

Ignatianische Impulse für die katholische Frömmigkeit

VON GÜNTER SWITEK S. J.

Alle großen Ordensgründer und -gründerinnen waren innovatorisch, haben Impulse auf die Spiritualität der ganzen Kirche ausgeübt. Das gilt auch für Ignatius von Loyola. Von den Innovationen des hl. Ignatius in bezug auf Spiritualität und Frömmigkeit der katholischen Kirche soll im folgenden die Rede sein¹. Drei Einschränkungen bzw. Klarstellungen seien aber gleich vorweg gemacht. Erstens: Es kann sich hier nur um einige wichtige Aspekte eines sehr komplexen Vorganges handeln. Zweitens: es soll nicht behauptet werden, alle diese Einflüsse seien allein auf Ignatius zurückzuführen. Wohl aber darf man zu sagen wagen, sie seien durch ihn und durch seinen Orden in besonderer Weise geschichtsmächtig geworden. Drittens: Es soll nicht behauptet werden, diese Einflüsse auf die Kirche seien in jeder Hinsicht nur positiv zu bewerten. „Neu“ muß nicht in allem „besser“ als früher heißen. Es kann sein, daß wir auch auf Grenzen des typisch Ignatianischen hinweisen müssen. Unter diesen Voraussetzungen sei auf drei ignatianische Impulse hingewiesen, die für die neuzeitliche Frömmigkeitsgeschichte von besonderer Bedeutung waren und die sich in drei Schlagworten zusammenfassen lassen: neue Spiritualität, neuer Ordentyp, neue Kirchlichkeit.

1. Eine neue Spiritualität

Das Wort „Spiritualität“² ersetzt hier das deutsche Wort „Frömmigkeit“, das im Prinzip dasselbe meint, aber seit dem 19. Jahrhundert individualistisch, subjektivistisch und zu sehr gefühlsbetont klingt. „Spiritualität“ ersetzt auch die mehr wissenschaftliche Rede von „Ascese und Mystik“. „Spiritualität“ verweist auf den biblischen Begriff „Geist“ (ruach, pneuma, spiritus), letztlich den Heiligen Geist, meint somit das „geistliche Leben“, d. h. das Leben aus dem Heiligen Geist und im Heiligen Geist. Zwar gibt es einen Grundbestand, der zu jeder christlichen Spiritualität gehört, der letztlich aus der Heiligen Schrift zu erheben ist und an dem jede christliche Spiritualität ihr Maß nehmen muß³, aber die eine christliche Spiritualität existiert immer in einer bestimmten, konkreten Verwirklichungsweise, je nach den Umständen von Subjekt, Zeit,

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um den Text eines Vortrages, der am 27. 4. 1991 auf einer Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart („Ignatianisches im Erbe der Kirche“) anlässlich des „Ignatianischen Jahres“ gehalten wurde.

² Vgl. B. Fralring, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in: ZKTh 92 (1970) 183–198; J. Weismayer, Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität, Innsbruck 1983, 9–21; A. Solignac – M. Dupuy, Spiritualité, in: DSp 14, 1142–1173.

³ Vgl. H. U. von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche, in: Conc(D) 1 (1965) 715–722.

Umwelt, Lebensform usw. Insofern kann man von verschiedenen partikulären Spiritualitäten reden, etwa von franziskanischer, karmelitischer, ignatianischer Spiritualität.

1.1 Frömmigkeit am Ende des Mittelalters

Wenn man die ignatianische Spiritualität als „neu“ qualifiziert, muß man auch kurz andeuten, was die „alte“ kennzeichnete. Die Volksfrömmigkeit am Ende des Mittelalters hatte ein sichtbares, stark kirchliches Gepräge, das sich u. a. in reger Teilnahme an Gottesdiensten, kirchlichen Festen und Wallfahrten, im Erwerb von Ablässen, in Zugehörigkeit zu Bruderschaften zeigte. Die Volksfrömmigkeit war aber stark nach außen gekehrt, und das führte zu mancherlei Auswüchsen in ungesunden Formen der Heiligen- und Reliquienverehrung, des Wallfahrtswesens, der Wundersucht. Ein Gegengewicht zu dieser nach außen gewandten Volksfrömmigkeit bildete die sog. „Devotio moderna“⁴ mit ihrer tiefen Innerlichkeit, die ihre Kraft weniger aus Liturgie und Sakramenten, als aus der privaten Schriftlesung und der stillen Betrachtung des Leidens Jesu schöpfte. Das bekannteste Werk der Devotio moderna ist die „Imitatio Christi“ des Augustiner-Chorherren Thomas von Kempfen († 1471).

Von besonderer Bedeutung für die „Moderne Frömmigkeit“ war die Meditation⁵. Die relativ einfache Strukturierung des inneren Gebetes im Mittelalter, wie sie etwa in den vier Stufen der „Scala claustralium“ des Kartäusers Guigo II. (Ende des 12. Jh.) zum Ausdruck kommt: lectio, meditatio, oratio, contemplatio, wurde im späten Mittelalter zu einer übertriebenen Systematik ausgebaut, mit allen Gefahren einer Individualisierung und Psychologisierung. Einige Namen seien genannt: der Benediktiner Ludovico Barbo († 1443) von der Reform-Kongregation Santa Giustina in Padua und sein „Modus meditandi et orandi“; Gerhard Zerbolt von Zutphen († 1398) und sein Werk „De spiritualibus ascensionibus“; Johannes Wessel Gansfort († 1489) und seine „Scala meditatoria“ mit über 20 Sprossen; Jan Mombaer (Mauburnus, † 1501) und sein „Rosetum exercitiorum spiritualium“. Alle Genannten hatten Einfluß auf García Jiménez de Cisneros, den Abt des Klosters Montserrat, der ein „Ejercitatorio de la vida espiritual“ herausgab, das Ignatius sehr wahrscheinlich bei seinem Aufenthalt auf dem Montserrat bzw. in dem nur wenige Wegstunden entfernten Manresa kennengelernt hat. Begriff und Praxis der „Exercitia Spiritualia“ waren also damals in frommen Kreisen bekannt. Zur Frömmigkeitspraxis gehörte auch die Gewissenserforschung, die in Form des allgemeinen Examens und des Partikulärex-

⁴ Vgl. P. Debognie, *Dévotion Moderne*, in: DSp 3, 727–747.

⁵ Vgl. F. Wulf, *Die Übung der Meditation in der abendländisch-christlichen Geschichte*, in: GuL 34 (1961) 197–209; E. v. Severus u. a., *Méditation*, in: DSp 10, 906–934.

amens geübt wurde und für die von der *Devotio moderna* ein detailliertes Schema entworfen wurde⁶.

Ein besonderes Licht auf die Frömmigkeit jener Zeit wirft die Praxis der Beichte und Kommunion⁷. Längst war die Gewohnheit der frühen Kirche vorbei, wo man in der Messe, an der man teilnahm, normalerweise auch kommunizierte. Die Lateransynode von 1215 unter Innozenz III. sah sich gezwungen anzuordnen, daß alle Gläubigen wenigstens einmal im Jahre beichten und wenigstens an Ostern das Sakrament der Eucharistie empfangen sollten. Die Praxis im Mittelalter war etwa folgende: Die gewöhnlichen Laien beichteten und kommunizierten einmal im Jahr; die besonders frommen Laien zwei- bis dreimal; Ordensleute einmal im Monat, höchstens einmal in der Woche. Manche Prediger und geistliche Schriftsteller stellten so hohe Anforderungen an die Vorbereitung auf die Kommunion, daß sie die Gläubigen eher abschreckten als ermunterten. Es gab aber auch solche, die für einen häufigeren Empfang der Kommunion, etwa einmal im Monat oder noch öfter, eintraten, z. B. Berthold von Regensburg, Johannes Tauler, Vinzenz Ferrer, Bernardin von Siena, Savonarola, die *Imitatio Christi*.

1.2 Die neue Spiritualität der Exerzitien

Das Neue, das durch Ignatius in die katholische Spiritualität gekommen ist, sind, vereinfacht gesagt, die Exerzitien, und zwar als methodische Bündelung der positiven Elemente aus den spätmittelalterlichen Reformbewegungen, verbunden mit den ignatianischen Einsichten aus der mystischen Erfahrung von Manresa, also die Exerzitien als Instrument der Reform. Die Entstehungsgeschichte des Exerzitienbuches⁸ hat einerseits ihren „Sitz im Leben“ in der geistlichen Erfahrung des Ignatius auf dem Krankenlager in Loyola und während seiner eigenen „Exerzitien“ in Manresa. Auf der anderen Seite ist es aber ganz in die christliche spirituelle Tradition eingebunden, und zwar vor allem durch die Lektüre in jenen entscheidenden Jahren: das „Leben Christi“ des Kartäusers Ludolph von Sachsen, das Heiligenleben des Dominikaners Jacobus a Voragine, das „Ejercitatorio“ des Benediktinerabtes Cisneros, die „Imitatio Christi“ und vermutlich noch ein Stundenbuch und ein Beichtbüchlein⁹.

⁶ Vgl. *H. Watrigant*, *Die examine conscientiae iuxta Ecclesiae Patres*, Sanctum Thomam et Fratres Vitae Communis, 1909 (Collection de la Bibliothèque des Exercices, Nr. 23); *I. Noye*, *Examen de Conscience. IV. Moyen âge et temps modernes*, in: DSp 4, 1807–1831.

⁷ Vgl. *P. Browe*, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938; *ders.*, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Münster 1940; *J. Duhr*, *Communion fréquente*, in: DSp 2, 1234–1292.

⁸ Vgl. *H. Rabner*, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Wien 1949; *H. Pinard de la Boullaye*, *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace*, Paris 1950; *S. Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia*, ed. *J. Calveras / C. de Dalmasas*, Rom 1969 (MHSJ 100), 4–60.

⁹ Vgl. *P. de Leturia*, *Libros de Horas, Anima Christi y Ejercicios Espirituales de S. Igna-*

Da Ignatius bald ahnte, daß seine Erfahrungen auch für andere von Nutzen sein könnten, schrieb er bereits in Manresa einige Grundzüge der Exerzitien nieder, aber es dauerte noch viele Jahre, bis der Text die heutige Form hatte und am 31. 7. 1548 von Papst Paul III. im Breve „Pastoralis officii cura“ approbiert wurde.

