

„Auf die Kräfte des Leibes achten!“

Die Bedeutung der Gesundheit im Leben und Wirken des Ignatius von Loyola*

VON HUBERTUS LUTTERBACH

Für Ignatius von Loyola († 1556)¹ bildete die in ihrer Unterschiedlichkeit wahrgenommene Erfahrung von Krankheit und Gesundheit bzw. von leiblich-geistigem Unwohlsein und psycho-somatischem Wohlbefinden den Wurzelboden für seine geistliche Entwicklung und seine spätere Theologie. Zwar ist seine Person bereits mehrfach Gegenstand organmedizinischer und psychiatrisch-neurologischer Einzelstudien gewesen², während andere Arbeiten seine facettenreiche Theologie biographisch zu erklären suchen³; auffälligerweise aber sind die Wechselwirkungen zwischen seinem Leibverständnis und seiner geistlichen Erfahrung auch in ihren Konsequenzen für sein späteres apostolisches Selbstverständnis bislang nahezu unbedacht geblieben. Die folgenden Überlegungen widmen sich diesem Desiderat unter Rückgriff auf sozial-, mentalitäts- und theologiegeschichtliche Kategorien.

Vergegenwärtigen wir uns einleitend das Auf und Ab von Gesundheit und Krankheit im Leben des Ignatius an Hand seiner autobiographischen Rückschau⁴. Alsdann ist zu fragen, welche vor allem das Menschen- und Gottesbild betreffenden Leitvorstellungen sich hinter seinem Umgang mit dem Körper verbergen. Welche Traditionen in der Entwicklungsgeschichte des Christianus-perfectus-Ideals greift Ignatius auf, und wie führt er sie weiter? Schließlich: Welchen Stellenwert nimmt die Sorge um die Gesundheit der Gefährten in seiner Korrespondenz sowie in den maßgeblich auf ihn zurückgehenden Satzungen des Jesuitenordens ein, und in welcher Beziehung stehen diese Weisungen zum Gesamt seiner Theologie?

I. Gesundheit und Krankheit in ‚Bericht des Pilgers‘

Der Autobiographie des Ignatius ist zu entnehmen, daß er schon fast dreißig Jahre alt war, als er 1521 bei der Verteidigung der Festung von Pamplona lebensgefährlich verletzt wurde. Aufgewachsen in der ritterlichen Tradition seiner Familie und erzogen am Hofe der spanischen Königin, erfüllte er schon früh auch die körperlichen Voraussetzungen für eine vielversprechende Karriere im königlichen Heer. Ignatius selbst hatte in seine weithin geschätzten militärischen Fähigkeiten derartiges Zutrauen, daß

* Dem vorliegenden Aufsatz liegt ein gleichnamiger Vortrag zugrunde, den der Vf. während seines einsemestrigen Studienaufenthaltes im Collegio Teutonico (Città del Vaticano) ebendort am 18. 5. 1994 gehalten hat.

¹ Zur Person des Ignatius grundlegend *Jos E. Vercruyse*, Art. Ignatius von Loyola, in: TRE 16 (1987) 44–55 und *Paul Imbof*, Ignatius von Loyola, in: *Martin Greschat* (Hrg.), Gestalten der Kirchengeschichte 6. Stuttgart–Berlin–Köln 1984, 29–58; aufgrund der Fülle stets neu erscheinender Literatur zu Ignatius von Loyola sei hier ansonsten allgemein verwiesen auf die im AHSJ kontinuierlich fortgeführte „Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jesus“; bes. 60 (1991) 357–365; 61 (1992) 375–397 und 62 (1993) 386–394, die sich jeweils ausschließlich auf die Publikationen zur Person des Ignatius beziehen.

² Dazu der kommentierte Forschungsüberblick von *Adelheid Franz – Hermann Kügler*, Ignatius von Loyola in der medizinisch-psychologischen Fachliteratur, in: StZ 208 (1990) 715–717; ergänzend sind zu nennen *William W. Meissner*, The psychology of a saint. Ignatius of Loyola, New Haven–London 1992 sowie *Stanley Leavy*, St. Ignatius of Loyola psychoanalyzed, in: *America* 167 (1992) 481–482.

³ Ausführliche Übersicht bei *Andreas Batlogg*, Biographie als Theologie, Themen und Trends in neuerer Ignatiusliteratur, in: ZKTh 113 (1991) 261–277.

⁴ Ignatius von Loyola, Der Bericht des Pilgers, übersetzt und erläutert von *Burkhard Schneider*, 5. Aufl. Freiburg–Basel–Wien 1986 [kurz: BP].

er nicht einmal davor zurückschreckte, bei der Verteidigung der Zitadelle von Pamploña das Oberkommando über die spanische Truppe zu übernehmen, obwohl sich die Festung gegen die anstürmenden Franzosen bereits in einer militärisch aussichtslosen Lage befand. Schon während der ersten gegnerischen Kanonenschüsse traf eine Kugel sein Bein so schwer, daß er mit einer Sänfte auf das heimatliche Schloß der Loyolas im Baskenland getragen werden mußte. Die Verschlechterung seines körperlichen Zustandes ließ sich indes kaum aufhalten: „Es ging ihm immer schlechter. Er vermochte nicht mehr zu essen, und es traten die übrigen Anzeichen des nahen Todes auf“⁵. Wider jede Prognose stellte sich bei ihm jedoch eine überraschende gesundheitliche Besserung ein. Ja, Ignatius faßte sogar Mut, ein überstehendes Knochenstück absägen zu lassen, um nicht auf Dauer mit einem körperlichen Makel behaftet zu sein⁶. Vor allem aber kann er rückblickend festhalten, daß er auf seinem Krankenlager lernte, die unterschiedlichen Regungen seines Körpers und seiner Seele zu beobachten, woraus er später die Regeln zur Unterscheidung der Geister entwickelte: so empfand er im Anschluß an die Lektüre von Ritterromanen eine immer deutlichere körperliche und seelische Mißgestimmtheit, wohingegen ihn das Lesen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen sowie in den Lebensbeschreibungen anderer Heiliger zu innerer Ruhe und Ausgeglichenheit finden ließ: „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 niedergeschlagen. (...) 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 erfüllte ihn nicht nur Trost, solange er sich in solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh.“⁷

Mit dieser Erfahrung war zunächst eine folgenschwere Entscheidung grundgelegt: Ignatius vermochte seine wiedererlangte körperliche Gesundheit nicht als ein Gut zu sehen, das ihm unter allen Umständen und größter Sorgfalt zu pflegen aufgegeben war. Vielmehr suchte er für die Ausschweifungen seines vergangenen Lebens⁸ Buße zu tun, indem er sich der asketischen, weltabgewandten Lebensweise zukehrte und seinen Leib konsequent vernachlässigte. So geißelte er sich auf seinem Ritt von Schloß Loyola nach Navarrete regelmäßig jede Nacht⁹. Während eines anschließenden Aufenthaltes bei den Benediktinern in Manresa (1522) äußerte er seine Geringschätzung des Leibes in quälenden Selbstmordgedanken¹⁰. Seit seiner Ankunft im benachbarten Manresa schließlich ließ er nicht nur seine Haare und seine Fingernägel wachsen, sondern steigerte seine körperliche Entsagung überdies durch Fleisch- und Weinverzicht¹¹. Vor allem aber faszinierte Ignatius der Gedanke an einen Heiligen, von dem er gehört hatte, daß jener, um von Gott etwas zu erhalten, ohne jede Speise geblieben war. „So nahm auch er sich vor, nichts mehr zu essen und nichts zu trinken, bis daß Gott ihm helfen würde oder bis er sich unmittelbar am Rand des Grabes sähe. Denn wenn es bis zum Äußersten kommen sollte, so daß er sofort sterben müßte, falls er nicht etwas zu sich nähme, dann wollte er – das war sein Entschluß – noch um etwas Brot bitten und davon essen.“ Auch angesichts eines auf diese Weise verursachten Magenleidens blieb Ignatius seinem körperverachtenden Streben treu. Nicht einmal das von seinem Beichtvater verhängte Fastenverbot vermochte er konsequent durchzuhalten¹². Zwar spürte er durchaus, wie wohl seiner Gesundheit die Berücksichtigung des rechten Maßes be-

⁵ BP I 3 (wie Anm. 4) 42.

⁶ Ebd. I 4, 43.

⁷ Ebd. I 8, 45.

⁸ Ebd. I 10, 47.

⁹ Ebd. II 14, 50.

¹⁰ Diese vermochten allein deshalb keine Gewalt über ihn zu gewinnen, weil Ignatius sich darüber im klaren war, daß Selbstmord in der kirchlichen Tradition seit jeher als schwere Sünde galt, ebd. 59f.

