

UMSCHAU

Ignatius von Loyola und Mary Ward

Über Glaube und Kirche sei eine „winterliche Zeit“ hereingebrochen, hatte Karl Rahner schon vor mehr als einem Jahrzehnt angemerkt. Von der Krise, die hier diagnostiziert wurde, scheinen auch die Orden betroffen; vielen fehlt der Schwung, den ihre Stifter ihnen einmal gaben. Neugründungen, in früheren Jahrhunderten stets Ausweis lebendigen Glaubens, bleiben aus. Ein wissenschaftliches und zugleich lesbares Buch¹, geschrieben von einer jungen Frau, das die Impulse zweier bedeutender Ordensstifter theologisch interpretiert und in ein neues Licht stellt, ist zwar noch keine Frühlingsschwalbe, die das Ende des Winters ankündigt. Doch die Konfrontation mit den eigenen Ursprüngen, die hier den Jesuiten und den Maria-Ward-Schwestern geboten wird, ist die Voraussetzung für das Erwachen zu neuem Leben.

Der theologische Schlüssel, der sich sehr geeignet erweist, die Dynamik der Lebensgeschichte des Ignatius und der Mary Ward neu zu begreifen, ist der Begriff der Sendung. Es erstaunt zu sehen, wie wenig dieses tief in der biblischen Überlieferung verwurzelte Begriffsinstrument bisher in der Theologie genutzt worden ist. Der Ursprung der Kirche gründet in der Sendung durch Christus, die vom Vater und vom Geist ausgeht. Die hier gestiftete Dynamik hat denn auch die Kirche in „alle Welt“ gehen lassen. Seit der frühen Neuzeit aber gewinnt das Subjektbewußtsein, das in jedem Sendungsbewußtsein fundamental enthalten ist, eine neue Gestalt. Ignatius und die ihm geistlich verwandte Mary Ward sind die Repräsentanten eines spirituellen Sendungsbewußtseins, das ganz aus der mit Beginn der Neuzeit veränderten Lebenswelt erwächst, das sich aber zugleich von dem des säkularen neuzeitlichen Subjekts radikal unterscheidet: Bei ihnen führt das Sendungsbewußtsein eben nicht zur Vereinzelung und in deren Kompensation zum Streben nach Herrschaft über den Mitmenschen und die Natur, sondern über die Gemein-

schaft eines Ordens in die Gemeinschaft der universalen Kirche.

Überhaupt gehören die Ausführungen, in denen Hallensleben die ignatianische Idee der Sendung in den Kontext des frühneuzeitlichen Denkens stellt und als ein typisch neuzeitliches Phänomen aufweist, zum Anregendsten ihrer Untersuchung. Die oft beschworene Neuzeitlichkeit des ignatianischen Entwurfs erschöpft sich nicht in den ganz unzureichenden Beispielen der Organisation und Pädagogik; viel wichtiger ist der von Ignatius geschaffene Typ der Spiritualität, der den Grund zu einem neuen theologischen Weltbezug und zu einer neuen Weise der Weltfrömmigkeit gelegt hat. Die frühneuzeitliche französische, spanische, mit Blick auf Mary Ward auch die englische Literatur, vor allem aber Descartes' Subjektverständnis zeigen die atmosphärischen Gemeinsamkeiten, lassen aber auch die besondere Eigenart des ignatianischen Sendungs- und Individuumsbewußtseins hervortreten. Welteroberung und Weltverbesserung, charakteristisch für die Neuzeit, gewinnen eine radikal neue Bedeutung. Eine kleine Perle ist hier der Exkurs zu J. Nadals Bemerkungen über die „Curiositas“, in bezug und im Unterschied zu der von H. Blumenberg gewonnenen Einsicht, daß es gerade die bedingungslose Legitimierung der theoretischen Neugier gegen äußerlich auferlegte Grenzen war, die die Dynamik der Neuzeit konstituierte.

Im systematischen Zusammenhang, der in die historischen Erörterungen eingefügt ist und so lebendig wird, gehört zum Fruchtbaren eine in die Tiefe der ignatianischen Spiritualität führende Interpretation der Exerzitien als Vermittlung und „Mittel“ der Sendung. Auch hier kann Hallensleben zeigen, wie die ignatianische Sendungsgestalt das Anliegen der Neuzeit ernst nimmt: Die Exerzitien „eröffnen einen Weg gläubigen Selbstvollzugs für das Subjekt, das sich der Macht und Ohnmacht seiner autonomen Freiheit bewußt

