

# Die Gelübde des hl. Ignatius und seiner Gefährten auf dem Montmartre

Zur Aktualität ihrer Mystik und missionarischen Dynamik\*

Günter Switek, Frankfurt am Main

Am Morgen des 15. August 1534, dem Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel, zogen sieben Studenten vom Lateinischen Viertel durch das Stadttor zum Montmartre, der außerhalb der Stadtmauern lag. Der Hügel lag einsam und still, er war damals noch nicht bebaut, sondern teilweise mit Weinbergen bedeckt, auf dem Gipfel erhob sich ein Benediktinerinnenkloster. Auf halber Höhe des Hügels stand die sogenannte Märtyrerkapelle, dem Andenken des heiligen Dionysius, des ersten Bischofs von Paris, geweiht, der nach der Überlieferung hier mit seinen beiden Gefährten Rusticus und Eleutherius den Märtyrertod erlitten hatte. In der Unterkirche waren die sieben Gefährten für sich allein und ungestört. Es war eine internationale Gruppe: fünf Spanier, ein Portugiese, ein Savoyarde. Auch ihr Alter war sehr verschieden: Ignatius zählte 43 Jahre, Peter Faber 28, Franz Xaver 28, Bobadilla 25, Rodrigues 24, Laínez 22, Salmerón 19 Jahre. Peter Faber, der einzige Priester unter ihnen, der erst vor drei Wochen seine Primiz gefeiert hatte, las die heilige Messe. Vor der Kommunion wandte sich Faber zu seinen Gefährten, die heilige Hostie über der Patene haltend, und einer nach dem andern sprachen die sechs kniend, mit lauter Stimme, ihre Gelübde. Als der letzte seine Gelübde beendet hatte, reichte Faber allen die heilige Kommunion, und wandte sich dann zum Altar, um selber seine Gelübde zu sprechen und danach Leib und Blut des Herrn zu empfangen. Nach Beendigung der heiligen Messe blieben die Gefährten auf dem Montmartre, am nahen Brunnen des heiligen Dionysius, nahmen dort gemeinsam ein Mahl zu sich und blieben den ganzen Tag frohen Herzens und mit brüderlichem Zwiegespräch beisammen. Erst zur Zeit der Vesper traten sie den Heimweg an.

Die Erinnerung an diesen Tag blieb in den Gefährten lebendig. Fast alle haben später davon berichtet: Ignatius<sup>1</sup>, Faber<sup>2</sup>, Laínez<sup>3</sup>, Rodrigues<sup>4</sup>,

---

\* Dieser Vortrag wurde am 18. Juli 1991 bei einem europäischen Treffen von Jesuiten im Zusammenhang des Ignatianischen Jahres in Chantilly bei Paris gehalten. Er diente als Einstimmung auf eine Wallfahrt zum Montmartre und auf die Erneuerung der Gelübde. Der Text wurde für den Druck leicht überarbeitet.

<sup>1</sup> FN I, 480–481.      <sup>2</sup> FN I, 36–38; Fabri Mon. 9–10.

<sup>3</sup> FN I, 102–103, 110–112.      <sup>4</sup> Epp. Broëti 457–460.

Bobadilla<sup>5</sup>. Hinzu kommen noch die Berichte von Polanco<sup>6</sup> und Nadal<sup>7</sup>. Erstaunlich ist, daß der Wortlaut der Gelübdeformel nicht erhalten ist, obwohl man annehmen muß, daß alle dieselbe Formel benutzten. Wenn man die verschiedenen Quellentexte zusammennimmt, ergibt sich folgender, etwas komplizierter Inhalt des Gelübdes: sie wollten Christus, ihrem Herrn, dienen, und zwar in Armut, die aber im strengen Sinn erst nach Abschluß ihrer Studien in Kraft treten sollte, und in Keuschheit; sie wollten ins Heilige Land pilgern; wenn aber die Überfahrt innerhalb einer bestimmten Zeit unmöglich sein sollte oder wenn der Verbleib dort unmöglich sein würde oder wenn sie trotz einer Aufenthaltsgenehmigung dort nicht fruchtbar apostolisch arbeiten könnten, dann wollten sie nach Rom zurückkehren und den Papst bitten, er möge entscheiden, was sie tun sollten; seinen Sendungen wollten sie gehorchen. Implizit ist im Gelübde auch das priesterliche Apostolat enthalten sowie der Vorsatz, in Gemeinschaft zusammenzubleiben, ohne daß allerdings damals schon beabsichtigt war, einen Orden zu gründen. Mit den inhaltlichen Festlegungen der Gelübde verbanden die Gefährten ein hohes Maß an Offenheit für die Zukunft und an Disponibilität für die Führung des Heiligen Geistes.

Diese Gelübde waren für Ignatius und seine Gefährten von zentraler Bedeutung. Bobadilla sah in ihnen sogar den Beginn der Gesellschaft Jesu<sup>8</sup>. Wenn das auch kirchenrechtlich nicht ganz richtig ist, so waren doch diese Privatgelübde das Ereignis, aus dessen Mystik und missionarischer Dynamik später folgerichtig die Gesellschaft Jesu entstand. Deshalb sind diese Gelübde für alle Jesuiten von zentraler Bedeutung. Was damals geschah, spricht heute noch unmittelbar an.