¹¹ Ebd. III 19, 55.

¹² Ebd. III 29, 60f., 64.

kam¹³. Doch hielt ihn der Kummer über seine früheren Sünden sowie sein Wunsch, Gott mit seiner körperlichen Askese zu einem Zeichen zu bewegen, allen Ermahnungen zum Trotz weiter in Bann: „Den vollen Verzicht auf Fleischspeisen führte er weiterhin durch, und er war darin so fest entschlossen, daß er eine Änderung für gänzlich unmöglich hielt.“¹⁴

Der schrittweise Wandel von Ignatius' Lebensweise wurde nicht durch seinen angegriffenen Gesundheitszustand herbeigeführt, sondern stellte sich erst ein, nachdem er in göttlichen Visionen Einblick in die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung Christi erhalten hatte. Mehr und mehr gelangte er fortan zu der Überzeugung, seit jeher und unabhängig von jeder kräftezehrenden Hochleistungsaskese ein von Gott bejahtes Geschöpf zu sein, das aus Liebe zu seinem Schöpfer mit den verliehenen Gaben, besonders der Gesundheit, behutsam umzugehen hätte. Auch in anderen Menschen suchte er das Empfinden für das göttliche Fundament allen Lebens zu wecken: „Er gab jene früher geübten Strenghheiten auf, seitdem er Gottes reichen Trost einmal spürte und die Frucht sah, die er im Verkehr mit Menschen in deren Seelen erreichte.“¹⁵ Besonders folgenreich war seine Lichtvision am Ufer des Cardoner nahe Manresa: „Dieses Ereignis wirkte so nachdrücklich, daß sein Geist wie ganz erleuchtet blieb. Und es war ihm, als sei er ein ganz anderer Mensch geworden und habe einen anderen Verstand erhalten, als er früher besaß.“¹⁶

Im Anschluß an eine Reise in das Heilige Land (1523) begab sich Ignatius zum Studium nach Barcelona (1524–26): Für die Seelsorge an den Mitmenschen, die er immer deutlicher als den adäquaten Ausdruck seiner Gottesliebe verstand, schienen ihm das Studium der lateinischen Sprache ebenso wie später dasjenige der Philosophie und Theologie in Paris (1528–1535) und Venedig (1536–1537) unerlässlich. Seinem Privatlehrer in Barcelona versprach er, sich mit aller Kraft dem Lernen zu widmen, insofern er für seinen Lebensunterhalt nur etwas Brot und Wasser aufreiben könnte. Dieses in die Tat umgesetzte Versprechen kräftigte seine Gesundheit zusehends: „Das schwere Magenleiden, das er sich in Manresa zugezogen hatte und dessentwegen er Schuhe trug, war verschwunden.“¹⁷ Doch noch immer konnte ihn dieser gesundheitliche Erfolg nicht vollständig von der Richtigkeit seiner neu gesetzten Prioritäten überzeugen: „Während seines Studienaufenthaltes in Barcelona kam ihm erneut das Verlangen, die früheren Bußübungen wieder aufzunehmen. Er fing damit an, ein Loch in die Schuhsohlen zu machen, dieses erweiterte er allmählich von Mal zu Mal, bis er dann bei Beginn der Winterkälte nur mehr das Oberteil der Schuhe trug.“¹⁸ Insgesamt aber trat Ignatius' gesundheitsgefährdende Leistungsaskese mehr und mehr in den Hintergrund; leitend wurde für ihn die Gottesliebe, die ihn motivierte, seine unverdient empfangene Gesundheit zu pflegen, um auf diese Weise auch den Anforderungen der Seelsorge besser Rechnung tragen zu können¹⁹. Entsprechend heißt es im „Bericht des Pilgers“, daß Ignatius die ihm von einem Wohltäter überlassenen Gaben (Bettwäsche, Leuchter ...) in ein Leinentuch einschlug und an die Armen weiterschenkte²⁰. Ein andermal trug er sich mit dem Gedanken, in Barcelona in einen heruntergekommenen und kaum reformierten Orden einzutreten, um auch dort den Menschen seelsorglich beizustehen: „Er dachte daran, daß Gott vielleicht dadurch den übrigen Ordensmitgliedern eine Hilfe anbieten wolle.“²¹ Auch seine wenigen, mittlerweile gesundheitsverträglichen, körperlichen Bußübungen stellte er konsequent in den Dienst der Nächstenliebe, ja, er fürchtete sich geradezu davor, überhaupt noch eigene, asketische Leistungen zu erbringen: So war er mit sich uneins darüber, ob er den 150 Kilometer

¹³ Ebd. III 27, 62.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. III 29, 64.

¹⁶ Ebd. III 30, 66.

¹⁷ Ebd. III 55, 87.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd. III 82, 111.

²⁰ Ebd. III 57, 89.

²¹ Ebd. III 71, 102.

langen Weg von Paris nach Rouen „zu Fuß, ohne Schuhe und ohne Speise und Trank“ zurücklegen sollte, um einen dort erkrankten ehemaligen Weggefährten zu besuchen; keinesfalls nämlich wollte Ignatius Gott mit seinem körperlichen Verzicht auf die Probe stellen. Doch schon bald schwanden seine Skrupel, so daß er sich in der beschriebenen Weise auf den Weg machte, bevor er dem Kranken auf das Schiff nach Spanien half und ihn mit einem Empfehlungsschreiben für seine spanischen Brüder ausstattete²².

Als Ergebnis dieser biographischen Rückschau ist zu resümieren, daß die Bekehrung des Ignatius in zwei Stufen verlief: aufgrund der inneren Wohlgestimmtheit, die er auf seinem Krankenbett in Loyola bei dem Gedanken an das weltabgewandt-asketische Vorbild der mittelalterlichen Heiligen empfunden hatte, suchte auch er sich körperlich abzutöten, um Gott mit dieser Vorleistung zum Handeln zu bewegen. Ignatius mußte sich zuerst als von Gott voraussetzungslos geliebtes Geschöpf begreifen lernen, um seinem körperlichen Befinden erneut die gottgewollte Beachtung zu schenken und seinen krankmachenden Verzicht aufzugeben. Die Biographie des Ignatius wirft die grundsätzliche Frage auf, worin sich die religiösen Leitvorstellungen unterscheiden, die der körperfeindlichen und der körperfreundlichen Ausprägung christlicher Lebensgestaltung zugrundeliegen. Als religionsgeschichtlicher Schlüssel zu dieser Problematik dient die Untersuchung und historische Einordnung der differierenden Opfer- und Askeseauffassungen, auf denen diese beiden Weisen der Nachfolge basieren.

II. Das Opfer- und Askeseverständnis in Antike und Mittelalter

Antike und mittelalterliche Terminologie, Konzepte und Definitionen der Gesundheit sind bislang nicht erschöpfend untersucht worden, deren Wechselwirkungen mit anderen religiösen Leitvorstellungen wie den Opfer- und Askesepraktiken beinahe ausgeklammert geblieben²³. Doch bietet Walter Burkert einen Ansatzpunkt, wenn er das blutige Opfer als grundlegenden Vorgang der griechisch-antiken Kultur beschreibt: „Dies ist der Akt der Frömmigkeit: Blutvergießen (...). Nicht im frommen Lebenswandel, nicht im Gebet, Gesang und Tanz allein wird der Gott am mächtigsten erlebt, sondern (...) im verrinnenden Blut.“²⁴ Dieses Blut sollte der Gottheit angeboten werden, damit sie das Leben auf der Erde erhält; am dringlichsten galt dies beim Sühneopfer, von dem man sich nach Kräften eine Entschuldigung, eine „Sühne durch Blut“ erhoffte²⁵. Die materiale Hingabe des menschlichen Blutes darf als Kennzeichen einfacher Religionen gelten; sie ermöglicht zugleich eine weitgehende Inkongruenz der Gesundheit des Leibes und der Seele²⁶; nur insofern eine solche Kultur das Gott dargebotene Blut durch Tier- oder andere Ersatzopfer substituiert, bleibt der Leib des Menschen davon unberührt²⁷.

Einen epochalen Einschnitt in der Menschheitsgeschichte bedeuten die Hochkultu-

²² Ebd. III 79, 107 f., Zitat 108.

²³ So legen die Artikel von *Heinrich Schipperges*, Art. Gesundheit, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989) Sp. 1412–1413 sowie *ders.*, Art. Krankheit V (Mittelalter), in: *TRE* 19 (1990) 689–694 den wohl unzutreffenden Eindruck nahe, als ob unser heutiges Verständnis von Gesundheit und Krankheit seit antiker Zeit kontinuierlich gegolten hätte.

²⁴ *Walter Burkert*, *Homo necans*, Berlin–New York 1972, 9 f.; auch *ders.*, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15) Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, 101 ff.

