

Klaus Mertes SJ | St. Blasien

geb. 1954,
Direktor des Kollegs St. Blasien

klaus.mertes@jesuiten.org

Jesuiten und Kirchlichkeit

Wenn von Jesuiten und *sentire cum ecclesia* gesprochen wird, wird für gewöhnlich zuerst die Nummer 365 der ignatianischen Geistlichen Übungen zitiert.¹ Die einen beziehen sich kritisch auf die Passage als Beleg für den Vorwurf, dass das typisch Jesuitische in einem katholischen Nihilismus², und dass Jesuiten sich entsprechend als die Elitetruppen katholischer Machtpolitik verstünden, bis auf den heutigen Tag. Die anderen zitieren dieselbe Passage, um den Jesuiten den entgegengesetzten Vorwurf zu machen, dass sie genau das nicht mehr seien; dass sie ihren Ursprung durch Aufmüpfigkeit und kirchliche Unzuverlässigkeit verraten haben; sie sollten deswegen wieder zurückkehren zum strengen militärischen Gehorsam gegenüber der Hierarchie, ein Gehorsam, der nicht viel fragt, sondern tut, was der Papst sagt – wie es sich eben für eine Elitetruppe ziemt. Der Satz, der die Gemüter erhitzt, lautet: „Von dem Weißen, das ich sehe, glauben, dass es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt, indem wir glauben, dass zwischen Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil der Seelen.“ (GÜ Nr. 365)³

Sehen und Glauben

In neuerer Zeit gibt es zwei klassisch gewordene Deutungen der genannten Regel. Die eine stellt sie in den historischen Kontext der innerkirchlichen Kontroversen seiner Zeit, insbesondere in die Zeit der Pariser Studien von Ignatius und den

- 1 Der Vortrag wurde am 4.12.2013 an der phil.-theol. Hochschule Sankt Georgen/Frankfurt a.M. im Rahmen einer Vorlesungsreihe zum 200-jährigen Jubiläum der Wiedergründung der Gesellschaft Jesu gehalten.
- 2 Unter „Nihilismus“ versteht man eine Einstellung, die allgemeingültige Werte verneint. Dostojewski erhebt in seiner Parabel *Der Großinquisitor* den Vorwurf des Nihilismus gegenüber dem Katholizismus und stellt an mehreren Stellen in seinen Romanen die Jesuiten als Elite-Truppe des Papsttums dar, das die Machtinteressen der Institution Kirche über das Evangelium und das Gesetz der Nächstenliebe stellt.

ersten Gefährten: Es handele sich dabei wohl um eine überspitzte Formulierung, um einer anderen überspitzten Formulierung deutlich entgegenzutreten. Medard Kehl, der diese Deutung vertritt, weist als Beleg darauf hin, dass sich z.B. Erasmus von Rotterdam ebenfalls der Schwarz-Weiß-Metaphorik bediente: „So hatte Erasmus seinem Gegner Noel Beda vorgeworfen, seine Streitschrift gegen ihn enthalte 118 Lügen, 310 Verleumdungen und 47 Lästerungen; wenn der Papst alle diese Irrtümer approbiere, müsste er vom schlafenden an den wachenden Papst appellieren; *denn schwarz würde nicht weiß, auch wenn der Papst das behaupten würde*“, so Erasmus im Originalton [Herv. KM].⁴ Ignatius greife also hier womöglich einen polemischen Topos der humanistischen Kirchenkritik auf, um ihn polemisch zu konterkarieren.

Die andere Deutung konzentriert sich eher überhistorisch auf die beiden Begriffe „sehen“ und „glauben“. In diese Richtung denkt Peter Knauer in seinem Kommentar zu den Exerzitien: „Es geht in dieser Regel (...) um die paradoxe Struktur aller wirklichen Glaubensaussagen: Unter einer sichtbaren und als solche anzuerkennenden Wirklichkeit verbirgt sich die unsichtbare wie unter ihrem Gegenteil. So sieht man die menschliche Wirklichkeit der Kirche mit allen ihren Fehlern und glaubt die Gegenwart Gottes. Man sieht die Erniedrigung des Gekreuzigten und glaubt ihn als den Auferstandenen.“⁵ Es geht also um den Unterschied zwischen „sehen“ und „glauben“. Damit kommt die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes in den Blick, da es ja die „hierarchische Kirche“ ist, „die es so bestimmt“, dass ich das, was ich als Schwarz sehe, als Weiß zu glauben hätte. Weil sie, die Kirche, es mir zu glauben vorlegt, sehe ich das Stück Brot und glaube: Leib Christi; sehe ich die schwangere Frau und bekenne: Jungfrau; sehe ich den Menschen Jesus und glaube: Gottes Sohn. Der Akt des Glaubens kommt also gerade deswegen erst und eigentlich zustande, weil die hierarchische Kirche mir sagt, was ich über das, was ich sehe, glauben darf bzw. soll.

