

das Verhältnis zu Christus auf eine glatte, ein für allemal bestimmte Formel zu bringen, die es nicht gibt. Das Verhältnis zu Ihm bestimmen nicht wir, sondern kommt von Ihm her, immer neu sich gewährend, auf uns zu. Das Geheimnis des christlichen Lebens ist im Grunde das Geheimnis Jesu Christi selbst: Er ist der *eine* Herr, der uns mit sich vereint, indem er uns in sein eigenes Dasein-für-die-Welt stellt, und der uns in die Welt sendet, indem er uns mit sich vereint. Ja, man kann vielleicht sagen, daß diese Polarität des Christseins die Dynamik des Gesprächs mit dem Herrn selbst ist. Innerhalb dieser lebendigen Begegnung ist die Weltfrömmigkeit nur ein Entwurf, der nur dann legitim ist, wenn er nicht eine selbst- und eigenmächtige Gestaltung des Verhältnisses zu Ihm sein will und den Mut hat (der ihn allein christlich macht), sich immer wieder selbst aufzugeben, hinein in das Geheimnis der Begegnung mit Seinem Wort und Leib. Vielleicht ahnen wir, wenn wir dies überdenken, ein wenig mehr, inwiefern das eucharistische Opfer für uns alle „Quelle“ und „Höhepunkt“ des christlichen Lebens sein könnte. Hier werden wir wieder real offen für Gott und die Menschen, wird uns immer neu die Zukunft gewährt, die letztlich Er selbst ist. Er bricht die festgefahrenen Fronten und verhärteten Haltungen immer wieder auf, wenn wir uns nur unter die Kritik Seines Wortes stellen und Ihn als freimachendes und ermächtigendes Wort zur Speise nehmen. Hier wird der „Gottesdienst“ der Eucharistie zum „Welt-dienst“, und der „Weltdienst“ des Lebens zum „Gottesdienst“.

Vom „Geist des Ursprungs“ der Gesellschaft Jesu¹

Nachkonziliare Überlegungen zur Erneuerung des Ordenslebens

Johannes Günter Gerhartz, Frankfurt/Main

„Der Geist der katholischen Kirche ist in dieser Weltstunde weithin dadurch gekennzeichnet, daß er radikal sein will, das heißt wurzelhaft, zu den Ursprüngen hin denkend; daß er deshalb alle mehr oder minder selbstverständlich dahinlebenden Verwirklichungen auf ihren Ursprungsgehalt, ihre evangelische Echtheit hin befragt und durchleuchtet. Die Fragen gehen aufs Ganze“². Diese Bewegung hat auch die religiösen Gemein-

¹ Vortrag, gehalten auf dem Provinz-Symposion der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu am 18. Juni 1968.

² Hans Urs von Balthasar, in: *Wagnis der Nachfolge*, hrsg. von Stephan Richter OFM, Paderborn 1964, S. 9.

schaften der Kirche, die Orden, ergriffen. Die Kirche fordert diese „Radikalität“ geradezu von ihnen: „Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute“³. Rückkehr zu den Ursprüngen, zur wahren Tradition, durch alles bloß „Traditionelle“ hindurch, als Prinzip wahrer Reform.

Rückkehr zu den Ursprüngen aber auch als Prinzip wahrer Selbsterkenntnis der Gemeinschaften. Was ist vom Geist und von der Institution einer Gemeinschaft unaufgebbares Gut, ist so konstitutiv für sie, daß sie nicht mehr wäre, würde dieses wegfallen? Und was ist „nur“ zeitbedingte Konkretisierung, die unbeschadet des wesentlich Konstitutiven verändert werden könnte? Diese Frage im Rückgriff auf die eigenen Ursprünge zu beantworten, ist notwendig für jede echte Erneuerung einer Gemeinschaft, aber ebenso notwendig für die Neuerarbeitung des Selbstverständnisses dieser Gemeinschaft, was sie ist und was sie soll; für die Neuerarbeitung des Bildes dieser Gemeinschaft und des einzelnen in ihr, für das sich der Einsatz eines Lebens lohnt und ohne das weder der einzelne noch die Gemeinschaft auf die Dauer leben können.

Es soll im folgenden versucht werden, diese für das rechte Selbstverständnis und die wahre Reform so bedeutsame Rückkehr zum „Geist des Ursprungs“ am Beispiel eines konkreten religiösen Institutes darzulegen. Wir wollen den „Geist des Ursprungs“ der Gesellschaft Jesu zur Erwägung vorlegen, genauer die ersten Jahre und Jahrzehnte der werdenden Gemeinschaft, die Gedanken- und Motivwelt des Ignatius von Loyola und seiner Freunde vor der Gründung des eigentlichen Ordens. Das kann natürlich bei einer so komplexen Frage, die methodisch verschiedene Wege ihrer Beantwortung zuläßt und fordert, nur ein erster und sehr kleiner Schritt zur vollen Erkenntnis des ursprünglichen Geistes sein, nur einen Teilaspekt des Ganzen bieten, zu dessen Ergänzung es anderer Sichten bedarf. Die besondere Sicht, unter der diese Darstellung den Beginn der Gesellschaft Jesu vor allem betrachtet, ist die Frage, welche Bedeutung der einzelne und welche Bedeutung die Gemeinschaft in dem Prozeß des Findens des Willens Gottes bei Ignatius und seinen ersten Gefährten hatte.

„In allem Gottes Willen tun“

Die geradlinige geistliche Entwicklung auf sein Lebensziel hin, die bewußte Zielstrebigkeit auf den Orden, die so oft angenommen wurde, gibt es bei Ignatius von Loyola nicht. Wie bei so vielen Großen gab es bei Igna-

³ Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „*Perfectae Caritatis*“, Art. 2.

tius – und zwar auch nachdem er sich bewußt auf den Weg des Dienstes Gottes gemacht hatte – schwere Zusammenbrüche seiner Lebensvorstellungen, aus denen heraus sich dann allmählich sein endgültiger Weg abzeichnete. Ignatius von Loyola hatte einen schwierigen und langwierigen Entwicklungsweg durchzustehen, bis er das wurde, was er werden sollte. Von 1521 bis 1538, also 17 Jahre lang und damit die Hälfte seines Lebens nach seinerkehr zu Gott, war er ein Suchender nach seiner Lebensform.

Nach dem Sturz des weltlichen Inigo von Loyola in der „königlichen Stadt Pamplona“⁴ und dem Auferstehen des anderen Ignatius in dem väterlichen Schloß zu Loyola, zog er von dort fort, getrieben und getragen von einer Vielfalt von Motiven und Ideen. Sie alle aber verblaßten wieder. Manche schon sehr bald, manche erst nach Jahren zähen Festhaltens an ihnen. Das Grundmotiv seines Wollens aber, das ihn von Anfang an auszeichnete, bleibt ihm, wird zu einer der bestimmenden Kräfte seines Lebens, des Lebens seiner späteren Freundesgemeinschaft und seines Ordens: das Finden und Tun des Willens Gottes und sonst nichts. Das äußerte sich anfangs noch in der – wie er später einsehen mußte – oft etwas unerleuchteten Überzeugung, daß er in seinem Tun unter der Führung Gottes stand, an der er keinen Zweifel zu hegen wagte⁵. Später verfeinert und verobjektiviert sich dieses Finden des Willens Gottes mehr und mehr. Es wird ausdrücklicher. Es wird zur Sache der Gemeinschaft. Immer aber bleibt es die bestimmende Kraft seines und ihres Tuns. Bis dahin, daß sich an ihm ausdrücklich und reflex die Frage: Ordensgründung oder nicht, entscheidet: „Daß wir besser und vollkommener unser ursprüngliches Begehren, in allem den göttlichen Willen zu tun, erfüllen können“⁶. Alles weitere, was er anfangs tat und dann verging, was er später tat und dann blieb, war Konkretisierung dieser Grundintention, die seinem Leben Führung und Einheit gab.

Niemand hat dieses Licht und dieses Dunkel, die Geradlinigkeit und die Irrwege, die durch das sich allmählich erst klärende Grundwollen in das Leben des Ignatius kamen, feinführender in Worte gefaßt als Nadal, Schüler und Vertrauter des Heiligen. Er sagt: „Mit einzigartiger Fügsamkeit der Seele folgte er dem Geist, der ihn führte, und lief ihm nicht voraus. So wurde er sacht zu einem Ziel geführt, das er selbst noch nicht kann-

⁴ Monumenta Historica Societatis Jesu (MHSJ), Monumenta Ignatiana (MI), series IV: „Fontes narrativi de sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis“ (FN), vol. II, Rom 1951, S. 63.

