
Kriterien der kirchlichen Gesinnung bei Ignatius von Loyola

Georg Sans / Rom

Das Exerzitienbuch¹ des heiligen Ignatius endet mit achtzehn *Regeln* „für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen“ (GÜ, 352). Von den einen wurden sie als Aufruf zur blinden Unterwerfung unter die Obrigkeit kritisiert und verspottet. Andere sehen in ihnen den Beweis, dass der Gründer des Jesuitenordens trotz aller Verfolgungen, die er zeitlebens am eigenen Leib hatte erfahren müssen, seiner Kirche stets treu ergeben blieb. Dagegen möchte ich eine Lesart vorschlagen, die nicht von dem formalen Befund des Gehorsams gegenüber der Autorität, sondern von dem materialen Gehalt der Regeln ausgeht. Denn die in den einzelnen *Regeln* erörterten Sachfragen sind keineswegs unerheblich für das rechte Verständnis der kirchlichen Gesinnung des Ignatius. Bei genauer Lektüre des Textes stellt sich vielmehr heraus, dass der Verfasser zwei klar umschriebene und nach wie vor aktuelle Problemfelder vor Augen hatte: zum einen die Frage des symbolischen Ausdrucks bzw. der sakramentalen Praxis des Glaubens und zum anderen die Pflicht zur tätigen Liebe, d.h. den Einsatz für Gerechtigkeit. Ein Blick auf den historischen Kontext macht deutlich, warum eine formale Interpretation der *Regeln* nicht genügt, und welches für Ignatius die beiden gerade angedeuteten inhaltlichen Maßstäbe der Kirchlichkeit sind.

Ignatius im Visier der Inquisition

Ein böswilliger Leser könnte das Ziel der ignatianischen *Regeln zur kirchlichen Gesinnung* dahingehend zusammenfassen, dass durch die bedingungslose Unterwerfung unter die Hierarchie allen Schwierigkeiten mit dem Lehramt von vornherein aus dem Weg gegangen werden soll. Es ist, als habe Ignatius aus seinen Begegnungen mit der Inquisition die Lehre gezogen, in Zukunft alles gutzuheissen, was die Kirche irgend vorschreibt, und alle Themen zu meiden, die auch nur entfernt in dem Anschein stehen könnten, strittig zu sein. Tatsächlich ist die Liste der Dinge, die Ignatius hochzuschätzen empfiehlt, ausgesprochen lang: das Beichten und den Empfang der heiligen Kommunion; den Besuch der Messe,

¹ Vgl. Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, n. 352–370, in: Ders., Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übers. von P. Knauer. Würzburg 1998 (Ignatius von Loyola; Deutsche Werkausgabe, Bd. 2), 92–269 (zit. als GÜ).

Gebete innerhalb und außerhalb der Kirche; das Ordensleben und die evangelischen Räte; die Reliquien der Heiligen, Wallfahrten und Ablässe; das Fasten, Abstinenz und Werke der Buße; die Kirchbauten, die künstlerische Ausgestaltung sowie die Bilder in den Kirchen. Wir sollen, schreibt er, „überhaupt alle Gebote der Kirche“ loben und nach Möglichkeit Gründe zu ihrer Verteidigung suchen, keinesfalls Argumente dagegen (GU, n. 361).

Wie aus dem Vergleich der verschiedenen Redaktionsschichten des Exerzitienbuchs hervorgeht, verfasste Ignatius die ersten *Dreizehn Regeln*, aus denen die gerade genannten Beispiele stammen, während seiner Zeit als Theologiestudent in Paris. Damals hatte er bereits die ersten unliebsamen Erfahrungen mit der Inquisition hinter sich.² Seit seiner endgültigen Bekehrung in Manresa war Ignatius von dem Gedanken erfüllt, den Seelen zu helfen. Aus keinem anderen Grund begann der mittlerweile dreiunddreißigjährige Mann, noch einmal die Schulbank zu drücken und lateinische Grammatik sowie mittelalterliche Philosophie zu studieren. Gleichzeitig wirkte er in seinem engeren Umfeld als Seelsorger, indem er Einzelnen die Exerzitien gab und öffentlich die christliche Lehre darlegte. Da der große Zulauf Verdacht erregte, wurde er mehrfach bei der Inquisition von Toledo angezeigt und im Frühjahr 1527 sogar für sechs Wochen gefangen gehalten. Obwohl die Untersuchungen keinen Grund zur Beanstandung ergaben, erging schließlich das Urteil, er solle so lange zu niemandem von Glaubensdingen sprechen, bis er nicht wenigstens vier weitere Jahre studiert hätte. Ignatius setzte seine Studien in Salamanca fort, wo er abermals eingesperrt und verhört wurde. Wieder fanden die Richter weder an seiner Lehre noch an seiner Lebensführung etwas auszusetzen.

Den Auflagen der Inquisition Folge leistend, begab sich Ignatius nach Paris und widmete sich gründlicher als zuvor den Studien der Philosophie und Theologie. Dabei hielt er an der Gewohnheit fest, Einzelnen die Exerzitien zu geben. Als sich zwei seiner Mitstudenten bekehren, ihren Besitz aufgeben und die Nacht in einem Obdachlosenheim verbringen, kommt es an der Universität und unter den Spaniern zu Gerede. Erneut wird die Inquisition auf ihn aufmerksam, ohne jedoch etwas zu unternehmen. Die letzte Episode dieser Art fällt in das Jahr 1535. Diesmal verlangt Ignatius ein Urteil über die Exerzitien. Der Inquisitor bestätigt ihre Rechtgläubigkeit und ist von dem Text so angetan, dass er ein Exemplar für sich erbittet. Sehr wahrscheinlich sind in diesem Zusammenhang die ersten *Dreizehn Regeln über die kirchliche Gesinnung* entstanden.³ Man könnte sie deshalb als das Ergebnis eines Reifungsprozesses verstehen, in dessen Verlauf der Student zu der Einsicht gelangt ist, dass es durchaus vernünftig sein kann, die ei-

² Vgl. zum Folgenden Ders., *Bericht des Pilgers*, n. 57–86, in: AaO., 7–84, sowie R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nova Biografía*. Madrid 1986, 270–371.