### *Hingabe an Jesus Christus*

Die Gefährten legten ihre Gelübde, genauso wie es noch heute geschieht, in der Messe vor der Kommunion ab, während der Priester die Hostie hochhielt („*professio super hostiam*“, im Unterschied zur „*professio super altare*“ der alten monastischen Orden, wo die Gelübdeurkunde auf den Altar gelegt wurde, und zur „*professio in manus*“ der mittelalterlichen Bettel- und Ritterorden, bei der der Vovent im Kapitelsaal seine Hände in die Hände des Obern legte und dann die Gelübdeformel las).

<sup>5</sup> Mon. Bobad. 498, 523–524, 602, 615.

<sup>6</sup> FN I, 183–185, 263–264; FN II, 567.

<sup>7</sup> FN II, 82–83.

<sup>8</sup> Brief an F. Borja, 31. 8. 1569, Mon. Bobad. 498.

Was immer auch die historische Herkunft dieser Gelübdeform sein mag<sup>9</sup>, die Gefährten sahen darin ihre besondere Beziehung zu Jesus Christus zum Ausdruck gebracht. Nach Suarez<sup>10</sup> macht der Ritus deutlich, daß die Profeß mehr in die Hände Christi als in die Hände des Obern abgelegt wird. Der Empfang der heiligen Kommunion ist gewissermaßen das Siegel auf den Bund und das Versprechen der Hilfe bei der Ausführung der Gelübde.

Das ist zu verstehen auf dem Hintergrund der Exerzitien, die ja alle Gefährten in den Monaten vorher gemacht hatten (außer Franz Xaver, der sie wegen seiner Vorlesungen als Magister erst anschließend im September 1534 machen konnte). Vor ihren Augen steht das Christusbild der beiden zentralen Betrachtungen der Exerzitien vom Rufe Christi und von den Zwei Bannern. Hier hatten die Gefährten eine tiefere Einsicht in die Stellung Christi im Heilsplan und damit auch in ihre eigene Sendung erhalten. Es ist der Gedanke des Dienstes für Christus, den König, den Lebendigen, heute und jetzt Aktiven, der für die ihm vom Vater aufgetragene Sendung, die ganze Welt für ihn zu gewinnen, Mitarbeiter sucht. In der Exerzitienwahl ging es dann darum, den Willen Gottes zu finden durch größtmögliche Angleichung an das Lebensgesetz Christi. Es ging den Gefährten also um das „Mit-Christus-Kommen“, um die „Nachfolge Christi“, und das in der Gesinnung des „magis“, des „je-mehr“. Die Armut, die sie gelobten, war nichts anderes als Teilhabe an der Armut Jesu; die Keuschheit, die sie gelobten oder erneuerten (Ignatius hatte vermutlich schon 1522 vor dem Bilde U. L. F. von Aránzazu das Versprechen der Keuschheit abgelegt), war der Ausdruck ihrer persönlichen Beziehung zum Herrn und ihrer Freiheit zum Dienst für alle Menschen; ihr Apostolat war nichts anderes als Teilhabe am Erlösungswerk Christi. Von dieser Beziehung zu Jesus her ist es zu verstehen, daß sie drei Jahre später in Oberitalien beschlossen, auf Fragen zu antworten, sie seien „von der Gesellschaft Jesu“, und zwar, weil sie kein anderes Haupt hätten als Jesus Christus<sup>11</sup>. Indem sie Jesus als ihr Haupt bekannten, bekannten sie sich selbst als zugehörig zu Jesus, als Gefährten Jesu. Das besagt auch Nachfolge Jesu in Armut, Demut, Ertragen von Schmach, Kreuz und Verfolgung, wie es Ignatius in der Vision von La Storta im November 1537 verheißen wird.

Mit dieser Liebe zu Jesus hing das Versprechen der Wallfahrt ins Heilige Land zusammen. Das Heilige Land war für die Gefährten, wie schon

<sup>9</sup> Vgl. Ivo Zeiger, *Professio super hostiam*. Ursprung und Sinngehalt der Profeßform in der Gesellschaft Jesu, in: *AHSI* 9 [1940] 172–188.

<sup>10</sup> *De Religione S.I.*, lib. VI, c. V, 9.

<sup>11</sup> *Pol. Chron.* I, 72f.

1522 für Ignatius, deswegen so lieb und teuer, weil es das Land war, wo Jesus gelebt hat. Die Liebe zu Jesus wird auf alles übertragen, was mit ihm in Berührung gekommen ist. Ludolph von Sachsen hat in seinem Prolog zur „Vita Christi“ seinen Lesern empfohlen, sich in der Meditation die Welt Jesu Christi so konkret wie möglich vor Augen zu führen, und daraus entsteht dann der Wunsch, das Heilige Land selbst zu sehen: „Es ist schön, sich nach dem Heiligen Land zu sehnen, dem sich die Kirchen Christi auf dem ganzen Erdenrund Tag und Nacht unaufhörlich verbunden wissen, jenem Land, in dem der gute Jesus gewohnt hat, das er durch sein Wort und seine Lehre erhellt und schließlich durch sein kostbares Blut geheiligt hat. Noch schöner ist es, dieses Land mit den Augen des Leibes zu sehen und dann mit dem Blick des Geistes zu erwägen, wie Jesus an den einzelnen Orten dieses Landes unser Heil gewirkt hat.“<sup>12</sup> So ist es verständlich, daß Ignatius schon in Loyola den Plan einer „Wallfahrt nach Jerusalem“ faßte<sup>13</sup>. So ist es auch zu verstehen, daß seine Gefährten in Paris alle einzeln, ohne voneinander zu wissen, in ihren Exerzitien zum Entschluß einer Pilgerfahrt ins Heilige Land gekommen waren<sup>14</sup>.