⁵ Der autobiographische Bericht des hl. Ignatius in FN I, S. 323–507 unter dem Titel „Acta Patris Ignatii“, Nr. 27. Deutsche Übersetzung von Burkhart Schneider SJ, *Bericht des Pilgers*, Freiburg 1956. Wir bringen für gewöhnlich diese Übersetzung.

⁶ MHSJ, MI, series III: „Constitutiones Societatis Jesu“, tom. I, Rom 1934, S. 7: „ut melius et exactius prima nostra desideria, implendi per omnia divinam voluntatem, exsequi possimus“; ähnlich S. 2, 4, 8.

te. Noch dachte er nicht an die Gründung des Ordens und dennoch baute er Schritt für Schritt zu ihm die Straße und ging seinen Weg in weiser Torheit, in der Einfalt seines Herzens, das in Christus ruhte⁷.

Wie aber – so müssen wir fragen – sieht dieser Weg des Ignatius bis hin zum Orden inhaltlich aus? Welche Gedanken erfüllten ihn und später seine Gefährten? Welche Motive trieben ihn an? Was brachte sie dazu, einen Orden zu gründen und *diesen* Orden zu gründen? Woran entschied sich, daß der Wille Gottes, den allein zu erfüllen sie alle trachteten, sie nach Rom und zur Gründung des Ordens führte⁸?

Die Sehnsucht nach Jerusalem

So alt wie seine Bekehrung zu Gott ist der Wille und Vorsatz des Ignatius, nach Jerusalem zu gehen. Jerusalem und immer wieder Jerusalem, dahin gehen alle seine Gedanken und Pläne, schon in Loyola. „Barfuß nach Jerusalem zu gehen . . ., das erfüllt ihn mit Trost“⁹. Und dieser Trost macht ihn davon überzeugt, daß es so Gottes Wille für ihn ist. Alle anderen Pläne schiebt er deswegen beiseite¹⁰. Bekehrt und geheilt, bricht er von Loyola auf, um diesen Plan auszuführen, um nach Jerusalem zu gehen¹¹. Jerusalem und die Stätten des Herrn sind das einzige Ziel des Pilgers. Wenn Rom und der Papst, die später so bestimmend für ihn werden sollten, in dieser Zeit in seinen Gedanken auftauchen, dann nicht als etwas in sich Erstrebenswertes¹², sondern als notwendige Durchgangsstation, da jeder Jerusalem-Pilger eine Erlaubnis und den Segen des Papstes in Rom brauchte¹³.

Wir können diese Ausrichtung des Willens auf Jerusalem im Werdegang des Ordensstifters gar nicht stark genug beachten, wenn wir die kommenden 15 Jahre seines Lebens und seines Tuns überhaupt verstehen wol-

⁷ „... deducebatur quo nesciebat suaviter ... et iter faciebat quasi sapienter imprudens...“, in: MHSJ, Epistulae et Monumenta P. Hieronymi Nadal (MN), tom. V, Rom 1962, S. 625 f.; auch in FN II, 252.

⁸ Zur besseren Übersicht könnte man die 17 Jahre des Suchens und Werdens des Ignatius (1521–1538) etwas schematisch so charakterisieren: 1521–1534, von Loyola bis Montmartre, das Ideal ist Jerusalem und Ignatius ist allein; 1534–1538, von Montmartre bis Rom, das Ideal schwankt zwischen Jerusalem und Rom, Ignatius ist in der Gemeinschaft der Freunde; ab 1538, die Entscheidung ist gefallen: „Rom ist euer Jerusalem“, der Orden der Gesellschaft Jesu.

⁹ Pilgerbericht Nr. 8.

¹⁰ Pilgerbericht Nr. 12.

¹¹ Pilgerbericht Nr. 9, 12.

¹² Pilgerbericht Nr. 39 f.; über Rom selbst berichtet er nur eine Warnung, „daß man in Rom kaum Fortschritte im geistlichen Leben machen könne“ (Nr. 36).

¹³ Das wurde damals sehr strikt gehandhabt; vgl. Georg Schurhammer SJ, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, 1. Bd., Freiburg 1955, S. 199, 474, 696.

len. Auch wenn sich dieser Plan letztlich nicht verwirklichte, so ist er gerade deswegen von prägender Bedeutung für ihn und seine Gemeinschaft geworden. Und das vornehmlich aus zwei Gründen. Einmal weil es sehr schwerwiegende Überlegungen gewesen sein müssen, die einen Mann wie Ignatius, der sich 30 Jahre lang „weder durch Wasser noch durch Wind, noch durch andere Widrigkeiten“¹⁴ davon abbringen ließ, pünktlich den Willen Gottes zu tun, von der Ausführung dieses Jerusalemplanes abbrachten. Mag er auch in anderen Dingen sehr flexibel sein¹⁵, „in dem vertrauensvoll hoffenden Bestehen auf der Ausführung einer göttlichen Anregung, dessen, wovon ich überzeugt bin, daß es der göttliche Wille ist, erfülle ich, scheint mir, meine Pflicht um so besser“, sagt Ignatius selbst 1552¹⁶. Das müssen wir im Auge behalten, wollen wir Ignatius verstehen, besonders den Ignatius der Jahre des Wechsels von Jerusalem nach Rom. Der Prozeß des Umdenkens war für ihn höchst tiefgreifend und langwierig; abgeschlossen wurde er erst 1537 vor den Toren Roms in der oder in den Erleuchtungen, die wir die La-Storta-Vision nennen¹⁷. Zum anderen ist der schließlich gescheiterte Jerusalemplan aber auch deswegen von entscheidender Bedeutung für Ignatius und seine Gemeinschaft geworden, weil er die Situation mitbestimmt hat, aus der heraus die Wahl der Gemeinschaft für Rom und den Papst erwuchs, für die besondere Kirchlichkeit des Ignatius und seines Ordens.

Wie kam Ignatius überhaupt auf die palästinensische Orientierung seines Denkens? Man hat dafür auf die Kreuzzugsfrömmigkeit hingewiesen und auf die Betrachtung vom Reiche Christi und gab so dieser Pilgerfahrt von ihrem Beginn an den Charakter des Apostolates. Doch hat man dabei wohl übersehen, daß dieser Plan in Loyola entstand und nicht in Manresa und daß zu dieser Zeit der Wille, „den Seelen zu helfen“, in Ignatius noch gar nicht lebendig war, sondern ihn damals noch zwei andere Beweggründe hauptsächlich beherrschten: einmal die Andacht zur Mensch-

¹⁴ FN II, 414.

¹⁵ So Lainez in FN I, 140.

¹⁶ MHSJ, MI, series I: „Epistulae et Instructiones“ (MEp), tom. VII, Rom 1908, S. 465; bzgl. Jerusalem s. Pilgerbericht Nr. 45 f.

¹⁷ Siehe hierzu vor allem die vier Aufsätze von Hugo Rahner SJ über „Die Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta“, in: ZAM 10, 1935; und Robert Rouquette SJ, *Essai critique sur les sources relatant la vision de saint Ignace à La Storta*, in: RAM 33, 1957, 34 ff., 150 ff. Und es war wie das letzte Aufleuchten seiner jahrelang gehegten Vorliebe für das Heilige Land und wie das Abschiednehmen von seinen Sehnsüchten nach den heiligen Stätten seines Herrn, daß er eineinhalb Jahre nach seiner Weihe, als alle Chancen, nach Jerusalem zu kommen, endgültig vorüber waren, seine erste Messe in der Weihnachtsnacht feierte und an der Krippenreliquie in Santa Maria Maggiore, dem Bethlehem des Stellvertreters Christi auf Erden; vgl. dazu Pedro de Leturia SJ, *La primera misa de San Ignacio de Loyola y sus relaciones con la fundación de la Compañía*, in: *Estudios Ignacianos*, Rom 1957, S. 223–235; Schurhammer, aaO., S. 351, 422 f.

heit des göttlichen Herrn, welche die Lektüre der „Vita Christi“ des Ludolf von Sachsen in ihm geweckt hatte, zum anderen das Beispiel der Heiligen, das ihm seit der Lesung der Heiligenlegende („Flos Sanctorum“) des Jacobus de Voragine vor Augen stand, und das Verlangen, es den Heiligen nachzutun im Vollbringen vieler und harter Entsagungen.

Wie ein Leitmotiv faßt das folgende Wort des autobiographischen Pilgerberichtes das erste Jahr seines neuen Lebens zusammen, die Zeit in Loyola und die ersten vier Monate in Manresa, die „ruhige Zeit von Manresa“¹⁸: „Er war gänzlich von dem Gedanken in Beschlag genommen, nach Jerusalem zu gehen, barfuß und nichts zu essen als Kräuter und all die üblichen Kasteiungen zu tun, die, wie er sah, die Heiligen getan“¹⁹.