³ Der von Peter Faber 1536 verwendete so genannte *Textus Coloniensis* des Exerzitienbuchs enthält nur diese ersten dreizehn Regeln (vgl. Ignatius von Loyola, *Exercitia spiritualia*. Rom 1969 [MI 2/1], 504ff.).

gene Meinung bisweilen dem Urteil anderer zu unterwerfen. Mehr noch als Demut spricht daraus der gesunde Realismus dessen, der sich kein Besserwissen in Fragen anmaßt, die aufgrund ihrer Komplexität den Horizont eines Einzelnen zu sprengen drohen – eine Haltung, die natürlich nicht bloß den einfachen Gläubigen, sondern erst recht allen Inhabern einer Kathedra sehr zu wünschen wäre.

Wenn Ignatius gleich in der *Ersten Regel* vom Ablegen des eigenen Urteils und der Bereitwilligkeit spricht, „in allem der wahren Braut Christi unseres Herrn zu gehorchen, die unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche ist“ (GÜ, n. 353), scheint er freilich weit über sein Ziel hinauszuschießen. Die Regel klingt wie eine Art Grundsatz, von dem die folgenden als Anwendung abgeleitet sind. Sie haben alle die gleiche Struktur. Im Spanischen, wo das Verb am Anfang des Satzes stehen kann, beginnen die *Zweite bis Neunte Regel* jeweils mit dem Wort »loben«, und gipfeln in der schon zitierten Aufforderung, überhaupt alle Gebote der Kirche zu loben und zu verteidigen. Aus dem Prinzip der bedingungslosen Unterwerfung unter die Autorität scheint der Autor zu schließen, dass alles, was in der Kirche gelehrt wird oder gängige Praxis ist, von uns deshalb gutzuheißen sei.

Der scheinbare Formalismus der Regeln

Um Ignatius gegen eine rein formalistische Lesart zu verwahren, hilft es wenig, wenn man auf die den Regeln zugrundeliegende Ekklesiologie verweist. Zwar trifft es zu, dass wir der Kirche deshalb Gehorsam schulden, weil sie die Braut Christi ist. In der *Dreizehnten Regel* bekennt Ignatius ausdrücklich den Glauben, „dass zwischen Christus unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen“ (GÜ, n. 365). Die Feststellung bleibt aber so lange formal, wie aus ihr einfach die Notwendigkeit der vollständigen Unterwerfung unter das Lehramt gefolgert wird. In der öffentlichen Auseinandersetzung würde man ein solches Vorgehen als Fundamentalismus bezeichnen: aus einem einzigen allgemeinen Grundsatz – der Heiligkeit der Kirche – wird umstandslos die Richtigkeit alles dessen geschlossen, was die Hierarchie zu glauben vorlegt und zu tun gebietet. Für jeden einigermaßen gutwilligen Betrachter liegt auf der Hand, dass Ignatius selbst keinesfalls der zuletzt geschilderten Auffassung war.

Gleichwohl stellt sich die Frage, welches die inhaltlichen Kriterien sind, nach denen sich rechter Gehorsam von blinder Unterwerfung unterscheidet, und wo sich diese Kriterien finden lassen. Genau hier liegt die Schwäche der Bezugnahme auf die ekklesiologischen Grundlagen der *Regeln*. Wären wir zur Unterscheidung dessen, was wir gerechterweise loben sollen, von dem, was wir nicht zu billigen brauchen, allein auf die Beteuerung verwiesen, der Heilige Geist werde

seiner Kirche schon beistehen, stünden wir weiterhin im Nebel. In dem Fall wären die Sätze des Ignatius paradoixerweise gerade keine »Regeln« für das wahre Gespür in der Kirche, denn den Maßstab für die Wahrheit oder Falschheit unseres Gespürs müssten wir von anderswoher nehmen. Dem ist allerdings nicht so, sondern im Text des Exerzitienbuchs lassen sich durchaus interessante inhaltliche Kriterien für die kirchliche Gesinnung finden.

Alumbrados, Humanisten und Lutheraner

Um zu einem differenzierteren Bild zu gelangen, ist es zunächst hilfreich, die konkreten Anklagepunkte zu bedenken, die bei der Inquisition gegen Ignatius vorgebracht wurden. Wie er in seiner Autobiographie berichtet, waren er und seine Gefährten in Alcalá als *ensayalados* und *alumbrados* verrufen.⁴ Der letztere Ausdruck bedeutet übersetzt soviel wie „die Erleuchteten“ und bezeichnet eine kirchliche Reformbewegung im Spanien des 16. Jh. Die Alumbrados pflegten eine weitgehend private Frömmigkeit und lehnten alle äußeren Ausdrucksformen des Glaubens ab. In der stillen Sammlung des Gebets überließen sie sich ganz Gott. Während sie auf Visionen und andere mystische Eingebungen warteten, kritisierten sie die vielfach rein mechanisch verrichteten Riten und Bußübungen. Im Jahr 1525 erließ die Inquisition von Toledo ein Edikt und verurteilte eine Reihe von Sätzen, die den Alumbrados zugeschrieben wurden. Auch wenn sich eine direkte Begegnung oder gar Beeinflussung historisch nicht nachweisen lassen, ist es doch nicht allzu verwunderlich, dass die Freunde den Eindruck erweckten, hier sei eine neue Gruppe von Alumbrados im Entstehen. Insbesondere die ignatianischen Exerzitien mit ihrem Schwerpunkt auf der persönlichen Bekehrung, der Suche nach dem Willen Gottes für jeden Einzelnen und der Erkenntnis der Regungen des Trostes oder der Trostlosigkeit als Kundgaben des Heiligen Geistes konnten leicht als Ausdruck einer falschen Innerlichkeit und Mystik missverstanden werden. Dazu passte das äußere Auftreten und Erscheinungsbild der Gefährten, die aufgrund ihrer langen Kutten vielfach für Bettelmönche gehalten wurden. So erklärt sich jedenfalls die Bezeichnung *ensayalados*, „Rockträger“, und so erklärt sich auch, dass der Generalvikar von Toledo ihnen schließlich auftrug, sie sollten ihr langes Gewand ablegen und sich wie die anderen Studenten kleiden.

