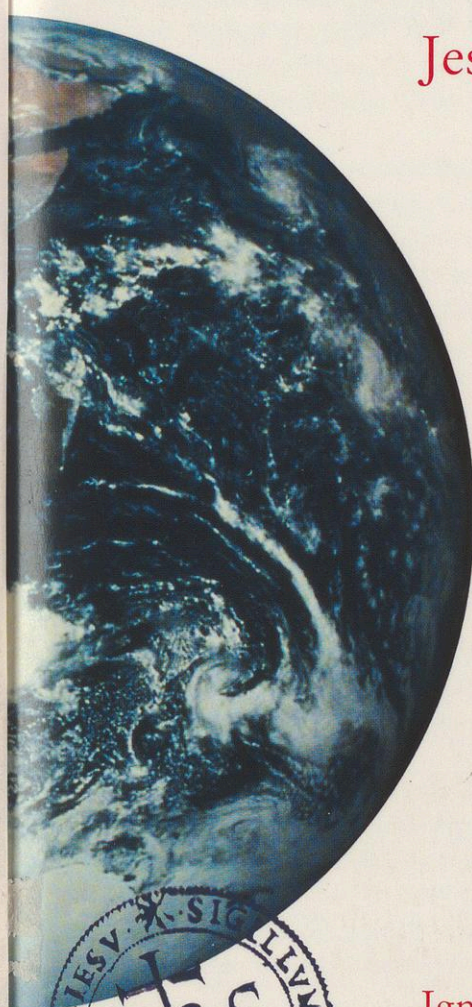


STIMMEN DER ZEIT

Spezial 2-2006

Jesuiten in der Welt von heute



Kardinal Carlo M. Martini SJ
Der Jesuitenorden in der Kirche

Jean-Yves Calvez SJ
Die Gesellschaft Jesu und die Päpste

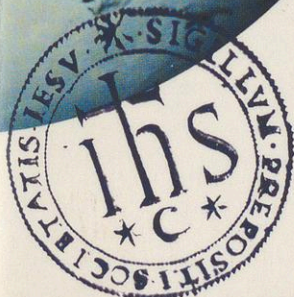
Martin Maier SJ
Freundschaft mit den Armen

Daniel Deckers
Aus der eigenen Quelle trinken

Maria Clara Lucchetti Bingemer
Den Frauen zuhören

Michael Amaladoss SJ
Interreligiöser Dialog in Indien

Bernhard Grom SJ
Ignatius von Loyola und die Psychologen



✓ ZID
Verlag Herder Freiburg

INHALT

Martin Maier SJ	Ignatius von Loyola – Peter Faber – Franz Xaver	1
Carlo Maria Martini SJ	Der Dienst des Jesuitenordens in der Kirche heute.....	3
Jean-Yves Calvez SJ	Die Gesellschaft Jesu und die Päpste.....	8
Martin Maier SJ	Freundschaft mit den Armen. Überlegungen zur Sendung der Gesellschaft Jesu in der Welt von heute	20
Daniel Deckers	Aus der eigenen Quelle trinken. Der Orden des heiligen Ignatius von außen betrachtet	33
Maria Clara Lucchetti Bingemer	Den Frauen zuhören. Glauben fördern und Gerechtigkeit schaffen.....	44
Michael Amaladoss SJ	Im Dienst des interreligiösen Dialogs in Indien	57
Bernhard Grom SJ	Ignatius von Loyola und die Psychologen	68

UMSCHAU

Julius Oswald SJ	Neue Literatur zum Jesuitenorden	81
------------------	--	----

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Kardinal Carlo Maria Martini, Via Appia 54, I-00040 Ariccia (RM) – Prof. Dr. Jean-Yves Calvez, 35 bis rue de Sèvres, F-75006 Paris – Dr. Daniel Deckers, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 60267 Frankfurt – Prof. Dr. Maria Clara Lucchetti Bingemer, Estrada da Gávea 1, BR-22451-260 Rio de Janeiro-RJ – Prof. Dr. Michael Amaladoss, Post Box 3301, IND-600034 Chennai – Dr. Julius Oswald, Kaulbachstr. 31a, 80539 München.

STIMMEN DER ZEIT · 224. BAND · 131. JAHRGANG · SPEZIAL 2-2006

www.stimmen-der-zeit.de

Herausgeber und Chefredakteur: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Andreas R. Batlogg SJ, Bernhard Grom SJ. Anschrift der Redaktion: Kaulbachstraße 22a, D-80539 München, Telefon (089) 23 86-2910, Telefax (089) 23 86-29 02, E-Mail: martin.maier@hfph.mwn.de – Verlag: Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (0761) 2717-220; Anzeigenleitung: Sylvie Eismann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 35 vom 1.1.1998 – Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 50,- €, für Studenten 37,50 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. inkl. MwSt. zzgl. 3,90 € Versand (D); Einzelheft 9,95 € zzgl. 2,90 € Versand – Abbonentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-422 (für Deutschland und Österreich); Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1 (für die Schweiz) – Kündigungstermin: vier Wochen zum Ende des Berechnungszeitraumes – Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Bebelstraße 11, 79108 Freiburg. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Abkürzungen in den Anmerkungen nach Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 11. Titelfotos: Planet Erde, © KNA-Bild; Siegel des Ignatius, © SJ-Bild.

Ignatius von Loyola – Franz Xaver – Peter Faber

Der Jesuitenorden feiert im Jahr 2006 drei wichtige Jubiläen: den 450. Todestag seines Gründers Ignatius von Loyola (31. Juli 1556) und den 500. Geburtstag von Franz Xaver (6. April 1506) und Peter Faber (13. April 1506) – beide Mitglieder der Gründergruppe. Diese drei „Freunde im Herrn“ – so das auf Ignatius zurückgehende Motto des Jubiläumsjahres – stehen für ganz unterschiedliche Tätigkeiten, die durch das Band der gemeinsamen Spiritualität zusammengehalten werden: Ignatius, der sozusagen im Innendienst als Generaloberer die Tätigkeiten des Ordens organisierte und koordinierte; Franz Xaver, der den christlichen Glauben bis an die „Enden der Erde“ nach Indien, Indonesien, Japan und bis vor die Tore Chinas trug; Peter Faber, der im eher verborgenen Dienst der geistlichen Begleitung stand. Ignatius und Franz Xaver wurden 1622 heilig- und Peter Faber 1872 seliggesprochen.

Was in einem gemeinsamen Studentenzimmer in Paris 1529 seinen Anfang nahm, wurde zum größten globalen Unternehmen der katholischen Kirche in der anbrechenden Neuzeit. Der Jesuitenorden war europäisch in seinem Ursprung, doch weltweit in seiner Dynamik. So weitete Ignatius in der „Betrachtung von der Menschwerdung“ seiner „Geistlichen Übungen“ in einer für seine Zeit verblüffenden Weise den Blick in einer Außenperspektive auf die ganze Erde: Er leitet dazu an, so wie die drei göttlichen Personen „die ganze Oberfläche oder das ganze von Menschen erfüllte Erdenrund“ zu überschauen:

Es sollte über 400 Jahre bis zur modernen Luft- und Raumfahrt dauern, bis es wirklich möglich wurde, den Planeten Erde in seiner Schönheit aber auch in seiner Verletzlichkeit „von außen“ in den Blick zu nehmen, wie es die Titelseite dieses Hefts zeigt. Der Generalobere Pedro Arrupe SJ (1907–1991), der die Gesellschaft Jesu im 20. Jahrhundert wohl am meisten geprägt und im Geist des Zweiten Vatikanums erneuert hat, bekam vom amerikanischen Astronauten John W. Young ein ähnliches Photo geschenkt, das die Erde vom Weltraum aus zeigt. Es hing in seinem Büro neben einem Porträt des Ordensgründers Ignatius von Loyola.

Die „Stimmen der Zeit“ nehmen die Jesuitenjubiläen 2006 zum Anlaß für das vorliegende Sonderheft. Dabei geht es aber nicht um einen nostalgischen Blick in die Vergangenheit, sondern um den Jesuitenorden in der Welt von heute. In ihrer Geschichte ist die Gesellschaft Jesu nicht immer der Gefahr entgangen, die „größere Ehre Gottes“ mit ihrer eigenen Größe zu verwechseln. Die Vergangenheit soll für eine Ordensgemeinschaft kein Museum sein, sondern Inspirationsquelle, um in schöpferischer Treue zu den Ursprüngen den Herausforderungen der Gegenwart zu begegnen. Dem möchten die verschiedenen Beiträge dieses Hefts entsprechen.

Kardinal *Carlo Maria Martini SJ*, langjähriger Erzbischof von Mailand und einer der bekanntesten Jesuiten, beschäftigt sich mit dem Dienst des Jesuitenordens in der Kirche heute. Dieser Dienst hat für ihn sein Zentrum in den Exerzitien als Methode zu einer vertieften Aneignung der Heiligen Schrift und zur „Unterscheidung der Geister“. Eine der größten Herausforderungen für den Orden in der Welt von heute sieht Martini darin, einen Beitrag für das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen zu leisten.

Zu einem Wesensmerkmal des Jesuitenordens gehört seine besondere Verbundenheit mit dem Papst, was im Verlauf seiner Geschichte auch immer wieder zu Spannungen geführt hat. *Jean-Yves Calvez SJ*, der von 1971 bis 1983 in der zentralen Leitung des Ordens in Rom tätig war, befaßt sich mit diesem spannungsreichen Verhältnis unter den letzten Päpsten seit dem Konzil. In seiner 32. Generalkongregation (1974/75) hat der Orden in einer Kurzformel als seine vordringliche Aufgabe in der Welt von heute den „Kampf für Glaube und Gerechtigkeit“ definiert. Der folgende Beitrag bringt das Motto des Jubiläumsjahres „Freunde im Herrn“ mit dieser Neudefinition der Sendung des Ordens in Verbindung.

Daniel Deckers, politischer Redakteur bei der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ und ausgewiesener Kenner der Kirche in Deutschland, richtet einen Blick von außen auf die Gesellschaft Jesu. Die Krise der Orden spiegelt für ihn die Krise der Kirche. Doch in der ignatianischen Spiritualität sieht er Potentiale für deren Lösung angelegt. Die 34. Generalkongregation verabschiedete ein Dokument über die Situation der Frau in Kirche und Gesellschaft, in dem der Jesuitenorden auch seine Mitschuld an der Diskriminierung von Frauen bekennt. Die brasilianische Theologin *Maria Clara Lucchetti Bingemer* unternimmt eine Lektüre dieses Dokuments von Lateinamerika aus.

Dieselbe Generalkongregation hat dem Kampf für Glaube und Gerechtigkeit den interreligiösen und interkulturellen Dialog als weitere zentrale Leitlinien für den Orden in der Welt von heute hinzugefügt. Der indische Jesuit *Michael Amaladoss SJ*, der in Chennai das „Institut für den Dialog zwischen Kulturen und Religionen“ leitet, gibt einen Überblick über die verschiedenen Tätigkeiten von Jesuiten im interreligiösen Dialog in Indien. Die moderne Psychologie hat sich intensiv mit Ignatius und seiner Spiritualität beschäftigt. *Bernhard Grom SJ* setzt sich mit diesen psychologischen Deutungen auseinander. *Julius Oswald SJ* gibt in einem abschließenden Beitrag einen Überblick über neuere Literatur zum Jesuitenorden.

Die Vielfalt dieser Beiträge spiegelt einen Grundzug ignatianischer Spiritualität: Sie umfaßt die ganze Wirklichkeit, sie möchte „Gott in allen Dingen finden“. Dies bedeutet auch, daß christliches Heil nicht rein jenseitig ist, sondern schon in dieser Welt und in ihrer Geschichte Gestalt annehmen muß. Im Blick auf Not und Elend so vieler Menschen sprach Pedro Arrupe immer wieder von der Notwendigkeit, „den Planeten zu heilen“. „Weltdienst als Heildienst“ – in dieser Formel läßt sich das Grundanliegen des Jesuitenordens zusammenfassen. *Martin Maier SJ*

Der Dienst des Jesuitenordens in der Kirche heute

Blickt man auf die drei Jesuiten, deren Jubiläen in diesem Jahr gefeiert werden, dann fällt auf, wie ähnlich ihre Spiritualität ist, wie grundverschieden aber ihre apostolische Tätigkeit. Franz Xaver (1506–1552) ist der Wandermissionar, der die gesamte Welt im Blick hat, große Massen, ja ganze Völker zum Christentum führen will, immer unterwegs in den Ländern und Kontinenten des Ostens. Neben ihm steht Peter Faber (1506–1546) gleichsam im Schatten. Auch er reiste viel, aber fast nur in Mitteleuropa, und sein apostolisches Wirken bestand nicht in der Bekehrung großer Massen, sondern in der geistlichen Hilfe, die er allen anbot, die sich ernsthaft um die Nachfolge Jesu bemühten, und in einem eher verborgenen Dienst bei Bischöfen und in ihren Diözesen. Ignatius von Loyola (1491–1556) schließlich war ebenfalls lange Zeit Pilger gewesen, immer Jerusalem im Blick. In den letzten Jahrzehnten seines Lebens blieb er jedoch in seinen Zimmern in Rom und leitete von dort aus die entstehende Gesellschaft Jesu.

An den Fronten

Schon in den Anfangszeiten des Ordens war es außerordentlich schwierig, eindeutig den Dienst zu benennen, den die Gesellschaft Jesu durch das Apostolat ihrer Mitglieder der Kirche leistete. Heute sind die Jesuiten weltweit verbreitet und werden gewissermaßen immer an der Front tätig – dort, wo etwas Neues im Entstehen ist. Daher ist die Verschiedenheit ihrer vielfältigen Arbeiten wesentlich größer geworden als in den Anfangsjahren des Ordens. Damit ist schon von der Sache her die Schwierigkeit gewachsen, im Blick auf die drei Heiligen, die in diesem Jahr gefeiert werden, auf die Frage zu antworten, zu welchem Dienst in der Kirche die Gesellschaft Jesu heute berufen ist. Dazu kommt, daß ich in den letzten 23 Jahren Erzbischof von Mailand war (1979–2002) und daher nicht aus der Nähe verfolgen konnte, wie sich die Gesellschaft Jesu entwickelte und welche Stellung sie in der jeweiligen Situation der Kirche und der Gesellschaft bezog.

In den letzten Jahren fehlte es freilich nicht an Versuchen, in kurzen Worten und Formeln die Prioritäten der Gesellschaft Jesu von heute zu benennen. Am Beginn seines Pontifikats rief uns Paul VI. auf, den Atheismus zu bekämpfen, und die 32. Generalkongregation (1974/1975) erklärte als unsere besondere Aufgabe den Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit. Bei anderen Gelegenheiten wurde die Priorität

der Medien, vor allem der Massenmedien, betont, die Solidarität mit den Armen, die Erziehung und anderes mehr.

Ich leugne nicht, daß diese und andere Akzentsetzungen eine Zeitlang die vielfältigen Aktivitäten der Jesuiten auf ein Ziel hin bündeln können. Es handelt sich aber hier um Elemente der Einheit, die Karl Rahner „kategorial“ genannt hätte, weil sie von ihrer Natur her sowohl zeitlich wie regional veränderlich sind. Außerdem kann keine dieser Tätigkeiten von jedem Jesuiten in gleicher Weise ausgeübt werden. So gibt es immer Jesuiten, die sich in ihrer Seelsorgsarbeit am richtigen Platz fühlen, während andere sich gleichsam mehr an den Rändern der traditionellen Aufgaben der Gesellschaft Jesu bewegen, aber auch dort wertvolle Arbeit leisten.

Meine Reflexionen wollen also die Grundfrage relativieren, ob es eine oder auch mehrere Prioritäten für den Dienst der Gesellschaft Jesu in der Kirche heute gibt. Von ihrem Wesen und auch von den Zielen des Ordens her existieren viele, vielfache und vielgestaltige solcher Dienste, die man kaum in ein Schema pressen kann.

Zusammenarbeit mit den Ortskirchen

Trotzdem möchte ich versuchen, auf die Titelfrage des Artikels einige Antworten zu geben. Die erste ergibt sich gerade aus meiner Erfahrung als Bischof: In den letzten Jahrzehnten haben sich in vielen Diözesen Formen des Apostolats und Wege der Seelsorge entwickelt, die früher Eigengut nur der Orden waren. Ich halte es deswegen mehr denn je für notwendig, daß die Gesellschaft Jesu nicht eigenständig und von sich aus ihre apostolischen Prioritäten definiert, sondern daß sie sich sorgfältig über die Formen der Pastoral und des christlichen Lebens in den Ortskirchen informiert, um dann aus ihrer Spiritualität und ihrer pastoralen und kulturellen Kompetenz einen Beitrag zu leisten. In den 60er Jahren, nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, war ich Mitglied eines großen Gremiums, das die apostolischen Prioritäten der Gesellschaft Jesu in Italien revidieren sollte. Damals dachte man nicht einmal daran, sich zunächst einen Überblick über die schon bestehenden Initiativen in den Diözesen zu verschaffen, sondern man ging eher von soziologischen Überlegungen über die Trends der zeitgenössischen Kultur in Italien aus: gewiß eine nützliche Arbeit, aber nicht genügend situiert im Kontext der schon damals zahllosen Aktivitäten in den Ortskirchen, die von der jeweiligen Diözese selbst ausgingen oder auch von Gruppen von Laien oder Ordensleuten – Aktivitäten, die sich inzwischen geradezu exponentiell vermehrt haben.

So wünsche ich vor allem, daß die Gesellschaft Jesu – natürlich stets in Treue zu dem Versprechen, das sie dem Papst gegeben hat – immer mehr die spirituellen Reichtümer in den verschiedenen Ortskirchen und ihre jeweiligen Programme zur Kenntnis nimmt, um mit den Bischöfen und allen pastoralen Kräften aufrichtig zusammenarbeiten zu können.

Hilfe zur Entscheidungsfindung

Es gibt jedoch einen Dienst der Gesellschaft Jesu, den man „transzendental“ nennen könnte, weil er zu allen Zeiten und an allen Orten Nutzen bringt, ja notwendig ist, nämlich die Geistlichen Übungen des heiligen Ignatius. Dieser Dienst darf allerdings nicht, wie es nicht selten geschieht, als „Dienst des Wortes“ verstanden werden, nämlich als gut gestaltete Predigten und Vorträge für eine mehr oder weniger homogene Gruppe während einiger Tage der Einkehr. Es handelt sich auch nicht um eine „Schule des Gebets“ oder, wie man mancherorts heute eher sagt, um eine Einübung in das „innere Gebet“, in die schweigende Vereinigung mit der Natur und mit Gott, mit Hilfe einiger Methoden wie zum Beispiel dem „Jesusgebet“. Alle diese Formen können sehr fruchtbar sein, wenn man sie im Sinn des Dokuments der Glaubenskongregation über das meditative Gebet richtig versteht¹.

Die Exerzitien des heiligen Ignatius sind etwas anderes. Ihr wesentliches Ziel ist es, Hilfe zu geben für eine grundlegende Lebensentscheidung oder, wenn diese Entscheidung schon getroffen ist und nicht mehr überdacht werden muß, für die Suche nach dem Weg, wie man in dieser Entscheidung Gott am besten dienen kann, und zwar in der immer neuen Situation seines Lebens, in der sich der jeweilige Exerzitant befindet. Die Exerzitien können daher eher betrachtet werden als ein „Dienst des Geistes“, der in der Hilfe besteht, die der Exerzitienleiter dem Exerzitanten gibt, damit er die innere Bewegung des Heiligen Geistes erfahren und annehmen kann, die ihm zeigt, was Gott in diesem Augenblick seines Lebens von ihm will.

Diese Methode, den Menschen zur vollen Erkenntnis des Rufes Gottes an ihn hier und heute zu führen, hat zwei Konsequenzen. Beide finden sich in reicher Fülle in den Exerzitien des heiligen Ignatius. Die erste ist eine vertiefte Kenntnis der Heiligen Schrift, vor allem der Evangelien, verbunden mit der Fähigkeit, sie so zu lesen, daß sie sich dem Geist Gottes öffnet im Sinn einer „Lectio divina“. Es geht darum, einen persönlichen Kontakt mit der Heiligen Schrift zu ermöglichen, so daß „das Hören des Wortes zu einer lebendigen Begegnung in der alten und noch immer gültigen Tradition der *lectio divina* wird. Sie läßt uns im biblischen Text das lebendige Wort erfassen, das Fragen an uns stellt, Orientierung gibt und unser Dasein gestaltet.“²

Von daher ergibt sich für die Gesellschaft Jesu die gewichtige Aufgabe, selbst „Expertin“ der Lectio divina zu werden und sie den Gläubigen bei jeder Gelegenheit zu vermitteln, so daß sie eine privilegierte Form ihres Apostolats wird, wie es übrigens auch das Zweite Vatikanische Konzil gewünscht hat³.

Unterscheidung der Geister

Eine zweite Konsequenz ist die Beachtung der „Unterscheidung der Geister“ (und nicht einfach der „Unterscheidung“, wie man heute zu sagen pflegt, wobei man den Kontext vergißt, in dem dieser Begriff entstanden ist, und ihn in einem sehr allgemeinen und vagen Sinn verwendet). Unterscheidung ist die durch die Gnade erworbene Fähigkeit, unter den vielen Bewegungen im Herzen eines Menschen, der sich um ein ernsthaftes inneres Leben bemüht, mit einer gewissen Leichtigkeit jene Bewegungen zu erkennen, die vom guten Geist kommen und dem Evangelium entsprechen, und sie von denen zu unterscheiden, die von einem bösen Geist stammen und daher die Tendenz haben zu betrügen, zu verwirren, Zeit zu vergeuden, die Prioritäten des Evangeliums zu vergessen, sich auf den so leichten Weg der Klagen zu begeben und der Nostalgie nach einer Vergangenheit, die es nicht mehr gibt und die nie mehr wiederkehren wird. Die Unterscheidung der Geister setzt voraus, daß Gott für jeden von uns persönlich einen Plan und eine Sendung im Rahmen der Heilsgeschichte hat und daß er uns zu der Aufgabe führt, die uns in der Verwirklichung dieses Vorhabens zugeordnet ist. Gott bewirkt dies, indem er uns in unserem Inneren unmittelbar berührt und antreibt zu jenem „Dynamischen“ in der Kirche – wie es Karl Rahner formulierte –, nämlich zur Wurzel einer Kreativität, die jenseits aller Gebote und Vorschriften hineinreicht in den Bereich von Neuem und des Umsonst des Evangeliums⁴.

Wenn man einige Haltungen konkreter benennen will, zu denen der Geist Gottes im Sinn des Evangeliums antreibt und deren Verbreitung der Gesellschaft Jesu in besonderer Weise am Herzen zu liegen hat, dann muß man an die Stelle in den Exerzitien des heiligen Ignatius erinnern, an der er in wenigen Sätzen die Lehre zusammenfaßt, die die Nachfolger Christi „durch alle Stände und Lebenslagen hindurch“ verbreiten sollen⁵. Diese Sätze scheinen mir außerordentlich wichtig, aktuell und zentral für das Charisma der Gesellschaft Jesu zu sein.

Eine der größten Herausforderungen, der wir uns in unserer globalisierten Welt zu stellen haben, besteht gerade darin, daß wir lernen müssen, mit Menschen anderer Religionen und Kulturen zusammenzuleben, ohne die jeweilige Identität aufzugeben, aber auch ohne sich in ein Getto einzuschließen, ohne sich gegenseitig zu verachten, ohne sich bloß zu dulden – was schon viel wäre –, sondern sich gegenseitig zu befruchten. Ich meine damit: Es genügt nicht, sich damit zufrieden zu geben, den anderen – auch in seiner Kultur und seinen moralischen Haltungen – in Freiheit leben zu lassen, wenn er nur auch mich in Freiheit leben läßt. Auf der anderen Seite erlauben es die kulturellen Bedingungen nicht weniger Länder gegenwärtig nicht, das Evangelium in der Öffentlichkeit zu verkünden und die Menschen zur Konversion und zum Eintritt in die katholische Kirche einzuladen. Das würde weder akzeptiert noch verstanden und eher das Gegenteil bewirken.

Wie könnten wir aber auch in einer solchen Situation uns gegenseitig helfen, in

der Echtheit der Person zu wachsen – was ja die Pflicht jedes Menschen ist? Die Antwort findet sich in vielen Teilen der Bergpredigt (Mt 5–7; vgl. Lk 2, 20–49) und an vielen anderen Stellen des Evangeliums, wo Jesus die Menschen einlädt, vom Gewinnstreben zu lassen, von der Ehrsucht und der Eitelkeit, von der Furcht vor dem Mißerfolg usw. Dies alles, was Ignatius in dem erwähnten Text des Exerzitienbuchs zusammenfaßt, ist allen Menschen möglich und allen geraten, ganz unabhängig von der Religion, der der einzelne angehört. Der Aufruf zu diesen Haltungen ist schon ein Weg zur Evangelisierung und ein Beitrag zum Fortschritt auf dem Weg der Menschen zu einer vollen Echtheit. Diese Haltung hat auch den Vorteil, die Armut und die Demut des Evangeliums in ihrer wahren Bedeutung zu zeigen, ohne daraus eine Vorschrift zu machen oder ein Mittel, um das eigene Ansehen wachsen zu lassen und die eigene Akzeptanz zu fördern.

Diese Haltungen sind nach meiner Überzeugung außerordentlich wichtig für die Gesellschaft Jesu, und zwar so sehr, daß sie ihr Unterscheidungsmerkmal werden sollten. Wenn es ihr gelingt, in der Kirche diese Haltungen zu verwirklichen, die ja im Herzen der Exerzitien des heiligen Ignatius stehen, dann wird auch deutlich, wie ihre vielfältigen Tätigkeiten – die Universitäten, die Kollegien, die Jugendarbeit, das intellektuelle Apostolat, die Option für Glaube und Gerechtigkeit, die Medien, die Solidarität mit den Armen usw. – aus der Treue zum Evangelium leben, und es wird zu einem inneren wie äußeren Wachstum des Ordens kommen. Wenn dies nicht geschieht, wird die Gesellschaft Jesu zwar viele Dinge tun, aber das Wesentliche verfehlen und wird immer auf der rastlosen Suche sein, sich durch irgendein äußeres Merkmal zu definieren, sich zu rechtfertigen und für dieses oder jenes Tätigkeitsfeld Berufungen zu wecken. Dann würde sie ein wenig dem Gesetz des Marktes nachgeben, das unsere derzeitige Kultur – nicht zu ihrem Vorteil – charakterisiert.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation vom 15. Oktober 1989 (VApSt 95, Bonn 1989).

² Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Novo millennio ineunte“ vom 6. Januar 2001, Nr. 39 (VApSt 150, Bonn 2001).

³ Vgl. die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“, Kap. 6.

⁴ Vgl. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg 1958); jetzt in: K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 10: *Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie u. zur kirchlichen Existenz* (Freiburg 2003) 322–420.

⁵ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Nr. 145.

Jean-Yves Calvez SJ

Die Gesellschaft Jesu und die Päpste

Eine besondere Eigenheit der Gesellschaft Jesu besteht im Gehorsamsgelübde eines Teils ihrer Mitglieder gegenüber dem Papst. Dieses sogenannte vierte Gelübde wird von den Jesuiten abgelegt, die zu den feierlichen Professgelübden zugelassen werden. Ordensintern heißen sie „Professen“. Eines der wichtigsten Gründungsdokumente sagt über dieses Gelübde, „daß wir gehalten sind, was immer der heutige und die anderen zur jeweiligen Zeit regierenden Päpste befehlen, das zum Fortschritt der Seelen und zur Verbreitung des Glaubens gehört, und nach welchen Provinzen sie uns auch senden wollen, ohne jede Ausflucht und Entschuldigung alsbald, soweit es an uns liegt, auszuführen“¹. Man sagt gewöhnlich in der ordensinternen Sprache: Gehorsamsgelübde gegenüber dem Papst „circa missiones“ (für die Sendungen, die einzelne Mitglieder des Ordens vom Papst erhalten können). Und die Satzungen der Gesellschaft Jesu geben dazu folgende Erklärung:

„Die Absicht des vierten Gelübdes gegenüber dem Papst“ – in Wirklichkeit wird es Gott gegenüber abgelegt, aber als Gehorsamsgelübde gegenüber dem Papst – ist: „nicht für einen einzelnen Ort, sondern um in verschiedene Gebiete der Welt verstreut zu werden. Denn da diejenigen, die sich von der Gesellschaft zuerst zusammengeschlossen haben, aus verschiedenen Provinzen und Reichen stammten und nicht wußten, in welche Gebiete unter Gläubige oder Ungläubige sie gehen sollten, haben sie, um auf dem Weg des Herrn nicht zu irren, dieses Versprechen oder Gelübde abgelegt, damit Seine Heiligkeit ihre Aufteilung zu größerer göttlicher Verherrlichung vornehme gemäß ihrer Absicht, über die Welt hin unterwegs zu sein, und um, wo sie in einem Gebiet den erwünschten geistlichen Gewinn nicht fänden, in ein anderes und wieder in ein anderes weiterzuziehen, indem sie die größere Verherrlichung Gottes unsres Herrn und die größere Hilfe für die Seelen suchen.“²

Die Idee ist ebenso pragmatisch wie mystisch: Der Papst ist für die ersten Gefährten der Stellvertreter Christi auf Erden. Von seinem Amt her ist er in der besten Position, um einzuschätzen, was die dringendsten Bedürfnisse im Blick auf die gesamte Welt sind – um so das Kriterium des umfassendsten und vordringlichsten Gutes in die Tat umzusetzen, das die Gefährten für ihre Aktivitäten in der Seelsorge für sich festgelegt haben.

Gehorsamsgelübde in bezug auf die Sendungen

Wie jedes Gelübde ist aufgrund der ihm eigenen Verbindlichkeit auch das Gelübde der Jesuiten gegenüber dem Papst als solches genau umschrieben, bestimmt und begrenzt: in bezug auf die „Sendungen“, die der Papst den einen oder anderen anvertrauen kann. Doch gleichwohl hat es eine umfassende und allgemeine Verpflichtung der Jesuiten zur Folge, auf alles zu achten, was der Papst ihnen in Hinsicht des apostolischen Dienstes empfehlen oder sogar von ihnen verlangen kann. In der jüngeren Vergangenheit hat sich Papst Paul VI. 1965 an eine Generalkongregation der Gesellschaft Jesu gewandt – es war die 31. –, und zwar bezüglich des Atheismus, der sich lautstark in verschiedenen Weltgegenden ausbreitete:

„Der Gesellschaft Jesu, deren besondere Aufgabe es ist, die Kirche und den Glauben zu schützen, geben Wir, da die Zeiten schwieriger werden, den Auftrag, mit vereinten Kräften dem Atheismus entgegenzutreten ... Darum sollen die Gefährten des hl. Ignatius mit Entschiedenheit und Kraft den guten Kampf kämpfen und keine Möglichkeit ungenutzt lassen ... Darum sollen sie Forschungen anstellen, Informationen zusammentragen, wenn nötig Bücher schreiben, untereinander diskutieren, Fachleute für diese Problematik ausbilden, Gebete zum Himmel schicken und sich auszeichnen durch Gerechtigkeit und Heiligkeit. ... Das werdet ihr um so lieber und freudiger tun, wenn ihr in eurem Herzen bedenkt, daß jene Aufgabe ... nicht nach eurem Gutdünken festgelegt ist, sondern als eine Aufgabe, die euch von der Kirche durch den Papst übertragen wurde.“³

Der Nachfolger Pauls VI., Papst Johannes Paul II., wird später auf diese Ausrichtung zurückkommen, aber sie in eine umfangreichere Agenda einschließen. Auf ihr findet sich „die Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils“ besonders im Blick auf den „Ökumenismus“, „die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen“ und „der Dialog der Kirche mit den Kulturen“, dann auch „der Einsatz in der Förderung der Gerechtigkeit ... und des Friedens“, „doch ... in Übereinstimmung mit eurer Berufung als Ordensmänner und Priester“ – ich werde weiter unten auf diese Einschränkung zurückkommen.

