

Ignatius von Loyola – Mystik und Wissenschaft

Zur geistigen Grundlage der ignatianischen Spiritualität

Die heutige Freude an Jubiläen führt nicht zuletzt dazu, überlebte Bilder zu revidieren, Persönlichkeiten und Ereignisse neu zu überdenken und vom jetzigen Standpunkt her zu betrachten. Eine solche Aufgabe ist im Hinblick auf den Gründer des Jesuitenordens, Ignatius López de Loyola (1491–1556), besonders vonnöten. Zuviel hat sich im Lauf der Jahrhunderte an Legenden und Klischees über seine Person und sein Werk angesammelt, und zuwenig ernsthafte Forschung wurde getrieben. Lange genug blieb das Bild des Heiligen aus dem Baskenland durch kritiklose hagiographische Verherrlichung oder durch emotionale Ablehnung verzerrt. Das Jubiläumsjahr (1990–1991) wäre eine willkommene Möglichkeit, die Revisionsarbeit wieder aufzugreifen, die bereits mit der Herausgabe der historischen Quellen „*Monumenta Ignatiana*“ (1903–1938) begann, im Gedenkjahr 1956 fortgesetzt und danach leider – ausgenommen einige Abhandlungen – kaum mehr mit der gebotenen Gründlichkeit weitergeführt wurde.

Ritterideale und Frömmigkeit

Eine Persönlichkeit wie Ignatius von Loyola hat Schriftsteller, Denker, Dichter und Künstler immer wieder angesprochen: Cervantes, Calderón, Voltaire, Schiller, Ernst Bloch, Umberto Eco; besonders das Barock machte aus ihm eine Figur, die kaum etwas mit der historischen Wirklichkeit gemein hat. Der antilutherische Ignatius im goldstarrenden Gewand zusammen mit dem Bild vom „Soldaten der Kirche“, das Ludwig Marcuse und Anton Huonder SJ verbreitet haben, ist bis heute repräsentativ für gängige Auffassungen über den Gründer der Gesellschaft Jesu. Demgegenüber hat die Ignatiusforschung der letzten fünfzig Jahre andere Akzente gesetzt. Nicht ein Teilaspekt, sondern das Untersuchen seiner vielfältigen Persönlichkeit muß der Ausgangspunkt eines Gesamturteils sein. Bereits 1941 plädierte Hugo Rahner entschieden dafür, den „ganzen Ignatius“ ernst zu nehmen.

Die am weitesten verbreitete Vorstellung, die in Ignatius den Offizier sieht, der einen militärischen Orden „*Compañía de Jesús*“ gründet, ist durch die neuere historische Forschung gründlich revidiert worden. „Das Wort ‚*Compañía*‘ ist

zu einer Legende, einem Begriff geworden. Aus dem italienischen Wort ‚Compagnia‘, das eine Gemeinschaft von Brüdern meint, wurde im Spanischen der Begriff ‚Compañía‘ im militärischen Sinn. Diese zweifache Bedeutung sollte man sich immer vor Augen halten. Sie ist bereits zu Lebzeiten des Ignatius belegt.“¹ Aus der Entstehungsgeschichte des Ordens weiß man heute, daß sich die Gruppe um Ignatius erst in Italien zum ersten Mal als „Compañía de Jesús“ bezeichnete.

Aber auch die wehrhafte Bedeutung des Wortes „Compañía“ ist in bezug auf die Jugendzeit des Ignatius viel differenzierter zu sehen als etwa das deutsche Wort „Kompanie“ meint. Das Ritterbild, mit dem sich der junge Ignatius identifizierte, entspricht bei weitem nicht dem heutigen Bild eines Militärs. Der Ritter im Mittelalter, aber vor allem in der Renaissance, erscheint, wenn auch oft zu sehr in der Dichtung idealisiert, als Inbegriff menschlich-männlichen Verhaltens. Er verkörpert eine Tugendlehre, die Gedanken der klassischen Antike, des Christentums und der germanischen Welt miteinander verbindet. Insgesamt bestimmt die Gestalt des Ritters eine Verbindung von Gerechtigkeit und Milde, von Höflichkeit und Sachlichkeit, eine Art Ehrenkodex, der bis in unsere Tage hinein, besonders im „Gentleman“, die Formen des gesellschaftlichen Benehmens prägt.