Nach neueren Forschungen kann davon ausgegangen werden, dass der Argwohn der Inquisitoren gegen die Alumbrados durch deren vermeintliche Nähe zu zwei anderen einflussreichen Strömungen geweckt wurde, nämlich den Anhängern des *Erasmus von Rotterdam* sowie *Martin Luthers*. Was den ersten be-

⁴ Vgl. *Bericht des Pilgers* (Anm. 2), n. 58, sowie L. Fernández, *lñigo de Loyola y los alumbrados*, in: *Hispania sacra* 35 (1983), 585–680.

trifft, so forderte er die Abkehr von der erstarrten scholastischen Theologie und die Rückbesinnung auf Christus selbst. Er verfasste eine lateinische Übersetzung des Neuen Testaments und gab die Schriften mehrerer Kirchenväter heraus. Selbst ein glänzender Stilist, überzog Erasmus die kirchlichen Autoritäten mit beißendem Spott. Die spanische Übersetzung seines überaus erfolgreichen *Enchiridion militis christiani* wurde von dem Verleger Miguel de Eguía gedruckt, in dessen Haus Ignatius in Alcalá wohnte. Uneinigkeit herrscht indes darüber, ob und gegebenenfalls wann Ignatius selbst das Buch gelesen hat. Als gesichert darf wohl lediglich gelten, dass das Werk keinen bleibenden Eindruck bei ihm hinterlassen hat.⁵ Zum gleichen Zeitpunkt, als Ignatius in Salamanca eintraf und dort von den Dominikanern festgehalten wurde, tagte in Valladolid eine durch den Großinquisitor und Erzbischof von Sevilla einberufene Konferenz der bedeutendsten Theologen des Landes, um die Frage der Rechtgläubigkeit des Erasmus zu entscheiden. Daher kann es kaum überraschen, dass der Subprior der Dominikaner von Salamanca sein Vorgehen gegen Ignatius mit der Bemerkung rechtfertigt, es gebe heutzutage „so viele Irrtümer des Erasmus und so vieler anderer, welche die Welt betrogen haben“.⁶

Auch in Paris, wo Ignatius Anfang 1528 ankam, war die Auseinandersetzung um Erasmus in vollem Gange.⁷ Die Professoren der theologischen Fakultät, allen voran *Noël Beda*, betrieben die Verurteilung seiner Werke, nicht nur wegen der darin vertretenen humanistischen Auffassungen, sondern auch weil Beda selbst und das von ihm geleitete Kolleg Montaigu immer heftigeren Angriffen aus der Feder des Holländers ausgesetzt waren. Noch im gleichen Jahr fand unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Sens ein Provinzialkonzil statt, das sich mit den Irrtümern der Neuerer befasste. Am Ende beauftragten die Bischöfe den flämischen Kanoniker *Josse van Clichtove* mit der Herausgabe der Akten und Dekrete sowie einer kurzen Darstellung der katholischen Lehre und der entsprechenden Irrtümer Luthers. Wie sich an der Geschichte des Konzils von Sens ablesen lässt, verlief damals noch keine scharfe Grenze zwischen dem deutschen Reformator und dem Humanisten aus Holland. Obwohl es zwischen Erasmus und Luther mittlerweile zum offenen Bruch gekommen war, wurden beide weiterhin als Teile ein und derselben Bedrohung wahrgenommen. Das zeigt sich auch an den *ignatianischen Regeln*, die der Sache nach sowohl gegen den ersten wie gegen den zweiten gerichtet scheinen. Wenn es etwa heißt, man solle „Orden, Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit sehr loben und nicht so sehr wie eines von ihnen die Ehe“ (GÜ, n. 356), könnte man darin einen Tadel des einen wie des anderen der beiden ehemaligen Augustinermönche hören. Oder wenn Igna-

⁵ Vgl. das abwägende Urteil von M. Rotsaert, *Les premiers contacts de Saint Ignace avec l'érasmisme espagnol*, in: *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 49 (1973), 443–464.

⁶ Vgl. *Bericht des Pilgers* (Anm. 2), n. 65.

⁷ Zu den zeitgeschichtlichen Hintergründen vgl. Ph. Lécrivain, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528–1535)*. Paris 2006.

tius empfiehlt, die „Reliquien von Heiligen (zu) loben, wobei man jene verehrt und zu diesen betet“ (358), hätten sowohl der Humanist als auch der Reformator dahinter wohl Aberglauben gesehen.⁸