Die Liebe zu Christus findet bei Ignatius und seinen Gefährten auch ihren Ausdruck in der eucharistischen Note ihrer Frömmigkeit. Von Manresa an war für Ignatius die tägliche Teilnahme an der heiligen Messe und die wöchentliche Kommunion wesentlich. In den Jahren ihrer Studien in Paris hat die gemeinschaftliche Teilnahme an der heiligen Messe bei den Kartäusern eine große Bedeutung für den Zusammenhalt der Gruppe gehabt. Die „Professio super hostiam“ fügt sich in diese eucharistische Jesusfrömmigkeit ein, und es ist sicher auch kein Zufall, daß Ignatius später hohe mystische Erlebnisse bei der Feier der heiligen Messe haben wird<sup>15</sup>.

Ignatius hat ein Charisma erhalten, das für seine Jünger bleibend gültig ist. Auch sein geistlicher Weg, auf den Gott ihn geführt hat, ist heute noch für sie maßgebend. Die Liebe zu Jesus und die Bereitschaft zu seiner Nachfolge sind Grundlage des Berufes zum Jesuiten, die Gegenwart Christi in der Eucharistie ist der Zentralpunkt ihrer Christusbeziehung. Hier wird das Erlösungsoffer gegenwärtig, hier wird der Ruf und die Kraft, das Leben im Dienst für Jesus Christus und für die Brüder und Schwestern hinzugeben, erfahren.

<sup>12</sup> Ludolf von Sachsen, *Das Vorwort zum „Leben Jesu Christi“*. Übers. v. A. Falkner, in: *GuL* 61 (1988) 278.

<sup>13</sup> BP 9.

<sup>14</sup> Rodrigues in: *Epp. Broëti* 455.

<sup>15</sup> Vgl. das „Geistliche Tagebuch“ von 1544.

*Priesterliches Apostolat*

Aus dem Christusbild des Ignatius, wie es ihm in Manresa deutlich geworden war und wie es in den Exerzitien seinen Niederschlag gefunden hatte, ergab sich mit Notwendigkeit die Berufung zum apostolischen Dienst. Denn Christus war für Ignatius derjenige, der die Apostel aussendet, der Mitarbeiter sucht für das Werk, das der Vater ihm aufgetragen hat, und das noch nicht vollendet ist. Aus der Einsicht in die Stellung Christi im Heilswerk kam ihm auch die Erkenntnis seiner eigenen Aufgabe im Reiche Gottes. Der Begriff der „Sendung“ (*misión*) erhielt für ihn eine zentrale Bedeutung. Gott der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Menschheit gesandt; Christus seinerseits hat die Apostel ausgesandt, welche durch die Verkündigung der Frohen Botschaft an seinem Heilswerk mitwirkten; diese Sendung ist auf die Kirche übergegangen, speziell auf Petrus, von dort auf den Papst, und von dort auf Bischöfe und Orden. In der Kirche beruft Christus auch heute noch Männer und Frauen zu dieser besonderen Mitarbeit und sendet sie, vermittelt durch den Papst, seinen allgemeinen Stellvertreter. In diese Sendung sahen sich Ignatius und seine Gefährten hineingenommen.

Von Manresa an gab die apostolische Berufung seinem Leben eine einheitliche Linie, trotz der Unsicherheit, mit der er auch in Zukunft noch oft vor konkreten Entscheidungen stand. Die Pilgerfahrt ins Heilige Land, die Ignatius zuerst nur aus Bußeifer und Liebe zur Person Jesu unternommen hatte, erhielt nun ein weiteres Motiv: das dauernde Apostolat in Palästina. Nach dem Scheitern dieses Planes war wiederum das Apostolat das Motiv für die Hinwendung zum Studium. Das Ideal des „apostolischen Lebens“ war auch der Grund, weshalb Ignatius begann, Gefährten für sein Leben zu suchen. Als Ignatius in Paris die ersten Gefährten um sich sammelte, die dann auch bei ihm blieben, war noch keine Rede von der Gründung eines neuen Ordens. Dieser Frage stellten sie sich ausdrücklich erst 1539. Aber Ignatius und seine Gefährten hatten bereits den Entschluß zu einem konsequent evangelischen Leben, zur Nachfolge Jesu im Sinne der Exerzitien gefaßt. Dieses Ideal wurde auf verschiedene Weise umschrieben. Láinez spricht von der Absicht, „sich in Armut dem Dienst Gottes unseres Herrn und dem Nutzen des Nächsten hinzugeben“<sup>16</sup>. Polanco berichtet, die ersten Gefährten hätten sich entschlossen, sich ganz „dem göttlichen Dienst“ und „der Hilfe der Nächsten“ zu weihen<sup>17</sup>. Rodrigues sagt, sie hätten beschlossen, „sich ganz dem

---

<sup>16</sup> FN I, 110.