Das Ritterideal entsprach weiter Grundintentionen des Christentums, das im Christen einen „miles christi“, einen Soldaten Christi (Röm 6, 13; 2 Tim 2, 3) sieht. Das Bild der „militia spiritualis“, des Kampfs für das Gute, war bis in die Neuzeit sehr verbreitet. Es galt als verbindlich für den König wie für den einfachen Bürger, für den Bischof wie für den Mönch. Benedikt bezeichnet in seiner Regel den Mönch als Krieger Gottes gegen das Böse. Die Regel selbst wird verstanden als ein Kriegsgesetz, dem der Mönch verpflichtet ist. In dieser Tradition befindet sich der Gründer des Jesuitenordens, wenn es zu Beginn seiner Grundregel (Formula Instituti) heißt: „Wer immer in unserer Gesellschaft, von der wir wünschen, daß sie mit dem Namen Jesu bezeichnet werde, unter dem Banner des Kreuzes für Gott Kriegsdienst leisten ... will.“²

Der „miles christi“, die Nachfolge Jesu unter dem Bild des Kampfs, war damals, wie Erasmus in seinem „Enchiridion militis christiani“ oder Albrecht Dürers Ritter zeigt, eine christliche Grundvorstellung, die zu faszinieren vermochte wie etwa heute Engagement, Aktion oder Befreiung. Zum anderen ist historisch kaum möglich, daß der junge Iñigo einer regelrechten militärischen Laufbahn, wie wir sie uns heute vorstellen, hätte folgen können. Die kastilische Krone, in deren Dienst er eintrat, verfügte über kein ständig organisiertes Heer. Zum Kriegsdienst waren alle Untertanen verpflichtet. Seine Freude an Waffenübungen, wie er auf seine Jugendzeit rückblickend sagt, muß man im Rahmen der allgemeinen wehrhaften Haltung jener höfisch-ritterlichen Gesellschaft verstehen, für die die „Waffen“ als eine der würdigsten Tätigkeiten galten. Noch im „Don Quijote“, der achtundvierzig Jahre nach dem Tod des Ignatius erschien, bleibt die Frage nach dem richtigen Verhältnis zwischen den damaligen vor-

nehmsten Berufen „armas“ und „letras“ ungelöst: „Die Wissenschaften sagen, ohne sie könne das Waffenhandwerk nicht bestehen; denn auch der Krieg hat seine Gesetze und ist denselben unterworfen, die Gesetze aber fallen unter die Herrschaft der Wissenschaften und der Gelehrten. Darauf antworten die Waffen, ohne sie könnten die Gesetze nicht bestehen, weil mit den Waffen die Republiken sich verteidigen, die Städte geschützt, die Straßen gesichert werden.“³

In dieser gespannten Verbindung zwischen „armas“ und „letras“ sind die gesellschaftlichen Ideale zu sehen, nach denen der junge Ignatius strebte, der bei aller Freude an Waffenübungen auch dichten konnte und für gute Musik viel übrig hatte. Ferner hat er sich auf eine Berufstätigkeit vorbereitet, die besonders mit Schreibgeschäften zu tun hatte. Als er mit etwa dreizehn Jahren seine baskische Heimat verläßt, um eine höfische Erziehung bei der am Königshof wohl situierten Familie Velásquez de Cuéllar in Kastilien zu bekommen, tritt er in den Dienst des Großschatzmeisters des kastilischen Königsreichs. Dieses Amt wäre heute etwa mit dem eines Finanzministers zu vergleichen. Wenn Inigo etwa zwölf Jahre (1505–1517) bei einem hohen Staatsverwalter der Krone Kastiliens und danach vier Jahre beim Vizekönig von Navarra, bis zu seiner Verwundung (1521), gedient hat, dann kann er vor seiner Bekehrung keineswegs ein Mann mit sehr bescheidener Vorbildung gewesen sein, wie er öfter hingestellt wird⁴. Er hatte wohl noch kein Universitätsstudium, aber eine höfisch-ritterliche Bildung, die auf praktische und administrative Ämter ausgerichtet war. Von daher wird erst recht verständlich, weshalb der spätere Gründer und Generaloberer der Jesuiten so spontan und geschickt den jungen Orden organisieren und leiten konnte⁵.

Studiengang und Lehrmethode

Verfolgt man die Bildungsgeschichte des Ignatius weiter, stellt man fest, daß er nach der Entscheidung, sein Leben in der Nachfolge Jesu neu zu gestalten, wobei ihm die Frömmigkeit der *Devotio moderna* (Ludolf von Sachsens „*Vita Christi*“ und Thomas von Kempens „*Imitatio Christi*“) richtungweisend wurde⁶, ein regelrechtes philosophisch-theologisches Studium begonnen hat. War er bisher bildungs- und berufsmäßig mehr im Bereich der praktisch-organisatorischen Tätigkeiten (*armas*), so erhalten jetzt die Wissenschaften (*letras*) den Vorrang. Zwar meinte er zunächst, sein neues Vorhaben, „den Menschen helfen“, mehr auf die Art eines Franz von Assisi, ohne wissenschaftliche Ausbildung, realisieren zu sollen. So ging er als Pilger nach Jerusalem, um „für immer“ dort, an den Lebensstätten Jesu, für das Heil der Menschen zu wirken. Doch die Umstände machten ihm klar, daß Gott anderes von ihm wollte. „Seitdem der genannte Pilger“, sagt er in seinem autobiographischen Bericht, „erkannt hatte, daß es nicht der Wille Gottes sei, auf Dauer in Jerusalem zu bleiben, überlegte er beständig

bei sich, was er nun tun solle. Schließlich kam er immer mehr zu der Überzeugung, er solle eine Zeitlang studieren, um den Seelen helfen zu können.“⁷

