

# Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung

- ihre historische Aussage und ihre aktuelle Bedeutung

Werner Löser, Frankfurt

Der Schauplatz der großen geistigen Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts war das ganze westliche Europa. *Erasmus von Rotterdam*, dessen Name für den europäischen Humanismus steht, kam aus den Niederlanden, aber verbrachte sein Leben in verschiedenen Ländern: in Frankreich, in Deutschland, in der Schweiz. Seine Schriften erschienen in allen europäischen Sprachen und wurden allüberall gelesen. *Martin Luther*, der deutsche Reformator, hat sein Leben zwar auf einem verhältnismäßig begrenzten Territorium verbracht, aber seine Schriften waren um so mehr und schon rasch in allen europäischen Ländern greifbar. *Jean Calvin*, der französische Reformator, entfaltete seine Wirksamkeit in der Schweiz und von hier aus in vielen Ländern Europas. *Ignatius*, dessen Name für die katholische Reform steht, stammte aus dem baskischen Loyola und lebte in Spanien, in Frankreich und in Italien<sup>1</sup>. Natürlich war Erasmus nicht der einzige Humanist und waren Luther und Calvin nicht die einzigen Reformatoren; auch war Ignatius nicht der einzige, der sich im 16. Jahrhundert die katholische Reform angelegen sein ließ.

Doch mit diesen Namen ist das Feld der Auseinandersetzungen abgesteckt, auf dem die achtzehn ignatianischen „Regulae ad certe et vere sentiendum in Ecclesia militante“ (Regeln für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen) wirksam wurden und Beachtung verdienen. Sie gehören zum ignatianischen Exerzitienbuch<sup>2</sup>. Aus ihnen läßt sich erkennen, wie Ignatius sich zu Erasmus und zu den Reformatoren gestellt hat.

Die Regeln sind als ein Programmtext der Gegenreformation verstanden worden. Der evangelische Kirchenhistoriker Heinrich Boehmer hat in seinen „Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu“ formuliert: Die Regeln sind „nichts anderes als Anweisungen für die seelsorgliche Ar-

---

<sup>1</sup> Vgl. A. Ravier, *Les chroniques Saint Ignace de Loyola*, Paris 1973, mit seiner für jede Ignatius-Forschung unentbehrlichen Datensammlung.

<sup>2</sup> Dazu die verschiedenen Ausgaben des *Exerzitienbuchs* in deutscher Sprache (A. Haas; H. U. v. Balthasar; P. Knauer).

beit in ketzerisch infizierten Gegenden“<sup>3</sup>. Das ist ein spätes Echo auf die Anweisungen des offiziellen Exerzitiendirektoriums von 1599: „Jene Regeln, die sich auf die katholische Lehre beziehen, sind zwar geeignet, alle in der Frömmigkeit zu bestärken und zu fördern, aber sie sind vor allem jenen mitzuteilen, die mit Menschen, die der Irrlehre verdächtig sind, zusammentreffen oder in solchen Gegenden wohnen; an zweiter Stelle aber allen Seelsorgern und allen, die das Wort Gottes verkünden. Denn die Regeln wenden sich gerade gegen die Auffassungen und Äußerungen der Häretiker unserer Zeit.“<sup>4</sup> Ignatius von Loyola selbst hat mit den Regeln wohl eine begrenztere Absicht verfolgt. Zum einen wollte er durch sie dokumentieren, wie er selbst, da ihm immer wieder Verdächtigungen und Mißtrauen entgegenschlugen, in seiner seelsorglichen, spricht: Exerzitenarbeit verstanden werden wollte. Zum anderen wollte er dem Exerzitanten, der sich anschickte, Gottes Wahl für sein Leben zu wählen, Kriterien geben, die er bei der Erkenntnis des konkreten Willens Gottes zu beachten hat<sup>5</sup>.

Daß die Regeln über ihre begrenzte, situationsbezogene Urintention hinaus kirchen- und geistesgeschichtlich wirksam wurden<sup>6</sup>, hat seinen Grund in ihrem theologischen, genauer gesagt: ekklesiologischen und anthropologischen Gehalt. Genauere inhaltliche und stilistische Untersuchungen haben ergeben, daß diese achtzehn Regeln über die kirchliche Gesinnung nicht in einem Zug abgefaßt worden sind. Eine erste Gruppe von Regeln – I bis 13 – stammt aus der Zeit vor 1535. Damals lebte Ignatius in Paris. Die restlichen Regeln (14 bis 18) sind nach 1535, aber vor 1541 geschrieben worden, und zwar in Italien<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Bonn 1914, 154.

<sup>4</sup> *MonIgn*, S. II, T. II: *Directoria* (1540–1599) gleich *MonHistSJ* 76, Rom 1955, 743; vgl. die *Exerzitiinstruktion von P. Mercurian*, Nr. 17 (ebd., 247 f); das *Directorium von P. Polanco* (1573–1577), Nr. 112 (ebd., 327 f).