<sup>17</sup> FN I, 263.

Heil des Nächsten zu widmen“<sup>18</sup>. Was war damit gemeint? Wenn sie sich dem Papst zur Verfügung stellen wollten, damit er sie sende, dann war darin klar die Entscheidung für das Priestertum eingeschlossen. Darin bestand ihre „Hilfe für die Seelen“, ihr Einsatz zum „Nutzen des Nächsten“. Laínez nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich Predigt und Dienst in Hospitälern<sup>19</sup>. Rodrigues spricht vom unentgeltlichen Dienst der Sakramente der Buße und der Eucharistie<sup>20</sup> und vom „Verlangen, den christlichen Glauben zu verkündigen“. Er sagt ferner, daß „einige von ihnen brennend danach verlangten, das Licht des Evangeliums zu den Ungläubigen zu tragen“. Der erste Priester des Kreises um Ignatius war Peter Faber, der am 30. Mai 1534 geweiht worden war. Die übrigen studierten alle auf das Priestertum hin und erhielten die Priesterweihe am 24. Juni 1537 in Venedig.

Ihre Entscheidung zum Priestertum, und zwar in einer bestimmten Lebensform, ist zu sehen auf dem Hintergrund der verschiedenen damaligen Versuche zur Priesterreform, in Paris etwa durch Jean Standonck († 1504), seinen Nachfolger als Prinzipal des Montaigu-Kollegs Noël Beda († 1537), Josse Clichtove († 1543) und das Konzil von Sens bzw. Paris (1527–1528), gleichzeitig in Oberitalien durch Bischof Mateo Giberti von Verona und durch Gaetano da Tiene bzw. Gian Pietro Caraffa<sup>21</sup>. Bei diesen Reformen ging es sowohl um eine Intensivierung der Seelsorge als auch um einen eigenen priesterlichen Lebensstil, der vor allem durch Armut und ein intensives geistliches Leben gekennzeichnet war. Während aber den oben genannten Reformbemühungen eine kultische Auffassung vom Priestertum gemeinsam war, setzten die Gefährten einen anderen Akzent. Auch sie waren „reformierte Priester“ im Sinne der Kirchenreform: Sie führten ein „evangelisches Leben“, lebten in Armut und ohne Ambitionen auf Pfründen. Aber der Akzent ihrer priesterlichen Tätigkeit lag in der Verkündigung und der Spendung der Sakramente, vor allem der Buße, und zwar nicht auf einen Ort oder eine Diözese beschränkt, sondern universal, auch und gerade dort, wo sonst niemand hinging, wo aber die Not besonders groß war. Dem diente ihre Absicht, sich dem Papst zur Verfügung zu stellen, dem universalen Stellvertreter Christi. Sie sahen ihr Priestertum nicht „in sich“, sondern „für andere“, nicht kultisch, sondern apostolisch und missionarisch. Der priesterliche Charakter ihrer Gruppe zeigt sich u. a. auch an den Namen, mit denen man sie nach

<sup>18</sup> Epp. Broëti 455.

<sup>19</sup> FN I, 110.

<sup>20</sup> Epp. Broëti 457.

<sup>21</sup> Vgl. Luis de Diego, *La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros*. Caracas 1975.

dem Weggang von Paris und den Anfängen in Rom bezeichnete: „Pilgerpriester“ („Preti Pellegrini“)<sup>22</sup>, „Reformierte Priester“ („Preti Riformati“)<sup>23</sup>, bis sich schließlich der von ihnen selbst gewählte Name „Gesellschaft Jesu“ durchsetzte. Die Entscheidung des Ignatius und seiner Gefährten zum Priestertum ist also älter als die Entscheidung, einen Orden zu gründen. Ihr Verhältnis zu den anderen Orden formulierte 1557 Nadal in seinen „Annotationes in Examen Generale“: „Wir sind als Priester und Kleriker berufen, nicht als Mönche“<sup>24</sup>. Was ihr priesterliches Apostolat konkret besagen soll, ist zu diesem Zeitpunkt noch relativ offen, es wird durch die „Prima Instituti Summa“ (1539), die Bulle „Regimini“ (1540) und die Bulle „Exposcit“ (1550) schrittweise näher bestimmt.