Wie alle Studenten damals mußte er trotz seiner dreiunddreißig Jahre mit der auf das Studium vorbereitenden humanistischen Ausbildung beginnen. Unter Anleitung vom Magister Jeronimo Ardévol lernte er in Barcelona (1524–1526) die lateinische Grammatik und Texte der Klassiker (Cicero, Vergil, Cato). Im März 1526 begann er an der damals vor allem wegen ihrer humanistischen Leistungen bekannten Universität von Alcalá de Henares, genannt Complutensis, das Studium der Artes liberales, der Philosophie.

Er hörte „Vorlesungen über Logik nach Dominicus Soto, über Physik nach Albertus Magnus und über das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus“⁸. Der Verdacht, daß er wegen seiner Art der geistlichen Unterweisung den heterodoxen Gruppen der Illuministen (Alumbrados) nahestünde, brachte ihn vor kirchliche Gerichte und ins Gefängnis. Freigesprochen, aber mit der Auflage, vor dem Abschluß seines Studiums nicht weiter zu unterweisen, setzte er das Studium in Salamanca fort, wo er wiederum in ähnliche Konflikte kam wie vorher in Alcalá. Abermals freigesprochen, entschied er sich nun für Paris. Dort hoffte er, das Studium mit einem apostolischen Wirken verbinden zu können⁹. Doch auch hier kamen bald Schwierigkeiten mit der kirchlichen Glaubensbehörde¹⁰. So sah er schließlich ein, daß er sich zunächst auf das Studium beschränken mußte. „Während dieser Zeit, da er den philosophischen Kurs hörte, belästigte man ihn nicht mehr, wie es früher der Fall gewesen war. Und im Hinblick darauf meinte einmal der Doktor Frango, er wundere sich, wie jetzt alles so ruhig bleibe, ohne daß irgendwelcher ihm Schwierigkeiten mache. Darauf antwortete er: ‚Der Grund hierfür liegt darin, daß ich mit niemand über religiöse Dinge spreche.‘“¹¹

Systematisch und ordnungsgemäß, und nach Wiederholung der humanistischen Fächer, beginnt nun Ignatius an der angesehensten Universität der Welt gründlich zu studieren. Das Artes-Studium sicherte eine gemeinsame Bildungsgrundlage für alle Studenten. Erst wenn dieses erfolgreich durchlaufen war, konnte man sich den höheren Fakultäten (Theologie, Jurisprudenz, Medizin) zuwenden. Seit dem Bekanntwerden der metaphysischen, naturphilosophischen, psychologischen und ethischen Schriften des Aristoteles im 13. Jahrhundert hatte die Artistenfakultät mit den sieben Artes liberales, nämlich Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik) eine grundlegende Veränderung erfahren.

Der Studiengang war nun in drei Stufen eingeteilt, die sich auf dreieinhalb Jahre erstreckten. Im ersten Jahr der „Summulisten“, das als Einleitungskurs gedacht war, wurden die „Summulae logicales“ des Petrus Hispanus behandelt, ein kleines Handbuch, das die Grundlage des Logikunterrichts an den meisten Hochschulen Europas bildete. Jeder Student mußte sich unter den Magistern einen Präzeptor wählen, dessen Lehrveranstaltungen er besuchen mußte. Ignatius

entschied sich für den aus Spanien kommenden und im Sainte-Barbe-Kolleg lehrenden Juan de la Peña. Bei ihm hatten drei Jahre vorher Franz Xaver und Peter Faber mit dem Artes-Studium angefangen¹². Nach den Summulae begann Peña ordnungsgemäß das aristotelische Organum zu behandeln. Demnach war für Ignatius sein zweites Studienjahr (1530–1531) – das Jahr der „Logiker“ – ein gründliches Kennenlernen des logisch-dialektischen und erkenntnistheoretischen Denkens des Aristoteles, das mit den langwierigen Prüfungen zum Bakkalaureat besiegelt wurde.