<sup>5</sup> Die achtzehn Regeln entfalten also den „ersten Punkt“ der Exerziten zu den „Gegenständen der Wahl“ (Nr. 170): „Es ist notwendig, daß alle Dinge, über die wir eine Wahl anstellen wollen, in sich indifferent oder gut sind und daß sie innerhalb der heiligen Mutter, der hierarchischen Kirche, dienlich sind und nicht schlecht oder ihr widerstrebend.“

<sup>6</sup> Vgl. B. Schneider, *Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola*, in: *Sentire Ecclesiam. Festschrift H. Rahner*, Freiburg 1961, 268–300; H. Wolter, *Ignatius von Loyola und die reformatorische Bewegung des 16. Jhs.* in: *Strukturen christlicher Existenz, Festschrift F. Wulf*, Würzburg 1968, 97–105; neugedruckt in *Gegenreformation*, hrsg. von E. W. Zeeden, Darmstadt 1973, 190–203; L. von Hertling, *Sant' Ignazio di Loyola di Fronte alla 'reforma' protestante e alle 'restaurazione' cattolica*, in: *Civiltà cattolica* 107 (1956) 585–595.

<sup>7</sup> Dazu vgl. B. Schneider, a. a. O. (Anm. 6), 282 f; mit Pinard de la Boullaye, V. Larrañaga, J. M. Granero, H. Wolter u. a. vertritt er die dieser Untersuchung zugrundeliegende Aufteilung. Die „versio prima“ des Exerzitenbuchs von 1541 enthält schon den vollständigen Text (*MonIgn II, I*, 405–415); der „textus Coloniensis“, den Petrus Faber 1536 in Köln benutzt hat (ebd., 504–506; mit der wichtigen Bemerkung von 460f) enthält nur die ersten dreizehn Regeln.

## Die erste Regelgruppe – Das sakramentale Verständnis der Kirche

Die erste Gruppe der Regeln wurde von Ignatius dem Exerzitienbuch gegen Ende seines siebenjährigen Aufenthalts in Paris eingegliedert. Am 2. Februar 1528 war er nach Paris gekommen, um sich durch ein ausgiebiges Theologiestudium auf seine spätere apostolische Tätigkeit vorzubereiten. Was er in den vorhergehenden Jahren in Spanien bereits getan hatte, setzte er in Paris fort: Er praktizierte auf der Grundlage seiner persönlichen Bekehrungserfahrungen das „juvare animas“ (den Seelen helfen). Er gab die geistlichen Übungen. Sein Vorgehen galt als ungewöhnlich. Er erregte Argwohn. Schon in Spanien hatte er sich dem Inquisitor stellen müssen, weil man ihm vorwarf, ein „Illuminist“, ein „Erleuchteter, der die Kirche nicht brauchte“, zu sein. Ende 1535, kurz nach dem Erwerb des Magistertitels, wurde er nun auch in Paris bei dem Inquisitor Valentin Liévin angeklagt. Ignatius berichtet darüber im „Pilgerbericht“ (Nr. 86): „Wie der Pilger schon alles zur Abreise vorbereitet hatte, erfuhr er, daß man gegen ihn beim Inquisitionsgericht Anklage erhoben habe und daß ein Prozeß angestrengt sei. Da er nun davon wußte und andererseits nicht vorgeladen wurde, stellte er sich selbst dem Inquisitor, berichtete ihm, was er gehört hatte, und bemerkte dazu, er sei im Begriff, nach Spanien zurückzureisen, und er habe eine Gruppe von Gefährten, eben deswegen bitte er ihn, einen Urteilsspruch zu fällen. Der Inquisitor gab zur Antwort, daß das Gerede, soweit es die Anklage betreffe, der Wahrheit entspreche, aber daß er ihr keinerlei Bedeutung zumesse. Bloß wünsche er, die Niederschrift der Geistlichen Übungen einzusehen. Nach kurzer Durchsicht lobte er sie sehr und bat den Pilger, ihm eine Abschrift davon zu überlassen, was dann auch geschah. Trotzdem ging er noch einmal hin und bestand darauf, er solle den Prozeß bis zum Schlußurteil weiterführen. Da der Inquisitor dieses Ansuchen wiederum ablehnte, ging er mit einem öffentlichen Notar und mit Zeugen zu seiner Wohnung und ließ über den ganzen Vorgang ein Protokoll aufnehmen.“<sup>8</sup> Man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß Ignatius die ersten dreizehn Regeln dem Exerzitienbuch im Zusammenhang mit den Gesprächen, die er mit dem Inquisitor Liévin geführt hat, zugefügt hat. Er wollte dadurch dokumentieren, daß er den Bewegungen, die Paris seit Jahren in Atem gehalten hatten, nicht zuzuzählen sei, wie es offenbar die Denunzianten getan hatten.

