

Luther und Ignatius

Zum Problem des einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft

Von Bischof Paul Josef Cordes

Geht das mittelalterliche Verständnis des Menschen von der Verbundenheit aller mit allen aus, so löste sich im 15. und 16. Jahrhundert der einzelne aus dem Sozialverband. Er deutete sich nicht länger von der Gemeinschaft her, sondern sie hatte um des Individuums willen zurückzutreten. Henri de Lubac hält dafür, daß sich diese Entwicklung bis in unsere Tage fortgesetzt hat. Sie sei weder auf eine kurze Formel zu bringen noch in Bausch und Bogen zu verurteilen, noch durch genaue Zeitpunkte zu umgrenzen. Aber die Vorrangstellung des Individuums in Glaube und Theologie falle »offensichtlich mit der Zersetzung der mittelalterlichen Christenheit zusammen«.¹

1. Emanzipation des einzelnen

Hier ist nicht der Ort, um die genauen Ursachen und vielfältigen Wirkungen dieses Prozesses zu beschreiben. Es soll nur festgehalten werden, daß die Reformation im 16. Jahrhundert nicht allein eine Reaktion auf kirchliche Mißstände war. Denn die Kirche war 1517 nicht kränker als ein oder zwei Jahrhunderte früher, und sie hatte auch vor der Reformation durchaus ihre großen Gestalten und reformerischen Impulse gesehen. Aber bislang war niemals das Prinzip der Gemeinschaft angetastet worden. Die Emanzipation des einzelnen aus ihr ist das Neue, das die Kirche selbst in Frage stellt. Und der deutsche Reformator Martin Luther hatte sich nicht nur auf diese neue Strömung des Individualismus eingelassen – er lenkte und trieb sie auch nachdrücklich an.

Den Mönch von Wittenberg trieb die Angst vor dem Zorn Gottes. Evangelische Theologen sehen in der Überzeugung Luthers, unter diesem Zorn zu stehen, das »Urerlebnis des Luthertums«. In dieser Betroffenheit durch den allmächtigen Richter und Rächer liegt Luthers Schlüsselerfahrung. Ihn plagt der Gedanke: Alles was ich in mir finde und alles, was ich setze, ist Sünde und wird von Gott gerichtet. Auch was sonst unter Menschen edel und groß erscheint, wird dem Blick Gottes nicht standhalten.

Diese Auffassung entwickelt Luther mit beispielloser Düsternis und in allen Einzelheiten in seiner Vorlesung über den Psalm 90 von 1534: »Mitten in dem Leben sind wir vom Tod umfungen ...« Er ist überzeugt von der eigenen Verderbtheit und muß den plötzlich hereinbrechenden Tod erwarten. Das aber erfüllt ihn mit lähmendem Grauen. All sein Trachten geht deshalb nach einer Ermöglichung für das Weiterleben überhaupt. Er sucht Glaubensaussagen, die jedenfalls ihm persönlich den Weg zum Heil

¹ H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*. Einsiedeln 1943, S. 274.

weisen: Wie kann ich dem Keltertreter entrinnen? »Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?«

Das Urerlebnis des Luthertums von Sünde, Angst und Gotteszorn trifft den einzelnen in seinem Innern. Es schränkt die Aufmerksamkeit auf die Umwelt ein und belastet mit Einsamkeit. Darum liegt in der lutherischen Weichenstellung für den Glaubensweg von Anfang an eine Tendenz zum religiösen Subjektivismus. Der wiederum beschleunigt den Prozeß der Isolierung der Glaubenden und der Privatisierung des Glaubens. Luther schreibt: »Wir sind alle zum Tod gefordert, und es wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher muß geharnischt und gerüstet sein, für sich selbst mit dem Teufel und dem Tod zu kämpfen ... Es muß ein jeglicher auf seine Schanz (Kampfplatz) selbst sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und dem Tod selbst einlegen und mit ihnen allein im Kampf liegen: ich werde dann nicht bei dir sein und du nicht bei mir ...«²

So zutreffend diese Aussage sein mag: Gottes Hilfe in Christus und die Gemeinschaft der Mitchristen sind ausgeblendet; Angst behindert die Klarsicht auf das Ganze der Glaubensaussagen.

Protestantische Theologen von Rang erwägen, ob nicht ein solches Schlüsselerlebnis des Alleinstehens und der Einsamkeit Luther notwendig zum Zerstörer der Gemeinschaft und damit zum Kirchenzerstörer machen mußte; ob er nicht der Kirche als »überindividueller Einheit« den Todesstoß versetzen würde – auch wenn er das gewiß nicht als Ziel hatte.³

Die Kirche trifft besonders in der Mystik auf die Brisanz des theologischen Individualismus. Für die Mystik ist diese Geistesströmung eine Legitimation, die Gemeinschaft der Kirche auf dem Weg zu Gott hintanzusetzen. Die individuelle Ich-Du-Beziehung zu Gott erscheint als der archimedische Punkt der Glaubensexistenz, der nicht hinterfragbar ist. Glaubensleben nach dem Prinzip »Gott und die Seele« trennt sich von der Tradition und kann auf die menschliche Vermittlung im kirchlichen Amt verzichten. Das Interesse an der Gesellschaft und die Verantwortung für sie treten zurück; denn der von Gott Ergriffene läßt es sich genug sein mit seiner Gottergriffenheit.

So begegnet die Kirche mit großer Vorsicht allen, die sich auf private Offenbarungen Gottes beziehen. Und sie nimmt sich nur zögernd dieses Phänomens an.