Die vorignatianischen „Exercitia Spiritualia“ waren nicht einfach Sammlungen von Gebetsübungen, sondern hatten oft auch ein bestimmtes Ziel, waren also nach bestimmten gebetspädagogischen Gesichtspunkten geordnet. Das „Exercitatorium“ des Cisneros z. B. behandelt im ersten Teil die klassische Lehre von den drei Wegen (via purgativa, illuminativa, unitiva), der zweite Teil ist ganz auf das kontemplative Leben ausgerichtet¹⁰. Auch die Exerzitien des hl. Ignatius sind zielgerichtet. Ignatius beschreibt sie kurz: „Geistliche Übungen, um über sich selbst zu siegen und sein Leben zu ordnen, ohne sich durch irgendeine Anhänglichkeit bestimmen zu lassen, die ungeordnet ist.“ (EB 21)¹¹ Dabei sind die Exerzitien nicht als ein geistliches Lesebuch gedacht, sondern als ein Übungsbuch, als ein Leitfaden für geistliche Erfahrung.

Die Exerzitien, wie Ignatius sie ursprünglich gedacht hat, werden von einzelnen unter Leitung eines Begleiters in einsamer Abgeschlossenheit gemacht. Sie sind in vier Etappen, „Wochen“ genannt, eingeteilt. Für jeden Tag sind 4 oder 5 Meditationsstunden vorgesehen. Vorgeschaltet ist das sog. „Fundament“, in dem Ziel und Sinn des menschlichen Lebens erwogen wird und das „die auf die äußerste Dichte gebrachte Theologie des gesamten Exerzitienvorganges“¹² enthält. Die „Erste Woche“ hat als Ziel, die Sündigkeit des Menschen zu meditieren, aus der nur der für uns am Kreuz gestorbene Jesus Christus erretten kann, also die Thematik der traditionellen „via purgativa“. Die „Zweite Woche“ beginnt mit dem „Ruf des Königs“, um dann in den Meditationen des Lebens Jesu den Ruf der Gnade zu immer hochherzigerer Nachfolge des Herrn zu vernehmen und in der „Wahl“ das „Ja“ zur immer größeren Angleichung an Jesus in der persönlichen Berufung zu sagen. In der „Dritten Woche“ ist die Passion Jesu Gegenstand der Meditation, denn nur durch das Kreuz ist Jesus in die Herrlichkeit eingegangen. Die Geheimnisse der Auferstehung und Himmelfahrt Christi sind Gegenstand der „Vierten Woche“. Somit steht die Gestalt Christi ganz im Mittelpunkt der Geistlichen Übungen. Diese schließen mit der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“, die dazu hin-

cio, in: AHSJ 17 (1948) 3–50; J. Calveras, Los „Confesionales“ y los Ejercicios de San Ignacio, in: AHSJ 17 (1948) 51–101.

¹⁰ Vgl. García Jiménez de Cisneros, Obras completas, hg. von C. Baraut, Montserrat 1965, 77–455; deutsche Übersetzung: Schule des geistlichen Lebens. Auf den Wegen der Beschauung, von G. de Cisneros, hg. von E. Drinkwelder, Freiburg 1923; M. Alamo, Cisneros, García, in: DSP 2, 910–921.

¹¹ Wir zitieren das Exerzitienbuch nach: Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, übers. und erkl. von P. Knauer, Graz 2 1983 (zitiert als EB mit Nummer).

¹² H. Rabner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, 258.

führen soll, auch nach Abschluß der Exerzitien im Alltag „Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden.“

Nun kurz zu einzelnen methodischen Elementen in den Exerzitien. Ignatius steht am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Er faßt die Lehre und Gebetsweisheit der Tradition zusammen, vereinfacht sie und ist so wegweisend für die Zukunft. Ignatius kennt in seinen Exerzitien verschiedenste Gebets- und Betrachtungsmethoden¹³. Zunächst die Methoden der besonderen und der allgemeinen Gewissenserforschung. Dann die sog. „drei Gebetsweisen“: relativ einfache Weisen der Meditation, die am Übergang vom mündlichen zum inneren Gebet stehen: 1. Bedenken der 10 Gebote Gottes, der 5 Gebote der Kirche, der 7 Hauptsünden, der 7 Werke der Barmherzigkeit usw., also Dinge, die man zählen und deshalb leicht auswendig behalten kann; 2. Bedenken eines bekannten Textes (Vaterunser, Ave Maria, Credo, Anima Christi, Salve Regina) Wort für Wort; 3. das Beten eines bekannten Gebetes im Atemrhythmus. Weitere Methoden, die Ignatius anwendet, sind: „consideratio“ (Erwägung), „meditatio“ (mit Hilfe der drei Seelenkräfte Gedächtnis, Verstand und Wille), „contemplatio“ (einer Begebenheit des Evangeliums nach dem einfachen Schema: die Personen sehen, den Worten lauschen, auf die Taten achtgeben, und zwar als ein Miterlebender und Mithandelnder), „applicatio sensuum“ (Anwendung der Sinne, nicht Anwendung der Phantasie, sondern der inneren geistlichen Sinne). Die Terminologie schwankt bei Ignatius etwas, wie überhaupt im späten Mittelalter. Von Bedeutung ist, daß Ignatius in der Reihenfolge der 5 Übungen des Exerzientages die Einheit der „geistlichen Übung“, wie sie im Mittelalter entwickelt worden ist, bewahrt. Ausgehend von der Erinnerung („lectio“, 1. Vorübung) findet eine wachsende Verinnerlichung und Vereinfachung über die „meditatio“ und „oratio“ zur „contemplatio“ statt. Daher versteht man auch die Wichtigkeit der Wiederholungs-betrachtungen in den Exerzitien. Sie dienen der tieferen Einprägung einer Wahrheit und dem Erspüren des Zugs der Gnade in der „Unterscheidung der Geister“. Die Entwicklung geht also von der Betätigung der eigenen seelischen Kräfte zur passiven Hingabe. Zu den methodischen Elementen gehören dann die verschiedenen Vorübungen, etwa die „compositio loci“, die „Kolloquien“ am Ende der Meditation, die verschiedenen „Additionen“, in denen gewissermaßen der äußere Ritus der Exerzitien so

¹³ Vgl. A. Bron, *Gebetsschule des Heiligen Ignatius*, übers. und eingel. von O. Pies, Kevelaer 1953; G. Lercaro, *Wege zum betrachtenden Gebet*, Freiburg 1959, 63–92, 199–220; L. Claßen, *Die „Übung mit den drei Seelenkräften“ im Ganzen der Exerzitien*, in: F. Wulf (Hg.), *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg 1956, 263–300; H. Rahner, *Die Anwendung der Sinne*, in: *ders.*, *Ignatius von Loyola als Mensch* 344–369; J. Sudbrack, *Die „Anwendung der Sinne“ als Angelpunkt der Exerzitien*, in: M. Sievernich – G. Switek (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg 1990, 96–119; G. Switek, *Die „leichten Übungen“ nach der Anmerkung 18 des Exerzitienbuches*, in: *GuL* 62 (1989) 277–294.

festgelegt wird, daß sie möglichst dem Zweck dienen, etwa Verdunkelung der Fenster bei den Sündenbetrachtungen, Licht bei den Auferstehungsbetrachtungen, Bußübungen, Mäßigkeit und Fasten usw. In den Exerzitien ist Ignatius eine Integration von Ascese und Mystik gelungen, so wie er selbst sie in Manresa erlebt hat.

Nun seien noch einige Grundzüge der Exerzitien-Spiritualität aufgezeigt, die im einzelnen natürlich auch woanders vorkommen, in ihrer Gesamtheit aber typisch für Ignatius und die Spiritualität der Gesellschaft Jesu sind. Das wohl bekannteste ignatianische Motiv ist der Satz: „Alles zur größeren Ehre Gottes!“¹⁴ Hier ist der Grundgedanke des Exerzitienfundaments wiedergegeben: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist ...“ (EB 23) Dieser Gedanke kommt immer wieder in den Exerzitien vor und klingt auch in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu sehr häufig an. Hier wird deutlich, daß Ignatius immer alles auf die letzten Motive zurückführte, daß er stets nach dem Willen Gottes fragte, daß er immer in einer Atmosphäre der Wahl und der Unterscheidung der Geister lebte. Gleichzeitig bedeutet das auch, daß Ignatius sich in jedem Augenblick in radikaler Weise von sich distanziert. Er fragt nicht nur: Ist das gut? Sondern: Dient das zur größeren Ehre Gottes? Kann ich damit Gott besser dienen? Er steht somit in einer ständigen Wahlhaltung, die eine ungeheure Dynamik freisetzt. Alles Gute, das durch uns und an uns geschieht, wird noch einmal an dem je größeren Gott und an seiner unberechenbaren Verfügung gemessen.

Wenn der Blick des Geistes ständig auf das letzte Ziel gerichtet ist, wird verständlich, daß die Dinge, die nicht selber das Ziel sind, also die Geschöpfe, in ihrer Bedeutung schwinden, daß sie Mittel zum Ziel werden, die der Mensch soweit gebrauchen soll, als sie ihm bei der Erreichung des Zieles helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dabei hindern. Gegenüber allem außer Gott soll der Mensch „indifferent“¹⁵ sein. Damit ist aber nicht stoische Apathie gemeint oder Gleichgültigkeit gegenüber irdischen Werten, sondern, daß man sich bei der Entscheidung wie im Gleichgewicht der Waage befindet (EB 179). In-

¹⁴ Vgl. *K. Rahner*, Vom Offensein für den je größeren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruchs „Ad maiorem Dei gloriam“, in: *GuL* 39 (1966) 183–201; *E. Przywara*, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, 3 Bde., Freiburg 1938–1940.

¹⁵ *G. Bottreau*, Le rôle de „l'indifférence“ dans la spiritualité ignatienne, in: *RAM* 45 (1969) 395–408; *K. Rahner*, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965, 27–31; *F. Meures*, Ungeordnete Anhänglichkeiten – zu einem Schlüsselbegriff der Exerzitien, in: *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien* 50 (1985); *L. Zodrow*, „Prinzip und Fundament“. Eine ignatianische Kurzformel für den Vollzug des geistlichen Lebens, in: *GuL* 58 (1985) 175–191.

differenz ist also die ideale Disposition für die Wahl dessen, was mehr zur Ehre Gottes ist, die Freiheit von Vorlieben und Vorentscheidungen.