Es waren zwei Strömungen, die in Paris ein deutlich vernehmbares Echo fanden: zum einen der Humanismus mit Erasmus als Hauptrepräsentanten, zum anderen die von Martin Luther ausgehende reformatori-

<sup>8</sup> Ignatius, *Der Bericht des Pilgers*, Freiburg<sup>3</sup> 1977, 114 (Nr. 86).

sche Bewegung. Und gegen beide gingen die kirchlichen Instanzen und unter ihnen an vorderster Front die theologische Fakultät vor. Die Auseinandersetzungen nahmen bisweilen erbitterte, ja sogar blutige Formen an<sup>9</sup>.

Ignatius hat die Pariser Regeln also im Kontrast und als Alternative zu den Auffassungen der Neuerer verfaßt, zu den humanistischen und zu den reformatorischen Kräften, insofern diese an kirchlichen Institutionen und Traditionen heftige, bisweilen spöttische Kritik üben. Daß Erasmus und Martin Luther in nicht wenigen Fragen unterschiedlicher Auffassung waren, hat Ignatius in seiner Pariser Studienzeit wahrscheinlich noch nicht deutlich wahrgenommen. Er meint die Neuerer, sofern sie die konkrete Kirche auf der Basis eines ungenügenden Kirchenverständnisses attackieren. Daher ist die ekklesiologische Ausrichtung der Regeln teils grundsätzlicher, teils situationsbezogener Art. Den Regeln 2 bis 12 ist eine antierasmianische Perspektive eigen, während antireformatorische Motive nur indirekt ins Spiel kommen. Sie lehnen sich an Texte an, die Jodocus Clichtovaeus, der bedeutendste Gegenspieler des Erasmus an der theologischen Fakultät von Paris, aus den Schriften des Erasmus exzerpiert hat und die dann in den „decreta fidei et morum“ des Provinzialkonzils von Sens als verurteilte Sätze vorkommen<sup>10</sup>. Dieses Konzil wurde 1529 in Paris gehalten und galt der Abrechnung mit Erasmus. Ignatius hat die Motive der verurteilten Sätze in Anweisungen gefaßt, die den Auffassungen des Erasmus diametral gegenüberstehen. Was dieser getadelt oder verspottet hatte, wird nun gelobt. Dabei geht es bei Ignatius ebenso konkret zu wie bei Erasmus. So lauten die decreta 1, 17 und 18 de moribus des Konzils von Sens: „In der Kirche sollen klare und angemessene Gesänge stattfinden, die das Herz zur Frömmigkeit und Zerknirschung bewegen. In den Kirchen soll der Lobpreis Gottes während der betreffenden Stunden in Ehrfurcht von allen gesungen werden. In den Kirchen sollen häufige Gebete – sowohl private wie öffentliche – stattfinden.“<sup>11</sup> Die dritte der Pariser Regeln greift es auf: „Loben wir die häufige Teilnahme an der heiligen Messe sowie die Gesänge, Psalmen und langen Gebete innerhalb und außerhalb der Kirche, ebenso die zu bestimmten Zeiten angeordneten Stunden für das ganze

<sup>9</sup> Vgl. G. Schurhammer, *Franz Xaver – Sein Leben und seine Zeit, I*, Freiburg 1955, 69–261.

<sup>10</sup> Zum Ganzen G. Schurhammer, a. a. O. (Anm. 9), 124–232; die Texte des Konzils sind greifbar bei P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Paris 1934, 627–633.

<sup>11</sup> P. Dudon, a. a. O. (Anm. 10), 629: „Praecipimus ut in ecclesia...sint musici cantus distincti et discreti, moventes cor ad devotionem compunctionemque. Statuimus ut in ecclesiis laudes divinae per singulas horas reverenter ab omnibus persolvantur. Frequentandas esse preces, et privatas et publicas in ecclesiis.“

Officium divinum und für jede Andacht wie auch alle kirchlichen Tagzeiten.“

Die entscheidende Bedeutung für Ignatius liegt aber bei den Regeln 1 und 13, die ganz auf ihn selbst zurückgehen und in denen er das Kirchenverständnis formuliert, in dem er seine Empfehlung einer kirchlichen Gesinnung begründet sieht. Diese Rahmenregeln nehmen die ekklesiologische Grundaussage noch einmal auf, die sich in der Erwägung über die „Gegenstände der Wahl“ findet<sup>12</sup>. In Regel 1 identifiziert Ignatius ausdrücklich „die wahre Braut Christi unseres Herrn, die da ist unsere heilige Mutter“, mit der „hierarchischen Kirche“. Dasselbe geschieht noch einmal in Regel 13. Dort spricht Ignatius von der „hierarchischen Kirche“ und gebietet ihr gegenüber Gehorsam, „denn wir glauben, daß in Christus unserem Herrn, dem Bräutigam, und in der Kirche, Seiner Braut, derselbe Geist wohnt, der uns zum Heil unserer Seele leitet und lenkt“. Ignatius vertritt hier – in der Sprache der heutigen Theologie formuliert – ein „sakramentales“ Kirchenverständnis. Ein solches Verständnis nimmt den Christen daraufhin in Anspruch, daß er ein „certe et vere sentire in Ecclesia“ (entschiedenes und wahres Fühlen innerhalb der Kirche) in sich lebendig sein läßt. Die Regeln 1 und 13 bilden also die Mitte und den Ausgangs- und Zielpunkt der Pariser ekklesiologischen Regeln, während die Regeln 2 bis 12 von den grundlegenden Rahmenregeln her darauf aufmerksam machen, daß die geistliche Identifikation mit der Kirche bis in die Bejahung des Konkreten vorzudringen hat.