Seit dem 13. Jahrhundert war der Strom der Mystik in Europa beachtenswert gewachsen: Klara von Assisi († 1253), Mechthild von Magdeburg († 1294), Gertrud von Helfta († 1302), Angela von Foligno († 1309), Meister Eckhart († 1328), Johannes Tauler († 1361), Heinrich Seuse († 1366), Katharina von Siena († 1380), Jan von Ruysbroek († 1381), Gerhard Groote († 1384), der Verfasser der ersten Version der *Nachfolge Christi*. Gewiß hätte man sich diesem Strom schon früher stellen können. Prinzipiell wäre es der Kirche sicherlich möglich gewesen, den individuellen Weg der Glaubenspraxis anzuerkennen und die *Devotio moderna* sich zu eigen zu machen. Doch sah man bei all diesen Gottsuchern wohl lange Zeit hindurch lediglich die problematische Seite: die Bedrohung für die Kirche als Gemeinschaft und das Desinteresse an der Kirche als Institution.

2 Weimarer Ausgabe 10 II, 1ff.

3 Vgl. W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, I. München 1952, S. 224-227.

In Ignatius von Loyola bereitete Gott einen Mann vor, der der Führung des einzelnen durch Gott selbst einen offiziellen Weg in die Kirche bahnen sollte. Gottes Geist bedient sich nicht ausschließlich der kirchlichen Gemeinschaft, um seinen Willen kundzutun, sondern kann auch im Herzen des einzelnen Glaubenden seine Orientierung vernehmen lassen. *Der Bericht des Pilgers*⁴ beschreibt die Ablehnung und die »Ausweisung«, die er dabei zu erdulden hatte. Ignatius konnte der Kirche nur um den Preis von Verdächtigungen und Anfeindung neue Quellen der Glaubensvertiefung erschließen.

1526 kam er – 35jährig – nach Alcalá de Henares, Diözese Toledo (Spanien), und machte sich daran, Katechismusunterricht zu erteilen und mit Hilfe des Exerzitienbuches den Menschen Gottes Anwesenheit in ihrem Leben aufzudecken. Der Zuspruch der Christen ließ nicht auf sich warten, so daß er die Aufmerksamkeit kirchlicher Kreise auf sich zog.

In der Tat scheinen bei diesen Zusammenkünften seltsame Dinge passiert zu sein. Die Akten des Heiligsprechungsprozesses berichten davon, daß besonders verschiedene teilnehmende Frauen eigenartig auf die Verkündigung des Ignatius reagierten. »Bei etwa zehn seiner Jüngerinnen traten während der Exerzitien, aber auch während der erbaulichen Zusammenkünfte ganz merkwürdige Zufälle auf. Sie gerieten in Angstschweiß und verloren die Besinnung, oder sie stürzten, ihrer Glieder nicht mehr mächtig, zu Boden und wälzten sich halb oder ganz besinnungslos wohl eine Stunde in Krämpfen hin und her.«⁵

2. Widerspruch von Glaubenswächtern

Was Wunder, daß bald die spanische Inquisition auf den Plan trat. Sie hatte als staatskirchliche Einrichtung die religiöse und zugleich auch die staatliche Einheit sicherzustellen. Der Mann, bei dem Ignatius Unterkunft gefunden hatte, informierte die Beargwöhnten, er sprach sogar davon, daß ihnen die Folter drohe. Allerdings beschränkten sich die Inquisitoren seltsamerweise auf Nachforschungen über die »Grauröcke« – wie sie die Gruppe um Ignatius nannten –, ohne sie selbst zu vernehmen. – Der Generalvikar von Toledo, Figueroa, der die Sache dann übernahm, informierte nach einiger Zeit, daß man in der Lehre keinen Irrtum und in der Lebensweise nichts Falsches entdeckt habe. So ließ man sie ohne Behelligung, machte nur Auflagen wegen ihrer Kleidung.

Vier Monate später griff derselbe Figueroa die Untersuchung neu auf. In einem Verhör wurden drei Frauen über die seelsorgliche Tätigkeit des Ignatius befragt. Doch erneut kam Ignatius mit dem Schrecken davon.

Im April des Jahres 1527 wurde er dann ins Gefängnis gebracht – allerdings nicht in strenge Haft, so daß er viel Besuch empfangen konnte und sogar seinen Seelsorgsdienst weiter ausübte. Er blieb dort, ohne daß man ihn verhörte und ohne daß er einen Grund für die Inhaftierung erfuhr. Erst nach 17 Tagen kam der Generalvikar zum Verhör. Es endete mit der Verfügung einer Verlängerung der Haft bis zum 1. Juni, an dem er end-

4 Vgl. zum folgenden Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*. Freiburg 1955, bes. Nr. 57-98.

5 So H. Boehner, Ignatius von Loyola. Leipzig 1914, S. 85f.

lich freigelassen wurde. Ihm wurde auferlegt, er solle sich kleiden wie die übrigen Studenten und vier Jahre lang nicht über Glaubensfragen reden.

Von Alcalà aus begaben sich die bedrängten Katecheten nach Salamanca – und fielen erneut den unerbittlichen Glaubenswächtern in die Hände: Dominikanerpatres befragten Ignatius, der von einem Gefährten begleitet wurde, über den Inhalt ihrer Christenlehre und verwickelten beide in theologische Gespräche. Ignatius, inzwischen ein gebranntes Kind, verweigerte alle Auskunft. Die beiden Verhörten endeten im Gefängnis, in dem sie beide mit je einem Bein an ein und dieselbe Kette gefesselt wurden. Auch die übrigen Gefährten wurden später in Gewahrsam gebracht. Die Verhöre brachten allerdings keine theologischen Irrtümer zutage. So ließ man sie nach gut drei Wochen wieder frei.