Die erste Regelgruppe

Es gibt keine historischen Belege, dass Ignatius jemals unmittelbare Beziehungen zu erasmianischen oder lutheranischen Kreisen unterhalten hätte. Ebenso wenig lässt sich aufgrund der Quellenlage noch feststellen, welche Schriften der Zeitgenossen er tatsächlich studiert und wie weit er sich in die dort verhandelten theologischen Streitfragen vertieft hat. Andererseits ist davon auszugehen, dass er die Auseinandersetzungen während seiner Studienjahre, nicht zuletzt wegen der gegen ihn selbst erhobenen Anschuldigungen, mit großer Aufmerksamkeit verfolgt hat. Die *Regeln* des Exerzitienbuchs über die kirchliche Gesinnung sind deshalb als der Versuch einer Selbstverständigung angesichts der drängenden Fragen der Zeit zu lesen. Dass in der Kirche der ersten Hälfte des 16. Jh. ein echter Reformbedarf bestand, wird aus heutiger Sicht niemand ernsthaft bestreiten wollen. Darüber, dass Erasmus und Luther mit ihrer Kritik an den herkömmlichen Formen der Frömmigkeit sowie an der Amtskirche bisweilen den Bogen überspannten, könnte sich ebenfalls Einvernehmen erzielen lassen. Gleichwohl teilten sie mit anderen Reformbewegungen, etwa der spätmittelalterlichen *Devotio moderna*, das berechtigte Anliegen einer Verinnerlichung des Glaubens. Dieselbe Absicht verfolgen die *Geistlichen Übungen* des Ignatius. Sie sollen dem Einzelnen helfen, seine Beziehung zu Gott zu vertiefen, eine rein äußerliche, oft oberflächliche, religiöse Praxis überwinden und den Geist echter Nachfolge Jesu Christi wecken.

Gerade die *Zweite bis Neunte Regel* zeigen, dass der Weg des Ignatius dennoch nichts mit Vergeistigung oder gar Subjektivismus zu tun hat, sondern sich ganz im Rahmen der althergebrachten Frömmigkeitsformen bewegt. Darauf wird später noch einmal zurückzukommen sein. Auch im Hinblick auf das Verhältnis zur kirchlichen Autorität empfiehlt Ignatius ein Vorgehen, das sich von der Haltung eines Erasmus oder eines Luther merklich unterscheidet. Zum Beleg sei die *Zehnte Regel* angeführt, wo es heißt, man solle in der Öffentlichkeit selbst dann nicht schlecht von seinen Vorgesetzten reden, wenn einige ihrer Entscheidungen oder Gewohnheiten durchaus missbilligt zu werden verdienten: „Wie es also Schaden bringt, in Abwesenheit über die Vorgesetzten schlecht zum einfachen Volk zu reden, so kann es Gewinn bringen, von den schlechten Ge-

⁸ Dass eine regelrechte literarische Abhängigkeit der ignatianischen Regeln von den Dekreten des Konzils von Sens bestehe, so P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*. Paris 1934, 287 u. 629ff., erscheint mir eher zweifelhaft.

wohnheiten zu denjenigen selbst zu sprechen, die ihnen abhelfen können.“ (GU, n. 362). Entsprechend dieser Maxime finden sich im Briefwechsel und in den autobiographischen Schriften des Heiligen kaum kritische Töne, und schon gar keine polemische Abrechnung mit den Gegnern der Gesellschaft Jesu.⁹

Was theologische Fragen betrifft, ist Ignatius ebenfalls weniger radikal als die Humanisten und Reformatoren. Zwar teilte er ihre Verehrung für die Kirchenväter – ausdrücklich genannt werden Hieronymus, Augustinus und Gregor der Große –, deren Werke besonders geeignet seien, „das Verlangen zu bewegen, um in allem Gott unseren Herrn zu lieben und ihm zu dienen“ (363). Aber Ignatius bestreitet jeden Gegensatz zwischen den Lehren der Heiligen Schrift und der Väter auf der einen Seite und der scholastischen Theologie auf der anderen. Namentlich Erwähnung finden *Petrus Lombardus*, *Bonaventura* und *Thomas von Aquin*, deren Stärke es sei, „in den zum ewigen Leben notwendigen Dingen zu definieren oder für unsere Zeiten zu erläutern“, um auf diese Weise „alle Irrtümer und alle Trugschlüsse mehr zu bekämpfen und zu erläutern“ (ebd.). Ein letzter Punkt, in dem sich Ignatius als im Vergleich zu vielen Neuerern seiner und unserer Tage sehr besonnen erweist, ist seine Ablehnung dessen, was man heute wohl Personenkult nennen würde. In der *Zwölften Regel* steht zu lesen: „Wir müssen uns hüten, Vergleiche zu ziehen zwischen uns, die wir leben, und den Seligen in der Vergangenheit. Denn man irrt nicht wenig darin, nämlich wenn man sagt: ‚Dieser weiß mehr als der heilige Augustinus; er ist ein zweiter heiliger Franziskus oder noch mehr; er ist ein zweiter heiliger Paulus an Güte, Heiligkeit‘ usw.“ (364).

Von dem Weißen, das ich sehe, glauben, dass es schwarz ist

Obwohl die ersten zwölf ignatianischen *Regeln über die kirchliche Gesinnung* in den Kontext der damals schwelenden Konflikte um Erasmianer und Lutheraner gehören, ist die Auseinandersetzung mit beiden Strömungen in recht allgemeiner Form gehalten ist und nimmt nirgends die Gestalt einer direkten Kritik an. Anders verhält es sich mit der *Dreizehnten* und letzten, zweifellos missverständlichsten der *Pariser Regeln*. Sie könnte, wie bereits *Georg Schurhammer* gezeigt hat,¹⁰ tatsächlich auf eine ironische Bemerkung des Erasmus gemünzt sein. Dieser hatte in einer Streitschrift Noël Beda angegriffen und ihm eine Unzahl von Lügen, Verleumdungen und Blasphemien vorgeworfen, nachdem jener ihm seinerseits eine Liste von Irrtümern vorgehalten hatte. Die Ausführungen Bedas,

⁹ Vgl. dazu den interessanten Beitrag von P. Knauer, „... für das wahre Gespür in der streitenden Kirche‘. Ignatius von Loyola (1491–1556), in: M. Delgado/G. Fuchs (Hrsg.), Die Kirchenkritik der Mystiker: Prophezeiung aus Gotteserfahrung, Bd. 2. Fribourg 2005, 163–181.