Unterordnung und Kritik

Eine ähnliche Sicht ist auch im Evangelium zu finden. Bei Matthäus beginnt die große Rede Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer mit dem Satz: „Die Schriftgelehrten haben sich auf den Stuhl des Mose gesetzt. Tut und befolgt also alles, was sie euch sagen, aber richtet euch nicht nach dem, was sie tun. Denn sie reden nur, tun aber nicht, was sie sagen.“ (Mt 23,2) Von Interesse ist hier zunächst der erste Teil dieses Satzes: „Die Schriftgelehrten haben sich auf den Stuhl des Mose gesetzt. Tut und befolgt also alles, was sie euch sagen.“ Der Grund dafür, dass

3 *Geistliche Übungen*, in: Ignatius von Loyola, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Übers. Von P. Knauer (Deutsche Werkausgabe; 2). Würzburg 1998, 85–269 [= GÜ, mit Angabe der Absatznummer, nach dem spanischen Autograph].

4 M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg 1992, 20.

5 *Geistliche Übungen*, 266 [s. Anm. 3].

man ihnen folgen soll, liegt offensichtlich nicht im Inhalt ihrer Lehre, sondern in der Tatsache, dass sie auf dem „Stuhl des Mose“ sitzen, also in ihrer legitimen Autorität. Das muss man nicht notwendig gegeneinander ausspielen, aber im Konfliktfall wird es auch hier schwierig. Man könnte gegen diesen Satz Jesu dann den gleichen Vorwurf erheben wie gegen die Regel des Ignatius: die Reduktion des Glaubensaktes auf einen Akt der Unterordnung unter die religiöse Autorität.

Das ist aber sicherlich verkürzt, denn schon in der zweiten Hälfte des Satzes beginnt die Kritik an denselben Autoritäten, die man im ersten Teil zunächst als legitime Autorität anerkannt hat. Diese Kritik wird sich, wie die folgenden Verse (Mt 23,4ff.) zeigen, nicht bloß auf die Differenz zwischen Lehre und Handeln beziehen, sondern auch auf die Lehre selbst – oder besser: auf bestimmte Aspekte von ihr einschließlich des missbräuchlichen Umgangs mit ihr. Es gibt also durchaus die Möglichkeit, die Autorität, die auf dem Stuhl des Moses sitzt – auf dem „heiligen Stuhl“ –, zu kritisieren, ohne ihre Legitimität dadurch in Frage zu stellen. Im Gegenteil: Gerade weil man die Legitimität der Autorität anerkennt, muss man sich mit ihr im Konfliktfall auch auseinandersetzen, denn sonst würde man den „heiligen Stuhl“ als solchen nicht wirklich ernst nehmen.

Ignatius und kirchliche Autoritäten seiner Zeit

Ein kurzer Blick in die Biographie von Ignatius genügt, um zu sehen, dass auch er im Verhältnis zu den religiösen Autoritäten seiner Zeit keineswegs bloß nihilistisch-parierend war. Er anerkennt die hierarchische Autorität, hält sie für unverzichtbar für den kirchlichen Glauben, aber er liebt dann auch das offene kritische Wort, so wie er es schon in den Regeln selbst beschreibt: „Wie es Schaden bringt, in Anwesenheit über die Vorgesetzten schlecht zum einfachen Volk zu reden, so kann es Nutzen bringen, von den schlechten Gewohnheiten zu denjenigen selbst zu sprechen, die ihnen abhelfen können.“ (GÜ Nr. 362) Ganz konkret tut er dies während seiner Pariser Zeit, in der er auch intensiven Kontakt zu kirchlichen Reformkreisen in Venedig pflegte. Als besonders bedeutend unter ihnen galt der Theatiner Carafa. Ignatius schreibt ihm: „An einer solchen Person, die ihren Ursprung in solcher Vornehmheit hat und von solcher Würde und solchem Stand ist, kann ich deshalb nicht Anstoß nehmen (...), wenn sie ein wenig mehr geschmückt oder gekleidet ist und weil sie vor allem wegen derer, die kommen und gehen, als Wohnung etwas Besseres und Gepflegteres hat als die anderen der Gesellschaft (...) Dennoch scheint es große und gesteigerte Weisheit: Indem man die seligen Heiligen ins Gedächtnis bringt, wie den heiligen Franziskus, den heiligen Dominikus (...), wie sie sich gegenüber den Ihren in der Zeit verhielten, als die ihre Gesellschaften einrichteten.“⁶ Ignatius schließt gleich mehrere Reformvor-

6 An Gian Pietro Carafa, 1536, in: Ignatius von Loyola, *Briefe und Unterweisungen*. Übers. von P. Knauer (Deutsche Werkausgabe; 1). Würzburg 1993, 35.

schläge für die Theatinergemeinschaft an, die auf größere Armut und mehr pastorale Tätigkeit hinauslaufen. Carafa reagiert ungehalten auf diese unerbetenen Ratschläge. Als er zwanzig Jahre später als Papst Paul IV. den Heiligen Stuhl in Rom besteigt, zittern Ignatius alle Knochen im Leib – so schreibt er wörtlich, als ihn diese Nachricht erreicht.⁷ Er musste nach der Wahl von Carafa damit rechnen, dass dieser die Gesellschaft Jesu aufheben oder sie doch den Theatinern gleich machen würde.