Ähnlich erging es der kleinen Schar nochmals in Paris (1535) und Venedig (1536), wo ein Gerücht verbreitet wurde, Ignatius hätte sich dem Urteil des Glaubensgerichts und der Auslieferung an die weltliche Justiz früher einmal durch Flucht entzogen. Auch in Rom, am Ziel der Pilgerreise, das sie im November 1537 erreichten, waren sie schließlich vor Anfeindungen nicht sicher: Der Augustinermönch Agostino Mainardi, der in Rom lutherische Anschauungen in Predigten verbreitete, verdächtigte Ignatius und seine Gefährten der Häresie und brachte zusammen mit einigen Spaniern, die in der römischen Kurie einflußreiche Stellungen einnahmen, die öffentliche Meinung gegen sie auf. Erst am 18. November 1538 wurde vom Inquisitionsgericht die Haltlosigkeit der Beschuldigungen festgestellt.

Gewiß entzündet sich der Widerspruch vor allem deshalb, weil im Erneuerer der Zeuge Gottes immer auf den Menschen stößt, der auf »Irdisches« (Phil 3,19) bedacht ist, und provoziert so die irdische Lebensweise der Kirche und ihrer Glieder.

Für Ignatius aber verschärft sich der Widerspruch, da die Reformation und ihre Folgen die kirchliche Autorität insgesamt verunsichert hat; da die Sorge um die Reinerhaltung des Glaubens ganz offensichtlich not tut; da schließlich durch den Individualismus als Geistesströmung und die *Devotio moderna* als Frömmigkeitsform die Kirche schlechthin in ihrer Mittlerschaft in Frage gestellt ist.

So geht der Widerspruch gegen Ignatius nicht einfachhin zu Lasten von Uneinsichtigkeit oder gar Bosheit der Kirchenführer. Nur wer ungeschichtlich denkt, wird über sie rasch den Stab brechen.

Historiker haben die Jesuiten eine »Art katholische Heilsarmee« genannt.⁶ In der Tat ist die Parallelität zwischen der Gründung einer Sekte und der Stiftung eines Ordens nicht zu übersehen. Als die »Gesellschaft Jesu« sich am 15. August 1534 auf dem Mont Martre in Paris um Ignatius konstituierte, mochte sie als Fremdkörper in der katholischen Kirche erscheinen. Aber bei Ignatius war inzwischen der geistliche Impuls von Exstase und Mystik so gezähmt, daß er in die strukturierte Kirche münden konnte. »Der Ignatius von 1534 unterschied sich in seiner Art von dem von 1526, wie der Ignatius von Paris nicht ganz derselbe war wie der des Iñigo von Alcalà. Nicht ganz derselbe und doch derselbe ... Acht oder neun Jahre sind keine lange Zeit: Ignatius war abgekühlt, aber keineswegs kalt geworden. Als er in das öffentliche Leben der Kirche zurückkehrte, gab es noch genügend Feuer in ihm, um die gefrorenen Formen aufzutauen

6 Ebd., S. 57.

und die kleine Flamme wieder aufleuchten zu lassen. Die immer erneute Reform der Kirche durch die ›Halb-Sekten‹ in ihr, durch die Orden, wird ermöglicht, weil die Angleichung der sektenähnlichen Orden an die laue Frömmigkeit ihrer Umgebung gerade erst beginnt, wenn sie aus ihrer Isolierung hervortreten und ins Geschehen eingreifen. Und dies wiederum ist die glückliche Folge einer weiteren, oder besser vorausliegenden Tatsache: die katholischen Protestbewegungen haben immer protestiert, ohne Protestanten zu werden; sie bestätigten heilsam im Innern, statt fruchtlos von außen zu attackieren – und vor allem der Tatsache, daß ihnen diese Weise des Handelns zugestanden wurde.«⁷

3. Gottesbegegnung in der Tiefe des menschlichen Herzens

Welche Frucht erbrachte nun der Kirche der »Auszug« des Ignatius und sein Gehorsam gegen Gottes Geist, der einen neuen, für manche anstößigen Weg wies?

Begonnen sei mit der Antwort, die der Baske der *Devotio moderna* gab – jenem bis zum XV. Jahrhundert weniger wahrgenommenen Zug der Frömmigkeit, der sich jedoch durch den aufkommenden Individualismus sowie in der Reformation im Anfang des XVI. Jahrhunderts stark verbreitet.

Dem Ignatius bleibt dieser Geistesstrom nicht unbekannt, sondern er wird selbst nachdrücklich von ihm bestimmt: Die geistige Verfassung seiner Persönlichkeit sowie seine Lebensumstände bilden geradezu ideale Voraussetzungen für die Suche nach der Gottesbegegnung in der Tiefe des menschlichen Herzens – wie sie etwa von Meister Eckhart, von Heinrich Seuse und Johannes Tauler, aber auch von den Niederländern um Jan van Ruysbroeck oder dem »Kreis der Gottesfreunde« erfahren und gelehrt worden waren; auch die Augustinermönche, die Ordensgemeinschaft des Martin Luther, ließen sich von dieser Bewegung stimulieren.

In dem von L. Gonsalvez niedergeschriebenen *Bericht des Pilgers*, so wurde schon früher erwähnt, hat Ignatius die Auseinandersetzungen verzeichnet, die ihm der Weg seiner Frömmigkeit mit der Inquisition einbrachte. Der Bericht enthält aber auch den Schlüssel zum Buch *Die Exerzitien*, in dem er die Ergebnisse seines persönlichen Ringens um das klare Erfassen von Gottes Weisung als Beschreibung auch für die Hand anderer zusammenfaßt.