¹⁰ Vgl. G. Schurhammer, *Franz Xaver: Sein Leben und seine Zeit*, Bd. 1. Freiburg 1955, 116–126.

schreibt Erasmus, seien derart falsch, dass, selbst wenn der Papst sie billigen sollte, er diesen für schlafend erachten und daher an den wachen Papst appellieren müsste. Denn, fährt Erasmus fort, „genauso wenig würde das Schwarze weiß, wenn der Römische Papst es verkündete“.¹¹

Ignatius musste die Aussage des Erasmus nur umkehren, und schon ergab sich der Grundsatz, „von dem Weißen, das ich sehe, (zu) glauben, dass es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt“ (GÜ, n. 365).¹² Auf den ersten Blick erscheint die Regel freilich wie ein Eigentor, da sie nicht bloß dem Irrationalismus Tür und Tor öffnet, sondern das darin dokumentierte Kirchenbild selbst an der Grenze zur Häresie liegt. Rund zweihundert Jahre zuvor hatte Papst Johannes XXII. nämlich einen Satz Meister Eckharts verurteilt, in dem dieser Gott das Attribut der Güte mit dem Hinweis abgesprochen hatte, von Gott als gut zu sprechen sei so falsch, wie das Weiße schwarz zu nennen.¹³ Während es Eckhart eigentlich darum gegangen war, die Unendlichkeit Gottes zu verteidigen, war der falsche Eindruck entstanden, unsere positiven Aussagen über Gott seien das Produkt reiner Willkür. Dagegen richtet sich die kirchliche Verurteilung des Satzes. Mit anderen Worten: Wir sollen zwar glauben, was die Kirche bestimmt, aber die dogmatischen Festlegungen des Lehramtes sind nicht einfach in das freie Belieben des Papstes gestellt. Darüber war sich übrigens auch Erasmus im Klaren, der seine Bemerkung über die mutmaßliche Erklärung von Schwarz für Weiß durch den Papst mit der Feststellung beschließt, er wisse selbstverständlich, „dass jener das niemals tun würde“. Umso peinlicher für Ignatius, dem der gesunde Menschenverstand in der Hinsicht abhanden gekommen scheint.

Hätte der Inquisitor bei genauerem Hinsehen die Exerzitien gerade wegen derjenigen *Regel* bemängeln müssen, die eine bedingungslose Unterwerfung unter die Hierarchie fordert? Achten wir noch einmal auf den Wortlaut: „von dem Weißen, das ich sehe, glauben, dass es schwarz ist“ (365). Damit der Text in vorteilhafterem Licht erscheint, sind die beiden Verben von großer Wichtigkeit: Ich »sehe« Weiß, aber ich »glaube« Schwarz. Ignatius sagt also erstens nicht, dass man nach dem Ablegen des eigenen Urteils plötzlich Schwarz sehe, wo man zuvor noch Weiß wahrnahm. Der durch den Glauben ausgelöste Gesinnungswandel macht aus den bisherigen Überzeugungen keine Sinnestäuschungen. Ebenso wenig behauptet Ignatius, dass das Weiße aufhörte, weiß zu sein, und stattdessen schwarz erscheint, sobald die Kirche es so bestimmt. Was wirklich ist, hängt

11 „.... ut, etiamsi Summus Pontifex ea probaret, sim appellaturus ab eo dormitante ad eundem vigilantem. (...) Neque enim ideo nigrum esset album, si ita pronuntiaret Romanus Pontifex, quod illum scio nequaquam facturum“ (Erasmus von Rotterdam, *Supputationes errorum in censuris Natalis Bedae*, in: *Opera omnia*. Leiden 1703–06, Bd. 9, 515–698, hier 517).

12 Zur Interpretation der Regel vgl. W. Löser, *Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung*, in: *Gul* 57 (1984), 341–352, bes. 345ff. u. P. Knauer, *Gespür* (Anm. 9), 163f.

13 „Ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum“ (DH 978).

nicht von der Definition durch das Lehramt ab. Drittens ist in dem Text auch nicht davon die Rede, dass Weiß und Schwarz nichts als Namen wären, mit denen wir die Dinge benennen und die beliebig vertauscht werden könnten, so dass es gleichsam einer ordnenden Instanz bedürfte, um die Sprache zu regeln. Stattdessen hält Ignatius lediglich fest, dass wir im Einklang mit der Kirche bisweilen das Gegenteil dessen glauben, was wir sehen. Davon lässt sich nun aber mit Fug und Recht behaupten, dass es zum Wesenskern des Christentums gehört. Man denke nur an das Geheimnis der Menschwerdung: Was ich sehe, ist ein gewöhnliches Kind, geboren und aufgewachsen in ärmlichen Verhältnissen; ein jüdischer Prophet, der durch Wort und Tat die Menschen in seinen Bann zieht; ein angeblicher Unruhestifter, der vom römischen Staat nach kurzem Prozess grausam hingerichtet wird. Dagegen glaube ich, dass das Kind in der Krippe der von Gott verheißene Messias und der Mann aus Nazareth der ewige Sohn Gottes ist, der durch seinen schmachvollen Tod am Kreuz die Macht des Bösen endgültig besiegt hat. Nichts von alldem, was ich glaube, kann ich unmittelbar sehen.

Inhaltliche Maßstäbe der Kirchlichkeit

Ohne die grundsätzliche Bereitschaft, das Gegenteil dessen zu glauben, was einer sieht, wird er sich schwerlich zum Christentum bekehren können. Das gilt auch für die konkreten Ausdrucksformen unseres christlichen Glaubens, von denen die *Zweite bis Neunte Regel* handeln. Wer zur Beichte geht, sieht vor sich niemanden als den konkreten Priester, aber er glaubt an die Versöhnung mit Gott. Wer die Eucharistie mitfeiert, sieht bloß ein einfaches Stück Brot, aber er glaubt an die leibhafte Gegenwart Christi in der Kommunion. Wer vor einem Heiligenbild betet, sieht nur ein mehr oder weniger gelungenes Kunstwerk, aber er glaubt an die Kraft der Fürsprache der dargestellten Person. Doch woher nimmt einer die Gewissheit, dass er sich in seinem Glauben nicht irrt, gerade so, wie ihn bisweilen seine Sinne täuschen? Was berechtigt mich also, von dem Weißen, das ich sehe, zu glauben, dass es in der Tat schwarz ist? Die Frage führt zurück auf das Problem der Kriterien. Die Antwort des Ignatius scheint klar und rein ekklesiologischer Natur. Ich soll den Bestimmungen der Kirche trauen, denn „durch den gleichen Geist und unseren Herrn, der die Zehn Gebote gegeben hat, wird gelenkt und geleitet unsere heilige Mutter Kirche“ (GÜ, n. 365).