Daran schloß sich der dritte Studienabschnitt der „Physiker“ (1532–1533), die Vorbereitung auf das Lizentiatsexamen. Für die Zulassung zu dieser Prüfung mußte man die Vorlesungen über das naturphilosophische, metaphysische und ethisch-politische Schrifttum des Aristoteles gehört haben. Dazu kamen Vorlesungen über mathematische und astronomische Fragen¹³. Die Studenten mußten die von den Lehrenden stückweise vorgelesenen Aristoteles Texte im Gedächtnis behalten. Aufzeichnungen durfte man nur über die Texterklärungen des Lehrers machen. Der vorgelesene Text, der meistens nach der lateinischen Aristotelesübersetzung behandelt wurde, wurde in der Weise zergliedert, daß man die einzelnen Begriffe erklären konnte; anschließend wurden die Gründe dafür oder dagegen vorgelegt und daraus in syllogistischer Argumentationsweise die Schlußfolgerung gezogen. Regelmäßige Übungen (Repetitorien) sollten das in den Hauptlehrveranstaltungen Behandelte zum festen geistigen Bestand werden lassen. Einmal in der Woche fand in der Artistenfakultät eine ganztägige Disputation statt, die den Bakkalaren Gelegenheit gab, sich in die Debattierkunst einzüben. Höhepunkt des akademischen Jahres bildete die von der gesamten Universität auszutragende Jahresdisputation der Artistenfakultät, die Disputatio quodlibetalis¹⁴.

Am 13. März 1533 erwarb Ignatius das Lizentiat, und am 14. März 1535 erreichte er durch den feierlichen Akt der Inceptio novi magistri (vergleichbar mit einer heutigen Antrittsvorlesung) den höchsten akademischen Grad der Artistenfakultät¹⁵. Bei der Verleihung des Lizentiatstitels sagte der Rektor der Universität: „Ich... gebe Euch die Lizenz zum Lehren, Regieren, Disputieren und Determinieren und die übrigen scholastischen und magisterialen Akte in der philosophischen Fakultät auszuüben in Paris und überall auf der Erde.“¹⁶

Aristoteles

Anhand dieses Studienprogramms erkennt man zunächst die überragende Bedeutung des aristotelischen Denkens für die geistige Entwicklung des Gründers der Gesellschaft Jesu. Wie vielschichtig und tiefgehend die Aristotelesrezeption des Mittelalters sich für das gesamte Abendland darstellt, hat Martin Grabmann

herausgearbeitet: „Der mittelalterliche Aristotelismus ist ein Bestandteil der mittelalterlichen Kultur, des mittelalterlichen Geisteslebens überhaupt... Man wird zum Verständnis historischer Quellentexte, zur Beurteilung politischer und kirchenpolitischer Theorien, zur Deutung von Dichtungen und Kunstschöpfungen des Mittelalters nicht selten zum lateinischen Aristoteles... und zu seinen scholastischen Interpreten greifen müssen.“¹⁷ Philosophie und Theologie waren jedenfalls in ihrer Bemühung um eine tiefgehende Begründung durch die aristotelische Wissenschaftstheorie bestimmt. Vom Ausgang des Mittelalters bis in die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts hinein wurde dies, vor allem wegen der Vermischung der Logik mit der Metaphysik, zu einer Textzergliederung im nominalistischen Sinn. Von daher bekam die philosophische Ausbildung eine größere begriffliche Festigkeit, die heute von der analytischen Philosophie besonders geschätzt wird; andererseits war nicht zu vermeiden, daß man in formalistische Übertreibungen hineingeriet. Diese als Ärgernis empfundene Entartung dialektischer Diskussionsmethode versuchte die Pariser Universität 1530, als Ignatius mit seinem Philosophiestudium begann, ein Ende zu bereiten, indem sie jene Professoren tadelte, die einen solchen Formalismus praktizierten¹⁸.

Zur Überwindung der formalistischen Erstarrung, in die die scholastische Methode ausgeartet war, wie die Kritik Erasmus', Luthers und Vives' am deutlichsten zeigt, trug die humanistische Renaissance besonders bei. Mit ihrem Programm einer Neugestaltung der Kultur durch die Wiederbelebung der Antike ging sie davon aus, daß erst bessere Übersetzungen das Denken des Aristoteles erfassen lassen. An der Pariser Universität war Jacobus Faber Stapulensis (Lefèvre d'Étaples, 1455–1537) ein großer Befürworter der humanistischen Erneuerung. Er belebte das Quellenstudium des Aristoteles neu. Die lateinischen Aristotelesschriften wurden sorgfältig ediert und mit neuen Übersetzungen und Kommentaren versehen. An der Pariser Universität öffnete sich vor allem die Artistenfakultät der Erneuerungsbewegung der Humanisten. Das Sainte-Barbe-Kolleg, an dem Ignatius nicht nur Artes studierte, sondern auch wohnte, war ein Zentrum des Pariser Humanismus¹⁹.