Die Maxime, daß stets die „größere Ehre“ Gottes durch uns geschehen soll, hat zur Folge, daß Ignatius ständig nach dem Willen Gottes¹⁶ fragt. In den Exerzitien selbst geht es in ihrem Kernstück, der sog. „Electio“, um die grundsätzliche Lebenswahl, die aber in allen folgenden (jährlichen) Exerzitien und sogar jeden Tag in der Gewissenserforschung fortgeschrieben wird. In den Exerzitien geht es dabei zunächst um die grundsätzliche Angleichung des Lebens an das Vorbild Jesu; deshalb der ständige Blick auf Jesus und sein Leben in den Leben-Jesu-Betrachtungen. Wenn aber die Grundentscheidung einmal getroffen ist, lassen sich auch für das Tun in konkreten Situationen Entscheidungen fällen. Das kann geschehen in der sog. „3. Wahlzeit“ durch ein verstandesmäßiges Abwägen des Für und Wider im Horizont des Glaubens oder in der sog. „2. Wahlzeit“ durch die „Unterscheidung der Geister“ oder die „geistliche Unterscheidung“¹⁷, d. h. die Unterscheidung und Beurteilung der inneren Anregungen, Antriebe, Motive, Gedanken, Neigungen, die man im Zusammenhang mit der zur Entscheidung stehenden Frage wahrnimmt, ob sie vom Heiligen Geist oder vom Ungeist stammen, ob sie auf Christus bezogen sind oder nicht, und zwar durch das Empfinden von Trost oder Trostlosigkeit.

Als letzte typische Eigenart der Exerzitien-Spiritualität sei noch das „Gott suchen bzw. finden in allen Dingen“¹⁸ genannt. Die Fähigkeit, Gott in allen Dingen zu finden, hängt bei Ignatius mit seinen geistlichen Erfahrungen von Manresa, speziell mit der Erleuchtung vom Cardoner, zusammen. Daß ihm diese Gebetsgnaden sein ganzes Leben lang geschenkt wurden, zeigt seine Aussage vom Jahre 1555: „Vielmehr habe seine Andacht immer mehr zugenommen, das heißt: die Leichtigkeit, mit Gott in Verbindung zu treten, und diese sei jetzt größer als je sonst in seinem ganzen Leben. Immer und zu jeder Stunde, wann er Gott finden wolle, könne er ihn finden“ (BP 99)¹⁹. Eine ähnliche Gnade erhofft Ignatius aber auch für alle, die ihm folgen. Die Schlußbetrachtung der Exerzi-

¹⁶ Vgl. A. Brunner, Die Erkenntnis des Willens Gottes nach den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola, in: *GuL* 30 (1957) 199–212; R. d'Ouinice, Die Exerzitien als Schule der Freiheit, in: P. Henrici (Hg.), *Erziehung zur christlichen Freiheit*, Frankfurt 1968, 40–61; M. Giuliani, Entscheidung unter dem Anruf Gottes, ebd. 96–124.

¹⁷ Vgl. H. Rabner, Die Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister, in: F. Wulf (Hg.) (Anm. 13) 312–343; K. Rabner, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: ebd., 343–405; G. Switek, Unterscheidung der Geister, biblische Grundlage und geschichtliche Entwicklung, in: *Ordenskorespondenz* 18 (1977) 59–70.

¹⁸ Vgl. J. Stierli, Das ignatianische Gebet: Gott suchen in allen Dingen, in: F. Wulf (Hg.) (Anm. 13) 152–182; ders., Ignatius von Loyola: Gott suchen in allen Dingen, Olten 1981; E. Coreth, In actione contemplativus, in: *ZKTh* 76 (1954) 55–82; G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg 1986.

¹⁹ Vgl. Ignatius von Loyola, Der Bericht des Pilgers, übers. u. erl. von B. Schneider, Freiburg³ 1977, Nr. 99 (zitiert als BP mit Nummer des Kapitels).

tien „Zur Erlangung der Liebe“ soll dazu helfen. Der Scholastiker P. Antonio Brandão in Coimbra erhält den Rat: „Sie können sich darin üben, die Gegenwart unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, wie im Umgang mit jemand, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Verstehen und in allem, was wir tun; denn es ist wahr, daß seine göttliche Majestät durch Gegenwart, Macht und Wesen in allen Dingen ist.“²⁰ Konkret bedeutet „Gott suchen in allen Dingen“: eine gläubige Weltbetrachtung, indem man alle Dinge und Vorgänge im Lichte des Glaubens sieht, das ständige Suchen nach dem Willen Gottes, die reine Absicht im Handeln. Unabdingbare Voraussetzungen sind: ausdrückliches Beten in der regelmäßigen, wenn auch vielleicht nur kurzen Meditation und vor allem die tägliche Gewissenserforschung²¹, nicht nur als Erforschung von Fehlern und Sünden, sondern vor allem als Dank für das Wirken Gottes an und mit uns und als Erspüren dessen, wie und wohin der Geist uns treibt. Nadal hat dieses Ideal umschrieben mit der Formel „contemplativus in actione“²². Ignatius hat damit eine lange, aus der griechischen Philosophie stammende Tradition, die der Kontemplation einen höheren Wert beimaß als der Aktion, in wichtigen Punkten korrigiert.

1.3 Wirkungsgeschichte der ignatianischen Spiritualität

Wenn auch die Gesellschaft Jesu ursprünglich nicht gegen die Reformation gegründet worden ist, geriet sie infolge der geschichtlichen Umstände aber bald in den Ruf des Antiprotestantismus. Der Name „Compañía de Jesús“, der an sich nicht militärisch zu verstehen ist (fromme Vereinigungen oder Bruderschaften wurden damals häufig „compañía“ genannt), erhielt jetzt eine kämpferische Note. Überhaupt trug die Frömmigkeit der Katholischen Reform und der Gegenreformation oft ein antiprotestantisches Gepräge²³. Man griff allgemein auf die Frömmigkeitsformen des Mittelalters zurück und betonte vor allem jene Formen, die von den Protestanten angegriffen wurden. Die Exerzitien erwiesen sich bald als ein hervorragendes Mittel zur Reform der Kirche²⁴. Gerade weil sie ursprünglich nur für Einzelexerzitanten gegeben wurden, zeigten sie ihre Wirkung in auffallenden Bekehrungen. Bald

²⁰ Monumenta Ignatiana, Epp. 3, 510.

²¹ Vgl. A. Görres, Über die Gewissenserforschung nach der Weise des hl. Ignatius von Loyola, in: GuL 29 (1956) 283–289; F. Marty, Die Gewissenserforschung, in: P. Henrici (Hg.), Der Mensch im Gebet, Frankfurt 1965, 104–133; W. Lambert, Gebet der liebenden Aufmerksamkeit – zur Gewissensprüfung nach Ignatius, in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien Nr. 38 (1978).

²² MHSJ, Mon. Nadal IV, 651.

²³ Zur Frömmigkeit der Katholischen Reform und der Gegenreformation vgl. L. A. Veit – L. Lenbart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956; J. Meisner, Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt, Leipzig 1971.

²⁴ Zur Geschichte der Exerzitien vgl. I. Iparraguirre, Historia de los Ejercicios, 3 Bde., Rom 1946, 1955, 1973; J. de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Rom 1953 (vgl. Table Générale: „Exercices spirituels“).

würden die Exerzitien den Priestern, Seminaristen und Klöstern vorgeschrieben. Man sah auch rasch die Nützlichkeit regelmäßiger Exerzitien, obwohl man sie an sich zunächst nur einmal machte. Um einen größeren Kreis von Exerzitanten zu erreichen, ging man dazu über, Exerzitien von 8 oder von 3 Tagen zu geben, im wesentlichen auf die „Erste Woche“ beschränkt, was auch Ignatius im Prinzip schon vorgesehen hatte. Seit der Mitte des 17. Jh. kann man schon von einer Exerzitienbewegung sprechen. Man erteilte die Exerzitien systematisch an verschiedene Stände, etwa auf der Basis der Marianischen Kongregationen. Man gründete eigene Exerzitienhäuser. Schließlich wurden die Betrachtungen der „Ersten Woche“ ganzen Pfarreien erteilt in Form von Volksexerzitien oder Volksmissionen. Im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jh. kam es erneut zu einer Exerzitienbewegung: zunächst nicht-organisierte Exerzitien für einzelne Stände, ab etwa 1900 Vereinsexerzitien in den großen Exerzitienhäusern, seit etwa 1925 organisierte Volks-Exerzitien auf Diözesan-Ebene (z. B. in Holland). Die Exerzitien wurden so zu einem Instrument der „ordentlichen Seelsorge“. Der Verflachung der Exerzitien durch Überhandnehmen von 3tägigen Kursen steht heute ein Zurückgehen auf die ursprüngliche ignatianische Praxis gegenüber (Einzelexerzitien, Große Exerzitien).

Durch Ignatius und seine Exerzitien hat vor allem die methodische Betrachtung, die für Jesuiten seit dem Ordensgeneral Francisco de Borja auf eine Stunde täglich festgesetzt worden war, in der Kirche auch für weitere Kreise besondere Bedeutung gewonnen²⁵, wenn es auch natürlich noch andere Meditationsschulen außer der ignatianischen gab. Leider wurde die Einheit von diskursivem und affektivem Gebet, die bei Ignatius noch vorhanden war, in der Folgezeit nicht genügend bewahrt. Schon bald nach Ignatius kam es in der Gesellschaft Jesu zu einem Streit um die Meditation, als einige Patres, darunter Balthasar Alvarez († 1580), der zeitweilige Beichtvater der hl. Teresa von Avila, stark das affektive Gebet und die Beschauung betonten. Aus Furcht, dadurch könnte das mit vieler Mühe in der Kirche durchgesetzte apostolische Ordensideal der Gesellschaft Jesu gefährdet werden, erklärte der Ordensgeneral Mercurian das affektive Gebet als dem Institut des Ordens fremd. Sein Nachfolger Aquaviva hob zwar das Verbot 1599 wieder auf, aber es blieb seit jener Zeit eine Spaltung: die Meditation mit den drei Seelenkräften trat einseitig in den Vordergrund, mit der Gefahr der Rationalisierung und Moralisierung; bei der Kontemplation zeigte sich die Gefahr einer quietistischen Mystik und Intellektfeindlichkeit.

²⁵ Vgl. *de Guibert* (Table Générale, Stichwort „méditation“, „oraison“); *F. Wulf*, Das innere Gebet (oratio mentalis) und die Betrachtung (meditatio), in: *GuL* 25 (1952) 382–390; *ders.*, Die Übung der Meditation in der abendländisch-christlichen Geschichte, in: *GuL* 34 (1961), bes. 206–209; *H. Bacht*, Das Ringen um die tägliche Betrachtungsstunde in der jungen Societas Jesu, in: *EuA* 59 (1983) 15–30.