Gottvertrauen

Doch so kam es nicht. Die Geschichte mit der Wahl des Carafa-Papstes enthält aber einen anderen Hinweis, der für das Verständnis der Kirchlichkeit von Ignatius wichtig zu sein scheint. Das Stichwort lautet: Gottvertrauen. Goncalves da Camara schreibt, dass „der Vater sichtlich erregt war“, als er die Nachricht von der Wahl des Carafa-Papstes erhielt, „und sein Gesicht veränderte sich und er war bis in die Tiefen seines Wesens erschüttert. Ohne ein Wort zu sagen stand er auf und ging in die Kapelle, um zu beten. Wenig später schon kam er wieder heraus, fröhlich und zufrieden, als ob die Wahl genau nach seinem eigenen Wunsch ausgefallen wäre.“⁸ Woher kommt diese schnelle Fröhlichkeit, die an die Regeln zur Unterscheidung der Geister erinnert? „Es ist Gott und seinen Engeln eigen, in ihren Regungen wahre Fröhlichkeit und geistliche Freude zu geben (...)“ (GÜ Nr. 329). Schimpfen war die Sache von Ignatius nicht, und in den Abgründen des ewigen Schimpfens über unliebsame kirchliche Vorgesetzte oder kirchliche Verhältnisse richtete er sich nicht ein.

Der Konflikt um Franz Borja

Ein anderes Ereignis mag noch etwas mehr Licht auf die Quellen dieser Fröhlichkeit werfen: 1552 wendet sich Kaiser Karl V. mit der Bitte an Papst Julius III., den Jesuiten Franz Borja zum Kardinal zu machen. Der Papst scheint geneigt zu sein, dieser Bitte zu entsprechen. Ignatius geht in sich und findet in seiner eigenen Unterscheidung heraus, dass es seine ihm vom Geist Gottes zugeteilte Aufgabe ist, alles zu tun, was er kann, um zu verhindern, dass Borja Kardinal wird. Dies gilt für ihn auch dann, wenn höchste Autoritäten anderes intendieren. So schreibt er an Borja: „Ich fand mich schließlich am dritten Tag im gewohnten Gebet und seitdem mit einem so vollen Urteil und einem so sanften und freien Willen, was an mir liegt, vor dem Papst und den Kardinälen zu hindern, dass ich es, wenn ich es nicht täte, bei mir für eine sichere Sache hielte und halte, dass ich Gott unseren Herrn keine gute Rechenschaft über mich abgeben würde, vielmehr eine gänzlich

7 Ebd., 34 [s. Anm. 6].

8 Luis Goncalves da Camara, *Erinnerungen an unseren Vater Ignatius*. Übers. von P. Knauer. Frankfurt 1988, Nr. 93.

schlechte.“⁹ Bemerkenswert ist die Kombination der Worte „sanft“ und „frei“. Das klingt ähnlich wie „fröhlich und zufrieden“. Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes fühlt sich für Ignatius nicht wie harter Zwang und Unfreiheit an, auch nicht in der Situation des Konfliktes mit den höchsten kirchlichen Autoritäten. Die Frage nach dem Gehorsam gegenüber dem Willen des Papstes kommt bis zu dieser Stelle überhaupt gar nicht vor. Es geht gar nicht um die Alternative: Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes oder Gehorsam gegenüber dem Willen des Papstes. Es mag Fälle geben, in denen sich ein Christ aus Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes dem Willen des Papstes widersetzt – so geschehen im selben Jahr 1552, als sich Bischof Wilhelm von Ketteler weigerte, den päpstlichen Gehorsamseid zu leisten, weil dieser die Verpflichtung enthielt, Häretiker und Schismatiker notfalls mit dem Schwert zu verfolgen.¹⁰ Im Konflikt der Interessen um die Person Borja sieht die Konstellation aber anders aus. Ignatius erwägt den Fall, wie es einzuschätzen sei, wenn der eine (z.B. der Papst) in demselben Fall die eine Option als den Willen Gottes erkannt haben sollte, und der andere (z.B. Ignatius) die gegenteilige Option. „Wenn es der Wille Gottes ist, dass ich mich darin einsetze und sich andere (= Papst/Kaiser) für das Gegenteil einsetzen und Euch (= Borja) diese Würde (= Kardinalstitel) gegeben wird, *so gäbe es keinen Widerspruch*. Denn es kann sein, dass der gleiche göttliche Geist mich dazu aus den einen Gründen und andere aus den anderen Gründen zum Gegenteil bewegt, so dass verwirklicht wird, was der Kaiser angezeigt hat: Gott unser Herr möge in allem tun, wie es immer sein größerer Lobpreis und Ruhm ist.“¹¹ [Herv. KM]

Zum einen anerkennt Ignatius für diesen Konfliktfall die höhere Autorität des Papstes an, der entscheiden und durchsetzen kann, dass Borja Kardinal wird. Zum anderen folgt daraus aber nicht, dass seine geistliche Erkenntnis, er solle alle Mittel in Bewegung setzen, um das zu verhindern, falsch ist. Es ist nicht gefordert, dass Ignatius das für richtig zu halten hat, was der Papst oder der Kaiser für richtig halten. Die Regel Nr. 365 aus den Exerzitien – wenn sie denn überhaupt so zu verstehen ist – kommt hier nicht zur Anwendung. Ignatius sieht sich quasi in einem größeren Spiel von Gott auf einen bestimmten Posten gesetzt, auf dem er auszuharren hat, damit das Ganze dann von Gott – und nicht vom Papst – zu einem vor Gott größeren Ganzen gefügt wird. Vor Gott stehen Ignatius und der Papst jenseits von richtig und falsch und treffen sich dort auch.

