidung der Ersten von der Dritten Woche wahrgenommen, denn dieser Erlösungsakt – als Ruf Christi und Antwort des Menschen in der Zweiten Woche wahrgenommen – ist zugleich die eucharistische Gabe Christi an den Christen, da er ihm seinen gekreuzigten Leib (in der Dritten Woche) hinschenkt. Weil also der Akt des Mittlers ein einziger ist, kann er Prinzip von Akten sein, die, ihm nichts hinzufügend, doch auch Heilsakte sind; weil das Kreuz logisch und geistlich jedem Freiheitsakt vorausgeht, Christus allein die ganze Last der Sünden getragen und als eine Gnade gewährt hat, daß, wer ihm folgen will, mit ihm tragen darf. Alles, was Luther als Gnade erspürt und empfangen hat, findet sich hier eingeborgen, nach den grundlegenden Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Freiheit geordnet.

Doch fordert dies eine objektivere Betrachtung des Kreuzes. Luther verharrt bei der Anschauung der Tat des für uns sterbenden Christus. Und er meint in dessen Bewußtsein die Qualen der Hölle zu entdecken. Ignatius setzt die Betrachtung des Kreuzes bis zum Karsamstag fort, bis zum Zustand der restlosen Hingegebenheit Christi, wenn alles vollbracht ist. Für Luther besagt der Karsamstag eigentlich nichts. Er hat das Schweigen des Logos nicht betrachtet. Aus diesem Grund bleibt seine Logik unhistorisch, und die geistliche Dimension fehlt ihr. Darin liegt der eigentliche Mangel seines *simul justus et peccator*. Die Folge ist, daß das Sinnliche nicht hinreichend durch die Auferstehung verklärt wird. Obschon sie Luther mit Jubel besingt, bleibt sie bei ihm abstrakt. Deshalb erscheint ihm auch das geweihte Leben, trotz Paulus (1 Kor 7), nicht als eine Gnade des Neuen Bundes, und die reale Gegenwart geht nicht so weit, daß Brot und Wein verwandelt werden.

4. Die Indifferenz

Schon von »Prinzip und Fundament«, der Grundlegung der Exerzitien, an, erscheint ein zweiter Unterschied: der der Indifferenz. Diese Haltung ist mit

der *apatheia* verwandt, wie christlicher Stoizismus des 16. Jahrhunderts sie verstand, und mit der Gelassenheit der deutschen Mystik, die Luther aufgrund der *Theologia Deutsch* kannte. Aber sie besitzt nicht den auf Notwendigkeit oder Fatalismus gründenden Voluntarismus, der die erste Unterscheidung gekennzeichnet hatte, auch nicht die Passivität der beiden genannten Haltungen, da man nach Ignatius *sich selbst* indifferent zu machen hat. Der absolute Primat des göttlichen Handelns wird so vorausgesetzt, daß der Mensch sich in die Verfassung bringen kann, Gott allein handeln zu lassen, und daß im Augenblick, da Gott allein handelt, der Mensch mit ihm zusammen handeln kann. »Der Schöpfer handelt allein mit seinem Geschöpf, und das Geschöpf mit seinem Schöpfer« (Ex. Spir., 15). Genau dieses unmittelbare Wirken setzt Indifferenz voraus (ebd.).

Dies beinhaltet zwei wesentliche Dinge. Der ganze Handlungsverlauf der Freiheit, der sich während vier Wochen entfaltet, ist ganz an einer solchen Haltung aufgehängt, nämlich an dem souveränen Verfügen Gottes über seine Kreatur und dem antwortend-souveränen Verfügen der Kreatur mit ihrem »Schöpfer und Herrn«. Und der Mensch ist imstande, dieses Verfügen Gottes, seinen Willen, zu erkennen. Er muß bedacht sein, dieses Handeln Gottes sorgsam vom Wirken sekundärer Ursachen zu unterscheiden, nämlich seiner natürlichen Kräfte und der guten und bösen Geister, und entsprechend, was er von Gott erkennt, von den letzteren zu unterscheiden. Das erste Handeln und die erste Erkenntnis gleicht derjenigen Gottes im gläubenden Menschen Luthers. Bloß bleibt eine solche »Erfahrung« ein inneres Moment des Glaubens als solchen, und braucht nicht ein »erfassender Glaube« zu werden; entsprechend antwortet der Mensch Gott in Freiheit, und seine ganze geistliche Geschichte hat ihre Mitte im zustande gebrachten Jawort. In diesem Ja wird der Mensch wahrhaft Person, die Sendung empfangend, die Gott ihm gibt, und sich für einen Lebensstand entscheidend – Ehe oder geweihtes Leben. Bei Luther hat das Ja nicht diesen durchaus personalen und einmaligen Charakter; es bleibt allgemeine, für jeden Christen gültige Form, bestimmt auch keinen Lebensstand; denn für Luther ist der »Beruf« profan.