geworden ist. Nicht in angstvoller oder apologetischer Abwehr, sondern in mutiger Annahme und Weiterführung wird die Subjektivität der Neuzeit im Vollzug der Sendung in eine neue, freie Relation zu ihrem Urgrund und Ziel in Gott hinein vermittelt. Die Exerzitien bieten in der Sendung ein lebbares Modell erlöster Subjektivität“ (334). So fruchtbar die Auswertung gegenwärtiger philosophischer Diskussion (z. B. D. Henrich und E. Tugendhat über die Konstitution des Selbstbewußtseins) für eine weiterführende Interpretation des Wahlvorgangs und seines Kriteriums der Trosterfahrung in den Exerzitien ist, so wohlthuend ist hier der Verzicht Hallenslebens auf modisches Psychologisieren.

Die außerordentliche Hochschätzung für Ignatius und sein Werk macht Hallensleben nicht blind für Fehlentwicklungen. Auch die ignatianische Sendungsidee – am getreuesten von J. Nadal aufgenommen – ist in ihrer geschichtlichen Entfaltung von Korruption nicht verschont geblieben. Bellarmins Gottesgedanke, dann die Gnadenlehre von Suarez und Molina markieren bereits in der Frühzeit der Gesellschaft Jesu die Anpassung elementarer ignatianischer Erfahrungen an säkulare Denkmuster. Begriff Ignatius die im Gehorsam entgegengenommene Sendung durch Papst und Obere noch als ein quasisakramentales Geschehen, in dem diese den Willen Gottes repräsentieren, findet spätestens bei Suarez eine „Rationalisierung“ des Gehorsams ihren reflektierten Ausdruck. Ist der Abfall vom hohen Ideal der Gründergeneration unvermeidliches Schicksal jedes Ordens? Nicht zu übersehen ist ja, daß jene Abweichung von der ignatianischen Idee aus praktischen Schwierigkeiten erwuchs. Eher angedeutet als direkt gestellt erhebt sich hier die Frage: Ist die Strenge und Größe der Gehorsamsauffassung des Ignatius, eingebettet in seine Theologie der Kirchlichkeit und diese in die der Sendung, heute noch distinktives Merkmal des Ordens? Wie weit hat das Postulat des „kritisch-vernünftigen“ und „verantwortungsvollen“ Gehorsams sich vom „holocaustum“, das im Gehorsam gebracht werde, wie Ignatius es bedenkenlos nannte, entfernt (98)?

Was Hallensleben, eher zurückhaltend, als Fehlentwicklung während der ersten Expansion des Ordens an der Wende zum 17. Jahrhundert,

verknüpft mit der jesuitischen Gnadentheologie jener Zeit, kritisiert, könnte dem „Insider“ noch mehr für die Entwicklung in den letzten Jahrzehnten gültig erscheinen. „Das konkrete Apostolat konstituierte sich nicht mehr je neu aus der Sendung Jesu Christi, sondern der Glaube wurde Motivationsquelle zur Erfüllung bestimmter apostolischer Werke. Die Sendungsgemeinschaft erschien als Zweckverband zur wirkungsvolleren Organisation des Apostolats.“ Nach Hallensleben bricht sich in dem hier offenbar werdenden Verlust der ursprünglichen Sendungsgestalt das säkulare Selbstbewußtsein Bahn: Es spiegelt die Tendenz „zur eigenmächtigen Unterwerfung der Natur, zur Selbstrechtfertigung des arbeitenden Bürgertums“ (255). Der Zusammenhang von Gottes Wirken und menschlicher Freiheit wird als „Kausalität nach dem Modell der Mechanik“ begriffen (237).

Etwa hundert Jahre nach Ignatius versucht die beeindruckende Mary Ward aus tiefem spirituellem wie theologischem Impuls einen der Gesellschaft Jesu gleichartigen weiblichen Orden zu gründen. Doch muß der Beobachter feststellen, daß ihre Idee, die alle nur verengt pragmatischen Überlegungen weit hinter sich ließ, nicht zum zündenden Funken wurde. „Mary Wards Werk in seiner geschichtlichen Gestalt ist gescheitert“ (68). Von Papst Urban VIII. 1628/1631 in der ersten von Mary Ward gestifteten Form aufgehoben, hat das spätere Institutum BMV nie jene universale Bedeutung gewinnen können, die der Gesellschaft Jesu bis heute eigen ist. Die Geschichte der weiblichen Orden ist eine Geschichte zahlloser Behinderungen, gewiß nicht aus Bosheit, sondern weitgehend begründet durch die Lebensbedingungen in der zivilen Gesellschaft – bis der historische Augenblick, der den Gründungsimpuls für die Kirche hätte fruchtbar machen können, versäumt war.