Der Wille Gottes und der Wille des Papstes

Konkret geht die Geschichte so aus, dass Borja nicht Kardinal wird. Das ist für die vorliegende Überlegung weniger wichtig. Entscheidend ist, dass der Wille Gottes

9 MI Epp IV, 284, in: Ignatius von Loyola, *Briefe und Unterweisungen*, 414 [s. Anm. 6].

10 Vgl. A. Angenendt, *Das Christentum zwischen Toleranz und Gewalt*. Münster 2007, 443.

11 MI Epp IV, 285, in: Ignatius von Loyola, *Briefe und Unterweisungen*, 414 [s. Anm. 6].

mit dem Willen des Papstes nicht identisch ist. Gott ist der Herr der Geschichte. Am Ende – dies ist der eigentliche Glaubensakt – wird Gott die verschiedenen Teile der Geschichte zu einem neuen Ganzen führen. Es geht um Gehorsam und Gottvertrauen. Beides darf nicht voneinander getrennt werden. Den Glaubens- oder auch Vertrauensakt setzt übrigens nicht nur Ignatius, sondern auch der Papst und der Kaiser. Sie alle stehen in der ignatianischen „Indifferenz“ vor Gott, um für das offen zu sein, was Gottes „größerer Lobpreis“ ist – *Omnia ad maiorem Dei gloriam*.

Es ist also falsch, im Zuge einer übersteigerten Papstfrömmigkeit den Willen des Papstes mit dem Willen Gottes gleichzusetzen und aus jeder seiner Handlungen, Entscheidungen und Worte ein heilsgeschichtliches Ereignis zu machen. Damit werden seine ihm qua Amt gegebenen Jurisdiktions- und Definitionsvollmachten nicht in Frage gestellt. Doch der Hinweis entlastet alle Beteiligten, letztlich auch die Person des Papstes vor den Fallen religiös überhöhter Autoritätsgläubigkeit sowie vor überhitzten Erwartungen. Schwärmerische Bewunderung des „Papa“ ist keine krisenfeste Loyalität.

Keine geistliche Autorität, auch die päpstliche nicht, hat die Vollmacht, vor eine andere Person zu treten und ihr zu sagen: „Das ist der Wille Gottes für Dich. Du musst gehorchen, weil ich das erkannt habe und es Dir hiermit befehle.“ Weder auf Grund von persönlicher Autorität noch von Amts wegen ist eine solche Aussage möglich. Im Falle des Streites um Borja tritt der Papst auch nicht mit diesem Anspruch auf. Die Sendungen und Aufträge durch den Papst, wie sie Ignatius und die Jesuiten annehmen und ausführen, erfolgen zwar aufgrund der päpstlichen Autorität. Aber die Autorität kann ihrerseits auch nicht mehr als den Willen Gottes für sich erkennen. Sie kann also erkennen, dass Gott ihr mitteilt, dass es zu „seinem größeren Lobpreis“ richtig ist, diese oder jene Entscheidung oder Ernennung auszusprechen. Wenn die Autorität aber beansprucht, den Willen Gottes für eine andere Person zu erkennen und daraufhin Befehle erteilen zu können, dann überschreitet sie eine Grenze, tritt sozusagen in der Seele des Anderen auf eine Seite der Waage (vgl. GÜ Nr. 15) und hindert den Bruder oder die Schwester, ihrerseits den Willen Gottes für sich erkennen zu können. Der Wille Gottes ist für Ignatius eben nur in der Freiheit zu erkennen. Es gibt somit auch innerkirchlich ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen legitimer Ausübung amtlicher Autorität und autoritärem Gehabe.

Hinter alledem schimmert eine spirituelle Grundhaltung durch. „Ignatius besaß die Demut einzusehen, dass er nur ein Handelnder war in einem höchst komplexen Netzwerk von Handlungen und Umständen, die nun mal die Geschichte der Welt ausmachen. Gott konnte ihn in eine Richtung zum Handeln bewegen und andere in die entgegen gesetzte. Ignatius tat seinen Teil und überließ die letz-

te Entscheidung dem tatsächlichen Geschehen und Gott. „¹² Oder, um es mit den berühmten Worten aus den *Scintillae Ignatianae*¹³ zu formulieren: „Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg deiner Arbeit ganz von dir und nicht von Gott abhängige; wende aber darauf allen Fleiß an, als ob du nichts und Gott alles vollenden werde.“ Es ist gerade nicht gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, wenn man gegen die eigene geistliche Einsicht vor dem Willen der kirchlichen Autorität kapituliert. Und doch ist man darin gerade nicht ein/e Rebell(in), weil man ja dem Inhaber der kirchlichen Autorität zubilligt, eine legitime Autorität innezuhaben und dass auch er eine Einsicht in den Willen Gottes hat und zugleich die Befugnis der Entscheidung für das Ganze der Kirche. Das Vertrauen auf Gott zeigt sich darin, gerade alles auf dem Posten zu tun, auf den man gestellt ist. Die ganze Anstrengung bleibt aber zugleich darauf gerichtet, Gott darin zu vertrauen, dass nur er das Ganze kennt und vollendet.¹⁴