So wenig man diese Begründung bezweifeln mag,¹⁴ erscheint sie wegen der oben geschilderten Gefahr des Formalismus dennoch als ungenügend. Entweder

¹⁴ Insbesondere hielte ich es für verkehrt, die Rede von der »hierarchischen Kirche« und der »Braut Christi« gegen die vom Gedanken der Communio und des Volkes Gottes geprägte Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils ausspielen zu wollen.

bedarf es zusätzlicher Erwägungen darüber, unter welchen Bedingungen eine Bestimmung der Kirche tatsächlich als vom Heiligen Geist gewirkt gelten kann. Hierher gehören Fragen wie die nach den Quellen theologischer Einsicht, nach dem Lehramt der Bischöfe sowie nach der Auslegung und der Verbindlichkeit kirchlicher Verlautbarungen. Sie zu erörtern würde einen eigenen Traktat in theologischer Erkenntnislehre erfordern. Deshalb wäre es durchaus denkbar, dass sich Ignatius in seinem mehr auf die spirituelle Praxis abzielenden Handbuch für den Exerzitienbegleiter einer solchen Aufgabe entzogen hätte. Es gibt allerdings noch eine andere Möglichkeit, dem Formalismus zu entgehen. Statt auf die traditionelle Lehre von den *loci theologicici* zurückzugreifen, könnte man die materialen Kriterien dem Text der *Regeln* selbst zu entnehmen versuchen. Diese Strategie hat den deutlichen Vorzug, der praktischen Natur des Exerzitienbuches gerecht zu werden.

Die zweite Regelgruppe

Die Suche nach inhaltlichen Maßstäben der Kirchlichkeit beginnt am besten bei der in Rom verfassten Gruppe der *Vierzehnten bis Achtzehnten Regel*. In der endgültigen Fassung des Abschnitts lesen sie sich wie eine Art Anwendung der *Dreizehnten* und letzten *Pariser Regel*. Alle theologischen Streitpunkte der Reformationszeit finden sich hier in Stichworten angedeutet: die Angewiesenheit des Menschen auf die Gnade Gottes und das damit zusammenhängende Problem der Willensfreiheit, die Vorherbestimmung zum Heil oder zur ewigen Verdammnis, das Verhältnis zwischen Glaube und Werken sowie die Bekehrung allein aus Furcht vor Gott. Die Haltung des Ignatius ist in allen Punkten dieselbe: Obwohl sich den Aussagen der Reformatoren eine gewisse Plausibilität nicht absprechen lässt, sind sie geeignet, bei den Gläubigen Verwirrung zu stiften und diese davon abzubringen, ihrem Glauben Taten folgen zu lassen. Daher, so die Folgerung, tut gut daran, wer von den kontroverstheologischen Themen nur mit der allergrößten Vorsicht spricht. In der *Sechzehnten Regel* etwa heißt es: „Man soll nicht dadurch, daß man viel vom Glauben redet und mit viel Intensität, ohne irgendeine Unterscheidung und Erläuterung, dem Volk dazu Anlass geben, in den Werken schlaff und träge zu werden“ (GÜ, n. 368).

Hinter dem vermeintlichen Stillschweigen aus blinder Unterwerfung steht demnach in Wahrheit eine pastorale Einsicht. Im Frühjahr 1535 beendete Ignatius seine Studien in Paris. Nach einem kurzen Aufenthalt in seiner spanischen Heimat reiste er weiter nach Venedig, wo er sich mit seinen Gefährten treffen und die Pilgerfahrt ins Heilige Land antreten wollte, zu der sie sich am 15. August des vorangegangenen Jahres auf dem Montmartre verpflichtet hatten. Nachdem sie bereits als Studenten in Frankreich Zeugen der Auseinandersetzungen

um die Humanisten und Reformatoren geworden waren, konnten die ersten Jesuiten in den Städten Norditaliens erleben, wie die Schriften Martin Luthers überall gelesen wurden und einzelne Prediger das Gedankengut des Wittenbergers verbreiteten. Als sich der Plan, ins Heilige Land zu pilgern, wegen der Bedrohung des Mittelmeers durch türkische Seeräuber nicht verwirklichen ließ, zogen die Gefährten nach Rom. Dort predigte gerade der Augustiner *Agostino Mainardi* und verkündete offen die kurze Zeit zuvor in Paris verurteilten lutherischen Lehren. Wie *Juan de Polanco* berichtet, suchten die Neuankömmlinge ihn zunächst persönlich auf, um ihn auf die Irrtümer aufmerksam zu machen; als er sich uneinsichtig zeigte, begannen sie öffentlich das Gegenteil darzulegen.¹⁵ Daraufhin setzte eine Verleumdungskampagne ein, in deren Verlauf Ignatius seinerseits nachgesagt wurde, ein Lutheraner zu sein.¹⁶ Mit Verweis auf die Prozesse der Inquisition in Spanien und Frankreich sowie unter Vorlage falscher Zeugenaussagen aus Norditalien wurde er häretischer Überzeugungen und eines unsittlichen Lebenswandels bezichtigt. Ignatius strengte ein Verfahren gegen die Verleumder an, von denen einer verurteilt und der Stadt verwiesen wurde. Weil es sich bei den übrigen um einflussreiche Mitglieder der römischen Kurie handelte und ihnen nicht anders beizukommen war, wandte sich Ignatius an Papst Paul III. persönlich und verlangte eine Untersuchung der Angelegenheit. In der Zwischenzeit trafen von verschiedenen Orten Berichte über die Rechtgläubigkeit und Unbescholtenheit der Gefährten ein, so dass der Prozess mit einem Freispruch und ihrer vollständigen Rehabilitierung endete.