Aus dieser Wiederbelebung der Urtexte des Aristoteles durch die Humanisten wird klar, daß Ignatius in Paris mehr als nur den scholastischen Aristotelismus kennengelernt hat, zumal sein Repetitor, Peter Faber, gut Griechisch konnte. So ist es mehr als wahrscheinlich, daß er mit seinem Interesse für ein gründliches Studium des öfteren den Repetitor nach dem griechischen Wortlaut dieser oder jener Aristotelesstelle fragte. Die große Wertschätzung, die die aristotelische Philosophie bei Ignatius fand, ist in den von ihm verfaßten Konstitutionen des Jesuitenordens in dem Abschnitt über die Studien feststellbar: „In der Logik, Natur- und Moralphilosophie und Metaphysik folge man der Lehre des Aristoteles; auch in den anderen philosophischen Fächern.“²⁰ Daß diese Anordnung den griechischen Aristoteles im Sinn des Humanismus vor Augen hat, ist aus der

Hochschätzung des humanistischen Bildungsideals in den Konstitutionen zu schließen²¹.

Ignatius hat demnach die aristotelische Gedankenwelt nicht nur gründlich gekannt und verstanden, er war auch damit einverstanden. In solchen Fällen muß es nach hermeneutischen Überlegungen eine gewisse geistige Affinität zwischen beiden geben. Sicher war es beim Studium nicht das erste Mal, daß Ignatius mit aristotelischem Gedankengut in Berührung kam. Die Ritterideale, die ihn von Jugend auf begeisterten, verweisen immer wieder auf die aristotelische Tugendlehre, wie es die spanischen Traktate zur Fürsten- und Rittererziehung in zahlreichen Variationen beinahe durchweg darstellen²². Zum anderen sind Aristoteleszitate in der von Ignatius so intensiv gelesenen „Vita Christi“ des Ludolf von Sachsen keine Seltenheit. Die aristotelische Denkweise dürfte ihm während des Studiums besonders wegen der klaren logischen Gedankengänge zugesagt haben. Die Operationen der aristotelischen Logik konnten einen Menschen, der sich für höhere Verwaltungsämter Organisations- und Ordnungsprinzipien angeeignet hatte, direkt ansprechen. Welche Bedeutung der Pariser Universität für die geistige Gesamtentwicklung des Ignatius zukommt, zeigt sich in dem Brief, in dem er seinen Bruder Martín García auffordert, seinen Sohn zum Studieren nach Paris zu schicken: An keinem Ort der Christenheit könne er bessere Ausbildungsmöglichkeiten finden; er werde an dieser Universität in vier Jahren ein besseres Ergebnis erreichen als an anderen in sechs oder mehr Jahren²³.

Die ignatianische Spiritualität und die aristotelische Wissenschaftstheorie

Inwieweit läßt sich nun, neben dem Studiengang und der hohen Einschätzung des aristotelischen Denkens, in der Spiritualität des Ignatius Aristotelisches nachweisen? Bereits in den fünfziger Jahren sprach Karl Rahner von einer „ignatianischen Logik der existentiellen Erkenntnis“²⁴; Hugo Rahner und Gaston Fessard stellten eine „Dialektik“ in den Exerzitien fest²⁵. Noch deutlicher hat der bekannte Linguist Roland Barthes bei aller Fehldeutung die Nähe der Struktur der Exerzitien zu logisch-dialektischen Sprachtheorien herausgestellt²⁶, und neuerdings hat Dominique Bertrand sogar von einem „ignatianischen Aristotelismus“ gesprochen²⁷. Doch keiner von ihnen geht merkwürdigerweise von der Bildungsgeschichte des Ignatius aus, sondern von äußeren Feststellungen an den ignatianischen Texten. Tatsächlich ist die wohldurchdachte Struktur der ignatianischen Exerzitien so augenfällig, daß selbst ein nichtkritischer Beobachter klare kompositionstheoretische Elemente erkennen kann.

Ignatius hat das Studium nicht pro forma absolviert, sondern „um den Menschen zu helfen“. Seine geistliche Lehre, die er vor allem während seiner Bekehrungszeit in Manresa als Büsser durch mystische Erleuchtungen erhalten hat²⁸,

brauchte einen konkreten vermittelnden Rahmen, der sie für andere Menschen zugänglich macht. Beim Studieren des aristotelischen „Organon“ fand er nun ein Instrumentarium, das ihm eine willkommene Möglichkeit gab, seine höchstpersönliche mystische Erfahrung pastoralpädagogisch für andere Menschen zu gestalten. Nach Jeronimo Nadal, einem seiner engsten Mitarbeiter, hat Ignatius durch seine Studien seiner Spiritualität „vieles hinzugefügt“ und „alles in Ordnung gebracht“²⁹. Wo zeigen sich aber in der Spiritualität des Ignatius konkret Elemente, die auf die Gedankenwelt des Aristoteles zurückzuführen sind?

