
Spiritualität und Macht bei Ignatius von Loyola

Rogelio García-Mateo / Rom

Gott wird als allmächtig bekannt und angebetet, insofern gehört Macht wesentlich zu religiösen Vorstellungsinhalten. Eine Beziehung von Spiritualität und Macht ist daher in allen Religionen zu finden. Zur Zeit des heiligen Ignatius von Loyola (1491–1556) bestand immer noch die mittelalterliche Allianz von Thron und Altar, von Imperium und Sacerdotium. Dennoch oder gerade deshalb widerfuhr dieser Verbindung tiefe politische Krisen und soziale Umbrüche. Die Spannung zwischen Papsttum und Kaisertum stellte oft eine große Belastung für die Christenheit dar. Papst Clemens VII. und der französische König Franz I. planten eine Heilige Liga (Mai 1526), um die Macht des deutschen Kaisers und zugleich spanischen Königs Karl V. zu bremsen. Clemens rüstete eifrig. Das bildete für den Kaiser eine drohende Gefahr. So wurde ein Überfall auf den Vatikan mit Plünderung der Peterskirche und des Apostolischen Palastes ins Werk gesetzt. Papst Clemens wurde ein Gefangener des Kaisers: Sacco di Roma (Mai 1527). Auch die sich ausbreitende Reformation brachte tiefgehende Umwälzungen mindestens in Mitteleuropa mit sich. Hinzu kam die Bedrohung durch das islamische Osmanenreich, dessen Heer 1529 Wien belagerte. Kurz zuvor war ein neuer Kontinent entdeckt worden. Trotz allem blieb die mittelalterlich geprägte Ständegesellschaft mit Papst, Kaiser, Königen und Fürsten an der Spitze bestehen, so dass das Politische weiterhin als in eine gottgegebene kosmische Weltordnung eingebettet empfunden werden konnte.¹

Vom Hofritter zum Pilger

Íñigo López de Loyola war kein Berufssoldat, geschweige denn ein Offizier, wie biographische Darstellungen immer wieder zu behaupten pflegen. Das Königreich Kastilien, an das seine baskische Heimat Guipúzcoa seit 1200 durch einen Vasallenvertrag gebunden war, verfügte damals noch über kein stehendes Heer. Darüber hinaus entsprach das Ritterbild, mit dem Ignatius sich als junger Mann

¹ Vgl. dazu J. Moltmann: „In der Nachfolge des von der römischen Staatsgewalt Gekreuzigten stehend, wurde das frühe Christentum als staatsfeindlich und gottlos empfunden und verfolgt. Darum war den christlichen Apologeten alles daran gelegen, ihren Glauben als die eigentlich vernünftige Religion und damit als die in Wahrheit staatstragende Gottesverehrung darzustellen. (...) Der philosophische Monotheismus war schon mit der kosmologischen Lehre von der einen hierarchischen Weltordnung verbunden.“ (Ders., *Trinität und Reich Gottes*. München 1980, 209f.).

identifizierte, kaum dem, was man heute gemeinhin unter einem Soldaten versteht. Das Rittertum – Inbegriff human-männlichen Verhaltens – basiert auf einer Tugendlehre, die – Gedankengut der Antike, des Christentums und der germanischen Welt rezipierend – noch bis heute die Formen des gesellschaftlichen Umgangs prägt:² Der Ritter, wie ihn die Renaissance versteht, entspricht heute eher dem „Gentleman“.

Mit etwa fünfzehn Jahren trat Ignatius in die Dienste des kastilischen Großschatzmeisters *Don Juan Velázquez de Cuéllar* in Arévalo, das zwischen Madrid und Salamanca liegt. Velázquez de Cuéllar war außerdem Rat des Königs und Gouverneur der Städte Arévalo und Madrigal. Er gehörte dem Kreis der höheren Staatsbeamten an, ohne die die Monarchie nicht funktionieren konnte. In den Diensten dieser Persönlichkeit erweiterte der junge Iñigo seine Kenntnisse wesentlich, besonders in Belangen von Verwaltung, Finanzen und Diplomatie. Es versteht sich von selbst, dass die Vertrautheit mit diesen Bereichen es dem nachmaligen Gründer und Generaloberen des Jesuitenordens ohne weiteres erlaubte, eine derart intensive Aktivität bei der Organisation des neuen Ordens zu entfalten.

Nach dem Tod des Schatzmeisters (August 1517) ging Ignatius an den Hof des Vizekönigs von Navarra in Nájera. Häufige Ausfälle von Rebellen und die ständige Bedrohung durch Frankreich zwangen Ignatius, seinem Dienstherrn bei kriegesischen Unternehmungen zur Seite zu stehen. Schon sehr früh stellte Ignatius sein diplomatisches Geschick unter Beweis: Es gelang ihm, in der baskischen Provinz Guipúzcoa einen erbitterten Kampf zwischen Adelsgeschlechtern ohne Blutvergießen beizulegen. Bald danach nahm Ignatius erneut an einer militärischen Aktion teil, deren Folgen für sein Leben entscheidend sein sollten. Es war die Verteidigung der Stadt Pamplona gegen die Franzosen (Mai 1521), bei der eine Kanonenkugel sein Bein zerschlug (*BP*, 1).³ Ignatius war dem Tod nahe. In seinem autobiographischen Bericht heißt es: „Und als der Tag des hl. Johannes kam, riet man ihm zu beichten, weil die Ärzte sehr wenig Vertrauen auf seine Rettung hatten. (...) Wenn er bis Mitternacht keine Besserung verspüre, könne er sich für tot rechnen.“ (*BP*, 3).

Wer den Nullpunkt des Lebens bewusst erfährt, erlebt ein Grundphänomen menschlicher Existenz, einen Ausblick auf den vergänglichen Horizont des Lebens oder, um mit Ignatius zu sprechen, auf die „Eitelkeiten der Welt“ (*BP*, 1). Die Todesnähe und die Lektüre hagiographischer Klassiker ließen ihn seine Le-

2 Vgl. R. García-Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao 2000, 21–44 u. Ders., *Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491–1527*, in: M. Sievernich/G. Switek (Hrsg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode*. Freiburg 1990, bes. 21–33.

3 Die ignatianischen Schriften werden zit. n. Ignatius von Loyola, *Briefe und Unterweisungen* bzw. *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Übers. von P. Knauer. Würzburg 1993/1998 (Deutsche Werkausgabe; Bd. 1 u. 2 = *DWA* 1 u. 2). *BP* = Bericht des Pilgers; *GÜ* = Geistliche Übungen; *Sa* = Satzungen der Gesellschaft Jesu.

bensführung und seine Daseinsziele überdenken. So hat Ignatius während seiner Genesungszeit einen inneren Wandlungsprozess vollzogen, der ihn zur radikalen Nachfolge Jesu nach dem Vorbild der Heiligen (insbesondere des Franz von Assisi) führte; später wurden ihm sogar mystische Erfahrungen zuteil.⁴

In Jerusalem wollte er im Dienste der Kranken und Pilger bleiben (vgl. *BP*, 5). Da er aber die benötigte Aufenthaltserlaubnis von der zuständigen kirchlichen Behörde nicht bekam, musste er Jerusalem verlassen und seine apostolischen Pläne neu überdenken. Jetzt kam ihm die Idee, eine Zeitlang zu studieren, immer mit dem Ziel, den Seelen zu helfen (vgl. *BP*, 54).

Etwa drei Jahre lang (1525–1527) studierte er an den renommiertesten Universitäten Europas: Alcalá, Salamanca, Paris, wo er eine Gruppe von Gefährten, unter ihnen *Franz Xaver* und *Peter Faber*, für sein Vorhaben gewinnen konnte. Zwar bedeutete dies eine Rückkehr in das weltliche Milieu, das ihm vor der Bekehrung vertraut war, dennoch zeichnete ihn weiterhin starkes apostolisches Wirken aus, bei dem er vor allem seine Methode der *Exercicios espirituales* realisieren wollte.