Weinberg des Herrn

Es gibt keine offiziell ausformulierte jesuitische Ekklesiologie, auch nicht in den Gründungstexten des Ordens. Sicherlich teilten die ersten Jesuiten einige Grundüberzeugungen in Bezug auf die Kirche und über die „Christenheit“ (*christianitas*). Dazu gehört wohl auch, dass sie den klassischen Begriff des „Katholischen“ ganz selbstverständlich voraussetzten; und auch, dass sie dem Papsttum eine besonders weitgehende juristische Autorität zubilligten – mehr sogar als „viele ihrer katholischen Zeitgenossen“, wie J. O'Malley feststellt.¹⁵ Insofern steht die Zuspitzung der pyramidalen Ekklesiologie auf die Person des Papstes hin, die im 19. Jh. dann von Theologen wie Josef Kleutgen SJ bis 1870 auf die Spitze getrieben wurde,¹⁶ durchaus in einer jesuitischen Tradition. Die Bemühungen von Ordenstheolog(inn)en und -historiker(inne)n – zuletzt von Klaus Schatz SJ in seinem monumentalen Werk über die Geschichte des Jesuitenordens in Deutschland nach 1814¹⁷ – gehen allerdings dahin, über den Rückbezug auf die Quellen

12 W. Barry, *Die Spiritualität der Jesuiten*. Hrsg von d. Gruppe für ignat. Spiritualität. München 2008, 19.

13 Zitiert nach H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg i.Br. 1964, 231.

14 R. Spaemann führt dazu aus: „Die Ambivalenz im Begriff eines göttlichen Willens (...) ist am präzisesten gefasst in der Lehre von den zwei Willen Gottes bei Thomas von Aquin. Der absolute Wille Gottes zeigt sich in dem, was geschieht. Er ist uns in seinem Grund verborgen und kann uns deshalb nicht zur Richtschnur des Handelns dienen. Es wäre sogar böse, sagt Thomas, immer zu wollen, was Gott will. Richtschnur unseres Handelns ist das, wovon Gott will, dass wir es wollen. Und das können wir wissen. Es ist das sittlich Gebotene, über das uns Vernunft und Offenbarung belehren. Es ist im Übrigen nicht für alle Menschen dasselbe. Thomas' Beispiel ist der König, der die Pflicht hat, nach einem Verbrecher fahnden zu lassen, und die Frau des Verbrechers, deren Pflicht es ist, den Mann zu verstecken. Keiner von beiden darf dem anderen die Erfüllung seiner Pflicht zum Vorwurf machen, und jeder muss den Willen Gottes in dem verehren, was dann wirklich geschieht“, in: ders., *Das unsterbliche Gerücht*. Stuttgart 2007, 20.

15 Vgl. J. O'Malley, *Die ersten Jesuiten*. Würzburg 1995, 343.

16 Vgl. dazu: H. Wolf, *Die Nonnen von Sant' Ambrogio*. München 2013, 329ff.

17 K. Schatz, *Geschichte der deutschen Jesuiten (5 Bde.)*. Münster 2013.

aus einer zu engen Zuspitzung des Begriffs des „Katholischen“ auf das Papsttum hin herauszukommen.

Der Begriff des Katholischen

Was den Begriff des „Katholischen“ betrifft, so übernahmen die ersten Jesuiten wohl die gängige, von Augustinus geprägte Definition, nach der gr. *kath'olon* „ausgebreitet über die ganze Welt“ bedeutet. Schismata sind demgegenüber lokale Phänomene, lokale Abspaltungen. Es ist in dieser Begrifflichkeit nicht darstellbar, dass eine solche Abspaltung die Fülle der Gegenwart Christi gegen die katholische Kirche beanspruchen könnte. Man spürt das ganz deutlich, wenn man z.B. die Religionsgespräche zwischen Petrus Canisius und Philipp Melancthon 1557 in Worms nachvollzieht. In der Erschütterung über den Niedergang des kirchlichen Lebens waren sich die Reformatoren mit den katholischen Reformern zwar einig. Die Jesuiten waren überzeugt, dass der eigentliche Grund für die Krise die „Sünden der Kirche“ seien – wobei sie den höheren Klerus von dieser Analyse nicht ausnahmen –, und dass die Überwindung der Krise über die pastorale Praxis erfolgen müsse. Aber das Schisma mit Rom war für die Jesuiten nicht nachvollziehbar. Es bedeutete für sie im Sinne von Augustinus, dass die Reformatoren sich darauf zurückzogen, eine lokale Größe zu repräsentieren – und einen partikularen Inhalt, nämlich eine bestimmte Auslegung der paulinischen Rechtfertigungslehre. Vielleicht würde man heute formulieren: „Auftreten statt austreten“ – wobei zugegebenermaßen im 16. Jahrhundert „auftreten“ für Leib und Leben gefährlicher sein konnte als heute.