### Armut

Was sagen uns die Quellen über die Rolle der Armut in dem Montmartre-gelübde? Zunächst einmal steht fest, daß über diesen Punkt keine Meinungsverschiedenheit bestand. In fast allen Quellen wird das Armuts-gelübde ausdrücklich erwähnt, außer bei Ignatius im Pilgerbericht, aber das hängt wohl mit dem besonderen Zweck dieses Berichtes zusammen. Faber spricht von dem „Gelübde ..., an einem bestimmten Tage damit zu be-ginnen, Eltern und Netze zu verlassen, ausgenommen das viaticum“<sup>25</sup>. La-ínez erinnert sich an die Ablegung eines „Gelübdes, sich dem Dienst des Herrn in Armut zu weihen“<sup>26</sup>. Bobadilla berichtet, daß er sich 1534 viele Exzerpte aus Vätern und Theologen gemacht habe, in dem Wissen, daß er nicht weiterstudieren könne, weil er ja „in Armut zum heiligen Grab in Je-rusalem gehen“ würde<sup>27</sup>. Der ausführlichste Text, den uns ein Augen-zeuge hinterlassen hat, stammt von Rodrigues. Er bietet manche für das Verständnis des Gelübdes aufschlußreiche Einzelheiten. So weist Rod-rigues ausdrücklich darauf hin, daß sie sich mit diesem Gelübde nicht für die Zeit ihrer Studien in Paris binden wollten und daß sie sich außerdem die Freiheit bewahrten, sich das für die Pilgerfahrt notwendige Geld zu beschaffen. Andererseits aber hätten sie sich verpflichtet, ohne jedes Sti-pendium zu predigen und die Sakramente der Buße und der Eucharistie zu spenden. Niemals wollten sie etwas für die Feier der heiligen Messe annehmen, wenn sie auch zugäben, daß dies durchaus erlaubt wäre. Aber

<sup>22</sup> Epp. Xav. I, 69; Epp. Broëti 523, 526.

<sup>23</sup> Vgl. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II/I. Rom 1950, 359.

<sup>24</sup> Epp. Nadal V, 174.

<sup>25</sup> Memoriale n. 15, FN I, 37.

<sup>26</sup> Ep. de P. Ignatio n. 30, FN I, 102.

<sup>27</sup> Autobiogr. n. 5, FN III, 325.

sie wollten freiwillig auf dieses Recht verzichten, um so die Armut und die evangelische Vollkommenheit fester zu ergreifen und um so den Schmähungen der Häretiker zu entgehen, welche in der Einrichtung der Stipendien nur getarnte klerikale Habgier sahen<sup>28</sup>. Hier wird bereits ein wesentlicher Punkt der damals fälligen Kirchenreform deutlich. In diesen Privatgelübden findet sich bereits das ganze Armutsideal der Gefährten in knapper Form ausgedrückt. Das ist nicht zu verwundern, ist es doch ein Niederschlag der Exerzitien. Die Gefährten sind zutiefst von den ignatianischen Armutsmotiven durchdrungen: Nachfolge des für uns Menschen arm gewordenen Jesus und der in Armut ausgesandten Apostel, Vertrauen auf die Vorsehung des himmlischen Vaters. In diesen Motiven liegt die ganze „Mystik der Armut“, die letztlich ein Aspekt der Nachfolge Christi ist: es nicht besser haben zu wollen als er. Sie wollten „in Armut predigen“, wie es Ignatius ein Jahr später, am 12. Februar 1536, in einem Brief an Jaime Cazador formulierte<sup>29</sup>.

Was bedeutet die freiwillige Armut heute? Jesus ist arm geworden, weil er unsere Menschennatur angenommen hat und alles mit uns geteilt hat<sup>30</sup>. Evangelische Armut heute ist wesentlich ein Teilen: Teilen miteinander in der Gemeinschaft des Ordens (wie es die Apostelgeschichte für die Urgemeinde schildert), Teilen der materiellen und auch der geistigen Güter. Teilen über die Grenzen der Gemeinschaft hinaus, mit den Armen und Zurückgesetzten, den Unterprivilegierten. Ordensleute fragen sich oft, ob sie wohl die Armut in genügender Weise üben. Diese Frage wird überflüssig, wenn man sich der Not öffnet, die uns umgibt. Wer mit dem, was er hat, dem anderen hilft, wird automatisch arm. Zu denen, die Hilfe brauchen, gehören auch Kranke, Behinderte, Vereinsamte, jene, die mit ihrem Schicksal nicht fertig werden. Das Problem der Gastarbeiter, Asylanten, Arbeitslosen und der Dritten Welt ist eine Anfrage an die Ernsthaftigkeit der Armut. Teilen besagt übrigens nicht nur Anteilgeben an Geld, Kleidung, Wohnung, sondern auch an Wissen, an Menschlichkeit, an Zeit. Alles Reden vom Leben mit den Armen und für die Armen ist nicht ernsthaft, wenn man nicht selbst als Armer lebt.

Von großer apostolischer Bedeutung ist nach wie vor die Unentgeltlichkeit der jesuitischen Arbeiten. Zwar darf der Orden im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils von seiner Arbeit leben, Autorenhonore und Schulgeld rechtmäßig annehmen; aber bei der Auswahl der Arbeiten darf nicht die in Aussicht stehende Bezahlung oder der zu erwar-

<sup>28</sup> FN III, 20–22.

<sup>29</sup> Epp. I, 96.

<sup>30</sup> Vgl. 2 Kor 8,9.



tende Ruhm maßgebend sein, sondern es müssen gerade die weniger bezahlten und weniger geachteten bevorzugt werden. Nur auf Gottes größere Ehre und das Heil der Seelen ist zu schauen. Der Lohn soll letztlich allein von Gott erwartet werden.