Das Ansuchen Pauls VI. hatte in einer sehr speziellen Weise den Charakter einer Rückkehr zu den Ursprüngen, denn die früheren Päpste hatten seit langem keinen so direkten Bezug mehr auf die Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber dem Papst oder auf das Gelübde der Professoren der Gesellschaft als solches genommen. Paul VI. hatte die Schlüsselsätze der Bulle „*Exposcit debitum*“ von Julius III., die schon zitiert wurden, ausdrücklich wiederholt und bekräftigt, und er hatte hinzugefügt: „Um diesem Gelübde – seiner Bindung und seinem Wesen nach – völlig zu entsprechen, muß man darauf achten, daß es nicht nur im Bereich des Bewußtseins bleibt, sondern sich auch in den Werken zeigt und allen sichtbar wird.“⁴

Die besondere Beziehung Papst Pauls VI. zu den Jesuiten

Damit wurde sozusagen eine neue Etappe in einer Beziehung eingeleitet, die sicherlich immer bestanden hatte, aber die seit langem nicht so ausdrücklich neu bestimmt wurde. Man kann darin den Ausgangspunkt einer besonderen Aufmerksamkeit für die Treue der Gesellschaft sehen, wie sie seither die Päpste gezeigt haben – und gleichzeitig einer Sorge in dieser Hinsicht. Das ist offensichtlich seit den Worten, die Paul VI. an die zweite Session der 31. Generalkongregation richtete, nachdem es schon in der ersten Session eine Begegnung gegeben hatte:

„Darum hat diese Zusammenkunft, geliebte Brüder und Söhne, eine besondere geschichtliche Bedeutung für euch und für Uns, das gegenseitige Verhältnis zu beschreiben, das die heilige Kirche zur Gesellschaft Jesu hat und haben muß, die Kirche, die Wir in göttlichem Auftrag als Hirte leiten, umfassen und repräsentieren.“⁵ Dann fragte der Papst: „Wie sieht dieses Verhältnis aus? Es liegt an euch und an Uns, diese Frage zu beantworten: 1. Wollt ihr, Söhne des hl. Ignatius, ... auch jetzt und in Zukunft die sein, die ihr von Anfang bis heute wart, Diener der katholischen Kirche und des Apostolischen Stuhls?“ Paul VI. fügte hinzu: „Diese Frage würden Wir nicht stellen, wenn Uns nicht Nachrichten und Stimmen über eure Gesellschaft – wie auch über andere Ordensfamilien – zu Ohren gekommen wären, die Uns – ich kann es nicht verschweigen – mit Verwunderung und zum Teil auch mit Schmerz erfüllen.“ Und der Papst spielt dann auf Tendenzen an, die zur „Abschwächung“ führten beispielsweise „des strengen und männlichen Gehorsams, der eurer Gesellschaft immer eigen war, der sie zu einer vom Evangelium inspirierten Gemeinschaft machte, die beispielhaft und beständig war ... als beeinträchtigte er (der Gehorsam) die menschliche Persönlichkeit und ihre Einsatzfreudigkeit.“⁶ Weiter sprach der Papst von Defiziten in der Spiritualität, so „als ob die äußere Arbeit genüge, den Geist zu erleuchten, stark und lauter zu halten und mit Gott zu verbinden.“⁷

Doch dann fuhr der Papst in einer positiven Bewertung der Generalkongregation fort:

„Solcher Art Wolken haben uns den Himmel verdunkelt; aber sie sind durch die Beschlüsse eurer Generalkongregation zum großen Teil verschwunden. Denn wir haben mit großer Freude erfahren, daß ihr mit unermüdlicher und verantwortungsbewußter Arbeit eure Geschichte erforscht, eure Sendung überdacht, eure Erfahrungen geprüft habt; daß ihr beschlossen habt, an eurer Gründungsidee festzuhalten und die Tradition nicht aufzugeben, die zu allen Zeiten unter euch wirkmächtig und kraftvoll war.“⁸ Aber der Papst griff schließlich ein zweites Mal seine Frage auf und sprach ausdrücklich vom „Verhältnis der Gesellschaft Jesu zur Kirche und im besonderen zum Apostolischen Stuhl“: „Ich höre euch gleichsam fragen: Betrachtet die Kirche, betrachtet der Nachfolger des hl. Petrus die Gesellschaft Jesu immer noch als seine besondere, treue Streitmacht? Betrachtet er sie als einen Orden, der sich nicht so sehr dieser oder jener besonderen Aufgabe im Dienst des Evangeliums verschrieben hat, sondern sich als Aufgabe gestellt hat, wie ein Wächter oder Schutzherr die Kirche und den Apostolischen Stuhl zu verteidigen und zu fördern?“

Der Papst spielte damit auf zahlreiche Züge der Geschichte im allgemeinen an, über den bloßen Buchstaben des Gelübdes „circa missiones“ hinaus. Und er fuhr fort:

„Bekräftigt die Kirche durch den Mund dessen, der zu euch spricht, daß sie immer noch den Dienst der Gesellschaft Jesu, ihrer kämpfenden Truppe, braucht und schätzt? Betrachtet sie den Orden immer noch als stark genug und geeignet, das Apostolat von heute anzugehen, das einen so großen Umfang und so vielfältige Dimensionen hat?“

Darauf folgten die Worte: „Geliebte Söhne, unsere Antwort lautet: Ja. Wir vertrauen euch, jetzt und in Zukunft. Wir geben euch den Auftrag zum Apostolat. Wir bezeugen euch unsere Liebe und Dankbarkeit. Wir segnen euch. ... Mit Freuden versichern wir euch, daß der Apostolische Stuhl und mit ihm ohne Zweifel die ganze Kirche eure Gesellschaft liebt, solange sie ihre Kräfte der rechten Lehre und der Heiligkeit des Ordenslebens widmet und sich als machtvolle Hilfe zum Schutz und zur Verbreitung des katholischen Glaubens zur Verfügung stellt. Wenn ihr dieselben seid, die ihr wart, wird euch Unsere Hochschätzung und Unser Vertrauen sicher sein.“⁹

Der Papst fügte hinzu: „So wird auch das Volk Gottes über euch denken“, und die Ansprache geht in demselben Pathos und gleichzeitig in derselben Spannung weiter. Ich habe am Anfang von einer „besonderen Eigenheit“ der Gesellschaft Jesu in Verbindung mit dem speziellen Gelübde der Professoren gesprochen, hier muß man vom fast unglaublichen Vertrauen sprechen, das der Apostolische Stuhl in eine einzelne religiöse Gemeinschaft setzt, das in der Geschichte und insbesondere im 20. Jahrhundert ohne Beispiel ist.

Die Frage des vierten Gelübdes

Dieser Rückgriff auf die Geschichte der Gesellschaft Jesu und ihre Interpretation durch Paul VI. werden bald zur Zeit der 32. Generalkongregation (1974/75) einen entschiedenen Eingriff des Papstes in eine Debatte zur Folge haben, die Strukturmerkmale der Gesellschaft berührte, von denen der Papst deutlich machte, daß sie in seinen Augen keine rein ordensinternen Fragen waren. Die Gesellschaft ist seit ihren Ursprüngen aus zwei Gruppen von Mitgliedern zusammengesetzt: auf der einen Seite die Professoren, die das (vierte) Gelübde des Papstgehorsams „bezüglich der Sendungen“ ablegen, die für diesen Zweck „vorbereitet“ werden und überdies notwendig Priester sein müssen, und auf der anderen Seite „Koadjutoren“, die Priester oder Brüder sein können, wobei die Priester-Koadjutoren selber nicht notwendig eine Vorbereitung haben müssen, die jener der Professoren gleich ist.

In einer Sorge, die man als demokratisch bezeichnen könnte und übrigens unmittelbar im Anschluß an Empfehlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst, haben zahlreiche Jesuiten im Vorfeld der 32. Generalkongregation den Vorschlag formuliert, daß alle Mitglieder der Gesellschaft von nun an dieselben

Gelübde ablegen, einschließlich jenes des Papstgehorsams bezüglich der Sendungen. Einige hatten sogar nichts dagegen, daß kein Unterschied mehr zwischen Priestern und Nichtpriestern gemacht würde, wobei sich eine Mehrheit jedoch dafür aussprach, daß der besondere priesterliche Charakter der Gesellschaft bewahrt werden muß.

Die Jesuiten wußten wohl, daß eine solche Veränderung in der Mitgliedschaft der Gesellschaft in jedem Fall nur mit einer Erlaubnis des Papstes möglich war: Sie wandten sich deshalb mit dieser Frage an ihn. Aber die meisten taten dies nur, weil eine solche Veränderung die Gründungsdokumente betraf und deshalb formell in die Zuständigkeit des Heiligen Stuhls, d. h. des Papstes fiel und nichts ohne seine Zustimmung getan werden konnte. Paul VI. antwortete und machte seinerseits deutlich, daß diese Veränderung ein grundlegendes Merkmal der Verbindung mit dem Papst berühre, die das vierte Gelübde der Professoren ausmache: „Dieses Gelübde ist den Priestern vorbehalten, die die erforderliche geistliche und theologische Ausbildung mit Erfolg abgeschlossen haben“¹⁰ und muß es bleiben. In einem Brief des Kardinalstaatssekretärs Jean Villot an den Generaloberen vom 3. Dezember 1974 hieß es, alles, was das in Frage stehende Gelübde berühre, betreffe ebenso den Papst, an den es gerichtet sei, wie die interne Ordnung der Gesellschaft. Der Papst betonte etwas später in einem Handschreiben an den Generaloberen, die Ablehnung einer Ausweitung des vierten Gelübdes drücke „die tiefe Hochachtung und die aufrichtige Liebe (aus), die Wir für diese Gesellschaft empfinden, wie auch die Gewißheit, daß sie zum immer schwieriger werdenden Wirken der Kirche in der Zukunft einen großen Beitrag zu leisten berufen ist, vorausgesetzt, daß sie so bleibt, wie ihr Gründer sie gewollt hat. Gewiß sind den Erfordernissen der Zeit entsprechende Anpassungen vorzunehmen; sie dürfen jedoch den Rahmen der ursprünglichen Wesensgestalt der Gesellschaft nicht überschreiten.“¹¹

Im gleichen Sinn schaltete sich der Papst auch nach dem Ende der Generalkongregation ein: es sei darauf zu achten, daß die gefaßten Beschlüsse, die Förderung der Gerechtigkeit in den charakteristischen Dienst der Gesellschaft am Glauben einzuschließen, ihrem spezifischen apostolischen Wesen nicht widersprechen. Kardinal Jean Villot schrieb im Namen des Papstes, zweifellos hänge die Förderung der Gerechtigkeit mit der Verkündigung des Evangeliums zusammen, aber alle Aktivitäten in diesem Sinn müssen „auf eine Weise ausgeübt werden, wie sie einer priesterlichen Ordensgemeinschaft und nicht einem Säkularinstitut entspricht. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es die Aufgabe des Priesters ist, die katholischen Laien anzuregen, denen ja bei der Förderung der Gerechtigkeit die Hauptarbeit zufällt; man darf die den einzelnen jeweils eigenen Aufgaben nicht verwechseln.“¹²

Ermahnungen des Papstes

Dies alles ist, wie man hinzufügen muß, im Zusammenhang der neuen, umfassenden Ansprache zu sehen, die Paul VI. an die Gesellschaft bei ihrer Generalkongregation am 3. Dezember 1974 gerichtet hatte. Dort fanden sich die Themen von 1966 wieder: Die Rede war gleichermaßen von Sorge und Vertrauen gekennzeichnet, und vor allem von einer außerordentlichen Nähe der Gesellschaft zum Papst und des Papstes zur Gesellschaft. Paul VI. wandte sich an die Jesuiten mit von „besonderem Ernst“ geprägten Worten „im Namen Christi und – wie ihr Uns gern ansieht – als oberster Leiter eures Instituts aufgrund der von Anfang an bestehenden ganz besonderen Bindung der Gesellschaft an den Papst“. „Die Päpste“, so fügte er hinzu, „haben auf die Gesellschaft Jesu stets große Hoffnungen gesetzt.“¹³

Zuerst stellte er Überlegungen über ihre Herkunft an:

„Woher kommt ihr also? Unsere Gedanken gehen zurück in das vielschichtige 16. Jahrhundert, als die Grundlagen der modernen Zivilisation und Wissenschaft gelegt wurden und als die von der Spaltung der Christenheit bedrohte Kirche in ein neues Zeitalter religiöser und sozialer Erneuerung eintrat ... Es war eine Zeit, die fasziniert war von einer neuen Auffassung des Menschen und der Welt, einer Denkweise, die nicht selten – allerdings ohne daß sich darin das wahre Gesicht des ‚Humanismus‘ zeigt – darin bestand, daß man Gott aus dem Leben und dem Lauf der Geschichte verbannte. Die Welt jener Zeit, die durch geographische Neuentdeckungen größer geworden war, hatte aus mannigfachen Gründen – Umwälzungen, Entdeckungen, Erneuerungen, neue Sehnsüchte und dergleichen – recht große Ähnlichkeit mit unserer heutigen Welt.“¹⁴

Dann fragte der Papst: „Wer seid ihr?“ und antwortete:

„Überall in der Kirche, an den schwierigsten und vordersten Fronten, bei ideologischen Auseinandersetzungen, dort, wo soziale Konflikte aufbrechen, wo die tiefsten menschlichen Wünsche und die ewige Botschaft des Evangeliums aufeinanderstoßen, da waren und sind immer Jesuiten. Eure Gesellschaft ist mit der Kirche auf vielfältige Weise durch Werke verbunden, die ihr mit Sachverstand leitet.“ „Warum also zweifelt ihr?“ – mit dieser Frage bezugte der Papst neuerdings eine Sorge – die der Gesellschaft?, seine eigene wahrscheinlich noch mehr? „Eure Schwierigkeiten sind die Schwierigkeiten der Apostel von heute, die in ihrer brennenden Sorge um die Verkündigung des Evangeliums wissen müssen, wie schwierig es ist, diese Frohbotschaft in einer für die heutigen Menschen verständlichen Sprache darzulegen. ... Denn ihr steht gleichsam in der vordersten Linie der inneren Erneuerung, um die sich die Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegenüber einer zunehmend säkularisierten Welt bemüht.“¹⁵

Der Papst fügte hinzu: „An eurer Gesellschaft kann man sozusagen die Lebenskraft der Kirche durch die Jahrhunderte ablesen. Sie ist in vielfacher Hinsicht vielleicht so etwas wie ein Angelpunkt, um den sich die Schwierigkeiten und Unruhen, die Bemühungen und Initiativen, der Fortbestand und die Erfolge der ganzen Kirche drehen.“¹⁶ Es handle sich gewiß um eine Krise, aber die Gesellschaft Jesu

dürfe sich nicht selbst in die Krise bringen, „dadurch, daß sie gefährliche Wege beschreitet, die nicht die ihren sind“, woraus allen jenen Schaden erwachse, „die ihre christliche Erziehung und Ausbildung in irgendeiner Weise den Jesuiten verdanken“¹⁷.

„Wohin geht ihr nun?“ – Der Papst antwortete: In Richtung eines „aggiornamento“, das fortgesetzt werden muß, aber ein „aggiornamento“ in Treue, das die Identität bewahrt. Bemerkenswert ist die Feierlichkeit all dieser Sätze in der direkten Linie dessen, was der Papst den Jesuiten schon zu Beginn seines Pontifikats gesagt hatte. Die Beziehung zu diesem Papst ging durch schwierige Phasen im Verlauf der 32. Generalkongregation, als er den Eindruck hatte, die Kongregation habe einem aus seiner Sicht klaren Befehl nicht gehorcht, über die Frage der Ausweitung des vierten Gelübdes auf alle Mitglieder der Gesellschaft nicht einmal zu diskutieren; aber trotz allem gab es keinen Zeitpunkt in der Geschichte, wo ein Papst eine solche Nähe zwischen dem Papsttum selbst und der Gesellschaft Jesu gezeigt hätte.

Die folgende Zeit mit Johannes Paul II.

Man findet danach gewisse Formulierungen derselben Tragweite im Mund des Nachfolgers von Paul VI., Johannes Pauls II., besonders in seiner Predigt im Gottesdienst zur Eröffnung der 33. Generalkongregation 1983. Darin geht es um „den von der Vorsehung bestimmten Charakter und den besonderen Zweck der Gesellschaft Jesu ... , (die) in vielfältigen und schwierigen Aufgaben engagiert ist“¹⁸.

„Für die Fülle so verschiedenartiger apostolischer Aufgaben, die in ihren sowohl traditionellen wie neuen Formen den vom Zweiten Vatikanischen Konzil herausgestellten Forderungen unserer Zeit entsprechen, richte ich von neuem meine Ermutigung an euch, im vollen Vertrauen.“

Und weiter: „Ich spreche euch meine Anerkennung aus für all das, was die Gesellschaft Jesu während der vier Jahrhunderte ihres fruchtbaren Apostolats geleistet hat. Ich bin sicher, daß ich mich auch in Zukunft auf den Orden stützen kann, um meinen apostolischen Dienst auszuüben, und daß ich immer auf eure treue Mitarbeit für das Wohl des Volkes Gottes rechnen kann. Ihr sollt wissen, daß der Papst euch begleitet und für euch betet.“¹⁹

Der Ton war trotz allem um einiges formeller und verriet eine weniger große Nähe als die der Worte Pauls VI. Johannes Paul II. kannte wahrscheinlich die Gesellschaft nicht so gut wie Paul VI., gleichzeitig erbte er sozusagen das ganze Dossier der Spannungen zwischen seinem Vorgänger und der 32. Generalkongregation und eine Reihe anderer Probleme am Ende der 70er Jahre in der Beziehung mit einigen Bischöfen – ich denke vor allem an die von Nicaragua und besonders an Kardinal Miguel Obando y Bravo, der in einem heftigen Konflikt mit einigen Jesuiten aus Zentralamerika stand. So verhielt sich Johannes Paul II. seit dem Beginn seines

Pontifikats um einiges anders zur Gesellschaft. In diesem Zusammenhang kann man sagen, daß er von der Ankündigung der Entscheidung Pedro Arrupes im Frühjahr 1980 überrascht wurde, eine Generalkongregation einzuberufen, um ihr seinen Rücktritt aus Altersgründen anzubieten.

Arrupe hatte zuerst Ende 1979 die Meinung seiner Generalassistenten über einen möglichen Rücktritt eingeholt, und Anfang 1980 dem Recht der Gesellschaft entsprechend die der Provinziäle. Wenn die Meinung der Provinziäle mehrheitlich zustimmend war – und sie war es tatsächlich in sehr großer Mehrheit – war der Generaloberer kraft dieses Rechts angehalten, die Kongregation einzuberufen, um über seinen Rücktritt zu beraten. Arrupe wollte dann als ersten den Papst darüber informieren. Nun aber war der Papst, wie gesagt, „überrascht“, weil er gewünscht hatte, eine gewisse Zahl von Dingen, die die Gesellschaft berühren, vorher zu klären; er wollte, daß es vor diesen Klärungen keine Generalkongregation gebe. So bat er Arrupe, deren Einberufung auszusetzen, er zeigte aber keine Eile, (wahrscheinlich wegen so vieler anderer Verpflichtungen) in Gesprächen mit dem Generaloberen diese Klärungen zu suchen.

Der schon langsame Verlauf wurde zudem 1981 noch unterbrochen durch das Attentat, das auf Johannes Paul II. am 13. Mai auf dem Petersplatz verübt wurde, und durch die Gehirnblutung, die Pedro Arrupe am 7. August bei der Rückkehr von einer Reise aus dem Fernen Osten erlitt. Im Anschluß an diese Ereignisse wollte der Papst nichtsdestoweniger, statt unmittelbar die Kongregation einberufen zu lassen, den beschlossenen Prozeß fortführen, und er ernannte dafür Paolo Dezza SJ als seinen besonderen Delegaten und stellte ihm Giuseppe Pittau SJ als Koadjutor zur Seite; sie regierten *de facto* die Gesellschaft dem Willen des Papstes entsprechend bis zur 33. Generalkongregation, die im Herbst 1983 stattfand.

Der Papst äußerte sich im Herbst 1981 kaum mehr über seine Absichten und Wünsche und verließ sich in jeglicher Kommunikation auf Paolo Dezza: Um so mehr wurde die Mehrheit der Jesuiten von diesem Eingriff in die vom Recht der Gesellschaft vorgesehene Ordnung getroffen. Doch die Jesuiten übten sich gleichwohl in einer bemerkenswerten Haltung der Annahmefähigkeit der päpstlichen Entscheidung – bemerkenswert in einem Ausmaß, daß dies deutlich sogar vom Papst selbst wahrgenommen wurde. Er sollte sich zum ersten Mal insgesamt als Papst über die Gesellschaft in einer Begegnung mit den Provinziälen äußern, die Dezza im Februar 1982 für ihn vorbereitet hatte: Nun aber lobte er die Jesuiten ausdrücklich für ihre Annahmefähigkeit und ihren Gehorsam angesichts dieser Maßnahme. Ausdrücklich erwähnte er die Tatsache, daß nicht wenige etwas ganz anderes erwartet hatten. Darüber hinaus hörte man, daß er selbst oder der eine oder andere Berater des Vatikans angenommen hatten, eine große Zahl von Jesuiten würden aus Protest den Orden verlassen. Das traf für keinen einzigen zu. Wie dem auch immer sei – aufgrund der Haltung, die die Jesuiten insgesamt zeigten, ließ der Papst von nun an, also sehr bald nach der Einsetzung des besonderen Delegaten durch-

blicken, daß die Einberufung der ausgesetzten Generalkongregation nicht mehr lange aufgeschoben würde. Und so war es in der Tat.

Hier die wesentlichen Zitate in dieser Hinsicht, die für die Geschichte sehr wichtig sind:

„Meine Dankbarkeit und meine Anerkennung gegenüber der Gesellschaft (für ihre Geschichte des Apostolats, des Dienstes, der Treue zu Christus, zur Kirche und zum Papst) gewinnen eine besondere Bedeutung in den gegenwärtigen Umständen, die als heikel für die Regierung eures so verdienstvollen Ordens erscheinen und es objektiv auch sind. Wie man weiß, habe ich es nach der Krankheit des hochgeschätzten Pater Arrupe als angebracht gesehen, einen persönlichen Delegaten mit einem Koadjutor für die Regierung der Gesellschaft und die Vorbereitung der Generalkongregation zu ernennen. Die sehr besondere und außerordentliche Situation hat einen Eingriff, eine ‚Prüfung‘ nahegelegt, die – und das sage ich mit einer großen Bewegung – von den Mitgliedern des Ordens in einem wirklich ignatianischen Geist aufgenommen wurden.“

Der Papst unterstrich besonders den exemplarischen Charakter der Haltung von Pater Arrupe, seine großzügige Annahmefähigkeit, sein „Fiat“ „angesichts des Willens Gottes, der viel von ihm verlangte sowohl im Auftreten seiner plötzlichen und unvorhersehbaren Krankheit, als auch in den vom Heiligen Stuhl getroffenen Entscheidungen“. Johannes Paul II. erklärte: „In diesem für das Leben und die Geschichte eures Ordens besonders feierlichen Augenblick möchte ich ihm den Dank des Papstes und der Kirche aussprechen.“ Er dankte dann seinem Delegaten Pater Dezza und dessen Koadjutor Pater Pittau und brachte seine „lebendige Zufriedenheit“ zum Ausdruck für die derartige Haltung des Gehorsams und der vertrauensvollen Verfügbarkeit, die gleichzeitig die Assistenten, die verschiedenen Berater „wie auch die Jesuiten auf der ganzen Welt“ gezeigt hatten. Der Papst fuhr fort:

„Die öffentliche Meinung erwartete von ihnen vielleicht eine andere, von einer rein menschlichen Logik bestimmten Haltung, doch sie hat mit Bewunderung eine Antwort erhalten, die im Gegenteil vom Geist des Evangeliums bestimmt war, von einem zutiefst ‚religiösen‘ Geist, vom Geist der guten und authentischen ignatianischen Tradition.“

Gleichzeitig legte der Papst Wert darauf, hinzuzufügen, daß sein Handeln seinerseits nur „von der besonderen Liebe“ bewegt gewesen sei, „die er immer für den großen Orden der Gesellschaft Jesu gehegt habe und auch heute hege, dessen Vergangenheit so verdienstvoll sei und der eine so große Bedeutung für die Gegenwart und die Zukunft der Kirche hat“.

Worte wie „Eingriff“ und „Prüfung“ – letzteres könnte vielleicht noch besser übersetzt werden mit „auf die Probe stellen“ (im Original heißt es auf italienisch „prova“) – und das vom Papst empfundene Bedürfnis, seine Haltung mit seiner grundsätzlichen Zuneigung zu erklären, entbehrten freilich nicht einer schwerwiegenden Bedeutung, auch wenn der Papst die Krankheit von Pater Arrupe zum un-

mittelbaren Anlaß seines Handelns nahm. Die auferlegte Verzögerung einer Generalkongregation und die gewünschte „Klärung“, bevor die Generalkongregation stattfinden konnte, waren offenbar die Folge einer tiefen Sorge seitens Johannes Pauls II., der sicher auch von dem Echo beunruhigt war, das ihm von den ähnlichen Sorgen seines Vorgängers Pauls VI. zugetragen wurde. Die Maßnahmen, die er nach der Erkrankung von Pater Arrupe ergriff, machten das noch offensichtlicher. Gegenüber den im Januar 1982 versammelten Provinziälen sprach der Papst dann ausdrücklich von seiner Sorge über „Versuchungen“ sowohl des „Progressismus“ als auch des „Integrismus“, die beide im Gegensatz zur „genauen Interpretation des letzten Konzils“ stünden. Doch die andere, eigentümliche Seite dieser Ereignisse ist die, daß sich die Situation auf erstaunliche, fast mühelose Weise löste durch die Haltung der Annahmefähigkeit und des guten Willens, den fast alle Jesuiten trotz einiger unmittelbarer spontaner Gefühle in die andere Richtung an den Tag legten²⁰.

Der Satz, der die Lösung durch die recht baldige Einberufung der Generalkongregation betraf, lautete so: „Ich vertraue darauf, daß die Vorbereitungen so voranschreiten werden, daß es möglich ist, *schon in diesem Jahr* (1982) die Generalkongregation einzuberufen“, um, so der Papst, der Gesellschaft einen neuen Generaloberen und einen neuen Ansporn in der Erfüllung ihrer Sendung zu geben.

Worum es im Wesentlichen ging

Hätten diese Spannungen durch einen besseren Informationsfluß zwischen der Gesellschaft und dem Heiligen Stuhl vermieden werden können? – Vielleicht. Aber das ist auch wieder nicht so sicher, wenn man die mehr oder weniger begründeten Sorgen und mitunter auch den Argwohn in Rechnung stellt, die sich zur Zeit des Pontifikats von Paul VI. angesammelt hatten, wobei hier gleichzeitig auch die größte Nähe zwischen einem Papst und der Gesellschaft bestand, die es jemals in der Geschichte gegeben hat. In Wirklichkeit war es ein seltsamer Zeitabschnitt, in dem sich so gegensätzliche und zeitlich so nahe beieinanderliegende Haltungen zeigten.

Die Gesellschaft Jesu hätte sich mitunter wünschen können, nicht so wichtig für die Kirche und den Papst zu sein. Aber gleichzeitig hat sie es durch diese Ereignisse gelernt oder wieder gelernt, wie sehr sie es in Wirklichkeit durch die Merkmale ihres Ursprungs ist, auch wenn diese Merkmale während langer Zeit verhältnismäßig verwischt waren, woran ich zu Beginn erinnert habe. Die Gesellschaft hat sich dieser Bedeutung und Verantwortung ihrer Geschichte und ihrer Berufung nicht verweigert, auch wenn es schwierig war und auch wenn sie nicht immer spontan ihre Bindung zum Papst genau so interpretierte, wie dies die Päpste und ihre Berater im Vatikan taten.

Bereits 1978 hatte Arrupe als Generaloberer in diesem Sinn einen wichtigen Brief an seine Mitbrüder mit dem Titel „Dem Herrn allein und der Kirche unter dem rö-

mischen Papst dienen“ geschrieben. In einer außerordentlichen Begegnung und Vision hat Ignatius die Worte gehört: „Ich werde euch in Rom gnädig sein“ – in Rom, und nicht in Jerusalem, wohin seine Pläne zuerst gegangen waren. Arrupe erinnerte dann daran, wie Ignatius sich mit seinen Gefährten dem Papst zur Verfügung stellte „und Paul III. entschied, sie persönlich dorthin zu senden, wo es seinem Urteil nach der größeren Ehre Gottes diene“. Weiter sagt er: „Sie nahmen großzügig und feierlich den neuen Bestandteil an, den Gott dank der von der Vorsehung geleiteten Intervention Pauls III. ihrer Berufung und ihrem Charisma des Dienstes hinzufügte.“²² Dies wurde zum „Prinzip und Fundament der Gesellschaft“. Die Struktur der Gesellschaft hat sich daran ausgebildet. „Über die Verpflichtung im strengen Sinn hinaus, die aus dem Gelübde folgt, gibt es keinen Zweifel, daß dieses dem ganzen Leib der Gesellschaft einen Geist der speziellen Hingabe und Treue zum Heiligen Stuhl einflößt, die andere Orden nicht notwendig haben.“²³

Die heutige Situation

Es ist selbstverständlich nicht immer leicht, diese Berufung zu leben, zumal glücklicherweise nichts dafür spricht, aus ihr eine Art Unterwürfigkeit oder Infantilismus zu machen; die Jesuiten sollen durchaus freimütig und verantwortlich handeln, ohne „Kriecherei“ (Juan A. de Polanco, der Freund von Ignatius, hat diese Gefahr schon gesehen), und doch danach suchen, wie es Ignatius in einigen seiner Briefe sagte, „alles zurückzuweisen, was den geringsten Gegensatz oder Kritik gegenüber dem Stellvertreter Christi beinhalten kann“²⁴. Die 34. Generalkongregation hat 1995 darauf hingewiesen, daß man „für seinen Mut und seine Aufrichtigkeit“ leiden und daß man „Spannungen mit den Autoritäten der Kirche selbst“ durchleben kann²⁵. Aber die Grundlage der Berufung des Jesuiten liegt klar in einer Umsetzung des Verständnisses der Kirche als „Leib“ Christi selbst als ein Wesensmerkmal des christlichen Glaubens.

Andererseits haben die Jesuiten natürlich auch nach den Konsequenzen des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Erklärungen über den universellen Episkopat und die Kollegialität im Blick auf die besondere Verbundenheit der Gesellschaft mit dem Papst gefragt. Pedro Arrupe hat dazu bemerkt, daß Ignatius glücklicherweise schon zu seiner Zeit die Formel „dem Stellvertreter Christi dienen“ durch „der Kirche unter dem Stellvertreter Christi dienen“ ersetzt hatte. Die Jesuiten haben andererseits aus ihren Überlegungen seit der 31. Generalkongregation unmittelbar nach dem Konzil die Schlußfolgerung gezogen, daß selbst in der vom Konzil verlangten, erneuerten Gestalt des Episkopats eine klare Zuordnung zum Papst als Bischof von Rom und Zentrum der Gemeinschaft bleibt und so ihre eigene Berufung begründet.

Diese unterschiedlichen Gesichtspunkte bilden heute sozusagen den Rahmen für die besondere Situation dieses Ordens, wie dies bereits ganz am Beginn dieses Bei-

trags deutlich wurde, durch eine komplexe und manchmal kontrastreiche Geschichte hindurch, trotz des klaren Ursprungs. Doch dies konnte kaum anders sein. Die grundlegende und zugleich komplexe Beziehung zum Papsttum zieht sich wie ein roter Faden durch die über 400jährige Geschichte der Gesellschaft Jesu. Hier war nur von den jüngsten Vorkommnissen die Rede. Um vollständig zu sein, hätte man auch an die Ereignisse der ersten Jahrhunderte erinnern müssen, bis hin zur Aufhebung des Ordens durch einen Papst während 40 Jahren, sicherlich zum Schaden der Kirche und als Ergebnis von für die Religion verhängnisvollen Einflüssen, die fähig waren, diese Aufhebung zu erreichen. Doch trotz aller Widrigkeiten kann man diese Berufung in einer großen Gelassenheit leben, wenn man um die Größe und die hohe Bedeutung der Beziehung dieses Ordens zum „Leib“ Christi, „der Kirche unter dem Papst“ weiß, deren Aktualität wir hier behandelt haben.

ANMERKUNGEN

¹ Formula Instituti Papst Julius' III., in: Satzungen der Gesellschaft Jesu u. Ergänzende Normen, hg. v. der Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (München 1997) 29.

² Ebd. 213.

³ Ansprache Papst Pauls VI. an die Teilnehmer der 31. Generalkongregation am 7.5.1965, in: Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, hg. v. der Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (München 1997) 190.

⁴ Ebd. 191. ⁵ Ebd. 192. ⁶ Ebd. 193.

⁷ Ebd. ⁸ Ebd. ⁹ Ebd. 195.

¹⁰ Ebd. 322. ¹¹ Ebd. 323. ¹² Ebd. 329.

¹³ Ebd. 308f. ¹⁴ Ebd. 309. ¹⁵ Ebd. 313f.

¹⁶ Ebd. 314. ¹⁷ Ebd. 315. ¹⁸ Ebd. 370.

¹⁹ Ebd. 371.

²⁰ Erst nach der Begegnung der Provinziäle mit dem Papst im Januar 1982 übermittelte der Delegat an alle Jesuiten einige großteils aus der Rede des Papstes stammende Punkte aus der Tradition der Gesellschaft, deren genaue Beobachtung in der Vorbereitung der kommenden Generalkongregation besonders empfohlen wurde

²¹ Vgl. P. Arrupe, *Ecrits pour évangéliser* (Paris 1985) 383.