Besonderen Einfluß hatten Ignatius und sein Orden auf die Praxis der öfteren (Beichte und) Kommunion²⁶. In den Exerzitien n. 18 rät er, man solle alle 8 Tage zur Beichte und zur Kommunion gehen. Schwester Rejaddella erlaubt er sogar die tägliche Kommunion. Die Jansenisten, die sehr hohe Anforderungen für die Zulassung zur Kommunion stellten, griffen die Jesuiten wegen ihrer Empfehlung der häufigeren Kommunion heftig an, z. B. in dem 1643 erschienenen Buch „De la fréquente communion“ des Jansenisten Antoine Arnauld, des Bruders der Mère Angélique Arnauld, der Äbtissin von Port-Royal. Man solle sich aus Ehrfurcht vom Empfang der Kommunion fernhalten. Dieser Gedanke spielte in der Frömmigkeit des 18. und 19. Jh. eine große Rolle. Erst der hl. Pius X. hat hier mit seinem Dekret zur öfteren Kommunion vom Jahre 1905 Klarheit geschaffen. Einen starken Akzent legten die Jesuiten aber auch auf die Anbetung des in der Eucharistie gegenwärtigen Christus. Sie förderten auch die feierliche Kinder-Erstkommunion, das 40stündige Gebet und großartige Fronleichnamsprozessionen, häufig verbunden mit szenischen Darstellungen. Auch auf die Volksandachten haben sie großen Einfluß gehabt²⁷. Hier sei nur die Marienverehrung genannt. Sie gehörte zum Programm der Marianischen Kongregationen. Der Rosenkranz wurde zum Kennzeichen des Katholiken; Wallfahrten mit Bekenntnischarakter zu Muttergottesheiligtümern blühten auf, z. B. nach Altötting, damals von Jesuiten betreut, und zum Schönenberg bei Ellwangen, auf Anregung von P. Philipp Jenigen. Von Frankreich kommend breitete sich die Herz-Jesu-Verehrung aus. Die Jesuiten sahen infolge der Offenbarungen der hl. Margareta Maria Alacoque in der Verbreitung dieser Andacht, die in Übereinstimmung mit der Jesusfrömmigkeit der Exerzitien stand, eine ihnen in besonderer Weise anvertraute Aufgabe.

Die ignatianischen Impulse haben zwar eine erfolgreiche Wirkungsgeschichte gehabt, aber sie sind auch von Anfang an auf manchen Widerstand gestoßen. Daß die protestantische Polemik z. Z. der Gegenreformation und auch später, etwa im Kulturkampf, die Jesuiten bekämpfte, braucht uns nicht zu verwundern. Ärgerlich ist aber die Gleichsetzung von jesuitisch mit „verschlagen, schlau, hinterlistig“, wie man es in manchen älteren Lexika nachlesen kann, wobei dieser Sprachgebrauch aus der antijesuitischen Polemik der Jansenisten stammt. Eher lächerlich wirkt das Feindbild in bestimmten völkischen Kreisen nach dem Ersten Weltkrieg, etwa bei Erich und Mathilde Ludendorff: Freimaurer, Juden, Jesuiten als die, die an allem schuld sind. Bedenklicher aber muß uns die innerkatholische Opposition stimmen²⁸. Der Lehre von der Indifferenz

²⁶ Vgl. *de Guibert* 367–379.

²⁷ Vgl. ebd. 380–396.

²⁸ Zu den ersten Angriffen auf die Exerzitien vgl. *Iparaguirre* (Anm. 24) Bd. 1: *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor*, Rom 1946, 83–115. Allgemein zu Angriffen auf die Spiritualität der G.J. vgl. auch: *H. J. Replinger*, *Die Gesellschaft*

z. B. warf man vor, hier handele es sich um reinen Stoizismus. In der Lehre vom Wirkenlassen des Schöpfers mit dem Geschöpf (EB 15) sah man Anklänge an die Lehre der „Alumbrados“, die sich mit Vorliebe auf den Heiligen Geist beriefen und Sakramente, Priester und überhaupt die sichtbare Kirche gering schätzten. Der Dominikaner Tomás de Pedroche schrieb 1553 für den Erzbischof Siliceo von Toledo eine scharfe Zensur der Exerzitien. Ignatius habe die Exerzitien mehr aus der inneren Erfahrung seines Herzens und aus der inneren Salbung des Heiligen Geistes geschöpft als aus den Büchern, und deshalb stellte er ihn in eine Reihe mit den häretischen „Dejados“ und „Alumbrados“²⁹. Der bekannte Dominikanertheologe Melchior Cano, der Nachfolger von Francisco de Vitoria in Salamanca, wandte sich in seiner traditionellen Denkweise gegen die neue Form des Ordenslebens, in der er einen Abfall vom alten Ordensideal sah, gegen den Namen der Gesellschaft Jesu und gegen die Exerzitien.

Letztlich gehen auch die umstrittenen Lehren des Molinismus und des Probabilismus auf die Exerzitien zurück. In den Regeln über die kirchliche Gesinnung hatte Ignatius darauf hingewiesen, man solle nicht unbedacht von Vorherbestimmung, Glauben und Gnade sprechen zum Nachteil des geistlichen Eifers, der Werke der Liebe und des freien Willens (EB 366–369). Der spanische Jesuit Luis de Molina (1536–1600) versuchte in seiner „Concordia“ (erstmalig 1588) der Lehre des Trienter Konzils von der Bewahrung der Willensfreiheit unter dem Einfluß der göttlichen Gnade eine philosophische Grundlage zu geben und mit Hilfe der sog. „scientia media“ die Fragen nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit, Vorherbestimmung und Verdienst, Gottes Vorherwissen und menschlichem Tun zu beantworten. Vor allem die Dominikaner (Báñez) griffen die Lehre Molinas an, weil ihrer Meinung nach darin die Souveränität Gottes nicht genug gewahrt sei. Über 20 Jahre lang tobte der „Gnadenstreit“, in dem die bedeutendsten Theologen beider Schulen beteiligt waren. Aber der Papst sah sich trotz vieler theologischer Dispute („Congregationes de auxiliis“) nicht in der Lage, die Frage endgültig zu entscheiden. Auf die Hochschätzung der menschlichen Freiheit in den Exerzitien geht auch die sog. Jesuiten-Moral zurück, und darin vor allem der „Probabilismus“, der von den Jansenisten (Pascal in seinen „Lettres Provinciales“) als Laxismus fehlinterpretiert und bekämpft wurde.

Aus unserem Jahrhundert ist noch der Angriff von Henri Bremond auf die ignatianische Spiritualität zu erwähnen³⁰. Bremond lebte 1865–1933

Jesu. Vom „Geist des Ursprungs“ zu ihrer heutigen Sendung in der Kirche für die Welt, in: A. Rotzetter (Hg.), Geist und Geistesgaben, Einsiedeln 1980, bes. 167–172.

²⁹ Vgl. J. A. de Polanco, *Chronicon S. I.*, t. 3, Madrid 1895, 504–505.

³⁰ Vgl. H. Bremond, *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des „Exercices“ de Saint Ignace*, in: *RevSR* 7 (1927) 226–261; 402–428; 579–599. Gegen ihn schrieb F. Cavallera, *Ascétisme et prière. A propos d'une prétendue crise*, in: *RAM* 9 (1928) 54–90. Darauf wieder H. Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris 1929; *ders.*, *Saint Ignace et les Exercices*

und war selber 1882–1904 Jesuit. Er vertrat die These, die jesuitische Betonung der Eigentätigkeit des freien Willens habe die katholische Frömmigkeit auf die Methode und Stufe der verstandesmäßigen Betrachtung mit den drei Seelenkräften festgelegt und den Weg zu höheren Gebetsarten verschlossen, dadurch aber für Jahrhunderte das geistliche Leben und die Entfaltung echter Andacht innerhalb des Ordens und der ganzen Kirche gehindert. Aus dem Gebet, das wesentlich etwas Passives sei, habe man eine aszetische Übung gemacht. Schon 1913 hatte der Benediktiner Dom M. Festugière³¹ der Spiritualität der Gesellschaft Jesu vorgeworfen, sie sei eine Abirrung vom altchristlichen Geist der Liturgie und der auf Gemeinschaft gegründeten Frömmigkeit des Mittelalters. Die Liturgie sei gekennzeichnet durch den Geist der Freiheit. Ignatius hingegen habe eine militärische Gebetsmethode eingeführt, die die Seele und ihre verschiedenen Fähigkeiten auf Kommando in Gang setze. Die Auseinandersetzung mit H. Bremond hat auch innerhalb der Gesellschaft Jesu zu einer grundsätzlichen Neubesinnung auf die Quellen der ignatianischen Spiritualität geführt. Zwar konnten Bremond von F. Cavallera und J. de Guibert Übertreibungen und Ungerechtigkeiten nachgewiesen werden. Aber tatsächlich hatte doch schon bald nach dem Tode des hl. Ignatius eine Verengung und Vereinseitigung seiner Spiritualität eingesetzt, gekennzeichnet durch rationalistische, moralistische und aszetistische Tendenzen. Man hatte den Reichtum des „exercitium spirituale“, der meditativ-kontemplativen geistlichen Übung in der Kirche und auch in den Exerzitien nicht genügend beachtet. In den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts haben dann die Liturgische und die Jugendbewegung einen Wandel in der katholischen Frömmigkeit herbeigeführt. Gegenüber der einseitigen Betonung der sittlichen Bemühung des Menschen (Vorwurf des Anthropozentrismus) hob man stärker die Bedeutung der Gnade hervor (Theozentrismus). Inzwischen hat man die Einseitigkeiten auf beiden Seiten wohl überwunden³².

2. Ein neuer Ordenstyp

Das II. Vaticanum spricht im Dekret „Perfectae Caritatis“ vom „Geist des Ursprungs der einzelnen Institute“. In Tradition und Ordenstheologie ist vom „Charisma“ der Orden die Rede. Die Orden waren von den

ces, in: VS 1929, Supplément S. 1–48, 73–112, 147–191. Vgl. auch: E. Böminghaus, Aszese oder Gebet? in: ZAM 4 (1930) 126 ff.; J. de Guibert, Henri Bremond, in: ZAM 12 (1937) 251–266; E. Goichot, Henri Bremond, Historien du Sentiment Religieux. Genèse et stratégie d'une entreprise littéraire, Paris 1983.

³¹ Vgl. M. Festugière, La Liturgie Catholique, in: RevPhil 22 (1913) 692–886; F. Cavallera, Ascétisme et Liturgie, Paris 1914; L. Koch, Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, 113.

³² Vgl. etwa: A. Steger, Der Primat der göttlichen Gnadenführung im geistlichen Leben nach dem heiligen Ignatius von Loyola, in: GuL 21 (1948) 94–108; E. Kunz, „Bewegt von Gottes Liebe“. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise, in: Sievernich–Switek (Hg.) (Anm. 13) 75–95.