In diesem Zusammenhang dürften die *Vierzehnte bis Achtzehnte Regel* entstanden sein, in denen Ignatius sich ausdrücklich mit den reformatorischen Theologumena auseinandersetzt. Dafür spricht nicht zuletzt die Nähe einiger Formulierungen zu den Schriften des Kardinals *Gasparo Contarini* gegen die Lutheraner.¹⁷ Contarini war eine der treibenden Kräfte bei den Bemühungen um die Reform der römischen Kirche. Im Frühjahr 1538 hatte er bei Ignatius die Großen Exerzitien gemacht und war den Gefährten später bei der Erlangung der päpstlichen Anerkennung der Gesellschaft Jesu behilflich. Aus seinen Darlebungen der katholischen Lehre sowie der pastoralen Erfahrung mit den lutherischen Predigern könnten sich demnach die *ignatianischen Regeln* speisen. Es wäre freilich zu kurz gegriffen, würde man das Argument des Ignatius lediglich im Sinn eines pragmatischen Kalküls auffassen. Es geht nicht darum, durch taktisch geschicktes Verschweigen gewisser dogmatischer Streitigkeiten das Verhalten der Gläubigen zu manipulieren. Was in den angedeuteten Konflikten auf

¹⁵ Vgl. *Juan de Polanco*, *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, n. 84, in: MI FN, Bd. 1. Rom 1943, 201.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden *Bericht des Pilgers* (Anm. 2), n. 98, sowie R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola* (Anm. 2), 451–456.

¹⁷ Vgl. A. Suqia, *Las reglas para sentir con la iglesia en la vida y en las obras del Cardenal Gaspar Contarini* (1483–1542), in: *Archivum Historicum SJ* 25 (1956), 380–395.

dem Spiel steht, ist vielmehr der unauflösliche Zusammenhang zwischen Gottes- und Nächstenliebe. Wer von Gott in einer Weise spricht, die seine Zuhörer am Ende nicht dazu veranlasst, sondern eher davon abbringt, ihren Mitmenschen Gutes zu tun, der verstößt nicht nur gegen irgendwelche kirchlichen Vorschriften, sondern zuallererst gegen den Geist des Evangeliums.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, dass ich keineswegs behaupten will, die Reformatoren hätten die Gläubigen tatsächlich von der Praxis der Nächstenliebe ferngehalten. Es geht mir allein um den Grund, aus dem Ignatius die Meinung vertrat, das Verbreiten bestimmter theologischer Auffassungen sei schädlich.¹⁸ Angenommen, meine Deutung träfe soweit zu, dann bestünde ein inhaltliches Kriterium aller theologischen Wahrheit sowie der Verkündigung des Glaubens in dem Maß, wie beides zur tätigen Liebe führt. Ignatius folgt der römischen Kirche in der Ablehnung der reformatorischen Positionen mit anderen Worten deshalb, weil er nur so die Einheit der Gottes- und Nächstenliebe gewahrt sieht. Wo Ignatius in der Terminologie der damaligen Zeit von Werken spricht und ich den Ausdruck der Liebe gebraucht habe, sollte man zugleich den seit der 32. Generalkongregation des Jesuitenordens geläufigen Begriff des Einsatzes für Gerechtigkeit heraushören.¹⁹ Die Richtschnur der kirchlichen Gesinnung ist für Ignatius die Bereitschaft, die eigenen dogmatischen Überzeugungen und die seelsorgliche Praxis auch daran zu messen, ob sie am Ende einen Beitrag gegen das Unrecht in der Welt leisten. Dieses inhaltliche Kriterium stellt klarerweise nicht den einzigen Maßstab theologischer Wahrheit und pastoralen Handelns dar, so als sollten Religion durch Moral oder Frömmigkeit durch Sozialarbeit ersetzt werden. Stattdessen handelt es sich um ein Ausschlusskriterium, das den Gläubigen vor blinder Unterwerfung unter die Autorität bewahrt. Sollte die kirchliche Obrigkeit etwas bestimmen, das mich letztlich daran hindert, für andere da zu sein, bestünde nach dieser Interpretation der *Regeln* für Ignatius kein Grund mehr, sich zu unterwerfen.

Die inkarnatorische Struktur des Glaubens

Ist der Eindruck des Formalismus für die *Dreizehnte* und die folgenden *Regeln* erst einmal abgewendet, lässt sich auch für die *Zweite bis Neunte Regel*, in denen Ignatius die hergebrachten Formen der Frömmigkeit zu loben empfiehlt, ein inhaltliches Kriterium der kirchlichen Gesinnung angeben. Dieses ist sozusagen

¹⁸ Für eine differenzierte Einschätzung vgl. R. García Mateo, *Loyola y el luteranismo ¿Contrarreformista o reformista?*, in: *Estudios eclesiásticos* 82 (2007), 309–338.