Das pastorale Kirchenverständnis

Vielleicht kommt man den Dimensionen jesuitischer Kirchlichkeit und jesuitischen „Auftretens“ noch mehr auf den Grund, wenn man untersucht, welche Begriffe die Jesuiten der ersten Generation für den Begriff „Kirche“ benutzten.¹⁸ In den *Geistlichen Übungen* verwendet Ignatius zweimal den Begriff „hierarchisch“ im Zusammenhang mit „Kirche“. In denselben Sätzen spricht er auch von der „Braut Christi“ und „unserer heiligen Mutter“. Gerne benutzt Ignatius auch das paulinische Bild vom „Leib Christi“ oder von der „Versammlung der Christgläubigen, von Gott unserem Herrn erleuchtet und geleitet“. Diese letzte Formulierung kommt vielleicht am ehesten dem Begriff des „Volkes Gottes“ nahe, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil in den Vordergrund gestellt hat.

Doch am häufigsten verwenden die jesuitischen Gründungsdokumente den Ausdruck *Weinberg des Herrn*: „Der Begriff taucht beständig in den Dokumenten der Jesuiten auf (...), am auffälligsten im Titel des siebten Teils der *Satzungen*, der darüber handelt, wie und nach welchen Kriterien die Mitglieder der Gesellschaft

¹⁸ Im Folgenden vgl. J. O'Malley, *Die ersten Jesuiten*, 343f. [s. Anm. 15].

Jesu in der Welt eingesetzt werden sollten.¹⁹ Damit ist einerseits der Bezug zum Papsttum gegeben, da es ja der Papst ist, der aufgrund seines größeren Überblicks in den Weinberg des Herrn hinein „senden“ soll. Andererseits wird der Bezug zur Seelsorge deutlich. Die Kirche ist da, um „den Seelen zu helfen“, und sie ist zugleich der Ort, wo „den Seelen geholfen“ wird. Dieses Bild erinnert an das Bild vom Lazarett, das Papst Franziskus für die Kirche benutzte: „Ich sehe die Kirche wie ein Feldlazarett nach einer Schlacht. Man muss einen Schwerverwundeten nicht nach Cholesterin oder nach hohem Zucker fragen. Man muss die Wunden heilen. Dann können wir von allem anderen sprechen. Die Wunden heilen, die Wunden heilen (...) Man muss ganz unten anfangen.“²⁰ Es ist ein Bild, das zur Seelsorge animiert.

Mit diesem pastoralen Verständnis von „Kirche“ kommt die Kirche aus der narzisstischen Drehung um sich selbst heraus, die die Verteidigung von Machtpositionen bedeutet. Es wäre schon deswegen absurd, das Spezifische jesuitischer Kirchlichkeit in der Verteidigung der päpstlichen Machtposition zu sehen, wie Dostojewski und mit und nach ihm viele andere es taten. Der Sinn der Gründung des Ordens und der päpstlichen Sendung ist die Seelsorge, „den Seelen helfen“. Das strahlt auch auf das jesuitische Kirchenverständnis aus. Die ersten Jesuiten buchstabierten ihre seelsorgliche Praxis in den *consueti ministeria* aus: Predigt, geistliche Schriftlesung, Volkskatechese, Exerzitien, Beichte, Musik, Kranken- und Gefangenenseelsorge, Sterbebegleitung, Sorge für Prostituierte, Gründung von sozial-karitativen Vereinigungen und schließlich: Bildung auf der finanziellen Basis des Armutsgelübdes – eigentlich bis heute ein einleuchtendes Konzept.

Pastoral und Theologie

Der Blick auf die Kirche als „Weinberg des Herrn“ bedeutet auch, dass sich seelsorgliches Handeln und theologisches Denken nicht trennen lassen. Das ist allein schon in der Biographie von Ignatius vorgeprägt. Sein erstes Projekt, „den Seelen zu helfen“, und zwar in Jerusalem, scheiterte am Befremden der örtlichen kirchlichen Autoritäten, die mit dem seltsamen Heiligen aus Spanien nichts anfangen konnten. Die Konsequenz, die Ignatius aus dieser „zweiten Kanonenkugel“ in seinem Leben zog, war der Entschluss zu studieren. Die Erkenntnis lautete: Wenn ich den Seelen helfen will, dann reichen die persönlichen mystischen Intuitionen nicht aus – ohne dass sie damit abgewertet wären –, sondern dann muss man die kirchliche Lehrtradition auf bestem Niveau studieren; das hieß damals: In Paris. Zugleich hält Ignatius in all den Pariser Jahren am Entschluss fest, nicht an der Universität zu bleiben, sondern sie eines Tages wieder zu verlassen, um „den Seelen zu helfen“. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass auch die philosoph-

¹⁹ Vgl. ebd., 344 [s. Anm. 15].

²⁰ A. Spadaro, *Das Interview mit Papst Franziskus*. Freiburg i.Br. 2013, 48.

ische und theologische Ausbildung zur Seelsorge befähigen soll. Sie soll *practice* sein, wie Jeronimo Nadal gerne formulierte. Seine Kritik am scholastischen Lernbetrieb bestand – ganz im Geiste von Ignatius – genau darin, dass dieser *scholastice*, nur „spekulativ“, nicht *practice* sei.²¹ Der Graben zwischen Theologie und Pastoral ist verhängnisvoll, weil man mit einer Pastoral ohne Theologie den Seelen nicht hilft.