²² Ebd. ²³ Ebd. 386.

²⁴ *Monumenta Ignatiana*, Briefe, VI, 717 et IX, 449.

²⁵ Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation (A. 3) 493f.

Freundschaft mit den Armen

|| Überlegungen zur Sendung der Gesellschaft Jesu in der Welt von heute

Das Motto des Jubiläumsjahres der Gesellschaft Jesu im Gedenken an den 450. Todestag von Ignatius von Loyola und den 500. Geburtstag von Franz Xaver und Peter Faber lautet „Freunde im Herrn“. So bezeichnete Ignatius die Gruppe der ersten Gefährten in Paris, aus der 1540 der Jesuitenorden entstanden ist. Im folgenden wird versucht, diesem Motto ordensgeschichtlich und biblisch nachzugehen; von den Exerzitien her als dem geistlichen Gründungstext des Jesuitenordens wird die „Freundschaft im Herrn“ dann mit dem Kampf für Glaube und Gerechtigkeit und der Option für die Armen in Verbindung gebracht, womit der Orden in seinen letzten Generalkongregationen, den höchsten gesetzgebenden Versammlungen, die Kernpunkte seiner Sendung in der Welt zusammengefaßt hat.

Die Grundentscheidung, daß angesichts des zum Himmel schreienden Elends so vieler Menschen auf dieser Erde Verkündigung des Glaubens ohne Einsatz für die Gerechtigkeit heute nicht möglich ist, mußte in einem schwierigen Prozeß zuerst vom Orden selbst eingeholt werden¹. Der Einsatz für Gerechtigkeit wurde dabei nicht als ein apostolisches Arbeitsgebiet neben anderen verstanden, sondern als eine integrierende Dimension und als umfassender Horizont für alle Arbeiten. Diese Neuorientierung hatte Probleme sowohl mit totalitären Regimen etwa in Lateinamerika als auch mit der kirchlichen Hierarchie zur Folge. Neben den ignatianischen Quellentexten steht im Hintergrund dieses Beitrags die Theologie von Ignacio Ellacuría SJ² und Jon Sobrino SJ. Beide sind wichtige Vertreter der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und leisteten substantielle Beiträge für eine theologische Begründung der Grundoption für Glaube und Gerechtigkeit.

Geschichtliche und biblische Grundlagen

Im Sommer 1529 gab es im Universitätsviertel „Quartier Latin“ von Paris einen Skandal. Die angesehenen spanischen Studenten Juan de Castro, Pedro de Peralta und Amador de Elduayen verließen plötzlich ihre Kollegien, verteilten ihre Habe und ihre Bücher unter den Armen, zogen sich in das Obdachlosenasyll des Spitals Saint-Jacques zurück und begannen, sich ihre Nahrung von Tür zu Tür zu erbetteln. Ihre Freunde und Landsleute brachten sie schließlich mit Gewalt wieder

zurück in das Quartier Latin und zwangen sie in einem Vertrag, dort bis zum Ende ihrer Studien zu bleiben.

Was war geschehen? Es stellte sich heraus, daß hinter diesem Aufruhr ein spanischer Student schon fortgeschrittenen Alters mit Namen Iñigo López de Oñaz y Loyola steckte. Er hatte den Dreien „Geistliche Übungen“ gegeben und sie damit zu einem grundlegenden Wandel ihres Lebens bewegt. Sichtbar wurden diese Veränderungen in der konkreten Hinwendung zum Armutsideal des Evangeliums. Man drohte Iñigo im Kolleg von Sainte-Barbe die „Salle“, die öffentliche Rutenstrafe als Verführer der Studenten an und wollte ihn sogar beim Inquisitor im Dominikanerkloster als der Häresie verdächtig anzeigen. Doch der Inquisitor ließ die Sache auf sich beruhen, und Iñigo entging auch der öffentlichen Bestrafung dadurch, daß er den Direktor von Sainte-Barbe für sich gewann³.

Diese Episode fällt in die Zeit, als Ignatius in Paris studierte und einen Freundeskreis von sechs Studenten um sich versammelte, der zur Keimzelle der Gesellschaft Jesu werden sollte. Der menschliche Mittelpunkt dieser Gruppe war Ignatius. Doch ihr eigentlicher Mittelpunkt war Jesus, und zwar der „arme und demütige Jesus“, so wie er ihnen durch die Exerzitien nahegekommen und vertraut geworden war. Deshalb nannten sie sich „Freunde im Herrn“⁴. Ihre Freundschaft war keine Freundschaft um ihrer selbst willen, sondern sie war apostolisch, nach außen gerichtet. Ignatius hatte ein Projekt, das in Paris zwar noch nicht klar konkretisiert war. Doch klar war die pastorale Grundorientierung: „Den Seelen helfen“.

Der biblische Schlüsseltext für eine Begründung der apostolischen Sendung in der „Freundschaft im Herrn“ findet sich in den Abschiedsreden Jesu an seine Jünger im Johannesevangelium: Nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt er sie (vgl. Joh 15, 1–17). Betrachtet man diesen Text im größeren Zusammenhang, so ist dieser Übergang von der Knechtschaft zur Freundschaft in eine trinitarische Theologie der Sendung eingebettet. Die Freundschaft, von der Jesus hier spricht, ist Ausdruck seiner Liebe zu den Jüngern. Diese Liebe spiegelt wiederum die Liebe zwischen ihm und dem Vater: „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt“ (Joh 15, 9). Jesus bittet den Vater, nach seinem Weggehen den Jüngern den Beistand, den Geist der Wahrheit zu senden (vgl. Joh 14, 16f.; 16, 7). So sollen die Jünger in seiner Liebe bleiben.

Es scheint, als ob Jesus das Bleiben in seiner Liebe mit einer Bedingung verknüpft: „Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben.“ Doch Jesus faßt die Gebote in einem einzigen zusammen: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13, 34). Daraus ergibt sich das scheinbare Paradox: Bedingung für die Liebe ist die Liebe. Eben darin kommt aber das Wesen der Liebe zum Ausdruck: Sie ist unbedingt, sie hat ihren Grund in sich selbst. Ihre höchste Erfüllung findet sie in der Lebenshingabe: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15, 13). Hier liegt der Dreh- und Angelpunkt der gesamten

christlichen Heilslehre: In Jesus zeigt sich die Liebe Gottes zu den Menschen, die so groß ist, daß sie bis zur Hingabe des Sohnes für die Erlösung der Menschen geht: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab“ (Joh 3, 16). Diese Hingabe-Liebe ist engstens verknüpft mit der Freundschaft, die Jesus so beschreibt: „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage“ (Joh 15, 14). Auch hier scheint wieder eine Bedingung ins Spiel zu kommen: Freund Jesu zu sein setzt voraus, das zu tun, was er aufträgt. Damit wäre aber wieder das alte Herr-Knecht-Verhältnis gegeben. Doch dies negiert Jesus ausdrücklich: Er nennt seine Jünger nicht mehr Knechte, da der Knecht nicht weiß, was sein Herr tut.

Freundschaft verbindet sich für Jesus mit der Mitteilung all dessen an seine Jünger, was er vom Vater gehört hat. Freundschaft hat wesentlich mit Vertrauen zu tun. Dazu kommt der Aspekt der Erwählung: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, daß ihr euch aufmacht und Frucht bringt und daß eure Frucht bleibt“ (Joh 15, 16). Mit der Metapher der Frucht wird ein Bezug zum einleitenden Bild dieser Rede vom Weinstock und den Reben hergestellt: Jesus vergleicht sich mit dem Weinstock, den Vater mit dem Winzer und die Jünger mit den Reben, die Frucht bringen sollen: „Mein Vater wird dadurch verherrlicht, daß ihr reiche Frucht bringt und meine Jünger werdet“ (Joh 15, 8). Damit ist hier auch die für Ignatius so wichtige „gloria Dei“, die Ehre Gottes gegenwärtig, die mit Erfüllung der Sendung und der Nachfolge Jesu in Verbindung steht. Jede Rebe an dem Weinstock, die keine Frucht bringt, schneidet der Vater ab, und jede Rebe, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringt.

Die Beziehung zwischen Reben und Weinstock ist ein Bild für die Freundschaft. Die Reben können nur Frucht bringen, wenn sie am Weinstock bleiben. Die Freundschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern ist darauf ausgerichtet, Frucht zu bringen. Es ist eine Freundschaft, welche von ihrem Wesen her auf die Sendung ausgerichtet ist. Die bereits erwähnte trinitarische Struktur der Sendung in der johanneischen Theologie kommt auch in einer Stelle des Geistlichen Tagebuchs von Ignatius zum Ausdruck:

„Es kamen mir weitere Einsichten: Wie zuerst der Sohn die Apostel in Armut zum Predigen ausgesandt hatte und sie danach der Heilige Geist bestätigte, indem er ihnen seinen Geist und die Sprachen gab, und so, indem der Vater und der Sohn den Heiligen Geist sandten, alle drei Personen diese Sendung bestätigt haben.“⁵

Hier wird die Sendung auch ausdrücklich mit der Armut in Verbindung gebracht. Die Freundschaft mit Jesus kreist also nicht um sich selbst, sondern sie ist mit der Sendung verbunden, zu der die Armut gehört, und sie soll fruchtbar sein. Dabei geht es um das *Tun* des Willens Gottes, so wie in den Exerzitien die Betrachtung von der Menschwerdung in das *Tun* mündet und in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe die Liebe „mehr in die Werke als in die Worte“ (Ex 230)⁶ gelegt werden soll.

Die Betrachtung von der Menschwerdung

In den Exerzitien hat die Betrachtung von der Menschwerdung eine Schlüsselbedeutung für die Begründung der Sendung der Gesellschaft Jesu (Ex 101–109). Ohne diesem Text Zwang anzutun, kann man in seinem Aufbau den auf die katholische Arbeiterjugend zurückgehenden und für die Methode der Theologie der Befreiung grundlegenden Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln herauslesen. Die göttlichen Personen sehen in einem ersten Schritt die katastrophale Situation von Welt und Menschheit. Sie urteilen (nicht im Sinn von verurteilen!) im zweiten Schritt, daß hier etwas geschehen muß. Und sie beschließen im dritten Schritt etwas zu tun, nämlich die Erlösung der Menschen durch die Menschwerdung des Sohnes.

Ignatius lädt in der ersten Vorübung den Exerzitanten dazu ein, die Perspektive der drei göttlichen Personen einzunehmen, die „die ganze Oberfläche oder das ganze von Menschen erfüllte Erdenrund überschauten“ (Ex 102). Modern gesprochen könnte man sagen, Ignatius nimmt eine globale Perspektive ein, die er in der zweiten Vorübung im Aufbau des Schauplatzes noch näher beschreibt: „Hier schauen das gewaltige Fassungsvermögen und das weite Erdenrund, auf dem so viele und verschiedenartige Völker wohnen“ (Ex 103). Diese Verschiedenartigkeit wird im ersten Punkt plastisch ausgemalt: „In so großer Verschiedenheit sowohl der Kleidung wie des Verhaltens, die einen weiß und die anderen schwarz, die einen im Frieden und die anderen im Krieg, die einen weinend und die andern lachend, die einen gesund und die andern krank, die einen bei der Geburt und die andern beim Sterben usw.“ (Ex 106).

Dann heißt es drastisch, wie die göttlichen Personen sehen, „daß alle zur Hölle hinabstiegen“, und ebenso im zweiten Betrachtungspunkt: „Alle Völker sehen in so großer Blindheit, und wie sie sterben und zur Hölle hinabsteigen“ (Ex 106). Allerdings läßt sich fragen, ob Ignatius wirklich davon überzeugt war, daß alle Menschen in die Hölle kommen. Vielleicht kann man dies auch so verstehen, daß Ignatius hier die Welt beschreibt, wie sie nicht dem Heilsplan Gottes entspricht. Dabei ist auch heute die Metapher von der Hölle nicht abwegig, weil viele Menschen in sozialen, politischen und auch persönlichen Verhältnissen leben müssen, die ihnen eigentlich die Erde zur Hölle machen. So heißt es über das Tun der Menschen auf der Oberfläche der Erde: „wie sie nämlich einander verwunden, töten, zur Hölle fahren usw.“ (Ex 108).

In der zweiten Vorübung der Betrachtung von der Menschwerdung blendet Ignatius sozusagen über von der globalen Perspektive in „das Haus und die Gemächer unserer Herrin in der Stadt Nazaret in der Provinz Galiläa“ (Ex 103). Diese Verschränkung der globalen Welterperspektive mit der lokalen Provinzperspektive prägt die ganze weitere Betrachtung. Ignatius scheint sich sehr wohl der Gefahr bewußt gewesen zu sein, über einer zu umfassenden Sichtweise die konkrete, kleine Wirklichkeit aus dem Blick zu verlieren. Von der Welterperspektive in die Provinz: Damit wird schon angedeutet, daß Gottes Heilswerk im Kleinen anfängt.

Der dritte Schritt in der Betrachtung von der Menschwerdung führt schließlich ins Handeln: „Hören, was die göttlichen Personen sagen, nämlich: Laßt uns die Erlösung des Menschengeschlechts verwirklichen“ (Ex 107). Hier liegt ein entscheidendes Scharnier der Exerzitien. Im spanischen Urtext heißt diese Stelle ungemein knapp und kraftvoll: „Hagamos redención“ – wörtlich: „Machen wir Erlösung“. Die göttlichen Personen werden von Mitleid angerührt bei all dem Leiden und Unglück, das sie sehen. Und sie sind sich völlig einig: So können wir das nicht weiterlaufen lassen. Wir müssen etwas tun. Sie beschließen die Menschwerdung der zweiten Person, „um das Menschengeschlecht zu retten“. Diesem Beschluß folgt unmittelbar die Sendung des Engels Gabriel zu unserer Herrin: Die Menschwerdung nimmt ihren Anfang im ganz Kleinen, Geringen, Armen, in der Kammer in Nazaret. Damit ist die Grundbewegung der Inkarnation vorgezeichnet: von oben nach unten, vom göttlichen Reichtum in die menschliche Armut, von der Allmacht in die Machtlosigkeit.

Diese Grundbewegung der Inkarnation steht in einer engen Verbindung mit der Option für die Armen, die nicht in erster Linie sozial motiviert ist, sondern von Gott selber herkommt. Darum wußte schon der heilige Paulus, wenn er an die Korinther schrieb: „Er, der reich war, wurde euret wegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen“ (2 Kor 8, 9). Die Option für die Armen steht im Zentrum der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Lateinamerika entstandenen Theologie der Befreiung. So hebt Jon Sobrino eine zweifache Erniedrigung Gottes in der Menschwerdung hervor:

„Gott hat sich dieser Welt zugewandt, hat sich in unsere Geschichte hineinbegeben und ist Teil unserer Menschheit geworden im Schwachen und Kleinen, in den Armen und Unterdrückten. Unser Gott ist ein fleischgewordener Gott, der sich zweifach erniedrigt hat: hinab zum Menschlichen und innerhalb dieses Menschlichen auch noch zum Schwachen und Armen.“⁷

Dem armen und demütigen Jesus nachfolgen

Damit ist auch das Programm für die zweite Etappe der Exerzitien vorgezeichnet: Sie möchten dazu hinführen, dem „armen und demütigen Jesus“ nachzufolgen, um an seinem Erlösungswerk mitzuwirken. So lädt Ignatius im Anschluß an die Betrachtung der Menschwerdung dazu ein, die heilige Familie zu betrachten, „wie sie reisen und mühevoll arbeiten, dazuhin, daß der Herr in größter Armut geboren werde und am Ende von so vielen Mühen, von Hunger und Durst, von Hitze und Kälte, von Schmähungen und Beschimpfungen am Kreuz sterbe, und das alles für mich“ (Ex 116).

Von ganz zentraler Bedeutung für das Verständnis der Armut bei Ignatius ist das personale Element: Jesus selber hat in Armut gelebt, und darin möchte ihm Ignatius

ähnlich werden. So heißt es in einer weiteren Betrachtung der Exerzitien, dem Ruf des Königs, wo Jesus Menschen in seine Nachfolge ruft: „Wer mit mir kommen will, der hat damit zufrieden zu sein, zu essen wie ich und ebenso zu trinken, sich zu kleiden usw.“ (Ex 93). Die Antwort darauf im Angebot an Christus lautet dementsprechend: „Dich nachzuahmen im Durchstehen allen Unrechts und aller Schmähung und aller Armut, sowohl der äußeren, wie der geistigen“ (Ex 98).

Die Theologie der Befreiung hat in ihrer Auseinandersetzung mit dem Problem der Armut besonders auch die dialektische Dimension hervorgehoben. Damit ist gemeint, daß Armut im Gegensatz zum Reichtum definiert wird, und daß es einen kausalen Zusammenhang zwischen Armut und Reichtum gibt. So schreibt Ignacio Ellacuría über das Verständnis der Armut in den Seligpreisungen des Lukasevangeliums:

„Die Armen, von welchen hier die Rede ist, sind vor allem die materiell Armen, verstanden im Gegensatz zu den Reichen; und sie sind, allgemeiner, diejenigen, die ungerechterweise arm sind, die von den Mächtigen arm gemacht worden sind.“⁸

Diese dialektische Dimension der Armut ist auch in der „Betrachtung der zwei Banner“ gegenwärtig, in der – jeweils dem Teufel und Jesus Christus zugeordnet – zwei kontrastierende Lebensentwürfe beschrieben werden. Unter den Netzen und Ketten, die die Dämonen zum Verderben der Menschen auswerfen, steht an erster Stelle „die Begierde nach Reichtum“. Ihr folgt die „eitle Ehre der Welt“ und schließlich der ausgewachsene Hochmut (vgl. Ex 142). Diesen drei Stufen wird dann, an Jesus Christus gemessen, in einem dialektischen Gegensatz Armut, Schmähung und Verachtung und Demut gegenübergestellt.

Das personale Element der Christusähnlichkeit und das dialektische Element in der Armut werden in der „dritten Weise der Demut“ miteinander verbunden, womit Ignatius eine Lebensweise in der besonderen Nachfolge Jesu beschreibt:

„Wenn ich nämlich ... um Christus unserem Herrn je mehr nachzufolgen und ihm je mehr in der Tat ähnlich zu werden, eher mit dem armen Christus Armut will und erwähle als Reichtum, mit dem schmachgefüllten Christus Schmach als Ehren und je mehr danach verlange, für einfältig und töricht gehalten zu werden als für weise und klug in dieser Welt – um Christi willen, der zuerst als solcher angesehen wurde“ (Ex 167).

Daß diese Armut konkrete Konsequenzen hat, kommt im Abschnitt „Zur Besserung und Neugestaltung des eigenen Lebens und Standes zum Ausdruck“, wo der Exerzitant zum Nachdenken bezüglich des Vermögens angeregt wird, „wieviel er davon für seine Familie und sein Haus bestimmen und wieviel er an die Armen und zu anderen frommen Zwecken verteilen soll“ (Ex 189). In den „Regeln für den Dienst der Almosenverteilung“ wird wiederum deutlich, daß Richtschnur und Kriterium Jesus ist:

„Aus den schon erwähnten und vielen anderen Gründen ist es immer je besser und je sicherer, in dem, was die eigene Person und den eigenen Haushalt betrifft, je mehr sich einzuschränken und zu verkleinern und je mehr sich anzunähern unserem Hohenpriester, unserem Vorbild und unserer Regel, nämlich Christus unserem Herrn“ (Ex 344).

Ignatius erinnert an das Konzil von Karthago, das unter Anwesenheit des heiligen Augustinus verordnet habe, „daß die Hauseinrichtung des Bischofs gering an Wert und arm sei“ (Ex 344). Schließlich erwähnt er als Beispiel für den Ehestand den heiligen Joachim und die heilige Anna – einer Überlieferung nach die Eltern Marias –, die ein Drittel ihres Vermögens den Armen gaben, ein weiteres Drittel für die Verwaltung und den Dienst des Tempels und den Rest für den Unterhalt ihrer Familie.

Ein kleines Detail, das klar in Richtung einer „präferentiellen Option für die Armen“ bei Ignatius gedeutet werden kann, findet sich in der Anleitung zur Betrachtung der Tempelreinigung. In den ersten beiden Punkten hält sich Ignatius an den entsprechenden Text aus dem Johannesevangelium. Im dritten Punkt heißt es dann: „Zu den Armen, die Tauben verkaufen, sagte er sanft: ‚Schafft diese Dinge weg von hier, und macht mein Haus nicht zu einem Kaufhaus‘“ (Ex 277). Anders als mit den reichen Geldwechslern geht Jesus mit den armen Taubenverkäufern sanft um.

Der Brief an die Jesuiten in Padua

Ein kleines Meisterstück einer Theologie der Armut enthält ein Brief, den Juan Alfonso de Polanco, der Privatsekretär von Ignatius, unter dessen Anleitung am 6. August 1547 an die Jesuiten in Padua geschrieben hat⁹. Die Mitbrüder sind dort in einen ökonomischen Engpaß geraten und erleben die Armut am eigenen Leib. Auch hier klingt an erster Stelle wieder das personale Element an: „Wir haben unter anderen Dingen die Liebe zur Armut vernommen, die Ihr aus Liebe zum armen Christus erwählt habt.“

Ignatius nennt die Armut eine Gnade und eine Gabe Gottes und begründet dies zuerst mit einem Zitat aus dem Alten Testament: „Armut und Ehrbarkeit stammen von Gott“ (Sir 11, 14). Dann folgt eine christologische Begründung in der Perspektive der Betrachtung der Menschwerdung: „Und sie (die Armut) wird von ihm so sehr geliebt, wie es uns sein Einziggeborener zeigt, der von königlichem Thron herabsteigend mit der Armut geboren werden und mit ihr aufwachsen wollte.“ Doch nicht nur in der Inkarnation, sondern auch im irdischen Leben Jesu spielt die Armut eine zentrale Rolle: „Und er hat sie nicht nur im Leben geliebt, indem er Hunger, Durst litt und nichts hatte, wo er sein Haupt hinlegen könnte, sondern auch im Tod seiner Kleider beraubt werden wollte, und daß ihm alles – selbst das Wasser in seinem Durst – fehle.“ Ignatius hebt hier also die doppelte Grundrichtung der Armut in der Inkarnation und in der Lebensform des irdischen Jesus hervor, wie sie

bereits in in den Überlegungen von Jon Sobrino zur Menschwerdung deutlich geworden ist. Ein weiteres Argument dafür, wie sehr die Armut von Gott geschätzt wird, ist, „daß seine erwähltesten Freunde, vor allem im Neuen Testament, angefangen von seiner heiligsten Mutter und den Aposteln und durch so lange Zeiten bis zu den unseren hindurch gewöhnlich arm gewesen sind“. Wieder betont Ignatius, daß es hier um eine Nachahmung Jesu geht.

Ignatius begründet dann mit Zitaten sowohl aus dem Alten als auch aus dem Neuen Testament den zentralen Platz, den die Armen bei Gott einnehmen:

„So groß sind die Armen vor Gottes Angesicht, daß besonders für sie Jesus Christus auf Erden gesandt worden ist: ‚Wegen des Elends der Bedürftigen und des Stöhnens der Armen will ich nun aufstehen‘, spricht der Herr, und an einer anderen Stelle: ‚Den Armen die frohe Botschaft zu verkünden hat er mich gesandt.‘ Daran erinnert Jesus Christus als er dem heiligen Johannes antworten läßt: ‚Den Armen wird die Frohe Botschaft verkündet.‘“

Papst Johannes Paul II. hat in einer Ansprache bei einem Besuch Kanadas im Jahr 1987 in einer Anspielung auf das Gleichnis vom Jüngsten Gericht im Matthäusevangelium (Mt 25) prophetisch gesagt, daß die armen Völker die Richter über die reichen sein werden. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bereits in diesem Brief:

„Und sie (die Armen) werden so sehr den Reichen vorgezogen, daß Jesus Christus jenes ganze heiligste Kollegium der Apostel aus den Armen erwählen und mit ihnen leben und umgehen und sie als Fürsten seiner Kirche hinterlassen und sie als Richter über die zwölf Stämme Israels, das heißt über alle Gläubigen, einsetzen wollte; und ihre Beisitzer werden die Armen sein. So erhoben ist ihr Stand.“

Dann folgt der Abschnitt, aus dem sich der Titel dieses Beitrags herleitet und den auch die 34. Generalkongregation aufgegriffen und als geradezu prophetischen Text bezeichnet hat:

„Die Freundschaft mit den Armen macht zu Freunden des ewigen Königs. Die Liebe zu dieser Armut macht zu Königen, auch auf Erden, und Königen nicht nur der Erde, sondern des Himmels. Das sieht man daran, daß das Himmelreich den anderen für die Zukunft versprochen wird, den Armen und denen, die Bedrängnisse erleiden, wird es von der unveränderlichen Wahrheit für die Gegenwart versprochen; sie sagt ja: ‚Selig die Armen im Geist, denn ihrer ist das Himmelreich‘, denn sie haben bereits jetzt das Anrecht auf das Reich.“

Es ist typisch für Ignatius, daß er bei aller theologischen Hochschätzung der Armut dann wieder nüchtern hervorhebt, daß sie auch bittere Aspekte hat. Auch in der Theologie der Befreiung wird unterschieden zwischen Armut als ungerechtem Mangel am Lebensnotwendigen und Armut als „geistiger Kindschaft“. In ähnlicher Weise spricht Ignatius von unfreiwillig und freiwillig Armen. Doch mit einem Zitat von Seneca wird begründet, warum die Armut auch mit einer besonderer Freude verbunden sein kann:

„Die Armen lachen mehr von Herzen, weil sie keine anderen Sorgen haben. Und die Erfahrung zeigt uns an den gewöhnlichen Bettlern: Wer nur ihre Zufriedenheit anschaut, würde finden, daß sie froher und zufriedener leben als große Kaufleute, Amtspersonen und Fürsten und andere große Leute.“

Diese Erfahrung machen auch heute viele, die sich in eine unmittelbare Be-
rührung mit armen Menschen begeben.

Der Brief schließt mit einem Abschnitt, der zu einer Überprüfung des eigenen Le-
bensstils Anlaß geben kann:

„Diejenigen, welche die Armut lieben, müssen auch ihre Folgen lieben, wie schlecht essen, sich zu kleiden, zu schlafen, verachtet zu sein. Andernfalls wäre, wer die Armut liebte, aber keinerlei Not noch Folge der Armut verspüren wollte, ein zu zarter Armer, und ohne Zweifel zeigte er, daß er mehr deren Namen als deren Besitz liebte oder sie mehr mit Worten als mit dem Herzen liebte.“

Dieser letzte Satz enthält deutliche Anklänge an die Regel aus der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ am Ende der Exerzitien, daß die Liebe mehr in die Werke als in die Worte zu legen sei. Die Armut fordert eine Änderung des persönlichen Lebens, so wie sich das bei den drei spanischen Studenten in Paris gezeigt hat.

Zwiegespräch mit dem gekreuzigten Volk

Die 34. Generalkongregation zitiert in ihrem grundlegenden Dekret „Diener der Sendung Christi“ Jerónimo Nadal, demzufolge für Ignatius Jesus Christus durch das Kreuz gegenwärtig ist im Leiden in der Welt, für die er starb:

„Christus ist von den Toten auferweckt und stirbt nicht mehr (Röm 6,9); aber er leidet immer noch in seinen Gliedern und fährt fort, sein Kreuz zu tragen, so daß er zu Paulus sagen konnte: ‚Warum verfolgst du mich?‘“¹⁰

In diesen wenigen Sätzen steckt eine ganze Theologie des in der Geschichte fort-
lebenden und fortleidenden Leibes Christi in seiner Kirche. Unter diesem Blick-
winkel hat auch Erzbischof Oscar Romero von El Salvador, der am 24. März 1980
wegen seines prophetischen Eintretens für die Armen ermordet wurde, das Leiden
seines Volkes gesehen¹¹. So prägte er die Metapher vom „gekreuzigten Volk“. Das
wirkt zuerst überraschend. Wie soll man sich die Kreuzigung eines ganzen Volkes
vorstellen? Dabei ist zu sehen, daß der Begriff „pueblo“ in Lateinamerika vor allem
die einfachen, armen Menschen bezeichnet. Romero verwendet den Ausdruck „ge-
kreuzigtes Volk“ in einem bildlich-symbolischen Sinn. Doch die Wirklichkeit, die
damit bezeichnet wird, ist sehr real.

Zu einer hermeneutischen Vermittlung zwischen dem kollektiven Leid des Volkes
und dem Kreuz Christi werden für Erzbischof Romero die Gottesknechtlieder des

Propheten Jesaja. In das Buch Jesaja sind recht unvermittelt vier Texte über einen geheimnisvollen Gottesknecht eingefügt, der unschuldig leidet und durch den sich so Gottes Heilsplan verwirklicht. Romero weist darauf hin, daß sich die Exegeten uneins sind, ob mit dem Gottesknecht ein Individuum oder das ganze, im Exil leidende Volk Israel gemeint ist. So sieht er das Leiden des salvadorianischen Volkes im Spiegel des mißhandelten Gottesknechtes. Von ihm heißt es, er sei so übel zugerichtet worden, daß er nicht mehr aussieht wie ein Mensch und Entsetzen hervorruft. So entsetzlich zugerichtet waren auch viele Leichen, die man in El Salvador an den Wegrändern und auf Müllkippen Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre fand. Vom Gottesknecht heißt es weiter: „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt“ (Jes 53,5). Der Knecht leidet für andere; fremde Schuld wird auf ihm abgeladen. So sind auch in El Salvador viele schuldlos zu Opfern geworden. Doch am Ende nehmen die Gottesknechtlieder eine überraschende Wendung: „Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,5). So wie vom leidenden Gottesknecht Heil ausgeht, ist für Romero auch das leidende Volk ein Ort des von Gott gewirkten Heils.

Die Gottesknechtlieder des Propheten Jesaja wurden für die frühchristliche Gemeinde zu einem Verstehensschlüssel, um im scheinbaren Scheitern Jesu am Kreuz doch noch den Heilsplan Gottes erkennen zu können. Jesus wurde dabei mit dem Gottesknecht identifiziert. Romero stützt sich nun wie Nadal bzw. Ignatius zusätzlich auf das Verständnis des heiligen Paulus von der Kirche als in der Geschichte fortlebendem Leib Christi, wenn die Stimme Jesu zum ihm sagt: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“ (Apg 9,4) Jesus identifiziert sich mit den verfolgten Christen.

So bezieht auch Romero die Verfolgung der Kirche in El Salvador auf Christus selbst, „denn wer seine Christen anrührt, rührt auch Christus an“. Daraus ergibt sich eine doppelte Identifikation des Gottesknechts sowohl mit Christus als auch mit der Kirche: „Der Knecht Jahwes, der Gottesknecht, ist eine geheimnisvolle Gestalt, welche die Interpreten mit Christus identifizieren, nicht nur mit Christus als Einzelperson, sondern auch mit Christus als Gemeinschaft. Der Knecht Jahwes ist Christus und die Christengemeinde, ist das christliche Volk“ (VIII, 143).¹²

Auf diesem Hintergrund bringt Romero die Passion des salvadorianischen Volkes mit dem leidenden Gottesknecht und dem gekreuzigten Christus in Verbindung. So spricht er in seiner Predigt am Palmsonntag 1978 zum ersten Mal ausdrücklich vom „gekreuzigten Volk“:

„Wir spüren im Christus der Karwoche mit seinem Kreuz auf den Schultern, daß es das Volk ist, das auch sein Kreuz auf sich nimmt. Wir spüren in Christus mit den ausgebreiteten und gekreuzigten Armen das gekreuzigte Volk, ein gekreuzigtes und gedemütigtes Volk, das hier auch seine Hoffnung findet: ‚Ich habe dich gelehrt, Worte des Trostes zu spenden, du hast im Schmerz gelernt, die anderen zu trösten‘“ (IV, 67).

Auf die Identifikation von gemartertem Volk, leidendem Gottesknecht und gekreuzigtem Gottessohn kommt Romero in einer sehr dichten Weise in seiner Rede zur Verleihung eines theologischen Ehrendoktorats in Löwen im Januar 1980, wenige Wochen vor seiner Ermordung, zu sprechen:

„Die wirkliche Verfolgung richtet sich gegen das arme Volk, das heute der Leib Christi in der Geschichte ist. Es ist das gekreuzigte Volk – wie Jesus, es ist das verfolgte Volk – wie der leidende Gottesknecht. Es ergänzt an seinem Leib, was an den Leiden Christi fehlt.“¹³

Der letzte Satz enthält eine Anspielung auf eine Aussage des heiligen Paulus im Kolosserbrief: „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich an meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt“ (Kol 1, 24). Auf rätselhafte Weise sagt Paulus hier, daß an den Leiden Christi noch etwas fehlt und zu ergänzen ist. Dabei stellt er einen Zusammenhang zwischen seinen eigenen Leiden und den Leiden Christi her. In diesem Sinn bezieht Romero auch die Leiden des gekreuzigten Volkes auf Christus.