Auf einen aristotelischen Grundzug stoßen wir bereits bei dem „Principio y fundamento“ am Beginn der Exerzitien. Die Wissenschaftstheorie des Aristoteles geht davon aus, wie die „Zweite Analytik“ zeigt, daß es auch in der logischen Ordnung keinen Regressus in infinitum geben kann, daß man also notwendig zu ersten Prinzipien kommen muß, die weiterer Begründung nicht mehr bedürfen. Solche Sätze können dann Fundament und Ausgangspunkt eines bestimmten Systems bilden. Dieser Wissenschaftsbegriff fand in der Zeit, als Ignatius studierte, allgemeine Anerkennung. Alle Wissenszweige bemühten sich darum, ihre Basisätze aufzuweisen. In der Rhetorik nannte man sie „communes loci“, in der Dialektik „maximae propositiones“, in der Metaphysik „prima principia“, in der Ethik „generales sententiae“. Das „Principio y fundamento“ entspricht strukturmäßig der Charakteristik solcher Basisätze. Es ist von einer umfassend geltenden Allgemeinheit, die die Vielheit christlicher Grundwahrheiten in systematischer Zusammenschau zu erfassen versucht. „Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen.“³⁰

Das „Principio y fundamento“ eröffnet neben einem allgemein von allen Christen anerkannten Gewißheitsgrad und über den theologischen Gehalt hinaus eine inhaltliche Weite, die zur Grundlage der Entfaltung der darin eingeschlossenen Wahrheitsfülle werden kann. Dies allein reicht aber zu einer gläubigen Zustimmung nicht aus. Es fehlt die subjektive Evidenz, die auch nach aristotelischem Wissenschaftsbegriff wesentlich zur Wahrheitsstruktur der Prinzipiensätze gehört. Wie und wodurch kann dem objektiv glaubenden Menschen das subjektive Bewußtsein zuteil werden, damit er im Glauben die Wirklichkeit der Nachfolge Jesu erfährt? Um dem Menschen dazu zu verhelfen, entwickelt Ignatius, von seinen menschlichen und mystischen Lebenserfahrungen ausgehend, mit dem wissenschaftlichen Instrumentarium seiner Zeit die einmalige Methode seiner Geistlichen Übungen. Das „Principio y fundamento“ ist als Ausgangspunkt zugleich der „Grundsatz“, den es durch alle diese Übungen zu „beweisen“ gilt, und zwar nicht einfach deduktiv-logisch oder subjektiv-illuministisch, sondern als Vermittlung von objektiver Glaubenswirklichkeit und subjektiver Glaubenserfahrung. Diesen Vermittlungsvollzug der Exerzitien charakterisiert Karl Rahner treffend, wenn er sagt, die ignatianischen Übungen seien „eine Logik der existentiellen Entscheidung, in der die Einmaligkeit des einzelnen Menschen und die

Einmaligkeit des Willens Gottes über alle bloße Normativität allgemeiner Prinzipien hinaus zum Durchbruch kommt“³¹.

Auf echt aristotelisches Gedankengut stoßen wir auch, wenn man diese existentielle Entscheidung nach den „Wahlzeiten“ der Exerzitien³² mit dem 3. Buch der „Topik“ des Aristoteles in Beziehung bringt. In beiden Fällen handelt es sich um die Frage, welche von zwei oder mehreren Gegebenheiten wählenswerter oder besser ist. Aber auch hier geschieht eine Umdeutung: Nach Aristoteles soll man so vorgehen, daß der Wählende in seinem freien Denken nicht gestört wird. Ignatius hingegen sieht als Richtpunkt einer „gesunden Wahl“, daß man das wählt, was „mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem der Mensch geschaffen worden ist“. Diese Zielgerichtetheit, die ja für die ignatianische Spiritualität kennzeichnend ist, wie im „Prinzip und Fundament“ der Exerzitien und in dem „zur größeren Ehre Gottes“ der Konstitutionen zum Ausdruck kommt, erinnert doch wiederum an jene Grundlehre des Aristoteles, daß allem Handeln ein Ziel inneohnt, dessen Suchen und Finden für den Menschen die Vollendung seines Daseins bedeutet. Daß die Exerzitien in ihrer Gliederung keine bloße Aneinanderreihung von Übungen ohne differenzierten Gesamtplan sind, sondern eine intensive Konzentration auf ein Ziel hin darstellen, ist augenfällig.

Die Frage, in welchem Umfang sich in der ignatianischen Spiritualität Aristotelisches nachweisen läßt, bleibt damit gewiß nur ansatzweise beantwortet. Sie erfordert noch weitere Untersuchungen. Dennoch scheint man schon jetzt sagen zu können, daß die Beziehung der ignatianischen Spiritualität zum aristotelischen Gedankengut manche Grundstrukturen dieser Spiritualität klärt, die sonst nur schwer eine Erklärung finden können, und gleichzeitig eine erstaunliche Gestaltungskraft bei ihrem Urheber erkennen läßt.