²⁵ *Arnold Angenendt*, *Sühne durch Blut*, in: *FMS* 18 (1984) 437–467; auch *Otto Böcher*, Art. Blut I (Religionsgeschichtlich), in: *TRE* 6 (1980) 727–729, 727.

²⁶ *Friedrich Heiler*, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (RM 1) 210–213, bes. 213 im Blick auf die antike Welt: „Ungeheuer schwer lasteten die Menschenopfer auf der antiken Welt. Diese furchtbare Verschwendung mit kostbaren Menschenleben (...) mußte beim Fortschritt des menschlichen Denkens die Menschen aufrütteln.“

²⁷ *Heiler* 213 f.; ausgeklammert bleiben können an dieser Stelle die Besonderheiten des menschlichen Blutvergießens nach der Kasualität homöopathischer Magie, dazu *Böcher*, *Blut* I, 728 f.

ren, die mit Konfuzius in China, Buddha in Indien, den Propheten in Israel und den Philosophen in Griechenland etwa zugleich im 1. Jahrtausend vor Christus auflebten und eine zuvor unbekannte Spiritualisierung der Religion bewirkten: „Die Gottheit wurde gesteigert durch Ethisierung der Religion. (...) Diese gesamte Veränderung des Menschseins kann man Vergeistigung nennen.“²⁸ Diesem Verständnis zufolge findet Gott kein Gefallen an materiell-blutigen Opfern, einerlei ob von Menschen oder Tieren, sondern allein an geistigen Opfern der Gottesliebe und des Sozialdienstes. Konsequenter verstanden die griechischen Philosophen die menschliche Gesundheit als „Befindlichkeit der psycho-somatischen Einheit“²⁹. Die Schriften des Alten Testaments, besonders diejenigen der Propheten, belegen diese Entwicklung hin zum geistigen Opfer unter Verzicht auf jeden Leib-Seele-Dualismus ebenfalls³⁰: „Im Alten Testament setzt eine Spiritualisierung der Opfer- und Blutriten ein, die zunächst nur den Mißbrauch bekämpft, aber doch früh den Akzent vom korrekten Vollzug auf die erforderliche Gesinnung verschiebt“³¹. In gleicher Weise liegt das Opferverständnis des Neuen Testaments auf der Linie der alttestamentlichen Propheten: Allein das geistige Opfer der Gottes- und Nächstenliebe gilt als die angemessene Antwort auf die jedem Menschen seit jeher geltende Güte Gottes: „In der Tradition des alttestamentlichen Prophetismus und des hellenistischen Judentums vermag auch das Neue Testament die ererbten Blutriten umdeutend zu spiritualisieren und dadurch ihren konkreten Vollzug überflüssig zu machen, an die Stelle magisch-kultischer Praktik tritt die ethische Läuterung der Gesinnung.“³² Wenn Jesus, der Mensch ohne Sünde, sein Blut schließlich dennoch für die Vielen hingibt, vollzieht er diesen Akt in Überbietung und Vollendung aller früheren Blutopfer und bewirkt dadurch für den Menschen ein „Körperliches wie Seelisches ein[-schließendes] (...) Freisein von Sünde.“³³ Diese einmalige „Sühne durch Blut“ eignet sich der Christ in der Taufe an, um sein ethisches Handeln fortan nach dem Maßstab des geistigen Opfers Jesu auszurichten³⁴. Auch Paulus stellt sich in diese Tradition leiblich-seelischer Einheit, indem er sich mit aller Entschiedenheit von einer Abwertung des menschlichen Körpers distanziert. Gott erwähle sich den Leib des Menschen als Tempel des Heiligen Geistes – als Ort seiner Präsenz und Werkzeug für den Dienst an den Schwestern und Brüdern: „Wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes in euch ist, den ihr von Gott habt?“ (1 Kor 6, 19).

Angesichts der ausbleibenden Parusie jedoch bedrängte bereits die frühen Christen die Realität der *peccata post baptismum*, die sie durch die Taufe auf den Tod Jesu keineswegs mitabgewaschen glaubten. Vor diesem Hintergrund galt ihnen das von den Märtyrern in den antiken Christenverfolgungen vergossene Blut als willkommene Ergänzung zum Opferblut Jesu. Nach den Zeiten gewaltsamer Verfolgung suchte man die Sühnekraft des Märtyrerblutes konsequent durch unblutig-asketische Verzichtleistungen zu ersetzen; das die Gottesliebe beantwortende Opfer des Gotteslobes und der Nächstenliebe verlor an Bedeutung zugunsten der Gott dargebrachten Vorleistung

²⁸ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Zeit der Geschichte*, München 1950, 21.

²⁹ Fridolf Kudlien, Art. Gesundheit, in: RAC 10 (1978) Sp. 902–945, Sp. 903; auch K. J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, 127.

³⁰ Kudlien Sp. 931.

³¹ Zum vielschichtigen Prozeß der Spiritualisierung des Blutopfers im Alten Testament unter Einschluß einer Deutung des „leidenden Gottesknechts“, der sein sündloses Leben um der Sühne der anderen willen verliert, s. ausführlich Otto Böcher, Art. Blut II 1 (Biblische und frühjüdische Auffassungen / Altes Testament), in: TRE 6 (1980) 729–733, 730, ebd. Zitat.

³² Böcher, Blut II 3 (wie Anm. 31) 734; unterstützend ist hinzuweisen auf 1 Kor 7, 19, demzufolge das Halten der zehn Gebote den Beschneidungsritus ausdrücklich überbietet.

³³ Kudlien Sp. 937; Heinrich Schipperges, Art. Krankheit III (Neues Testament), in: TRE 19 (1990) 684–686 weist auf die Krankheiten hin, die Jesus den synoptischen Evangelien zufolge geheilt hat: neben Besessenheit vor allem Aussatz, Blindheit und Bewegungsstörungen.

³⁴ Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des „Blut[es] Jesu Christi“, s. Angenendt 446–451.

einer weltabgewandten „Askese als Blutvergießen“³⁵. Begünstigt durch den spätantiken Niedergang der griechischen Philosophie mit ihrem ebenfalls spiritualisierten Gottes- und ethisierten Menschenbild, wurde zugleich das neutestamentliche Verständnis vom Menschen als einer Leib-Seele-Einheit zunehmend von dualisierenden Vorstellungen überlagert, wie sie in vielen prä-rationalen Religionen anzutreffen sind: „Der Dualismus der mittelalterlichen Vorstellungen, der die Welt (...) in polare Paare von Gegensätzen teilte, gruppierete diese einander gegenüberstehenden Kategorien in vertikaler Achse“ und umfaßte auch den „Kontrast von Materie und Geist, von Körper und Seele.“³⁶ Genauerhin sollte Gott mit Hilfe des unblutig-asketischen Verzichts (Fasten, körperliche Kasteiungen) ein Opfer dargebracht werden, damit er seinerseits als Gegengabe die gegenwärtige und ewige Gesundheit der Seele gewährleiste: „Je mehr der Leib blüht, desto mehr wird die Seele geschwächt, und je mehr der Leib geschwächt wird, desto mehr blüht die Seele“, lautet eine Weisheit unter den Wüstenvätern³⁷. Dabei galt das Niederhalten des Leibes keineswegs als vorrangig innerlich-ethischer Akt der Reinigung. Vielmehr steht im Hintergrund die in vielen einfachen Religionen anzutreffende Vorstellung vom kosmischen Ausgleich: Das dem Kosmos aufgrund der Sünde ungerechtfertigt entzogene Leben muß auf material-leibliche Weise, vor allem durch die vielfältigen Übungen körperlicher Enthaltbarkeit zurückerstattet werden, damit Gott es nicht auf gewaltsame Weise zurückfordert³⁸.

Diese Buß- und Ausgleichsgesinnung führte bereits unter den spätantiken christlichen Asketen dazu, daß sie sich mit ihrem unblutigen Martyrium erst dann zufrieden gaben, wenn die Sonne durch ihren abgemagerten Leib hindurchschien oder sie sich in der Lage sahen, trotz ihrer körperlichen Abmagerung bis auf Haut und Knochen weiterhin jede Nahrungsaufnahme zu verweigern³⁹. Auch aus dem benediktinisch geprägten Gemeinschaftsmönchtum, das von seiner Regelgrundlage her eine grundsätzlich maßvolle Sorge für das gesundheitliche Wohlbefinden der Klosterbrüder anmahnt⁴⁰, sind unüberhörbare Stimmen überliefert, „die den Krankheiten in erhöhtem Maße den Charakter eines Opfers oder einer Buße zumessen und der Sorge für den kranken Leib eine geringere Bedeutung zugestehen.“⁴¹ Zwar mahnt Petrus Damiani († 1072) den Prior, die besondere Situation der schwachen und kranken Brüder zu berücksichtigen⁴²; gleichzeitig jedoch rühmt er in geradezu emphatischer Weise die asketischen Hochleistungen seiner Mönche, die in der Folge nicht nur zu häufigen Erkrankungen und Erschöpfungszuständen führten, sondern auch dazu, daß sich unter den Eremiten selbst Widerstand gegen körperlich allzu beeinträchtigende Bußwerke regte⁴³. Auf

³⁵ Ebd. 459–64.