Im Kreuz zeigt sich die Bosheit der Menschen, die Sünde der Welt. Aber im Kreuz zeigt sich auch die vergebende und erlösende Liebe Gottes. So ermutigt Ignatius in den Exerzitien, sich immer wieder vor das Kreuz zu stellen und ein regelrechtes Zwiegespräch mit dem gekreuzigten Christus zu führen. Wörtlich sagt er dazu: „Das Gespräch wird gehalten, indem man eigentlich spricht, so wie ein Freund zu einem anderen Freund spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn“ (Ex 54). Damit taucht an dieser entscheidenden Stelle wieder die Metapher der Freundschaft auf. Dabei ist zu meditieren, „was ich für Christus getan habe, was ich für Christus tue, was ich für Christus tun soll“.

Inspiziert durch Erzbischof Romero hat Ignacio Ellacuría dieses Zwiegespräch in einer kreativen Umdeutung auf die gekreuzigten Völker angewendet. Am Ende eines Vortrags in Spanien richtete er an seine Zuhörer die Bitte:

„Nur zwei Dinge würde ich von Ihnen wünschen: daß Sie Ihre Augen und Ihre Herzen diesen Völkern zuwenden, die so viel leiden – manche Hunger und Elend, andere Unterdrückung und Verfolgung – und dann vor diesem so gekreuzigten Volk das ‚Zwiegespräch‘ aus den Exerzitien des heiligen Ignatius halten und fragen: Was habe ich dazu beigetragen, daß sie gekreuzigt sind? Was unternehme ich, damit sie von Kreuz herabsteigen? Was muß ich tun, damit dieses Volk aufersteht?“¹⁴

Doch dieses Zwiegespräch darf keine fromme Meditation bleiben, sondern es ruft in die Tat: „Die Liebe muß mehr in die Werke als in die Worte gelegt werden“ (Ex 230). Daraus folgt, daß sich die Freundschaft mit den Armen in einer Situation von Ungerechtigkeit, Elend und Unterdrückung geschichtlich in den Kampf für die Gerechtigkeit umsetzen muß. So ist für Ignacio Ellacuría das Wesentliche des Christentums „die Liebe Gottes in der Liebe zu den Menschen, die Gerechtigkeit als Ort der Verwirklichung der Liebe in einer Welt der Sünde“¹⁵.

In der so verstandenen Einheit von Nächsten- und Gottesliebe ist auch die Einheit von Glaube und Gerechtigkeit grundgelegt. Dabei entspricht der Nächstenliebe die Gerechtigkeit und die Gottesliebe dem Glauben. Daraus folgt für Ellacuría, daß „die christliche Gerechtigkeit der Ort ist, wo sich die Liebe der Menschen verwirklicht, und dort zeigt sich die Gegenwart der Liebe Gottes, so wie sie sich in Jesus Christus geoffenbart hat“¹⁶.

Schließlich muß auch noch konkreter gesagt werden, wer der Nächste ist, an den sich die christliche Liebe richtet. Die Antwort darauf findet Ellacuría im Gleichnis vom barmherzigen Samariter:

„Das Gleichnis zeigt, daß es der Samariter ist, der Gott wirklich liebt, weil er aus Liebe für den Bedürftigen eintritt, der sein Nächster ist, weil er sich in der Situation des Ausgeraubten befindet (der Nächste ist also der Ausgeraubte, oder, vom anderen Ende gesehen, Nächster ist man genau in bezug auf den Unterdrückten.“¹⁷

Der andere biblische Schlüsseltext ist für Ellacuría in diesem Zusammenhang das Gleichnis vom Jüngsten Gericht im Matthäusevangelium (Mt 25). So spricht er von der Dritten Welt als „dem Ort, wo die Armen dieser Welt wohnen und hinter den Armen der Erde der verborgene Arm der Geschichte, der versprochen hat, hinter dem Hungrigen, dem Durstigen, dem Gefangenen, dem Unterdrückten ... zu sein“¹⁸. Die Parteilichkeit der christlichen Liebe zugunsten der Armen hat ihr Vorbild in Jesus: „Die Liebe Jesu galt allen, aber er hat sich auf die Seite der Unterdrückten gestellt, und von hier aus kämpfte er kraftvoll aber liebevoll gegen die Unterdrücker.“¹⁹ Dem entspricht die „Kurzformel“ der Sendung der Gesellschaft Jesu in der Welt von heute, wie sie die 32. Generalkongregation 1975 formuliert hat: „Was heißt heute Jesuit, Gefährte Jesu, sein? Sich unter dem Banner des Kreuzes im entscheidenden Kampf unserer Zeit einzusetzen: im Kampf für den Glauben, der den Kampf für die Gerechtigkeit mit einschließt.“²⁰

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. J.-Y. Calvez, Glaube u. Gerechtigkeit. Die soziale Dimension des Evangeliums. Essay über ein Schlüsseldokument der jüngsten Geschichte der Jesuiten (München 1987).

² Ignacio Ellacuría wurde 1989 zusammen mit fünf weiteren Jesuiten und zwei Frauen wegen seines Eintretens für Glaube und Gerechtigkeit von einer Todesschwadron der Armee El Salvadors ermordet. Vgl. dazu J. Sobrino, Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten u. Überlegungen (Fribourg 1990).

³ Vgl. G. Schurhammer, Franz Xaver. Sein Leben u. seine Zeit, Bd. 1: Europa 1506–1541 (Freiburg 1955) 128–132.

⁴ Vgl. J. O'Malley, Die ersten Jesuiten (Würzburg 1995) 47.

⁵ Tagebuch vom 11.2.1544, in: Ignatius von Loyola, Deutsche Werkausgabe, Bd. 2: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übers. v. P. Knauer (Würzburg 1988) 358.

⁶ Die Exerzitien werden zitiert nach der Übersetzung von A. Haas (Freiburg 1985).

- ⁷ J. Sobrino, Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen, in: Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, hg. v. L. Bertsch (Freiburg 1991) 115.
- ⁸ I. Ellacuría, Die Seligpreisungen als Grundgesetz der Kirche der Armen, in: Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, hg. v. G. Collet (Freiburg 1988) 192.
- ⁹ Vgl. Ignatius von Loyola, Deutsche Werkausgabe, Bd. 1: Briefe u. Unterweisungen, übers. v. P. Knauer (Würzburg 1993) 184–189.
- ¹⁰ MHSI, Mon. Ign. Font Narr., I 314; vgl. 34. Generalkongregation Nr. 26.
- ¹¹ Vgl. dazu M. Maier, Oscar Romero. Meister der Spiritualität (Freiburg 2001).
- ¹² Die Predigten werden im Text zitiert nach der Ausgabe Colección Homilías y Diario de Mons. Oscar Arnulfo Romero, 9 Bde. (San Salvador 2000). Dabei bezeichnet die römische Ziffer den Band und die arabische Ziffer die Seitenzahl.
- ¹³ Vgl. K. Hagedorn, Anpassung oder Widerstand – Wie konform wollen wir sein? Oscar A. Romero und dem gekreuzigten Volk von El Salvador zum Gedenken (Oldenburg 1991) 72.
- ¹⁴ I. Ellacuría, Escritos teológicos, Bd. 3 (San Salvador 2002) 602.
- ¹⁵ Ders., Conversión de la Iglesia al reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia (San Salvador 1985) 209.
- ¹⁶ Ders., Fe y justicia, in: ders. u.a., Fe, justicia y opción por los oprimidos (Bilbao 1980) 56.
- ¹⁷ Ebd. 48.
- ¹⁸ Ders., Conversión de la Iglesia (A. 14) 294.
- ¹⁹ Ebd. 203.
- ²⁰ Vgl. Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, hg. v. der Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (München 1997) 216.

Aus der eigenen Quelle trinken

|| Der Orden des heiligen Ignatius von außen betrachtet

Keine Ordensgemeinschaft hat die Geschicke Deutschlands in den vergangenen fünf Jahrhunderten so sehr geprägt wie die Societas Jesu. Kaum war die Gesellschaft in Rom gegründet, machten sich die ersten Jesuiten auf den Weg in das von der Reformation zerrissene Land nördlich der Alpen, um gleichfalls zu reformieren. Nicht der neue Glaube allein war das Problem. Auch zahlreiche Vertreter des alten waren zu bekehren. Das Antidot der Jesuiten gegen die Mißstände der Zeit war eine Mischung aus Erziehung, Bildung, Kunst und Kultur. Von der Mitte des 16. Jahrhunderts an überzogen sie weite Teile West- und Süddeutschlands mit einem Netz von Kollegien und Hochschulen. Es wurde zum Vorbild und Rückgrat des Bildungssystems in Deutschland.

An katholischen Fürstenhöfen fehlten Jesuiten bald ebensowenig wie in den großen und kleinen Seminarien. Angehenden Theologen mit überdurchschnittlicher Begabung konnte es passieren, an das Collegium Germanicum et Hungaricum nach Rom entsandt zu werden. Auch dort waren sie in der Obhut der Jesuiten. Kurz: Wie die Benediktiner ausgangs der Antike, so wurden die Jesuiten für Jahrhunderte zu *den* katholischen Kulturträgern schlechthin. Daß „die Gesellschaft“ bald nicht nur der größte Männer-, sondern auch der größte Missionsorden wurde, sollte kaum verwundern.

Wer so viel Einfluß und Macht hat, braucht sich um Gegner nicht zu sorgen. Das Jahr 1773 markiert die erste Zäsur der Ordensgeschichte. Die von europäischen Königshäusern betriebene Auflösung des Jesuitenordens durch Papst Clemens XIV. ging in Deutschland mit der Enteignung der Universitäten und Bibliotheken der Gesellschaft einher. Nach der Jahrhundertwende wurde der Orden wieder zugelassen, aber die Zeiten blieben wechselhaft. Bald galten die Jesuiten als Speerspitze des Ultramontanismus und waren so die geborenen Gegner des neuen Nationalstaats. Die „Jesuitengesetze“ des Jahres 1872 bildeten den Höhepunkt des Bismarckschen Kulturkampfes: Der Orden wurde verboten. Doch Böses ohne Gutes gibt es nicht: Das Studium wurde nach Valkenburg in die Niederlande verlegt und kehrte Mitte der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts in Gestalt der neuen Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt nach Deutschland zurück. Auch nach Skandinavien zogen sich die deutschen Jesuiten zurück – bis heute gehören die Jesuiten-Niederlassungen in Schweden und Dänemark zur deutschen Ordensprovinz.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stand der Jesuitenorden in einer Blüte, wie er sie seit den Gründerjahren und einer kurzen Phase in der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht mehr erlebt hatte. Während des Dritten Reichs waren Jesuiten im deutschen Widerstand ebenso zu finden wie während des Wiederaufbaus an vorderster Front der Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Der theologischen Avantgarde, ohne die das Zweite Vatikanische Konzil nicht denkbar wäre, hatte der Orden einen weitgehend geschützten Raum geboten. 1964 war die Zahl der Jesuiten weltweit auf annähernd 36 000 gestiegen.

Mittlerweile zählt die Gesellschaft nicht einmal mehr 20 000 Mitglieder – Tendenz fallend. In Deutschland leben heute sogar nur noch gut 440, halb so viele wie vor einer Generation – Tendenz fallend. Zwischen Hamburg und München, Aachen und Berlin wurden Arbeitsfelder aufgegeben und Niederlassungen geschlossen. In vielen Städten erinnern nur noch die Straßennamen daran, daß hier für Jahrhunderte Jesuiten gelebt und gewirkt haben.

Indes ist es den Jesuiten in Westeuropa zuletzt kaum besser ergangen als nahezu allen anderen Orden auch, ja nicht einmal besser als der Kirche insgesamt. Warum auch nicht? Es wäre seltsam, wenn der Geburtenrückgang säkularen Ausmaßes in Deutschland den Priesternachwuchs der Diözesen dezimierte, den größten Priesterorden der katholischen Kirche hingegen aussparte. Und warum sollten sich die Auflösung traditioneller gesellschaftlicher Milieus und der Niedergang tradierter Loyalitäten in einer Schwächung der Bindung an eine Volkskirche niederschlagen, elitäre Ordensgemeinschaften wie die Jesuiten oder ihre weiblichen Pendants wie die Congregatio Jesu (ehemals Maria-Ward-Schwestern) unberührt lassen? Und sollte die Krise einer an den evangelischen Räten ausgerichteten Lebensform die im fernen Hochmittelalter gegründeten Mendikantenorden Franziskaner und Dominikaner und auch Kongregationen diözesanen Rechts wie die Paderborner Vincentinerinnen oder die Neusser Augustinerinnen erfassen, die im Anbruch der Neuzeit gegründeten Jesuiten aber nicht?

Krise der Orden – Krise der Kirche?

Man könnte die Perspektive umkehren. Sicher spiegelt sich in der Krise der Orden die Krise des Glaubens und der Kirche in Deutschland, ja in ganz Westeuropa. Doch dürfte die Krise der Kirche hierzulande zum Teil auf eine Krise der Orden zurückzuführen sein. Etwa so: Knapp 3500 der männlichen Ordensmitglieder in Deutschland sind Priester. Weit mehr als die Hälfte von ihnen, annähernd 2300 oder 65 Prozent, sind mit einem Gestellungsvertrag in Diensten einer Diözese und nehmen Aufgaben in der Territorial- oder Kategorialeseelsorge wahr. Unter diesen Aufgaben sind viele, die Ordensleute lange aus eigener Kraft und ohne finanzielle Absicherung wahrgenommen haben und die sich aus dem Gründungsauftrag des

Ordens ableiten. So ist es für einen Jesuiten vollkommen unstrittig, als Studenten-seelsorger oder in der City-Seelsorge zu arbeiten, oder für einen Salesianer Don Boscos, sich in der Jugendarbeit zu engagieren. Gleichzeitig aber haben immer mehr Ordensgemeinschaften Pfarrstellen übernommen oder Priester für Aufgaben in der klassischen Territorialeelsorge zur Verfügung gestellt. So stellen sie vielerorts die Seelsorge und die Sakramentenspendung sicher, wo es andernfalls längst keine Geistlichen mehr gäbe.

Die Bilanz dieser „Verkirklichung“ ist zwiespältig. Auf der einen Seite steht der Zugewinn an materieller Sicherheit, den die Gestellungsverträge bieten. Überdies ist es nicht unangebracht, in den Gestellungsverträgen eine Art ausgleichende Gerechtigkeit am Werk zu sehen, da die Ordensgemeinschaften auf diese Weise wenigstens indirekt an der Kirchensteuer teilhaben. Freilich zahlen sie für diese relative Sicherheit auch einen Preis. Die Indienstnahme durch die Diözesen hat die konstitutive Spannung zwischen bischöflich-territorial verfaßter Kirche und Ordenscharisma tendenziell vermindert und das Spezifische der Lebensform „Orden“ tendenziell in den Schatten gestellt. So könnte die relative materielle Sicherheit in einem dialektischen Umschlag das Gründungsscharisma verdunkelt und die Anziehungskraft der Ordensgemeinschaften vermindert haben. Dann wäre die Krise der Orden nicht länger allein als Teil der Krise der Kirche zu verstehen. Die Orden selbst trügen durch die Aufgabe ihrer spezifischen Differenz vielleicht nicht zu einer Krise des Glaubens, wohl aber zu der Krise der Kirche bei.

Den Jesuitenorden indes scheint diese Kritik kaum treffen zu können. Hatte Ignatius den Mitgliedern seiner neuen „Gesellschaft“ doch nur wenige gemeinschaftliche Verpflichtungen auferlegt. Sie sollten in ihrer apostolischen Tätigkeit weder durch eine „stabilitas loci“ (Ortsgebundenheit) noch durch starre Regeln für das gemeinsame Gebet und das Gemeinschaftsleben über Gebühr eingeschränkt sein. Nicht die räumliche und zeitliche Trennung von „actio und contemplatio“ (pastorale Tätigkeit und betrachtendes Gebet) schien Ignatius zeitgemäß, sondern eine habituelle „contemplatio in actione“. Diese Modernität der ignatianischen Spiritualität – man fühlt sich an die zentralen Passagen aus Dietrich Bonhoeffers Briefen aus dem Tegeler Gefängnis erinnert – müßte den Orden gegen eine Gefährdung seiner Identität immunisieren, wenn die Mitglieder sich nur den Bischöfen in der gleichen gehorsamen Haltung zur Verfügung stellten, wie es Ignatius von ihnen im Blick auf den Papst verlangt hatte und dafür einstand, daß diese Verfügbarkeit für die apostolische Sendung ein Wesenselement der Kirche insgesamt sei.

Diesem Argument zu folgen hieße indes, einem für die Theologie typischen Fehlschluß aufzusitzen, nämlich das Ideal für die ganze Wirklichkeit zu halten. Auch wenn seit dem Spätmittelalter die Kategorie „Macht“ (potestas) weitgehend aus der Theologie verschwunden ist, sollte niemand die faktische Bedeutung von Macht in der Kirche unterschätzen, am allerwenigsten die Jesuiten selbst. Dies lehrt nicht nur die wechselvolle Geschichte des Ordens, dies zeigt sich auch in der Gegenwart.

Denn die materielle Sicherheit, die die Orden in Deutschland durch die sogenannten Gestellungsverträge gewonnen haben, macht sie zugleich von der Macht der Bischöfe in einer Weise abhängig, wie es in der Kirchengeschichte wohl niemals der Fall war. Historisch betrachtet waren religiöse Bewegungen oft ein Ferment der Erneuerung, ein kritisches Korrektiv, gewissermaßen Fingerzeige Gottes für die Kirche. Nicht nur neue Ordensgemeinschaften, auch neue Tätigkeitsfelder entstanden in Reaktion auf die „Zeichen der Zeit“, und das nicht selten in Konflikt mit beharrenden Kräften in der Kirche. Was aber hat es heute zu bedeuten, daß es Konflikte zwischen Ordensgemeinschaften und Bischöfen bis hin zum Papst kaum noch gibt? Ist dieser Zustand ein Vorzeichen des ewigen Friedens? Oder ist den Orden die geistige Freiheit abhanden gekommen, abgekauft von den Bischöfen, die Orden durch Subventionen für Bildungshäuser und Gestellungsverträge träge haben werden lassen? Sind aus Seismographen hier und da nicht gar Advokaten des Status quo geworden? Und sollten die Orden nicht gar erwägen dürfen, ob die Finanzverfassung der Kirche in Deutschland wirklich dem Wesen der Kirche mit ihren verschiedenen Charismen entspricht? Daß der „Zehnte“ der erwerbstätigen Gläubigen als Annexsteuer ausschließlich den diözesanen Finanzverwaltungen zur Verfügung gestellt wird, ist ein Präjudiz über die innere Verfassung und die Machtstrukturen in der Kirche. Womöglich genügte eine Art allgemeiner Kultursteuern, über deren Verwendung der einzelne Bürger bestimmen kann, nicht nur eher dem Maßstab der Steuergerechtigkeit, sondern auch katholischer Ekklesiologie.

Die Kirchensteuer und ihre Folgen

Freilich gilt es auch hier, nicht einem idealistischen Fehlschluß zu erliegen. Das Ende der einen Abhängigkeit könnte leicht in eine andere münden. Gegenwärtig finanzieren sich die meisten nichtkontemplativen Orden durch eine Mischung aus Gestellungsverträgen und zweckgebundenen Zuwendungen, Spenden, Erträgen sowie Erbschaften. Diese doppelte Basis zur Disposition zu stellen machte die Finanzen der Orden womöglich unkalkulierbar und bedrohte überdies zahlreiche non-profit-Engagements, die nur dank der Quersubventionierung durch gesicherte Einkünfte eingegangen werden könnten.

So zu denken ist realistisch, wenn auch nur auf kurze Sicht. Nach allem, was man derzeit weiß, wird das Steueraufkommen der verfaßten Kirche in den kommenden Jahren weiter zurückgehen. Der Status quo dürfte damit kaum von Dauer sein, und das auch dann nicht, wenn man in Rechnung stellt, daß nicht nur das Aufkommen der Kirchensteuer zurückgeht, sondern auch die Zahl der Ordensleute.

Daß das Kirchensteueraufkommen sinken wird, ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem Umstand, daß die Katholiken als gesellschaftliche Gruppe ärmer werden. Es ließe sich vermutlich sogar nachweisen, daß die Katholiken hierzulande noch

niemals so vermögend waren wie derzeit. Der Wettbewerb um die freien, nicht in Form von Kirchensteuern bestimmungsgebundenen Teile dieses Vermögens hat daher längst begonnen. Doch nicht nur die Hilfswerke und die Caritas sind dabei, sich auf ihre „corporate identity“ zu besinnen und Öffentlichkeitsarbeit sowie „Fundraising“ zu professionalisieren. Die Jesuiten dürften ein Vorreiter dieser Entwicklung sein.

Eine spannende Entwicklung! Sollte der Zwang, wegen der sinkenden Mitgliederzahl die Verpflichtungen und die Zahl der Kommunitäten zu reduzieren und gleichzeitig mit anderen kirchlichen Gruppen um die knappe Ressource Geld wie auch um die knappe Ressource Personal (Priesternachwuchs) zu konkurrieren, wirklich den Effekt haben, daß sich die Gesellschaft Jesu (aber nicht nur sie) auf die Ursprünge besinnt und das eigene Profil schärft?

Zwei Gesichtspunkte scheinen in dieser Hinsicht bedenkenswert. Der erste: Die Fortexistenz eines Ordens rechtfertigt sich nicht aus seiner Geschichte, sondern aus der Fähigkeit, das Charisma seines Gründers als eine „differentia specifica“ (typische Eigenart) unter wechselnden Umständen zu aktualisieren und „ad maiorem Dei gloriam“ („zur größeren Ehre Gottes“) fruchtbar zu machen.

Die Aktualität der ignatianischen Spiritualität

Keine religiöse Gemeinschaft, so lehrt die Kirchengeschichte, hat aufgrund ihrer schieren Existenz eine Ewigkeitsgarantie. Von den vielen Ordensgemeinschaften des ersten christlichen Jahrtausends hat nur eine einzige bis heute überlebt: die Benediktiner. Alle übrigen sind Geschichte. Ähnlich wird es in Mitteleuropa auch den meisten Frauenkongregationen gehen, die im 19. Jahrhundert unter dem Eindruck des Wandels von agrarisch geprägten Gesellschaften in Industriegesellschaften gegründet wurden. Damals galt es, die Transformation ländlicher Räume mit ihrem „unproduktiven“ Geburtenüberschuß zu flankieren und gleichzeitig die elementare Not großer Teile des Industrieprotelariats zu lindern. Die demographischen Veränderungen in Europa, die Berufs- und Bildungsreformen und die Gleichberechtigung von Mann und Frau haben diesen Formen religiöser Vergemeinschaftung mittlerweile die Grundlage entzogen.

Den Jesuiten ist eine vergleichbar ungünstige Prognose nicht zu stellen. Die „historische Stunde“ der Gemeinschaft liegt längst nicht in der Vergangenheit, wenn sie sich auf ihre „differentia specifica“ besinnt: die nach dem Ordensgründer Ignatius benannte „ignatianische Spiritualität“. Diese ist auch nach 500 Jahren so modern wie zu der Zeit, als sie im „Bericht des Pilgers“ und den „Geistlichen Übungen“ niedergelegt wurde. Ignatianische Spiritualität gründet, vollzieht sich aber gerade nicht nur in der mehr oder minder regelmäßigen Teilnahme an geistlichen Übungen. Wie keiner anderen Form geistlichen Lebens geht es ihr um die innere

Durchdringung des Alltags und seiner immer wiederkehrenden Lebensvollzüge, um „Gott in allen Dingen zu finden“.

So ist diese Spiritualität nicht an bestimmte Zeiten oder Orte gebunden, auch nicht an einen bestimmten „Stand“ oder eine explizit religiöse Lebensform, nicht an die Vermittlung durch kirchliche Amtsträger, ja nicht einmal unbedingt an die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche. Als Ignatius seine Gefährten zum ersten Mal zu geistlichen Übungen („Exerzitien“) anleitete, war er Laie. Viele diese Übungen münden in Haltungen, die, nach einem Hinweis aus dem Exerzitienbuch, den Alltag eines jeden Christen, katholisch oder nicht, prägen können und vielleicht sogar sollten – auch wenn die Anleitungen zu den Übungen mitunter in einer Sprache daherkommen, deren tieferer Sinn sich nicht auf Anhieb erschließt. Ob es um das „Verkosten der Dinge von innen her“ geht, um die „Suche nach der Wahrheit in den Worten der anderen“ oder um die „liebende Aufmerksamkeit“ – es dürfte keine geistlichen Übungen geben, die so lebensnah sind und zugleich so tief in die Geheimnisse des Glaubens hineinführen wie die des Ignatius.

Daß Ideal und Wirklichkeit wie überall auch im Orden auseinanderklaffen, ist kein Argument gegen die Qualität und den zeitlosen Wert des ignatianischen Erbes. Umgekehrt wird ein Schuh daraus. Muß es nicht seltsam anmuten, daß sich viele Menschen in Westeuropa auf der Suche nach geistiger Orientierung esoterischen Praktiken und asiatischen Religionen zuwenden, ganz so, als seien die abendländischen Traditionsbestände aufgezehrt und die „kirchlichen“ Quellen geistlichen Lebens versiegt? Eine der vornehmsten, wenn nicht die vornehmste Aufgabe der Jesuiten könnte es daher sein, ihr geistliches Erbe nicht nur zu bewahren, sondern dieses Erbe mit möglichst vielen zu teilen und diesen geistlichen Erfahrungsraum so weit wie möglich zu öffnen.

Spiritualität in den kirchlichen Grundvollzügen

Der zweite Aspekt schließt an den ersten an: Ignatianische Spiritualität ist nicht abstrakt. So wie der Glaube der Christen nicht neben, sondern im Alltag zum Tragen kommt, so kommt die ignatianische Spiritualität auch nicht neben, sondern in den drei Dimensionen oder Grundvollzügen der Kirche zum Tragen: dem Gottesdienst, dem Glaubenszeugnis und dem Dienst am Nächsten (leiturgia, martyria, diakonia).

Den ersten dieser drei Grundvollzüge, die Liturgie, auf eine spezifisch „ignatianische“ Weise zu prägen, liegt von der Tradition her nicht unbedingt nahe. Gemeinsames Stundengebet oder gemeinsame Eucharistiefeier sind das Kennzeichen von Benediktinern oder Franziskanern, nicht aber einer Jesuitenkommunität. Entsprechend stellt sich die Aufgabe einer Rückbesinnung auf diese Quellen eher für die monastischen Orden und die Bettelorden. Andere Orden wie Zisterzienser oder

Dominikaner mit ihren zum Teil jahrhundertealten, erst durch die „vereinheitlichende“ Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils der Vergessenheit anheimgegebenen liturgischen Vollzügen und Gesängen könnten viel eher als die Jesuiten durch eine Art Anamnese längst verschüttete Traditionsschichten für die Gegenwart wiederbeleben und fruchtbar machen.

Man übersähe freilich ein bedeutendes Element der jesuitischen Tradition, überginge man im Zusammenhang des Themas Liturgie die große Bedeutung des Ordens beim Bau und der künstlerischen Ausschmückung von Kirchen, bei der Entwicklung katechetischer Elemente wie dem Jesuitentheater oder auch der religiösen Dichtung. Ein Friedrich Spee von Langenfeld SJ etwa steht in der deutschen Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts nicht nur für den Kampf gegen den Hexenwahn. Der „Aufklärer“ *avant la lettre* war überdies ein Barockdichter, der an Sprachmächtigkeit Paul Gerhardt oder Angelus Silesius nicht nachstand und dessen Texte noch heute vielen Kirchenliedern zugrundeliegen. Auch viele Werke von Peter Paul Rubens wurden von Jesuiten inspiriert. Wenn heute die Jesuiten an Orten wie der „Kunst-Station St. Peter“ in Köln der spannungsvollen Beziehung zwischen bildender Kunst und Kirche einen neuen Ort angewiesen haben, dann ist diese Entscheidung schlicht ein Ausdruck der Treue zur eigenen Geschichte. Nur die aber verbürgt in Gegenwart und Zukunft die Identität des Ordens.

Das intellektuelle Apostolat

Der zweiten Dimension, der „martyria“, sind die vielen Facetten der zweiten „differentia specifica“ zuzuordnen: der des „intellektuellen Apostolats“. Kennzeichnend für den Jesuitenorden seit seiner Gründung im 16. Jahrhundert ist die Hochachtung von Erziehung und Bildung. Noch heute ist annähernd ein Drittel der etwas weniger als 20000 Jesuiten weltweit an Schulen oder Hochschulen tätig. Dazu kommt ein Vielfaches an Angestellten, mit deren Hilfe rund zwei Millionen Schüler und Studenten an etwas weniger als 380 Kollegien und etwa 100 Hochschulen unterrichtet werden. In Deutschland zählen dazu das Canisius-Kolleg in Berlin, das Aloisius-Kolleg in Bad Godesberg, das Kolleg St. Blasien im Schwarzwald sowie die Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und die Hochschule für Philosophie in München.

Daß diese Einrichtungen nach wie vor zu den besten ihrer Art in Deutschland zählen, ist nicht selbstverständlich, sondern Ausdruck kontinuierlichen Engagements des Ordens. Zwar ist die Zahl der Jesuiten an den Kollegien und den Hochschulen wohl nicht weniger stark zurückgegangen als in anderen Arbeitsfeldern auch. Doch ist es längst nicht so weit, daß die Faszination, die von dem intellektuellen Apostolat der Jesuiten ausgeht, nicht mehr zu erfahren ist und es an Ordensnachwuchs mangelt, der in die Fußstapfen eines Karl Rahner SJ oder eines Oswald

von Nell-Breuning SJ eines begeisternden Lehrers oder eines begnadeten Jugendseelsorgers treten möchte.

Elementarer Bestandteil des intellektuellen Apostolats ist auch die Veröffentlichung zahlreicher theologischer und geistlicher Zeitschriften bis zu der Tätigkeit in der Priesterausbildung und der geistlichen Begleitung sowie das Leben und Arbeiten unter Nichtglaubenden. Allem Anschein nach genießen diese Arbeitsfelder ungeachtet sinkender Mitgliederzahlen Priorität. Darin drückt sich nicht nur Treue zum Ursprung aus. Ein klares, authentisches Profil hilft den Jesuiten nicht nur, als Orden erkennbar zu bleiben. Wenn nicht alles täuscht, spricht die Kombination von intellektuellem Apostolat und ignatianischer Spiritualität nach wie vor viele Männer und Frauen an, die in der Kirche eine geistig anspruchsvolle Heimat suchen.

Nicht das Leben in der Abgeschiedenheit eines Zisterzienserklusters ist das Ideal eines Jesuiten, auch nicht das „ora et labora“ (Bete und arbeite) der Benediktiner, nicht das Predigtideal der Dominikaner und das Leben eines „poverello“ nach dem Vorbild des heiligen Franz von Assisi. Jesuiten waren immer dort, wo die christliche Botschaft im Streit stand, und sie gingen immer schon dorthin, wo das Evangelium noch nicht verkündet worden war. Jesuiten sind Missionare an den äußeren und – heute vielleicht mehr denn je – inneren Grenzen der Christenheit.

Schon Ignatius hatte die Mitbrüder angehalten, den Koran zu studieren und sich so auf Religionsgespräche vorzubereiten: Im ersten Jesuitenkolleg, dem in Messina, gab es Arabischunterricht. Ob am Hof des Kaisers von China oder in Japan und den „Reduktionen“ in Paraguay – überall suchten Jesuiten das Gespräch auf gleicher Augenhöhe. Daß heute wieder so viele Jesuiten in arabischen Ländern leben, daß sie sich zu einem losen Verbund unter dem Akronym JAM (Jesuits among Muslims) zusammengefunden haben, könnte ein Anhaltspunkt dafür sein, daß es um den Orden noch lange nicht geschehen ist.

Engagement und Kooperation aus ignatianischem Geist

Für dieses wie für alle vor- und nachstehend erwähnten Engagements gilt freilich, daß die Prägung durch ignatianischen Geist in erster Linie nicht eine Frage der Quantität, sondern der Qualität der Personen und der Strukturen ist. Ein Kolleg etwa ist nicht dann vom Geist des heiligen Ignatius durchwirkt, wenn Jesuiten eine bestimmte Quote des Erziehungspersonals stellen. Vielmehr kommt es darauf an, daß die Maximen der ignatianischen Pädagogik so geachtet werden, daß sie gleichsam „Verfassungsrang“ haben, nicht toter Buchstabe sind, sondern lebendige Anregung. Überdies müssen die Pflege und die Weiterentwicklung der ignatianischen Pädagogik und Spiritualität nicht zwangsläufig den Ordensmännern allein obliegen. Womöglich ist es hohe Zeit, daß die „Männerwelt“ der Jesuiten ihren Horizont erweitert und zum Kern einer auch im Alltag gemeinsam handelnden „ignatianischen Familie“ wird.