Die politische Dimension der Geistlichen Übungen

Als spiritueller Faktor scheinen die Exerzitien auf den ersten Blick kaum geeignet zu sein, auf politische Konstellationen wirksam Einfluss nehmen zu können. Doch der Schein trügt. Es genügt, den vollen Titel dieses Büchleins zu lesen, um sein Veränderungspotential erfassen zu können: „Geistliche Übungen, um über sich selbst zu siegen und sein Leben zu ordnen, ohne sich bestimmen zu lassen durch irgendeine Anhänglichkeit, die ungeordnet wäre.“⁵

Die Exerzitien dienen nicht nur dem geistlichen Betrachten, sondern stellen ebenso ein probates Mittel dar, das eigene Leben zu ordnen bzw. egozentrischen Neigungen Einhalt zu gebieten. So hebt Ignatius hervor: „Denn so wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man ›geistliche Übungen‹ jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, um alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ih-

⁴ Seine Wallfahrt nach Jerusalem führte ihn zunächst in die Abtei von Montserrat. Ignatius beschloss, „dort seine Kleider zu lassen und sich mit den Waffen Christi zu kleiden“ (*BP*, 17 [*DWA* 2, 24]). Schließlich begab er sich nach Manresa, wo er ein knappes Jahr blieb: Hier wurden Ignatius religiöse Erfahrungen zuteil, die sein weiteres Leben prägen sollten. Die ersten Monate waren von innerem Frieden und innerer Freude geprägt. Danach erlebte er Anfechtungen und Skrupel bis hin zu der Versuchung, Hand an sich zu legen; hierauf folgte eine Zeit geistlichen Trostes und tiefer mystischer Glaubenserfahrung. So schreibt Ignatius: „Und nicht, daß er irgendeine Vision gesehen hätte, sondern er verstand und erkannte viele Dinge, ebenso sehr von geistlichen Dingen wie von Dingen des Glaubens und der Wissenschaft. Und dies mit einer so großen Erleuchtung, daß ihm alle Dinge neu erschienen.“ (*AaO.*, 30 [33f.]).

⁵ *GÜ*, 21 (*DWA* 2, 108).

rer Entfernung den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden.“⁶

Es besteht demnach kein Zweifel, dass geistliche Übungen dieser Art dazu geeignet sind, das innere Wesen der Person zu treffen: Dem christlichem Modell der Nachfolge Jesu kommt hierbei eine große Bedeutung zu. Sie ist Thema einer Betrachtung mit dem Titel: „Der Ruf des zeitlichen Königs hilft, das Leben des ewiglichen Königs zu betrachten.“⁷ Ignatius leitet dazu an, sich einen menschlichen König vorstellen, „von Gott ... erwählt, dem alle Fürsten und Christenmenschen Ehrfurcht erweisen und gehorchen.“⁸ Sein Programm lautet: „Mein Wille ist, das ganze Ungläubigenland zu erobern.“⁹

Es ist möglich, diese Figur mit historischen Königen aus der Kreuzfahrerzeit in Beziehung zu setzen. Sicherlich sind hier Elemente dieser Epoche vorhanden, denn obwohl die Kreuzzüge schon Jahrhunderte zurücklagen, war ihr Geist zu Ignatius' Zeiten immer noch lebendig. Noch das 5. Laterankonzil (1517) hat, wenn auch erfolglos, zu einem Kreuzzug aufgerufen. Näherhin betrachtet, stellt dieser König aber vor allem ein Ideal christlichen Regierens dar. Er ist von Gott erwählt; Ziel seines Handelns ist die Ehre Gottes und das Wohl aller Menschen. Sein freigebiges (*liberal*) und menschliches (*humano*) Wesen regt in der Weise zur Nachahmung an, dass jemand, der dem Ruf eines solchen Königs nicht folgt, es verdiene, „von der ganzen Welt getadelt und als verkommener Ritter angesehen zu werden.“¹⁰

Dennoch wird auch dieses Ideal des christlichen Herrschers, dessen Vorbild der Gute Hirt ist (vgl. Joh 10,1–10), von Christus selbst als „ewiglichem König“ überboten. So fährt Ignatius fort: „wieviel mehr ist es eine der Erwägung werthe Sache, Christus unseren Herrn, den ewigen König, zu sehen und vor ihm die ganze gesamte Welt und wie er diese und einen jeden im einzelnen ruft und sagt: ‚Mein Wille ist, die ganze Welt und alle Feinde zu erobern und so in die Herrlichkeit meines Vaters einzutreten.‘“¹¹ Damit wird in Bezug auf Jesus Christus ein qualitatives »Mehr« ausgesagt, das jede irdische Macht grundsätzlich entsakralisiert und dadurch seine Vergötzung vermeidet, weil der König immer Diener Gottes bleibt. Dies betont schon *Thomas von Aquin* in seiner Schrift „Über die Herrschaft der Fürsten“ (*De regimine principum*), Grundlage seiner Staatstheorie, nach der dem König in der Ausübung seines Amtes eine Letztverantwort-

6 *AaO.*, 1 (92). Unter den Monographien zum Exerzitienbuch ist die von R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*. Frankfurt 1974, wohl die originellste. Der Autor bietet eine strukturell-semiotische Analyse des Textes, indem er gerade seine Veränderungskraft betont, dabei aber manches missversteht, was darauf zurückzuführen ist, dass er die Grundgestalt der Exerzitien verkennt, die einen Handlungsablauf mit Zügen des Konflikt- und Entscheidungsdramas darstellen; vgl. dazu R. García Mateo, *Ignatius von Loyola – Mystik und Dramatik. Zur geistigen Gestalt der Geistlichen Übungen*, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991), 345–365.

7 *GÜ*, 91 (144).

8 Vgl. *aaO.*, 92 (144).

9 *aaO.*, 93 (144).

10 Vgl. *aaO.*, 94 (144).

11 Vgl. *aaO.*, 95 (146).

lichkeit Gott gegenüber zukommt. Thomas bezieht sich auch auf Paulus, der im Römerbrief hervorhebt, dass alle legitime Gewalt von Gott stamme.¹² Die Aufgabe des Königs bestehe darin, einer Gesellschaft von Freien ein am Gemeinwohl orientiertes Denken nahe zu bringen; gelinge ihm dies, übe der Herrscher sein Amt in der rechten Weise aus. Wenn aber, so Thomas weiter, sein Regieren sich weniger dem Gemeinwohl des Volkes verpflichtet wisse als vielmehr dem eigenen persönlichen Vorteil, müsse seine Herrschaft als ungerecht und widernatürlich angesehen werden.¹³ Ein solcher König laufe Gefahr, zu einem Tyrannen zu werden. Dieser regiere so willkürlich, dass seine Untergebenen in einer ständigen Furcht leben müssten, die sie kleinmütig mache und zu Sklaven degradiere. Seine Grausamkeit könne sich so ins Unermessliche steigern, dass es letztlich auf das Gleiche hinauslaufe, so Thomas, „einem Tyrannen unterworfen zu sein oder vor den Rachen eines wilden Tieres geschleudert zu werden“.¹⁴

In dieser Tradition steht auch Ignatius, wenn er die Tyrannei als Gegenteil eines an christlichen Werten orientierten Regierungsstils brandmarkt. Diesen Gedanken findet man in der *Besinnung über zwei Banner* näher ausgeführt: Christus, der Hauptmann der Guten, sammelt seine Truppen bei Jerusalem, der Stadt des Friedens und der Erlösung. Das andere Aufmarschfeld liegt vor den Toren Babylons, der Stadt der Verwirrung, der Korruption, der Sünde und der Tyrannei. Hier sammelt Luzifer seine Streitmacht.¹⁵ Dieser befiehlt seinen Untergebenen, Netze und Ketten auszuwerfen: Sie sollen zuerst in den Menschen Begierde nach Reichtum wecken, sie so zu Ehrsucht anstacheln und damit zu Hochmut verleiten, dem schlimmsten aller Laster.¹⁶ Hier schildert Ignatius nicht nur allgemein die fatalen Folgen von Machtmissbrauch, ebenso ist die erste Hälfte der Betrachtung eine Kritik an der Gewinn- und Lustorientiertheit der Menschen, die deshalb nur allzu oft rücksichtslos agieren.