³⁶ Aaron J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1982 (72 Zitat) und 116.

³⁷ Weisung der Väter. *Apophthegmata patrum*, auch *Gerontikon* oder *Alphabeticum* genannt, hrg. v. Bonifaz Miller (Sophia 6, Freiburg i. B. 1965) 77, Nr. 186.

³⁸ In der Logik dieses zu wahren kosmischen Ausgleichs liegt es, daß der Mensch in dem Maße, wie er dem Kosmos über die Ausgleichsleistungen für seine eigenen Sünden hinaus weitere Verzichtleistungen zukommen läßt, das Gleichgewicht zu seinen Gunsten verändert. Die so erfasste und körperlich ‚erlittene‘ göttliche Kraft (*virtus*) vermag der Gottesmann (*vir Dei*) nach seinem Dafürhalten für sich und andere Menschen einzusetzen, dazu Peter Brown, *Aufstieg und Funktion der Heiligen in der Spätantike*, in: *ders.*, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum*, Berlin 1993, 21–47.

³⁹ *Vita Patrum Iurensium* 33; 66–67, 71 und 116, ed. François Martine (SC 142), 276; 312–314; 318 und 360.

⁴⁰ *Regula Benedicti* 36, 1–4, ed. Rudolph Hanslik, CSEL 75) 2. Aufl., Wien 1976, 95, bes. 36, 1: *Infirmorum cura ante omnia et super omnia adhibenda est.*

⁴¹ Gerd Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard. Die cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters* (BGAM 32) 1973, 157.

⁴² Petrus Damiani, *Opuscula varia* XV 16 (PL 145) Sp. 348C: *Discretionem tamen debili in prioris arbitrio ponimus nimirum ut ipse possibilitatem uniuscuiusque consideret.*

⁴³ Fridolin Dressler, *Petrus Damianus, Leben und Werk* (StAns 34) 1954, 54 ff.

ähnliche Ambivalenzen bei der Beurteilung strengen körperlichen Verzichts trifft man unter den frühen Zisterziensern: Einerseits soll man den Kranken wegen der Verpflichtung zur christlichen Nächstenliebe beistehen⁴⁴. Andererseits läßt Bernhard von Clairvaux († 1153) in seinen Briefen keinen Zweifel daran, daß Beeinträchtigungen der körperlichen Gesundheit um des ewigen Heils willen in selbstverständlicher Freude zu ertragen seien. „Gern werde ich in meinen Krankheiten gerührt, so daß die *virtus Christi* in mir wohnt. Wenn ich krank bin, bin ich stark“, bekennt der Zisterzienser unter Berufung auf Paulus (2 Kor 12, 9)⁴⁵. Ja, die Krankheit der Seele sei weitaus mehr zu fürchten als diejenige des Leibes, wie er seinen Ordensbrüdern einschärft: „Deshalb reicht es zwar auf geringster Stufe aus für eure Frömmigkeit, die körperlichen Heilmittel zu suchen, aber für das Heil macht ihr euch damit nicht bereit.“⁴⁶ Entsprechend hält er fest, daß es der Reinheit und der Ehre des Ordens von Grund auf widerspreche, gut Aussehendes zu kaufen, Ärzte aufzusuchen oder gar Gesundheitstrünke zu sich zu nehmen⁴⁷. Ebenso wie Bernhard freimütig eingesteht, daß seine Mönche allesamt kranke Mägen hätten, weil sie eben Mönche seien⁴⁸, hielt man auch den Wandermönchen um Robert von Arbrissel († 1117) ihr blasses und krankes Aussehen aufgrund ihrer Askese vor⁴⁹.

Erst auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der mittelalterlichen Gesellschaft vermochte sich das Verständnis vom Menschen als einer gleichberechtigten Einheit von Leib und Seele erneut durchzusetzen: „Das 13. Jahrhundert stellt den Wendepunkt dar. In allen Lebensbereichen zeigen sich Symptome, die von den wachsenden Ansprüchen der Persönlichkeit auf Anerkennung zeugen. (...) Wenn die Theologen der vorangegangenen Zeit die Bedeutung allein der Seele im Menschen unterstrichen, so richteten die Philosophen des 13. Jahrhunderts ihre besondere Aufmerksamkeit auf die untrennbare Einheit von Seele und Körper, die gerade die Persönlichkeit bildet.“⁵⁰ In gleichem Maße steigerte sich das Verständnis für das geistige Opfer der Gottesliebe, vor allem auch für die praktische Nächstenliebe zu den Brüdern und Schwestern, die Askese wurde nicht länger als weltabgewandte, körperliche Abtötung, sondern als weltzugewandter, den Bedürfnissen des einzelnen möglichst entsprechender Sozialdienst verwirklicht, der auch die Sorge um die Gesundheit umfaßte⁵¹. Als Beispiel sei hier auf Franziskus von Assisi († 1226) verwiesen, mit dessen Lebensgeschichte Ignatius vertraut war⁵². Franziskus, ein Mann aus wohlhabendem Hause, sah sich von Gott dazu

⁴⁴ Zur Parallelität der Aussagen zur Gesundheit in den zisterziensischen Ordensvorschriften und der Benediktsregel, s. Zimmermann 158.

⁴⁵ Bernhard von Clairvaux, Ep. 345, ed. Jean Leclercq u. a., Sancti Bernardi, Opera 8, Rom 1977, 287, Z. 15–17: *Sed mementote quis dixerit: Libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi, et: Cum infirmor, inquit, tunc fortior sum.*

⁴⁶ Ebd. 287, Z. 17–20: *Compator utique, et multum ego compator infirmitati corporum; sed timenda multo magis ampliusque cavenda infirmitas animarum. Propterea minime competit religioni vestrae medicinas quaerere corporales, sed nec expedit saluti.*

⁴⁷ Ebd. 287, Z. 22–24: *At vero species emere, quaerere medicos, accipere potiones, religioni indecens est et contrarium puritati, maximeque Ordinis nostri nec homestati congruit, nec puritati.*

⁴⁸ Bernhardus, Apologia ad Guillelmum S. Theoderici abbatem 20, (PL 182) Sp. 910D: *Omnes nimirum, ex quo monachi sumus, infirmos stomachos habemus, et tam necessarium Apostoli de utendo vino consilium merito non negligimus, modico tamen, quod ille permisit (1 Tim 5, 23), nescio cur praetermisso ...*

⁴⁹ Vita Roberti de Arbrissello auct. Baldrico III 18–19, (PL 162) Sp. 1052C–D u. 1054A; dazu auch J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums I (SGTK 9, 3) 1903, 13.

⁵⁰ Gurjewitsch 346 f.

⁵¹ Jean Leclercq, Art. Askese, in: Lexikon des Mittelalters I (1980) Sp. 1112–1115; Ludwig Hödl, Art. Liebe, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991) Sp. 1963–1965.

⁵² BP I 7, 45; überdies hatte Ignatius in seiner Kindheit und Jugend das Wirken von Franziskanerinnen in seiner unmittelbaren Umgebung miterlebt, dazu auch Heinrich Jürgens, „Schwerter zu Pflugscharen“. Die Wandlung des Ignatius von Loyola, in: Andreas

berufen, sein künftiges Leben um der früheren Sünden willen vollkommen in den Dienst an den Leprosen zu stellen. Anfangs erfüllte ihn dieser Auftrag mit Abscheu, wohingegen sich die Bitterkeit später in die Süße des Leibes und der Seele verwandelte⁵³. Aufgrund dieser Erfahrung hielt er seine Brüder ebenfalls dazu an, ihr Leben aus Liebe zu den Armen und Kranken hinzugeben, in deren Leib und Seele er das Geschenk des Herrn sah⁵⁴. Den erkrankten Mitgefährten sollten sie alle erdenkliche Fürsorge zukommen lassen⁵⁵; vor allem aber sollten sie von Freude erfüllt sein, wenn sie zu zweit oder zu dritt unter die Armen und Gebrechlichen, die Kranken und Leprosen gestellt würden, in denen ihnen das Antlitz Christi begegnete⁵⁶. Diese Tradition der Buße durch Sozialdienst wurde maßgeblich durch die weibliche Laienfrömmigkeit des 13. Jahrhunderts mitgetragen; erinnert sei hier allein an Elisabeth von Thüringen († 1231), die Witwe von Ludwig IV. und Gründerin eines Hospitals in Marburg, die 24jährig in Armut an einer Infektion verstarb, die sie sich bei der Krankenpflege zugezogen hatte und deren Andenken als *soror in saeculo* bis heute fortlebt⁵⁷.