Nach der barbarischen Operation, die er wegen der Verletzung seines Beines über sich ergehen lassen mußte, verlangte er auf dem Krankenlager nach Lektüre. Statt der erbetenen Ritterromane – einer Mischung von gefühlvoller Heldenlegende und pikanter Zweideutigkeit – gab man ihm die Lebensbeschreibung Christi des Ludolf von Sachsen und eine Sammlung von Heiligengeschichten des Dominikaners Jakob von Via-

7 W. Stark, *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*, III. London/New York 1967, S. 378f. – W. Stark ist im europäischen Raum bislang offenbar noch nicht seiner Bedeutung entsprechend rezipiert. Jedenfalls macht J. Stagl anlässlich eines Nachrufs auf den Autor »In memoriam Werner Stark« (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38 [1986], S. 197f.) auf seine große Bedeutung aufmerksam. Er habe den Mut und die Kraft zu radikalen Fragestellungen und zu großen Synthesen aufgebracht. »Die beiden *magna opera* Starks harren noch ihrer Entdeckung ..., aber die bibliographischen Angaben wirken einschüchternd.«

reggio.⁸ »In diesen Büchern las er oftmals; und in etwa begeisterte er sich für das, was er da geschrieben fand. Wenn er seine Lektüre unterbrach, richtete er manchmal seine Gedanken auf die Dinge, die er eben gelesen hatte, und dann wieder auf die Dinge der Welt, an die er früher einmal gedacht hatte« (6).

Der einsame Rekonvaleszent macht sich dabei offenbar genau seine persönliche Reaktion auf diese Lektüre bewußt. Denn er bemerkt: »Wenn er sich mit weltlichen Gedanken beschäftigte, hatte er zwar großen Gefallen daran; wenn er aber dann, müde geworden, davon abließ, fand er sich wie ausgetrocknet und mißgestimmt. Wenn er jedoch daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur noch wilde Kräuter zu essen und alle anderen Kasteiungen auf sich zu nehmen, die, wie er las, die Heiligen auf sich genommen hatten, da erfaßte ihn nicht bloß Trost, solange er sich mit solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh, auch nachdem er von ihnen abgesehen hatte« (8).

Ignatius beginnt so schon bald nach seiner Verwundung (1521) im Krieg zwischen Spanien und Frankreich ein inneres Echo auf seine geistig-geistliche Beschäftigung zu vernehmen, und dieses Echo beansprucht zunehmend seine Aufmerksamkeit: Er weiß sich in der Schule Gottes. Nach und nach wird er zu weiteren Einsichten geführt – etwa als er in Manresa »am hellichten Tag irgendetwas in der Luft nahe bei sich sah, was ihm großen Trost schenkte«. Es hat für ihn »die Gestalt einer Schlange mit vielen Punkten, die wie Augen aufleuchteten, obwohl es keine eigentlichen Augen waren«. Er empfindet »großen Trost« bei dieser Erscheinung, ja, je öfter er sie anschaut, »desto größer wurde seine innere Tröstung« (19). Gleichzeitig mit dem Auftauchen dieser Erscheinung verläßt ihn aber der Gleichmut, in dem er sich befand. Es plagen ihn Zweifel darüber, ob er sein derartiges Leben des Gebetes und der Selbstentsagung fortsetzen könnte. Er verliert die Lust an der Teilnahme der heiligen Messe. Das bringt ihn zu der Erkenntnis, daß es sich bei dem bezaubernden Wesen um ein Blendwerk des Teufels handeln müßte (20).

Durch diese sorgfältige Beobachtung, die er lange Zeit hindurch betreibt, ständig verfeinert und mit vielen »Personen mit Erfahrung im geistlichen Leben« bespricht, bildet sich für ihn ein Grundelement der Exerzitien, die *Regeln zur Unterscheidung der Geister*⁹: Etwa die Beständigkeit und Treue für die Zeit der Trostlosigkeit; die Entlarvung der dämonischen Machenschaften; die Zweideutigkeit von Tröstungen; die Bedeutung des ganzen Verlaufs der Gedankenkette; die Erläuterung der Richtung, die der Böse zur Verfolgung seines Zieles einschlägt. Bei all dem hat Ignatius keinen Zweifel an der Erfahrbarkeit solcher Tröstung; er geht vielmehr davon aus, daß Gott es ist und einzig er (vgl. ebd., Nr. 330), der die echten Tröstungen in der ihm ergebenden Seele wirkt. Gott gibt also selbst in der Seele des ihm verbundenen Menschen durch Mut, Geduld und Freude einerseits und durch Niedergeschlagenheit, Trauer und sogenannte Trockenheit Zeichen seiner Anwesenheit und Orientierung. Entstehen und Vergehen dieser Stimmungen sind im Glauben und in der seelischen Antwort auf ein für den Glauben bedeutsames Ereignis sehr viel mehr als eine rein natürliche Befindlichkeit:

8 Vgl. Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, a.a.O., Nr. 5.

9 Ders., *Die Exerzitien*, übertragen v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln³1956, S. 82-87; vgl. zur biblischen Basis dieser Regeln N. Baumert, Zur Unterscheidung der Geister, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 111 (1989), S. 183-191.

Sie bekunden in der Seele selbst deren Verhältnis zu Gott, und Gott scheint sie für die Führung des Menschen zu nutzen.