Es klingt gewiss für viele unverständlich, wenn Ignatius wenig später sagt, es solle die Rede erwogen werden, die Christus an alle seine Diener und Freunde hält: Sie sollen allen zu dienen suchen, indem sie sie zunächst „zu höchster geistlicher Armut“ anleiten und, wenn seine göttliche Majestät daran Gefallen finde und sie erwählen wolle, auch zu äußerer Armut; darüber hinaus solle in ihnen das Verlangen nach „Schmähungen und Geringschätzung“ geweckt werden, all dies mache den Menschen demütig. So stehen zueinander in scharfem Gegensatz: „Armut und Reichtum, ... Schmähungen ... und weltliche Ehre“ und schließlich „Demut und Hochmut“. Armut, die Bereitschaft, Schmähungen zu

¹² *De regimine principum* (um 1265) gehört zur Gattung der Fürstenspiegel, die von der Antike (Kypopädie des Xenophon) bis ins 18. Jh. reichen. Sie beschreiben Aufgaben und Pflichten von Herrschern und Würdenträgern; Text zit. n. der Übersetzung von F. Schreyvogel/U. Matz. Stuttgart 1990 (RUB Nr. 9326), hier I 8 (31).

¹³ Vgl. *aaO.*, I 1 (8).

¹⁴ Vgl. *aaO.*, I 3 (17).

¹⁵ Vgl. *GÜ*, 138 (162) u. zum Ganzen *aaO.*, 136–148 (160–166).

¹⁶ Vgl. *aaO.*, 142 (162).

ertragen, und die Tugend der Demut stellen die Grundlage für ein Leben in der Nachfolge Christi dar bzw. ermöglichen, das eigene Leben im Geist der Bergpredigt Jesu (Mt 5,1–48) zu gestalten.¹⁷ Es geht also in den *Geistlichen Übungen* um eine Spiritualität, die auf eine Verinnerlichung des Rufes Jesu in seine Nachfolge ausgerichtet ist, so dass man, wie es in der *Dritten Weise der Demut* heißt, „mehr mit dem armen Christus Armut will ... als Reichtum“ und „Schmähungen mit dem davon erfüllten Christus mehr als Ehren“.¹⁸

Solche Radikalität muss in einer von Profit- und Machtgier geprägten christlichen Gesellschaft zunächst auf Unverständnis stoßen und sogar den Verdacht der Häresie wecken. Daher ist es nicht verwunderlich, dass man Ignatius für einen *alumbrado*, d.h. ein Mitglied einer Illuminatenbewegung,¹⁹ hielt, als er nach Alcalá und Salamanca zum Studium kam.²⁰ So musste er sich für längere Zeit an verschiedenen Orten Verhören und Prozessen unterziehen, bis endlich im Jahre 1548 seine Exerzitien ihre kirchliche Anerkennung fanden. In einem Brief an João III., König von Portugal, berichtet Ignatius darüber: „Als ich von Jerusalem zurückkehrte, wurde ich in Alcalá de Henares, nachdem meine Oberen dreimal einen Prozeß gegen mich gemacht hatten, gefangengenommen und 42 Tage eingekerkert. In Salamanca tat man es noch einmal: Ich wurde nicht nur eingekerkert, sondern in Ketten gelegt; dort war ich 22 Tage. In Paris, wo ich das Studium fortsetzte, tat man es noch einmal. (...) Nach dem Prozess von Paris machte man nach sieben Jahren in der Universität selbst einen weiteren; in Venedig einen weiteren; in Rom den letzten gegen die ganze Gesellschaft.“²¹ Zwar kann er im geduldigen Ertragen der Verfolgungen das Anlegen der „Tracht Christi“²² sehen, doch drängt es ihn jetzt, um seiner Ordensgründung willen öffentlich Klärung herbeizuführen.

Die Bedeutung politischer Einflussnahme

Das Handeln des Ignatius war bis zur Gründung des Jesuitenordens weit entfernt von machtpolitischer Einflussnahme. Erst nach seiner Wahl zum Generaloberen des neuen Ordens (April 1541) legt er eine Vorgehensweise an den Tag, die von Diplomatie, politischem Geschick und strategischem Können gekennzeichnet ist; hier machen sich die Einflüsse seiner hofritterlichen Erziehung be-

¹⁷ Vgl. *aaO.*, 146 (164).

¹⁸ Vgl. *aaO.*, 167 (172).

¹⁹ Im Gefolge der Abwertung äußerlicher Glaubensformen hatten sich Gruppen herausgebildet, die die Sakramente, die Bibel und jede kirchliche Vermittlung ablehnten, denn sie meinten unmittelbar von Gott erleuchtet zu sein, deshalb wurden sie „*alumbrados*“ genannt; vgl. L. Fernández, *Íñigo de Loyola y los Alumbrados*, in: *Hispania Sacra* 35 (1983), 1–96.

²⁰ Vgl. zum Ganzen *BP*, 54–71 (48–61).

²¹ *Brief an João III., König von Portugal (15.3.1545)*, in: *DWA* 1, 99–101, hier 99f.

²² Vgl. *aaO.*, 101.

merkbar. Ignatius ist von der Notwendigkeit einer institutionellen Einbindung des Ordens in die Kirche überzeugt; im Papstgelübde findet diese Einsicht ihren konkreten Ausdruck. Eine eindeutige Form erhält dieser Wunsch nach Kirchlichkeit erstmals im Montmartre-Gelübde (August 1534), durch das sich Ignatius und seine Gefährten verpflichteten, sich dem Papst zur Verfügung zu stellen, falls die Reise ins Heilige Land sich als ein nicht zu realisierendes Unterfangen erweisen sollte. Insofern gehört das Papstgelübde von Anfang an zur Gründungsidee des neuen Ordens. So heißt es in den Konstitutionen: „Die Absicht des vierten Gelübdes vom Papst war: nicht für einen einzelnen Ort, sondern um in verschiedene Gebiete der Welt verstreut zu werden. Denn da diejenigen, die sich von der Gesellschaft zuerst zusammengeschlossen haben, aus verschiedenen Provinzen und Reichen stammten und nicht wußten, in welche Gebiete unter Gläubige oder Ungläubige sie gehen sollten, haben sie, um auf dem Weg des Herrn nicht zu irren, dieses Versprechen oder Gelübde abgelegt“.²³

Hier sieht man deutlich, dass das Papstgelübde nicht aus einer besonderen Frömmigkeit entstanden ist, sondern aus der Situation, in der sich die Gefährten um Ignatius befanden: Der Papst solle ihnen also sagen, wo und was es zu tun gebe. Damit erhält dieses Gelübde eine deutliche apostolische Ausrichtung. So heißt es bei der feierlichen Profess der Jesuiten nach Ablegung der drei Gelübde von Gehorsam, Armut und Keuschheit: „Darüber hinaus verspreche ich besonderen Gehorsam gegenüber dem Papst in Bezug auf die Sendungen.“²⁴ Wenn gleich dieser Zusatz auf den ersten Blick ein wenig funktionalistisch oder pragmatisch erscheinen mag, so zentral und konstitutiv ist er doch für den neuen Orden, denn er erblickt im Papstgelübde sein *principium et fundamentum*. Diese feste Bindung der Jesuiten an den Papst in einer Zeit, in der das Papsttum Zielscheibe massiver Kritik von vielen Seiten war, soll aber nicht wie leider oft den Eindruck erwecken, dass man Ignatius und seinen Orden als blinde Papisten zu betrachten habe. Ignatius war vielmehr von der Reformbedürftigkeit des Papsttums nach wie vor überzeugt.²⁵ Anlässlich der Wahl Marcellus' II. zum Papst (1555) äußerte sich Ignatius: „Wenn der Papst sich und sein Haus und die Kardinäle von Rom reformiere, brauche er nicht mehr zu tun, und alles übrige würde bald geschehen.“²⁶ In schärferer und pointierter Form bringt dies P. Viola in einem Brief vom 24.4.1555 an Marcellus II. zum Ausdruck: „Kein Zweifel, wenn das Haupt der Kirche den Pomp, den Prunk und die weltliche Pracht sein ließe und sich reformierte, dann würden alle Prälaten und Kirchenmänner gezwungen ..., ihren Pomp und ihre Eitelkeit abzulegen.“²⁷

²³ Sa, 605 (DWA 2, 757).