Die knappe Systematisierung der Geschichte des religiösen Opfers macht einsichtig, welcher Tradition körperlich beeinträchtigender „Askese als Blutvergießen“ sich Ignatius nach seiner Rekonvaleszenz auf Schloß Loyola vorübergehend anschloß. Die zumindest im frühen und hohen Mittelalter weithin selbstverständliche Sorge, Gott mit einer ausreichenden Vorleistung zur Vergebung der eigenen Sünden zu bewegen, hielt auch Ignatius derartig in Bann, daß er ihr aus eigener Kraft nichts entgegenzusetzen hatte⁵⁸. Erst persönliche Gotteserfahrungen vermochten diesen Kreislauf zu durchbrechen und lehrten ihn, sich entsprechend dem Neuen Testament als Geschöpf Gottes zu verstehen. Diese erfahrene Liebe beantwortete Ignatius seinerseits mit dem geistigen Opfer der Gottes- und der Nächstenliebe, um deretwillen er auch seine fortan gehütete Gesundheit bedingungslos in den Dienst der Seelsorge stellte; sein unermüdlicher Einsatz verfolgte das Ziel, daß auch andere Menschen in ein gewandeltes Verhältnis zu ihrem Schöpfer traten und von daher auch ihrer Gesundheit die notwendige Beachtung schenkten⁵⁹.

Falkner – Paul Imhof (Hrg.), Ignatius und Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, Würzburg 1990, 39–57.

⁵³ Testamentum S. Francisci 1–3, ed. Théophile Desbonnets u. a. (SC 285) 1981, 204: *Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam; quia cum essem in peccatis nimis mihi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis.*

⁵⁴ Franziskus von Assisi, *Regula non bullata* 23, 8 (wie Anm. 53) 174–176: *Omnes diligamus (...) Dominum Deum, qui totum corpus, totam aminam et totam vitam dedit.*

⁵⁵ Ebd. 10, 1–2, 142–144: *Si quis fratrum in infirmitate ceciderit, ubicumque fuerit, alii fratres non dimittant eum, nisi constituatur unus de fratribus vel plures, si necesse fuerit, qui serviant ei, sicut veilent sibi serviri; sed in maxima necessitate possint ipsum dimittere alicui personae quae suae debeat satisfacere infirmitati.*

⁵⁶ Ebd. 9, 2 140: *Et [omnes fratres] debent gaudere, quando conversantur inter (...) pauperes et debiles et infirmes et leprosos.* Ähnlich ebd. 8, 10, 138–140. Auch 4, 2, 188.

⁵⁷ M. Werner, Art. Elisabeth von Thüringen, in: *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986) Sp. 1838–1841; Kaspar Elm, Elisabeth von Thüringen, Persönlichkeit. Werk und Wirkung (MUR 3) Marburg 1982.

⁵⁸ Hector Vall, „Magnificare peccatum“. El peccado en Ignacio de Loyola en Martin Lutero, in: *Juan Plazaola* (Hrg.), Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia, Mensajero 1992, 743–769.

⁵⁹ Zur Bedeutung des Einzelnen in der Spiritualität des Ignatius *Gustav Schönghofer*, Die Würde des Einzelnen. Ignatius und die Entdeckung des Individuums, in: *Entschluß* 46 (1991) 7–8, 17–18.22.

III. Der Stellenwert der Gesundheit in den Briefen und Ordenssätzen des Ignatius

Mit über 6800 Briefen verfaßte Ignatius weitaus mehr Sendungen als jede andere religiöse oder politische Persönlichkeit des 16. Jahrhunderts⁶⁰. Zu weitreichender Wirkung gelangten auch seine Satzungen für den Jesuitenorden. Beide Textcorpora enthalten konkrete und auf den Einzelfall zugeschnittene Aussagen zur leiblich-seelischen Gesundheit. Sie weisen Ignatius' seelsorgliches Mühen um den rechten Umgang mit dem Leib als Anwendungsbereich seines biographisch verwurzelten Selbstverständnisses als „Geschöpf Gottes“ aus, das er schließlich in einer facettenreichen Theologie entfaltete (Bedeutung der Indifferenz, Einhaltung des gottgegebenen Maßes, Armut, Gehorsam ...).

Im Fundament der ‚Geistlichen Übungen‘ faßt Ignatius das Herzstück seiner Spiritualität in knappen Worten zusammen: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen. (...) Daraus folgt, daß der Mensch die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern.“⁶¹ Entsprechend diesen Grundsätzen gilt Ignatius der menschliche Körper als eine Gabe Gottes, in die der „liebendste Vater und weiseste Arzt“⁶² selbst hineinwirken will; mit den Worten des Apostels Paulus preist er den menschlichen Leib als „Tempel des Heiligen Geistes“, als Raum für das Sich-Ereignen Gottes⁶³. Aus diesem Grunde hat sich der Umgang mit dem Körper an den Leitgedanken zur Wahrung der Indifferenz zu bewähren, demzufolge der Mensch in jedem Fall auf die Mittel zurückgreifen soll, die ihn dem Ziel seines irdischen Lebens am nächsten bringen⁶⁴. Aus eigener Erfahrung wußte Ignatius, wie schnell sich übermäßiges Fasten sowie andere körperliche Kasteiungen mit der Folge verselbständigen können, daß die Vernachlässigung der geforderten Indifferenz den Menschen von seinem höchsten Ziel wegführt. In diesem Sinne äußert er in einem Brief von 1548 an Francisco de Borja grundsätzlich: „Bezüglich des Fastens und der Enthaltung wäre ich um unseres Herrn willen dafür, den Magen samt den anderen natürlichen Kräften zu bewahren und zu kräftigen, und nicht, sie zu schwächen. (...) Ich wäre dafür, alle Weisen zu suchen, um ihn (den Magen) zu stärken, indem ich alle beliebigen zugelassenen Fleischarten esse, und so häufig, als ich sie dafür nützlich fände.“⁶⁵ Unmißverständlich wendet er sich auch gegen die Selbstkasteiung: „In bezug auf den dritten Teil des Briefes, seinem Leib um unseres Herrn willen weh zu tun, wäre ich dafür, all das von mir wegzunehmen, was irgendeinem Blutstropfen ähnlich scheinen könnte (...) Anstatt irgend etwas an Blut zu suchen oder hervorzubringen“, sollte man Mühe aufwenden, „vernünftige Opfer zu bringen“⁶⁶ und „den Herrn aller unmittelbarer zu suchen.“⁶⁷ Eingedenk des allsühnenden Todes Christi hält Ignatius konsequent fest, daß es für körperliche Bußübungen überhaupt keinerlei Verpflichtung gebe und „es besser sei, sie nicht zu beobachten, obwohl sie zugelassen werden.“⁶⁸ Zumindest sollen die betroffenen Brüder ihre „Wertschätzung

⁶⁰ *Dominique Bertrand*, *La politique de S. Ignace de Loyola. L'analyse sociale*, Paris 1985, 38.

⁶¹ Ignatius, EB 23, ed. *Peter Knauer* (Hrg.), *Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte*, 2. Aufl., Graz-Wien-Köln 1983, 24 f.; dazu auch *Peter Schneller*, *Ignatius and creation-centred spirituality*, in: *Way* 29 (1989) 46–59.

⁶² Ignatius Ep. 4094 [a.1554], ed. *Peter Knauer*, *Briefe und Unterweisungen*, Würzburg 1993, 504.

⁶³ Ignatius, Ep. 2816 [a. 1552] S. 429.

⁶⁴ Ignatius, EB 23, S. 25.

⁶⁵ Ignatius, Ep. 466 [a. 1548] S. 248.

⁶⁶ Ignatius, Ep. 4193 [a. 1554] S. 552.

⁶⁷ Ignatius, Ep. 466 [a. 1548] S. 248.