Manresa und „den Seelen helfen“

Doch dann kam das eigentliche Manresa. Und diese eben noch so bestimmenden Motive der Nachahmung der Heiligen und des Verrichtens äußerer Strengheiten zerstoßen. Ignatius löste sich von der Führung durch die Menschen. Er betrat nunmehr seinen eigenen Weg. Es kam für ihn die furchtbare Zeit der „inneren Buße“ und die Zeit höchster Erleuchtungen. Man weiß, was sie für ihn im Geistlichen bedeuten.

Für die Darstellung unseres Themas aber ist dies wichtig: Ignatius tut in Manresa einen weiteren, für das Werden des Ordens entscheidenden Schritt. Neben dem Finden des Willens Gottes kommt ihm hier die zweite Erkenntnis, der zweite Beweggrund, der fortan sein Leben und das Leben seiner Gemeinschaft bestimmen wird: die Wende zum Apostolat, die fortan ihren Ausdruck findet in dem Willen, „den Seelen zu helfen“. Christus hat sein Leben für die Menschen hingegeben. Und noch heute waren sie in Kampf und Gefahr. Noch heute ruft der Herr Helfer um sich, die bereit sind und behend²⁰, den „Seelen zu helfen, die er mit seinem kostbaren Blut erlöst hat“, wie Ignatius von nun an oft sagen wird.

Welchen Einfluß hatte dieser Wandel in Ignatius auf sein Jerusalemideal? Es bleibt als solches bestehen. Er wollte ins Heilige Land. Nur wandelt sich durch die neuen Erkenntnisse die *zeitliche Bußfahrt* nach Jerusalem jetzt ganz entschieden zu einer „Arbeit an den Seelen“ dort. „Es war sein ganz fester Entschluß, für immer in Jerusalem zu bleiben“, sagt er selbst²¹, „und sich dort auch noch der Seelenhilfe zu widmen. Und er war der Meinung, er dürfe sich um nichts in der Welt davon abbringen lassen“.

¹⁸ Pilgerbericht Nr. 19–21.

¹⁹ Pilgerbericht Nr. 8.

²⁰ Exerzitien Nr. 91.

²¹ Pilgerbericht Nr. 45 f.

So nebensächlich für unser Thema diese Feststellung klingt, so bedeutsam ist sie in Wirklichkeit. Sie besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß es nicht Manresa und seine Gnaden waren, die ihm seine ihm später so eigene Kirchlichkeit schenkten, wie gewöhnlich angenommen wird, die ihn bewußt zu dem „Mann der Kirche“ machte, der er später war, die ihm also Papstwille und damit Ordensgehorsam zu dem von ihm später so sehr betonten Kriterium und zur Quelle des Findens des Willens Gottes machten. Solange Ignatius allein war, nicht die Gemeinschaft der Gefährten hatte, suchte er nicht den Menschenwillen und also den Gehorsam als Mittel der Einweisung in den Willen Gottes. Solange er allein war, tat er das und tat es sehr konsequent, was er selbst in Unterscheidung der Geister und Anwendung der Regeln der Wahl als den Willen Gottes für sich erkannt und in Erleuchtung und Trost als den Willen Gottes in seinem Innersten erfahren hatte²². Jetzt und noch Jahre danach in Barcelona, Alcalá und Salamanca bespricht er – ganz im Gegensatz zu seiner späteren Gehorsamsauffassung – seine Seelenhilfe mit den kirchlichen Obern nicht.

Wohl gemerkt, es geht hier nicht um die – wenn ich so sagen darf – allgemeine Kirchlichkeit des Ignatius in Manresa, die sich äußert in der willig annehmenden Haltung gegenüber den kirchlichen Lehren, Gebräuchen usw., wie er sie in seinen kirchlichen Regeln beschrieben und gefordert hat. Niemand stellt diese allgemein christliche Kirchlichkeit bei Ignatius während seines Aufenthaltes in Manresa in Abrede. Es handelt sich hier um die spezifisch ignatianische Kirchlichkeit, um die Romanità, die ihn und seinen Orden später so kennzeichnen sollte, also um seine „den ganzen Menschen umgreifende persönliche Kirchlichkeit, die die Wirklichkeit Kirche in bewußter und betonter Beziehung zum Papsttum sieht“²³. Die Frage, wieweit diese ignatianische Kirchlichkeit unmittelbar Geschenk der Gnaden von Manresa ist und wieweit nicht, ist natürlich von großer Bedeutung für die Spiritualität des Ignatius und seines Ordens, für deren Stellung und Sinnggebung in der Gesellschaft Jesu.

Von dieser Kirchlichkeit (als bewußter geistiger Haltung) ist aber in dieser Zeit bei Ignatius noch nichts zu spüren. Der Heilige spricht mit keinem Wort davon, obwohl er doch gerade für die Zeit von Manresa besonders ausführlich die Führung, die er durch Gott erfährt, und seine Seelenregungen aufzeichnet. Dasselbe gilt für die anderen Quellen. Als Ignatius Manresa verließ, war er in einer bewußten Haltung noch nicht der „Mann der Kirche“ und der Dienstmann des Papstes, sondern der Seelsorger, der

²² Ebd.

²³ B. Schneider SJ, Die Kirchlichkeit des hl. Ignatius von Loyola, in: *Sentire Ecclesiam*, Festschrift für Hugo Rahner, hrsg. von J. Danielou und H. Vorgrimler, Freiburg 1961, S. 269.

Mann der Seelsorge geworden. Aber gerade in dieser neuen Nachfolge Christi, in dem je hilfreicheren Dienst am Menschen, liegt auch – wie wir sehen werden – das letzte Fundament seiner Hinwendung zur Kirche und ihrem Dienst, liegt die tiefste Wurzel seiner besonderen Kirchlichkeit. Doch das erst über den interessanten Umweg der Erfahrung mit der kleinen Gemeinschaft seiner Freunde. Nach Manresa ist er zunächst nur von der Seelenhilfe in *Jerusalem* bestimmt. „Er war der Meinung, er dürfe sich um nichts in der Welt davon abbringen lassen“, wie er selbst bekennt²⁴. In diesen Worten läßt sich noch nichts von einem Gehorsam gegen Menschenwillen als dem Kriterium des Gotteswillens erspüren. Ignatius hatte in Trost und Erleuchtung erfahren, daß Gottes Wille seinen Seelendienst in Jerusalem wollte. Das genügte ihm. Das Wachsein des Jerusalemideals ist gleichsam das Symbol dafür, daß seine spezifische Kirchlichkeit, die sich dem Willen der Obern unterwirft, um so den Willen Gottes für sich zu erfahren, noch nicht gewachsen ist.

Nur so läßt sich auch die furchtbare Enttäuschung begreifen, die Ignatius befällt, als seine Jerusalempläne sich zerschlagen. Kaum drei Wochen war er dort, als die Obern ihm befahlen, heimzukehren. Ihre Autorität wollte ihn dazu unter Sünde verpflichten. Das war der einzige Grund, der Ignatius damals dazu bringen konnte, sein Vorhaben aufzugeben²⁵. Das war für ihn ein völliger Neuanfang, das Zusammenbrechen all dessen, was er bisher als sicher und als seinen Dienst nach dem Willen Gottes erfahren hatte. „Seitdem der Pilger erkannt hatte“, so berichtet er, „daß es der Wille Gottes war, daß er nicht in Jerusalem bleibe, überlegte er beständig bei sich, was er nun tun solle“²⁶. Und dieses Fragen hält die kommenden Jahre an. Immer wieder kommt Ignatius auf diese Frage nach seiner Lebensweise in den wenigen Blättern zu sprechen, die diese Jahre beschreiben²⁷.

Rein äußerlich gesehen waren es nicht die Erhebungen von Manresa, sondern der Zusammenbruch von Jerusalem, der Ignatius auf den Weg nach Rom, zu seiner ihm eigenen Kirchlichkeit und zu seinem Orden führte. Denn dieser Zusammenbruch seiner Lieblings- und Lebenspläne machte

²⁴ Und Ignatius sagt das gegen eine Weisung der kirchlichen Autorität (Pilgerbericht Nr. 45 f.).