### *Der Papstgehorsam*

Mit dem Gelübde der Gefährten, nach Jerusalem zu pilgern, war anscheinend eine dreigliedrige Bedingung verbunden: Wenn die Überfahrt ins Heilige Land innerhalb eines Jahres nach Abschluß ihrer Studien unmöglich wäre, oder wenn man ihnen nicht erlauben würde, dort zu bleiben, oder wenn sie trotz einer Aufenthaltsgenehmigung dort nicht fruchtbar arbeiten könnten, dann wollten sie nach Rom gehen und den Papst bitten, er möge entscheiden, wo und wie sie tätig sein sollten. Das ist ungefähr der Inhalt, wie er von Polanco 1574 in „De vita P. Ignatii et de Societatis Iesu initiis“ dargelegt wird<sup>31</sup>. Nach dem Urteil von P. de Leturia<sup>32</sup> ist dies wohl die genaueste Darstellung.

Über diesen Punkt haben die Gefährten in ihren Überlegungen vor den Gelübden anscheinend viel diskutiert. Gerade hier unterscheiden sich ihre Berichte bzw. haben ihre je eigenen Akzente, wie P. de Leturia gezeigt hat<sup>33</sup>. So scheint es, daß Ignatius, Xaver und Lainez unbedingt im Heiligen Land bleiben wollten, während Faber und Rodrigues auf jeden Fall nach Rom zurückkehren wollten. Der äußere Anlaß für die Bedingung lag wohl in der bitteren Erfahrung des Ignatius, der bei seiner eigenen Jerusalemwallfahrt 1523 dort nicht bleiben durfte, sondern nach drei Wochen mit den anderen Pilgern wieder zurückkehren mußte. Das Papstgelübde hat also seinen Ursprung nicht in der Erleuchtung von Manresa, sondern im Zusammenbruch der Lieblingspläne des Ignatius<sup>34</sup>. „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 irregehen, 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, Seine Heiligkeit solle es sein, der uns aufteile und sende zur größeren Ehre Gottes, unseres Herrn, und gemäß unserem Versprechen und unse-

<sup>31</sup> FN II, 567; Chron. I, 50.

<sup>32</sup> Estudios Ignacianos I, Rom 1957, 193.

<sup>33</sup> Jerusalén y Roma en los designios de San Ignacio de Loyola, in: *Est. Ign.* I, 181–200.

<sup>34</sup> Vgl. J. G. Gerhartz, *Insuper promitto ... Die feierlichen Sondergelübde Katholischer Orden.* Rom 1966, 211–231.

rer Absicht, die Welt zu durchziehen.“<sup>35</sup> Sie suchten also beim Stellvertreter Christi Hilfe in der Bedrängnis ihrer Lebenswahl und stellten sich nicht etwa, wie oft dargestellt wird, dem Papst zur Verfügung, um ihm zu Hilfe zu kommen, z. B. gegen die Protestanten. Vielmehr werde im Papst, dem Stellvertreter Christi auf Erden, so glaubten sie, Christus zu ihnen sprechen; der Papst weiß am besten, wo in der Gesamtkirche Hilfe nötig ist; schließlich ist der Papst die universale Autorität, also nicht von vornherein auf ein bestimmtes Arbeitsfeld eingeengt wie ein beliebiger Bischof. In den „*Constitutiones circa Missiones*“ von 1544/45 spricht Ignatius ausdrücklich vom „universal y summo vicario“<sup>36</sup>. Der Papstgehorsam bedeutet also nicht, daß die Jesuiten die Janitscharen des Papstes oder seine geistliche Schweizer Garde wären, sondern er ist für sie Quelle des universalen Apostolates.

Dadurch, daß in dem Jahr nach ihrer Ankunft in Italien kein Schiff nach Palästina fuhr und sie so nicht ins Heilige Land kamen, trat die Papstklausel in Kraft. So boten sie sich Papst Paul III. im November 1538 im Sinne des Montmartregelübdes an, und der Papst nahm ihr Anerbieten an. Damit bekam das Gelübde des Papstgehorsams bezüglich der Sendungen („*circa missiones*“) auch für die Zukunft zentrale Bedeutung. Diese Annahme durch den Papst war „*nuestro principio y principal fundamento*“<sup>37</sup> oder, wie Peter Faber sagt, „*quasi totius Societatis fundamentum*“<sup>38</sup>. Das Papstgehorsamsgelübde ist also der Grund, weshalb aus dem Freundeskreis um Ignatius der Orden der Gesellschaft Jesu entstanden ist. Bobadilla verweist dankbar darauf, daß Gott ihr Gelübde einer Pilgerfahrt ins Heilige Land umgewandelt habe zu einer Pilgerfahrt im Ordensleben<sup>39</sup>. Wie realistisch dies alles verstanden wurde, zeigt sich u. a. darin, daß der Papst anfangs selber die Aussendungen der Jesuiten vornahm. Erst 1542 erhielt Ignatius die Vollmacht zur Sendung von Jesuiten „*inter christifideles*“, erst 1549 zur Sendung „*ad infideles*“. Das Papstgehorsamsgelübde war der Ausdruck des Ursprungscharismas und eigentlich das erste Gelübde. Der Ordensgehorsam steht erst an zweiter Stelle.