¹⁹ Hier ist vor allem an Dekr. 4 über „Unsere Sendung heute“ zu erinnern, das den inneren Bezug des Dienstes am Glauben zur Förderung der Gerechtigkeit betont (vgl. *Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*. Hrsg. von der Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz. München 1997, 224–246).

anthropologischer Natur. So wenig Ignatius einer auf äußere Vollzüge oder bloße Lippenbekenntnisse beschränkten Religiosität abgewinnen konnte, so sehr war er zugleich darauf bedacht, nicht in das entgegengesetzte Extrem reiner Innerlichkeit zu verfallen. Das betrifft sowohl die bereits genannten Werke der Nächstenliebe bzw. den Einsatz für die Gerechtigkeit, als auch die sinnfälligen Zeichen und symbolischen Vollzüge des Glaubens, wie sie insbesondere für die Volksfrömmigkeit typisch sind. Dahinter steht die Anerkennung der leiblich-geistigen Doppelnatur des Menschen. Es ist ein wichtiges Merkmal des menschlichen Wesens, unseren Gefühlen, Vorstellungen und Gedanken sichtbaren Ausdruck zu verleihen, sei es in einfachen Worten, Gesten und Handlungen, sei es in aufwendigen Kunstwerken. Der Philosoph *Ernst Cassirer* hat den Menschen deshalb als ein Symbolwesen (*animal symbolicum*) bezeichnet.²⁰ Unter anthropologischer Rücksicht ist es gewiss kein redaktioneller Zufall, wenn Ignatius am Ende der dreißigtagigen Exerzitien, eines Weges der Verinnerlichung und der Begegnung mit dem Geist Gottes, die äußeren Ausdrucksformen des Glaubens in Erinnerung ruft. Um gleichwohl nicht in das entgegengesetzte Extrem eines spirituellen Aktivismus zu verfallen, sollten die *Regeln* nicht leichtfertig aus dem Zusammenhang des Exerzitienbuchs gerissen werden.

Gottesdienste und Andachten, Gebete und Gesänge, das Anzünden von Kerzen, die Feier von Jahrestagen und Jubiläen, das Einhalten bestimmter Fasttage, das Errichten von Kirchen und deren Ausschmückung stellen Formen dar, wie der Christ seinen Glauben sichtbar lebt. Für das anthropologische Prinzip, wonach der religiöse Vollzug nicht rein geistiger Art und bloß innerlich erfahrbar ist, sondern stets sinnlich greifbar werden muss, lässt sich noch ein tieferer theologischer Grund angeben. Der ganze Prozess der Exerzitien ist geprägt von der Dynamik der Inkarnation. Gott, der Schöpfer aller Dinge, beschließt angesichts des Unheils, das der Mensch über sich und seinesgleichen gebracht hat, selbst Mensch zu werden. Gott unterwirft sich so weit den Bedingungen der sinnlichen Existenz, dass er sogar den Tod nicht scheut, sondern stirbt und leibhaft aufersteht. In der abschließenden *Betrachtung zur Erlangung der Liebe* besinnt sich der Beter auf Gott, der in allen Dingen und Begebenheiten seines Lebens liebend am Werk ist. Die Dynamik der Inkarnation, die Gottes Wirken in der Schöpfung und Heilsgeschichte kennzeichnet, findet ihre Entsprechung in den religiösen Zeichen und besonders in den Sakramenten der Kirche. Das zweite inhaltliche Kriterium, an dem sich die kirchliche Gesinnung messen lassen muss, ist demnach die Anerkennung dieser sakramentalen Dimension des Glaubens. Jede Art von Verkündigung oder spiritueller Praxis, welche das sinnlich-anschauliche Element gering achtet oder einfach übergeht, muss sich fragen lassen, wie ernst es ihr um die Inkarnation ist. Umgekehrt verdient die Kirche unsere volle Un-

²⁰ Vgl. E. Cassirer, *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven 1944, 26.

terstützung, wenn sie der Vergeistigung des Glaubens entgegenwirkt und sich für die Bewahrung gewisser äußerer Formen der Frömmigkeit einsetzt.

Versteht man die *ignatianischen Regeln* derart als gegen die einseitige Verinnerlichung der Religion gerichtet, ergibt sich endlich ein Grund, warum der Einsatz für die Gerechtigkeit und der symbolische Ausdruck des Glaubens vorzugsweise im Einklang mit der Kirche erfolgen. Die kirchliche Gemeinschaft und die Autorität der Hierarchie sind selbst nichts anderes als Teilaspekte der inkarnatorischen Grundstruktur des Christentums. Darum wäre es ein schwerwiegender Irrtum, wollte man einzelne Elemente dieser Grundstruktur gegeneinander ausspielen, so als sei es in das freie Belieben der Kirche gestellt, sich auf die Weitergabe der reinen Lehre sowie auf rituelle Vollzüge zu beschränken, und die praktizierte Nächstenliebe daneben für nebensächlich zu erklären, oder als sei dem Vermächtnis Jesu bereits Genüge getan, wenn einer ein moralisch einwandfreies Leben führt, und als komme es dann auf religiöse Formen nicht mehr an.

Es trifft also keineswegs zu, dass Ignatius die Autorität der Hierarchie über alle Inhalte stellt. Die vorurteilsfreie Betrachtung des Textes macht deutlich, dass den *ignatianischen Regeln* nicht nur ein rein formales und damit letztlich autoritäres Kirchenverständnis zugrunde liegt, sondern dass die kirchliche Gesinnung durchaus an inhaltliche Kriterien gebunden ist, nämlich die Natur des Menschen als Symbolwesen einerseits und den inneren Zusammenhang von Glaube und Gerechtigkeit andererseits. Schließlich ist der eigentliche Adressat der Regeln im Blick zu behalten. Als integraler Bestandteil des Exerzitienbuchs richtet sich der Text weniger an die Inquisition oder das breite Publikum als an den Beter. Die *Geistlichen Übungen* sollen ihn nicht aus der Gemeinschaft der Kirche heraus-, sondern tiefer in sie hineinführen. Als Frucht des Gebets wollen sie eine kirchliche Gesinnung wecken, deren Maßstab allerdings nicht die bedingungslose Unterwerfung unter die Obrigkeit ist, sondern eine lebendige sakramentale Praxis sowie der konkrete Einsatz für den Nächsten. An dieser Frucht müssen sie sich messen lassen.