Die geistliche Bedeutung dieser Beobachtung und der seelsorgliche Wert der Frucht des ignatianischen »Auszugs« sind daher kaum zu ermessen. Gewiß, Ignatius macht keineswegs den Anfang derer, die Gottes Offenbarung und menschliches Empfinden in einen Zusammenhang bringen.¹⁰ Schon die Briefe des Paulus sind von dieser Korrespondenz geprägt (216ff.). Und die Kirchenväter legen zu diesem Zusammenspiel vielfältige Erkenntnisse zur Glaubenserfahrung dar (254-280). Aber erst Ignatius beschreibt in allen Einzelheiten, welche Rolle die Sinne für die Wahrnehmung des Willens Gottes haben; daß sich der Mensch mit Hilfe der Sinne von Gott selbst führen lassen kann.

Wenn Ignatius dafür steht, daß die Bewegung der Seele jedes »gewöhnlichen« Christen nicht allein der Psychologie zuzuordnen, sondern daß die Seele für die Bekundungen Gottes offen ist, dann sind deren scheinbar belanglose Stimmungen und die Tiefe echten mystischen Verkostens nicht grundsätzlich voneinander zu trennen. Wohl muß eine Grenze eingeräumt werden zwischen berufenen Mystikern, die qualifizierte Zeugen Gottes sind, und den sonstigen Gläubigen. Aber andererseits darf auch die Ähnlichkeit zwischen beiden Erfahrungsweisen nicht bestritten werden. »Die mystische Erfahrung ist eine Erfahrung, die eine andere Erfahrung verlängert, indem sie diese vertieft und reinigt, klärt, übersteigt und krönt ... Nur wenn man zeigen kann, daß die integrale christliche Erfahrung die mystische, wenn nicht beginnt, so doch verbreitet, ist bewiesen, daß sie keine Entartungserscheinung ist« (288). Somit ist nicht nur der Hochbegabte und besonders Begnadete fähig, »solus cum Deo solo« von der Wahrheit des Christusereignisses angesprochen zu werden; jeder Getaufte ist eingeladen, als einzelner den Ruf Christi zu vernehmen »im betenden Horchen, in der Gegenwärtigsetzung des ›Lebens Christi‹, die faßbar sind in der ›Tröstung‹ der existentiellen Erkenntnis des Willens Gottes«. ¹¹

4. Unverzichtbare geistliche Begleitung

In der Annahme der individuellen Glaubenserfahrung nahm Ignatius die neuzeitliche Geistesströmung des Individualismus und die Versuche der Glaubenserneuerung auf, die von der *Devotio moderna* ausgingen. Nicht nur Ordensleute oder Universitätsmitglieder können zur geistlichen Vollkommenheit geführt werden, wenn sie sich regelmäßig der Meditation und der Besinnung hingeben. Denn jeder einzelne ist unmittelbar zu Gott. Aber obschon Ignatius für das Geschehen der Glaubensvertiefung gerade den einzelnen in den Blick nimmt und die Glaubensgemeinschaft stark ausblendet, überläßt er dennoch diesen einzelnen nicht total sich selbst. Da ist wohl die Anweisung, daß der Exerzitiengabe sich in das Zwiegespräch zwischen Gott und der Seele nicht einmischen darf; er soll vielmehr »in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit seinem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer

¹⁰ Vgl. hierzu H.U. von Balthasar, Herrlichkeit I. Einsiedeln 1961, S. 123-412.

¹¹ H. Rahner, Art. »Ignatius von Loyola«, in: LThK V, Sp. 613-615.

und Herrn« (*Exerzitien* Nr. 15). Trotzdem muß die Subjektivität des einzelnen durch die Objektivität der amtlichen Kirche begleitet werden: Der Exerziatengeber, Träger des kirchlichen Amtes, muß aus der kirchlichen Kenntnis die vom Exerzitanten vernommene Unterscheidung der Geister prüfen. So verfällt die Prüfung der Geister nicht der Gefahr, sich in individueller Erfahrung zu verkapseln oder zu verrennen. Sie bleibt Erfahrung im Rahmen der Kirche, »eine Anstrengung, um ein Gegebenes zu entfalten, ein Verborgenes zu entdecken, sich selber in seinem Mysterium einzuholen, indem man durch die Kirche und in ihr das Mysterium Christi, des Erlösers, einholt.«¹²

Die heilsgeschichtliche Mächtigkeit der geistig-geistlichen Tat des Ignatius wird erneut deutlich beim Vergleich mit dem Augustinermönch Martin Luther. Auch er suchte den Weg individueller Frömmigkeit. Auch er wollte einer veräußerlichten kirchlichen Praxis die Vertiefung der persönlichen Gottesbeziehung gegenüberstellen. Allerdings rückte er dabei von der bestehenden Glaubensgemeinschaft ab und verabsolutierte schließlich seine persönliche Entscheidung: »Gegen das Gewissen zu handeln, ist beschwerlich, unheilsam, gefährlich. Gott helfe mir, Amen«, heißt der zentrale Satz, den er 1521 in Worms formulierte.

Daß der so beschworene Bruch in der Kirche nicht unausweichlich war, hat Adolf von Harnack angesprochen. Er beurteilt die Antwort des Konzils von Trient auf Luthers Rechtfertigungslehre durchaus positiv. Er führt sie unter anderem zurück auf eine einflußreiche »Partei im Katholicismus«, die sich mit »der alten nominalistischen Scholastik« nicht »einfach identifizieren« konnte; die vielmehr »die augustinish-mystischen Gedanken – die balancierten das sacramentale System – stark betonte und dem Pelagianismus und Probabilismus ... entgegenarbeitete«. Dann stellt Harnack eine interessante Spekulation über den geschichtlichen Ablauf der Ereignisse an und bedauert die verspätete Formulierung des Dekrets über die Rechtfertigung: Er hält dafür, daß eine frühere, intensivere Verbreitung der »augustinischen Mystik«, d.h. doch auch der ignatianischen geistlichen Führung, die Kirchenspaltung verhindert hätte. Er schreibt: »Ja man kann zweifeln, ob die Reformation sich entwickelt hätte, wenn dieses Decret auf dem Lateranconcil am Anfang des 16. Jahrhunderts erlassen worden und wirklich in Fleisch und Blut der Kirche übergegangen wäre.«¹³ – Ignatius gab also die bessere Antwort auf die Problematik, die für Martin Luther in der Spaltung der Kirche endete.¹⁴

Nicht nur für die individuelle Beziehung des Menschen zu Gott gelangt Ignatius zu einer zentralen Erkenntnis des Christseins. Sein Glaubensengagement führt ihn dazu, auch eine für die kirchliche Struktur bedeutsame Wahrheit hervorzuheben: das Papsttum.