Die erste Hälfte der Regel 13 ist besonders provozierend. „Wir müssen immer halten, um in allem das Rechte zu treffen: von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt...“ Diese Formulierung kehrt eine erasmianische Aussage um; Ignatius will deutlich machen: Ich identifiziere mich nicht mit der Art und Weise, wie Erasmus die konkrete Kirche kritisiert. Neben Jodocus Clichtovaeus war es vor allem Noel Beda gewesen, der sich seitens der theologischen Fakultät von Paris mit Erasmus auseinandergesetzt hatte. 1527 stellte er eine lange Liste von Irrtümern des Erasmus

<sup>12</sup> „Die erste Regel: Nachdem wir alles Urteil abgelegt haben, müssen wir bereiten und willigen Sinn haben, um in allem der wahren Braut Christi, unseres Herrn, zu gehorchen, die unsere heilige hierarchische Mutter Kirche ist... Die dreizehnte: Wir müssen immer festhalten, um in allem das Rechte zu treffen: 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 unserer Seelen. Denn durch den gleichen Geist und unseren Herrn, der die Zehn Gebote gegeben hat, wird gelenkt und geleitet unsere heilige Mutter Kirche.“ (nach Knauer)

zusammen, um ihn nun endlich zum Nachgeben zu zwingen. Erasmus wehrte sich von Basel aus in einer hitzig verfaßten Gegenschrift: „*Supputationes errorum in censuris Bedae*“, worin er erklärte, das *Elaborat Bedae* enthalte 181 Lügen, 310 Verleumdungen und 47 Lästerungen; Beda sei voll so vieler Irrtümer, „daß, wenn der Papst sie approbierte, ich vom schlafenden an den wachenden Papst appellieren müßte; denn Schwarz würde nicht Weiß, auch wenn der Papst von Rom das behaupten würde“<sup>13</sup>. Diese Formulierung, freilich in genauer Umkehrung, ist also von Ignatius in der wichtigsten der Regeln, der 13., verwendet worden. Die Weisung in der ersten Hälfte der 13. Regel ist nicht selten als Inbegriff einer korrupten jesuitischen Moral verstanden und für unvereinbar mit jedem neuzeitlichen Bewußtsein gehalten worden. Isoliert man die Aussage, der Christ habe von dem Weißen, das er sieht, zu glauben, daß es schwarz sei, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt, von ihrem durch und durch situationsbezogenen Kontext und erhebt man sie zu einer grundsätzlichen These, so begibt man sich ohne Zweifel auf das durchaus gefährliche Terrain, das auch die Nominalisten bereits betreten hatten. In deren Kreisen hatte der von Erasmus inkriminierte und von Ignatius in einem situationsbezogenen Sinn wieder aufgenommene Satz eine gewisse Rolle gespielt, obwohl er doch bereits einmal seitens des kirchlichen Lehramts verurteilt worden war. In der Konstitution „*In agro dominico*“ Johannes' XXII. aus dem Jahre 1329 wird eine Serie von Sätzen aus dem Werk des Meister Eckhart als irrig bezeichnet<sup>14</sup>. Und am Ende dieser Serie findet sich diese Aussage: „Es ist der Vorwurf gegen Eckhart erhoben worden, er habe verkündet, Gott sei weder gut noch besser noch der beste; denn wenn er Gott gut nenne, dann sei das genauso unzutreffend als wenn man das Weiße schwarz nenne.“<sup>15</sup> Gegenüber solch einer nominalistischen Leugnung des inneren Zusammenhangs zwischen Sein und Sprache war Erasmus im Recht. Ignatius aber, der den Satz auf den Kopf stellt, hat dabei weniger den Inhalt des Satzes im Auge, sondern beabsichtigt eine formale Gegenrede, die von der Situation, in der sie erfolgt, nicht abgelöst werden darf.