Während es bei anderen Ordensgemeinschaften wie den Franziskanern oder auch den Benediktinern seit den Gründungszeiten männliche und weibliche Zweige gibt, mitunter sogar Laiengemeinschaften („Dritter Orden“), ist die „ignatianische Familie“, in der sich der Jesuitenorden, einige Schwesterngemeinschaften, aber auch die „Gemeinschaften christlichen Lebens“ im Geist der ignatianischen Spiritualität zusammenfinden, eine recht junge Erscheinung.

Folgte man dieser Überlegung noch weiter, könnte sich womöglich nicht nur die Mentalität der einzelnen Zweige, sondern auch deren Struktur ändern. Ist es zwingend, daß eine Jesuitenkommunität nur aus Männern gebildet wird? Oder ließen sich Formen der Gemeinschaft denken, in denen Männer und Frauen mit oder ohne Gelübde, zölibatär Lebende und Verheiratete, ja sogar Familien mit Kindern befristet oder unbefristet zusammenfinden? Wie viele Klöster stehen leer und werden aufgegeben? Warum kann man sie nicht umbauen, Lebens- und Wohnraum schaffen für Suchende und Gleichgesinnte, für Menschen jeden Lebensalters?

Welche geistliche Kraft in der Zusammenführung verschiedener Charismen liegen kann, war beispielhaft während des XX. Weltjugendtages zu erleben, der im August 2005 in Deutschland stattfand. An den mehr als drei Jahre lang vorbereiteten „ignatianischen Experimenten“ unter dem programmatischen Titel „magis“ („mehr“) nahmen mehr als 4000 Jugendliche und junge Erwachsene aus allen Kontinenten teil – angeleitet von Priestern und Schwestern, Männern und Frauen, Verheirateten und Zölibatären. Ob der Weltjugendtag in der bisherigen Form das universale Modell einer zeitgemäßen Jugendpastoral ist, wird sich in den kommenden Jahren noch erweisen müssen. „Magis“ hingegen dürfte zum festen Element jesuitischer Jugendpastoral weltweit werden.

Einsatz für Gerechtigkeit

Bleibt – last but not least – die Diakonie. Es ist wohl nicht vermessen zu behaupten, daß die Jesuiten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wie kein zweiter Orden das Prophetenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden“ (Jes 32, 17) verinnerlicht haben. Innerkirchliche Konflikte, die 1981 nicht zuletzt zur de facto-Absetzung des damaligen Jesuitengenerals Pedro Arrupe durch Papst Johannes Paul II. führten, säumen diesen Weg ebenso wie die permanente Bedrohung von Jesuiten und ihren Einrichtungen in vielen Ländern Lateinamerikas bis hin zur kaltblütigen Ermordung von sechs Jesuiten in El Salvador im November 1989.

Gleichwohl scheint der Weg, den der Orden mit den letzten Generalkongregationen eingeschlagen hat, unumkehrbar. Aus den Richtungsentscheidungen der Ordensleitung oder auch aus Initiativen „von unten“ sind in den vergangenen Jahrzehnten zahlreiche neue Werke hervorgegangen, die beispielhaft für die Dialektik zwischen Treue zum Ursprung und Offenheit für die Gegenwart stehen.

Der Anfang der 80er Jahre gegründete „Jesuit Refugee Service“, der Jesuiten-Flüchtlingsdienst, etwa dürfte mittlerweile nach dem „Flüchtlingshilfswerk der Vereinten Nationen“ (UNHCR) die bedeutendste weltweit operierende Organisation zur Unterstützung von Flüchtlingen und Migranten sein. Im Unterschied zum UNHCR setzt sich der Flüchtlingsdienst des Ordens aber nicht nur für Flüchtlinge ein, die in einem anderen Land Zuflucht suchen. Der Jesuiten-Flüchtlingsdienst lenkt den Blick auch auf die von der Weltöffentlichkeit oft vergessenen Binnenflüchtlinge und – speziell in Deutschland – auf die prekäre Situation der „Illegalen“ und von Abschiebung bedrohter Flüchtlinge.

Hervorzuheben ist auch die Mitte der 80er Jahre in München gegründete Organisation „Jesuit European Volunteers“ (JEV). Sie bietet jungen Erwachsenen im Alter zwischen 18 und 30 Jahren die Möglichkeit, in Werken des Ordens, vorwiegend Sozialprojekten, ein einjähriges – im Ausland ein zweijähriges – Praktikum zu absolvieren. Ignatianische Einzelexerzitien sind fester Bestandteil dieses Praktikums, was der Maxime des Ordens der „contemplatio in actione“ auch über den Kreis der Mitglieder auf Lebenszeit hinaus Gültigkeit verleiht.

Ein Ausblick

Der Jesuitenorden steht heute in einem Wandlungsprozeß, der an die Jahrzehnte nach der Gründung im 16. Jahrhundert erinnert. Dem rasanten Wachstum von damals entspricht heute ein nicht minder rasanter Schrumpfungsprozeß. Dieser trifft den auf allen Kontinenten präsenten Orden indes nicht gleichmäßig. In den meisten Ländern Europas, vor allem in Westeuropa, wird die Zahl der Jesuiten in den kommenden Jahren weiter zurückgehen. In Lateinamerika scheinen die Wachstumsraten den Zenit überschritten zu haben, während der Orden in Afrika und in Teilen Asiens, vor allem in Indien, gewaltigen Zulauf hat. Man muß kein Prophet zu sein, um in dieser Entwicklung die Zukunft der katholischen Kirche insgesamt vorweggenommen zu sehen.

Der Jesuitenorden könnte sich daher der Aufgabe stellen, diesen Wandel stellvertretend für die gesamte Kirche nicht nur zu erleiden, sondern zu gestalten und die Impulse, die aus der Inkulturation in Asien und Afrika, der Neuevangelisierung Lateinamerikas und der Selbstbehauptung in den modernen Gesellschaften Europas und Nordamerikas hervorgehen, in eine sicher spannungsvolle, letztlich aber fruchtbare Beziehung zu bringen. Innerhalb des Ordens stellt sich die Frage nach dem nötigen Maß an Einheit in der Vielfalt und der unabdingbaren Vielfalt in der Einheit nicht weniger als in der Weltkirche insgesamt – das Thema der Leitung eingeschlossen.

Doch nicht nur im Maßstab der Weltkirche, auch im europäischen, ja nationalen Maßstab unterliegt der Jesuitenorden einer tiefgreifenden Veränderung. Einerseits

nimmt er Teil an dem Übergang von einer Volkskirche zu einer (hoffentlich) Kirche im Volk, andererseits ist er bemüht, diesen Wandel stellvertretend nicht nur zu erleiden, sondern zu gestalten. Die Bezeugung und die Weitergabe der ignatianischen Spiritualität, die Mission an den inneren und äußeren Rändern der Christenheit, das intellektuelle Apostolat, der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, auch die Pflege der Theologie als Wissenschaft – es stellen sich alte und neue Aufgaben, wo doch die Kräfte zusehends schwinden. Gleichwohl gibt es keinen Anlaß zu Resignation. Solange die Jesuiten (um ein Bild des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez aufzugreifen) „aus der eigenen Quelle trinken“, dürfte ihre Existenz in der Nachfolge Christi gesichert sein.

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Den Frauen zuhören

|| Glauben fördern und Gerechtigkeit schaffen

Im Jahr 1995 verabschiedete die 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu zusammen mit den anderen Schlußdokumenten einen Text über die Situation der Frau in Kirche und Gesellschaft¹. Dieses Dekret folgt direkt auf das Dokument, das sich mit der Zusammenarbeit von Jesuiten und Laien beschäftigt; es stellt eine Pionierleistung innerhalb der Ordensgeschichte dar. Ja mehr noch, es ist eine wichtige Grundsatzerklärung, zumal es, soweit ich sehe, von einem männlichen und priesterlichen Orden formuliert wurde, der dadurch gekennzeichnet ist, daß er nie Frauen in seine Reihen aufgenommen und auch nach dem Beispiel anderer Ordensgemeinschaften keine weiblichen Zweige geschaffen hat.

Dieser Beitrag versteht sich als „Lektüre“ dieses Dokuments im Kontext des Jubiläumsjahres, und zwar von einem ganz bestimmten Ort her: von Lateinamerika aus. Der Kontinent, auf dem heute die meisten Katholiken weltweit leben, gehört gleichzeitig zu jenen Weltregionen, in denen die größte soziale Ungerechtigkeit und Unterdrückung herrschen. In dieser trostlosen Situation weist die Lage der Frauen Merkmale großer Unterdrückung ganz besonderer Art auf. Inmitten der großen Masse der Unterdrückten, die die Bevölkerung des Kontinents bilden, erscheint die Frau als doppelt und sogar dreifach unterdrückt: nicht nur aufgrund ihres Geschlechts, sondern häufig auch aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Ethnie und aufgrund der sozialen Situation.

Wir möchten deshalb zunächst kurz die Situation der Frauen auf dem lateinamerikanischen Kontinent skizzieren. Dabei werden wir unser besonderes Augenmerk auf die Frauen der Unterschichten und der ärmsten Gemeinden richten; wir wollen die Dynamik ihres Kampfs und die konkreten Schritte entdecken, die sie in Richtung einer größeren Anerkennung ihrer Menschenwürde unternommen haben. Wir werden uns auch über die Frauen aller sozialen Schichten äußern, die im Dienst an der kirchlichen Gemeinde einen Weg der Befreiung entdecken.

Im Anschluß daran werden wir unsere Überlegungen von der Gestalt, dem Leben und dem Werk des Ignatius von Loyola her beleuchten. Er wird zu Unrecht des Machismo und der Unsensibilität im Hinblick auf die Frauen bezichtigt. Dabei war er im Gegenteil äußerst feinfühlig und empfänglich für die Frauen, die ihn aufsuchten, um moralische, spirituelle oder auch materielle Unterstützung zu bekommen. Wir werden sehen, wie selbst in den Geistlichen Übungen die Frau – ganz im Ge-

gensatz zu dem Eindruck, den eine erste, oberflächliche Lektüre vermitteln könnte – auf eine positive Weise in Erscheinung tritt. In einem dritten Schritt werden wir uns dem Dokument der 34. Generalkongregation und dem darin enthaltenen grundlegenden Aufruf zur Umkehr zuwenden. Wir möchten dadurch erreichen, daß die von Inspiration getragene und klare Sprache des Textes ein Licht auf die Probleme wirft, die in den vorausgehenden Überlegungen aufgeworfen wurden. Auf diese Weise hoffen wir zu einer Schlußfolgerung zu gelangen, die Wege der Hoffnung und Zukunft für ein tragfähiges und geschwisterliches Verhältnis der apostolischen Gefährtschaft zwischen Frauen und Jesuiten angesichts der großen Herausforderungen eröffnet, mit denen die heutige Welt all jene konfrontiert, die „in allem lieben und dienen“ wollen.

Die Frau in Lateinamerika: ein Überblick

Auf dem lateinamerikanischen Kontinent gedeiht der Machismo nach wie vor besonders gut und ist gesellschaftlich akzeptiert. Die junge Generation hat zwar Schritte in Richtung einer größeren Befreiung und Förderung der Frau in der Öffentlichkeit, in der Politik und an den Schaltstellen der Macht unternommen, aber dennoch sind die Frauen noch lange nicht emanzipiert und noch lange nicht aufgewertet, was die Mechanismen der Entscheidungsfindung auf den unterschiedlichen Ebenen und eine echte Ausübung von Einfluß innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft im selben Maß wie die Männer betrifft.

In erster Linie können wir hier auf die Situation extremer Armut als Symptom verweisen, in der sich der Großteil der lateinamerikanischen Frauen noch immer befindet. Als Bürgerinnen von Gesellschaften, die von Knappheit und ungerechter Einkommensverteilung gekennzeichnet sind, sind die Frauen zum großen Teil gleichzeitig die Familienoberhäupter und Haushaltsvorstände. Sie wurden von ihren Ehemännern verlassen oder müssen auf sie verzichten. Durch Trunksucht und Arbeitslosigkeit zugrunde gerichtet, kommt den Männern oftmals nur symbolische Bedeutung zu. So obliegt den Frauen die Sorge um den Haushalt und die Erziehung der Kinder.

Im Zug der Wirtschaftskrise in Lateinamerika drängten viele arme Frauen auf den Arbeitsmarkt, um für sich selbst und die anderen Familienmitglieder, die ihnen unversehens zur Last fielen, das Überleben zu sichern. Diese Frauen stellen deshalb heute 40 Prozent der wirtschaftlich aktiven Bevölkerung in den Städten. 15,5 Prozent der arbeitenden Frauen des Subkontinents verdingen sich in Privathaushalten – ein expandierender Beschäftigungszweig. Dennoch ist die Arbeitslosigkeit unter den Frauen höher als bei den Männern. Dazu kommt, daß die Entlohnung der Frauen im Vergleich zu der von Männern für dieselbe Arbeit geringer ist. Dies stellt eine gravierende Ungerechtigkeit dar und führt zu dem Phänomen, das die Sozialwissenschaften „Feminisierung der Armut“ nennen.

Im Jahr 2003 war ungefähr die Hälfte der arbeitenden Frauen in Lateinamerika im informellen Sektor beschäftigt, da sie auf dem offiziellen Arbeitsmarkt keine Anstellung fanden. Die Frauen indianischen und afrikanischen Ursprungs erfahren dabei immer größere Benachteiligung und vielfache Formen der Ausgrenzung. Dazu kommt noch, daß Frauen im Vergleich zu Männern sozial schlechter abgesichert sind. Die Mehrzahl der über 65 Jahre alten Frauen bekommt weder eine Rente noch irgendeine andere Form der Altersversorgung, weil sie ihr ganzes Erwachsenenleben mit nichtbezahlter Hausarbeit und Tätigkeiten mit privat ausgehandelten Verträgen zugebracht hat².

In dieses Gesamtbild fügt sich das Problem der Gewalt gegen Frauen. In Lateinamerika und der Karibik sind 25 bis 50 Prozent der Frauen von häuslicher Gewalt betroffen. Man nimmt an, daß mehr als die Hälfte dieser Frauen, die von ihren Vätern, Partnern und Ehemännern tätlich angegriffen werden, ihr Los stillschweigend erduldet und sich an niemanden um Hilfe wendet. Viele schämen sich oder sind emotional oder finanziell von ihren Peinigern abhängig; andere sagen nichts wegen der Kinder, weil sie Angst haben, daß sie noch mehr abbekommen, oder weil sie den Täter nicht in Verruf bringen wollen, der verhaftet oder sozial geächtet werden könnte.

Viele fühlen sich mit ihrer Scham und ihrer Angst alleingelassen. Wenn sie um Hilfe bitten, dann wenden sie sich in der Regel an eine andere Frau aus der Familie: an die Mutter, die Schwester oder auch an eine gute Freundin, Nachbarin oder Arbeitskollegin. Die Zahl der Frauen, die zur Polizei geht, ist bereits geringer. Das passiert hauptsächlich dann, wenn die Frau mit einer Schußwaffe bedroht wird, nach Prügelorgien mit Knochenbrüchen und Schnittwunden und wenn die Kinder in Gefahr sind³. In letzterem Fall haben sich die Polizeikommissariate speziell für Frauen als nützliches Instrument erwiesen⁴.

Inmitten dieses Klimas von Diskriminierung, Unterdrückung, Verachtung und Gewalt stellt die Erfahrung des Glaubens und der Zugehörigkeit zur Kirche oftmals einen Weg für Frauen dar, sich zu befreien und zu entfalten. Wenn man also die Situation der Frau in der lateinamerikanischen Kirche skizzieren will, dann kommt es darauf an, ihre religiöse und innerkirchliche Entwicklung von ihrem Engagement und ihrem Gefühl der Zugehörigkeit zur religiösen Institution als solcher her zu verstehen. Andererseits ist es auch notwendig zu sehen, ob und wie dieser Verstehensprozeß von den Diensten und Ämtern her zu entfalten ist, die die Frauen zur Zeit innerhalb der Kirche des Kontinents wahrnehmen.

Gleich zu Beginn haben wir darauf hingewiesen, daß dieser Prozeß unserer Meinung nach in mehr oder weniger engem Zusammenhang damit steht, daß sich die Frauen selbst ihrer Rolle in der Geschichte und innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen bewußt werden, und daß sie diese Rolle durch ein Engagement von im engeren Sinn politischer Reichweite tatsächlich wahrnehmen.

Das, was zuerst die Aufmerksamkeit meiner theoretischen Reflexion erweckte, ist die von der neuesten feministischen Literatur Lateinamerikas betriebene Demysti-

fizierung des Kampfs für Gleichheit als dem zentralen Ziel des Engagements und Strebens der Frau. Die Frau – und viel konkreter noch die christliche Frau – will in diesem geschichtlichen Augenblick keineswegs die Art und Weise kopieren, wie der Mann als Beherrscher der Öffentlichkeit seinen Kampf führt. Sie hat einen anderen Stil, ein anderes Feld des Engagements und eine andere Art und Weise, die Welt zu verstehen. Dies gilt viel mehr noch für die Frauen aus dem Volk, die wie niemand sonst an die Sphäre des Privaten gebunden waren, aus der auszubrechen man ihnen nicht gestattete, und die daher um so weniger von der männlich dominierten Gesellschaft als solcher geprägt wurden und deshalb die Chance haben, auf ihrem Weg zu Befreiung und Teilhabe etwas Neues zu schaffen⁵.

Gerade in Lateinamerika konnten die Frauen – und hier insbesondere die Frauen aus dem Volk, die sich in Bibelkreisen, Mütterklubs und Basisgemeinden organisiert und vernetzt haben – dieses „Neue“ erfahren, das einer neuen Weise des Zusammenlebens, des Miteinander-Teilens von Problemen und Hoffnungen und einer neuen Begegnung mit der Deutung der Bibel und des Evangeliums entspringt. Dies macht sie mit Sicherheit zu neuen Subjekten innerhalb der Kirche. Dieses neue Subjektsein drückt sich nicht unbedingt darin aus, daß die Spielräume innerhalb der Institution Kirche als solcher erweitert werden; es führt auch nicht im Sinn einer grundlegenden Forderung zur Inanspruchnahme von Ämtern, die den Frauen bis heute verwehrt werden, wie etwa das Priesteramt oder andere Weiheämter. Vielmehr zeitigt es eine menschliche und religiöse Erfahrung, die Wege erschließt und neue Durchbrüche schafft.

Wenn man die Frauen, besonders die Frauen aus dem Volk, betrachtet, dann scheint sich folgendes zu zeigen: Diese Erfahrung ist der Weg zu einem anderen „Neuen“, nämlich zur Schaffung des öffentlichen Raums und der Ausübung der Rolle als Teil der Zivilgesellschaft auf eine neue Weise, nämlich von der bewußt als wertvolles und bedeutsames Element im Prozeß insgesamt angenommenen „Differenz“ her; von daher werden die Begriffe „öffentlich“ und „privat“ selbst neu definiert.

In Lateinamerika sind die Akteure im Bereich der christlichen Religion in ihrer großen Mehrzahl Frauen. 80 Prozent von ihnen wiederum gehören den Volksschichten an, die über ein niedriges Einkommen verfügen, in Armut leben und den vielfältigsten Formen der Unterdrückung ausgeliefert sind. Für viele dieser Frauen hat sich die christliche religiöse und kirchliche Erfahrung als ein authentischer und beständiger Weg in Richtung Emanzipation und Behauptung der Menschenwürde erwiesen, da sie eine echte und originelle Möglichkeit darstellt, ein größeres gesellschaftliches Bewußtsein zu erwerben und im öffentlichen Raum Stellung zu beziehen.

Während diese Frauen aus den unteren Volksschichten innerhalb der Arbeitswelt und in der Gesellschaft immer noch stark unterdrückt und ausgegrenzt werden, erweist sich ihre effektive Teilhabe im Bereich von Religion und Kirche als ein konkreter Weg, mit größerer Entschlossenheit ihre menschliche Würde als Subjekte und Personen zu behaupten, sich bewußter und aktiver in die Gemeinde einzubrin-

gen und sich am öffentlichen Leben – in den Gewerkschaften, den Stadtteilorganisationen, den Volksbewegungen und politischen Parteien – zu beteiligen.

Die Erfahrung und das religiöse Engagement der brasilianischen Frauen aus dem Volk, die massiv und mehrheitlich die verschiedenen kirchlichen Ämter wahrnehmen, stellen zunächst oftmals das einzige Betätigungsfeld dar, wo sie außerhalb des häuslichen Bereichs und der Familie präsent sein und handeln dürfen⁶. Die Tatsache, daß sich die Kirche Brasiliens in vielen Diözesen neben der traditionellen Pfarrei, in der sich die Ämter nach wie vor extrem auf den Priester konzentrieren, am Modell der kirchlichen Basisgemeinden orientiert, machte es vielen Frauen möglich, ihre Fähigkeiten und ihr Talent zu entfalten: zu koordinieren, zu leiten und zu organisieren⁷.

Es sei darüber hinaus an die Dienste erinnert, die die Frau in den letzten Jahrzehnten innerhalb der Kirche übernommen hat und die auch das Neue deutlich machen, das sich in ihr und ausgehend von ihr entwickelt. Die Frauen in der Kirche verstehen sich bereits nicht nur als diejenigen, die nur die traditionellen Aufgaben der Katechese, der Pflege der Kirchen und Pfarrhäuser usw. übernehmen. Immer häufiger sieht man Frauen an vorderster Stelle in den Gemeinden, als pastorale Mitarbeiterinnen, die für eine ganze Gruppe von Menschen verantwortlich sind, deren Bedürfnisse organisieren und auf die bestmögliche Weise ihren Zugang zu den Heilsgaben der Kirche gewährleisten.

Auch auf dem Gebiet der Spiritualität hat die Präsenz der Frauen bemerkenswert zugenommen. Ob Ordensfrauen oder Laien – die Zahl der Frauen, die heute in Lateinamerika Exerzitien geben, Menschen als geistliche Begleiterinnen zur Seite stehen und Materialien ausarbeiten, die auf unterschiedlichen Ebenen Gebet und Liturgie fördern, ist unübersehbar. Erstaunlich sind auch die Früchte, die diese spirituellen Lehrmeisterinnen hervorbringen, die so vielen Männern und Frauen mit ihrem eigenen weiblichen Sinn für Gott und ihrer von der weiblichen Seinsweise geprägten Erfahrung des Geistes helfen.

Nicht vergessen werden dürfen die Theologinnen. Die Frauen haben einen Prozeß der Selbstfindung und der Bestimmung ihrer Rolle innerhalb der Gemeinschaft der Theologinnen und Theologen hinter sich, der alles andere als einfach war; seither besucht eine immer größere Zahl von ihnen die theologischen Einrichtungen, erwirbt akademische Grade und widmet sich mit Meisterschaft der Lehre und Forschung. Das Theologietreiben, das ihrem Gebet und ihrem Geist entspringt, erlangt einen immer höheren Grad der Reife; es dreht sich nicht mehr hauptsächlich um das Thema Frau, sondern es erstreckt sich auf alle Gebiete der Theologie, die aus der Perspektive und spezifischen Sichtweise von Frauen neu durchdrungen werden. Als Professorinnen und Schriftstellerinnen, Forscherinnen und hochkarätige Intellektuelle mit Tiefgang haben die Theologinnen dafür gesorgt, daß heute die lateinamerikanische Theologie ohne ihren Beitrag undenkbar wäre. Ohne diese Hörerinnen des Wortes und Auslegerinnen des Glaubens fehlte uns ein wichtiger Teil der theo-

logischen Reflexion, ein grundlegender Zugang zu den Problemen, die es denkerisch zu durchdringen gilt, ein unverwechselbarer „Lebensatem“, den nur sie den so alten und doch immer wieder neuen Themen des christlichen Mysteriums einhauchen können.

Ein Gesamtbild der Situation, das so schlechte und unterdrückerische Züge aufweist, das aber auch von einer solchen Dynamik wahrhafter Erneuerung und Verheißung des Neuen durchdrungen ist, ist ein starker Impuls für die Erfahrung des Glaubens und die theologische Reflexion. Das Verhalten des Ignatius von Loyola den Frauen gegenüber kann den Ruf der Befreiung der Frauen, den die lateinamerikanische Kirche heute vernimmt, besser verstehen helfen.

Ignatius von Loyola und seine lieben Freundinnen

Ein aufmerksames Studium des Gesamtwerks des Ignatius von Loyola, insbesondere der Geistlichen Übungen und der zahlreichen Briefe des Heiligen, vermittelt einen Eindruck von der großen Bedeutung der Frau für seine spirituelle Erfahrung und sein geistliches Lehren.

In den Geistlichen Übungen taucht die Frau bereits in der Ersten Woche auf. Die berühmte Anmerkung 12 der Ersten Woche stellt die Frau in einem nicht gerade positivem Licht dar⁸. Man muß zur Kenntnis nehmen, daß der Heilige hier der Kultur seiner Zeit verpflichtet ist, die die Frau als Bedrohung für die Keuschheit des Mannes und den Zölibat der Kleriker empfand. Die Frau steht hier für Versuchung und Sünde, und Ignatius stellt eine deutliche Analogie zum feindseligen Versucher her, vor allem im Hinblick auf Kleinmut und Schwäche. Indessen wird in den beiden folgenden Regeln derselbe Vergleich angestellt, nun aber mit dem Mann, der entweder „falscher Liebhaber“ oder „Anführer“ genannt wird, der „die Burg von der schwächsten Seite angreift“⁹.

Deshalb läßt sich also, ohne den Texten in irgendeiner Weise Gewalt anzutun, sagen, daß für Ignatius der wahre Gegensatz und die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Sünde und Gnade, zwischen dem sündigen Menschen und der Heiligkeit Gottes zu sehen sind. Niemals sieht er einen solchen Gegensatz, in dem einer dem anderen überlegen wäre, zwischen Mann und Frau. Vielmehr sind beide für ihn von Gott geliebte Geschöpfe, zugleich Sünder und in gleichem Maß der Erlösung bedürftig.

Die folgenden Abschnitte des Exerzitienbuchs laden den Exerzitanten ein, vielen Frauen, Jüngerinnen und Gefährtinnen Jesu zu begegnen, die im Text mit Gott Zwiesprache halten und interagieren, wobei sie an sein Geheimnis glauben und ihm liebenden und uneigennütigen Dienst anbieten; sie glauben an ihn als Person und begleiten ihn dahin, wohin er geht. Die Abfolge der Geistlichen Übungen zeichnet den geistlichen Weg der Frauen nach, die Jesus von Galiläa bis nach Jerusalem folgen

und die bis zum Kreuz treu an seiner Seite bleiben werden. Sie werden dann auch das Vorrecht haben, die ersten Zeuginnen seiner Auferstehung und damit Gestalten von einzigartiger Bedeutung für das entstehende Christentum zu sein.

Von diesen Jüngerinnen und Nachfolgerinnen Jesu ist Maria aus Nazaret, seine Mutter, noch einmal besonders hervorzuheben. Maria stellt innerhalb der wichtigsten Passagen des Exerzitienbuchs eine Gestalt einzigartiger Größe dar, sie taucht aber ebenso in den kritischen Abschnitten wie in den Betrachtungen über die „Zwei Banner“, über die „Drei Arten von Menschen“ und über die „Drei Weisen der Demut“ in der Rolle als Fürsprecherin vor dem Sohn auf, damit der Exerzitant jene Gnade erhalte, die er erbittet und erfleht.

Nachdem wir die Häufigkeit und die Beständigkeit weiblicher Präsenz in den Geistlichen Übungen feststellen konnten, drängen sich einige Schlußfolgerungen auf. Das betrifft erstens die Bedeutung der Frau in der Vorstellungswelt des Ignatius selbst und in seinem Entwurf des Weges für den Exerzitanten. Es genügt hier, an den geistlichen Weg des Ignatius selbst und an die Bedeutung der Frauen für ihn zu erinnern. Wir reden hier nicht nur von der Jungfrau Maria, unter deren besonderen Schutz die entscheidenden Augenblicke im Leben des Pilgers immer standen. Wir denken auch an die Frauen aus Fleisch und Blut, Ordensschwestern und Laien, die dem armen Pilger und der von ihm gegründeten, neu entstehenden Gesellschaft so sehr zur Seite standen.

Des weiteren gilt es zu sehen, welchen Stellenwert und welche Bedeutung Frauen aus der Bibel und dem Evangelium im Aufbau der Exerzitien, dem Hauptwerk des Heiligen, innehaben. Ihnen kommt eine Schlüsselstellung für den Weg des Exerzitanten im Reich der Kontemplation zu. Ignatius zweifelte nicht im geringsten an der Nähe der Frau zum Geheimnis Gottes. Die Spuren davon in seinem Leben und Werk, was wir heute *Machismo* nennen, müssen mit großer Vorsicht vor dem Hintergrund echter, nicht anachronistischer kultureller Parameter analysiert werden.

Die Geistlichen Übungen sind für Ignatius ein Weg, auf dem der Mensch Gott und seinem Willen begegnen kann, um diesen zu erfüllen. Als von Gott geliebtes Geschöpf ist die Frau aufs engste in diesen Weg mit einbezogen – entweder selbst als Adressatin oder als eine wichtige Gestalt, die den Exerzitanten gestern und heute zur Gnade verhilft, eine Erfahrung Gottes zu machen, die sein ganzes Leben für den Dienst an Gott und zu dessen größeren Ehre verwandeln kann.

Auch der Briefwechsel des Heiligen mit Frauen muß erwähnt werden. Was die historische Seite betrifft, so verfügen wir über eine gründliche Aufarbeitung im Werk Hugo Rahners SJ¹⁰. Man kann daraus ersehen, daß der Briefwechsel zwischen dem Heiligen und Frauen allein vom Umfang her nicht so bedeutsam ist (956 von insgesamt fast 7000 Briefen), daß er aber hinsichtlich seiner Qualität von höchster Wichtigkeit ist. Das darin enthaltene Material rechtfertigt das Urteil, daß diese Briefe eine wahrhafte Biographie des Heiligen darstellen. Sein innerstes Denken wird darin auf konkretere Weise faßbar als in vielen abstrakten geistlichen Betrachtungen.

Dazu kommt noch, daß diese Briefe den gesamten Zeitraum von Ignatius' Wegdegang von seiner Bekehrung bis zu seinem Tod (1524 bis 1556) umfassen¹¹. Die ältesten Briefe des Pilgers sind an die Señora Ines Pascual adressiert, seine mütterliche Wohltäterin in der entscheidenden Zeit von Manresa. In seinem letzten Brief nimmt er ausdrücklich Abschied von einer seiner treuesten Verehrerinnen, Doña Leonor Mascarenhas. Zwischen diesen beiden Briefen spannt sich der Bogen seines Lebens und Werkes. Der Briefwechsel mit den Frauen ist also eine unübersehbare Konstante im Leben des heiligen Ignatius.

In den Briefen an seine zahlreichen Freundinnen lassen sich Aspekte seiner Persönlichkeit und seiner Sensibilität entdecken, die ansonsten weniger deutlich zutage träten. Angesichts der wenigen und schlechten Möglichkeiten, die Frauen damals hatten, begegnete Ignatius ihnen in einer offenen und aufmerksamen Haltung. Die Mehrzahl seiner geistlichen Gesprächspartnerinnen waren verheiratete Frauen. Er war weit davon entfernt, sie als Christen zweiter Klasse zu behandeln, die nur für ihren Ehemann da wären; er ermahnte sie ständig zur „Vollkommenheit ihrem Stand entsprechend“. Er ermutigte sie zu einem intensiven sakramentalen Leben, zur häufigen Beichte und zum häufigen Empfang der heiligen Kommunion. Der geistliche Beistand, den Ignatius seinen lieben Freundinnen in den Exerzitien zuteil werden lassen wollte, umfaßte eine tiefe Freiheit, die Solidität einer humanistischen Kultur und die Mittel politischen und gesellschaftlichen Handelns. Diese Eigenschaften, die heute Kennzeichen einer höheren Bildung wären, waren im 16. Jahrhundert, zu Lebzeiten des Ignatius, allein den Damen der Aristokratie und manchmal auch des Bürgertums vorbehalten. Ignatius wandte sich gern an sie und übermittelte ihnen die ersten Früchte seines geistlichen Lehrens¹².

Was seine Funktion als geistlicher Lehrer anbelangt, so hatte Ignatius sicherlich keinerlei Vorbehalte und Vorurteile, die ihn daran gehindert hätten, den Frauen, die ihn aufsuchten, um geistliche Orientierung zu erhalten, das Beste seiner bewundernswerten Intuition und seiner feinen Sensibilität als geistlicher Meister zu widmen. So kommt es, daß unter seinen Briefen, die von den kritischen und grundlegenden Aussagen der Geistlichen Übungen handeln, vielleicht derjenige an Schwester Teresa Rejadella am meisten hervorsticht. Diese war Ordensschwester im Kloster St. Clara, und ihr erläuterte er die subtilsten Feinheiten seiner Pädagogik der Unterscheidung der Geister¹³.