Das gilt aber auch umgekehrt. Der Graben muss gleichfalls von der Pastoral her übersprungen werden können, hin zur Theologie und zur kirchlichen Lehre. In der Seelsorge tauchen „Zeichen der Zeit“ auf, und auf sie einzugehen erneuert die Kirche, auch die kirchliche Lehre in jeder Generation, hält sie jung. Seelsorge beginnt nicht mit Sprechen, sondern mit Zuhören. In der Seelsorge ist die Kirche auch hörende Kirche. In der Praxis der Seelsorge, d.h. durch die Begegnung mit den Menschen wird das Sprechen der Kirche erst „vollmächtig“ (Mk 1,22) im biblischen Sinne des Wortes. Friedrich Spee hörte den zum Scheiterhaufen verurteilten Frauen zu und schrieb dann erst seine *cautio criminalis*. Vorher wäre er wohl auch bei seiner Auffassung geblieben, dass es dringend der Hexenprozesse bedürfe, um Hexen zu bekämpfen. Matteo Ricci lernte die chinesische Sprache und Kultur zuerst gründlich kennen, bevor er den Mund aufmachte. Ohne dieses Hören und Lernen hätte er die konfuzianischen Ahnenriten vermutlich nicht so bewertet, wie er es dann tat. Oder um ein aktuelles Beispiel zu nennen: Ein Mitbruder, der zuständig ist für die Rückkehr von Menschen in die katholische Kirche, macht über Jahre hinweg die Erfahrung, dass 90% von denen, die zurückkehren wollen, zwar aufgenommen werden können, aber dann automatisch von der Kommunion ausgeschlossen sind, weil sie oder seine/ihr Partner(in) einen „Eheknick“ in der Biographie haben. Im Zuhören und Eingehen auf solche Erfahrungen entsteht die Einsicht, dass die kirchliche Lehre an dieser Stelle einer Erneuerung bedarf, die auf die Not der Betroffenen und auch der Seelsorger eingeht. Das Verhältnis von Pastoral und kirchlicher Theologie und Lehre scheint jedenfalls ein gegenseitiges zu sein oder doch: sein zu sollen. Das ergibt sich aus einer Kirchlichkeit, die die Kirche als „Weinberg des Herrn“ sieht und darin „den Seelen helfen“ will.

Versöhnung

Ein *ministerium consuetum*, dem sich die jesuitische Pastoral besonders gerne zuwandte, war Konfliktparteien versöhnen, Frieden stiften im Sinne des „Selig sind, die Frieden stiften“ (Mt 5,9); Kirche als Ort der Versöhnung begreifen, und Seel-

21 J. O'Malley, *Die ersten Jesuiten*, 292 [s. Anm. 15].

sorge als Dienst an der Versöhnung.²² Die Quellen zeigen, dass die Jesuiten gerne auch über „pastorale Erfolge“ bei diesem Werk der Barmherzigkeit berichteten.

Gewalt und Spaltung

Ein Beispiel: Juan Alfonso de Polanco schreibt 1549 über Ereignisse in einem unweit von Rom gelegenen Dorf namens Corregio. Der Jesuit Landini „begann dort während des Sommers zu predigen. Die Stadt war in zwei Parteien gespalten. Dieser Zustand hatte in den vergangenen Jahren zu 45 Morden und Hinrichtungen geführt, wobei drei der Opfer Priester waren. Die Männer betraten die Kirche in voller Bewaffnung. Nachdem Landini dort eine Zeitlang, manchmal zweimal am Tag gepredigt hatte, gelang es ihm, die Führer der beiden gegnerischen Parteien zur Beichte zu bringen. Sie stimmten zu, Frieden zu schließen.“ Abends wurde dann ein Herold durch die Stadt gesandt, „um das Volk am nächsten Tag zur Kirche zu versammeln. Als die Menge zusammengekommen war, wurde sie schließlich still für die Messe und für die Beichte. So viele Menschen wollten zur Beichte gehen, dass mehr Priester herbeigerufen werden mussten. Nach der Predigt (...) wandte sich Landini namentlich an einen der Führer. Dieser fragte: Pater, was wollen Sie, dass ich tue? Landini befahl ihm, seine Feinde aufzurufen, ihre Verzeihung zu erbitten und ihnen Frieden zu wünschen. Der Mann schleuderte seine Waffen auf den Boden und tat, wie ihm geheißen war. Landini kam von der Kanzel herunter und befahl ihm, seinem Beispiel zu folgen. Dann begann er, den Feind des Mannes zu umarmen und ihm den Friedenskuss zu geben. Bald schlossen sich dem alle in der Kirche an: ‚Die ganze Kirche, Junge und Alte, Frauen und Männer, mit Tränen in den Augen – hallte wider von Frieden, und die Herzen, die nur einige Tage vorher wie die Löwen ausschließlich nach Rache und Mord gelehzt hatten, waren nun wie Lämmer in zarter und gegenseitiger Liebe versöhnt.‘ Sie entschieden sich, in Zukunft dieses Tages mit einem jährlichen Fest zu gedenken.“²³

Das Dorf, über das hier berichtet wird, sei auch als Bild für die Kirche verstanden. Der enthusiastische Bericht von Polanco ist nachvollziehbar, wenn man bedenkt, was für eine niederdrückende Kraft für Familien, Gruppen, Nationen und Institutionen die Spirale der Gewalt hat. Gewalt spaltet auch innerhalb des Dorfes zwischen Gewalttätern und Gewaltopfern und initiiert einen Kreislauf, der aus Opfern wieder Täter macht und aus Tätern Opfer. Das gilt auch für die Kirche. Im Zusammenhang mit dem Thema Missbrauch ist die Kirche auf neue Weise auf das Thema Gewalt in den eigenen Reihen und auf den Mechanismus gestoßen, den sie auch innerhalb der Kirche auslöst. Wie kommen wir als Kirche aus dem Kreislauf der Gewalt heraus?