Vielleicht läßt sich die Aussage des Ignatius durch eine christologische Interpretation tiefer verstehen; sie dürfte dem Glaubensdenken des Ignatius (und nicht nur dem seinen) der Sache nach nicht ganz und gar fremd sein. Es geht um den Gedanken der Offenbarung Gottes „sub

<sup>13</sup> „... Beda scripsit permulta, ... etiamsi summus Pontifex ea probaret, sim appellaturus ab eo dormitante ad eum vigilantem. Neque enim ideo nigrum esset album, si ita pronuntiaret Romanus Pontifex ...“ Vgl. G. Schurhammer, a. a. O. (Anm. 9), 122.

<sup>14</sup> DS 950–980.

<sup>15</sup> DS 978: „Quod Deus non est bonus neque optimus; ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum.“

contrario“ (in entgegengesetzter Gestalt), der im Mittelpunkt der Theologie Luthers steht. Am radikalsten ist er bei der gläubigen Deutung des Kreuzestodes Jesu Christi aktuell. Die Kreuzigung Jesu auf Golgatha erscheint „meinen Augen“ als die Hinrichtung eines Verbrechers, an dem ein Gottesurteil geschichtlich vollstreckt wird (vgl. Dt 21, 23; Gal 3, 13), also schwarz. In Wahrheit ist in und unter diesem Leiden und Sterben Jesu die Liebe des dreieinen Gottes inmitten der Geschichte offenbar und wirksam geworden – und dieses Weiß-sein ist nur durch die im Ostergeschehen eröffnete apostolische Verkündigung zugänglich<sup>16</sup>.

Das in den Regeln 1 und 13 begegnende Kirchenverständnis gehörte zu den Grundüberzeugungen des Ignatius. So ist es nicht verwunderlich, daß es auch außerhalb des Exerzitienbuches bezeugt ist, z. B. im Brief an Schwester Teresa Rejadella (1536)<sup>17</sup>, in einem Brief an Franz Borgia (1548)<sup>18</sup> und in dem Lehrschreiben an den äthiopischen Kaiser (1555)<sup>19</sup>.

Ignatius hat Erasmus nicht nur widersprochen. Die Tendenz der anderen Regelgruppe entspricht durchaus erasmianischen Anliegen, und zwar insbesondere denen, die Erasmus in seinem von Martin Luther zurückgewiesenen Buch „de libero arbitrio diatribe“<sup>20</sup> dargelegt hatte. Ignatius hat sich übrigens in den Monaten, bevor er – 1528 – nach Paris ging, mit dem Buch des Erasmus „enchiridion militis christiani“<sup>21</sup> befaßt. In Alcalá, wo er sich damals aufhielt, wurde das Handbüchlein stark diskutiert – wie Marc Rotsaert gezeigt hat<sup>22</sup>. Es war die Zeit, in der Ignatius das Exerzitienbuch geschrieben hat. In vielen Motiven gibt es zwischen dem Exerzitienbuch und dem Enchiridion eine auffallende

<sup>16</sup> Vgl. H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg 1978, 132–142.

<sup>17</sup> H. Rahner, *Ignatius. Briefwechsel mit Frauen*, Freiburg 1956, 387 (*MonIgn I*, Epist. II, 106).

<sup>18</sup> H. Rahner, *Ignatius. Geistliche Briefe*, Einsiedeln 1956, 184 (460–467).

<sup>19</sup> *MonIgn I*, Epist. VIII, 160–467: „Außerhalb der Kirche, die nur eine ist, gibt es kein Gut, denn wer nicht mit ihrem Leib vereint ist, wird von Christus unserem Herrn, der ihr Haupt ist, nicht das Wirken der Gnade empfangen, die seiner Seele das Leben schenkt und sie für die Seligkeit vorbereitet... Denn wenn es eine einmalige Gnade ist, in Einheit zu sein mit dem geheimnisvollen Leib der katholischen Kirche, der belebt und gelenkt ist durch den Heiligen Geist, den Lehrer aller Wahrheit – nach dem Wort des Evangelisten (Joh 16, 13) –, dann ist es auch eine große Gabe, vom Licht der Wahrheit erleuchtet und in der Festigkeit der Kirche begründet zu sein, von der der heilige Paulus sagt, ‚daß sie das Haus Gottes, die Säule und Grundlage der Wahrheit ist‘ (1 Tim 3, 15), und der Christus unser Herr seinen Beistand verheißen hat, indem Er sagt: ‚Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Zeiten‘ (Mt 28, 20).“ (Übers. v. B. Schneider)

<sup>20</sup> „Rede über den freien Willen“, Sept. 1524; Luther antwortete 1525 (WA 18): „De servo arbitrio“, „Über den geknechteten Willen“.

<sup>21</sup> „Handbuch des christlichen Soldaten“, 1503 und viele folgende Auflagen in vielen Sprachen.

<sup>22</sup> *Ignatius von Loyola te Alcalá (1526–27) en de fromheidsstromingen in Castilie*, Diss., Leuven 1974.