²⁴ AaO., 527 (733).

²⁵ Vgl. H.J. Sieben, *Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, Dritte Sitzungsperiode 1562–1563*, in: Ignatianisch (Anm. 2), 235 ff.

²⁶ Zit. n. aaO., 238.

²⁷ Zit. n. aaO., 239.

Dennoch war der Weg des Ignatius und der von ihm gegründeten Ordensgemeinschaft nicht der der permanenten Kritik und des öffentlichen Protestes. Die junge Gesellschaft Jesu verstand sich aber auch nicht als papsthörige *compañía*, d.h. im Sinne einer Leibgarde. Die Sicht des Ignatius scheint vielmehr diese gewesen zu sein: Die persönlichen Eigenarten etwa eines Alessandro Farnese (Paul III.), Giovanni Maria del Monte (Julius III.), Marcello (Marcellus II.) und Giampietro Carafa (Paul IV.) sind für den Gründer der Gesellschaft Jesu unwesentlich. Eine Kirche ohne Petrusdienst ist für Ignatius allerdings nicht denkbar, insofern dieser die Einheit der Weltkirche garantiert und so in der Lage ist, dem Orden bei der Erschließung neuer pastoraler Handlungsfelder notwendige Hilfe angedeihen zu lassen bzw. Jesuiten besonders dorthin zu senden, „wo die größere Not vorliegt“.²⁸

Die dezidierte Hinwendung zur institutionellen Kirche – die Ausführungen im Exerzitienbuch unter der Überschrift „Für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen“²⁹ lassen dies deutlich werden – führte auch zu einer verstärkten Einflussnahme auf politischer Ebene, zumal jene Zeit, wie schon gesagt, durch die Allianz von Thron und Altar gekennzeichnet war. Ignatius half nicht zuletzt sein großes politisches und diplomatisches Geschick, die Eigenart des neuen Ordens trotz der Kritik aus unterschiedlichster Richtung zu bewahren und gleichzeitig, dem Grundprinzip des *omnia ad maiorem Dei gloriam* entsprechend, heikle und riskante Aufgaben in der Seelsorge zu übernehmen, wie etwa das Amt des Hofbeichtvaters.

König João III. hatte Ignatius gebeten, ein Mitglied des Ordens für dieses Amt zu destinieren. Die zwei Jesuiten, die der König vorgeschlagen hatte, *Diego Mirón* und *Luis Gonçalves da Câmara*, hatten ernst zu nehmende Einwände geäußert, eine solche Aufgabe zu übernehmen. Ignatius schrieb ihnen daraufhin: „Gewiß kann ich meinerseits, wenn ich Eure Motive anschau, die auf Demut und auf Sicherheit gegründet sind, welche sich besser im Niedrigen als im Hohen zu finden pflegen, Eure Absicht nur billigen und mich daran erbauen. Aber bei Erwägung aller Dinge komme ich zu der Überzeugung, daß Ihr in diesem Entschluß nicht recht habt, wenn man auf den größeren Dienst und Ruhm Gottes unseres Herrn schaut: Erstens, weil Eure Berufung und das Institut darin besteht, die Sakramente der Beichte und Kommunion für alle Stände und Alter des Menschen zu spenden; wie zu dem sehr Niedrigen, so verpflichtet Euch auch zu dem sehr Hohen der gleiche Grund des Trostes und der geistlichen Hilfe für die Nächsten.“³⁰

Im Anschluss an diese Überlegungen, die in Zusammenhang mit dem paulinischen Wort stehen „Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten“ (1 Kor 9,22) erläutert Ignatius, welche Konsequenzen eine an seiner theo-

²⁸ Vgl. *Sa*, 603–623 (756–765).

²⁹ Vgl. *GÜ*, 352 (262) u. zum Ganzen *aaO.*, 352–368 (262–266).

³⁰ *Brief an Diego Mirón* (1.2.1553), in: *DWA* 1, 456.

logischen Grundüberzeugung des *ad maiorem Dei gloriam* orientierte Pastoral zeitigt: „Wenn man also auf das allgemeine Wohl und den größeren Dienst für Gott schaut, so werden sie – soweit ich es im Herrn verspüren kann – als Folge noch größer werden. Denn an dem Wohl des Hauptes haben alle Glieder des Leibes Anteil und am Wohl des Fürsten alle Untergebenen, so daß die geistliche Hilfe, die ihnen erwiesen wird, mehr zu achten ist, als wenn sie anderen erwiesen würde.“³¹

All dies beinhaltet keine Degradierung geistlicher Einsichten zum Mittel politischer Einflussnahme. Ignatius war sich durchaus auch der Risiken solcher Weisungen bewusst. In diesem Zusammenhang hebt Burkhardt Schneider hervor, dass Ignatius bereit war, „auch die daraus erwachsende Verkennung und Anfeindung mit in Kauf zu nehmen“.³² Schneider legt weiterhin dar, wie die enge Kooperation mit weltlichen Amtsträgern tatsächlich die Handlungsfreiheit des Ordens beeinträchtigte.³³ Viele Briefe des Ordensgründers lassen klar erkennen, dass Ignatius sehr wohl um die damit gegebenen Gefahren für den Ruf der Gesellschaft Jesu wusste, aber dennoch bei seinen Entscheidungen blieb, auch wenn sie ihm gewagt erschienen.

Theologische Deutung weltlicher Macht

An dieser Stelle soll es nicht darum gehen, detailliert über das Verhalten einzelner Hofbeichtväter zu berichten, sondern es soll lediglich in Erinnerung gerufen werden, dass Ignatius an der Notwendigkeit bestimmter apostolischer Aufgaben festhielt, auch wenn diese mit politischer Einflussnahme und den entsprechenden Risiken verbunden waren.

Bemerkenswert ist die theologische Deutung weltlicher Macht, wie man sie in der Königsbetrachtung des Exerzitienbuches findet. Wenn weltliche Autoritäten in der rechten Weise ihren Pflichten nachkommen, sieht Ignatius in ihnen den ewigen König am Werk. So ist es selbstverständlich, dass er in seinen Briefen schreibt, man solle Gott im Fürsten wirken sehen; denn Gott lenke und leite diese Welt, er nehme dazu weltliche Amtsträger wie Fürsten und Könige in seinen Dienst, um so die Menschen zu dem Ziel zu führen, auf das hin sie geschaffen sind – nämlich zur größeren Ehre Gottes und zu ihrem eigenen Heil.³⁴

Für Ignatius hat das Politische auch immer eine religiöse Qualität; allerdings stellen für ihn irdische Macht und Reich Gottes keine deckungsgleichen Größen dar. Die Herrschaft Christi ist das bei weitem Höherstehende, irdische

³¹ AaO., 457.

³² Vgl. B. Schneider, *Der weltliche Heilige. Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit*, in: Geist und Leben 27 (1954), 43.

³³ Vgl. aaO., 50f.

³⁴ Vgl. aaO., 57f.

Macht ist der göttlichen Macht untergeordnet bzw. weiß sich letzterer verpflichtet. Diese Sicht bewahrt Ignatius davor, irdische Machtverhältnisse absolut zu setzen bzw. die Möglichkeiten politischer Einflussnahme zu überschätzen, wenngleich er davon überzeugt ist, dass Kooperation mit weltlichen Amtsträgern eine bessere und effizientere Pastoral ermöglicht.