Der *Bericht des Pilgers*¹⁵ verzeichnet, daß er sich in dieser Institution schon sehr bald nach seiner Konversion zuwendet. Seit 1528 war Ignatius mit Unterbrechungen in

12 H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit I*, a.a.O., S. 289.

13 A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, 2. Freiburg 1987, S. 635.

14 Vgl. auch G. Chantraine, *Ignatius und die Reformation*. Der Autor verweist auf die Nummer 365 des *Exerzitienbuches*. In ihr orientiert Ignatius die Freiheit des einzelnen auf das Urteil der hierarchischen Kirche hin, in der »der gleiche Geist waltet, der uns zum Heil unserer Seelen leitet und lenkt«, in dieser *Zeitschrift* 16 (1987), S. 506-512.

15 Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, a.a.O., Nr. 85.

Paris, 1533 begann er dort das Studium der Theologie. In diesen Jahren hatten sich ihm auch die ersten Gefährten angeschlossen: Petrus Faber und Franz Xaver, Diego Laynez und andere. Es kommt zu gemeinsamen Überlegungen und am 15. August 1534 auf dem Mont Martre zu einem für die kleine Gruppe konstitutiven Akt: Während der heiligen Messe legen sie alle das Gelübde ab, in Armut Gott zu dienen und in das Heilige Land zu gehen, um sich dort der Seelsorge zu widmen. Falls sie aber nicht binnen eines Jahres nach ihrer Ankunft in Venedig eine Möglichkeit zu dieser Fahrt erhielten oder falls sie nicht auf Dauer im Heiligen Land bleiben könnten, wollten sie sich dem Papst als dem Stellvertreter Christi zur Verfügung stellen, »damit dieser sie dort einsetze, wo nach seinem Urteil mehr für Gottes Ehre und das Heil der Seelen zu erreichen sei« (85).

Diese besondere thematisierte Bindung an den Papst ist ohne Vorbild in der Geschichte der kirchlichen Reformversuche. Sie markiert in der Zeit der Reformation eine auffällige Entschiedenheit. Ihre Begründung und ihr Sinn lassen sich ein wenig erläutern durch nachfolgende Ereignisse und durch die Aufzeichnungen von späteren Überlegungen, die mit diesem Akt verknüpft werden.

Im Laufe des Januar 1536 geht Ignatius nach Venedig; die Gefährten kommen Anfang des folgenden Jahres nach. Sie erleben, daß in diesem Jahr keine Schiffe in den Nahen Orient auslaufen, da die Venezianer die Beziehungen mit den Türken abgebrochen haben. Die kleine Schar nimmt dieses Hindernis als Zeichen Gottes: Wie Gott in den Reaktionen der Seele Hinweise auf seinen Willen gibt, so gibt er den Glaubenden auch durch die Ereignisse der Geschichte seine Orientierung. So entscheiden sich die Wartenden, nach Rom zu ziehen (92-96).

Im Sommer 1538 – die auf dem Mont Martre festgelegte Frist ist nun gewiß überschritten – sind die zehn Gefährten endlich alle wieder zusammen und nehmen im November den wichtigen Schritt ihrer Unterstellung unter die Weisung des Papstes vor. Dann verlockt bald das Angebot des Kaisers, als Missionare nach Spanisch-Indien zu gehen. Doch die Antwort muß negativ sein. Und sie läßt das Gewicht des Gehorsamsversprechens erkennen: »Wir alle, die wir in dieser Gemeinschaft miteinander verbunden sind, haben uns dem Papst übergeben, da er das Oberhaupt der ganzen Ernte Christi ist. Bei diesem Angebot haben wir ihm erklärt, daß wir bereit seien zu allem, was er über uns in Christus beschließe ... Warum haben wir uns durch eine derartige Verpflichtung seinem Urteil und seinem Willen unterworfen? Weil wir wissen, daß er besser als jeder andere die Nöte der ganzen Christenheit kennt.«¹⁶ So bleiben die Gefährten in Rom selbst, »weil auch in Rom die Ernte groß ist«.

5. Übergabe an den Papst

Petrus Faber spricht in seinem *Memoriale* von 1542 nochmals von diesem Akt, der »Weihe« genannt wird. Er erscheint nach wie vor als ein für die Gemeinschaft hochbedeutendes Geschehen: »Eine ganz besondere und für unsere Gesellschaft grundlegende Gnade war es auch, daß wir im selben Jahr ... vor Papst Paul III. unser volles Lebensopfer darbrachten ... Unserem Herrn gefiel es, daß der Papst uns gnädig aufnahm und

16 Zitiert in A. Ravier, Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu. Würzburg 1982, S. 32f.

über unsere Pläne erfreut war.« Dann fährt der Autor mit bewegten Worten fort, Jesus Christus für diese Berufung zu danken, und begründet: »Es hat ihm gefallen, uns durch die Stimme seines Statthalters auf Erden (die eine ganz klare Berufung bedeutet) zu bekräftigen, daß ihm unser Dienst angenehm ist und er sich immer unserer bedienen will« (33).