Verwandtschaft<sup>23</sup>. Dabei denke man beispielsweise an das „Fundament“ (Nr. 23), das an die vierte der „allgemeinen Regeln wahren Christentums“ im Enchiridion erinnert. Oder man denke an das Motiv des geistlichen Kampfes, das ebensowohl für das Exerzitienbuch wie für das „enchiridion militis christiani“ kennzeichnend ist. Ignatius und Erasmus kamen darin überein, daß sie den geistlichen und kirchlichen Neuaufbruch von einer neuen Begegnung mit dem Ursprung, d.h. mit dem Evangelium von Gottes in Jesus mitgeteilter Gnade erwarteten.

Das Kirchenverständnis, das Ignatius in den Regeln 1 und 13 Erasmus und zumindest implizit auch Martin Luther entgegengehalten hat, erfuhr in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ des II. Vatikanischen Konzils eine Bekräftigung. Das gilt zunächst einmal für die alten Bilder, die auch Ignatius auf die Kirche angewendet hatte, vor allem: die Kirche als „Braut Christi“ und als „Mutter“<sup>24</sup>. Die Kirchenkonstitution entfaltet in Nr. 6 das Brautbild: Die Kirche wird beschrieben als „die makellose Braut des makellosen Lammes (Apk 19, 7; 21, 2. 9; 22, 17); Christus hat sie ‚geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen‘ (Eph 5, 26). In unauflöslichem Bund hat er sie zu sich genommen, immerfort ‚nährt und hegt er‘ sie (vgl. Eph 5, 29).“ Im achten Kapitel, dem mariologischen, treffen wir auf die Aussage, die Kirche sei „unsere Mutter“: „Die Kirche wird durch die gläubige Annahme des Wortes Gottes selbst Mutter: durch Predigt und Taufe nämlich gebiert sie die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben.“ (Nr. 64) Die Einheit der hierarchisch strukturierten Kirche mit der Kirche des Glaubensbekenntnisses, die Ignatius in den beiden Rahmenregeln der Pariser Reihe erwähnt, wird in „Lumen gentium“ durchgehend vorausgesetzt. In Nr. 8 heißt es: „Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschie-

<sup>23</sup> *MonIgn II, Exerc. spir.* 56–58; Pinard de la Boullaye, *Les étapes de rédaction des exercices de St. Ignace*, Paris 1950, 12–14; M. Rotsaert, *Les premiers contacts de saint Ignace avec l'érasmianisme espagnol*, in: *RHSp* 49 (1973) 443–464; Terence O'Reilly, *Saint Ignatius Loyola and spanish Erasmianism*, in: *AHSJ* 43 (1974) 301–321; R. G. Villoslada, *Loyola y Erasmo. Dos almas. dos epocas*, Madrid 1965; J. M. Granero, *Loyola y Erasmo*, in: *Manr* 38 (1966) 155–164.

<sup>24</sup> Zum Sinn und zur Geschichte dieses Bildes vgl. Henri de Lubac, *Die Mutterschaft der Kirche*, in: *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 127–204.

dene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4, 16). Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bekennen.“<sup>25</sup>

### Die zweite Regelgruppe – Die Würde des Menschen vor Gott

Sie ist vor 1541 abgefaßt worden. Damals lebte Ignatius in Italien. Nach einem kurzen Erholungsaufenthalt in Spanien war er im Dezember 1535 über Bologna nach Venedig gelangt. Ignatius hielt sich dort bis Mitte 1537 auf, bevor er nach Rom aufbrach. Ignatius nahm in Italien ein beträchtliches Interesse an der lutherischen Reformation wahr. Hubert Jedín stellt in seiner Studie „Das Konzil von Trient und der Protestantismus“ fest: „Es ist viel zu wenig beachtet worden, daß im Italien der 1530er und 40er Jahre in gewissen Kreisen eine ganz starke und lebhafte Auseinandersetzung mit der Frömmigkeit und den Zentralideen der Reformation stattgefunden hat. Die Stätte dieser Auseinandersetzung waren weniger die Universitäten als kleine Kreise und Zirkel, die sich um die damals häufigen Bibelvorlesungen und Bibelpredigten bildeten, und Gruppen von Menschen, denen eine innere Erneuerung der Kirche Herzenssache und Lebensinhalt war.“<sup>26</sup> Wie Karl Benrath vor fast einem Jahrhundert gezeigt hat<sup>27</sup>, war Venedig, die führende Handelsstadt mit ihren weitreichenden Beziehungen, das Zentrum und der Ausgangspunkt der reformatorischen Bewegung, zunächst für Norditalien, dann aber auch für andere Teile des Landes. Martin Luthers Schriften zirkulierten dort schon in den 20er Jahren. Kreise von Anhängern des Wittenberger Reformators bildeten sich. Es gab hier und da auch Spannungen zwischen ihnen und den kirchlichen und staatlichen Verantwortlichen der Stadt. Ignatius hat während seines Aufenthaltes in Venedig diese Vorgänge sicherlich wahrgenommen. Im November 1537 erreichte Ignatius mit seinen Gefährten Rom. Dort trug sich ein halbes Jahr später, im

<sup>25</sup> Vgl. J. Salaverri, *Significación teológica del 'Sentido verdadero que en la iglesia militante debemos tener' según San Ignacio*, in: Manr 41 (1969) 299–314.