5. Die Unterscheidung der Geister

Bei Ignatius entwertet diese Art, den göttlichen Willen unmittelbar wahrzunehmen und zu wählen, in keiner Weise die von ihm entwickelten zwei anderen Arten, es zu tun: durch Unterscheidung der Geister oder durch die recht gebrauchte Vernunft. Im Gegenteil: sie unterstützt diese. Ignatius weiß wie Luther in der Nachfolge Pauli, daß der böse Geist sich in einen Engel des Lichtes verwandeln kann, er kennt wie Luther die Versuchung *sub specie boni*, unter dem Anschein des Guten, er kennt wie Luther die überlieferte Form der Auseinandersetzung, den Kampf Christi mit dem Teufel (*Betrach-*

ung von den zwei Bannern). Er bildet sich aber nicht ein, der Christ könne Christus mit Satan überwinden, denn der Christ hat das Mittel, den Bösen gemäß dem Ziel, auf das er hinführen will, zu entlarven, wie auch entsprechend dem inneren Frieden, den die Seele dabei entweder bewahrt oder verliert. Für Luther ist die *fides apprehensiva* die einzige Waffe des Christen gegen Satan; für Ignatius erlauben die Regeln der Unterscheidung – geht die Seele vom weniger Guten zum Besseren oder umgekehrt? – nicht nur, sich vom Wirken des Bösen zu lösen, sondern auch sich seiner zu bedienen, um den Willen Gottes zu erkennen.

Die Freiheit ist bei Luther nicht intakt, sie bleibt tragisch. Ohne bei Ignatius im Erlösungs-drama weniger beansprucht zu sein, besitzt sie bei ihm jene (von Luther geschätzte) Plerophorie, deren Anzeichen der *Humor* ist. Sie kennt nicht die blinde Aggressivität des Menschen gegen sich selbst, die sich in einem militanten und praktischen Atheismus gegen Gott selbst verwandeln kann. Sie verlangt nicht, daß das Evangelium jeden Augenblick von allem geläutert zu werden braucht, was die Menschen an Eigenem hineinmischen und weitergeben. Sie vermag zu unterscheiden, was in diesem Menschlichen vom Geist stammt, der den göttlichen Bräutigam mit der Braut eint, sie erscheint ihm daher – nicht sich damit selbst widersprechend – bereit zu sein, ihr Urteil dem der hierarchischen Kirche zu unterwerfen, »um in allem das Rechte zu treffen« (Ex. Spir., 365). Da der Geist, der sie beseelt, der des menschengewordenen Wortes ist, lehrt dieser ihn, in den konkreten, schlicht-menschlichen Dingen zu unterscheiden: hier liegt die Wahrheit der *theologia crucis*, die bei Luther gefährlich abstrakt blieb, letztlich, weil sie allzumenschlich angestrebt worden war. Die Indifferenz bewahrt Ignatius davor, das Kreuz auf eigene Faust zu suchen, unter dem Vorwand, daß in ihm der Kern des göttlichen Heilswillens läge. Das Kreuz wird empfangen und umarmt, wenn in ihm der Wille Gottes für mich liegt und soweit es seiner göttlichen Majestät gefällt, es mir zu gewähren (vgl. Ex. Spir., 98, 155). Einzig Gottes Wille zählt, so wie er selber meine Geschichte bestimmt.

Schluß

Weshalb bleibt die ignatianische Gnade heute noch und für lange Zeit aktiv, um das zu durchklären, was im Lutherischen der Gnade und Wahrheit Christi fremd bleibt? Sie bleibt aktuell dank dem Gebrauch der natürlichen Gaben, dank der Indifferenz und dank der Unterscheidung der Geister. Aufgrund dieser drei »Mittel« bleibt das Verhältnis des Menschen zu Gott (*coram Deo*) so auf das Kreuz Christi, des einzigen Retters, zentriert, daß der Mensch nicht in die Versuchung kommt, sich mit der Lage Christi zu identifizieren, vielmehr dank den Mysterien Christi die Entfaltung seiner Freiheit erlangt und die Sendung ergreift, die Gott allein ihm anvertrauen wollte.