Geistliche und menschliche Macht sind also für Ignatius aufeinander bezogen durch ihre gemeinsame Ausrichtung auf die Ehre Gottes. Wir finden bei Ignatius aber nicht die Auffassung, nach der kirchliche und weltliche Mächte einander hierarchisch zuordnet sind – in der Weise, dass Gott zunächst dem Papst alle Macht überträgt, dieser dem Kaiser bestimmte Befugnisse zuweist und schließlich der Kaiser Macht an die Könige delegiert. Diese stark hierokratisch geprägte Sicht war Grundlage der *Bulle ›Unam Sanctam‹* (1302), die mit der Erklärung endete, es sei für jede Kreatur heilsnotwendig anzunehmen, dass sie direkt dem Papst unterstehe.³⁵ Die Verquickung von Religion und Politik, der die Bulle Vorschub leistete, erwies sich angesichts des Zerfalls der Glaubenseinheit als obsolet. Die Theologen erarbeiteten neue Theorien. Wegweisend wurden die Ansätze *Juans de Torquemada* (†1498) und *Franciscos de Vitoria* (†1546): Dem Papst gebühre keine weltliche Macht, sondern nur seine geistliche Befugnis gestatte es ihm, indirekt auch Einfluss auszuüben in zeitlichen Dingen.³⁶

Zur Frage nach dem Modus der Übertragung zeitlicher Macht von Gott her gab es unterschiedliche Ansichten darüber, ob diese unmittelbar auf den Herrscher übertragen werde oder unmittelbar auf das Volk, das sie an den Herrscher weitergibt. Für Ignatius steht fest, dass dem zeitlichen König, den er als „durch Gott erwählt“ betrachtet, die Macht weder durch den Papst noch durch das Volk übertragen ist. Wenngleich dem König seine Macht unmittelbar von Gott verliehen ist, sind ihm in der Ausübung seiner Machtbefugnisse Grenzen gesetzt. Machtmissbrauch, Korruption und Tyrannei widersprechen, wie oben betont, der Natur königlicher Macht als einer von Gott verliehenen. Die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik, wie sie Ignatius vornimmt, ist deutlich von der verschieden, wie man sie in den sich nach der Kirchenspaltung etablierenden konfessionell geprägten absolutistischen Staaten findet.³⁷ Der Staatsabsolutismus, wie er noch heute etwa in der britischen und schwedischen Monarchie weiter lebt, versteht das Religiöse ausschließlich funktional: Eine Staatskonfes-

³⁵ Vgl. B. Guillemain, *Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia*, in: D. Quaglioni (Hrsg.), *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274–1378)*. Cinisello 1994, 159f.

³⁶ Vgl. R. García-Mateo, *Universelles Völkerrecht. Francisco de Vitorias Anschauung einer Weltgemeinschaft*, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 838f.

³⁷ J. Moltmann führt aus, wie der Staatsabsolutismus mit der Souveränität Gottes zusammenhängt: „Es kann kein Gesetz über Gott gedacht werden, denn Gott verkörpert wesensnotwendig selbst das höchste Gesetz. Wird diese göttliche Souveränität zum Urbild der staatlichen Souveränität gemacht, dann entsteht ein bis dahin unbekannter Absolutismus der Macht. (...) Es bleibt der Grundsatz von John Hobbes übrig: *Auctoritas, non veritas facit legem*.“ (Vgl. Ders., *Trinität* [Anm. 1], 213).

sion verstärkt das Zusammengehörigkeitsgefühl des Volkes. Das Religiöse steht im Dienst des Politischen.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass der „zeitliche König“ der Exerzitien kaum etwas mit dem absolutistischen Monarchen des Barock gemein hat. Auf diesen trifft nicht zu, was Ignatius über den „zeitlichen König“ schreibt: „Deshalb muß, wer mit mir kommen will, zufrieden sein, zu essen wie ich und genauso zu trinken und sich zu kleiden usw. ..., auf daß er danach mit mir am Sieg teilhabe, wie er an den Mühlen teilgehabt hat.“³⁸

Für Ignatius dürfte vor allem der Kodex der „Siete Partidas“ maßgeblich gewesen sein, der die Grundverfassung der Länder kastilischer Krone bildete, in deren Dienst Ignatius dreißig Jahre lang stand: Demnach verdient längst nicht jeder König genannt zu werden, der auf dem Thron sitzt (das kann auch ein Tyrann sein), sondern, wie schon Thomas von Aquin ausführt, nur derjenige, der sich als integre Persönlichkeit dem Allgemeinwohl verpflichtet weiß. Es ist bezeichnend, dass das Wort *rex* von *regula* abgeleitet werden kann. Dieser Umstand lässt deutlich werden, dass jedem Herrscher Vorbildfunktion zukommt, wobei dies im Übrigen für alle gilt, die mit einem Leitungsdienst betraut sind. Der Herrscher, König oder Staatspräsident ist also der erste, der im Ernstfall zur Verantwortung gegenüber dem Volk gezogen wird.

Dieses Ideal des Herrschers, das sich an der Gestalt des Guten Hirten orientiert, hatte Ignatius bei der Beschreibung des Amtes des Generaloberen vor Augen. So gehen die Ordenssatzungen davon aus, dass diese Gemeinschaft, die, einem Leib gleich konzipiert, jemandes bedarf, der für den „ganzen Leib“ (*Sa*, 723 [798]) Sorge trägt, nämlich als ihr Haupt, aber in einem stellvertretenden Sinne. Denn ihr wahres Haupt ist, wie der Name *Compañía de Jesús* (*Societas Iesu*) sagt, Christus selber. So soll der Generalobere jemand sein, „dessen Beispiel in allen Tugenden den übrigen aus der Gemeinschaft hilft“;³⁹ er soll frei sein von allen Leidenschaften, so dass alle Mitglieder der Gesellschaft Jesu „ihn als Spiegel und Vorbild“⁴⁰ anzuschauen vermögen. Er müsse darüber hinaus „über allen Fällen stehen, ohne sich in den glücklichen emporheben noch in den widrigen in seinem Mut niederkämpfen zu lassen, indem er sehr bereit ist, wenn es notwendig sein sollte, den Tod für das Wohl der Gesellschaft im Dienst für Jesus Christus ... zu empfangen“.⁴¹

Es besteht also bei Ignatius ein innerer Zusammenhang zwischen Machtausübung, ethisch verantwortbarem Handeln und Nachfolge Jesu. Sowohl den geistlichen als auch den weltlichen Herrscher soll ein Führungsstil auszeichnen, der sich dem Ideal der Nachfolge Jesu verpflichtet weiß. Der Auftrag der Jünger

³⁸ Vgl. *GÜ*, 93 (144).

³⁹ Vgl. *Sa*, 725 (799).

⁴⁰ Vgl. *aaO.*, 726 (799).

⁴¹ Vgl. *aaO.*, 728 (800).

Jesu ist es nicht zu herrschen, sondern zu dienen (vgl. Mt 20,25). Servilität ist mit der Botschaft Christi allerdings nicht vereinbar, und noch weniger können Bibelworte wie „Jede Autorität kommt von Gott“ (Röm 13,1) als ideologische Rechtfertigung für Machtmissbrauch herhalten. Christus herrscht, indem er sich dem Menschen nicht über-, sondern unterordnet. Er herrscht, indem er dient. Weil Christi Herrschaft Dienst ist, zeigt sie sich ohnmächtig verborgen, wie dies die Gestalt Jesu in der »Zwei-Banner-Betrachtung« deutlich macht: Ganz im Gegensatz zu Luzifer, dem tyrannischen Unmenschen, sitzt Jesus nicht auf einem „großen Thron aus Feuer und Rauch ... in furchtbarer und schrecklicher Gestalt“,⁴² sondern vielmehr an einem „demütigen, schönen und anmutigen Ort“.⁴³ Die Seinen sendet er aus, nicht damit sie herrschen, sondern damit sie dienen.⁴⁴

Politische Einflussnahme in den Missionen

Die von Ignatius und seinen Gefährten gegründete Gesellschaft Jesu kennt keine Klöster und Konvente, sondern nur »Häuser« und »Kollegien«. Gerade in der Bereitschaft zu einer apostolischen Sendung in alle Welt im Sinne des *omnia ad maiorem Dei gloriam* liegt ein spezifisches Kennzeichen der Sendung. Intensives Apostolat steht im Mittelpunkt der ignatianischen Spiritualität. So heißt es in den Konstitutionen: „Das Ziel dieser Gesellschaft ist, sich nicht nur mit der göttlichen Gnade der Rettung und Vervollkommnung der eigenen Seelen zu widmen, sondern sich mit derselben Gnade inständig zu bemühen, zur Rettung und Vervollkommnung der Seelen der Nächsten zu helfen.“⁴⁵ Dies bedeutet, dass der persönliche Ruf Jesu nach Liebesvollkommenheit an seine Jünger (Mt 5,43–48; 19,16–22) nach wie vor bestehen bleibt. Allerdings ist das Streben nach der eigenen Vollkommenheit für Ignatius nicht „getrennt von der Welt“, in einem Kloster oder in der Wüste (*fuga mundi*), sondern mitten in der Welt zu verwirklichen bzw. an den apostolischen unmittelbaren Einsatz für das Heil des Nächsten gebunden.