Eindrucksvoll ist hier vor allem, daß die Gemeinschaft sich total auf Gott verwiesen weiß. Er führt selbst ihre Geschicke. Ihnen obliegt es einzig und allein, Tag für Tag seinen Willen zu erkunden, wie er ihn in ihrer Geschichte kundtut. In diesem Sinn leben sie beispielhaft einen umfassenden Glauben. So sieht es auch Ignatius in einem Brief, der aus dieser Zeit berichtet: »Seit wir hier die Arbeit angefangen haben, mußten wir kein einziges Mal bis zum heutigen Tag die zwei oder drei Predigten an den Festtagen und die zwei täglichen Unterrichtsstunden auslassen. Andere sind voll beschäftigt mit Beicht hören und Exerzitien geben ... Die Anfeindung, die wir erfahren haben, war gewaltig. Aber es widerspräche der Wahrheit, wollten wir sagen, es hätte uns an Arbeit gefehlt und Gott unser Herr hätte uns nicht geholfen in einem Ausmaß, das weit hinausgeht über alles, was wir bloß mit unserem eigenen Wissen und Wollen hätten erreichen können.« Und im Postscriptum des Briefes bittet er nochmals um reichlichere Kräfte für den Seelsorgsdienst: »Möge dieses Unternehmen Gott unserem Herrn gefallen, da es ja seine Sache ist ...« (34). Auch in der Überfülle der Arbeit sieht Ignatius die ordnende Hand Gottes selbst, und in der Größe der Aufgabe sieht er Gottes besonderes Wohlwollen, der ihnen die Chance eines so strapaziösen Einsatzes gibt.

Bei all dem aber vermittelt die Person des Papstes. Der Ton vom *Memoriale* Petrus Fabers ist nur verständlich für Menschen, die diesem Amt im Glauben höchsten Rang beimessen. Wegen dieser Hochschätzung erweist folglich die Bestätigung der Sendung durch den Papst gleichfalls, daß Gott mit ihnen und ihren Initiativen ist. A. Ravier kommentiert zu Recht: Die »Übergabe an den Papst gewinnt höchste Bedeutung für die Verwirklichung ihrer Pläne. Sie läßt schon erkennen, daß die Gesellschaft Jesu weder aus einer genialen Verstandesüberlegung noch aus dem Plan zur katholischen Reform geboren worden ist. Der Entscheid dieser Stunde liegt vielmehr auf der Linie der Ereignisse von gestern und bleibt offen für die Ereignisse von morgen« (33).

So zielt die Übergabe an den Papst vor allem darauf, Gottes Willen zu finden, ein wirksames Apostolat zu betreiben, sich im Dienst Jesu Christi selbst zu verleugnen; denn im Papst wird Christi Stellvertreter auf Erden geglaubt. Die Selbstbindung des Ignatius an den Bischof von Rom überrascht besonders den, der sich mit dem Leben der Renaissance-Päpste befaßt. Die Kirche stand mitten in einer brodelnden und sich wandelnden Gesellschaft, und auch ihre Hirten waren gezeichnet von dieser in mancher Hinsicht schrecklichen Epoche. Sie sind nicht nur geistliches Oberhaupt der Christenheit, sondern mindestens so beschäftigt mit den Herrschaftsanforderungen eines weltlichen Staates und gelegentlich sogar mit Kriegsvorbereitungen. Ist es nicht naheliegend, sie auch nach Kriterien zu wählen, die heute eher Ärgernis geben würden?

Was vom Papst galt, traf auch für die Kardinäle zu; schließlich ging der Papst ja aus ihren Reihen hervor. In einer geschichtlichen Untersuchung heißt es: »Das heilige Kollegium setzte sich aus Personen zusammen, die sich auszeichneten durch ihre adlige Herkunft, durch die Gunst, deren sie sich bei den Fürsten erfreuten, durch ihre Verwandtschaft oder andere Beziehungen mit dem regierenden Papst, durch besondere Fähigkeiten für die öffentliche Verwaltung oder sogar für das Kriegshandwerk, schließlich

wegen ihrer menschlichen Kultur und ihrem Geschmack an den Schönen Künsten. Von Nikolaus V. bis Paul III. maß man der Lehre, den theologischen Wissenschaften, der Rechtschaffenheit des Lebens nicht jene Bedeutung zu, die ihnen gebührten.«¹⁷

Und wie sah der Tageslauf eines solchen Mannes aus? Der Historiker zeichnet das Bild des Kardinals Ippolito de Medici, eines Vetters Klemens VII. († 1534): »Am Morgen schnallte er sich den Ritterdegen um und verbrachte den größten Teil des Tages mit Fechten. Das Kardinalgewand trug er nur, wenn er im Konsistorium oder bei einer öffentlichen Zeremonie erscheinen mußte. Man sah ihn mehr bei Wettrennen, auf der Jagd, im Theater als in seinen Amtsräumen oder in der Kirche. Nachts spazierte er bisweilen durch die Straßen Roms in Begleitung von Leuten, die wegen ihres unordentlichen Lebens und ihrer lockeren Sitten bekannt waren« (10). Wenig später heißt es dann: »Man sah es nicht als Schande an, daß der Papst außereheliche Kinder hatte und daß er bestrebt war, ihnen auf alle nur mögliche Weise zu Vermögen und Titeln zu verhelfen. Im Gegenteil galt es als klug und geschickt, wenn die Päpste nach irdischem Ruhm strebten« (11).