Die Vorteile, die Ignatius als Mann mit politischer Schulung und dann als Priester gegenüber der bürgerlich und kirchlich in vielerlei Abhängigkeiten eingebundenen Frau genoß, um seine Sendung in einem Orden realisieren zu können – vom gewiß unterschiedlichen persönlichen Format einmal abgesehen –, werden mit aller wünschenswerten historischen Präzision dargestellt. Daß dieser Schilderung die anderwärts oft zu be-

obachtende feministische Larmoyanz fehlt, macht sie nur um so beeindruckender.

Dissens stellt sich ein, wo die Funktion des Priestertums in der Gesellschaft Jesu behandelt wird. Hier ergibt sich für Hallensleben aus der Prämisse ihrer Untersuchung, derzufolge die Gestalt der Sendung bei Ignatius und Mary Ward „wesentlich übereinstimmt“, mit logischer Notwendigkeit die Schlußfolgerung, daß das Priestertum nicht zur Grundgestalt, „Definition“, der Sendung in der Gesellschaft Jesu gehören könne.

Zuzustimmen ist der Beobachtung, daß „bis heute der Stellenwert des Priestertums in der Gesellschaft Jesu umstritten“ ist (74), und daß für Ignatius die Entscheidung, Priester zu sein, lebensgeschichtlich relativ spät getroffen wurde. Gleichfalls zuzustimmen ist der Feststellung, daß gerade auch die priesterliche Berufung in der alten Getauften zukommenden Sendung fundiert ist. Diese grundlegende Sendung, Hallensleben bezeichnet sie als noch „unspezifisch“, wird im Lauf des Lebens konkretisiert und „erfüllt“ sich, ohne daß hier die klassische „Standestheologie“ bemüht werden müßte. Wenn es tatsächlich eine wesentliche Gleichartigkeit der Berufung des Jesuiten und der Maria-Ward-Schwester geben sollte – Mary Ward selbst sprach in diesem Zusammenhang von „the same“ –, so käme es darauf an, in welcher „Tiefe“ des Phänomens das „Wesentliche“ „geortet“ wird.

Wäre hier aber nicht zu bedenken, daß die von der alle Christen umschließenden Taufsendung durchwirkte Lebensgeschichte eines jeden stets unverwechselbar und unaustauschbar konkret ist? Weshalb sollte das zwischen Orden anders sein? Müßte also nicht jede Form der Wesensbestimmung, mit deren Hilfe Gleichförmigkeit der Sendung zwischen Individuen und Orden festgestellt werden könnte, eine Abstraktion bleiben?

Es scheint deshalb doch fraglich, ob die „Brücke zu einer wesentlich gleichartigen Berufung in nicht-priesterlicher, weiblicher Gestalt“, die Hallensleben mit der „Klerikalisierung“ der Gesellschaft Jesu „abgebrochen“ sieht, dadurch wiederhergestellt würde, daß man das Priestertum des Jesuiten als ein nicht zu einer „Definition“ gehöriges Accessoire verstünde. Vielleicht hat J. Nadal, dem Hallensleben sonst ein theologisch trefendes Gespür für die Eigenart der ignatianischen Sendung attestiert, dem sie aber hier nicht folgen will, doch tiefer gesehen.

Auch wenn hier eine wichtige Frage offenbleibt, weist Hallenslebens Untersuchung keine Ähnlichkeit mit theologischer Modeliteratur auf. In kenntnisreicher Argumentation wird eine Theologie entfaltet, die sich nicht in historischer Recherche erschöpft und sich nicht mit der kritischen Würdigung der vorliegenden Literatur begnügt. Was sie auszeichnet, ist der eigene theologische Entwurf. „Eine ausgearbeitete Theologie der Sendung verheißt einen Ansatzpunkt für die Theologie des Ordenslebens, die auch im und nach dem II. Vatikanischen Konzil noch fehlt“, wie B. Hallensleben mit schöner Bescheidenheit anmerkt. Fast überflüssig zu sagen, daß diese Arbeit über einen wissenschaftlichen Apparat verfügt und allen Anforderungen genügt, die an eine gediegene wissenschaftliche Untersuchung zu stellen sind. Die Theologische Fakultät der Universität Tübingen hat sie 1992 als Habilitationsschrift angenommen. Seit Sommer 1994 hat die Verfasserin den Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Freiburg in der Schweiz inne.

Peter Ehlen SJ

¹ Barbara Hallensleben: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward. Frankfurt. Knecht 1994. 440 S. (Frankfurter Theologische Studien. 46.) Kart.