Anfängen an überzeugt, daß ihre Existenz in besonderer Weise geistgewirkt, charismatisch sei. Nicht nur die gemeinsame Berufung zu einem Leben nach den drei Evangelischen Räten fällt darunter, sondern die einzelnen Orden haben auch ein besonderes Charisma erhalten, eine besondere Gabe zum Nutzen der anderen, der Kirche. In besonders schwierigen Zeiten ist Gott der Kirche oft dadurch zu Hilfe gekommen, daß er neue Formen des Ordenslebens entstehen ließ, etwa nach der Konstantinischen Wende das Mönchtum; im Hochmittelalter, als die Kirche ganz in die Strukturen des Feudalismus, in Geld und Macht verstrickt zu sein schien, die Bettelorden; im Anschluß an die Entdeckung der überseeischen Gebiete die Missionsorden. Der Orden ist gewissermaßen die Fortsetzung des Charismas des Gründers in die Zeit hinein. Nicht selten hat das besondere Charisma seinen Ausdruck in einem vierten Gelübde gefunden, das zu den drei allgemeinen Ordensgelübden hinzu abgelegt wird und ihnen eine besondere Färbung gibt (und in gewissem Sinn das erste Gelübde ist).

2.1 Die wichtigsten Ordentypen im Lauf der Ordensgeschichte

Um das Spezifische der Gesellschaft Jesu zu verstehen, muß man sie mit den wichtigsten Typen des Ordenslebens vorher und nachher vergleichen. Die Entwicklung geht zunächst von den Jungfrauen und Aszetzen der Urkirche, die in ihren Familien und Gemeinden lebten, über die Eremiten (Anachoreten), die sich auch räumlich von der Welt und der Gemeinde trennten, zur Lebensform der Zölibitaren, z. B. die Gründungen des Pachomius, Basilius, Benedikt. Den monastischen Orden in manchem ähnlich waren die Gründungen der Regular-Kanoniker, d. h. die Mitglieder der Kathedral- und Kollegiat-Kapitel. Alle bisherigen Gründungen waren im Prinzip an den Ort gebunden. Die großen Neugründungen des 12. Jh., die Mendikanten (Dominikaner, Franziskaner, Augustiner-Eremiten, Karmeliten), sind ortsunabhängige Personalverbände. Sie sind auf die Seelsorge ausgerichtet, aber vom Bischof unabhängig. Statt dessen besteht eine enge Bindung an den Papst. Im 16. Jh. entsteht eine neue Form des Ordenslebens, entsprechend den Bedürfnissen der Zeit: die Regularkleriker. Sie erwachsen geistig aus den spätmittelalterlichen Reformbewegungen. Sie sind einerseits Seelsorgspriester (Kleriker), legen andererseits Ordensgelübde ab (Regularen). Sie tragen kein besonderes Ordensgewand, sondern die Kleidung der Weltpriester der betreffenden Stadt; ihr Hauptziel ist die Seelsorge, vor allem durch Predigt, Jugenderziehung, Lehre, Spendung der Sakramente. Wegen der Erfordernisse der Seelsorge lösen sie sich von den Mönchs- und Mendikanten-Traditionen und wollen nur „*honesti sacerdotes*“ sein. Hierher gehören z. B. die Theatiner (1524), Barnabiten (1530), Somasker

(1532). Am konsequentesten wurde die neue Form in der Gesellschaft Jesu durchgeführt.

Aus den Regularklerikern entwickelte sich der Typ der „Kongregation“, ganz seelsorglich ausgerichtet, mit drei einfachen Gelübden. In noch größerer Nähe zum Diözesanklerus stehen die „Societates vitae communis sine votis“ (heute „Gesellschaften des apostolischen Lebens“ genannt), z. B. das Oratorium, die Weißen Väter. Die letzte Etappe dieser Entwicklung bilden in unserem Jahrhundert seit 1947 die „Säkularinstitute“ mit zwei Kennzeichen: Weihe an Gott durch ein Leben „nach den Evangelischen Räten und Welthaftigkeit, d. h. Apostolat und Lebenszeugnis in Berufsformen, Arbeitsweisen und Umständen, die der welthafte Daseinsweise entsprechen. Zum Verständnis des Folgenden ist darauf hinzuweisen, daß Ignatius die wichtigsten Ordentypen, die damals existierten, sehr wohl kannte. Das geistliche Werden des Ignatius und seines Ordens geschah unter dem Einfluß der bereits bestehenden Orden, aber bei gleichzeitiger Distanzierung von ihnen. Für den Werdegang des Ignatius und seiner Gefährten waren von besonderer Bedeutung: Franziskaner und Dominikaner, Benediktiner und Kartäuser, außerdem die damals gerade neu entstandenen Regularkleriker. Von allen standen ihm innerlich wohl die Franziskaner und die Kartäuser am nächsten. Dennoch haben sich Ignatius und seine Gefährten keinem dieser Orden angeschlossen, sondern fühlten sich zu einer neuen Lebensform berufen.

2.2 Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den alten Orden³³

Man kann die Eigenart der Jesuiten im Vergleich zu den alten Orden wohl in vier Stichworten zusammenfassen: sie wollten keine Mönche sein, sondern Kleriker und Apostel; sie hielten kein Chorgebet, sondern ihr Gebetsleben sollte gekennzeichnet sein durch das „Gott suchen in allen Dingen“; sie beobachteten keine besonderen „Observanzen“, sondern eine „gewöhnliche Lebensweise“; sie übten keine „stabilitas loci“, sondern sollten jederzeit zur „apostolischen Sendung“ bereit sein.

Als Ignatius und seine Gefährten am 15. August 1534 auf dem Montmartre das Gelübde der Armut, der Keuschheit und der Jerusalemfahrt (mit Papstklausele) ablegten, dachten sie noch nicht an die Gründung eines Ordens. Aber sie waren zu einem „evangelischen“ und „apostolische“ Leben entschlossen. Sie sprachen davon, „sich in Armut dem Dienst Gottes unseres Herrn und dem Nutzen des Nächsten hinzugeben“³⁴ und dem „modo de vivir de Inigo“³⁵ zu folgen. Darin war für sie auch das Priestertum eingeschlossen. Ihre Entscheidung ist auch zu sehen auf dem

³³ Zum Folgenden vgl. G. Switek, Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten, in: ebd. 204–232.

³⁴ Vgl. Monumenta Ignatiana, FN I, 110.

³⁵ Vgl. ebd. 183.

Hintergrund der verschiedenen damaligen Versuche zur Priesterreform (in Paris Jean Standonck, Noël Beda, Josse Clichtove; in Oberitalien Bischof Mateo Giberti von Verona, Gaetano da Tiene und Gian Pietro Caraffa)³⁶. Deren Ziel war die Heranbildung von „Reformierten Priestern“, gekennzeichnet durch Armut und intensives geistliches Leben. Während allen Genannten aber ein stark kultischer Akzent in ihrer Auffassung vom Priestertum gemeinsam war, lag bei Ignatius der Akzent der priesterlichen Tätigkeit in der Verkündigung und der Spendung der Sakramente, vor allem der Buße, und zwar nicht auf einen kleinen Kreis beschränkt, sondern universal auch dort, wo sonst niemand hinging, wo aber die Not besonders groß war. Dem diente ihre Absicht, sich dem Papst zur Verfügung zu stellen, dem universalen Bischof, von dem sie in voller Disponibilität die „Missio“ erwarteten. Ihre Entscheidung zum Priestertum ist also älter als die Entscheidung, einen Orden zu gründen. Daher auch ihre ersten Namen. Man nennt sie „Preti Pellegrini“³⁷, „Preti Reformati“³⁸, „Compañía de los sacerdotes de Jesús“³⁹. Das tiefste Wesen ihrer Gemeinschaft drückte aber der Name „Gesellschaft Jesu“ aus, den sie sich gegeben hatten, weil sie kein anderes Haupt hatten als Jesus Christus, dem allein sie zu dienen verlangten⁴⁰. Das Selbstverständnis der „Societas Jesu“ formulierte Nadal in seinen „Annotationes in Examen Generale“ aus dem Jahr 1557: „Wir sind als Priester und Kleriker berufen, nicht als Mönche.“⁴¹ Von daher ist es verständlich, daß manche die Frage stellten, ob die Gesellschaft Jesu überhaupt ein Orden sei. In den Akten des Konzils von Trient wird 1551 Laínez „Clericus saecularis congregationis Jesu“ genannt und 1562 Canisius „Clericus saecularis societatis Jesu“. Aber wegen der drei Ordensgelübde mußte man die Gesellschaft Jesu als Orden ansehen. Das war das Selbstverständnis der Jesuiten und auch die Auffassung der Kirche.

Die Approbationsbulle „Regimini“ führt aus, die Priester der Gesellschaft Jesu seien „gehalten, ein jeder privat und einzeln, nicht aber gemeinsam das Offizium nach dem Ritus der Kirche zu beten.“⁴² In den Konstitutionen wird gesagt, daß es in den Häusern der Gesellschaft Jesu keine Waffen und „Instrumente für eitle Dinge“ geben solle (Konst. 266), zu den letzteren werden auch Musikinstrumente gezählt (Konst. 268). Das ist nun nicht etwa darauf zurückzuführen, daß Igna-

³⁶ Vgl. *L. de Diego*, La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros (1515–1540), Rom 1975, 89–119, 163–179.

³⁷ MHSJ Epp. Xav. 69.

³⁸ Vgl. *P. Tacchi Venturi*, Storia della Compagnia di Gesù in Italia II/I, Rom 1950, 359.

³⁹ MHSJ Fabri Mon. 119.

⁴⁰ Vgl. *J. Iturriz*, Compañía de Jesús. Sentido histórico y ascético de este nombre, in: *Manresa* 27 (1955) 43–53; *T. Baumann*, Compagnie de Jésus, in: *RAM* 37 (1961) 47–60; 38 (1962) 52–63.

⁴¹ MHSJ Epp. Nadal V, 174.