²⁵ „Und er gab unter Wahrung des Taktes zu verstehen, er werde seinen Plan wegen keinerlei Rücksichten aufgeben (dejarlo por ninguna cosa; im Urtext wiederholt er ein zweites Mal: que él no dejaría su propósito por ningún temor), auch wenn es dem Provinzial nicht gut erscheine, falls dieser ihn nicht unter Sünde dazu verpflichte“ (Pilgerbericht Nr. 46 f.).

²⁶ Pilgerbericht Nr. 50.

²⁷ Pilgerbericht Nr. 50, 63, 70, 71, 85. „Impense secum cogitabat, quid esset sibi agendum“, sagt Nadas (FN II, 68); und Polanco: „Diu ille multumque cogitaverat, quam vitae rationem in posterum sequi deberet“ (FN II, 541).

aus dem Pilger den Studenten, brachte ihn von der Devotion an den heiligen Stätten zum Latein nach Barcelona, machte aus dem Einzelgänger den Mann, der Gefährten um sich sammelte und seine Gemeinschaft gründete zum Dienst an den Seelen.

Die Entscheidung zur Gemeinschaft

Die drei spanischen Studienjahre, die nun folgten, erscheinen uns auf den ersten Blick als wenig glücklich für Ignatius und als wenig ergiebig für sein Werk. Die Ungewißheit und Unsicherheit bedrückte ihn; alles, was er tat, in Studien und Seelsorgsarbeit, ging ihm wieder verloren, mußte er von neuem beginnen. Und doch brachten sie ihn entscheidend voran. Neben der Entscheidung, „eine Weile zu studieren, um den Seelen helfen zu können“²⁸, die uns nicht näher beschäftigen muß, traf er jetzt eine zweite Entscheidung, die Bleibendes schaffen und für seinen Orden grundlegend werden sollte: die Entscheidung zur Gemeinschaft. Bezeichnender aber ist der Grund, warum er sich dazu entschied. Ignatius berichtet, er habe „das starke Verlangen gehabt, sich den Seelen nützlich zu machen und daß er dazu . . . einige Gefährten um sich sammeln müsse, die denselben Geist hätten wie er“²⁹.

Hieran wird wieder einmal die Umstellung seiner geistlichen Einstellung deutlich. Bisher war Ignatius allein. Für seine Pilgerfahrt schloß er jede Begleitung aus. Das geschah aus aszetischen Gründen. Auf Gott allein wollte er sein Vertrauen setzen, nicht auf Geld und Gefährten. Seine Ausrüstung war nach seinem eigenen Wort einzig „Liebe und Glaube und Hoffnung“³⁰. Jetzt aber suchte er Gefährten für die Seelenhilfe. Diese Entscheidung fiel aller Wahrscheinlichkeit nach schon in Barcelona 1524 bis 1526, wo die ersten drei Gefährten zu ihm fanden, und hing zusammen mit seiner Entscheidung, nicht in einen Orden einzutreten. Diese Entscheidung war im Grunde auch eine Entscheidung für das Eliteprinzip. Die Seelsorgserfahrung mit seinen Geistlichen Übungen hatte ihn gelehrt, daß er sie nur mit kluger Unterscheidung den Menschen vorlegen durfte, daß nicht alle für seine hohen Ideale bereit waren. So kam er mehr und mehr dazu, vornehmlich *den* „Seelen zu helfen . . ., die die gleichen Ideale“ hatten wie er³¹. Er wandte sich in seinem apostolischen Bemühen von der

²⁸ Pilgerbericht Nr. 50.

²⁹ Pilgerbericht Nr. 71; „ajuntar algunos del mismo propósito“, sagt der Urtext (FN I, 462 f.), das ist im deutschen Text mit „für den gleichen Plan noch einige Gefährten gewinnen“ nicht richtig wiedergegeben; vgl. dazu Nadal FN II, 77.

³⁰ Pilgerbericht Nr. 35; vgl. MN V, 615 und Anm. 70.

³¹ Aber auch aus dem Willen, die Seelsorgearbeiten zu beschränken, um besser studieren zu können.

Sorge um die vielen, die seinen Anforderungen doch nicht gewachsen waren, zur Hilfe und Führung derer, die „sich mehr ergreifen lassen und auszeichnen wollen im ungeteilten Dienst ihres Herrn“³². Diese Entscheidung brachte ihn schließlich nach Paris, und zwar mit dem ausdrücklichen Willen, dort Gefährten zu gewinnen³³, nach Paris, wo die beste Jugend sich einfand³⁴. Und in Paris fand er die Gefährten, die blieben und die bleiben wollten. Bei allen Beratungen, bei allen noch so tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten der Gruppe über das, was der Wille Gottes für sie sei, in einem sind sie sich fortan alle einig, daß Gott ihren Dienst gemeinsam will³⁵. Das war auch – wie die endgültigen Überlegungen der ersten Gefährten („*Deliberatio primorum Patrum*“) deutlich zeigten – einer der wesentlichen Beweggründe, den Orden zu gründen, die „*Dei unio*“ in „*unum corpus (juridicum)*“ einzuführen, damit ihre Gemeinschaft nicht zerstört werde³⁶. Ignatius war von Anfang an der Führer der kleinen Gruppe³⁷.

Das Finden des Willens Gottes in Gemeinschaft

Doch gerade durch den Zusammenschluß zu ihrer Gemeinschaft hat sich für den Prozeß der Findung des Willens Gottes Wesentliches für Ignatius geändert. Er war nicht mehr allein. Er konnte nicht mehr so einfachhin das als den Willen Gottes für sich ansehen, das tun, was er in rationaler Überlegung und innerer, durch Trost und Mißtrost erleuchteter Erfahrung als den Willen Gottes erkannte. Jetzt hatte er Gefährten bei sich; und mag er auch ihr Führer sein, sie hatten ihren Einfluß. Sie waren gleichen Geistes wie er, hatten die gleichen Ideale. Danach hatte er sie ja ausgewählt und geschult. Auch sie waren auf das Suchen und Erfüllen des Willens Gottes eingeschworen und auf die Hingabe im größeren Dienst an den Seelen. Manche von ihnen waren menschlich gesehen begabter, weitsichtiger als er. Doch entscheidend ist das nicht. Entscheidend ist, daß sie alle unter seiner Leitung gelernt hatten und darin vorangeschritten waren, in geistlicher Überlegung und Erfahrung den Willen Gottes für sich zu finden und ihn in selbstloser Bereitschaft zu erfüllen. Was also sollte geschehen, wenn in

³² Exerzitien Nr. 97.

³³ Pilgerbericht Nr. 71; Nadal FN II, 77.

³⁴ Leonard von Matt und Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola*, Zürich 1955, S. 195; Ignatius selbst 1529 in MEp I, 148–151.

³⁵ „*Nulla facta disiunctione*“, FN III, 22; MI Const. I, 3.

³⁶ „*Ut tutius conservetur societas*“, MI Const. I, 7.

³⁷ Zuerst „*ut pater qui omnes in spiritu genuerat, et cuius prudentiae et charitati omnes plurimum deferebant, non quasi ullam legitimam haberet potestatem*“ (Polanco, *Chronicon* I, 90), also in der Form, die wir heute „demokratische Führung“ nennen; später als gewählter Oberer des Ordens.

der Gruppe Erkenntnis gegen Erkenntnis, geistliche Erfahrung gegen geistliche Erfahrung stand? Und genau das trat ein. Und zwar nicht in irgendeiner unwesentlichen Frage, sondern in der für sie alle fundamentalsten Frage, nämlich – wie Polanco sich vollkommen ausdrückt – „wo und wie sie Gott am besten dadurch dienen konnten, daß sie dem Nächsten am meisten nützten“³⁸. Von den Diskussionen der Pariser Studenten vor der Ablegung des Montmartre-Gelübdes 1534 gilt genau das gleiche wie für die römischen Zusammenkünfte der Magistri vor der Ablegung der Ordensgelübde: „Wir beschlossen, miteinander über unsere Berufung zu beraten. Es war unser aller einmütige und gemeinsame Absicht und unser Wille, Gottes Wohlgefallen und vollkommenen Willen zu suchen gemäß dem Ziel unserer Berufung; in der Frage aber, welche Mittel förderlicher und fruchtbarer seien, bestand eine gewisse Verschiedenheit der Meinungen“³⁹. Nach welchen Kriterien also sollten die Gefährten in solcher Zwiespältigkeit Gottes Willen finden? Es gab verschiedene Möglichkeiten. Welche wählte die Gemeinschaft um Ignatius?