P. Leturia hat für diese spezifische Kirchlichkeit den Ausdruck „Romanität“ geprägt<sup>40</sup>. P. Burkhardt Schneider sagt dazu: „Tatsächlich erscheint dieser unübersetzbare Ausdruck ‚Romanità‘ als die treffendste Bezeichnung für Ignatius’ persönliche Haltung zur Kirche. ‚Romanità‘ ist näm-

<sup>35</sup> *Constitutiones circa Missiones* n. 3, Mon. Praev. 160; vgl. Satzungen 605.

<sup>36</sup> Mon. Praev. 159.

<sup>37</sup> Mon. Praev. 162.

<sup>38</sup> FN I, 42; Fabri Mon. 498.

<sup>39</sup> Brief vom 11. 8. 1589; Mon. Bobad. 602.

<sup>40</sup> *A las fuentes de la „romanidad“ de la Compañía de Jesús*, in: *Est. Ign.* I, 239–256.

lich mehr als das, was Kirchlichkeit im allgemeinen aussagt, indem jene ausdrückliche Hinwendung zu der im Papsttum sichtbaren Kirche noch deutlicher betont ist; und hierin liegt ja gerade die für Ignatius' Kirchlichkeit bezeichnende Besonderheit ... ‚Romanità‘ (besagt) eine über eine bloße Interessenvertretung und über ein bloßes Dienstverhältnis hinausgehende innere Beziehung zum Papsttum, die das ganze Leben erfüllt und ihm eine geistig-religiöse Ausrichtung gibt.“<sup>41</sup> In dieser Haltung liegt auch heute eine wesentliche Quelle der Lebendigkeit und Kraft des Ordens. Gerade in unserer Zeit, in der die Völker auf internationaler Ebene enger zusammenrücken und in der neue Herausforderungen und Aufgaben auf die Kirche zukommen, wo es nicht immer leicht zu erkennen ist, was Gott von uns will, liegt in dieser Bereitschaft zum Dienst für die Kirche in einem universalen Apostolat, in geistiger und örtlicher Beweglichkeit, wohin auch immer der Ruf des Papstes weist, etwas von der Mystik der jesuitischen Berufung.

### *Die brüderliche Gemeinschaft*

Als Ignatius in Paris die ersten Gefährten um sich sammelte, war noch keine Rede von der Gründung eines neuen Ordens. Das war auch dann noch nicht der Fall, als sie nach Italien aufbrachen<sup>42</sup>. Ignatius selber scheint zwar den geheimen Wunsch gehabt zu haben, eine Gemeinschaft zu gründen<sup>43</sup>. Über die genauen Modalitäten war er sich jedenfalls noch nicht ganz im klaren. Dennoch aber war ihr Zusammensein nicht von Beliebigkeit gekennzeichnet. Wenn sie auch aus verschiedenen Ländern und Diözesen stammten, von verschiedenem Naturell und verschiedenen Vorlieben waren, bildeten sie doch eine wirkliche Gemeinschaft. Ignatius und seine Gefährten waren entschlossen, ein konsequent evangelisches und apostolisches Leben zu führen. Dabei war vor allem die Gemeinschaft der von Jesus ausgesandten Apostel ihr Leitbild. Der Charakter ihrer Gemeinschaft wurde zunächst nur sehr allgemein umschrieben, und zwar mit Bezug auf ihren geistlichen Vater Ignatius. Es heißt, die Gefährten wollten der „Lebensweise Iñigos“ („modo de vivir de Iñigo“)<sup>44</sup> oder dem „Institut Iñigos“ („instituto de Iñigo“)<sup>45</sup> folgen. Peter Faber ent-

<sup>41</sup> *Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola*, in: *Sentire Ecclesiam*. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. Hrsg. von J. Daniélou und H. Vorgrimler. Freiburg 1961, 269.

<sup>42</sup> FN I, 204; FN II, 592.

<sup>43</sup> Vgl. Epp. I, 150: „la compañía que esperaba“ (1535!), aber das muß nicht unbedingt als Orden verstanden werden.

<sup>44</sup> FN I, 183.

<sup>45</sup> FN I, 179 und 183; vgl. auch Fabri Mon. 493.