⁴² Monumenta Ignatiana, Const. I, 30.

tius keinen Sinn für Musik gehabt hätte. Er verspürte in Manresa großen Trost, wenn er das Hochamt, die Vesper und die Komplet singen hörte (BP 20). Er begründete diese Neuerung, „damit sie dadurch (nämlich das Chorgebet) nicht von den Diensten der Nächstenliebe, denen wir uns voll und ganz geweiht haben, abgehalten werden.“⁴³

Grundsätzlich befürwortet Ignatius also die Musik in der Kirche und das gesungene Chorgebet, aber dafür seien schon andere da. Die Gesellschaft Jesu solle die Dinge tun, die ihrer eigenen Berufung eigentümlicher seien. Mit der Aufgabe des Chorgebetes sollte aber keineswegs das Gebet überhaupt geringgeschätzt werden. Außer der privaten Rezitation des Stundengebetes waren eine Reihe geistlicher Übungen vorgesehen: die tägliche Heilige Messe, die zweimalige Gewissenserforschung, eine bestimmte Zeit der Meditation, der Rosenkranz. Vor allem aber sollte für die Jesuiten das hinzukommen, was Ignatius „Gott suchen bzw. finden in allen Dingen“ nannte. Allerdings gab es gegen das ignatianische Gebetsideal Widerstände von außen und von innen. Papst Paul IV. (Gian Pietro Caraffa) war der Überzeugung, das Chorgebet sei für Orden wesentlich und „de jure divino“, und befahl deshalb nach dem Tode des Ignatius, anlässlich der 1. Generalkongregation 1558, den Jesuiten, das Chorgebet zu halten, was diese, solange er lebte, dann auch taten. Doch auch im Innern des Ordens gab es Schwierigkeiten mit den Vorstellungen des Gründers vom Gebet, wie der Streit um die Gebetszeit (eine volle Stunde Meditation am Morgen?) und die Gebetsweise (nur inneres Gebet? auch affektives Gebet?) in der Gesellschaft Jesu zeigt.

Die Lebensweise in den alten Orden war durch viele, in den Regeln, Konstitutionen und Consuetudinarien vorgeschriebenen Gebräuche gekennzeichnet. Dazu gehörten etwa: eine bestimmte Ordenskleidung, die sich jeweils von allen anderen Orden unterschied, ein Ordensname anstelle des Taufnamens, vorgeschriebene Bußpraktiken und Fasten, bestimmte liturgische Eigenriten, bis ins Detail festgelegte Formen im Umgang miteinander usw. Das alles faßte man unter dem Begriff „Observanzen“ zusammen, deren treue Beobachtung auch als Gradmesser der Vollkommenheit galt. Die Lebensweise der Gesellschaft Jesu ist dadurch gekennzeichnet, daß sie – wenigstens im Prinzip – solche Observanzen nicht vorsieht, sie ist im Äußeren „gewöhnlich“. In den Konstitutionen heißt es: „Was Essen, Schlafen und den Gebrauch der übrigen Dinge angeht, soll es zwar das gewöhnliche sein und nicht verschieden von dem, was dem Arzt des Landes, wo man lebt, richtig erscheint.“ (Konst. 580) Man solle darin „dem gewöhnlichen und gebilligten Gebrauch ehrbarer Priester folgen“, sagt die Bulle von 1550. Der Grund für diese Bestimmung war: Ignatius wollte nicht, daß die Beweglichkeit und Leistungsfäh-

⁴³ Prima Instituti Summa: Monumenta Ignatiana, Const. I, 19.

higkeit der Jesuiten durch zusätzliche Strenghheiten beeinträchtigt würden. Nadal erklärte einmal, die Mönche, die ja nicht zur Hilfe des Nächsten hinausgehen, könnten fasten und ihren Leib züchtigen; die Jesuiten aber brauchten die Kräfte ihres Körpers zur Hilfe für den Nächsten bei den verschiedenen Seelsorgsdiensten und Sendungen⁴⁴. Dabei beriefen sich die Jesuiten ausdrücklich auf das Beispiel Jesu⁴⁵. Zum gewöhnlichen Leben der Jesuiten gehörte der Verzicht auf einen eigenen Ordenshabit; eine gewisse Sorge für den Leib, um ihn für den apostolischen Dienst tüchtig zu erhalten; der Verzicht auf einen eigenen Ordensnamen.

Bei den alten Orden war seit den Zeiten des Pachomius eine wichtige Einrichtung die Klausur, die das Innere des Klosters von der „Welt“ draußen trennte. Es war konsequent, wenn die „Regula Benedicti“ das Eingeschlossenein im „claustrum“ noch durch ein Gelübde der „stabilitas“ verstärkte. Auch die Konvente der Bettelorden hatten noch einen stark klösterlichen Charakter. Die Gesellschaft Jesu spricht nicht von Klöstern und Konventen, sondern einfach von „Häusern“ und „Kolegien“. Nadal sagt einmal: „Zu beachten ist, daß es in der Gesellschaft verschiedene Arten von Bleiben oder Wohnungen gibt. Es gibt nämlich das Noviziatshaus, das Kolleg, das Profefßhaus, die (apostolische) Pilgerreise, und durch diese Letztere wird die ganze Welt unsere Wohnung.“⁴⁶ In den „Exhortationes“ 1567 in Köln erklärt Nadal: „Die Gesellschaft ist nicht zu unserem eigenen Nutzen gegründet worden, sondern vielmehr zum Nutzen der anderen. Sonst wäre sie nicht gegründet worden. Denn um die eigene Vollkommenheit zu fördern, hätten die anderen Orden ausgereicht.“⁴⁷ Das eigentliche Ziel der Gesellschaft Jesu ist die Hilfe des Nächsten; die eigene Vervollkommnung bleibt selbstverständlich eine Aufgabe, aber sie erhält die Funktion eines Mittels, das dem eigentlichen Ziel, den Seelen zu helfen, dienen soll. Wesentlich ist die Bereitschaft zu einem prinzipiell universalen Apostolat, was vor allem ausgedrückt wird durch die Bindung an den Papst.

Aus den bisher aufgeführten Grundoptionen ergeben sich einige Konsequenzen, die ihren Ausdruck im Ordensrecht der Gesellschaft Jesu gefunden haben: die Zentralisierung; die starke Stellung des Generals; die lange Probezeit; Ablegung von zunächst einfachen Gelübden nach dem Noviziat, die zwar den einzelnen binden, nicht aber den Orden; die Ablehnung von bestimmten Arbeiten, die den Orden auf Dauer binden, wie etwa Pfarreien und Frauenseelsorge. Allerdings hat schon Ignatius Kollegien, die sicher ebenfalls ein erhebliches Hindernis für Mobilität darstellen, angenommen. Er sah in dem Wunsch der Bischöfe, Fürsten und

⁴⁴ MHSJ Epp. Nadal V, 168.

⁴⁵ Monumenta Ignatiana, FN II, 138.

⁴⁶ MHSJ Epp. Nadal V, 54.

⁴⁷ MHSJ Epp. Nadal V, 785.

Städte nach Kollegien ein Zeichen der Zeit, dem er sich nicht entziehen zu dürfen meinte.

Wenn Ignatius auch den anderen Orden vieles Wichtige verdankt, so hat er seiner Gemeinschaft doch im ganzen eine Form gegeben, die sich erheblich von ihnen unterscheidet. Der Geist der Gesellschaft Jesu in seiner Gesamtheit ist etwas Unverwechselbares. Die typisch ignatianische Eigenart besteht weniger in einzelnen neuen Bestimmungen, sondern in der konsequenten Ausrichtung aller Einzelbestimmungen auf den größeren Dienst in der Kirche durch Übernahme der apostolischen Sendungen durch den Papst, den universalen Bischof, und zwar dort, wo die Not am größten ist, bei jenen, um die sich sonst niemand kümmert. Die Eigenart der Gesellschaft Jesu ist ein dynamisches Prinzip, das keine monastische Uniformität zuläßt, sondern Disponibilität und Mobilität in ständiger Anpassung an Zeit, Ort, Personen und Umstände verlangt. Die traditionellen Orden fanden nicht immer leicht Verständnis für diesen neuen Ordentyp, der ihnen als ein Verzicht auf altbewährte asketische Praxis vorkommen mochte. Aber auch im Innern der Gesellschaft Jesu dauerte es eine gewisse Zeit, bis der ignatianische Ansatz allgemein verstanden und aufgenommen war. Sehr bald hielten auch in ihr uniformierende Reglementierungen und Observanzen Einzug, wie umgekehrt auch manche typisch jesuitischen Züge auf die anderen Orden abfärbten.

2.3 Einflüsse der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu auf andere Orden

Grundgedanke und Konstitutionen der Gesellschaft Jesu waren damals modern und den Erfordernissen der Zeit entsprechend und hatten deshalb auch Einfluß auf andere damals oder später entstehende Orden⁴⁸. Zunächst sind hier die Einflüsse auf einige Frauenorden zu nennen. Als ein großes Problem erwies sich damals die an sich segensreiche Gesetzgebung des Trienter Konzils über die Ordensreform, vor allem die Einschärfung der strengen Klausur für alle Frauenorden. Das brachte alle Gemeinschaften, die sich dem Apostolat widmen wollten, in große Schwierigkeiten. Am bekanntesten und tragischsten ist der Fall der Mary Ward, die auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit den Verfolgungen in ihrer englischen Heimat einen neuen Orden gründen wollte für den Unterricht junger Mädchen und andere, den Frauen mögliche Arbeiten des Apostolats. Beim Plan ihres „Institutum Beatae Mariae Virginis“ inspirierte sie sich infolge einer Vision an den Konstitutionen des Ignatius. Doch war Mary Ward, was die Rolle und Arbeit der Frau in der Kirche anging, ihrer Zeit um Jahrhunderte voraus und mußte 1631 die Aufhebung ihres Instituts durch Papst Urban VIII. und ihre eigene zeitweise Gefangennahme als Häretikerin im Kloster der Klarissen in Mün-

⁴⁸ Vgl. J. Beyer, Der Einfluß der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu auf das moderne Ordensleben, in: GuL 29 (1956) 440–454; 30 (1957) 47–59.

chen erleben. Ferner sind von den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu u. a. beeinflußt: die Kongregation der Ursulinen von Dôle (Anne de Xainctonge, 1606); die Töchter der Gesellschaft Unserer Lieben Frau (Jeanne de Lestonac, 1606); die Exerzitienschwestern vom Heiligsten Herzen, im 17. Jh. von dem berühmten Missionar und Exerzitenmeister P. Huby gegründet; die Schwestern vom hl. Joseph, 1650 von P. Médaille in Le Puy gegründet und in mehrere Kongregationen aufgespalten; die Gesellschaft der Töchter vom Herzen Mariae (P. Pierre Joseph Picot de Clorivière und Adelaïde de Cicé, 1791), die ohne äußere Kennzeichnung als Ordensfrauen in einer antichristlichen Welt ihr Apostolat ausüben sollten; die Schwestern unserer Lieben Frau (Namur–Amerfoort–Mühlhausen, 1803); das Institut Unserer Lieben Frau vom Abendmahlsaal („Cénacle“, 1827); die Helferinnen der Armen Seelen („Auxiliatrices du Purgatoire“, 1856) und viele andere, besonders in Frankreich und Belgien. In Deutschland haben die Jesuiten im 19. Jh. nur bei wenigen Gründungen mitgewirkt, z. B. bei den Schwestern von der christlichen Liebe (Pauline von Mallinckrodt, Paderborn 1849). Von den Gründungen nach dem 1. Weltkrieg seien genannt die „Frauen von Bethanien“ und die „Frauen von Nazareth“, für das Apostolat in einer säkularisierten Welt (Holland, P. van Ginneken).