Die Pariser Beratungen der Gefährten darüber, wie ihr Leben und ihr Dienst in Zukunft sich gestalten müßte, um dem Willen Gottes für sie zu entsprechen, dauerten lange. Es wäre nun höchst wichtig und interessant, Näheres über den Inhalt und Verlauf dieser Beratungen zu wissen. Außer Simon Rodrigues jedoch, der uns nur in einigen Andeutungen über den Verlauf dieser Wochen berichtet⁴⁰, geht keiner der frühen Vertrauten des Heiligen auf diese Beratungen ein. Wir kennen nur das Ergebnis, das sogenannte Montmartre-Gelübde und auch dies nicht einmal im genauen Wortlaut. Was kommt bei diesem Ergebnis zum Vorschein? Was ist hier an Neuem für die Gesellschaft Jesu, ihren Geist und ihr Wesen zu greifen?

Die Wendung zum Papstgehorsam

In dem Montmartre-Gelübde, das zum ersten Male den Geist der *Compañia* formuliert, verpflichten sich die Gefährten zu einem Vierfachen: sie wollen sich Gott in beständiger Armut und Jungfräulichkeit weihen; sie wollen dem Heil der Seelen dienen; sie wollen nach Jerusalem ziehen; und sie wollen, sollte sich dieser Jerusalemplan zerschlagen, zum Papst nach Rom.

Auf die ersten drei, die absoluten Verpflichtungen, brauchen wir hier nicht einzugehen. Das Gelübde gewann gerade durch seine zuletzt erwogene Möglichkeit, durch die bedingte „Papstklausel“, seine Bedeutung für

³⁸ FN II, 567: „ubi ad Dei gloriam proximis prodesse magis possent“.

³⁹ MI, Const. I, Monumenta praevia I, 1 (S. 2); für 1534: FN III, 22.

⁴⁰ FN III, 20 ff.

die Geschichte. Es war eine dreifache Bedingung: wenn sie nicht innerhalb eines Jahres nach Jerusalem *kommen konnten*; oder wenn sie dort nicht *bleiben konnten*; oder wenn sie dort nicht *bleiben wollten*, weil sie nicht erreichen konnten, was sie erreichen wollten, nämlich den Ungläubigen zu helfen, „dann erst gelobten sie, sich dem Papst, dem Stellvertreter Christi, anzubieten, daß er sie dorthin sandte, wo sie zu Gottes Ruhm dem Nächsten am meisten nützen könnten“⁴¹. Das ist die sogenannte Papstklausel des Montmartre-Gelübdes, die Idee des Papstgehorsams, die zum ersten Male hier auftaucht und die zu „unserem Grundgesetz und bestimmenden Fundament“ wurde, wie Ignatius sich ausdrückt⁴².

Aus dem Komplex von Fragen, die sich hierzu stellen lassen, greifen wir zwei heraus, deren Beantwortung zum Verständnis der Idee, die dahinter steht, notwendig ist: 1. die Situation, aus der heraus die Gefährten zu dieser Klausel kamen; 2. die Motive, die sie gerade zum Papst und zum Papstgehorsam führten.

1. Die Situation, in der sie waren: Das Gelübde selbst zeigt zuerst einmal, wie stark noch immer der Jerusalemgedanke Ignatius und die ganze Gruppe bewegte. Der Papst war nur letzter Ausweg; erst wenn sich ihre Jerusalempläne nicht verwirklichen ließen, wollten sie zum Papst. Sie wollen nach Jerusalem („votum emisero... Hierosolymam proficiscendi“); und wenn möglich für immer („si manere in Terra Sancta non potuissent“). Doch gerade dieses Gelübde und seine so komplizierte Formulierung zeigen klar, daß sich gerade auch im Jerusalemgedanken ein Wandel vollzogen hatte. Jerusalem ist auch für die Gruppe Ideal und Wunsch, aber nicht letztes und fraglos zu verwirklichendes Ziel, wie früher bei Ignatius, als er noch allein war. Über Jerusalem steht noch ein anderes Ziel, ein höheres Ideal, das auch noch über den Aufenthalt an den heiligen Stätten entscheiden wird. Es ist der Dienst und Ruhm Christi, der sich konkret bemißt nach der je größeren Hilfe und Frucht der Seelen, die sie durch ihre Arbeit erreichen konnten. Das ist ihr letzter, alles andere umfassender Wille. Die Formulierung des Gelübdes zeigt deutlich, daß sie oder wenigstens einige von ihnen nicht sicher waren, dieses ihr Hauptziel ausgerechnet in Jerusalem am besten zu erreichen⁴³. Die einen wollten für immer in Jerusalem bleiben, und zwar auch darum, um unter den *Ungläubigen*, also eigentlich missionarisch, tätig sein zu können. Andere aber dachten nur an einen zeitlichen Aufenthalt im Heiligen Land; sie wollten

⁴¹ FN II, 567.

⁴² MI, Const. I, 162.

⁴³ „Aut re ibi (d. h. in Jerusalem) Domino commendata invenissent se non consequi posse quod cupiebant de iuvandis infidelibus et vita pro Christi honore impendenda“ (FN II, 567).

sich in ihrem Apostolat nicht von vornherein auf Jerusalem und die Ungläubigen einschränken lassen⁴⁴.

Das war die Situation der Gefährten in Montmartre 1534, die Not der Unsicherheit und der Wahl. Und in dieser Situation wandten sie sich hin zum Papst, zu dem, an den als seinen Stellvertreter der Herr selbst sie hier auf Erden verwiesen hatte. Von ihm erwarteten sie Lösung und Hilfe: „Sie gelobten, sich dem Papst, Christi Stellvertreter, anzubieten, daß er sie dorthin sandte . . ., wo sie zur Ehre Gottes dem Nächsten am meisten nützen könnten“.

Das also war ihr Grundmotiv. In der Bedrängnis der Lebenswahl suchten sie vom Stellvertreter Christi Weisung und Hilfe und nicht umgekehrt! Sie zogen nicht aus – wie es so oft dargestellt wird – als ein Trupp, gleichsam mit einer Ideologie als ihrem Panier und einem gegenreformatorischen Plan als Marschkompaß, um dem Papst Verteidigung und Hilfe anzubieten in gefährlicher Stunde. Mehr als ein Ideal, dem man dient und sich opfert, war der Papst in Rom für die Gefährten in Paris ein sicherer Weg, ein ihnen vom Herrn selbst angewiesenes Mittel, um zu erfahren, wo und wie ihm, dem Herrn selbst, gedient werden sollte von Ignatius und „seinen lieben Freunden in Unserem Herrn“.

Diese Einsicht in den Ursprung der besonderen Papstbindung, des Papstgehorsams der Gesellschaft Jesu ist von entscheidender Bedeutung für das rechte Verständnis der besonderen Kirchlichkeit des Ignatius und der Seinen. Es sei auf einiges hingewiesen:

(a) Ignatianische Romanità ist nicht direkt Papsthilfe. Sie entstand nicht aus einer schutz- und verteidigungsbedürftigen Schwäche des Papstes. Ignatius hat die Gesellschaft Jesu nicht zur Hilfe des Papstes gegen seine Feinde gegründet⁴⁵. Im Gegenteil, der Papst besitzt für ihn eine unvergleichliche Kraft. Er ist Quelle des Christusdienstes, Quelle der Verbindung mit dem Herrn in der Einweisung in dessen jeweiligen Willen zum Dienst. Der Apostolische Stuhl ist Quelle allen Apostolates.

(b) Ignatianische Kirchlichkeit ist darum nicht so etwas wie „Papismus“ oder „Vatikanismus“ oder wie immer man das Bekannte bezeichnen will. Ignatius und seine ersten Gefährten wollten nicht so etwas sein wie eine geistliche oder geistige „Schweizer Garde“ des Papsttums in Kirche und

⁴⁴ Zur ersten Gruppe gehört klar Ignatius selbst (Pilgerbericht Nr. 85), Lainez (FN I, 110, 112), Franz Xaver (Schurhammer, S. 200, Anm. 2). Die andere Tendenz vertritt Peter Faber (FN I, 36 f.) und wohl auch Simon Rodrigues (FN III, 20).

⁴⁵ Überhaupt bleibt die Frage offen, ob Ignatius selbst es war, der den Papstgedanken in das Gelübde von Montmartre brachte; es gibt manche Gründe, die dafür sprechen, daß es nicht Ignatius war, sondern Peter Faber.

Welt. Die Gesellschaft Jesu wurde nicht zur größeren Ehre des Papsttums gegründet⁴⁶.

(c) Ignatianische Kirchlichkeit ist nicht besonderer Gehorsam der Einsicht zum Glauben, sondern sie ist besonderer Gehorsam des Willens zum apostolischen Tun⁴⁷.