Katholischer Reformator

Als Leopold von Ranke 1834 den ersten Band seiner Papstgeschichte herausgab, begann für Ignatius von Loyola eigentlich die ernsthafte historische Behandlung seiner Person und seines Werks. Trotzdem übernahm der berühmte Historiker bei allem Bemühen um sachliche Geschichtsschreibung weiterhin hagiographische und gegenreformatorische Gemeinplätze, ohne sie zu prüfen. Ranke vergleicht Ignatius mit Luther und sieht den wesentlichen Unterschied darin: „Luther wollte keine Eingebung, keine Gesichte, er hielt sie alle ohne Unterschied für verwerflich; er wollte nur das einfache, geschriebene, unzweifelhafte Gotteswort. Loyola dagegen lebte ganz in Phantasien und inneren Anschauungen. Am meisten vom Christentum schien ihm eine Alte zu verstehen, welche ihm in seinen Qualen gesagt, Christus müsse ihm noch erscheinen.“³³

Ein stark ausgeprägter Schwarz-Weiß-Gegensatz bestimmt in der Tat das Ver-

hältnis Ignatius–Luther von der Zeit der Gegenreformation bis heute: Luther will sich vom Papsttum befreien, Ignatius will sich an es binden; Luther spaltet die Kirche, Ignatius verfestigt sie. Bis auf Details hat man den Lebensweg beider Männer einander gegenübergestellt. Denn es sei Fügung der Vorsehung, schrieb 1567 der erste offizielle Biograph des Ignatius, Pedro Ribadeneira, daß zugleich mit den Ketzern auch immer deren Überwinder geboren werden³⁴. Solche stilisierte Gegensätzlichkeiten haben sogar Joseph Lortz, einer der ersten, der die Geschichte der Reformation katholischerseits zu revidieren versuchte, zu der Überlegung gebracht: „Das religiöse Werden des großen Spaniers beherrscht durch die daraus erwachsenen Früchte die gesamte katholische Neuzeit. Es ging vor sich ohne Zusammenhang mit der Reformation. Man kann es aber symbolhaft nehmen, da die religiöse Neugeburt des Iñigo in jenem Jahr ansetzte, das durch Luthers Bekenntnis in Worms den unheilbaren Riß in die Christenheit sprengte. Mit einer großartigen inneren Sinnerfülltheit erscheint Ignatius (und sein Werk) als der große Anti-Luther.“³⁵

Auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und trotz aller Fortschritte der ökumenischen Bewegung behauptete Urs von Balthasar: „Für Luther liegt alles im Wort – für Ignatius liegt alles im Ruf, der auch in die Nachfolge des (Kreuz-) Weges Jesu stellt.“ So sieht er im Verhältnis Ignatius–Luther zunächst „zwei Glaubensweisen“, die sich „hoffnungslos“ gegeneinander stellen. Trotzdem meint er weiter: „So herrscht jetzt große Hoffnung, sie zu einen. Ökumenische Sternstunde.“³⁶ Soll diese Stunde, wie er betont, nicht „durch gegenseitige Konzessionen und Abglättungen an der Peripherie“, sondern „durch das gemeinsame Standhalten vor den maximalen Ansprüchen von Gottes uns maximal beschenkender Liebe“ eintreten, dann muß das Ignatius-Luther-Verhältnis nicht nur aus den Unterschieden, sondern auch aus dem Gemeinsamen erfaßt werden, zumal schon seit längerer Zeit die Beziehung Reformation-Gegenreformation nicht ohne weiteres als eine Art Aktion-Reaktion-Bewegung verstanden werden darf.

Was Ignatius und Luther am deutlichsten gemeinsam haben, ist zunächst die Erfahrung der inneren Auseinandersetzung, der „Anfechtung“. Bruder Martins Seelenkämpfe in den Augustinerklöstern zu Erfurt und Wittenberg zeigen manche Berührungspunkte mit den nach der neuen Lebensrichtung eintretenden inneren Konflikten des zum Pilger gewordenen Hofritters Iñigo in der Einsamkeit von Manresa, nämlich, wie Heinrich Boehmer sagt, „die Sehnsucht nach persönlicher Gewißheit der Versöhnung mit Gott“³⁷. Diese Rechtfertigungserfahrung bedeutete auch für beide ein Neuentdecken des Gebets und der Meditation.

Ignatius und Luther treffen sich im unmittelbaren Vollzug christlichen Daseins, im gemeinsamen Uranliegen: das Gottsein des je größeren Gottes Jesu Christi in allen Dingen und über alle Dinge geltend zu machen. Somit ist die Bezeichnung „Anti-Luther“ mehr eine Folge von historiographischen Konstruktionen als von geschichtlichen Tatsachen. Hier hat die Ignatius- und Lutherliteratur

einiges nachzuholen, wenn man aus der Haltung des bloßen „Anti“ herauskommen und eine gemeinsame Basis aufbauen möchte.