Bei den Männerorden zeigt sich ignatianischer Einfluß zunächst bei einigen Gemeinschaften, die als Ersatz für die aufgehobene Gesellschaft Jesu gegründet worden waren: Die Societas Fidei Jesu (Nikolaus Paccanari, 1797); die Gesellschaft des Heiligsten Herzens (Leonor Franz de Tournely und Karl de Broglie, 1794), die Gesellschaft vom Herzen Jesu (Pierre Joseph Picot de Clorivière, 1790). Deutlich ist auch der Einfluß in den Satzungen der Weißen Väter (1868, Kard. de Lavigerie) sowie bei manchen Säkularinstituten, z. B. der Gemeinschaft Unserer Lieben Frau vom Wege (1936 Wien), den Missionarinnen von der Liebe Jesu Christi (1936 Paris), den Ancillae Sanctae Ecclesiae (1919 München), den Milites Christi (1938 Mailand). Im übrigen ist ein genereller Einfluß der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu auf die Orden auf dem Weg über das allgemeine Ordensrecht festzustellen. All das beweist die Aktualität der apostolischen Ordensidee des hl. Ignatius für die Neuzeit. In Anbetracht der Krise, in der heute die apostolischen Ordensgemeinschaften im allgemeinen stehen, ist aber auch die Frage erlaubt, ob man sich immer über die hohen spirituellen und asketischen Voraussetzungen dieses Ideals im klaren war, oder ob man bei der Anpassung an die Erfordernisse der heutigen Welt vielleicht nur den Gesichtspunkt der Erleichterung im Blick hatte.

3. Eine neue Kirchlichkeit

Der Begriff „Kirchlichkeit“ wird hier nicht im religionssoziologischen Sinn zur Bezeichnung der Kirchenzugehörigkeit (an Hand bestimmter Kriterien: Taufe, Orthodoxie, bestimmte Moralnormen, regelmäßige Teilnahme an kultischen Vollzügen) gebraucht. Kirchlichkeit meint in unserer Fragestellung vielmehr etwas Spirituelles⁴⁹. Der aus den Exerzitionen stammende Ausdruck „Fühlen mit (bzw. in) der Kirche“ (*sentire cum/in Ecclesia*) kann deutlicher zeigen, was gemeint ist. Da geht es weniger um eine verstandesmäßige Übereinstimmung mit einer Lehre oder um eine praktische Übereinstimmung mit der Norm (beides wird eher vorausgesetzt), als vielmehr um ein Fühlen, einerspüren der Übereinstimmung in Dingen, bei denen es schwer ist, Denken und Verhaltensweisen im einzelnen festzulegen. Eine Textvariante aus dem Exerzitenbuch kann hier vielleicht zum Verständnis dienen. Die Überschrift zu den „Regeln der kirchlichen Gesinnung“ lautet nach der spanischen Urfassung des Ignatius: „Für das wahre Gespür, das wir *in* der streitenden Kirche haben müssen, sollen die folgenden Regeln eingehalten werden.“ (EB 352) Die in klassischem Latein verfaßte Übersetzung von P. des Freux, die von Papst Paul III. im Jahre 1548 approbiert wurde, spricht hingegen von einem „rechten Fühlen *mit* der Kirche“. Die beiden Formulierungen besagen sicher keinen Widerspruch; Ignatius hat beide gebilligt, man darf also nicht zuviel aus dieser Variante folgern. Aber der verschiedene Akzent ist doch deutlich: sagt man *mit* der Kirche, dann steht der Gläubige gewissermaßen der Kirche gegenüber und gleicht sich ihr an; heißt es *in* der Kirche, dann ist man ein Teil von ihr, man gehört selber dazu, man lebt und handelt in ihr. Sicher gehören beide Aspekte zur vollständigen Beschreibung unseres Verhältnisses zur Kirche. Aber ohne Zweifel entspricht die Ausdrucksweise „Fühlen *in* der Kirche“ mehr der Sicht der Kirche des II. Vatikanischen Konzils.

3.1 Kirchenkritik zur Zeit des Ignatius

Ignatius lebte in einer Zeit des Umbruchs. Das beginnende 16. Jahrhundert war eine Zeit tiefer Frömmigkeit und vieler Reformversuche, aber man begegnet auch erschreckenden Mißständen in der Kirche, die zur Distanzierung von ihr und zur Trennung führten. Aus drei Richtungen kam die Kirchenkritik. Am schärfsten war die Kritik seitens der Reformatoren. Luther und seine Anhänger wandten sich offen gegen den Papst und stellten zahlreiche kirchliche Lehren sowie die bisherige kirchlich-religiöse Praxis in Frage. Ignatius lernte lutheranisierende Tendenzen während seiner Studien in Paris (Affäre der „Placards“ 1534) sowie in Rom (der Augustinermönch Agostino Mainardi und die Kurienbe-

⁴⁹ Vgl. G. Switek, Kirchlichkeit oder Berufung auf den Geist? In: GuL 49 (1976) 92–105.

amten Mudarra und Barreda 1538) kennen. In Spanien gab es damals die Alumbrados, die an eine direkte Erleuchtung und Führung des einzelnen durch den Heiligen Geist glaubten und deshalb die sichtbare Kirche, Papst, Bischöfe, Priester, Sakramente, Zeremonien, Kirchengebote u. a. geringschätzten. Hier lebte der alte Wunsch nach einer Geistkirche weiter. Ignatius wurde in Alcalá verdächtigt, einer dieser Alumbrados zu sein. Außerdem gab es noch eine große Gruppe „kritischer Katholiken“, Humanisten wie Erasmus von Rotterdam, die die leider nur zu wirklichen Fehler der Kirche und ihrer offiziellen Vertreter und das veräußerte Frömmigkeitswesen kritisierten, aber dabei nicht selten maßlos übertrieben. Vor allem Erasmus war es, der in seiner sog. christlich-philosophischen Periode etwa 1503 bis 1525 (nach der literarischen Periode und vor seiner theologischen und frommen Spätperiode) lieblos und voller Sarkasmus die Kirche kritisierte, besonders in seinen „Colloquia“. Für Ignatius war Erasmus kein Unbekannter. In Alcalá hatte Inigo zeitweise im Hause der Brüder Diego und Miguel de Eguía Unterkunft gefunden. Miguel war Buchdrucker und hatte im Jahr zuvor das „Enchiridion militis Christiani“ des Erasmus gedruckt. (BP 57) Erasmus hatte gerade damals großen geistigen Einfluß in Spanien, und der Kampf um seine Rechtgläubigkeit tobte heftig. Man riet Ignatius, das „Enchiridion“ zu lesen, er aber wollte nicht, weil der Autor als suspekt galt (Camara, Memoriale Nr. 98, 245).

3.2 Die Kirchlichkeit des Ignatius

Ignatius war ein Mann der Kirche⁵⁰. Die kirchliche Gesinnung war ein wesentlicher Bestandteil seiner Spiritualität. Ignatius hatte schon aus seiner spanischen Heimat einen ungebrochenen katholischen Glauben und eine besondere Treue zum Papsttum mitgebracht. In seiner Jugend hatte er eine besondere Verehrung zum hl. Petrus gehabt, die er dann auch auf dessen Nachfolger übertrug. Selbst die verschiedenen Verdächtigungen seitens bischöflicher Behörden oder der Inquisition (insgesamt neunmal) konnten ihn in seiner Treue zur Kirche nicht wankend machen. Sein eigener Lebensweg führt ihn mit innerer Folgerichtigkeit nach Rom. Ihren klassischen Niederschlag hat die Kirchlichkeit des hl. Ignatius in den sog. „Regeln der kirchlichen Gesinnung“ gefunden (EB 352–370)⁵¹. Am Schluß der Exerzitien wird eine Weisung gegeben, wie sich der Exerzitant in Zukunft bezüglich der Kirche verhalten soll, innerhalb derer er ja

⁵⁰ Vgl. B. Schneider, Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola, in: J. Daniélou und H. Vorgrimler (Hg.), *Sentire Ecclesiam*. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit (Festschrift für Hugo Rahner), Freiburg 1961, 268–300.

⁵¹ Vgl. P. de Leturia, *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, in: *ders.*, *Estudios Ignacianos II*, Rom 1957, 149–174; G. Switek, Kirchlichkeit 92–105 (Anm. 49); W. Löser, Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung – ihre historische Aussage und ihre aktuelle Bedeutung, in: *GuL* 57 (1984) 341–352.

seine Lebenswahl realisieren muß, und zwar unter den konkreten kirchlichen Umständen, damals unter den Fragen und Angriffen seitens der oben genannten Protestanten, Alumbrados, Erasmianer. Auf die beiden letzten beziehen sich die Regeln 1–13 (wohl in Paris verfaßt), auf die Reformation die Regeln 14–18 (erst in Rom verfaßt, aber vor 1541). Die wichtigsten Regeln sind R. 1 und 13. Hier legt Ignatius den Grund für die kirchliche Gesinnung. Er bringt aber keine ausführliche Begründung, sondern weist einfach auf zwei traditionelle, auf die Hl. Schrift zurückgehende Bilder für die Kirche hin: er nennt die Kirche „wahre Braut Christi“ und „unsere heilige Mutter“ und ist der Überzeugung, daß in ihr „der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen“ (EB 353 und 365). Derselbe Geist, der im einzelnen wirkt, ist auch in der Kirche tätig. Zwischen beiden kann also kein grundsätzlicher Widerspruch sein; die Schwierigkeit besteht darin, herauszufinden, was der eine und gemeinsame Geist sagt. Das Bild von der „Mutter Kirche“, das außer Ignatius auch Franz von Assisi teuer war, weist darauf hin, daß wir durch die Kirche unser (geistliches) Leben erhalten haben. Daraus folgt die Pflicht, ihr – wie einer leiblichen Mutter – Ehrfurcht und Liebe zu erweisen und uns von ihrer Erfahrung als der „Älteren“ belehren zu lassen. Auf die einzelnen Regeln können wir hier nicht näher eingehen.