(d) Die so begründete ignatianische Kirchlichkeit setzt das traditionelle theologische Verständnis von Gehorsam voraus: der Menschenwille als Repräsentant des Gotteswillens: „Wer euch hört, der hört mich . . .“ (Lk 10, 16). Das wurde wichtig auch für den späteren Oberngehorsam. Aber dabei ist doch folgendes zu beachten: Die Tradition hatte bedenkenlos dieses biblische Wort auch zur Begründung des Ordensgehorsams in Anspruch genommen, es galt für jeden Obern und für jeden Gehorsam. Ignatius hat in seinem Papstgehorsam dieses Wort wenigstens wieder auf seine ursprünglichen Adressaten, den Papst und die Bischöfe, bezogen und den Gehorsam damit deutlicher in die Kirche gestellt.

Der Papst, Stimme des Willens Christi

2. In der Papstklausel des Montmartre-Gelübdes hatten die Gefährten das gefunden, was sie brauchten, um auch im Auseinandergehen der Meinungen und Erfahrungen einer Gruppe ein klares Prinzip zur Findung des Willens Gottes zu haben, den Papstgehorsam, allgemeiner ausgedrückt, den Oberngehorsam. Warum aber kamen sie gerade auf den Papst? Warum taten sie nicht das – wenigstens für uns heute – Nächstliegende und sahen in dem Bemühen der Gemeinschaft um Erkenntnis dessen, was zu tun sei, auch einen echten Weg zur Erfüllung des Willens Gottes? Warum blieben sie nicht einfach dabei, was sie selbst jetzt schon in den Beratungen zu Paris praktizierten, was sie später noch jahrelang in Norditalien⁴⁸ und in den höchst wichtigen Beratungen zu Rom praktizieren werden und was sie sich für den Eventualfall in Jerusalem zu tun vorgenommen hatten, nämlich in der und durch die Gruppe selbst, notfalls durch Mehrheitsbeschlüsse, festzustellen, was zu tun sei? Wir wissen es nicht. Wir können hier nur Vermutungen haben. Einige Hinweise können uns vielleicht

⁴⁶ Wie etwa die „Figli della Divina Provvidenza“, die 1892 von Don Orione gegründet wurden, sich als „guardia giurata“ des Papstes verstehen; vgl. dazu J. G. Gerhartz SJ, „*Insuper promitto . . .*“. *Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden*, Rom 1966, S. 273–279.

⁴⁷ So verstand (oder mißverstand) z. B. die „Gesellschaft vom Glauben Jesu“ des Nikolaus Paccanari, eine Nachfolgeorganisation der Gesellschaft Jesu nach ihrer Aufhebung, den besonderen Papstgehorsam als besonderen Glaubensgehorsam; vgl. Gerhartz, S. 262 bis 269.

⁴⁸ FN I, 189; II, 573.

die Motive geben, die die Gefährten bewogen, sich gerade in den Gehorsam des Papstes zu begeben. Es seien hier kurz drei erwähnt:

(a) Das am stärksten betonte Motiv ist theologischer Natur. Im Papst, dem Stellvertreter Christi auf Erden, wird der Herr selbst zu ihnen sprechen. Polanco sagt: „Denn davon waren sie überzeugt, daß durch die Vermittlung seines Stellvertreters Christus sie gnädig einweisen würde auf den Weg seines größeren Dienstes“⁴⁹. Und Faber bemerkt, als Paul III. ihr Angebot 1539 angenommen hatte, daß nun tatsächlich Christus durch die Stimme seines Stellvertreters – „*quae est manifestissima vocatio*“ – sie in seinen Dienst aufgenommen habe⁵⁰.

(b) Der zweite Grund liegt auf der natürlich-pragmatischen Ebene. Der Papst, der seine Vertreter überall hat, weiß besser, wo in der Kirche Hilfe am nötigsten erscheint, was der Kirche am meisten dient⁵¹.

(c) Der Gedanke an die Universalität der päpstlichen Autorität bestimmt das dritte Motiv. Der Papst ist die einzige allgemeine Autorität, die einzige also, die ein nicht vorschnell und von vornherein eingegrenztes Arbeitsfeld gewährleisten kann. Und sie wollen ja Christus dienen „zur Auferbauung *aller*“, und zwar nach dem Urteil des Papstes, „insofern er der Herr der *ganzen* Ernte Christi ist“⁵².

Zum Abschluß wollen wir Ignatius selbst sprechen lassen. Er faßt in diesem Wort all das zusammen, was die Gefährten in Paris und auf dem Montmartre bewegte: ihr festes Wollen, den Willen Gottes zu treffen, zu seinem je größeren Dienst und zum größeren Nutzen der Seelen; ihre Gemeinschaftlichkeit und die Situation des Zweifels, die sie sich an den Papst wenden ließ. Es ist ein Passus der ursprünglichen spanischen Konstitutionen von 1544: „Wir kamen aus verschiedenen Reichen und Provinzen und wußten nicht, wohin uns wenden und ob unter Gläubige oder Ungläubige; wir wollten auf dem Weg des Herrn nicht irgehen, waren aber nicht sicher, wo wir Gott, Unserem Herrn, mehr dienen und ihn mehr loben könnten mit Hilfe seiner Gnade; aus all diesen Gründen legten wir das Gelübde ab, der Papst solle es sein, der uns aufteile und sende zur größeren Ehre Gottes, Unseres Herrn, und gemäß unserem Versprechen und unserer Absicht, die Welt zu durchziehen. Und wenn wir in der einen oder anderen Stadt nicht den geistlichen Nutzen fänden, den wir so wünschten, so wollten wir weiterziehen in eine andere und wieder

⁴⁹ FN I, 264; auch FN II, 310.

⁵⁰ FN I, 42. Dieser Gedanke erscheint auch in der „Formula Instituti“ von 1550, wenn gesagt wird „ad certiorum Sancti Spiritus directionem“ hätte sich die Gesellschaft dem Papst zu Gehorsam verpflichtet.

⁵¹ „Quae expediant universo christianesimo“ (FN I, 42); auch FN I, 190, MEp I, 132, MI Const. I, 562 f.

⁵² „Quatenus ipse est dominus *universae* messis Christi“ (FN I, 42).

in eine andere und so Städte und Orte durchziehen zum größeren Ruhm Gottes, Unseres Herrn, und zum größeren geistlichen Nutzen der Seelen“⁵³.

Die Bestätigung durch Gott

Das ist die Entwicklungsgeschichte dieser kleinen Gemeinschaft und ihres wesentlichen Geistes. Was jetzt noch folgt bis zur Gründung des Ordens, ist nur noch Erfüllen dessen, was die Sieben auf dem Montmartre zu tun erkannt und sich vorgenommen hatten. Zuerst einmal studierten sie ihre Theologie zu Ende. Ab Januar 1537 halten sich die mittlerweile zehn „Freunde im Herrn“ in Norditalien zur Überfahrt nach Jerusalem bereit. Doch es mußte ihnen geradezu wie eine Bestätigung ihrer Hingabe an die Weisungsbefugnis des Papstes erscheinen, daß Paul III. ihnen, als sie ihn um Segen und Erlaubnis für ihre Fahrt baten, diese zwar gab, aber sogleich hinzufügte, „ich glaube kaum, daß Ihr nach Jerusalem kommen werdet“⁵⁴. Der Staatsmann und Politiker wußte, was er sagte. Christen und Türken rüsteten zum Krieg.

Für Ignatius persönlich waren diese Monate und Jahre einerseits geistlich gesehen eine sehr reiche Zeit, andererseits war er immer noch im Zweifel. Ignatius war nicht der Mann, der in so wichtiger Sache sich mit einer rationalen, nach der dritten Weise der Wahl wohlbegründeten Entscheidung zufrieden gab. Er suchte stets auch die innere Bestätigung in der geistlichen Erfahrung. In der Einsamkeit von Vicenza fand er jetzt sein zweites Manresa. „In all dieser Zeit hatte er große übernatürliche Heimsuchungen, genau so wie er sie in Manresa gehabt hatte“, sagt Lainez⁵⁵. Er betete immer wieder darum, daß er in den Dienst Christi aufgenommen werde, daß Unsere Liebe Frau ihn ihrem Sohn zugesellen möge. So hatte er auch in Manresa gebetet. Und er war sich damals in inneren Tröstungen über alle Zweifel klar gewesen, daß er in den Dienst Jesu Christi aufgenommen war und daß er diesen Dienst in Jerusalem zu leisten hätte⁵⁶. Seit jenen Stunden waren für sein inneres Fühlen Jerusalem und sein Stehen im besonderen Dienst Christi auf das innigste miteinander verbunden. Man denke nur daran, wie er bei seiner ersten Jerusalemfahrt über alle Zweifel sicher war, daß Gott ihm ein Schiff verschaffen würde⁵⁷, und vergleiche damit seine jetzige Unsicherheit. In den Briefen aus den Jahren 1536/37 schreibt er mehrmals, daß er nicht mehr sicher sei über das, was

⁵³ MI, Const. I, 160; auch II, 210, 562. Dieser Text findet sich in etwas veränderter Form im 1. Kapitel des 7. Teils der geltenden Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, Nr. 605.