6. Weg der Selbstentäußerung

Das waren die Männer, denen Ignatius sich und seinen Orden total auslieferte! Er kann nicht auf menschliche Größe oder gar auf persönliche Heiligkeit gesetzt haben. Gottes Geist muß ihm den Rang des päpstlichen Amtes erschlossen haben. Diesem hat er geglaubt. Andernfalls bleibt das Gehorsamsgelübde ohne alle Logik.

Die ausdrückliche Unterordnung unter den Papst wirkte sich natürlich folgenscher aus, als die erste Fassung des Gemeinschaftsprogramms (»Formula«) ausgearbeitet wurde. Sie wird zunächst greifbar, wenn eine Anerkennung des Programms durch den Papst selbst angestrebt wird; wenn die junge Gemeinschaft also nicht – wie andere Orden oder Zusammenschlüsse – anfangs die Billigung nur eines Ortsbischofs anstrebt. Damit steht und fällt der Orden mit der Entscheidung eines einzelnen. – Ferner wird dieses Kriterium der Gemeinschaft im zweiten Kapitel der »Formula« im einzelnen dargestellt. Jedes Mitglied wie auch die ganze Gemeinschaft werden zum Papst in Beziehung gesetzt. Dabei wird ausdrücklich ein Gehorsam gefordert, der das Maß klerikaler Pflichten übersteigt. Der Vorschlag eines Gelübdes intendiert eben dieses »Mehr«, dessentwegen die Mitglieder gehalten sind, »alles was immer Seine Heiligkeit zur Förderung der Seelen und zur Ausbreitung des Glaubens verfügt, ohne jede Ausflucht oder Entschuldigung, auf der Stelle, so weit es an uns liegt, ins Werk zu setzen«. Die besondere Last solcher Verpflichtung ist den Verfassern sehr wohl bewußt und bewegt sie, gegenüber Kandidaten für die Gemeinschaft zur Vorsicht zu mahnen: Diese möchten, »bevor sie diese Last auf ihre Schultern nehmen, sich lange und eifrig darauf besinnen, ob sie in ihrem Vermögen über so viel geistliches Kapital verfügen, daß sie diesen Turm gemäß dem Rat des Herrn zu vollenden vermögen«.¹⁸

Nach langem Warten der Gemeinschaft und der Überwindung von einigen Wider-

17 P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I. Rom 1950, I, S. 8.

18 Entnommen J. Stierli, *Dokumente zur Gründung der Gesellschaft Jesu*, Nr. 8, hrsg. im Auftrag der Provinzialkonferenz der Deutschen Assistenz. Frankfurt/Main 1983, S. 25f.

ständen wurde die »Formula« am 27. September 1540 schriftlich von Papst Paul III. bestätigt. Ihr »Viertes Gelübde« kann als geistliche Weisung für die gesamte Neuzeit und die Postmoderne verstanden werden. Hatten die geistigen Köpfe aus den Mendikantengemeinschaften die theologische Argumentation für den Primat des Papstes formuliert, so vollzog Ignatius gleichsam einen Schritt von der Dogmatik zur Spiritualität: Aus dem Glauben an Gottes Handeln in der Geschichte wendet die junge Gemeinschaft die Lehre von der Weisungsbefugnis des Stellvertreters Christi auf alle apostolischen Initiativen an. Sie weitet damit ihre Anwendung aus: Gottes Wille wird greifbar in den seelsorglichen Aufträgen des Nachfolgers Petri. Deshalb gebührt ihm eine absolute persönliche Verfügbarkeit. »Denn es bedenke ein jeder, daß er in allen Dingen des Geistes so weit gefördert werden wird, als er herausspringt aus seiner Eigenliebe, seinem Eigenwillen und seinem Eigennutz.«¹⁹

Mit dieser Selbstverpflichtung läßt die Gesellschaft Jesu gleichzeitig erkennen, daß der Reformation und deren Irrtümern gewiß einmal im Bereich der Lehre und der intellektuellen Verteidigung der Wahrheit zu begegnen ist; daß aber die Wahrheit auch ihre Boten braucht und nicht nur zutreffend zu formulieren ist: Die wissenschaftliche Begründung der Wahrheit ist eigentlich nur eine Vorstufe ihrer Verbreitung durch selbstlose Zeugen.

Der Auftrag der Laien in der Kirche Afrikas

Internationales Kolloquium über die Enzyklika »Sollicitudo Rei Socialis«

Vom 4.-6. August 1989 fand im internationalen Studien- und Begegnungszentrum »Le Refuge du Pelerin« in Djrègbé (Porto Novo, Benin) ein internationales Kolloquium über die Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* statt. Das zentrale Thema des Kolloquiums war »der Auftrag der Laien in der Kirche von Afrika und für die Entwicklung ihrer Völker«.

Das Kolloquium, eines der ersten dieser Art, war auf Initiative von Herrn Albert Tévoédjré, Präsident des Panafrikanischen Zentrums für soziale Entwicklung und Laienauditor bei der Bischofssynode in Rom im Oktober 1987, sowie von Charles Vally Tuho, Botschafter der Republik Elfenbeinküste bei der Europäischen Gemeinschaft, organisiert worden. Die »Internationale Fliegende Universität für die Christliche Soziallehre«, die Bischofskonferenz von Benin, besonders Bischof Vincent Mensah von Porto Novo, haben dieser Initiative volle Unterstützung gewährt. Die Fastenaktion der Schweizer Katholiken, Misereor, die Deutsche Bischofskonferenz und der Bund katholischer Unternehmer haben sie finanziell unterstützt.

¹⁹ Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien*, a.a.O., Nr. 189.