Nicht weniger wichtig für die ignatianische Kirchlichkeit ist das besondere Papstgehorsamsgelübde⁵², das in den „Declarationes circa missiones“ (1545) „nuestro principio y principal fundamento“⁵³ genannt wird. Die Gesellschaft Jesu verdankt ihre Entstehung der Papstklause des Montmartregelübdes von 1534: Ignatius und seine Gefährten hatten Armut, Keuschheit und eine Pilgerfahrt ins Heilige Land versprochen; sollte aber die Fahrt ins Heilige Land unmöglich sein, oder sollten sie dort nicht bleiben bzw. fruchtbar arbeiten können, dann wollten sie den Papst bitten, ihnen einen Arbeitsplatz anzuweisen. Tatsächlich wurde infolge der politischen Verwicklungen die Papstklause aktuell, und Ignatius stellte sich mit seinen Gefährten Papst Paul III. im November 1538 zur Verfügung. Hier liegen die historischen Ursprünge des berühmten Papstgehorsamsgelübdes: es war nicht ein Hilfsangebot für den Papst gegen die Feinde der Kirche, etwa die Protestanten, sondern zunächst eine Notlösung: sie wußten nicht, welches der Wille Gottes für sie war, und so wollten sie sich diesen Willen Gottes vom Papst als dem Stellvertreter Christi und dem Mann mit der besten Übersicht über die Nöte der Christenheit weisen lassen. Indem der Papst das Anerbieten annahm, bekam es auch für die Zukunft zentrale Bedeutung und wurde Gegenstand eines eigenen Gelübdes des Papstgehorsams „circa missiones“. Wie realistisch

⁵² Vgl. B. Schneider, „Nuestro principio y principal fundamento“. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes, in: AHSJ 25 (1956) 488–513; J. G. Gerhartz, „Insuper promitto ...“ Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden, Rom 1966, 211–231.

⁵³ Monumenta Ignatiana, Const. I, 162.

das war, zeigt sich u. a. darin, daß der Papst anfangs selber die Aussendungen der Jesuiten vornahm und erst 1542 Ignatius die Vollmacht zur Sendung von Jesuiten „inter christifideles“ und erst 1549 zur Sendung „ad infideles“ verlieh. Das Papstgehorsamsgelübde war der Ausdruck des Ursprungscharismas und eigentlich das erste Gelübde. Ein Problem tauchte auf, als man 1539 beschloß, den Freundeskreis in einen Orden zu verwandeln, was konkret Gehorsam gegenüber einem von ihnen bedeutete, da sich der Papst ja nicht um die Details ihres alltäglichen Lebens kümmern konnte. Der Ordensgehorsam steht also an sich erst an zweiter Stelle. P. de Leturia hat für diese spezifische Kirchlichkeit den Ausdruck „Romanità“ geprägt⁵⁴. P. Burkhardt Schneider sagt dazu: „Tatsächlich erscheint dieser unübersetzbare Ausdruck ‚Romanità‘ als die treffendste Bezeichnung für Ignatius’ persönliche Haltung zur Kirche. ‚Romanità‘ ist nämlich mehr als das, was Kirchlichkeit im allgemeinen aussagt, indem jene ausdrückliche Hinwendung zu der im Papsttum sichtbaren Kirche noch deutlicher betont ist; und hierin liegt ja gerade die für Ignatius’ Kirchlichkeit bezeichnende Besonderheit ... ‚Romanità‘ (besagt) eine über eine bloße Interessenvertretung und über ein bloßes Dienstverhältnis hinausgehende innere Beziehung zum Papsttum, die das ganze Leben erfüllt und ihm eine geistig-religiöse Ausrichtung gibt.“⁵⁵

3.3 Wirkungsgeschichte der ignatianischen Kirchlichkeit

Zur Zeit der Katholischen Reform und der Gegenreformation war die Gesellschaft Jesu durch die Exerzitien und ihre sonstige Seelsorge ein wichtiger Faktor für das wiedererstehende Selbstbewußtsein der Kirche. Es versteht sich, daß bei der Auseinandersetzung mit den Protestanten die betonte Kirchlichkeit eine zentrale Rolle spielte. Die Jesuiten galten als besonders päpstlich. Man sah in ihnen die „Paladine“ und „Janitscharen des Papstes“, und infolgedessen wurden sie auch von allen angegriffen, die dem Papsttum feindlich gesinnt waren (natürlich nicht nur von denen). Als Papst Clemens XIV. 1773 den Orden aufhob, war das auch ein Nachgeben gegenüber seinen eigenen Feinden, wenn er auch nur unter größtem Druck nachgab und hoffte, dadurch retten zu können, was zu retten war.

Als 1814 der Orden durch den Papst unter dem Vorzeichen der Restauration wiederhergestellt wurde, fühlte er sich diesem noch einmal in besonderer Weise verpflichtet und erwies sich als streng „ultramontan“⁵⁶. Das Engagement vieler Jesuiten für das Papsttum und vor allem ihre Aktivität bei der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes ist schon

⁵⁴ P. de Leturia, A las fuentes de la „romanidad“ de la Compañía de Jesús (1534–1541), in: *ders.*, Estudios Ignacianos I, Rom 1957, 239–256.

⁵⁵ Schneider, Die Kirchlichkeit 269.

⁵⁶ Vgl. R. Aubert, Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert, in: *Sentire Ecclesiam* (Anm. 50) 430–473.

damals kritisiert worden. Unter den Vorkämpfern des Papsttums wären die Theologen der „Römischen Schule“ zu nennen (Perrone, Kleutgen, Passaglia, Schrader), aber auch die Patres der „Civiltà Cattolica“ (z. B. Liberatore). Als Pius IX. im Dezember 1864 die Enzyklika „Quanta Cura“ und den „Syllabus“ der modernen Irrtümer veröffentlichte, begannen einige deutsche Jesuiten (Florian Rieß, Peter Roh, Gerhard Schneemann, Daniel Rattinger) mit der Herausgabe einer Reihe von Heften über die Enzyklika, denen sie den Untertitel „Stimmen aus Maria Laach“ gaben⁵⁷. Sie sahen den Syllabus als eine Äußerung des unfehlbaren Lehramtes an. Auch traten sie für die Berechtigung und Notwendigkeit des Kirchenstaates ein. Nach Beginn des I. Vatikanischen Konzils erschienen weitere Hefte mit dem Titel „Das Konzil“, in denen die Autoren u. a. die Unfehlbarkeit des Papstes verteidigten. Aus diesen Anfängen entstanden die „Stimmen aus Maria Laach“, seit 1917 „Stimmen der Zeit“. Zwar gab es auch unter den Jesuiten Anhänger der Konzilsminorität wie Quarella und de Buck, aber diese traten nur wenig in Erscheinung.

Man hat den Jesuiten vorgeworfen, daß ihr Einsatz für den Papst auch eine Folge der ignatianischen Vorstellung vom Gehorsam sei, und daß nun alle Christen auf diesen Gehorsam eingeschworen werden sollten. In dem berühmten „Gehorsamsbrief“⁵⁸ vom 26. März 1553 an die Jesuiten in Portugal verlangt Ignatius nicht nur die Ausführung des Befehls, sondern auch, daß man sich den Willen des Obern zu eigen macht, ja sogar den Verstandesgehorsam, d. h. die Unterwerfung des Verstandes, die überall möglich sei, wo man vom Gegenstand keine volle Evidenz habe. In einer Art blinden Gehorsams solle man von vornherein bei jeder Weisung des Obern annehmen, das sei der Wille Gottes. Bekannt sind auch die Beispiele für den vollkommenen Gehorsam, die Polanco, der den Brief redigiert, aus seinem patristischen Zettelkasten beisteuert: „wie der Stab in der Hand eines Greises“, „wie ein toter Körper“ (daher der Ausdruck „Kadavergehorsam“). Vor allem wird auf die pseudodionysianische Hierarchievorstellung verwiesen: So wie es bei den Engelchören eine Rangordnung gebe, wie bei den Sternen und allen bewegten Körpern alle Bewegung vom ersten Bewegter ausgehe, so wie es auch in Staat und Kirche eine Hierarchie gebe, so müsse es auch in der Gesellschaft Jesu sein: je besser die Unterordnung, um so besser die Regierung. Diese Aussagen haben natürlich manche Kritik erfahren⁵⁹. Wir können hier im einzelnen nicht darauf eingehen. Wichtig ist darauf hinzuweisen, daß es sich bei diesem Brief nicht um eine allgemeingültige und allseits abgerundete Theorie des Gehorsams handelt. Außerdem setzte Ignatius in der Praxis

⁵⁷ Vgl. B. Schneider, Der Syllabus Pius' IX. und die deutschen Jesuiten, in: AHP 6 (1968) 371–392.

⁵⁸ Deutscher Text in: Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe, eingeführt von H. Rabner, Einsiedeln 1956, 240–256.

⁵⁹ Vgl. A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam, Einsiedeln 1964, 139–153.

selbstverständlich eigenes Denken und eigene Initiative voraus⁶⁰. Die Gefahr einer einseitigen Auslegung ist aber nicht von der Hand zu weisen. Problematisch war die Vermischung von anachoretischen und zönotischen Gehorsamsmotiven im „Gehorsamsbrief“. Wenn nun noch, wie es da und dort geschah, Ordensgehorsam und kirchlicher Gehorsam vermischt wurden, d. h. wenn der Gehorsam gegenüber der kirchlichen Obrigkeit ähnlich wie der Ordensgehorsam verstanden wurde, konnte es leicht zu einer unkritischen Autoritätsgläubigkeit unter dem Motto des „sentire cum Ecclesia“ kommen. Diese Einseitigkeiten hat der Orden in unserem Jahrhundert wohl überwunden. Man kann sich aber fragen, ob die weitreichende Emanzipation von der kirchlichen Autorität, die wir in unserer Zeit zu beklagen haben, nicht vielleicht zum Teil auch als eine Reaktion auf die Überbetonung der kirchlichen Autorität in der Vergangenheit zu verstehen ist.

Wir haben in unserem Beitrag die Frage gestellt, welche Innovationen durch Ignatius in das spirituelle Erbe der Kirche eingebracht worden seien. Einige wichtige Elemente und Aspekte sind genannt worden. Das ignatianische Charisma hat in der Kirchengeschichte seine Spuren hinterlassen, gehört mit zum christlichen Gesamterbe. Das Ignatiusjubiläum kann uns Ansporn sein, dieses Charisma immer besser zu verstehen und für die Kirche fruchtbar zu machen.

⁶⁰ Zur Problematik des ignatianischen Gehorsams vgl.: *K. Rabner*, Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien über den Gehorsam, in: *StZ* 158 (1956) 253–267; *J. C. Futrell*, Making an Apostolic Community of Love. The Role of the Superior according to St. Ignatius of Loyola, St. Louis 1970; *H. Rabner*, Über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Gesellschaft Jesu, München 1980 (Geistliche Texte S J, Nr. 1); *R. Sebott*, Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam, in: *Sievernich-Switek* (Hg.) (Anm. 13) 584–596.