So hebt der Ordensgründer zusammenfassend hervor: „Unsere Berufung ist, in jedweder Gegend der Welt unterwegs zu sein und das Leben zu führen, wo mehr Dienst für Gott und Hilfe für die Seelen erhofft wird“,⁴⁶ und zwar in Gegenden, wo Menschen in großer Armut leben und vor allem dort, wo das Christentum noch keine Wurzeln schlagen konnte.⁴⁷

⁴² Vgl. *GÜ*, 140 (162).

⁴³ Vgl. *aaO.*, 144 (162).

⁴⁴ Vgl. *aaO.*, 145f. (164).

⁴⁵ *Sc*, 3 (592).

⁴⁶ *AaO.*, 304 (674).

⁴⁷ Vgl. *aaO.*, 622 (762).

Dies erfordert eine Pastoral, die ein hohes Maß an Verfügbarkeit, Gehorsam, Mobilität und Anpassung an Personen und Umstände voraussetzt. In diesem Sinne soll der Generalobere darauf achten, „daß die Satzungen der Gesellschaft überall beobachtet werden, soll derselbe auch in den einzelnen Fällen, die Dispens erfordern, unter Beachtung der Personen, Orte und Zeiten und der anderen Umstände dispensieren können.“⁴⁸

Diese von Ignatius immer wieder eingeforderte Flexibilität kam dem seelsorgerlichen Wirken der ersten Jesuiten zustatten, vor allem bei der Mission im Fernen Osten, die u.a. durch politische Einflussnahme zustande kam: Der portugiesische König João III. wandte sich (1539) an Ignatius mit der Bitte, Mitbrüder nach Indien zu schicken. So betrat der erste Jesuitenmissionar *Franz Xaver*, nachdem er bereits durch viele Länder Südostasiens gereist war, 1549 japanischen Boden; die Kultur dieses Landes beeindruckte ihn zutiefst. Sehr bald sah er sich mit der schwierigen Aufgabe konfrontiert, den christlichen Glauben in eine fremde und hochentwickelte Kultur einzupflanzen. Man erachtete es für notwendig, Mission nicht nur auf Predigt und Katechese zu beschränken, sondern auch mit dem Erlernen einheimischer Sprachen und dem eingehenden Studium der Sitten und Bräuche der zu unterweisenden Völker zu verbinden.

Nach Franz Xaver kam der italienische Jesuit *Ruggieri* als Missionar nach Ostasien: Dieser ließ sich 1582 in China nieder. Er studierte die chinesische Sprache gründlich und beschäftigte sich mit den konfuzianischen Klassikern. Ruggieri dürfte der erste Europäer gewesen sein, der sich eine genaue Kenntnis des Konfuzianismus und seiner Kultur aneignete, um den christlichen Glauben in einer für die Chinesen annehmbaren Weise zu inkulturieren – eine Vorgehensweise, die der damalige Visitator *Alessandro Valignano* (1552–1610) begrüßte und auch einforderte. So ermutigte er die Missionare in China, mit den Gebildeten des Landes in Kontakt zu treten, sich als Gelehrte aus dem Abendland vorzustellen und nicht zuletzt auch mit den in der chinesischen Gesellschaft hoch angesehenen Mandarinen und dem Vizekönig der Provinz in Beziehung zu treten.⁴⁹

Ein ähnliches Missionskonzept machte sich *Matteo Ricci* (1552–1610) zu eigen, der sich von Anfang an ganz und gar an die chinesische Lebensweise (Kleidung, Essensgewohnheiten und Umgangsformen) anzupassen suchte, weshalb er das Bonzengewand anlegte. So gelang es ihm, sich in den oberen Schichten der chinesischen Gesellschaft einen Namen zu machen. Im interreligiösen Dialog mit der intellektuellen Elite des Landes sah er die ideale Voraussetzung für eine effiziente Mission, die auch schließlich die einfache Landbevölkerung erreichen könne.⁵⁰

⁴⁸ Vgl. *aaO.*, 746 (804).

⁴⁹ Vgl. Y. Raguin, *Das Problem der Inkulturation und der chinesische Ritenstreit*, in: Ignatianisch (Anm. 2), 273f.

⁵⁰ Vgl. *aaO.*, 274–291.

Für einen groß angelegten Versuch der Evangelisierung in Indien steht der Name *Roberto de Nobili* (1577–1656), der sich wie ein Sannyasi kleidete und auch deren asketische Praktiken übernahm. Er lernte Sanskrit, Tamil und Telugu. Es blieb aber nicht nur bei rein äußerlichen Adaptationen; auch der Frage, inwieweit hinduistische Terminologie christliche Glaubensinhalte adäquat wiederzugeben vermochte,⁵¹ musste man sich stellen. Ebenso bedurfte das Beziehungsverhältnis von Religion und Kultur einer Klärung; Fragestellungen, die man heute gemeinhin mit modernen Begriffen wie Adaptation, Indigenisierung und Inkulturation verbindet, waren schon damals in irgendeiner Form präsent.

Die missionarische Ausrichtung der Gesellschaft Jesu ließ nicht zu, die Frage der Evangelisierung der Völker unter der Herrschaft des Islams auszublenden, der in der frühen Neuzeit die große Bedrohung für die christliche Welt in Europa und Vorderasien darstellte. Die erbitterten Kämpfe zwischen den Habsburgern und dem Osmanen-Reich waren letztlich ein Glaubenskrieg. Es ging um das Überleben des christlichen Glaubens in Europa. Um die Aggressivität bzw. die Bedrohung des christlichen Abendlandes durch den Islam wusste Ignatius schon seit seiner Kindheit: Sein Vater kämpfte bei der Rückeroberung von Granada im Jahre 1492 auf spanischer Seite mit. In seinen autobiographischen Aufzeichnungen schildert Ignatius eine Begegnung mit einem Mauren auf dem Weg von Loyola nach Barcelona, wo er sich nach Jerusalem einschiffen wollte: eine Begegnung, bei der sich Ignatius beinahe zu einem Mord hätte hinreißen lassen, und die deutlich macht, in welch tödlichem Haß man auf beiden Seiten verharrte: „Und wie die beiden miteinander sprachen, kamen sie darauf, über unsere Herrin zu sprechen. Und der Maure sagte, es schiene ihm wohl, daß die Jungfrau ohne einen Mann empfangen habe; aber das Gebären und dabei Jungfrau-Bleiben, das könne er nicht glauben. (...) Er blieb im Nachdenken darüber, was mit dem Mauren gewesen war. Und dabei kamen ihm einige Regungen, die in seiner Seele Unzufriedenheit bewirkten. Ihm schien, daß er seine Pflicht nicht getan habe ... Es schien ihm, er habe schlecht getan, zuzulassen, daß ein Maure solche Dinge über unsere Herrin sage, und daß er verpflichtet sei, ihre Ehre wiederherzustellen. Und so kam ihm das Verlangen, den Mauren suchen zu gehen und ihm Dolchstöße zu versetzen für das, was er gesagt hatte. Und indem er lange im Kampf dieser Wünsche verharrte, blieb er zum Schluß im Zweifel, ohne zu wissen, was zu tun er verpflichtet sei. (...) (Er) entschloss sich zu diesem: nämlich, das Maultier mit verhängtem Zügel zu dem Ort gehen zu lassen, wo die Wege sich teilten. Und wenn das Maultier auf dem Weg in das Städtchen ging, würde er den Mauren suchen und ihn mit Dolchstößen versehen; wenn es nicht in Richtung des Städtchens ginge, sondern auf dem Königsweg, ihn in Ruhe las-