⁵⁴ „Credo tamen Hierosolymam vos minime venturos“ (FN III, 80).

⁵⁵ FN I, 140.

⁵⁶ Pilgerbericht Nr. 42, 46.

⁵⁷ Pilgerbericht Nr. 42.

Gott mit ihm vorhabe: „Ich weiß nicht, was Gott für die Zukunft für mich verfügt hat“⁵⁸. Diese Unsicherheit über die Verwirklichung ihres Jerusalempfanes war für Ignatius' innere Erfahrung wie eine Unsicherheit darüber, ob Gott ihn und die Seinen zu besonderem Dienst und besonderer Gefolgschaft Christi aufgenommen habe. Darum die beständige Bitte dieser Zeit, Christus zugesellt zu werden.

Gott antwortete ihm durch zwei Ereignisse. Einmal dadurch, daß eine Überfahrt ins Heilige Land in jenem Jahr nicht möglich war. Das war 38 Jahre lang nicht vorgekommen und war auch in all den folgenden Jahren nicht der Fall. Gemäß ihrem Gelübde machten sich also die Freunde auf den Weg zum Papst nach Rom. Und auf diesem Weg antwortete Gott zum anderen durch die große Gnade von La Storta, jenem Kirchlein vor den Toren Roms, durch die er den „vernünftigen“ Ersatz von Montmartre trostreich bestätigend aufnahm und ihn zum Hauptsatz des künftigen Lebens des Heiligen und seiner Gefährten machte. In dieser Gnade – so sagt Ignatius selbst – „fühlte er eine solche Umwandlung seiner Seele, daß er nicht im geringsten mehr daran zweifeln konnte, Gott der Vater habe ihn seinem Sohn zugesellt“⁵⁹. Das geschah – zeichenhaft genug – vor den Toren Roms. Ignatius war ans Ende seiner geistlichen Pilgerfahrt gelangt. Paul III. nahm zur großen Freude der Schar ihr Angebot an, und das wiederum war der letzte und eigentliche Anstoß dafür, den Orden zu gründen. Das hieß aber konkret für sie, den Gehorsam gegenüber einem von ihnen zu beschließen. Sie taten es mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Dienstfunktion dieses Obernamtes in der Gesellschaft und für die Gesellschaft: „Damit die Gemeinschaft (die sie ja als den Willen Gottes für sich erkannt hatten) besser bewahrt werde“⁶⁰. Den apostolischen Gehorsam, d. h. den Gehorsam zur apostolischen Sendung, zur „missio“ in der Terminologie der Gesellschaft, hatten sie ja schon dem Papst gelobt⁶¹.

Der fast achtzigjährige Bobadilla hat sich am 55. Jahrestag des Gelübdes von Montmartre an das Wollen von damals und seine spätere Entwicklung erinnert und beides in diesem knappen Wort an seinen Ordens-

⁵⁸ MEp I, 96, 119.

⁵⁹ Pilgerbericht Nr. 96.

⁶⁰ „Ut tutius conservetur societas“, MI Const I, 7.

⁶¹ Auf das Verhältnis des dritten Gelübdes (des Gehorsams) zum vierten Gelübde (des besonderen Papstgehorsams) in der Gesellschaft Jesu kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu, wie zum Gesamt des Dargelegten, Gerhartz, aaO., S. 211 ff. Hingewiesen sei auch auf die grundlegenden Arbeiten über die Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge von Pedro de Leturia SJ (heute zusammengefaßt in „*Estudios Ignacianos*“, 2 Bände, Rom 1957) und auf Hugo Rahner SJ, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, 2. Aufl., Graz-Wien 1949.

general ausgedrückt: „Ich denke zurück . . ., wie an diesem Festtag der glorreichen Madonna wir ersten Väter unserer Gesellschaft auf dem Berg der Martyrer bei Paris das Gelübde ablegten, nach Jerusalem zu pilgern, und wie die göttliche Vorsehung, dieser tiefe Abgrund, dieses Gelübde umwandelte in ein besseres und weit fruchtbareres, in die Pilgerschaft im Ordensstand . . . Jesus Christus sei gepriesen. Amen!“⁶².

Zusammenfassung

Geleitet durch das Wort des Ordensdekretes, „die zeitgemäße Erneuerung heißt ständige Rückkehr . . . zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute“, haben wir uns auf den Weg gemacht, diesem „Geist des Ursprungs“ der Gesellschaft Jesu einmal erneut nachzuspüren. Das konnte wirklich nur ein Wegstück sein. Das Bild, das gezeichnet wurde, ist unvollendet. Wir haben nur die Geistes- und Motivwelt des Ignatius und später seiner kleinen Gemeinschaft vor der Gründung des Ordens und der Verfassung institutioneller Formen mit ihrem Eigengewicht und mit den Verdeutlichungen, die sie bringen, aufzuzeichnen versucht. Ebenso wichtig wäre es, nun die Konstitution und die Konstitutionen des Ordens in ihrem Werden und in ihrer Endgestalt auf diesen „Geist des Ursprungs“ hin zu untersuchen. Das Institutionelle wirkt wieder zurück auf den Geist selbst. Das alles wurde hier beiseite gelassen, nur der erste Anfang des Ordens, gleichsam die Zeit des reinen Geistes, bevor er in den institutionellen Formen eingefangen wurde, dargestellt. Das Ergebnis sei noch wenigstens in einigen Punkten herausgestellt und ein wenig kommentiert.

1. Wie könnte man die unaufgebbare Grundintention der Gesellschaft Jesu, wie sie hier sichtbar wurde, formulieren? Sehr vorläufig kann vielleicht gesagt werden: Die Gesellschaft Jesu weiß sich berufen zum jeweils größeren Dienst Gottes durch die Arbeit an der Verwirklichung des jeweils größeren Nutzens der Menschen und das als Gemeinschaft und in der Kirche, in Armut und Jungfräulichkeit. Dieser je größere Dienst heißt nun aber konkret das ständige Suchen und Erfüllen des hier und jetzt den einzelnen und die Gemeinschaft als ganze zu je bestimmtem Dienst aufrufenden Willens Gottes. Dieses stets erneute und genauere Finden des Willens Gottes zu stets fruchtbarerem, d. h. aber auch zu stets angepaßterem Dienst am Menschen, das ist gleichsam der „rote Faden“ der Gesellschaft Jesu. Das ist auch die inhaltliche Füllung der so oft oberflächlich zitierten Formel „Zur größeren Ehre Gottes“. Dieses Lebensprinzip der Gesellschaft Jesu sollte nun auch das grundlegende Gestaltungsprinzip ihrer Verfassung

⁶² Brief vom 11. August 1589 an Claudius Aquaviva; in: MHSJ, Bobadillae Monumenta, Rom 1913, S. 602.

und ihrer Institutionen sein. Wie der einzelne Jesuit um dieses Zieles willen in einer grundsätzlichen Haltung der Gelassenheit und Verfügbarkeit leben muß – „daß all meine Absichten und Handlungen . . . rein auf den Dienst und das Lob seiner göttlichen Majestät geordnet seien“⁶³ –, so muß die Institution gestaltet sein in Offenheit und Wendigkeit für die jeweils dringlichere und bessere Möglichkeit der Verwirklichung dieses Zieles. Alles weitere hat u. E. wesentlich Dienstfunktion für dieses Ziel.