⁶⁸ Ignatius, Ep. 5202 [a. 1555] S. 700; Ep. 2360 (a. 1552) S. 394; nahezu wortgleich *Examen I 6*, ed. *Peter Knauer*, *Ignatius von Loyola, Satzungen der Gesellschaft Jesu*, Frankfurt a. M. 1974, 22; auch *Satzungen IV 6,3*, ebd. S. 129.

der leiblichen Bußen (...) verringern⁶⁹ und bei ihren Übungen maßvoll bleiben. „Da Gott unser Herr in allen Dingen Ordnung, Gewicht und Maß eingesetzt hat“⁷⁰, muß der Obere eben diese bei den leiblichen Bußübungen seiner Gefährten im Auge behalten, um deren Indifferenz nach Kräften zu stärken⁷¹. „Übungen im Mittelmaß“⁷² bekommt auch Pater Nicolas de Bobadilla empfohlen, der ebenfalls die nötige Indifferenz im Umgang mit dem Körper vermissen läßt, indem er die Sorge um den Leib zwar nicht vernachlässigt, sie aber bis zur Lächerlichkeit übertreibt⁷³: Er pflegt seine diversen Krankheiten höchstselbst und hat deswegen große Vorräte an Pillen, Säften und Rezepten angelegt, auf die er mehr schwört als auf alles andere. Ignatius reagiert auf dieses Verhalten mit unverhohlener Ironie, wenn er an den zuständigen Oberen schreibt: „Da er gesund ist, besteht kein Grund, daß er jene Pillen schluckt, die Sie erwähnen. Kastanien läßt man nur den Freund essen, obwohl es besser wäre, dafür zu sorgen, daß auch er sie sich nicht einverleibt, wenn dieser Rat bei ihrem Gefährten Raum hat.“⁷⁴

Mit besonderem Nachdruck mahnt Ignatius die Beachtung des gesunden Maßes an, wenn sich der Einsatz eines Gefährten in der Seelsorge oder in den geistlichen Übungen bereits nachteilig auf dessen Gesundheit ausgewirkt hat. So entbindet er im römischen Generalat P. Dr. Olave, der täglich zwei Theologievorlesungen zu halten hat, trotz drastischen Personal mangels von einer dieser Veranstaltungen, nachdem sich seine Gesundheit bereits derartig verschlechtert hat, daß er das ursprüngliche Pensum nicht länger durchstehen kann⁷⁵. In anderen, ähnlich gelagerten Fällen erinnert Ignatius grundlegend daran, daß die Überanstrengung körperlicher Kräfte selbst um bester Ziele willen auf falsche Anhänglichkeiten rückschließen lasse, die zugunsten wirklicher Liebe gegenüber Gott, dem Schöpfer, aufgegeben werden müßten. Aus diesem Grunde schickt er den seelsorglich völlig überarbeiteten und geschwächten Pater Miguel Ochoa aus Navarra zur Erholung nach Tivoli, nicht ohne ihm den genauen Tagesrhythmus vorzugeben: Zweimal am Tag soll er essen, wie der Brief mahnend unterstreicht: „Ich nenne zweimal essen, zwei Mahlzeiten, in denen es Brot und Wein und Fleisch oder etwas diesem Gleichwertiges gibt wie Eier oder Fisch.“ Zudem soll er eine festgesetzte Essenszeit vor dem Mittag einhalten. Auch die Schlafenszeiten werden geregelt: „Er gehe zu festgesetzter Zeit schlafen und veranlasse auch die anderen, schlafen zu gehen. Und er sei wenigstens zwischen sechs und sieben Stunden im Bett zum Zweck des Schlafens und Ausruhens.“ Bei seinen Andachtsübungen mäßige er sich: „Über sein Breviergebet und die Messe hinaus – wenn er sie liest –, soll er eine Stunde Besinnung, Gebet und Gewissensforschung, morgens und abends gerechnet, nicht überschreiten.“ All diese Auflagen befolge er auch bei seinem seelsorglichen Wirken aus Liebe zu seinem Schöpfer. „Allgemein soll er sich dem Dienst für die Nächsten in der Weise widmen, daß er fortan besser auf seine körperliche Gesundheit achtet aus Liebe zu dem, um dessentwillen er den Nächsten dient.“⁷⁶ Entsprechend mahnt Ignatius seinen Mitbruder P. Francesco Mancini um der Gesundheit willen zur Gelassenheit in der Frömmigkeit: „Tretet nicht zu sehr in Lesung ein noch in Andachten, vor allem geistige, denn es hieße, Euch den Weg zur Gesundung zu versperren, die Ihr doch in eurer Heimat anstrebt.“⁷⁷ Einem adeligen Gönner empfiehlt Ignatius, seiner Neigung zur Überarbeitung nicht weiter nachzugeben, vielmehr ordne er sein Leben in der Weise, daß er seine Arbeit und sein geistliches Tun auch auf die Dauer durchhalten

⁶⁹ Ignatius, Ep. 5202 [a. 1555] S. 703.

⁷⁰ Ignatius, Ep. 6 [a. 1536] S. 21.

⁷¹ Ignatius, Ep. 5360 [a. 1555] S. 733; ähnlich Satzungen III 3,5 S. 110.

⁷² Ignatius, Ep. 466 [a. 1548] S. 249.

⁷³ Die Mahnung im Blick auf übertriebenen Gesundheitsaufwand findet sich auch in den Satzungen III 2,1 (wie Anm. 68) S. 108: „Wie übermäßig eifrige Sorge in bezug auf den Leib zu tadeln ist ...“

⁷⁴ Ignatius, Ep. 3951 [a. 1553] S. 527.

⁷⁵ Ignatius, Ep. 4066 [a. 1554] S. 535.

⁷⁶ Ignatius, Ep. 1225 [a. 1550] S. 321 (ebd. auch alle vorausgegangenen Zitate).

⁷⁷ Ignatius, Ep. 4351 [a. 1554] S. 583.

könne, kurzum: „Euer Signoria sollte ein wenig mehr Erholung nehmen, als sie es tun.“⁷⁸ Ebenso erhält ein holländischer Kanoniker mit Namen Andreas, der als frommer Mann seinen Eintritt in die Gesellschaft Jesu erwägt, vom Ordensgeneral den Ratsschlag: „... daß Ihr auf Eure Gesundheit achtet und Euch nicht mehr als billig in geistlichen Mühen verausgabt.“⁷⁹

Dem Ziel der je größeren Gottes- und Nächstenliebe dient auch die von Ignatius angestellte „Wahlüberlegung über die Armut der Häuser und Kirchen der Gesellschaft Jesu“. Entsprechend seiner eigenen Lebenspraxis fordert der Ordensgründer von seinen Gefährten ebenfalls den Verzicht auf alle materiellen Anhänglichkeiten, die nicht unmittelbar der Seelengewinnung dienen⁸⁰. Jedoch legt Ignatius Wert darauf, daß es den Brüdern an nichts Notwendigem für ihre Gesundheit mangelt, damit der Seelsorge auf diese Weise keinesfalls ein Schaden entsteht. So nimmt er den schwächlichen P. Viola gegenüber dem Vorwurf wohlthätiger Frauen von Modena in Schutz, er hätte zuviel Geld für die Wiederherstellung seiner Gesundheit ausgegeben: „Wo Sie jedoch irgendeinen Anschein finden können, weil sich jene Person [P. Viola] als krank behandelt, was sie sehr ist, und wo aber solide Liebe und wahrer Geist wäre, dürfte eine nicht für verwöhnt und verschwenderisch angesehen werden, weil er sich die für seine Krankheiten und die der Seinen notwendigen Dinge besorgt, zumal er an einem Ort ist, wo alle wegen der Entbehrungen und der schlechten Behandlung des Leibes bereits krank geworden sind.“⁸¹ Dem Rektor der Löwener Kommunität, in dessen Gemeinschaft zahlreiche kranke Gefährten leben, gibt Ignatius zu verstehen, daß an der Einhaltung bestimmter Diäten nichts auszusetzen sei, wenn die Notwendigkeit diese gebiete: „Daß man am gleichen Tisch verschiedene Speisen und Getränke anwendet, je nachdem die gute oder kranke Leibesbeschaffenheit es erfordert, ist für geistliche Männer weder ungewohnt noch tadelnswert. (...) In allem muß man das Pauluswort in Erinnerung behalten, daß man den Schwachen kein Ärgernis geben soll (1 Kor 8, 13).“⁸² Im gleichen Sinne mahnt Ignatius, „daß nicht das nach der Vorschrift des Arztes (...) für die Wiedererlangung oder den Schutz der Gesundheit Notwendige weggelassen werden darf“, wenngleich der Arzt „die Armut“ und den „geistlichen Stand“ der Gefährten bei seinen Verordnungen stets mitzubehütenden habe⁸³. Krankheitsbedingte Ausnahmen erlaubt Ignatius auch im Blick auf die grundsätzlich untersagte Anschaffung von Reittieren: „Um gemäß der geschuldeten Armut voranzugehen, soll in Häusern der Gesellschaft im Regelfall für kein Mitglied der Gesellschaft selbst, weder für einen Vorgesetzten noch einen Untergebenen, ein Reittier gehalten werden, außer wegen ständiger Krankheiten (...) ist mehr auf die Gesundheit der einzelnen zu achten (...) als darauf, ob man auf eigenen oder fremden Füßen geht.“⁸⁴ Eine entsprechende Konzession gewährt der Ordensgeneral dem kränklichen Provinzial von Spanien, P. Dr. Aaroz: „Ein Reittier wird (ihm) um der Notwendigkeit willen auf Zeit erlaubt, damit nicht die Vermeidung der Nachteile der Ehrsucht in andere Nachteile fallen läßt und den größeren göttlichen Dienst verhindert.“ Zwar sollte das Tier möglichst gemietet werden, „wenn es jedoch, weil die (spanische) Provinz von P. Dr. Aaroz groß ist und er nicht gesund, so daß er weder zu Fuß reisen noch gemietete Tiere ertragen kann, Euer Hochwürden schiene, daß es auf Zeit ein oder zwei Tiere der Gesellschaft geben soll, kann man dieses Mittel anwenden.“⁸⁵

⁷⁸ Ignatius, Ep. 6110 [a. 1556] S. 840.