<sup>26</sup> Cat 3 (1934) 137–156. 145.

<sup>27</sup> *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle 1887.

Sommer 1538, ein heftiger Konflikt zu, in den er persönlich hineingezogen wurde. Der Augustiner Agostino Mainardi, dessen Übertritt zum Protestantismus unmittelbar bevorstand, verbreitete auf den Plätzen Roms offen die Lehren Martin Luthers<sup>28</sup>. Er hatte dabei sogar die Unterstützung einiger kurialer Kreise. Ignatius und seine Gefährten wiesen Mainardi öffentlich zurecht. Dieser bezichtigte daraufhin Ignatius und seine Freunde in aller Öffentlichkeit der Häresie und eines anrühigen Lebenswandels. Das war in den Monaten, in denen die Bemühungen um eine Formierung und kirchliche Anerkennung der geplanten „Societas Jesu“ in vollem Gange waren. Damals schrieb Ignatius die fünf sogenannten italienischen Regeln.

Diese zielen eindeutig auf die reformatorische Theologie und Bewegung, nicht mehr auf den Humanismus. Sie kreisen nun um anthropologische Fragen. Bei ihrer Ausarbeitung hat sich Ignatius höchstwahrscheinlich durch eine der bedeutendsten Gestalten der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts anregen lassen: durch Kardinal Gasparo Contarini, der die Auseinandersetzung mit der Reformation in vorbildlicher Weise geführt hat<sup>29</sup>. 1956 hat Angel Suquia erstmals auf eine bemerkenswerte inhaltliche Verwandtschaft zwischen den ignatianischen Regeln und den Werken des Kardinals Contarini aufmerksam gemacht<sup>30</sup>. Ignatius und Contarini unterhielten von 1538 an in Rom intensive, freundschaftliche Beziehungen<sup>31</sup>. Contarini hat 1538 unter der Anleitung des Ignatius die 30tägigen Exerzitien gemacht. Er vertrat auch wirksam das Vorhaben der Gründung der Gesellschaft Jesu bei Papst Paul III. Derselbe Contarini hat in den Jahren seiner Bekanntschaft mit Ignatius vier kontroverstheologische Schriften verfaßt, die sich größtenteils auf die Problembereiche beziehen, die Ignatius dann in seinen italienischen Regeln angesprochen hat: 1. „Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum“, 2. „Epistula de iustificatione“, 3. „De potestate Pontificis“, 4. „De praedestinatione“<sup>32</sup>. Viele Berührungspunkte sowohl im Atmosphärischen als auch im Inhaltlichen sind erkennbar.

<sup>28</sup> H. Boehmer, a. a. O. (Anm. 3), 220–235; A. Ravier, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1982, 31.

<sup>29</sup> H. Jedin, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, Münster 1949; *Ein ‚Turmerlebnis‘ des jungen Contarini*, in: *HistJhb* 70 (1951) 115–130.

<sup>30</sup> *Las reglas para sentir con la iglesia en la vida y en las obras des Cardenal Gaspar Contarini* (1483–1542), in: *AHSJ* 25 (1956) 380–395.

<sup>31</sup> A. Suquia, a. a. O. (Anm. 30), 381 f.; zur Rolle Contarinis als Vermittler bei Paul III. vgl. A. Ravier, a. a. O. (Anm. 29), 86–128.

<sup>32</sup> „Widerlegung der Artikel oder Fragen der Lutheraner“, „Brief über die Rechtfertigung“, „Über die Machtvollkommenheit des Papstes“, „Über die Vorherbestimmung“, in: Gaspara Contarini, *Gegenreformatorische Schriften*, Münster 1923.

Damals hatte sich die reformatorische Bewegung bereits um eine zweite Persönlichkeit gruppiert: um Jean Calvin. Ignatius hatte ihn mit großer Wahrscheinlichkeit einige Jahre zuvor schon einmal persönlich gesehen<sup>33</sup>. In der Dogmatik Calvins von 1536, „*Institutio religionis christianae*“, ist der Konstruktionspunkt die Auffassung von der ewigen Erwählung des Menschen durch Gott. Darauf beziehen sich die beiden ersten der italienischen Regeln. Ignatius weist den Prädestinationsgedanken nicht einfachhin zurück, sondern fordert lediglich, daß er so entfaltet wird, daß der Mensch darüber nicht zum bloßen Gegenstand des göttlichen Handelns wird. Die drei anderen Regeln gelten Auffassungen, die für das lutherische Glaubensverständnis kennzeichnend sind. Die erste spricht die Befürchtung aus, daß die lutherische Art und Weise, den Glauben und die Werke in Beziehung zu setzen, zu einer Erschlaffung des sittlichen Bemühens der Christen führen könnte. Die nächste Regel mit der Aussage über den freien Willen läßt die Position des Erasmus, zumindest der Sache nach, zur Geltung kommen. Die letzte greift die damals zwischen Lutheranern und Katholiken umstrittene Frage auf, ob nicht nur die Reue aus Liebe (= *timor filialis*), sondern auch die Reue aus Furcht (= *timor servilis*) Gott wohlgefällig sei. Die Aussage des Ignatius entsprach der üblichen katholischen Lehre<sup>34</sup>. Martin Luther lehnte die Reue aus Furcht als Weg zu Gott ab. Er meinte, sie mache den Menschen nur noch mehr zum Sünder; denn sie lasse ihn danach trachten, sich durch eigene Leistung zu rechtfertigen.