²² Ebd., 199ff. [s. Anm. 15].

²³ Ebd., 200 [s. Anm. 15].

Sündenbekenntnis als Dienst an der Versöhnung

Die erste Woche der Exerzitien beginnt mit der Begegnung zwischen Gottes Barmherzigkeit und dem in die Sünde verstrickten Menschen, der sich seiner Wahrheit vor Gott stellt. Übertragen auf die Kirche hieße das dann zunächst, aus dem Gestus des Beschuldigten herauszukommen und die eigene Schuld einzugestehen. Papst Franziskus beginnt ganz in diesem Sinne sein Interview mit Antonio Spadaro mit dem markanten Satz: „Ich bin ein Sünder. Das ist die richtigste Definition. Und es ist keine Redensart, kein literarisches Genus. Ich bin ein Sünder.“²⁴ Das erinnert an die Formulierung der 32. Generalkongregation des Jesuitenordens: „Was heißt Jesuit sein? Erfahren, dass man als Sünder trotzdem zum Gefährten Jesu berufen ist.“²⁵ Das ist ein sehr jesuitischer Zugang auch zum Thema Kirchlichkeit. „Ich gehöre auch zur Kirche der Sünder, nicht nur zur Kirche der Reinen.“ Alles andere wäre eine narzisstische Illusion.

Mediator(inn)en müssen in einer vermittelnden Position zwischen den streitenden Parteien stehen. Das können sie, weil und wenn sie von außen in das entsprechende System hineinkommen. Landini konnte vielleicht vermitteln, weil er von außen kam. Aber er kam nicht nur von außen nach Corregio, er kam als Christ zu Christen. In einem tieferen Sinne kann er nur dann versöhnend wirken, wenn er die bittere Wahrheit über sich selbst an sich herangelassen hat, und zwar nicht nur in der Diskretion des Beichtstuhls, sondern auch in der Öffentlichkeit: Da, wo ich in der Kirche durch mein Verhalten anderen geschadet habe. Das gibt zugleich dann auch die Vollmacht, denen die Angst zu nehmen, die meinen, es gäbe nichts Schlimmeres, als ein Sünder zu sein und es zuzugeben. Papst Franziskus konkretisiert seine „Sündigkeit“ auch am Beispiel seines autoritären Führungsstils in seinen frühen Jahren als Vorgesetzter im Orden. Dieses Aussprechen ist eine ganz konkrete Form des *sentire cum ecclesia*.

Wenn ich mich als Sünder(in) verstehe, muss ich mich nicht mehr als Opfer verstehen. Die Abwehr von eigener Schuld führt in den meisten Fällen in den Zwang, sich als Opfer zu sehen. Erst wenn ich aufhöre, mich als Opfer zu definieren, gerät die Kirche der Opfer in den Blick, die „Kirche der Armen“. Sie sind der Reichtum der Kirche auch deswegen, weil sie erzählen können, wie sie – wenn es der Fall war – aus dem Evangelium Kraft geschöpft haben, um mit den schmerzlichen Erfahrungen von Gewalt zu leben. Das ist dann auch ein *sentire cum ecclesia*, das von Kirchenmüdigkeit befreit. Denn hier besteht die Chance, neu auf Glauben zu stoßen und sich von ihm anstecken zu lassen.

Die eingangs erwähnte, viel diskutierte Regel aus den Regeln *Mitfühlen mit der Kirche* in den *Geistlichen Übungen* (Nr. 365) überlagert vielleicht deswegen das Bild von der „Kirchlichkeit der Jesuiten“, weil sie eine besonders pointierte

24 A. Spadaro, *Interview*, 27 [s. Anm. 20].

25 *Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation*. München 1997, 216.

Formulierung benutzt, die auch sehr angreifbar macht. Der Blick auf weitere Dimensionen jesuitischer Kirchlichkeit, wie sie in den Gründungsdokumenten und den Gründerzeiten des Ordens zum Ausdruck kommen, hilft zu differenzieren. Die Kirchlichkeit von Ignatius wird man jedenfalls nicht verstehen, wenn man sie nicht seiner Mystik der „Unterscheidung der Geister“ sowie seinem seelsorglichen Grundimpuls zuordnet, die am Anfang seiner Berufung stehen. Sie sind und bleiben normativ für das Selbstverständnis jesuitischer Kirchlichkeit.



Lesetipp der Redaktion

aus dem Online-Archiv:
www.geistundleben.de

Rogelio García-Mateo,
Martin Luther – Ignatius von Loyola – Teresa
von Avila. Ökumenische Gemeinsamkeit in
spirituellen Grunderfahrungen, in: GuL 59/5
(1986), 343–358.