51 Vgl. H. Waldenfels, *Unterwegs zur Theologie der Religionen*, in: Ignatianisch (Anm. 2), 626ff.

sen. Und indem er so tat, wie er gedacht hatte, wollte unser Herr, daß das Maultier den Königsweg nahm und den Weg zum Städtchen ließ.⁵²

Diese Begegnung mit dem Mauren fällt in die Zeit kurz nach seiner Bekehrung: Ignatius' heftige Reaktion steht im Gegensatz zu seinem ursprünglichen Vorhaben, eine gewaltfreie Verkündigung zu betreiben: „Warum nicht das tun, was der heilige Franz getan hat?“ – nämlich in Armut und ohne Gewalt, Menschen, insbesondere Muslime, zum Christentum zu bekehren. Auf der anderen Seite waren zur Zeit des Ignatius viele davon überzeugt, nur mit Waffen könne man der Bedrohung durch die Muslime begegnen bzw. eine Mission, wenn ihr durchschlagende Erfolge beschieden sein sollten, schließe gewaltsames Vorgehen nicht aus. Gewaltfreie Mission – Mission unter Einsatz von Waffen: diesen Konflikt hat Ignatius am eigenen Leib erfahren. Wie die Begegnung mit dem Mauren zeigt (*BP*, 14–16), ringt sich Ignatius dazu durch, Glaubensverkündigung grundsätzlich ohne Einsatz von Waffengewalt zu betreiben. Ein symbolischer Gestus in der Kirche vom Montserrat bezeugt die Ernsthaftigkeit seines Vorhabens: Bei der Nachtwache vor dem Altar der Madonna von Montserrat beschließt Ignatius, seinen Ritteranzug, seinen Dolch und sein Schwert zurückzulassen, um „sich mit den Waffen Christi zu kleiden“.⁵³ Während seines knapp dreiwöchigen Aufenthaltes in Jerusalem konnte Ignatius unmittelbar erleben, welch lebensbedrohlichen Misshandlungen, Schikanen und Mordanschlägen Christen durch die muslimischen Behörden ausgesetzt waren. Trotzdem wollte er dort für immer bleiben. Er war bereit zur Nachfolge Jesu bis hin zum Martyrium. Dies bestätigt auch die Änderung seines Namen *Ignigo* in Ignatius, denn damit ist der heilige Kirchenvater und Märtyrer *Ignatius von Antiochien* gemeint. Nicht zuletzt sei darauf hingewiesen, dass Ignatius und seine Gefährten für die ersten Gelübde den Montmartre auswählten, dessen Name *Mons martyrum* auf die Überlieferung zurückgeht, dass dort der erste Bischof von Paris, *Dionysius*, und seine Gefährten das Martyrium erlitten. Diese Bereitschaft ist auch in der erwähnten *Dritten Weise der Demut* zu erkennen, die mit der Torheit des Kreuzes (1 Kor 1,17–25) ernst macht, indem man „Schmähungen mit dem davon erfüllten Christus mehr als Ehren“ will.

Dennoch hat Ignatius damit keine absolute Passivität im Sinne eines radikalen Pazifismus, der sich alles Unrecht gefallen lässt, in Verbindung gebracht. Nach wie vor blieb die Mission in muslimischen Gebieten bzw. die Abwehr der Bedrohung durch den Islam sein persönliches Anliegen. Die Ereignisse begannen sich zu überschlagen: Der türkische Admiral Chaier-ed-Din (Barbarossa) errichtete in Algier und Tunis zwei militärische Stützpunkte. 1541 griff Kaiser Karl V. Barbarossas Basis in Algier an, worauf dieser mit der Plünderung italienischer Küstenstädte antwortete. 1551 erobern die Türken das den Malteser-Rit-

⁵² Vgl. *BP*, 15–16 (22f.).

⁵³ Vgl. *aaO.*, 17 (24).

tern gehörende Tripolis, 1552 verschlechtert sich die Lage für Italien dramatisch: Die Türken erlangen die Oberhoheit über das Tyrrhenische Meer.

Dieses Vorrücken der Türken in den westlichen Mittelmeerraum beobachtete Ignatius mit großer Sorge; so kommt er zu der Überzeugung, dass man hierauf nur mit wirksamer Selbstverteidigung reagieren könne. Er legt Kaiser Karl V. im August 1552 einen Plan vor, in dem er die Notwendigkeit einer großen Kriegsflotte deutlich macht.

Ignatius hebt hervor, dass die massive Bedrohung durch das gewaltsame Vordringen des Islam einen Verteidigungskrieg von europäischer Seite rechtfertige; dabei fühlt er sich keineswegs der Kreuzzugsidee verpflichtet, die im Ernstfall eine Mission mit Waffengewalt vorsah. Den Einsatz von Militär angesichts des kaum zu stoppenden Eroberungsdranges muslimischer Truppen will er ebenfalls nicht als Heiligen Krieg missverstanden wissen. Ignatius rät nicht zu einem Angriffskrieg, sondern vielmehr dazu, kriegerischen Ausfällen beispielsweise türkischer Truppen wirkungsvoll Einhalt zu gebieten und Zwangsbekehrungen von Christen durch Muslime notfalls mit Gewalt zu verhindern. So schreibt Ignatius 1552 in einem Brief an *Jerónimo Nadal*: „Erstens leiden die Ehre und der Ruhm Gottes sehr, wenn die Christen, große und kleine, aus so vielen Gebieten unter Ungläubige verbracht werden und viele von ihnen den Glauben an Christus verleugnen. (...) Mit großer Gewissensbelastung für diejenigen, die vorsorgen sollen und vorsorgen, geht eine so große Anzahl von Personen verloren; angefangen von Kindern bis zu allen Altern werden sie, weil sie die so mühsame Sklaverei und zahllosen Übel, die sie von den Ungläubigen erfahren, nicht ertragen, zu Mauren oder Türken.“⁵⁴

Um die Gefährdung von Christen in muslimischen Gebieten wissend, ist Ignatius noch in ein anderes Unternehmen involviert: So liegen ihm die Christen in Äthiopien am Herzen. Das legendenumwobene Reich des „Preste João“ war eine christliche Enklave im muslimisch geprägten Norden Afrikas; das äthiopische Manadeley, ein bedeutender Umschlagplatz für Waren aus aller Herren Länder, zog unter anderem viele Kaufleute aus vielen islamisch geprägten Ländern Nordafrikas und Asiens an – für europäische Missionare eine ideale Voraussetzung, Muslimen das Christentum nahe zu bringen. Äthiopien stellte für Ignatius die ideale Basis für missionarische Unternehmungen im Norden und Nordosten Afrikas dar; einen erneuten Vorstoß von hier aus schloss der Ordensgründer nicht aus.

Bereits 1546 hatte der portugiesische König João III. Ignatius um die Entsendung eines Jesuiten gebeten, der das Amt des Patriarchen von Äthiopien übernehmen sollte. Das war *João Nunes Barreto*. Ignatius unterweist Barreto und seine Gefährten, wie sie vorgehen sollten: Am Anfang stehe das Bemühen, das

⁵⁴ Vgl. Juan de Polanco im Auftrag an *Jerónimo Nadal* (6.8.1552), in: DWA 1, 418.

Vertrauen des „Preste“ zu gewinnen. Dann gelte es, falls sich eine gute Gelegenheit ergebe und dieser offen für ihr Anliegen sei, deutlich zu machen, warum es außerhalb der katholischen Kirche kein Heil gebe. Später solle man Personen, die dem Priesterkönig nahe stehen und beim Volk hohes Ansehen genießen, in das geistliche Leben einführen.⁵⁵ Kurz nach dem Tod des Ignatius wird sich dann die Missionsarbeit der Jesuiten in Amerika entfalten.⁵⁶

Auseinandersetzung mit den Reformatoren

Ignatius geht es keineswegs um Zwangsbekehrungen, ebenso kennt er kein kolonial-paternalistisches Gebaren. Von jedem Missionar fordert er Achtung vor der jeweiligen Kultur. Das behutsame gegenseitige Sich-Kennen-Lernen und den Aufbau freundschaftlicher Beziehungen will Ignatius als die Grundlage jeglicher Glaubensunterweisung verstanden wissen; dabei hat er eine Verstand und Herz erreichende Verkündigung im Blick. So erachtet Ignatius Exerzitien-Geben bzw. eine Einführung in die Geistlichen Übungen als unerlässlich für eine innerliche Aneignung des Glaubens.