Aus all dem scheint sich uns die Schlußfolgerung aufzudrängen, daß die Gesellschaft Jesu, sofern sie ihrem Gründer treu bleiben will, eine immer engere und freundschaftlichere Beziehung zu den zahlreichen Frauen pflegen muß, die sie auf ihrer Suche nach einer geistlichen Pädagogik aufsuchen, welche ihnen zu leben hilft, und die ihrerseits der Gesellschaft in großzügiger Weise das Beste ihrer apostolischen Hingabe und Fähigkeiten anbieten.

Die Frauen und ihr Verhältnis zur Gesellschaft Jesu

Bei ihrer 34. Generalkongregation wollte die Gesellschaft Jesu aufmerksam auf die Zeichen der Zeit achten und die wichtigsten Sorgen und drängenden Probleme von Welt und Gesellschaft heute erfassen. Sie nahm deshalb ein Dekret über die Jesuiten und die Situation der Frau in der Gesellschaft in ihre Schlußdokumente mit auf.

Der Platz des Dekrets innerhalb der Schlußdokumente ist bezeichnend: Es folgt unmittelbar auf das Dekret über die Zusammenarbeit mit den Laien. Die Gesellschaft Jesu macht damit deutlich, daß sie zwei grundlegende Dinge erkennt:

Erstens, daß die Frau – wenigstens im Sinn des Kirchenrechts – einen Teil der Gesamtheit der Laien in der Kirche bildet. Sie hat keinen Zugang zu den Weiheämtern innerhalb der Gemeinschaft der Kirche und ist deshalb immer und notwendigerweise Laiein. Als solche hat sie wie die anderen Mitglieder der Kirche an der Größe und Schönheit der allgemeinen Berufung durch die Taufe teil, doch zugleich kommt ihr ein innerkirchlicher Status zu, der sie bis vor kurzem (ja wir möchten sogar sagen: zum Teil bis heute) eher zur Konsumentin der kirchlichen Gaben degradierte, an deren aktiver Hervorbringung sie nicht beteiligt war. Auch nach all den Fortschritten, die das Zweite Vatikanische Konzil mit sich brachte, auch nach den stetigen, beharrlichen und immer wieder von neuem unternommenen mutigen Initiativen der Nachkonzilszeit, ist der Status des Laien innerhalb der Kirche und hier insbesondere der der Frau weit davon entfernt, Teil des einen apostolischen Leibes von Gleichen zu sein, die sich gemeinsam für das eine Reich Gottes engagieren.

Zweitens, daß die Frau innerhalb der Gesamtheit der Laien im Vergleich zu den anderen aufgrund ihrer Situation in Kirche und Gesellschaft eine ungleich stärkere und radikalere Diskriminierung erduldet. So wie in der Gesellschaft das „Frausein“ zur Vorverurteilung und Benachteiligung der Armen noch verschärfend hinzukommt – und noch mehr das schwarze oder indigene Frausein –, so bringt auch das Frausein innerhalb der Kirche eine Unsichtbarkeit und ein Verschweigen mit sich, das seit Jahrhunderten und Jahrtausenden aufrechterhalten wird und mit vielfachen Momenten der Diskriminierung einhergeht.

Deshalb ist es eine äußerst klare Haltung, die dem gesamten Dekret ihren Stempel aufdrückt und die es möglich macht, die Situation der Frau aus der Perspektive der Gesellschaft Jesu ohne Verstellungen und Ausflüchte zu analysieren. Für die Analyse der Situation der Frau innerhalb der Gesellschaft benutzt das Dekret starke und treffende Worte, die geeignet sind, das zum Ausdruck zu bringen, was die Hälfte der Menschheit heute trotz aller bereits unternommenen Schritte durchlebt:

„Dennoch stehen wir noch immer vor einem Erbe systematischer Diskriminierung von Frauen. Dieses Erbe ist in den wirtschaftlichen, sozialen, politischen und sogar sprachlichen Strukturen unserer Gesellschaften verankert. Es ist oft Ausdruck noch tieferer kultureller

Vorurteile und Klischees. Viele Frauen spüren, daß Männer nur sehr langsam das volle Menschsein der Frauen anerkennen. Sie erfahren oft eine Abwehrreaktion von Seiten der Männer, wenn man sie auf diese Blindheit aufmerksam macht“ (Nr. 3).

Obwohl das Dekret zugesteht, daß man die kulturellen Unterschiede beachten müsse, um in der Bewertung, in der Beurteilung und im konkreten Handeln nicht mit demselben Maß zu messen und ein und dieselbe Schablone anzulegen, so formuliert es doch mutig, daß es sich bei der Diskriminierung der Frau um eine „universale Wirklichkeit“ handelt (Nr. 4).

Die Gesellschaft Jesu macht deutlich, daß sie die Soziallehre der Kirche sorgfältig und in Freiheit interpretiert, und anerkennt, daß es offizielle Dokumente und Stellungnahmen von Seiten der kirchlichen Autorität zum Thema „Frau“ gibt. Das Dekret arbeitet die positiven Aussagen der Verlautbarungen der Päpste und des kirchlichen Lehramtes zur Situation der Frau in Kirche und Gesellschaft heraus und hebt ausdrücklich die Dringlichkeit einer Bekehrung und Änderung der Einstellung der Jesuiten hervor:

„Die Lehre der Kirche fördert die Rolle der Frauen in der Familie, aber sie betont auch die Notwendigkeit ihres Beitrags in der Kirche und im öffentlichen Leben. ... Diese kirchliche Reflexion ... drückt sich auf eine Weise aus, die die Dringlichkeit der Forderung unterstreicht, die Theorie in die Praxis umzusetzen, und zwar nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirche“ (Nr. 6).

Das Dekret fährt mit dem Eingeständnis der Mitschuld der Gesellschaft Jesu an diesen aktuellen Verhältnissen fort. In ruhigem Ton und mit Ernst bekennt es sogar, daß die Jesuiten am Schaden, der durch machistisches und klerikalistisches Gehabe innerhalb der Kirche entstanden ist, als Komplizen mitgewirkt hätten. Diese verwerfliche Praxis wiegt um so schwerer, als die Gesellschaft Jesu als überaus starke und prägende Gemeinschaft, deren Stellungnahmen für viele Orden, Kongregationen und andere Teile der Kirche wegweisend sind, anerkanntermaßen über einen großen innerkirchlichen Einfluß verfügt. Die Gesellschaft Jesu macht sich dies bewußt, gibt sich gleichermaßen Rechenschaft darüber, daß sie der Umkehr bedarf, um ihren Kurs zu ändern, und bittet Gott um diese Gnade (Nr. 9).

Gleichzeitig mit diesem demütigen Eingeständnis der Notwendigkeit einer radikalen Umkehr spricht die Gesellschaft Jesu den Frauen ihren Dank aus. Dieser Akt der Danksagung scheint uns äußerst angemessen. Wenngleich es auch zutrifft, daß sich Ignatius von Loyola von den anderen Ordensgründern dadurch unterscheidet, daß er niemals einen weiblichen Zweig ins Leben rufen wollte – besonders nachdem er mit einem Versuch in dieser Richtung mit seiner großen Freundin Isabel Roser eine schlechte Erfahrung gemacht hat¹⁴ –, so gibt es heutzutage eine unüberschaubare Vielzahl von weiblichen Kongregationen, deren Gründung sich der Erfahrung der Geistlichen Übungen verdankt und deren Konstitutionen sich streng am Geist der Satzungen der Gesellschaft Jesu orientieren. All diesen weiblichen Gründer-

gestalten, die einem oder mehreren Jesuiten sehr nahestanden und deren Beispiel unzählige andere folgten, stattet das Dekret seine Anerkennung und seinen Dank ab, indem es sie zur „ignatianischen Familie“ (Nr. 10) zählt.

Doch damit sind noch nicht alle Gründe genannt, weswegen die Gesellschaft Jesu den Frauen Dank und Anerkennung zollt. Ohne die Frauen nämlich hätten die Geistlichen Übungen – dieses kostbare Geschenk Gottes an Ignatius, dessen erster und treuer Verwalter die Gesellschaft Jesu ist – nicht jene Verbreitung und jenen Einfluß, die sie heute tatsächlich haben. Ein beträchtlicher Teil der spirituellen Lehrer, Exerzitienbegleiter und Meister der apostolischen Unterscheidung der Geister, die überall auf der Welt als Arbeiter für das Reich Gottes tätig sind, sind Frauen. Mit gebührender Klarheit anerkennt das Dekret:

„Es gibt Frauen – Ordensschwwestern und Laien –, die sich in den letzten Jahren auf die Exerzitienbegleitung spezialisiert haben. Dabei, insbesondere bei der Begleitung von Exerzitien im Alltag, haben sie unsere ignatianische Tradition und auch das Verständnis unserer selbst und unseres Dienstes bereichert. Viele Frauen haben mitgeholfen, unsere theologische Tradition in einer Weise umzuformen, die sowohl für Männer wie für Frauen befreiend war. Wir wollen unsere Anerkennung für diesen großzügigen Beitrag der Frauen ausdrücken und hoffen, daß diese Gegenseitigkeit im Dienst sich fortsetzt und gedeiht“ (Nr. 10).

Für alle, die in den Exerzitienhäusern zu Gast sind oder es sich zur Gewohnheit gemacht haben, einmal im Jahr ignatianische Exerzitien zu machen, hat diese Aussage das Gewicht einer unabweislichen Wahrheit. Die Jesuiten könnten den Dienst der Exerzitien mit Sicherheit nicht so kraftvoll und mit Schwung vorantreiben, wenn ihnen dabei nicht von so vielen Frauen ständig und beharrlich geholfen würde, die in der ganzen Welt Frauen und Männern in ihrer Sehnsucht und auf ihrem Weg beistehen, Diener der Sendung Christi zu werden.

Das Hören auf die Andere als Weg des Glaubens und der Gerechtigkeit

Es scheint uns, daß die Wurzel der schmerzhaften, demütigenden und zuweilen gewalttätigen Diskriminierung, unter der die Frauen immer noch leiden, der Mangel an ihnen entgegengebrachter Aufmerksamkeit ist. Dem, was die Frauen sagen, keine Beachtung schenken – das ist der Anfang des Patriarchalismus. Es gehört zu den auffallendsten Kennzeichen des Machismo in seinen perverssten Spielarten, daß er die andere Art der Frau zu sein, zu denken, zu fühlen, zu handeln und zu sprechen abwertet. Die Art, wie sie reagiert, wird geringschätzig abgetan, ihr Zeugnis wird nicht berücksichtigt und ihre Arbeit bleibt immer minderwertig, ohne daß sie jemals zu Bereichen größerer Verantwortung oder Beteiligung an Entscheidungen Zugang hätte. Oftmals versteckt sich der Mann vor dem Anderssein der Frau, die Vernunft und Herz miteinander verbindet, Körperlichkeit, Gefühl, Sensibilität

und Denken zusammenbringt, hinter einem absoluten und unerschütterlichen Vorurteil, das für die Beziehung, das gedeihliche Zusammenleben und eine fruchtbare apostolische Gefährtschaft in Gegenseitigkeit keinen Raum läßt.

Deshalb ist es besonders schön und begrüßenswert, welch große Bedeutung das Dekret dem Weg beimißt, den die Gesellschaft Jesu im Hinblick auf die Frau einzuschlagen hat, die ihr heute nahesteht, aus deren Quelle ihrer Spiritualität sie schöpft und mit der sie die Sehnsüchte und die Aktivität des gemeinsamen Apostolats teilt. Dieser Weg ist das Zuhören. Als würdige Jünger des Ignatius von Loyola, der wie kein anderer wußte, wie wichtig es ist, dem anderen zuzuhören, um ihm helfen zu können und sich selbst helfen zu lassen auf dem Weg der Erfahrung Gottes, erklären die Jesuiten ihre Bereitschaft, auf die Frauen zu hören (Nr. 12); zu hören, um sich zum Sprachrohr der Frauen, und nicht ihrer selbst, zu machen; zu hören, um die Ungerechtigkeiten der Vergangenheit, zu deren Komplizen sie sich eingestandenermaßen so oft gemacht haben, nicht mehr zu wiederholen oder zu reproduzieren; zu hören, auf daß Gott durch den Mund der Frauen sprechen kann, die Gefährtinnen der Sehnsucht und des Weges sind und mit glühendem Eifer den Schoß der ignatianischen Familie als spirituelle und apostolische Heimat suchen, wo sie das Beste, was sie sind und haben, in den Dienst für den Glauben und die Förderung der Gerechtigkeit stellen können:

„Es gibt keinen Ersatz für solches Hinhören. Mehr als irgend etwas anderes wird das einen Wandel mit sich bringen. Ohne Zuhören wird jedes Handeln auf diesem Gebiet, mag es noch so gut gemeint sein, wahrscheinlich an den wirklichen Anliegen der Frauen vorbeigehen und nur männliche Herablassung bestätigen und männliche Herrschaft untermauern. Zuhören im Geist von Partnerschaft und Gleichheit ist die praktische Antwort, die wir geben können. Es ist die Grundlage für eine gegenseitige Partnerschaft bei der Reform ungerechter Strukturen“ (Nr. 12).

Im Schlußteil des Dekrets sind zahlreiche andere konkrete Schritte benannt, die es zu tun gilt. Sie sind alle sehr lobenswert und segensreich. Es wird sogar vorgeschlagen, die Frau stärker auf den bedeutendsten Ebenen des Lebens der Gesellschaft Jesu einzubeziehen: in der Ausbildung, in der Planung der einzelnen Ordensprovinzen, auf höchster Entscheidungsebene. Letztlich wird es das Hören auf die Frau und ihre spezifische Art zu fühlen und sich auszudrücken sein, die zur Wurzel all dessen und jeder einzelnen Maßnahme wird, die Frucht bringen soll.

Wenn die Gesellschaft Jesu ihrer eigenen Methode treu bleiben will, dann wird sie in ihrem tatkräftigen Wunsch, den Frauen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nicht vorankommen, ohne vom Geist selbst bewegt zu werden; denn schließlich ist er es, der mit seinem Wehen alles neu macht. Auf den Geist zu hören, der auch durch den Mund der Frauen spricht, stellt einen der Wege dar, auf dem für die Gesellschaft Jesu, die Gesellschaft insgesamt und die Kirche der Dienst am Glauben und die Förderung der Gerechtigkeit in diesem neuen Jahrtausend, das kaum begonnen hat, Wirklichkeit wird.

ANMERKUNGEN

¹ Das Dekret findet sich auf Deutsch in: Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, hg. v. der Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz (München 1997). Im folgenden werden die Quellenhinweise als Angabe des Dekretabschnitts in arabischen Ziffern in Klammern hinter das jeweilige Zitat gesetzt.

² Vgl. „Mulheres segregadas“, in: Adital. Notícias da América Latina e Caribe v. 7.3.2006: www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=21415

³ Die Angaben zur Gewalt gegen Frauen entstammen der Website des Instituto Patrícia Galvão: „Sobre a violência contra as mulheres“, vgl. <http://copodeleite.rits.org.br/apc-aa-patriciagalvao/home/noticias.shtml?x=105>

⁴ Die meisten hier angezeigten Verbrechen sind Körperverletzungen und Bedrohungen.

⁵ Vgl. R. D. de Oliveira, *Elogio da diferença* (Rio de Janeiro 1991), bes. das Kapitel A razão das loucas (Die Vernunft der verrückten Frauen) 101–157.

⁶ Wir beziehen uns hier auf die Tatsache, daß viele Ehemänner ihren Frauen nicht erlauben, an Versammlungen teilzunehmen, wie zum Beispiel in Klubs, Vereinen usw., da sie dadurch von der Hausarbeit abgehalten würden. Indessen ist es ihnen aber erlaubt, zur Kirche zu gehen.

⁷ Die von den Frauen in den Gemeinden ausgeübten Ämter sind zahlreich. Wir erinnern hier an die traditionellen Ämter der Katechetin und Sakristanin. Wir machen auf die neuen Ämter aufmerksam: Verantwortliche für die Liturgie, Helferinnen bei der Verkündigung und der Eucharistie usw.

⁸ In der Anmerkung 12 (Nr. 325) heißt es: „Der Feind verhält sich wie eine Frau. Er wird durch Kraft schwach – und stark bei Nachgiebigkeit. Denn so, wie es der Frau eigen ist, wann sie mit irgendeinem Mann streitet, den Mut zu verlieren und die Flucht zu ergreifen, wann ihr der Mann die starke Stirn zeigt; und umgekehrt, wann der Mann zu fliehen beginnt und den Mut verliert, die Wut, Rachsucht und Wildheit der Frau sehr gesteigert und so ohne Maß ist; auf die gleiche Weise ist es dem Feind eigen, schwach zu werden und den Mut zu verlieren, so daß seine Versuchungen fliehen, wenn derjenige, der sich in den geistlichen Dingen übt, gegen die Versuchungen des Feindes die starke Stirn zeigt und das *diametrale* Gegenteil tut; und umgekehrt, wenn derjenige, der sich übt, beginnt, Furcht zu haben und im Ertragen der Versuchungen den Mut zu verlieren, gibt es auf dem Angesicht der Erde keine so wilde Bestie wie den Feind der menschlichen Natur bei der Verfolgung seiner verworfenen Absicht mit so gesteigerter Bosheit.“ Zit. nach Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*. Übersetzt u. erklärt v. P. Knauer (Würzburg 1998) 130f.

⁹ Vgl. die Anmerkungen 13 u. 14 (Nr. 326 u. 327): ebd. 131f.

¹⁰ H. Rahner, Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen (Freiburg 1956); vgl. dazu meinen Kommentar in: M. C. Lucchetti Bingemer, *Em tudo amar e servir. Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola* (São Paulo 1990) 131–162: „Sentir e cumprir a vontade divina: o epistolário inaciano“.

¹¹ Vgl. ebd. 4.

¹² Vgl. M. N. Grand-Mesnil, *Les belles amies de St. Ignace*, in: *Christus* 16 (1969) 572–573; F. Wulf, Ignatius als Seelenführer, in: Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt u. sein Vermächtnis. 1556–1956, hg. v. dems. u. a. (Würzburg 1956) 13–54.

¹³ Vgl. vor allem den Brief an Schwester Teresa Rejadella vom 18. 6. 1536 aus Venedig, der nach I. Iparraguirre einen Kommentar und eine Anwendung der Regeln zur Unterscheidung der Geister und Bemerkungen des Ignatius über Skrupel während der Exerzitien darstellt. Der Brief findet sich auf Deutsch in: Rahner (A. 10) 382–389. Der Kommentar von Iparraguirre findet sich in: San Ignacio de Loyola, *Obras Completas* (Madrid 1977) 657–663.

¹⁴ Vgl. zur Geschichte der Isabel Roser und ihrem Wunsch, der Gesellschaft Jesu anzugehören: San Ignacio de Loyola (A. 13) 121, Nr. 2 sowie den Kommentar von Iparraguirre unter der Nr. 54 der in diesem Band enthaltenen Autobiographie des Heiligen. Der Briefwechsel mit Isabel Roser findet sich auf Deutsch in: Rahner (A. 10) 304–342.

Im Dienst des interreligiösen Dialogs in Indien

Das Engagement von Jesuiten im interreligiösen Dialog in Indien reicht bis ins 16. Jahrhundert zurück. Auf Anfrage des Großmoguls Akbar (1556–1605) reisten zwei Jesuiten von Goa nach Agra, um an interreligiösen Gesprächen teilzunehmen, die Akbar 1579/80 angeregt hatte. Ihre Anwesenheit am Hof des Großmoguls ist in einer Reihe von Miniaturzeichnungen dieser Zeit bezeugt¹. Roberto de Nobili (1577–1611), der im Jahr 1606 in Madura (heute: Madurai) eintraf, stand zwar der indischen Kultur positiv gegenüber, nicht jedoch der indischen Religion. Aber er verwarf oder ignorierte sie nicht einfach. Er diskutierte mit Hindus und war bestrebt, ihnen auf rationale Weise aufzuzeigen, daß sie auf dem falschen Weg seien. Das bedeutet, daß er sie ernst nahm und mit ihnen im Dialog stand, wenngleich eher polemisch.

Das nächste ernsthafte Engagement beginnt im frühen 20. Jahrhundert. Eine Gruppe junger belgischer Jesuiten betonte, daß es auch Gutes im Hinduismus gebe und wertete es als eine Vorbereitung auf das Evangelium. Im Christentum sahen sie die Erfüllung des Hinduismus. Sie gründeten die Zeitschrift „The Light of the East“. Pierre Johanns SJ (1882–1955) verfaßte unter dem Titel „To Christ through the Vedanta“ („Zu Christus durch den Veda“) eine Reihe von Broschüren, in denen er aufzeigte, wie die Philosophien des Veda ihre Vollendung in der christlichen Philosophie des Thomas von Aquin finden². Sie waren zweifellos von Brahmabandab Upadaya (1861–1907) inspiriert, einem Hindukonvertiten, der sich selbst als Hindu-Christ bezeichnete, aber auch von Hindus wie Keshub Chandra Sen (1838–1884), die Jesus als ihren Guru betrachteten, obwohl ihnen die Kirche als Institution nicht sympathisch war.

Kultur und Religion der Hindus wurden ernsthaft studiert. Pioniere wie Julien Bayart SJ (1905–1979), Richard De Smet SJ (1916–1997) und Josef Neuner SJ (geb. 1908) stellten vergleichende Studien an³. Eine spezielle Beilage zu der von Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift „The Clergy Monthly“ begann mit der Veröffentlichung solcher Studien. Später wurde sie in die Zeitschrift integriert, die 1974 in „Vidyajyoti Journal of Theological Reflection“ umbenannt wurde. Sie orientierten sich an dem Paradigma „Vorbereitung – Erfüllung“ („preparation-fulfillment“), das eine deutliche Wertschätzung des Hinduismus bedeutete.

Ihr Zugang zum Hinduismus war nicht nur akademischer, sondern auch persönlicher Natur. Pierre Fallon SJ (1912–1985) und Robert Antoine SJ (1914–1981) in Kalkatha (früher: Kalkutta) sowie Guy Deleury SJ (der später aus dem Orden aus-

trat) und Matthäus Lederle SJ (1926–1986) in Pune beherrschten Sanskrit und andere lokale Sprachen; sie lebten unter Hindus und tauschten sich auf vielfältige Weise mit ihnen aus. Einige Jesuitengelehrte taten sich zusammen und riefen einen Fernkurs zur Einführung in den Hinduismus ins Leben. Die Lektionen dieses Kurses wurden später in einem Buch gesammelt⁴.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Sicht bestärkt und gefördert. Es ist bezeichnend, daß mit Josef Neuner einer dieser Pioniere Mitglied der Kommission war, die die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“ entwarf. Das ernsthafte Interesse am Hinduismus hielt an, und viele junge Jesuiten studierten seine Philosophie, seine Theologie und seine Spiritualität. Ich möchte mich hier auf das konzentrieren, was Jesuiten auf diesem Gebiet nach dem Zweiten Vatikanum getan haben und immer noch tun. Angesichts der großen Zahl derer, die sich heute in diesem Bereich engagieren, werde ich mehr über die verschiedenen Arten des Dialogs sprechen als über einzelne Personen und Namen nur dort erwähnen, wo es wirklich notwendig ist.

Die neueren Dokumente der katholischen Kirche sprechen von vier verschiedenen Arten des Dialogs: dem Dialog des Lebens, des Handelns, des intellektuellen Austauschs und der Erfahrung. Ich möchte diese vier Dialogarten um drei weitere ergänzen: den zwischenmenschlichen Dialog, den Dialog als Versöhnung und die theologische Reflexion zur Vorbereitung und Unterstützung des Dialogs. Man kann diesen Rahmen nutzen, um die verschiedenen Tätigkeiten von Jesuiten auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs einzuordnen. Unter heutigen Bedingungen richtet sich der Dialog nicht nur auf religiöse Phänomene, sondern auch auf säkulare Ideologien⁵.

Der Dialog des Lebens

In Indien sind die Jesuiten im Bildungs- und Erziehungssektor stark vertreten. Dieser Einsatz wird weitergeführt und wächst sogar. Aufgrund der demographischen Situation Indiens sind die meisten Studenten und auch einige Lehrer Angehörige anderer Religionen. Anders als in protestantischen Institutionen, wo jeder zum Bibelstudium verpflichtet ist, respektierten jesuitische (katholische) Institutionen die Religion der andersgläubigen Studenten. Sie erhielten Ethikunterricht, während Katholiken in ihrem Glauben unterwiesen wurden. Viele Studenten betrachteten und respektierten Jesuiten als ihre „Gurus“. Jesuiten hatten außerdem ein profundes Wissen von den religiösen Überzeugungen und der religiösen Praxis ihrer Studenten. Es gab keine Bekehrungsversuche. Ein erfahrener Missionar erzählte mir einmal, daß es nie ein direkter Übergang vom Hinduismus zum Christentum war, wenn einige gebildete Hindus Christen wurden. Ein Hindu verlor seinen Glauben wegen des Rationalismus, dann erst entdeckte er allmählich das Christentum. Es war also tatsächlich ein Dialog des Lebens.

In den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts hat die „Jesuit Educational Association“ von Indien eine Reihe regionaler Beratungen organisiert, die in eine nationale Konsultation mündeten und die auch andere katholische Erzieher einbezog. Das Thema war: „Im Glauben erziehen“⁶. Übereinstimmung bestand darin, daß eine ganzheitliche Erziehung auch religiöse Erziehung einschließt, daß dies für junge Menschen aber nur jeweils in ihrer eigenen Religion erfolgen kann, und daß die Erzieher dafür verantwortlich sind, die Studenten in ihrem eigenen Glauben bzw. in ihrer eigenen Religion zu erziehen. Man unterschied zwischen Glauben als Verpflichtung, als Feier und als Reflexion. Die Verantwortung der Schule bezog sich nur auf den Glauben als Reflexion. Alles andere war Sache der jeweiligen religiösen Gemeinschaften. Ich glaube nicht, daß irgendeine Institution der Jesuiten versucht hat, diese Ausrichtung systematisch festzuschreiben. Aber Texte und Gebete aus den Schriften anderer Religionen werden regelmäßig beim gemeinsamen Morgengebet verwendet. Alle Studenten werden außerdem als Teil ihrer Erziehungsprogramme in die Lehre und in die Praxis anderer Religionen eingeführt. Spezielle Textbücher auf Englisch und in indischen Sprachen wurden für diesen Zweck erarbeitet⁷.

Der Dialog des Handelns

Jesuiten sind mit vielen sozialen Zentren und Projekten an der umfassenden Befreiung von Menschen engagiert. Viele Aktivitäten auf diesem Gebiet sind interreligiös. Jesuiten suchen nach Zusammenarbeit nicht nur mit Menschen aller Glaubensrichtungen, sondern auch mit säkularen Gruppierungen. Von ihren Tätigkeiten profitieren die Angehörigen verschiedenster Religionen. Religion nimmt in diesen Programmen keinen herausragenden Platz ein. Ganz im Gegenteil! Man kann sogar sagen: Sie neigen dazu, gegenüber sämtlichen Religionen kritisch eingestellt zu sein wegen deren Tendenz zu ungerechten sozialen Praktiken wie dem Kastensystem oder der Unterdrückung von Frauen. Gleichzeitig wurden Anstrengungen unternommen, um das Befreiungspotential anderer Welt- und Volksreligionen hervorzuheben.

Man kann dafür neuere Beispiele nennen. Als der Tsunami Ende 2004 die indische Küste verwüstete, beteiligten sich Jesuiten an der Hilfe und Sanierung des Nagapattinam Distrikts im Rahmen einer weltlichen (multireligiösen und -ideologischen) Nichtregierungsorganisation, im aktuellen Fall von Jesuiten angeregt. Freiwillige aller Religionen waren dort engagiert. Dieselbe Nichtregierungsorganisation hat auch Delegierte zum Weltsozialforum in Mumbai (2004) und Porto Alegre (2005) entsandt. Auf der Ebene der Reflexion und der Diskussion arbeitet das „Indian Social Institute“ in New Delhi mit vielen Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen beratend zusammen. Ähnlich heißt das „Indian Social Institute“ in Bangalore bei seinen Ausbildungsprogrammen Sozialaktivisten aller Religionen und Denkweisen willkommen.

Die Jesuiten in den „Tribal areas“, den Gebieten der Stammesbevölkerung in Bihar und Madhya Pradesh, sind an Bewegungen beteiligt, die sich für das Land und seine ökologische Integrität einsetzen. Diese Bewegungen umfassen alle Stämme und gehen über religiöse Identitäten hinaus. Eine ähnliche Verbundenheit kann festgestellt werden, wenn die kastenlosen Dalits verschiedener Religionen sich zusammenschließen, um für ihre Befreiung einzutreten.

Der Dialog des intellektuellen Austauschs

Jesuiten haben das Studium des Hinduismus und des Islam aufgenommen, nicht nur aus akademischem Interesse, sondern auch mit dem Ziel, mit diesen Religionen in Verbindung zu treten. Die Methode hat sich jedoch geändert. Roberto de Nobili zum Beispiel studierte den Hinduismus, um zu zeigen, warum er falsch sei. Im beginnenden 20. Jahrhundert richtete sich das Interesse mehr auf einen Vergleich, und es wurden auch die positiven Seiten des Hinduismus gesehen. Im Grund wollte man jedoch aufzeigen, daß der Hinduismus im Christentum seine Erfüllung findet. Eine gute Kenntnis des Hinduismus wurde als notwendig dafür angesehen, Hindus das Evangelium verständlich zu verkündigen. Die Stimmung änderte sich um die Zeit des Zweiten Vatikanums. Seither wird der Hinduismus um seiner selbst willen und als Dialogpartner geschätzt. Dieser Dialog geschieht auf der Ebene der Gleichheit und ist von großem gegenseitigen Respekt geprägt.

Auf dem Gebiet des intellektuellen Austauschs gibt es jetzt, abgesehen von Einzelinitiativen, drei Zentren, die das Studium verschiedener Religionen vorantreiben. In Pune ist dies das „Institute for the Study of Religion“, angeregt von Francis D'Sa SJ⁸. Er hat sich insbesondere auf das Studium der Veden und der Bhagavadgita spezialisiert. In Chennai hat die philosophische Fakultät der Jesuiten ein Forschungsinstitut eingerichtet, das von der Universität von Madras anerkannt wird. Es hat Seminare und Veröffentlichungen über interkulturelle Philosophie gefördert. Es veröffentlicht auch das „Hindu-Christian Studies Bulletin“ und bringt wissenschaftliche Artikel von Hindus wie von Christen heraus. Dieses Institut kooperiert mit einer wissenschaftlichen Vereinigung in den Vereinigten Staaten von Amerika. Zur Zeit leitet Anand Amaladass SJ dieses Zentrum⁹.

Das dritte Zentrum ist das „Institute of Dialogue with Cultures and Religions“. Es besteht seit vier Jahren und ist ebenfalls in Chennai angesiedelt; es ist gleichfalls der Universität von Madras zugeordnet und bietet Doktoratsprogramme in interkulturellen und interreligiösen Studien an. In diesem Jahr wurden die ersten sieben Doktoranden zugelassen. Dieses Institut betreibt auch eigene Forschungsprojekte, derzeit eine Dreijahresforschung über „Religion und Gewalt“. Es konzentriert sich dabei auf die südindische Stadt Coimbatore, wo es 1998 Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen gab. Das Institut hat mit Interviews und Berichten Daten ge-

sammelt. Ziel ist es, die Gründe für den Konflikt herauszufinden und nach Wegen zur Versöhnung und zum Frieden zu suchen. Dies wird durch gemeinsame interreligiöse Reflexion in Seminaren erfolgen. Das Institut organisiert in Zusammenarbeit mit anderen, ähnlich gelagerten Organisationen anderer Religionen auch interreligiöse Seminare für Studenten und die breite Öffentlichkeit¹⁰.

Dabei ist zu beachten, daß bereits ein rein akademisches Interesse am Hinduismus als verdächtig gilt und von hinduistischen Fundamentalisten feindselig beobachtet wird. Derzeit haben sie amerikanische und europäische Forscher im Visier. Wer am Studium des Hinduismus interessiert ist, steht im Verdacht, den Hinduismus schlechtmachen und das Christentum verbreiten zu wollen, selbst wenn der Forscher überhaupt kein Christ oder überhaupt nicht gläubig ist. Vorerst ist das ein neues, noch weitgehend auf das Internet beschränktes Phänomen. Diese Leute sind für keinerlei Dialog offen. Das zeigt, daß der Dialog heutzutage keine einfache Angelegenheit ist. Es liegen viele Verdächtigungen in der Luft. Es gab eine Zeit, in der Inder sich geschmeichelt fühlten, wenn Ausländer sich für das Studium ihrer Religion interessierten. Sie waren sogar eher zum Dialog mit ausländischen Hinduismus-Wissenschaftlern bereit, als mit indischen christlichen Studenten des Hinduismus. Aber die Situation hat sich fast unmerklich geändert, und die Verdächtigungen fundamentalistischer Gruppen haben sich verallgemeinert.