Wenn diese Überlegungen den Eindruck erweckt haben, daß die Ignatiusforschung in nicht weniger Hinsicht noch am Anfang steht, ist mit dieser treffenden Vermutung zugleich die Feststellung verbunden, daß noch ein weiter Weg zurückzulegen ist, bis die kategorisierenden Teilaspekte und die Klischees über den Gründer der Gesellschaft Jesu überwunden werden können. Immer noch, fünfhundert Jahre nach seiner Geburt, bleibt die Beschäftigung mit dem ignatianischen Gesamtwerk, den Exerzitien, den Konstitutionen, den autobiographischen Schriften und den zwölf Bänden mit über sechstausend Briefen eine große Aufgabe. Zu hoffen ist, daß sein Jubiläum ein Stück weit zum ganzen Ignatius hinführt.

ANMERKUNGEN

- ¹ M. Batllori, *Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II* (Roma 1983) 18.
- ² I. v. Loyola, *Satzungen der Gesellschaft Jesu*, übers. v. P. Knauer (Frankfurt 1980) Nr. 1.
- ³ M. de Cervantes, *Don Quijote* (München 1985) 397.
- ⁴ H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geistliche Werden seiner Frömmigkeit* (Graz 1947) 52.
- ⁵ R. García-Mateo, *Ignatius von Loyola vor seiner Bekehrung. Die Bedeutung der Jugendzeit für seine Spiritualität*, in: *Geist und Leben* 61 (1988) 242–257. ⁶ H. Rahner, a. a. O. 27 ff.
- ⁷ I. v. Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, übers. v. B. Schneider (Freiburg 1977) Nr. 50.
- ⁸ Ebd. 57 ff. ⁹ Ebd. 72 f. ¹⁰ Ebd. 81. ¹¹ Ebd. 82.
- ¹² G. Schurhammer, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, Bd. 1 (Freiburg 1955) 99.
- ¹³ Ausführliche Beschreibung des Unterrichtspensums: R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (Madrid 1986) 325 ff.
- ¹⁴ Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age* (Paris 1850).
- ¹⁵ *Monumenta Ignatiana, Fontes documentales* 396.
- ¹⁶ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, hrsg. v. H. Denifle u. E. Chatelain (Paris 1889 f.) Bd. 2, 679.
- ¹⁷ M. Grabmann, *Ges. Akademische Abhandlungen* (Paderborn 1979) 1451 f.
- ¹⁸ W. Risse, *Einleitung zu Dominicus Soto, Summulae* (Hildesheim 1980).
- ¹⁹ G. Schurhammer, a. a. O. 152 ff. ²⁰ I. v. Loyola, *Satzungen* 470. ²¹ Ebd. 351, 380–382, 457.
- ²² R. García-Mateo, *El „Rey eternal“: Ética política y espiritualidad*, in: *Manresa* 60 (1988) 135–145.
- ²³ *Monumenta Ignatiana, Epistolae I*, 148.
- ²⁴ In: *Ignatius von Loyola. Seine geistl. Gestalt und sein Vermächtnis*, hrsg. v. F. Wulf (Würzburg 1956) 343–402.
- ²⁵ H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg 1964) 215 ff.; G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, 3 Bde. (Paris 1956 ff.).
- ²⁶ R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (Frankfurt 1974).
- ²⁷ D. Bertrand, *La politique de Saint Ignace de Loyola* (Paris 1985) 595. ²⁸ I. v. Loyola, *Bericht des Pilgers* 27 ff.
- ²⁹ *Monumenta Historica SJ, Epistolae Nadal*, IV 826.
- ³⁰ I. v. Loyola, *Geistliche Übungen*, übers. v. A. Haas (Freiburg 1966) Nr. 23.
- ³¹ Ebd. Vorwort. ³² Ebd. 169 ff.
- ³³ *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, hrsg. v. H. Michael (Hamburg 1934) Bd. 1, 109.
- ³⁴ P. Leturia, *El gentilhombre Iñigo de Loyola* (Barcelona 1949) 286 ff.
- ³⁵ J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* (Freiburg 1940) Bd. 2, 138.
- ³⁶ H. U. v. Balthasar, *Zwei Glaubensweisen (Ignatius und Luther)*, in: *Hochland* 59 (1966/67) 67, 411.
- ³⁷ H. Böhmer, *Ignatius von Loyola* (Stuttgart 1941) 37; vgl. dazu R. García-Mateo, *Martin Luther – Ignatius von Loyola – Teresa von Avila. Ökumenische Gemeinsamkeit in spirituellen Grunderfahrungen*, in: *Geist und Leben* 59 (1986) 343–356.