Alle fünf italienischen Regeln bringen also zur Sprache, daß der Mensch trotz seiner Sündigkeit frei, wie ihn Gott geschaffen hat, vor Gott steht.

Auch dies hat das II. Vatikanische Konzil – in dem Kapitel der Konstitution „*Gaudium et spes*“ über die theologische Anthropologie – bekräftigt. In Nr. 12 wird gelehrt, „daß der Mensch ‚nach dem Bilde Gottes‘ geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben...“ In diesem Sinne begegnet uns auch der entscheidende Gedanke der italienischen Regeln des Ignatius in der theologischen Anthropologie wieder, die das letzte Konzil vorgelegt hat. Beiden ist im Bereich der theologischen Anthropologie die Aussage wichtig, das *liberum arbitrium coram Deo* (die freie Entscheidung angesichts Gottes) werde durch die Sünde nicht vernichtet, sondern „nur“ beeinträchtigt. Muß man nicht

<sup>33</sup> G. Schurhammer, a. a. O. (Anm. 9), 156: Zwischen 1531 und 1532 besuchte Calvin oftmals das Barbara-Kolleg in Paris, wo Ignatius lebte und studierte.

<sup>34</sup> Über Sinn und Geschichte der Unterscheidung vgl. Artikel *Crainte*, in: *DictSpir II*, 2463–2511. Luthers Lehre wurde durch die Bulle „*Exsurge, Domine*“ von 1520 (DS 746) und das „*Decretum de poenitentia*“ (1551) des Konzils von Trient (DS 898) verurteilt.

darauf bestehen, daß Gott den Menschen auch im Rechtfertigungs-geschehen als mit personaler Freiheit begabtes Subjekt will, dem Gott seine Gnade so darbietet, daß es sie in Freiheit ergreifen kann?

Es gibt eine tiefe Verwandtschaft zwischen der geistlichen Lehre des Ignatius, die in der Ekklesiologie und der Anthropologie der Regeln zum Ausdruck kommt, und der des letzten Konzils. Das heißt aber: wer heute aus dem ignatianischen Charisma leben möchte, tut gut daran, sich auf die Impulse einzulassen, die theologisch und spirituell vom II. Vatikanischen Konzil ausgegangen sind.

Zu denen, die zwischen Ignatius von Loyola und dem letzten Konzil vermittelnd wirksam gewesen sind, gehört der Jesuit und – seit einigen Jahren – Kardinal Henri de Lubac. Er hat in dem Abschnitt seines Buches „Die Kirche – eine Betrachtung“, der überschrieben ist „Der Mensch der Kirche“<sup>35</sup>, auf dem Hintergrund eigener Erfahrung und darum besonders überzeugend ausgesagt, welche Züge die kirchliche Gesinnung heute aufweisen könnte und müßte. Dort kreuzen sich zwei Spiritualitäten: die der ignatianischen Regeln und die, die sich ein gutes Jahrzehnt nach dem Erscheinen von de Lubacs Buch im konziliaren Kirchen- und Menschenbild ausdrückte. Es hat in den letzten Jahren verschiedene Versuche gegeben, den Geist der ignatianischen Regeln über die kirchliche Gesinnung in neue Texte zu fassen. Man übersehe nicht, daß in de Lubacs genanntem Text eine geglückte Aktualisierung der ignatianischen Anliegen bereits vorliegt. Entscheidend bleibt jedoch durch alle möglichen Texte hindurch, daß die kirchliche Gesinnung nicht auf eine vorgestellte, abstrakte, sondern auf eine je konkrete Kirche mit konkreten Institutionen und Traditionen zielt.

## Vergottung im Heiligen Geist

Die Botschaft des Athosmönches Gregorios Palamas

Jürgen Kuhlmann, Nürnberg

Um 1330 kehrte der Philosoph Barlaam aus Kalabrien in Italien nach Byzanz zurück, um im Geist der beginnenden Renaissance sein eigenes klassisches Erbe zu erforschen. Dabei verfaßte er „antilateinische“

<sup>35</sup> Einsiedeln 1968, 218–231.