Der Dialog wird oft auf Vertreter von Weltreligionen wie dem Hinduismus und dem Islam eingeschränkt. Aber diese Religionen haben auch ihre volkstümliche Seite. Die Armen und die Stammesangehörigen praktizieren verschiedene kosmische Religionen, obwohl sie offiziell als Hindus eingestuft werden. Im Kampf für ihre eigene wirtschaftliche und soziale Befreiung betonen diese Gruppen heutzutage ihre Identität als Nichthindus und entdecken ihre kosmischen Religionen wieder, die in der Vergangenheit als Teile des Hinduismus angesehen wurden. Einige Jesuiten, die mit diesen Gruppen arbeiten, haben sich mit dem Studium dieser Religionen beschäftigt und ihr Befreiungspotential herausgearbeitet.

Bemühungen gibt es auch im Dialog mit Muslimen. Indien stellt mit 125 Millionen Muslimen weltweit die drittgrößte Gruppe. Christian W. Troll SJ hat eine spezielle Abteilung für Islamstudien („Department of Islamic Studies“) am „Vidya-jyoti College of Theology“ in Delhi eingerichtet. Sie ist mit einer guten Bibliothek ausgestattet. Er hat auch eine Gesellschaft für islamische Studien („The Islamic Studies Association“) gegründet¹¹. Es gibt einige wenige Jesuiten – nur drei oder vier –, die an diesem Dialog mit Muslimen interessiert sind. Diese wiederum scheinen für einen Dialog offen zu sein, da beide Gruppen in einem mehrheitlich hinduistischen Land Minderheiten sind: 80 Prozent der Inder sind Hindus. Die Fortschritte auf diesem Feld sind allerdings gering.

Der Dialog der Erfahrung

Ein gemeinsamer Ausdruck des Dialogs der spirituellen Erfahrung ist das gemeinsame Gebet. Das geschieht in Indien schon seit Jahren. Als Papst Johannes Paul II. im Oktober 1986 die Führer anderer Religionen nach Assisi einlud, um für den Weltfrieden zu beten, wurde sehr sorgfältig erklärt, daß man zusammenkomme, um zu beten und nicht, um zusammen zu beten.

Inder kennen solche Hemmungen nicht. Natürlich geht es nicht um die Frage der Teilnahme an öffentlichen Riten einer Religion. Christen haben zum Beispiel kein Problem damit, sich beim Meditieren auf ihren Atem zu konzentrieren, indem sie dem buddhistischen Zen oder Vipassana folgen. Ganz ähnlich wird Yoga zunehmend als eine psychophysische Methode der Entspannung und Konzentration anerkannt, die in jeder anderen Religion verwendet werden kann. Einige Yogameister behaupten, Yoga sei natürlich und nicht religiös. Angehörige verschiedener Religionen haben auch kein Problem damit, in Ehrfurcht dabei zu sein, wenn einzelne religiöse Gruppen beten. Hindus und Christen finden es auch einfach, miteinander zu beten, wenn die Ausrichtung auf Gott als solchen geht und nicht auf eine bestimmte religiöse Gestalt wie Jesus oder Krishna. Texte der Weisheitstradition wie die Upanishaden oder der Lehre Jesu werden viel leichter von allen akzeptiert, solange „historische“ Bezugnahmen vermieden werden. Das Zusammenleben multireligiöser Gruppen für zwei oder drei Tage wurde in Indien gefördert. Viele Jesuiten haben sie organisiert oder selbst daran teilgenommen.

Aschrams sind Orte, wo solche interreligiösen, intellektuellen und spirituellen Begegnungen selbstverständlich sind. Es gibt Jesuiten, die einige Zeit in einem hinduistischen oder buddhistischen Aschram verbracht haben. In den letzten Jahren entstanden vier Aschrams von Jesuiten. Einer wurde wieder geschlossen, als der Leiter (Guru) nach 25 Jahren starb. Ein weiterer wurde vorübergehend geschlossen, um einen Nachfolger zu suchen. Ein dritter Aschram in Kaladi, Kerala, ist immer noch aktiv und wird von Sebastian Painadath SJ geleitet¹². Der vierte schließlich ist „Bodhi Zendo“, ein Zen-Zentrum in den Bergen von Kodaikanal; Ama Samy SJ, der ihn leitet, ist wahrscheinlich der einzige autorisierte Zenmeister in ganz Indien. Die meisten Inder, die in den Zendo kommen, sind Angehörige anderer Religionen¹³.

Gesprächsgruppen

Jesuiten aus verschiedenen Teilen Indiens haben Gesprächsgruppen organisiert, die sich regelmäßig treffen. Sie sind oft so lange aktiv, wie die Jesuiten leben, die sie organisieren. Die Gruppen in Bangalore und Chennai bestehen seit über 25 Jahren. Bei einem typischen Treffen kommen Menschen unterschiedlicher Religionen zusammen, um über ein spezielles Thema zu sprechen. Ein oder mehrere Teilnehmer

geben eine kurze Einführung, auf die ein allgemeiner Austausch von Ideen und Reflexionen folgt. Manchmal beten sie zusammen oder feiern wichtige Feste der verschiedenen Religionen. Die Gruppe in Bangalore hat einmal pro Jahr Wallfahrten zu verschiedenen religiösen Heiligtümern unternommen. Einige Gruppen treffen sich hin und wieder für einen oder zwei Tage, um zusammen zu leben, zu beten und sich auszutauschen. Der Akzent der Diskussionen kann auf Spiritualität, Theologie oder sonst einem aktuellen Problem von breiterem Interesse liegen. Die Gruppe in Bangalore hat in diesem Jahr mit einer Reihe von Treffen über die Mystiker der verschiedenen Religionen begonnen; der erste auf ihrer Liste war Meister Eckhart. Solche Gruppen verbinden den intellektuellen Dialog mit dem Dialog über die Erfahrung, wobei der eine den anderen nährt und vertieft.

Im Norden Indiens, im „Tribal belt“, ist eine kleine Gruppe von Jesuiten an der Verkündigung des Evangeliums auf einem Weg des Dialogs beteiligt. Das Leben und die Lehre Jesu werden mit Tanz und Musik vermittelt. Die Besucher werden ermutigt, Anhänger und Nachfolger Jesu zu werden. Soziologisch gesehen wird ihnen zugestanden, bei dem zu bleiben, was sie sind. Der Anführer dieser Bewegung ist ein „ausländischer Missionar“. Eine ähnliche Bewegung besteht in Varanasi, angeleitet von einer kleinen Gruppe, die der „Indian Missionary Society“ angehört. Diese Bewegungen verdienen es, beachtet zu werden. Sie können den interreligiösen Dialog mit neuen Wegen bereichern.

Mehrfache religiöse Zugehörigkeit?

Viele Jesuiten bemühen sich um eine indisch-hinduistische christliche Spiritualität. Auch wenn sie keinen Aschram betreiben, integrieren sie Elemente aus dem Yoga wie das Atmen, Haltungen, Meditation oder andere Konzentrationshilfen wie Musik, das „Gebet des Namens“ usw. Viele Jesuiten haben auch die Sitzungen von Vipassana mitverfolgt, einem buddhistischen System zur Konzentration, das zur Hinayana-Tradition gehört (Zen gehört zur Mahayana-Tradition). Unter ihnen wurde Anthony de Mello SJ (1931–1987) international bekannt¹⁴. Er leitete Christen, hauptsächlich Priester und Schwestern an. Aber er integrierte auch viele Gesichtspunkte asiatischer Weisheit, indem er ihre Geschichten und Gebetsmethoden benutzte. Er führte keinen formellen Aschram, doch er wurde zweifellos von vielen, die von seiner spirituellen Inspiration und Führung profitierten, als Guru angesehen.

Vor einigen Jahren fand in Brüssel ein internationales Seminar über mehrfache religiöse Zugehörigkeit statt¹⁵. Viele behaupteten, Hindu-Christen und buddhistische Christen zu sein. Vielleicht ist „mehrfache religiöse Zugehörigkeit“ nicht der richtige Begriff. Es gab dort niemand, der, soziologisch oder kulturell betrachtet, gleichzeitig zwei verschiedenen religiösen Traditionen angehörte. Jeder war in einer

einzigsten Religion verwurzelt – dem Christentum. Aber viele fühlten sich frei, spirituelle Praktiken aus anderen Religionen zu übernehmen. Es ist für einen Christen ein großer Unterschied, ob er aus dem Yoga oder vom Zen einige Atem- und Meditationstechniken übernimmt, oder ob er Zen oder Yoga unter Anleitung eines Zen- oder Yoga-Meisters praktiziert und dabei viel von den theologischen Perspektiven, die diesen Praktiken zugrundeliegen, ernst nimmt.

Wenn wir hier über Dialog sprechen, beziehen wir uns dabei auf Gläubige anderer Religionen. Genau genommen treten wir nicht mit einer anderen Religion ins Gespräch ein, sondern mit einem Menschen, der einer anderen Religion angehört. Ein indischer Christ, dem lange Zeit beigebracht wurde, daß der Hinduismus böse, falsch und vom Teufel sei, kann durch die Erfahrung entdecken, daß der Hinduismus viele gute theologische und spirituelle Elemente besitzt. Er oder sie kann dabei wahrnehmen, daß der Hinduismus nicht einfach die Religion der anderen, sondern die der eigenen Vorfahren ist. Durch seine Umwelt, seine Kultur und seine Sprache ist jemand immer vielfach beeinflusst. Der eine wird dies harmonisch integrieren und dabei loyal zu seinen zweifachen Wurzeln stehen, also zu den hinduistischen und zu den christlichen. Ein anderer wird sich als Hindu-Christ fühlen und so auch am besten fähig sein, einen interreligiösen Dialog zu führen.

Der Dialog als Versöhnung

Das Gespräch über den interreligiösen Dialog hat seinen Ausgangspunkt und seine Entwicklung im Kontext von Mission. Der Dialog selbst wurde als ein Weg angesehen, wo eine direkte Verkündigung des Evangeliums nicht möglich ist. Man hoffte ferner, daß der Dialog eine Vorbereitung für eine mögliche Verkündigung wäre. Aber in multireligiösen Gesellschaften wie Indien müssen Menschen, die verschiedenen Religionen angehören, als eine soziopolitische Gemeinschaft zusammenleben, indem sie gegenseitig die Religionsfreiheit respektieren. Das betont nachdrücklich die Erklärung über Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ des Zweiten Vatikanums. Solches Zusammenleben setzt gegenseitiges Wissen, Verstehen und Respekt voraus.

In jüngster Zeit scheint jedoch die Gewalt zwischen religiösen Gruppen zuzunehmen. Religiös bedingte Verfolgung, Kreuzzüge und Dschihad sind der Geschichte nicht unbekannt. Religiöser Fundamentalismus und die Politisierung von Religion („communalism“) gab es in verschiedenen Formen immer. Aber interreligiöse Gewalt wird heute zunehmend zu einem lokalen wie globalen Phänomen. Aufgrund der weltweiten Migration werden Gesellschaften überall multireligiös. Die Kommunikationsmedien machen interreligiöse Konfrontationen schnell global bekannt.

Als Anfang 2006 einige dänische Karikaturisten muslimische Empfindlichkeiten beleidigten, wurden christliche Kirchen in Pakistan und Nigeria attackiert. Muslime organisierten Massendemonstrationen gegen den amerikanischen Präsidenten

George W. Bush wegen seiner Nahost- und besonders wegen seiner Irakpolitik. Ein Angriff auf eine muslimische Moschee im Norden Indiens löste muslimische Unruhen und hinduistische Repressalien in vielen Teilen Indiens aus. In solchen angespannten Situationen können Menschen guten Willens aus allen Religionen zusammenkommen, um über Frieden zu reden. Aber selbst in einer solchen Gruppe können und wollen die Teilnehmer nicht die Gründe der Gewalt und deren persönliche wie soziale Schäden und Verletzungen ignorieren. Der Dialog muß dann als Konfliktlösung beginnen, indem er die Erinnerungen heilt und Versöhnung zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen anregt.

Christen in Indien waren es gewohnt, abseits zu stehen, wenn Hindus und Muslime einander bekämpften. Neuerdings beteiligen sie sich an der Verteidigung fundamentaler Menschenrechte. Das blieb auch so, als fundamentalistische Hindugruppen Christen angriffen. Heute wird uns langsam bewußt, wie man den Dialog als Konfliktlösung und zur Friedensstiftung einsetzen kann. Es ist eine Tatsache, daß andere Formen des Dialogs in einer Konfliktsituation nicht möglich sind, es sei denn rein symbolisch. Das „Institute of Dialogue with Cultures and Religions“ der Jesuiten in Chennai beginnt – basierend auf Feldstudien – damit, sich primär mit Konfliktlösungen und der Förderung von Eintracht in Situationen interreligiöser Gewalt zu befassen.

Theologische Reflexion

Zwei Arten theologischer Reflexion sind durch die Aktivitäten des interreligiösen Dialogs ausgelöst worden. Zuerst einmal gab es eine Entwicklung in der Theologie der Religionen und einen Dialog in bezug auf die Sendung der Kirche. Dann hat der Dialog mit anderen Religionen, besonders mit dem Hinduismus, zu einer kontextuellen Methode Anlaß gegeben, die zu einer indischen christlichen Theologie führte.

Das Paradigma „Vorbereitung – Erfüllung“ gab es in Indien schon vor dem Zweiten Vatikanum. Das Konzil hat zu dieser Haltung anderen Religionen gegenüber ermutigt. Der lebendige Kontakt mit Angehörigen anderer Religionen, die ihre Verpflichtung und ihre Praxis ernst nehmen, führt jedoch zu einer Wertschätzung anderer Religionen und damit zu der wachsenden Überzeugung, daß Gottes Heilswille sich auf Gläubige anderer Religionen erstreckt – nicht nur trotz ihrer Religion, sondern in ihr und durch sie: Die anderen werden als Mitpilger auf dem Weg zu Gott und seinem Reich gesehen. Karl Rahner bestätigte dieses Apriori auf die ihm eigene Art. Indische Theologen erklären es aus ihrer Erfahrung mit Gläubigen anderer Religionen als ein Aposteriori. Das hat sie zu der Annahme gebracht, daß die heiligen Schriften anderer Religionen von Gott auf analoge Art inspiriert sein können und daß sie in Gebet und Liturgie verwendet werden dürfen.

Jesuitentheologen haben eine Vorreiterrolle bei diesen Überlegungen übernommen. Dialog wird nicht länger nur als Vorbereitung auf die Verkündigung angesehen.

hen, sondern als Wert in sich. Theologen sprechen jetzt in Begriffen der Zusammenarbeit von der Verteidigung und Förderung gemeinsamer menschlicher und spiritueller Werte in einer multireligiösen Gesellschaft. Der Dialog zwischen den Religionen kann zur gegenseitigen Herausforderung werden. Das Ziel von Mission wird dann weiter und ist zweifach gekennzeichnet: der Aufbau des Reiches Gottes und der Kirche als dessen Symbol und Dienerin. Ein solcher Zugang hat Konsequenzen für die Antwort auf andere Fragen wie die Rolle der Kirche bei der Erlösung, die Einzigartigkeit Christi als Erlöser, das Handeln des Geistes Gottes in der Welt und in den Menschen und sein Zusammenhang mit der Erlösungstat Jesu Christi. Diese Fragen werden heute in theologischen Kreisen in Indien, Asien und der ganzen Welt lebhaft diskutiert¹⁶. Jesuiten aus Indien haben sicher eine wichtige Rolle bei der Vorbereitung des Dokuments über interreligiösen Dialog auf der 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (1995) gespielt. Befreiungstheologen aus dem Orden haben auch die Einrichtung von multireligiösen Basisgemeinden vorgeschlagen, die sich Seite an Seite mit christlichen Basisgemeinden im Kampf für Befreiung einsetzen.

Kontextuelle Theologie

Theologie ist Reflexion auf unseren Glauben im Kontext unserer Lebenserfahrungen. Der Glaube selbst ist eine Antwort auf Gott, der zu uns spricht und uns ruft. Wenn Gott auch zu unseren Vorfahren gesprochen hat, in welcher begrenzten Weise auch immer, kann unsere Antwort auf ihn das nicht ignorieren. Theologische Reflexion wird dann dialogisch und interreligiös. In der Vergangenheit wurden philosophisch-theologische Perspektiven anderer Religionen als Widerspruch oder Gegensatz zu unserem eigenen Glauben betrachtet. Heute geht es um eine dialogische Beziehung. Die Überzeugung ist gewachsen, daß gerade christliche Theologie, die in Europa durch den Dialog mit verschiedenen Kulturen und Religionen gewachsen ist, heute durch den Dialog mit Kulturen und Religionen in Indien wachsen kann. Das betrifft jeden Traktat in der Theologie, ist aber bei weitem noch nicht systematisch aufgearbeitet¹⁷.

Vor etwa 25 Jahren haben die Jesuiten beschlossen, die theologische Ausbildung zwecks besserer Inkulturation zu regionalisieren. Es gibt ernsthafte Bemühungen, den christlichen Glauben in speziellen Kontexten zu reflektieren, von denen es auf dem indischen Subkontinent viele gibt, und dies so weit als möglich in der Landessprache (weniger auf Englisch). Eine solche kontextuelle Reflexion hat nicht nur andere Kulturen, sondern auch die Religionen Indiens auf allen Ebenen zu berücksichtigen. Im Augenblick findet der Dialog mehr mit den Volksreligionen statt, da die Menschen, auf die wir uns beziehen, hauptsächlich Arme und Marginalisierte (wie die Dalits und die Tribals) sind. Die Früchte dieses Dialogs und dieser Reflexion zeichnen sich langsam ab. Sie brauchen aber noch Zeit, um zu reifen.

Auf struktureller Ebene hat jede der 17 indischen Jesuitenprovinzen einen Koordinator für den interreligiösen Dialog. Die Koordinatoren werden von einem Nationalsekretariat unterstützt. Für Reflexion, Planung und Unterstützung von Gruppen finden regelmäßig regionale und nationale Treffen statt. Natürlich stehen die Jesuiten hier nicht allein. Sie arbeiten mit vielen anderen religiösen Kongregationen und mit Laien zusammen. Für die Jesuiten in Indien ist der Dialog zu einem Weg des Lebens geworden. Sie werden nicht beunruhigt durch theologische Fragen wie Jesuiten anderswo, obwohl es in einer Situation von wachsendem religiösem Fundamentalismus und Gewalt viele praktische Probleme gibt, besonders in einigen Regionen Indiens wie Gujarat und Madhya Pradesh. Obwohl Indien auf eine jahrtausendealte Tradition von religiöser Toleranz verweisen kann, tendieren unsere Gesprächspartner heute dazu, sensibel und aggressiv zugleich zu sein. Ein globales Bewußtsein in einer postkolonialen Welt ist dafür verantwortlich. Aber die Jesuiten versuchen mit ihren Erziehungs- und Sozialeinrichtungen und ihrem tiefgreifenden Engagement in theologischer Reflexion und Spiritualität den gegenwärtigen Herausforderungen des interreligiösen Dialogs kreativ zu begegnen.

ANMERKUNGEN

¹Vgl. J. Correia-Afonso, *Letters from the Mughal Court* (Anand 1980).

²Vgl. P. Johannis, *To Christ through the Vedanta*, 2 Bde. (Bangalore 1996).

³Seine Doktorarbeit an der Päpstlichen Universität Gregoriana (1950) beschäftigte sich mit der Opferlehre der Bhagavadgita und christlichem Glauben; vgl. J. Neuner, *Die Opferlehre der Bhagavadgita* (Innsbruck 1952).

⁴Vgl. *Religious Hinduism*, hg. v. J. Neuner u. J. Dupuis (Mumbai 1996).

⁵Vgl. M. Amaladoss, *Walking Together. The Practice of Inter-religious Dialogue* (Anand 1992).

⁶*An Agonizing Faith*, hg. v. G. Naik (Delhi 1989).

⁷Z. B. V. Sekhar, *Religions in Public Life* (Bangalore 2004).

⁸Vgl. F. D'Sa, *Gott, der Dreieine u. der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum u. Hinduismus* (Düsseldorf 1987).

⁹Vgl. *Christian Contribution to Indian Philosophy*, hg. v. A. Amaladass (Chennai 1995).

¹⁰Vgl. M. Amaladoss, *Making Harmony. Living in a Pluralist World* (Chennai 2003).

¹¹Vgl. *Islam in India*, hg. v. Ch. W. Troll (New Delhi 1982).

¹²Vgl. S. Painadath, *We are Co-Pilgrims* (Delhi 2005).

¹³Vgl. A. Samy, *Zen. Awakening to your Original Face* (Chennai 2005).

¹⁴Vgl. A. de Mello, *The Song of the Bird* (Anand 1982); dt. *Warum der Vogel singt* (Freiburg 1992). Vgl. auch A. Nayand, Anthony de Mello. *Sein Leben, seine Spiritualität* (Düsseldorf 2006).

¹⁵Vgl. *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion?*, hg. v. D. Gira u. J. Scheuer (Paris 2000).

¹⁶Vgl. M. Amaladoss, *Making All Things New. Mission in Dialogue* (Anand 1990); J. Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* (Anand 2001); Dupuis verbrachte 35 Jahre seines Lebens in Indien. Diese Erfahrung prägt sein Schreiben.

¹⁷Vgl. z.B. G. Soares-Prabhu, *Biblical Themes for a Contextual Theology Today. Collected Writings*, Bd. 1 (Pune 1999); S. Rayan, *Renew the Face of the Earth* (Delhi 1998); S. Kappen, *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective* (Mumbai 1983); M. Amaladoss, *The Asian Jesus* (Chennai 2005).

Ignatius von Loyola und die Psychologen

Das Psychologische an Ignatius und seiner Spiritualität hat seine Verehrer wie auch seine Kritiker immer wieder beschäftigt. Mit unterschiedlichem Befund, so daß man sich fragen kann: Hat sich der Sprößling einer alten adligen Familie „vom zügellosen Höfling zum kühlen Meister der Affekte“ entwickelt (René Fülöp-Miller) und mit seinen Exerzitien eine „Willenstechnik im bisher höchsten europäisch erreichten Grad“ (Ernst Bloch) geschaffen, oder war er „vor allem ein sensibler Hörer des göttlichen Wortes, eines inneren Wortes“ (Ignacio Tellechea), der auch andere zu diesem Hören und Sich-führen-Lassen anleiten wollte?

Persönlichkeit und spirituelles Profil

Die klassische Psychoanalyse meint, unsere Persönlichkeitsstruktur werde weitgehend von unserem Tribschicksal in den ersten Lebensjahren geprägt. In dieser Sicht hat bereits Sigmund Freud eine Psychobiographie Leonardo da Vincis versucht und dessen Wissensdrang als Sublimierung seiner unterdrückten Sexualität gedeutet. Auf dieser Linie stellte der Psychiater und Christentumskritiker Georg Lomer (1913) Ignatius als einen Erotiker „von südländischer Sinnenbrunst“ dar, dessen Erleuchtungen, Tränen und Halluzinationen eine Folge verdrängter Sexualität gewesen seien: ein Heiliger „voll hysterischer Überreiztheit, Aftermystik und orgiastischer Selbstbetäubung“.

Doch eine Diagnose ändert sich manchmal einfach durch einen Arztwechsel. So attestierte der Psychiater G. Hesse (1967), ganz im Gegensatz zu seinem Kollegen Lomer, Ignatius „Hyposexualität“. Er führte diese auf eine Schläfenlappenepilepsie zurück, auf die die visionären Erlebnisse wie auch das häufige Weinen sowie Momente der Sprechunfähigkeit und Bewußtlosigkeit während des Aufenthalts in Manresa und später in Rom hinweisen würden. Die Skrupel, an denen Ignatius in Manresa litt, verraten nach Hesse eine endogene „depressive Psychose anankastischer (zwanghafter) Prägung“, die stets im Wechsel mit den epileptischen Anfällen aufgetreten sei, auch in Rom, obwohl er dort sein Hirnleiden durch Askese und Arbeit „gleichsam entpsychotisierte“ – als ob so etwas allein durch Disziplin möglich wäre, und als ob man Visionen kurzerhand mit pathologischen Halluzinationen gleichsetzen dürfte.

Bei einem erneuten Wechsel hätten die Psychiater K. Heinrich und C. Walter (1995) in einem Gegengutachten zu Hesse geschrieben:

„Es ist nicht zu verstehen, wie ein progressiv Hirnkranker die Lebensleistung des Ignatius hätte erbringen können.... Die Auswertung aller zitierten Unterlagen ergibt keine Hinweise auf das Vorliegen einer psychotischen Erkrankung im Sinne einer endogenen Depression, Manie oder Schizophrenie bei Ignatius. Überzeugende Symptome einer organischen Hirnerkrankung sind ebenfalls nicht festzustellen. Der Versuch, Gründe für eine bei Ignatius bestehende Temporallappenepilepsie nachzuweisen, kann nicht überzeugen. Auch eine Persönlichkeitsstörung nach Art einer neurotischen Erkrankung ist nicht wahrscheinlich zu machen.“

79 Jahre nach Lomers Kampfschrift versuchte der amerikanische Jesuit William W. Meissner (1997) die spirituelle Entwicklung des Ignatius, den er als einen seiner geistlichen Meister schätzt, ebenfalls psychoanalytisch zu deuten. Obwohl er auch den einen oder anderen neopsychoanalytischen Autor einbezieht, zitiert und erläutert er so ausführlich Freud, daß sein Buch streckenweise wie eine Einführung in die orthodoxe Psychoanalyse wirkt, die anhand der Biographie des Ignatius illustriert werden soll.

Zu Bekehrung und Persönlichkeit des Ignatius: Meissner schildert, wie der ehrgeizige Offizier Iñigo nach der Niederlage in Pamplona und der mißglückten Einrenkung des gebrochenen Beins, die ihn nach den Maßstäben von Höflingen zu einem Krüppel machte, auf dem Krankenlager in Loyola in eine Krise geriet. Sein Selbstbild als Frauenheld und sein Ritterideal, in dem Meissner „Züge eines pathologischen Narzißmus“ sieht, weil sich Ignatius in der aussichtslosen Lage in Pamplona für unbesiegbar gehalten habe, waren in Frage gestellt. Die Werte seines bisherigen Ichideals seien stark mit libidinösen und aggressiven Elementen besetzt gewesen, denn er habe sich – entsprechend Freuds Lehre vom Ödipuskomplex – in hohem Maß mit dem Bild seines Vaters als eines phallischen, aggressiven Soldaten und Anführers mit spanischer Hypermaskulinität identifiziert. Andererseits aber habe er sich auch mit dem passiven, aufopfernden, demütigen Bild seiner Mutter identifiziert, die bald nach seiner Geburt starb. Auf dem Krankenlager habe er die idealisierten Aspekte seiner Mutter auf seine Schwägerin Magdalena projiziert, die ihn pflegte und fromm war und die er – wie Ignatius später einmal einem Novizen verriet – anziehend fand. Ihr Einfluß, verbunden mit seiner Lektüre von Heiligenviten, habe ihn in die Richtung einer Identifikation mit den Heiligen gelenkt, von denen er damals las.

Die Bekehrung habe nun beide Probleme seiner Krise gelöst: Das narzißtische Ichideal sei durch das neue spirituelle Ichideal ersetzt worden, dem himmlischen König zu dienen, durch Treue Gottes Gunst zu erlangen und so Großartigkeit zu erfahren. Ignatius habe also die Identifikation mit dem phallischen, mächtigen Vater aufgegeben und sich statt dessen stark mit seiner idealisierten, verletzlichen, frommen Mutter identifiziert, um den Preis einer „masochistisch gefärbten Unterwerfung unter die Macht und den Willen Gottes“ (Meissner 1997, 440), wobei Meissner den Begriff „masochistisch“ nicht neurotisch verstehen will. Der sexuelle

Druck habe sich gelöst in der „halluzinatorischen Vision“, in der Iñigo Maria mit dem Jesuskind sah, worin sich nach Meissners Vermutung das Bild seiner Mutter und von Magdalena spiegelte, auf die sich seine unbewußten libidinösen Impulse richteten. Auch habe er sich wohl in der Rolle des Säuglings Jesus gesehen, der von seiner idealisierten Mutter versorgt und geliebt wird. Dem sei allerdings auch eine „massive Verdrängung aller libidinösen Wünsche“ gefolgt (ebd. 439). In Manresa, wo Ignatius zunächst übermäßig fastete und von Skrupeln und Suizidgedanken heimgesucht wurde, dann aber seine Bußübungen milderte und tröstende Visionen erlebte, habe sich die Bekehrungserfahrung von Loyola wiederholt und Ignatius' Ich die Konflikte zwischen Es und zwanghaftem Über-Ich mit Erfolg lösen können.

In dieser Sicht zeichnet Meissner schließlich die Persönlichkeit des reifen Ignatius und schreibt ihm ein strenges Über-Ich und eine zwanghafte Persönlichkeitsstruktur sowie sichtliche Libidokonflikte zu. Gegen seine frühere phallische Aggression habe er in einer Reaktionsbildung das Gegenteil entwickelt: einen Masochismus, der „von Liebe durchdrungen und in den Dienst eines narzißtisch besetzten Ichideals gestellt“ war (ebd. 446). Seine Zwanghaftigkeit habe sich darin gezeigt, daß er stets kontrolliert gewesen sei, fast stündlich sein Gewissen erforscht und mit Eifer Regeln formuliert habe; er habe eben bis zu seinem Lebensende vor seinen sexuellen und erotischen Impulsen, die er streng verurteilt habe, auf der Hut sein müssen. Und so wie die edelsten Ziele nie von Triebderivaten frei seien, sei auch in seinem bewundernswerten Einsatz für die Prostituierten in Rom und für fromme Frauen sowie in seinem Charme eine „Sublimierung seiner sexuellen Triebe“ wirksam gewesen, die er nicht gänzlich verdrängen konnte.

Zu den mystischen Erfahrungen: Zu den Visionen und „Tröstungen“, die Ignatius in seinem „Geistlichen Tagebuch“ und im „Bericht des Pilgers“ berichtet, bietet Meissner zwei Erklärungen an, die ebenfalls von den erwähnten libidinösen und narzißtischen Antrieben ausgehen. Einerseits habe seine mystische Versenkung vielleicht einen Teil der tiefen – präödiptalen – Sehnsucht nach der verlorenen nährenden und liebenden Mutter gestillt, und die vielen Tränen, die er vergoß, hätten wohl die Freude über die Wiedervereinigung mit ihr ausgedrückt, so daß in ihnen ein „sublimierter Ausdruck der Libido“ (ebd. 450) zu vermuten sei. Andererseits könne die Mystik des Ignatius auch als „vorrangiger Ort der Sublimierung seines Narzißmus betrachtet werden“ (ebd. 463). Der einzige Anhaltspunkt, den Meissner dazu anführt, ist seine Einschätzung, die Vision, in der Ignatius in La Storta vor den Toren Roms sah, „daß Gott Vater ihn zu Christus, seinem Sohn, stellte“ (Bericht des Pilgers, 96), sei ein Ausdruck von Selbstüberschätzung gewesen. Bei all dem will Meissner weder über die Objektivität der mystischen Erlebnisse befinden noch den spirituellen Rang des Ignatius in Frage stellen, sondern nur eine psychoanalytische Studie vorlegen.

Masochistisch, zwanghaft, skrupulös oder ...?

Meissner rückt – selbst wenn man berücksichtigt, daß er als Psychoanalytiker dazu neigt, „normale“ Eigenschaften als Abkömmlinge von Trieben zu deuten – die Persönlichkeit des Ignatius und seine mystischen Erfahrungen letztlich doch in ein pathologisches Licht. Was ist daran berechtigt? Man kann sich sicher fragen, warum Ignatius in den Exerzitien (Nr. 147) darum bitten läßt, Jesus „in aktueller Armut“ und „im Erleiden von Schmähungen und Verleumdungen“ nachfolgen zu dürfen. Ist das *masochistisch*? Vielleicht spiegelt sich hier nur sein alter Kampf gegen den maßlosen Ehrgeiz seines früheren Lebens wieder. Denn im wirklichen Leben war Ignatius bei aller Demut auf seinen guten Ruf bedacht und lehnte übertriebene, selbstquälerische Bußübungen ab.