schloß sich, „Ignatius in einem armen Leben“ zu folgen<sup>46</sup>. Doch bildeten sie noch keinen Orden. Sie waren einfach „Freunde im Herrn“, wie Ignatius drei Jahre später, am 24. Juli 1537, in einem Brief an Juan de Verdolay in Barcelona schreibt<sup>47</sup>. Ignatius war ihr geistlicher Vater, aber nicht ihr Oberer. Als er Anfang April 1535 aus Gesundheitsgründen Paris verließ und sich nach Spanien begab, trat Peter Faber an seine Stelle als der „ältere Bruder“<sup>48</sup>. 1537 in Oberitalien hatte einer von ihnen abwechselnd jeweils für eine Woche die Leitung inne und in den Anfängen in Rom jeweils für einen Monat<sup>49</sup>. Erst in der *Deliberatio primorum Patrum* vom Frühjahr 1539 beschlossen sie die Gründung eines Ordens, als die Gefahr bestand, daß ihre Gruppe sich auflösen würde, weil der Papst in Folge ihres Papstgehorsamsgelübdes sie zu verschiedenen Arbeiten an verschiedene Orte aussandte. Sie meinten, daß sie die Einheit nicht zerreißen dürften, die Gott unter ihnen, die doch aus verschiedenen Ländern stammten, geschaffen hatte. Vielmehr mußten sie diese Einheit von Tag zu Tag mehr sichern und vertiefen, indem sie sie zu einer festen Körperschaft umformten<sup>50</sup>. Die Mittel, mit denen sie ihre Einheit in Paris gestärkt hatten, waren u. a. häufige Zusammenkünfte reihum, gemeinsame Mahlzeiten, gegenseitige Hilfe, gemeinsames Gebet und geistliches Gespräch, die gemeinsame Eucharistiefeier, das Studium der Theologie mit Blick auf das apostolische Ziel, Gelübdeerneuerung auf dem Montmartre, solange sie in Paris waren. So stärkten sie sich gegenseitig im Glauben und in ihrer gemeinsamen Berufung. Ihre Gemeinschaft war nicht primär auf natürlicher Sympathie begründet, sondern auf der gemeinsamen Berufung. Der Mittelpunkt ihrer Gemeinschaft war der sie alle berufende Christus. Obwohl sie von sehr verschiedenem Charakter waren und dadurch im Laufe der Zeit auch manche Spannungen unter ihnen entstanden, waren sie durch geistliche Freundschaft miteinander verbunden, so daß Franz Xaver von einer „*Societas amoris*“ sprechen konnte<sup>51</sup>. Da das eigentliche Ziel im Dienst Gottes und im Dienst an den Menschen bestand, war die Gemeinschaft aber kein Selbstzweck. Schon in den Anfängen in Rom war sie das, was die 32. Generalkongregation später als „*communitas ad dispersionem*“ bezeichnete, d. h. als Gemeinschaft, die stets bereit ist, um der apostolischen Sendung überallhin zu gehen.

<sup>46</sup> Fabri Mon. 495.

<sup>47</sup> Epp. 12, 321.

<sup>48</sup> FN I, 104.

<sup>49</sup> FN III, 86.

<sup>50</sup> Mon. Praev. 1–7.

<sup>51</sup> Epp. Xav. II, 8.

*Offenheit für die Zukunft in Geistlicher Unterscheidung*

Für Ignatius und seine Gefährten waren die Gelübde vom Montmartre kein Endpunkt, sondern nur ein Anfang. Sie hatten den Ruf des Herrn gehört, aber sie lauschten gespannt, wohin der Herr sie weiter rufen würde. Wie sie es in den Exerzitien gelernt hatten, war ihr Wille indifferent, wie die Waage im Gleichgewicht, und entschlossen zu dem, was mehr zur größeren Ehre Gottes sein würde. Auf der Suche danach brauchten sie die „discretio“, die geistliche Unterscheidung. Sie wollten noch keinen Orden gründen, aber sie waren offen, wenn Gott sie weiter in diese Richtung führen sollte. Das Heilige Land war ihre erste Priorität, aber alle anderen Missionen waren nicht ausgeschlossen, die der Papst ihnen auftragen würde. Die Gelübde vom Montmartre mußten also ständig durch die apostolische „discretio“ ergänzt und präzisiert werden. Das erforderte weiterhin viel Gebet und lange Gespräche: in Oberitalien bei der Suche nach einem Namen für die Gemeinschaft, in Rom bei der „Deliberatio Primorum Patrum“, beim Entwerfen der „Fünf Kapitel“, bei der Ausarbeitung der Konstitutionen. Was Nadal von Ignatius sagte, gilt auch für die Gefährten: „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 kannte. Noch dachte er nicht an die Gründung eines 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 ruhte.“<sup>52</sup>

In demselben Geiste mußten die Jünger des heiligen Ignatius auch heute auf die Herausforderungen unserer Zeit mit ihren schnell wechselnden Problemen antworten. Offenheit für den Anruf des Geistes in der Haltung der discretio ist wesentlich, wenn sie ihre Aufgabe in der Kirche erfüllen wollen. Der jetzige Generalobere, P. Peter-Hans Kolvenbach hat in seinem Brief zum 450. Jahresgedächtnis der Montmartregelübde<sup>53</sup> auf die Bedeutung der gemeinsamen apostolischen Unterscheidung hingewiesen, die jede Verabsolutierung einer apostolischen Arbeit vermeidet, so gut sie in sich auch sein mag, und die vor der Versuchung bewahrt, die Sicherheit in Unbeweglichkeit zu suchen, statt das Risiko auf sich zu nehmen, mit Mut der Zukunft der Kirche und der Menschheit ins Angesicht zu sehen. Nicht der wehmütige Blick zurück in die Vergangenheit, auch nicht die selbstgefällige Zufriedenheit mit der Gegenwart, sondern das Vertrauen auf die Vorsehung, die in die Zukunft führt, ist nötig, damit der Orden seine Aufgabe in der Kirche erfüllen kann.

<sup>52</sup> FN II, 252.

<sup>53</sup> Vgl. AR 19 (1984/87) 72–83.