⁷⁹ Ignatius, Ep. 957 [a. 1549] S. 307.

⁸⁰ „Bei Besitz würden sie (die Gefährten) nicht so sorgfältig sein, um den Nächsten zu helfen, und nicht so sehr darauf eingestellt, zu pilgern und Widerwärtigkeiten zu erdulden.“ Die Wahlüberlegung über die Armut der Häuser und Kirchen der Gesellschaft Jesu (wie Anm. 61) S. 224.

⁸¹ Ignatius, Ep. 3951 [a. 1554] S. 525.

⁸² Ignatius, Ep. 6454 [a. 1556] S. 895.

⁸³ Ignatius, Ep. 6454 [a. 1556] S. 893.

⁸⁴ Satzungen VI 2, 14 S. 189.

⁸⁵ Ignatius, Ep. 3506 [a. 1553] S. 488; bemerkenswert ist überdies, daß P. Nadal nicht die Anschaffung von Reit-, sondern von Arbeitstieren empfiehlt: „... und wenn es Arbeits-

Die Sorge um das körperliche Wohlbefinden der Gefährten zählt zu den wichtigsten Aufgaben eines Ordens: „Er bewahre ihre Gesundheit.“⁸⁶ Dabei hat er von jeglichem Eigeninteresse abzusehen und sich statt dessen im Gehorsam gegenüber Christus allein an dem auszurichten, was für die größtmögliche Liebe der Gefährten zu Gott und den Seelen vonnöten ist; damit der Obere die Brüder in Kenntnis der je individuellen Situation nach Kräften auf den Weg des Heils lenken kann, sind jene verpflichtet, ihm „nichts Äußeres oder Inneres verborgen [zu] halten.“⁸⁷ Anhand detaillierter Anweisungen, die Ignatius bei der Aussendung einiger Gefährten von Rom nach Florenz bzw. Genua gibt, konkretisiert er seine dem Einzel- und dem Gemeinwohl gleichermaßen dienende Maxime: „Der Obere sehe im Gehorsam zu, daß die Schwachen vorangehen und es ihnen leichter gemacht wird, indem sie in den Korbwagen steigen; und besonders sei er um Bernardo, den Japaner, und den kleinen Agostino besorgt, weil sie schwach sind, und um Francesco Alessandro aus dem gleichen Grund, und um die anderen, je nachdem er sieht, daß sie es notwendig haben, sowie um sich selbst. (...) Und er erinnere sich an die Deutschen, besonders an Markus. Und wenn es notwendig ist, wenn kein Platz in den Korbwagen ist, einen weiteren zu besorgen oder ein Rückkehrpferd oder eines für einige Meilen zu nehmen, um jemandem Erleichterung zu schaffen, kann er es tun.“⁸⁸ Und im Blick auf die Brüder, die zur weiteren Überfahrt nach Genua bestimmt sind, heißt es: „Zu ihnen ist Jean Pionneau zu rechnen, dem eine große Decke von denen, welche die Maultiere tragen, gegeben werden soll; und da er schlecht mit den notwendigen Dingen gegen die Kälte ausgerüstet ist, soll für ihn auf Kosten derer von Genua gesorgt werden.“⁸⁹ In nachdrücklicher Weise verpflichtet Ignatius junge Gefährten seines Ordens, die das Studium soeben abgeschlossen haben und nunmehr ausgesandt werden, über ihre tägliche Gewissensforschung und ihren Kampf gegen die Sünde hinaus zur besonderen Pflege ihrer Gesundheit: „Im Gehorsam soll man auch in angebrachter Weise auf die Gesundheit und die leiblichen Kräfte achten.“⁹⁰ Einem Mitbruder in Burgos legt er nahe, daß er auf die tägliche Gewissensforschung, auf den wöchentlichen Empfang der Kommunion und des Bußsakramentes, vor allem aber auf eine gute Gesundheit achte: „Aus Gehorsam sorgt, daß Ihr gesund und stark seid und die Mittel dafür nehmt.“⁹¹

Um den vielfältigen Ansprüchen möglichst gerecht zu werden, die die Einforderung des Gehorsams besonders an den Generaloberen stellt⁹², suchte Ignatius die Sorge für die Gesundheit seiner Brüder im Gehorsam zu delegieren. Er weist unterschiedliche Wege, um jeweils der Person die Aufsicht über die Gesundheit eines Gefährten anzuvertrauen, die dem bedürftigen am nächsten steht oder das Notwendige je besser zu beurteilen weiß: Der bereits erwähnte P. Araoz befindet sich in ständiger Gefahr, seine Gesundheit durch apostolischen Übereifer zugrunde zu richten, so daß Ignatius ihn im

tiere wären, könnten sie die Zeit, die sie nicht für Wegstrecken notwendig sind, für andere Dinge dienen.“

⁸⁶ Satzungen IV 10, 5 S. 145.

⁸⁷ Satzungen VI 1–2 S. 180–182, Zitat VI 2, S. 182.

⁸⁸ Ignatius, Ep. 5817 [a. 1555] S. 797.

⁸⁹ Ignatius, Ep. 5817 [a. 1555] S. 797 f.

⁹⁰ Ignatius, Ep. 2925a [a. 1552] S. 429.

⁹¹ Ignatius, Ep. 2926 [a. 1552] S. 431.

⁹² Die weise Zurückhaltung, die Ignatius bei der Einforderung des Gehorsams in gesundheitlichen Angelegenheiten walten läßt, zeigt auch das Beispiel eines jungen Gefährten in der Florentiner Kommunität; für diesen wendet er sich in aller Behutsamkeit mit der Bitte an den Hausoberen, daß dem Kranken die Rückkehr in die slowenische Heimat gestattet werde, damit ein hartnäckiges Geschwür am Arm aufgrund der dort klimatisch günstigeren Bedingungen zur Ausheilung gelangt: „Und tatsächlich scheint die Reise in die Heimat nützlich. Und vielleicht sollte man ihm diese Erlaubnis nicht verweigern, damit er die Erfahrung macht, ob er dort die Gesundheit erlangen kann, die er in Italien nie erreicht hat, obwohl sein Arm mehrmals in diesen Jahren unter Anwendung nicht geringer Sorgfalt behandelt worden ist. Das Geschwür, das er mitgebracht hat, bleibt immer fast dasselbe.“ Ignatius, Ep. 6311 [a. 1556] S. 872.