Dieses Missionsverständnis bestimmte auch die Arbeit der Jesuiten in Deutschland zu Beginn der Reformation. Willhelm IV., Herzog von Bayern, bat Papst Paul III., gute Theologen zu schicken, um der kritischen Situation, die durch die Verbreitung reformatorischen Gedankengutes an der Ingolstädter Universität entstanden war, wirkungsvoll begegnen zu können. Der Papst wandte sich schließlich an Ignatius, der *Claude Jay* aus Savoyen, den Niederländer *Petrus Canisius* und den Kastilier *Alfonso Salmerón* mit dieser Aufgabe betraute. In einem Brief lässt er ihnen übermitteln, in welcher Weise sie vorgehen sollten: „Sie sollen das aufrichtige Verlangen der Liebe zu allen haben und zeigen, und vor allem zu denen, die mehr Bedeutung für das gemeinsame Wohl haben, wie zum Herzog selbst (...). Sie sollen sich liebenswürdig machen, indem sie durch Demut und Liebe allen alles geworden sind; auch den Sitten jenes Volkes sollen sie sich gleichförmig machen, soweit das Ordensinstitut der Gesellschaft es zulässt.“⁵⁷

Auch hier sind wie in vielen anderen ignatianischen Texten sowohl die Einsicht in die Notwendigkeit, sich den kulturellen Gegebenheiten anzupassen, als auch die Überzeugung maßgeblich, dass Seelsorge bei einflussreichen Persönlichkeiten anzusetzen habe, um möglichst wirksam zu sein. Somit wird erneut

⁵⁵ Vgl. *Unterweisung für João Nunes Barreto und Gefährten über die Zurückführung Äthiopiens zur katholischen Kirche* (20.2.1555), in: AaO., 699.

⁵⁶ Vgl. M. Sievernich, *Vision und Mission in der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta*, in: Ignatianisch (Anm. 2), 293–312.

⁵⁷ *Juan de Polanco im Auftrag an die Mitbrüder, die nach Deutschland gesandt werden* (24.9.1549), in: DWA 1, 295.

deutlich, dass für Ignatius politische Einflussnahme nicht eigennützig motiviert ist, sondern ihren Grund in strukturellen Gegebenheiten hat; das Prinzip „cuius regio, eius religio“ legt eine Pastoral „von oben nach unten“ nahe.

Diesem in konziliantem Stil gehaltenen Schreiben steht die Schroffheit eines Briefes an *Petrus Canisius* vom 13. August 1554 gegenüber. Er wurde als Musterstück für die Unerbittlichkeit gegenreformatorischer Argumentations- und Vorgehensweise angesehen. Der König von Österreich und Ungarn, Ferdinand I., beabsichtigt, dem Wirken der Reformatoren Einhalt zu gebieten. So behandelt der Brief zunächst die Mittel „in bezug auf das Ausreißen der Irrtümer“ und dann das Vorgehen zur „Einpflanzung der soliden Lehre“.⁵⁸ Als letzte Maßnahme gegen Häresien wird sogar die Verhängung der Todesstrafe erwogen: „Es schiene, die Prediger von Häresien und die Häresiarchen und überhaupt alle, die dabei ertappt werden, andere mit dieser Pest anzustecken, müßten mit schweren Strafen bestraft werden. Überall müßte öffentlich erklärt werden, daß diejenigen, die innerhalb eines Monats vom Tag der Veröffentlichung zur Einsicht kämen, in beiden Foren gnädige Lossprechung erlangen würden und daß nach dieser Zeit diejenigen, die in der Häresie ertappt würden, künftig ehrlos und für alle Ehren unfähig sein sollten. Und wenn es schiene, daß sie mit Kerker oder Verbannung oder manchmal sogar mit dem Tod bestraft werden könnten, wäre dies vielleicht das Angeratenste.“⁵⁹

Diese Maßnahmen liegen im Bereich des zur damaligen Zeit geltenden allgemeinen Strafrechtes. In ähnlicher Weise sind Protestanten gegen Katholiken vorgegangen. So kam es zu den langwierigen Religionskriegen im Europa der Neuzeit. Allerdings ist zu bedenken, dass der Brief – verfasst unter Mitwirkung von Laínez, Salmerón, des Freux, Olave und Polanco – eine Ausnahme im ignatianischen Schrifttum darstellt. Dies wird durch den Umstand nahegelegt, dass Ignatius sechs Monate später für die Mission in Äthiopien ein Schreiben verfasst, das ein deutlich moderateres Vorgehen empfiehlt und Weisungen enthält, die zunächst für die nach Deutschland gesandten Jesuiten gedacht waren.

Trotzdem blieb es nicht aus, dass Ignatius sehr bald polarisierend als „Hammer der Ketzer“ und vor allem als „Anti-Luther“ hingestellt wurde – und zwar zunächst von engen Mitarbeitern im Orden: „Nur kurze Zeit nach dem Tod von Ignatius wurde ein Gedanke ausgesprochen, der für seine geschichtliche Einordnung folgenreich werden sollte und zugleich eine ‚verhängnisvolle Akzentverschiebung‘ bewirkte. Nadal, sein treuester Schüler, verglich ihn mit *Luther* und kontrastierte ihn zugleich mit dem Reformator. 1567 klingt es so: ‚Im selben Jahr, in dem Luther vom Teufel gerufen wurde, erhielt Vater Ignatius den Ruf Gottes‘. Für Nadal, der es auch an Polemik gegen Luther nicht fehlen ließ, war

⁵⁸ Vgl. *Brief an Petrus Canisius* (13.8.1554), in: *AaO.*, 617.

⁵⁹ *AaO.*, 616.

Ignatius der neue David, der gegen den Goliath Luther antritt. Auch *Ribadeneira* verwendete den Gedanken schon in den Notizen, die er für seine erste, 1572 veröffentlichte und höchst einflussreiche Biographie des Ignatius aufschrieb und in der er beide Männer parallelisierte: Luther als den Zerstörer des Glaubens, Ignatius als dessen Förderer und Verteidiger.“⁶⁰

Solche Gegenüberstellungen haben sich seit einiger Zeit als grob vereinfachende ideologische Konstruktionen entlarvt, die einer historischen Überprüfung in keiner Weise standhalten. Auf katholischer wie auf evangelischer Seite besteht einhelliger Konsens darin, dass die religiös-geistliche Erneuerung, wie sie Ignatius mit seiner Spiritualität anzustreben suchte, sich nicht mit Hilfe des Schlagwortes »Gegenreformation« adäquat auf den Punkt bringen lässt, wie es seine Gefährten zu tun pflegten. Das geistliche Anliegen des Ignatius ist vielmehr einzuordnen in ein Spektrum von Reformbewegungen, die es seit 1200 überall in der Kirche – vornehmlich in den Bettelorden – gab: Viele verbanden sich mit dem Ruf „Zurück zur apostolischen Kirche!“ bzw. dem Verlangen nach einer Reform „an Haupt und Gliedern“.

Ignatius hat durch die Gründung seines Ordens, vor allem durch dessen Spiritualität und seine Exerzitien den geistlichen Bedürfnissen der frühen Neuzeit ein eigenes Gepräge gegeben. Sein Blick für die Nöte in aller Welt, sein spiritueller Tiefgang und seine Gewandtheit auf sozialpolitischer und kultureller Ebene verleihen seinem Lebenswerk bleibende Bedeutung. Die Einbindung kirchlicher und weltlicher Amtsträger als Wegweiser und potentielle Multiplikatoren erleichterte eine weltweit organisierte apostolische Wirkung des Ordens. Allianzen gegen sein Gewissen ging Ignatius allem Anschein nach nicht ein.

⁶⁰ G. Maron, *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*. Göttingen 2001, 240.