2. Aus der geistlichen Lehre ihres Gründers und aus der hier dargelegten Entstehungsgeschichte des Ordens hat sich in der Gesellschaft Jesu eine bestimmte Methodik des Findens des Willens Gottes herausgebildet, die vor allen anderen Faktoren akzeptiert und geübt wurde. Zwei Prinzipien, zwei Quellen der Erkenntnis gibt es: den einzelnen und seinen Obern (jeweils mit ihren Beratern). Der Entscheidungsprozeß hat wie eine Ellipse zwei Brennpunkte. Sie sind der einzelne und seine geistliche Erkenntnis (aus vernünftiger Überlegung und trostreicher Erfahrung)⁶⁴ sowie der Obere und seine Funktion der Einweisung in den Willen Gottes. Aus dem Zusammenwirken und Widerstreit beider erwächst die Entscheidung, die sogenannte Erkenntnis des Willens Gottes. Aber die weitere Möglichkeit, nämlich die Gemeinschaft selbst als Ort und Organ der Erkenntnis des Willens Gottes, wurde im tatsächlichen Lebensvollzug der Gesellschaft und in ihrer Institution kaum gesehen und praktiziert. Das mag aus geschichtlichen Gründen so geworden sein. Nur auf der höchsten Ebene gab es so etwas der Idee nach, die Generalkongregation. Doch sie war ihrer Häufigkeit nach zu selten, ihren Mitgliedern nach schließlich zu zahlreich, ihrer rechtlichen Konzeption und ihrer Wirklichkeit nach zu wenig repräsentativ, um als Ausfluß und Betätigung des Willens aller die fehlende Funktion in der Gesellschaft Jesu übernehmen zu können⁶⁵. Wenn aber die Gemeinschaft als solche wirklich ein mögliches oder gar notwendiges Mittel zum Finden des Willens Gottes ist oder heute geworden ist, dann ist nicht einzusehen, warum die Gesellschaft Jesu dieses Mittel nicht einsetzen dürfte oder sogar müßte. Ignatius und die Seinen nahmen die Mittel, die sich ihrer Einsicht und Erfahrung damals als die besten anboten, um sie zu ihrem höchsten Ziel zu führen, „nämlich Gottes Wohlgefallen und vollkommenen Willen zu suchen“.

3. Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, muß noch ein Wort zu der traditionellen Formel vom „Suchen und Finden des Willens Got-

⁶³ Exerzitien Nr. 46.

⁶⁴ Institutionalisiert findet sich das im Orden in dem Recht, ja gegebenenfalls in der Pflicht des einzelnen gegenüber dem Entscheid des Obern Vorstellungen und Einspruch zu erheben.

⁶⁵ Die Provinzkongregation und die verschiedenen Konsulte konnten bislang weder dem Recht noch ihrer Wirklichkeit nach als Organe mit dieser Funktion angesehen werden.

tes“, die hier immer gebraucht wurde, gesagt werden. Man muß sich in diesem Punkt vor einer doppelten Übertreibung hüten. Man darf dieses „Finden des Willens Gottes“ nicht ideologisieren. Überspitzt formuliert, gibt es diesen Willen Gottes überhaupt nicht. Der Obere z. B. befiehlt nicht den Willen Gottes, sondern was der Obere befiehlt, das ist der Wille Gottes⁶⁶. Das jeweils sachgerecht Beste zu finden und zu tun suchen und das zu seinem Willen machen, das ist der Wille Gottes. Man darf aber andererseits auch wieder nicht dieses „Finden des Willens Gottes“ total funktionalisieren. Es gibt die inneren Impulse. Es gibt die Anregungen des Geistes. Es gibt die, bei aller Wahrung der Sachgerechtigkeit, von der Sache allein her nicht schon ganz entschiedenen und nicht voll begründbaren Entscheidungen. In den Entscheidungen des täglichen Lebens mag auch im Religiösen der Wille zur Sache voll ausreichen. In dem Bereich religiöser Grundentscheidungen und Grundhaltungen des Lebens aber genügt das zumeist nicht. Ob ich aus Liebe zu Christus wirkliche Armut wähle oder nicht, ob ich den Zölibat erwähle oder nicht, ob ich der Berufung in einen Orden folge und ihr treu bleibe, ob ich schließlich etwas im Sinne des ignatianischen dritten Grades der Demut erstrebe oder annehme, das ist zumeist von der Sache her nicht schon voll entschieden, das läßt sich oft rein von der Sache her so oder so machen. Hier kommt die Person Jesu Christi ins Spiel, das Vertrauen zu ihm, das Ergriffensein von ihm. Im tiefsten ist der religiöse Gehorsam personen-, nicht sachbezogen, ist er Suchen und Finden des Willens Gottes. Im tiefsten tritt uns im Gehorsamsruf die Person Jesu Christi entgegen, die wir heute erleben in dem Wirken seines Geistes, der wahrhaft in uns lebt und ruft. Wir würden eine ganze geistliche Dimension unseres Lebens verlieren, würden wir dieses außer acht lassen. Und weil es bei Ignatius und den Seinen in ihren Fragen um diese Tiefen und Grundhaltungen ging, darum wurde in diesen Darlegungen der von ihnen benutzte Ausdruck „Finden des Willens Gottes“ beibehalten.

4. Aus all dem folgt: Die Gesellschaft Jesu braucht geistliche Menschen, wenn ihr System funktionieren soll, nicht nur Fachleute auf den verschiedenen Gebieten.

5. Die Gesellschaft Jesu braucht „kirchliche Menschen“, Menschen, die die ignatianische Einsicht und Überzeugung haben, daß „unsere Heilige Mutter, die Hierarchische Kirche, die Braut Christi ist und daß zwischen Christus, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, der gleiche Geist

⁶⁶ Vgl. dazu die Ausführungen über den religiösen Gehorsam von F. Hürth SJ in seinem Kommentar zu der Ansprache Pius' XII. an die Höheren Ordensobern und Ordensoberinnen vom 9. Dezember 1957, in: *Periodica* 49 (1960) bes. S. 46–51.

waltet, der uns zum Heil unserer Seelen lenkt und leitet“⁶⁷. Seelenhilfe hat *in der Kirche* zu geschehen, denn wahre Seelenhilfe kann nur im Geiste Christi geleistet werden, der der Geist der Kirche ist. „Kirchlichkeit“ und „kirchliches Fühlen“ ist bei Ignatius weit mehr als bloße Rechtgläubigkeit und äußere Einordnung in die amtliche Kirche. Sie sind auch mehr als nur ein äußeres Kriterium für die Geistgewirktheit innerer Impulse. Kirchlichkeit ist vielmehr ein inneres Moment an der geistgewirkten Anregung selbst. Schon der Ausdruck „Sentire“, „Fühlen“, deutet darauf hin; hier geht es nicht bloß um Korrektheit, sondern um das innere „Gespür“, um den kirchlichen Instinkt, den inneren geistlichen Einklang mit dem Leben der Kirche und mit der kirchlichen Hierarchie. Ignatius schreibt an Schwester Teresa Rejadella: „Dieses von Gott gewirkte innere Gefühl drängt uns, uns gleichförmig zu machen mit den Geboten, den Vorschriften der Kirche und zu Gehorsam gegen unsere Obern“⁶⁸.

6. Die Gesellschaft Jesu ist wesentlich zum Dienst am Menschen gegründet. Den „Seelen zu helfen“ ist ihr absolut unaufgebbares Grundgesetz. Es ist vornehmlich der geistlich-priesterliche Dienst am Menschen, den sie zu leisten hat. Aber es ist der eine und volle Mensch, dem sie dienen muß, wenn sie ihm wirklich helfen will. So zählt schon die „Formula Instituti“ neben den geistlichen Dienstleistungen auch eine Reihe sozial-körperlicher „ministeria“ auf, mit denen der Orden den Menschen zu Hilfe kommen soll. Und sie fährt dann mit der sehr weiten Formulierung fort: „Und all die weiteren Werke der Liebe, wie es zur Ehre Gottes und zum allgemeinen Wohl nützlich erscheint“⁶⁹. Das ist entsprechend auf die heutige Situation anzuwenden.

Die Gesellschaft Jesu ist zum Dienst am Menschen in der Kirche gegründet. Nicht ihre eigene Existenz, sondern Hilfeleistung zur Förderung der menschlichen Existenz, das ist ihre Aufgabe. Und in diesem Dienst am Menschen – das ist ihre Chance und einzige Berechtigung – wird sie auch weiterleben.

⁶⁷ Die kirchlichen Regeln des Ignatius, Regel 1 und 13.

⁶⁸ Brief aus Venedig vom 18. Juni 1536. Wörtlich die Stelle: „El sentido suyo que tomamos, necesario es conformamos con los mandamientos, preceptos de la Iglesia y obediencia de nuestros mayores“; MEp I, 105. Deutsch bei Hugo Rahner SJ, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Freiburg 1956, S. 382–387. Vgl. zu diesem Abschnitt Klaus Schatz SJ, *Kirchliche Gesinnung und heutiges Kirchenbewußtsein*, in: *Der Große Entschluß*, 12 (1965/66) 403.

⁶⁹ Formula Instituti von 1550, Nr. 1: „ac reliqua caritatis opera, prout ad Dei gloriam et commune bonum expedire visum erit.“