Blick auf Essen, Schlafen und Predigtstätigkeit unter Zuhilfenahme eines ausdrücklichen Gehorsamsbefehls dem Arzt unterstellt: „Es hat mir in unserem Herrn gut erschienen, daß Ihr [in bezug auf die genannten Tätigkeiten] (...) der Meinung des leiblichen Arztes folgen sollt. (...) Und um Gelegenheiten zu Deutungen wegzunehmen, die nicht helfen würden, und damit Ihr seht, daß ich dies in unserem Herrn sehr im Ernst meine, gebiete ich Euch kraft heiligen Gehorsams, daß Ihr es so einhaltet.“⁹³ In anderen Fällen, in denen ärztlicher Rat bereits konsultiert worden ist, hält Ignatius den Oberen an, gehorsam für die Ausführung der medizinischen Verordnungen zu sorgen⁹⁴. Zeigt hingegen ein Oberer übermäßige Härte im Umgang mit seinem Körper, steht dem Generaloberen die Möglichkeit offen, ihn dem besonderen Gehorsam eines anderen Mitglieds der Gesellschaft Jesu zu unterstellen. Entsprechend verfährt Ignatius mit P. Araoz, den er in allen gesundheitlichen Belangen P. Antonio de Cordoba anvertraut: „Euer Hochwürden sind von P. Don Antonio ein wenig angeklagt worden bezüglich der Behandlung Ihrer Person; wir haben auch von anderer Seite erfahren, daß Sie sie, ich meine in bezug auf den Leib, nicht mit der Liebe behandeln wie die Personen anderer, indem Sie schlecht essen, viel arbeiten und sich wenig von anderen helfen lassen. (...) Und so gibt unser Vater dem Pater Don Antonio, weil er in dieser Hinsicht besonderer Liebe gezeigt hat, Auftrag für das, was die leibliche Behandlung Euer Hochwürden angeht.“⁹⁵ Erweist sich ein Oberer als rauh nicht allein gegenüber sich selbst, sondern auch gegen seine Mitgefährten, stellt ihm Ignatius einen „Gesundheitsoberen“ an die Seite, dem er in allen persönlichen und kommunitären Belangen betreffs der Gesundheit, auch in der Suche nach dem rechten Maß für den jeweiligen apostolischen Einsatz selber wie einem Oberen im Gehorsam verpflichtet ist. So heißt es in einem Brief von 1554 an einen allzu strengen Hausoberen der Gesellschaft: „Und da es in eigener Sache sein könnte, daß euer Hochwürden unsicher wäre, wo das Mittelmaß liegt, wäre es gut, dort unter denen, die am gleichen Ort wohnen wie Euer Hochwürden oder wer Sie begleitet, eine Person auszuwählen, die in bezug auf Essen und Schlafen und die Mäßigung in den Mühen das Oberenamt gegenüber der Person Euer Hochwürden hätte und der Sie in bezug darauf im Herrn gehorchten.“⁹⁶ Später richtet Ignatius nach dem Vorbild des Römischen Kollegs auch im Kolleg von Neapel das Amt eines Gesundheitspräfekten ein, mit dem er P. Ottaviano Cesari betraut; dessen Erfahrung mit seiner eigenen schwächlichen Gesundheit gewährleiste das für diesen Dienst notwendige Einfühlungsvermögen am allerbesten. „Damit es im Kolleg nicht an der Sorge fehlt, die für die Kranken angebracht ist, will unser Vater, daß ein Gesundheitsbeauftragter aufgestellt wird wie im Römischen Kolleg. Und deshalb werden hier dessen Regeln gesandt. Diese wird Euch der Pater Rektor zusammen mit dem genannten Amt geben. Denn weil Ihr selbst der Hilfe bedürft, werdet Ihr mit den anderen mitleid zu haben wissen. Und euch ordnet unser Vater im besonderen an, daß Ihr das gesamte Amt [auch] Euch selbst gegenüber sorgfältig ausübt.“⁹⁷ Um das im Einzelfall für die Gesundheit Notwendige zu veranlassen, bedarf es allerdings nicht zwingend der Weisungen eines Oberen, auf die sich die Erfüllung des Gehorsams bezieht. So gibt Ignatius dem gesundheitlich labilen Pater Giovanni Battista Viola zu verstehen, daß er mit Hilfe der Unterscheidung der Geister selbst am ehesten die Entscheidung darüber treffen könne, was seiner angegriffenen Gesundheit zuträglich sei; und darin habe er zu gehorchen, gegenüber dem Generaloberen ebenso wie gegenüber seinem Schöpfer: „Unser Vater stellt sich in allem euer Hochwürden anheim und wünscht, daß Sie das tun, was zu Ihrer größeren Zufriedenheit gereicht, oder doch das, wovon Sie urteilen, daß es Ihnen besser für Ihre Gesundheit ist, denn unser Vater will, daß Sie auf

⁹³ Ignatius, Ep. 1882 [a. 1551] S. 354.

⁹⁴ Ignatius, Ep. 3000 [a. 1552] S. 433.

⁹⁵ Ignatius, Ep. 5427 [a. 1555] S. 748.

⁹⁶ Ignatius, Ep. 4193 [a. 1554] S. 553.

⁹⁷ Ignatius, Ep. 6236 [a. 1556] S. 862. In Ep. 6309, S. 870 f. heißt es, daß man sich bei der Einrichtung des Amtes eines Gesundheitsbeauftragten auf die direkte Autorität des Ignatius berufen könne.

diese mehr Rücksicht als auf etwas anderes nehmen.“⁹⁸ Und weiter heißt es: „Euer Hochwürden möge (...) das tun, (...), wovon Sie urteilen, daß es leichter für Ihre Gesundheit sein wird, und genau dies schreibt der Gehorsam vor.“⁹⁹

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß sich Ignatius im Umgang mit der körperlichen Gesundheit an seinem in der Gottesschau wurzelnden spirituellen „Fundament“ und dessen theologischer Ausfaltung orientiert. Konsequenterweise läßt sich seine facettenreiche Theologie anhand der Weisungen für eine angemessene Leibsorge durchbuchstabieren, in allem geht es ihm um den gesunden Menschen, den allein er in der Lage wähnt, dem zentralen „Prinzip“ der Gottes- und Nächstenliebe durch eine je überzeugendere Seelsorge zu dienen¹⁰⁰.

IV. Ausblick

Prismagleich bündelt das Leben des Ignatius die mittelalterliche Geschichte des christlichen Gottes- und Menschenbildes, die Entwicklung der Askese sowie die Wandlungen im Umgang mit dem menschlichen Körper; diese folgenreichen Veränderungen, die sich in epochalen Schüben über beinahe 1000 Jahre erstreckten, durchlebte Ignatius gewissermaßen im „Zeitraffertempo“; aufgrund seiner Gottesvisionen gelang ihm die Abwendung vom Leib-Seele-Dualismus und damit sein unumkehrbarer Durchbruch zur Neuzeit. Fortan erkannte er sich in Übereinstimmung mit der neutestamentlichen Botschaft als ein seit Anbeginn von Gott geliebtes Geschöpf, dem die Gabe der Gesundheit als Aufgabe anvertraut ist. Sicherlich kam Ignatius mit dieser geistlichen Einsicht, die die Individualität des einzelnen auch im Blick auf die Leibsorge betont, dem vorherrschenden Zeitempfinden des 16. Jahrhunderts entgegen; doch wird man in jener Epoche schwerlich eine weitere Persönlichkeit ausmachen können, die das Mühen um die leibliche Gesundheit als Ausdruck des geistlich-theologischen Fundaments in so weitreichendem Maße zu einer Grundmaxime der Seelsorge erhoben hat. Auch vor diesem bislang unbeleuchteten Hintergrund ist dem Religionssoziologen Max Weber darin zuzustimmen, daß sich die Gefährten des Ignatius von allen mittelalterlichen Asketen „am entschiedensten (...) emanzipiert [haben] von planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei.“ Das Mühen um die Gesundheit sowie der Umgang mit der Krankheit belegen, wie sehr die Jesuiten in der Spur ihres Ordensgründers „zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung“ gefunden haben, „mit dem Ziel, den status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, (...) seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der Erwägung ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen und so den Gefährten – objektiv – zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen und dadurch wiederum – subjektiv – seines Seelenheiles zu versichern.“¹⁰¹

⁹⁸ Ignatius, Ep. 6089 [a. 1556] S. 831.

⁹⁹ Ignatius, Ep. 6089 [a. 1556] S. 832f.

¹⁰⁰ Aus der Sicht des modernen christlichen Menschenbildes sei zumindest kritisch angemerkt, daß der vom weltlichen Kriegsdienst geprägte Ignatius die Forderung nach körperlicher Unversehrtheit um der je größeren Ehre Gottes willen derartig in den Vordergrund rückt, daß er behinderte Bewerber von vornherein nicht zur Aufnahme in die Gesellschaft zuläßt: „Es ist zu beachten, daß die Personen, die ein häßliches Aussehen oder auffallende Fehler haben, wie einen Buckel oder andere angeborene oder durch Unfall (...) entstandene Mißbildungen sich nicht für diese Gesellschaft eignen (...), weil diese Dinge nicht zur Erbauung des Nächsten beitragen, mit denen zu verkehren nach unserem Institut notwendig ist; es sei denn (...) es lägen einige einzigartige Tugenden und Gaben Gottes vor, die annehmen ließen, daß zusammen mit ihnen jene körperlichen Fehler die Erbauung eher steigern als mindern.“ Satzungen I 3, 14 S. 76.

¹⁰¹ Max Weber, Die protestantische Ethik I, hrg. v. Johannes Winkelmann, (Gütersloher Taschenbücher, Siebenstern 1433) 8. Aufl., Gütersloh 1991, 135; dazu auch Harmann Tyrell, „Das Religiöse“ in Max Webers Religionssoziologie, in: Saec. 43 (1992) 172–230, 212; ders., Worum geht es in der Praktischen Ethik? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers, in: Saec. 41 (1990) 130–177, 157 f.