Meissners Hinweis auf ein strenges Über-Ich mag insofern zutreffen, als auch Biographen bestätigen, daß sich Ignatius so stark kontrolliert hat, daß er selten spontan war. Die „Triebimpulse“ (Meissner), die er dabei zu beherrschen hatte, bestanden wohl vor allem in seinem cholerischen Temperament, das ihn zu rauhem Tadel, den berühmten „Hüten“, verleiten konnte. Doch dann waren da noch die heftigen Schmerzen, die sein Gallensteinleiden verursachte und die er sich nicht anmerken lassen wollte. Hinzu kam die Rolle, die er als Ordensgründer und Vorbild übernehmen mußte. Wenn ihn sein Mitarbeiter Luis Gonçalves da Câmara als „Herr über seine inneren Leidenschaften“ sowie „zu allen freundlich und vertraulich mit niemandem“ (Gonçalves 1988, 26, 89) charakterisiert, sollte man nicht übersehen, daß diese Selbstkontrolle mit einer heiteren Ausstrahlung einherging, die – wie Gonçalves meint – bereits als solche „Personen von hoher Qualität“ zum Eintritt in den Orden bewegen konnte. Sie veranlaßte auch den Ignatius-Vertrauten Jerónimo Nadal zu der Bemerkung, er begegne anderen, „wie jemand, der die Seele küßt und sich ihr mild und ruhig einschmiegt“. Seine Selbstkontrolle war auch mit einem außergewöhnlichen Einfühlungsvermögen gepaart, und seine Sorge um die Kranken und die anderen Mitbrüder, ließ ihn einmal sagen, wenn es möglich wäre, würde er gern erfahren, wie viele Flöhe seine Missionare in Indien jede Nacht beißen. Nicht zuletzt zeigen auch seine Briefe an Frauen, wie er sich in deren Probleme hineinendenken konnte (Rahner 1956). Diese Züge übersieht Meissner.

Neigte der Ordensgeneral, der so oft sein Gewissen erforschte, zu *Zwanghaftigkeit* und *Skrupulosität*? Dazu sollte man bedenken, daß für ihn die Gewissensforschung eindeutig positiv damit beginnt: „Gott unserem Herrn Dank zu sagen für die erhaltenen Wohltaten“ (Exerzitien Nr. 43). Wie Ignatius schließlich die Fehler sieht, die er bei sich entdeckt, zeigen folgende Äußerungen. In seinem Geistlichen Tagebuch erwähnt er ohne genauere Angaben, daß er „in gewissen Dingen gefehlt hatte“. Deswegen verfiel er aber keineswegs in Verdammungsängste, sondern empfand nur „eine gewisse Beschämung“, bat um Verzeihung und

verspürte alsbald die Zuneigung von Gott-Vater (16.2.1544). Fehler – das sind für ihn Störungen in der Beziehung zu Gott, für die er ein so feines Gespür entwickelt hatte. Sie sind für ihn auch Hindernisse, mit Gott liebesfähig zu werden. So schreibt er an die Benediktinerin Teresa Rejadella, der er von übertriebener Selbstbeschuldigung abriet:

„Und bezüglich der persönlichen Übel ist es gewiß notwendig, daß ein jeder, der sich kennt, sie bei sich selbst anerkennt. Denn im Stand des gegenwärtigen Elends wird es sie immer geben, bis unsere Schlechtigkeit im Feuerofen der *ewigen Liebe Gottes* unseres Schöpfers und Herrn gänzlich aufgezehrt wird, wenn unsere Seelen von ihm durchdrungen und gänzlich in Besitz genommen worden sind und er sich unsere Willen gänzlich angeglichen hat, ja sie in jenen Willen umgeformt hat, der die wesenhafte Geradheit und *vollkommene Liebe* selbst ist. Doch gewähre seine unendliche Barmherzigkeit uns allen zumindest, daß wir jeden Tag eine jede unserer Unvollkommenheiten und Armseligkeiten mehr verspüren und verabscheuen und mehr dazu gelangen, am ewigen Licht seiner Weisheit teilzuhaben und zusammen mit ihr seine *unendliche Güte und Vollkommenheit* gegenwärtig zu haben“ (Briefe und Unterweisungen 1993, 208f.).

Gott als „ewige Liebe“ und „unendliche Güte“: Meissner, der doch das Mütterliche in Ignatius' Gottesvorstellung so betont, hätte erkennen müssen, daß sich Menschen, die zu Skrupulosität und Zwanghaftigkeit neigen, Gott anders vorstellen: als Richter und Rächer.

Und die Tränen, von denen Ignatius in den Tagebuchfragmenten, die Notizen zu 138 Tagen enthalten, 175 Mal spricht? Der Biograph Cándido de Dalmases (1989) erwähnt diese Zahl kommentarlos, sein Kollege Ignacio Tellechea (1986) gesteht, daß sie ihm ein Rätsel ist. Einerseits stand Ignatius sicher in einer uns fremd gewordenen jahrhundertealten spirituellen Tradition, wenn er die „Gabe der Tränen“ als göttlichen Gunstbeweis schätzte. Andererseits verrät sein häufiges Weinen im Gebet und beim Zelebrieren der Messe seine starke Emotionalität, die sich auch darin zeigen konnte, daß er vor religiöser Ergriffenheit nicht mehr sprechen konnte, sich ihm die Haare aufrichteten, Hitze den Körper durchflutete (Tagebuch 8.2.1544) und er im Alter manchmal erkrankte, nachdem er die Messe gefeiert hatte. Allerdings empfand er dieses Übergreifen „des höheren Seelenteiles auf den niederen“ als „warm“, „licht“, „süß“ und „wohlschmeckend“, vergoß also keine Tränen der Trauer oder Reue. Vielleicht waren seine Tränendrüsen auch besonders erregbar. Er konnte den Stellenwert der „Gabe der Tränen“ auch relativieren, wenn er schrieb, sie sei „nicht notwendig noch einfachhin für alle gut“ und führe nicht automatisch zu mehr Liebe und Hingabe im „höheren Teil der Seele“ (Briefe und Unterweisungen 1993, 524).

Meissner sieht in den Tränen des Ignatius einen Hinweis auf die Wiedervereinigung mit der nährenden und liebenden Mutter. Dafür gibt es jedoch keinerlei Beleg, weil niemand weiß, wie Ignatius den frühen Verlust seiner Mutter empfunden hat. Auch über seine Beziehung zum Vater wissen wir fast nichts. Alles, was Meissner

dazu als „Hypothese“ vorlegt, ist pure Spekulation aufgrund des psychoanalytischen Systemzwangs, den er sich selbst auferlegt hat. Warum sollen die mystischen Erlebnisse des Ignatius in der Sehnsucht nach der verlorenen Mutter (bzw. in einer Sublimierung seines Narzißmus) wurzeln? Teresa von Avila erlebte religiöse Ekstasen, ohne ihre Eltern früh verloren zu haben, und Ignatius hat die Symbolik der Brautmystik nie übernommen, sondern eher von der göttlichen Majestät gesprochen. Meissner preßt Ignatius in eine orthodoxe Psychoanalyse, deren Axiome größtenteils überholt sind: Die akademische Psychologie weiß zwar auch um unbewußte Vorgänge und um die Bedeutung von Sexualität und Selbstwertstreben; sie erklärt dies alles aber weder mit „primärem Narzißmus“ noch mit Sublimation und hat nachgewiesen, daß die Ödipus-Problematik keineswegs zur normalen Entwicklung des Kindes gehört (Greve u. Roos 1996).

Die gleiche dogmatische Enge zeigt der Essay, in dem Eduardo Montagne (1991) den Ignatius der römischen Jahre streng psychoanalytisch, allerdings positiver als Meissner, beschrieben hat. Indes interpretierte Louis Beirnaert (1964), ausgehend von Freud und Jacques Lacan, die Erfahrungen in Manresa als Befreiung aus der imaginären Machtwelt des Narzißmus, auf die Ignatius mit seinem asketischen Heroismus zunächst noch fixiert gewesen sei. Seine Beobachtungen zu den verschiedenen Erscheinungen in Manresa sind originell, doch sollte man weder Visionen noch Träume von außen, ohne Beteiligung der Betroffenen, deuten.

Was würde die akademische Psychologie, die kein geschlossenes Menschenbild kennt, sondern nur bescheiden einzelne Schwerpunkte erforscht, zu Ignatius bemerken? Sicher dies, daß er überaus willensstark und zielstrebig war, „ein geborener Führer, um den man sich spontan schart“ (Ravier 1982, 447). Ebenso, daß er – wie andere Christen auch, nur stärker ausgeprägt – eine Emotions- und Verhaltensregulation entwickelt hat, die über wirksame Strategien zur Bewältigung von Belastungen verfügte, bei denen er auf tröstende und ermutigende religiöse Überzeugungen und seine intensive Verbundenheit mit Gott im Gebet zurückgreifen konnte. Bezeichnend ist seine Äußerung, selbst wenn das Schlimmste passierte, wenn der Papst seinen Orden aufheben würde, wäre er nach einer Viertelstunde Gebet so fröhlich wie zuvor oder noch fröhlicher (Gonçalves 1988, 182).

Andererseits gehörten zu dieser Emotionsregulation aber auch Befriedigungsstrategien, in denen er seine tief verinnerlichten spirituellen Wertüberzeugungen so einzusetzen wußte, daß sie positive Erfahrungen wie Selbstwertgefühl, Hoffnung, Sinn-erfüllung, Dank und Freude steigern konnten. Seine ausgeprägte emotionale Reaktionsbereitschaft, die beispielsweise durch Musik bis zur Ekstase aktiviert werden konnte, hat ihn wohl, zusammen mit seiner starken Konzentrationsfähigkeit, für religiöse Ergriffenheit („Tröstungen“) und Visionen disponiert. Bei all dem lebte Ignatius „in ständiger geistlicher Anspannung, so daß er sich manchmal sogar davon ablenken mußte“ (Dalmases 1989, 235).

Die Geistlichen Übungen – ein Willenstraining?

Kann man spirituelle Erfahrungen, wie Ignatius sie erlebte, so reflektieren und daraus Anleitungen zum Meditieren erarbeiten, daß andere Gläubige gefördert, aber nicht dem Profil des Vermittlers angepaßt werden? Ignatius hat es in seinen Geistlichen Übungen (Exerzitien) versucht, und Franz von Sales meinte, sein kleines Büchlein habe mehr Bekehrungen bewirkt, als es Buchstaben zähle.

Das häufigste Mißverständnis, das ihm zuteil wurde, ist wohl die Ansicht, es ziele auf ein Willenstraining. Das ist erstaunlich, denn einem solchen Verdacht leistet allenfalls die Anregung Vorschub, man solle – um sich eine bestimmte Sünde oder einen Fehler abzugewöhnen – eine Zeitlang jeden Tag die Zahl der Rückfälle auf einer Linie eintragen, um so zu sehen, ob man sich gebessert hat (Nr. 24–31). Dieser Vorschlag ist allerdings unverbindlich, und im übrigen arbeitet auch die Verhaltenstherapie ähnlich mit kleinen, überprüfbaren Schritten (Villapecellin 1989). Alles übrige, was in den Exerzitien empfohlen wird, ist – außer einigen Regeln – auf Sensibilisierung sowie Sich-führen- und Bestärken-Lassen vom Geist Gottes ausgerichtet.

Fragt man, was die Psychologie zum Verständnis der Exerzitien beitragen kann, so zeigt sich bald, daß sie in verschiedene Denkschulen zerfällt. Bei einem internationalen Symposion, das 1989 zum Thema „Psychologie und ignatianische Exerzitien“ in Salamanca abgehalten wurde, hat man Referate aus der Sicht der Psychoanalyse, der Analytischen Psychologie von Carl Gustav Jung, der kognitiven Therapien, der Gestalttherapie und des Neurolinguistischen Programmierens vorgetragen. Ein ähnliches Kaleidoskop von Ansätzen bietet eine Studie des Religionspsychologen Thorvald Källstad (1978). Am umfassendsten gerät freilich der Erklärungsanspruch der Jungschen Psychologie, der es naheliegt, den gesamten Exerzitienprozeß in ihrem Sinn zu deuten.

Als erster hat dies C. G. Jung selbst vorgeführt. Er kommentierte die Geistlichen Übungen, die er nie gemacht hat, im Rahmen eines Vergleichs zwischen „östlicher“, nach innen gerichteter und „westlicher“, nach außen, zur Aktivität drängender Spiritualität (Jung 1939–1940; Becker 2001). Zu letzterer rechnet er die Exerzitien, die die Meditation „militarisiert“ und zur Willensschulung gemacht hätten (Becker 2001, 339). Jung sieht jedoch im östlichen wie im westlichen Weg eine Bestätigung seiner Ansicht, daß jeder Mensch bewußte und unbewußte Persönlichkeitsanteile verbinden und seine Gegensätze (Männlich-Weiblich, Gut-Böse) in einer Ganzwerdung (Individuationsprozeß) versöhnen muß. Dies sei auch das Ziel der Exerzitien. Der Übende solle seine gegensätzlichen Impulse zu einer Einheit zusammenführen und ganz werden wie Christus, in dem Jung (wie auch in Buddha) ein Symbol gegensatzverbindender Ganzheit sieht. Das sogenannte „Fundament“ am Beginn der Exerzitien ordne alles auf Christus hin, weil das bewußte Ich in das größere Selbst integriert werden müsse. Die erste Exerzitienwoche mache mit der Sünde den

„Schatten“ in uns bewußt, und die weiteren Betrachtungen verwiesen auf Christus als den archetypischen Menschen, der aus der Fülle komme, während die Schlußbetrachtung „zur Erlangung der Liebe“ zeige, daß der Mensch nicht nur aus seinem Bewußtsein und seinem Willen leben könne, sondern vom Unbewußten als seiner schöpferischen Quelle abhängt.

Auch andere Autoren haben den Exerzitienprozeß vom Individuationsprozeß her zu deuten versucht – sei es, daß sie die vier Exerzitienwochen mit den vier Stufen – Bekenntnis, Aufklärung, Erziehung, Verwandlung – in Beziehung setzten, in die Jung den Therapieprozeß einmal eingeteilt hat (Meadow 1989), sei es, daß sie in ihnen den Wandel von einem bewußten zu einem Ganzheits-Ich vorgezeichnet sahen (Filella 1991) oder Anregungen erblickten, um mit der bestentwickelten, führenden und bewußten „Hauptfunktion“ zu arbeiten, aber auch die ihr gegenüberüberliegende, weitgehend unbewußte sogenannte inferiore Funktion (etwa Fühlen als inferiore Funktion des Denktypus oder Denken als die des Fühltypus) zu entwickeln, damit die Ganzwerdung fortschreiten kann (Frick 1996).

Alle diese Deutungen sind im Hinblick auf Jungs Theorie systemkonform, aber exerzitienfremd. Gewiß soll man in den Exerzitien auch auf halbbewußte und widersprüchliche Impulse achten, aber ihr Hauptanliegen ist keine Therapie, sondern eine spirituelle Erneuerung und Ausrichtung („Wahl“). Dabei sehen sie in Christus sicher mehr und anderes als einen Archetyp der Ganzheit. Wenn man die Sündenthematik der ersten Woche als Auseinandersetzung mit dem „Schatten“ versteht, darf man diesen dann gleich für eine relativ autonome Teilpersönlichkeit halten, die sowohl im individuellen als auch im kollektiven Unbewußten wurzelt? Erklärt man auf diese Weise die Exerzitien, oder benützt man sie nur dazu, um Jungs Analytische Psychologie getreulich durchzubuchstabieren – eine psychologische Richtung, die in der Praxis viel Gutes bewirken mag, deren theoretische Grundannahmen aber mangels empirischer Begründbarkeit nicht anschlußfähig sind an eine wissenschaftliche Psychologie.

Wie kann man von einigermaßen gesicherten Erkenntnissen aus den spirituellen Weg, den die Exerzitien anregen wollen, psychologisch erhellen? Jeder Verstehensversuch sollte von der Einsicht ausgehen, daß es ihr Ziel ist, den Übenden *sensibel* werden zu lassen für die Werte des Reiches Gottes (den „Ruf unseres Herrn“) und ihn zu befähigen, diese Orientierung in einer konkreten Entscheidungssituation bzw. im Hinblick auf ein Lebensziel zu erspüren, indem er sich *vom Geist Gottes führen läßt*. (Im Kern des Exerzitienbuchs spricht Ignatius nur deshalb nie vom Heiligen Geist, weil er sich nicht dem Verdacht des Illuminismus aussetzen wollte.) Fernziel ist – psychologisch gesprochen – eine spirituelle Emotions- und Verhaltensregulation, wie sie Ignatius gefunden hat, wie sie aber jede und jeder für sich suchen soll.

Sensibilisierung: das „Innerlich-die-Dinge-Verspüren“

Daß es ihm um eine Sensibilisierung geht, erklärt Ignatius bereits in der zweiten einleitenden Bemerkung: „Nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken“ (Nr. 2). Doch welche Hinweise gibt er dazu, und was beabsichtigen diese psychologisch? Die Forschung hat sich bisher wenig mit solchen Fragen befaßt, und es ist auch nicht leicht, sie zu untersuchen. Doch lassen sich von der Emotionspsychologie her einige plausible Hypothesen formulieren (Grom 1996, 254–264). Für sie sind Emotion (Erleben) und Kognition (Wahrnehmen, Denken, Überzeugungen) relativ eigenständige Subsysteme der Persönlichkeit, die miteinander übereinstimmen, einander widerstreiten oder neutral koexistieren können. Welche Hilfen oder „Psychotechniken“ tragen nun dazu bei, daß religiöse Überzeugungen dank Meditation so mit der emotionalen Reaktionsbereitschaft gekoppelt werden, daß sie – statt „kalte“ Kognitionen zu bleiben – vom Üben mit stärkerer gefühlsmäßiger Resonanz wahrgenommen werden? (Der Begriff Psychotechniken will die Exerzitien keineswegs auf eine Selbstmanipulation reduzieren, sondern nur die Bedingungen untersuchen, die die subjektive Wahrnehmung der geglaubten Wirklichkeit fördern oder hemmen.) Die Koppelung von Emotionen mit Objekten durch Kognition kann ja das Erleben weit über die Triebobjekte hinaus an verschiedene Gegenstände binden, was Freud fälschlich als Sublimierung von Trieben aufgefaßt hat (Izard 1981, 72).

Religiöse Überzeugungen können dadurch erlebensbedeutsam werden, daß man sie nicht nur als Gegenstand des Erkenntnisinteresses vermittelt, sondern auch als Antwort auf *nichtkognitive Motive*. Genau dies geschieht, wenn die Exerzitien die Betrachtungsinhalte in der Ersten Woche auf die Einsicht in das Verkehrte im bisherigen Leben (Reue) und in den weiteren Wochen auf die Orientierung an Jesus konzentrieren.

Ergänzend dazu setzt Ignatius ein weiteres Mittel der Sensibilisierung ein, wenn er vor jeder Meditation oder Kontemplation um das bitten läßt, „was ich begehre und ersehne“ (Nr. 48, 76, 104, 139, 193, 221), nämlich: Reue über meine Sünden, Liebe zu Jesus und die Bereitschaft, ihm nachzufolgen, Schmerz mit dem leidenden Jesus und Freude mit dem Auferstandenen. Damit baut der Übende eine Erwartung auf, die es ihm erlaubt, unwillkommene Einfälle und Regungen zurückzustellen und seine Aufmerksamkeit auf den gewählten Meditationsinhalt und den erstrebten Gefühlszustand zu konzentrieren. Die Assoziationen werden durch die Erwartung in die gewünschte Richtung gelenkt und die allgemeine emotionale Reaktionsbereitschaft mit einem kognitiven Inhalt gekoppelt. Die Erwartung wird auch dadurch unterstützt, daß man sich den Betrachtungsgegenstand vor dem Einschlafen und beim Aufwachen in Erinnerung ruft (Nr. 73, 130).

Das Erleben soll auch durch Reizkontrolle gefördert werden: Die Betrachtungen sind an einem ruhigen Ort und im Schweigen zu machen (Nr. 20), d. h. man redu-

ziert die Stimulation durch Umweltreize (sensorische Deprivation) und auch die Vigilanz ihnen gegenüber, damit sich die Aufmerksamkeit stärker auf die Innenwelt der eigenen Gedanken und der Gefühle, die sie auslösen, richten kann. Dazu kann man, an den Tagen, wo man über Schuld und Sünde meditiert, das Zimmer abdunkeln oder bei freudigen Themen Helle einsetzen (Nr. 79, 130).

Im Unterschied zu manchen heute verbreiteten Meditationsrichtungen schreibt Ignatius keine bestimmte Körperhaltung beim Gebet vor; vielmehr soll ich in der Haltung meditieren, „in der ich das leichter zu erreichen hoffe, was ich begehre“ – sei es kniend, auf dem Boden ausgestreckt, sitzend oder stehend (Nr. 76). Es ist, als habe er darum gewußt, daß sich bestimmte Gefühle dann leichter einstellen, wenn der Körper entspannt ist – was sich auch aus der verhaltenspsychologischen Theorie der reziproken Hemmung ergibt – und daß man durch eine symbolische Haltung oder Gesten den Ausdruck von Gefühlen erleichtern und sie damit verstärken kann.

Während Johannes vom Kreuz nur dem Anfänger Vorstellungshilfen im Gebet zugesteht und die Zen-Tradition sie auch diesem verwehrt, laden die Exerzitien wie selbstverständlich zum Einsatz von Imaginationen ein. Ist ihr Verfasser gar „der Autor der ersten Imaginationstechnik der modernen Welt“ (Court-Payen 1971, 16)? Auffallend ist jedenfalls, daß er den Übenden bei allen Betrachtungen auffordert, von einem „Aufbau des Schauplatzes“ (*composición viendo el lugar*) auszugehen (Nr. 47, 91, 112, 138, 143 ff., 192, 202, 220, 232). Er kann diesen imaginativen Raum dadurch schaffen, daß er einen unsichtbaren Zustand symbolisiert – etwa die eigene Sündhaftigkeit als Verbanntsein unter Tieren oder den Heilswillen Jesu als Aufruf eines Feldherrn, sich von Besitzgier und Geltungssucht zu lösen und mit ihm für das Gute zu kämpfen – oder bei Betrachtungen zum Leben Jesu den „körperlichen Ort“, an dem sich Jesus befindet, „mit der Sicht der Vorstellungskraft sieht“ (Nr. 47). Bei letzterem ist keine historisierende Rekonstruktion gemeint, und die Betrachtung einer Bibelillustration wäre dazu wahrscheinlich völlig ungeeignet, vielmehr soll der Übende wohl sein eigenes inneres Bild aufbauen, das die Stimmung ausdrückt, die er – ähnlich wie in einer Symbolisierung – mit dem Betrachtungsinhalt verbindet. Eine „Aktive Imagination“ im Sinn C. G. Jungs ist der „Aufbau des Schauplatzes“ nicht, weil der Übende, bei aller Kreativität, ja nicht spontane Einfälle aller Art kommen lassen und bearbeiten soll; dies unterscheidet diesen „Aufbau“ auch vom „Katathymen Bilderleben“, das solche Einfälle durch halbstrukturierte Situationen (Wiese, Berg, Autostop) induziert.

Der Aufbau des Schauplatzes stellt den Betrachtenden unmittelbar in den Betrachtungsgegenstand. Vielleicht aktiviert seine Symbolik auch das Erleben durch ihre Ähnlichkeit mit visuellen Schlüsselreizen eigener Erfahrungen, und vermutlich aktivieren Imaginationen das Erleben auch dadurch, daß sie es der Aufmerksamkeit, die gewohnt ist von Gegenstand zu Gegenstand zu huschen, ermöglichen, bei

einem Inhalt zu verweilen und ihn länger auf sich wirken zu lassen. Dies ist vielleicht auch die Aufgabe der „Anwendung der fünf (geistlichen) Sinne“, mit der jeder Betrachtungstag abgeschlossen werden soll (Nr. 121–126). Eine solche Sicht mag minimalistisch erscheinen, doch ist die Beziehung zwischen Imagination (die nach Ignatius auch das geistliche Hören, Riechen, Schmecken und Betasten umfaßt) und Emotion psychologisch nicht befriedigend geklärt.

Leichter zu verstehen ist hingegen, warum Ignatius Betrachtungen *wiederholen* läßt (Nr. 62, 64, 118, 226). Das ist Sensibilisierung pur, denn hier soll ich keine intellektuelle Gedächtnisübung vollziehen, sondern „auf die Punkte merken und bei ihnen innehalten, wo ich größere Tröstung oder Trostlosigkeit oder größeres geistliches Verspüren erfahren habe“ (Nr. 62): Eine Ansprechbarkeit, die sich gezeigt hat, soll vertieft und Widerstände sollen überwunden werden.

Sich führen lassen: Trost, Unterscheidung der Geister und Wahl

Unterstützt von den erwähnten Sensibilisierungshilfen sollen die Betrachtungen den Übenden dazu befähigen, im Blick auf Jesus den Ruf zur Nachfolge zu vernehmen, ihn sich als Lebensziel zu eignen zu machen und auf anstehende Entscheidungen hin in einer „Wahl“ – wenn es beispielsweise um die Übernahme eines Amtes geht – zu konkretisieren (Nr. 169–189). Mit kognitiven Psychotherapie-Ansätzen gesprochen, soll der Glaube an Christus zu emotional bedeutsamen, „warmen“ Kognitionen werden und zu einer Neubewertung („kognitiven Umstrukturierung“, biblisch: Bekehrung) der eigenen Person und ihrer Ziele aufgrund der Werte Jesu führen (Bonet 1991).

Solche Ziele hat die neuere Psychologie unter Begriffen wie persönliche Ziele, current concerns, personal projects, life tasks und personal strivings untersucht (Brunstein u. Maier 1996). Es ist nun eine Besonderheit der Exerzitien, daß Ignatius zusätzlich zum rationalen Bedenken von Gründen und Gegengründen (also nicht als Ersatz dafür) dem Bestärkt- und Geführtwerden durch geistliche „Tröstung“ großes Gewicht beimißt und zur „Unterscheidung der Geister“ anleitet, damit man sich während der Wahl richtig verhält (Nr. 313–336). Dabei unterscheidet er eine Zeit und Verfassung, „in der man genug Klarheit und Erkenntnis gewinnt aus Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten und aus der Erfahrung der Unterscheidung der Geister“ (Nr. 176) und einen emotional ruhigeren Zustand, in dem das vernünftige Erwägen des Für und Wider im Vordergrund steht. Doch soll der Übende danach seine Wahl Gott „anbieten, damit seine Majestät sie annehmen und bestätigen wolle, wenn es ihr größerer Dienst und Lobpreis ist“ (Nr. 183) – so wie Ignatius in seinem Geistlichen Tagebuch die Entscheidung über die Armut der Jesuitenhäuser mehrmals überdacht und Gott angeboten hat in der Hoffnung, er möge sie durch eine Trosterfahrung bestätigen.

Die Rede von der „Unterscheidung der Geister“ geht zwar auf die Bibel zurück (1 Kor 12, 10; 1 Joh 4, 1) und hat in der Spiritualität eine lange Tradition, wirkt heute aber mißverständlich, weil inspiratorisch bzw. spiritistisch. Der Begriff „Geist“ (spiritus) hatte im Mittelalter mehr Facetten als heute, und beim Unterscheiden geht es nicht in erster Linie um die Bestimmung, ob der gute oder der böse Geist am Werk ist, sondern ob die „Bewegungen“ (mociones), die man erlebt, mit Gott übereinstimmen oder nicht (Bakker 1970, 298), „damit nur die guten angenommen, die bösen zurückgewiesen werden“ (Nr. 313). Geistliche Tröstung versteht Ignatius zwar emotional als „Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe und alle innere Freudigkeit“, aber stets auch erkenntnisgeleitet, „postkognitiv“ als Ermutigung, die sich aus der „Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn“ ergibt und „zu den himmlischen Dingen ruft und hinzieht“ (Nr. 316) – nicht nur als gutes Gefühl (Zollner 2004). Geistliche Trostlosigkeit ist im Gegensatz dazu: Mutlosigkeit in religiösen Dingen, Verwirrung und Gedanken, die Glaube, Hoffnung und Liebe mindern und einen von Gott trennen (Nr. 317).

Welche Art von Bestätigung erwartet nun Ignatius in den beiden erwähnten Wahlzeiten? Welche können wir erwarten? Etwa Inspirationserlebnisse? – Nein, denn diese bestünden aus konkreten Eingebungen und machten ein eigenes Erwägen, Wählen und Bestätigen-Lassen überflüssig. Hoffen er und wir auf eine nonverbale emotionale Antwort, die im Wachsen von Hoffnung, Glaube und Liebe oder auch in Tränen besteht und die Gott dem Beter gibt, der ihn in seiner Menschen-sprache anspricht? So deutet Peter Hans Kolvenbach SJ (1995) die Bitte um Bestätigung: „Gott und Mensch geben sich Zeichen, der eine durch die menschliche Sprache, der andere, indem er auf das menschliche Herz mit Hilfe von Regungen und Bewegungen wirkt.“

Eine bedenkenswerte Auslegung. Allerdings wird der Psychologe fragen, ob nicht alle religiösen „Regungen und Bewegungen“, die nicht ausgesprochene Wunderwirkungen sind, voraussetzen, daß *wir* die entsprechenden Glaubensüberzeugungen (Kognitionen) aktivieren, denn religiöse Emotionen entstehen ja nicht „gedankenlos“ wie Körpergefühle; sie erfordern unsere Gebetsaktivität. Warum sollte das bei der Bestätigung durch Trosterfahrungen anders sein? Damit muß man nicht einem radikalen Konstruktivismus und Subjektivismus verfallen, denn wahre Glaubensüberzeugungen richten sich ja auf die objektive Wirklichkeit Gott, und das Unverfügbar-Gnadenhafte an ihnen liegt darin, daß der Mensch diese Wirklichkeit und diesen Wert – Gottes Liebe – vorfindet und nicht erfindet. Ein weiterer theologischer Einwand, der gleichzeitig die psychologische Betrachtungsweise legitimiert: Ist es angemessen, daß man sich die „Führung“ durch den Geist Gottes als Vielzahl von Interventionen denkt, die je nach den erbetenen Anfragen des Menschen erfolgen, oder erhalten wir eine – allerdings nur allgemeine – bestätigende Antwort nicht dadurch, daß wir den erfüllenden Wert und Sinn einer Wahl erfahren, indem wir sie im Licht des höchsten Werts und Sinns erwägen und dabei Hoffnung, Glaube und Liebe erleben, denn:

„Gott ist sehr beflissen, allzeit bei den Menschen zu sein. ... Nie hat ein Mensch nach irgendetwas so sehr begehrt, wie Gott danach begehrt, den Menschen dahin zu bringen, daß er ihn erkenne. *Gott ist allzeit bereit, wir aber sind unbereit.* Gott ist uns ‚nahe‘, wir aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir aber sind draußen; Gott ist (in uns) daheim, wir aber sind in der Fremde“ (Meister Eckhart, Predigt 36 zu Lk 21, 31).

LITERATUR

Psicología y Ejercicios Ignacianos, hg. v. C. Alemany u. J. A. Garcia-Monge, 2 Bde. (Bilbao o. J., 1991); L. Bakker, Freiheit u. Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola (Würzburg 1970); K. L. Becker, Unlikely Companions. C. G. Jung on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola (Leominster 2001); L. Beirnaert, L'expérience fondamentale d'Ignace de Loyola et l'expérience psychanalytique, in: ders., Expérience chrétienne et psychologie (Paris 1964) 291–329; J. V. Bonet, La terapia racional-emotiva (RET) y los Ejercicios Espirituales, in: Alemany u. Garcia-Monge (1991) Bd. 2, 390–395; J. C. Brunstein u. G. W. Maier, Persönliche Ziele: Ein Überblick zum Stand der Forschung, in: Psychologische Rundschau 47 (1996) 146–160; Ph. Court-Payen, Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola (technique synthétique d'Imagerie Mentale), in: Psychothérapies 3 (1971) Juli–Okt.; C. Dalmases de, Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbibliographie des Gründers der Jesuiten (München 1989); J. Filella, Los Ejercicios Espirituales y la psicología de Carl Gustav Jung, in: Alemany u. Garcia-Monge (1991) Bd. 1, 310–329; E. Frick, Bewußtwerden des typologischen Umschwungs in den „Exerzitien“ des Ignatius von Loyola, in: Analytische Psychologie 27 (1996) 89–118; L. G. Gonçalves da Câmara, Memoriale. Erinnerungen an unseren Vater Ignatius. Mskr. (Frankfurt 1988); W. Greve u. J. Roos, Der Untergang des Ödipuskomplexes. Argumente gegen einen Mythos (Bern 1996); B. Grom, Religionspsychologie (München 1996); K. Heinrich u. Ch. Walter, Ignatius von Loyola – genial oder psychisch krank? in: Fortschritte der Neurologie. Psychiatrie 63 (1995) 213–219; G. Hesse, Anfallsleiden u. Psychose Loyolas. Ein medizin-historischer Beitrag zum alternierenden Auftreten psychomotorischer bzw. -sensorischer Anfälle u. endoformer depressiver Psychose, in: Der Nervenarzt 38 (1967) 192–207; Ignatius von Loyola, Der Bericht des Pilgers, in: ders., Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Deutsche Werkausgabe Bd. 2 (Würzburg 1998) 1–84; ders., Briefe u. Unterweisungen, in: ders., Deutsche Werkausgabe Bd. 1 (Würzburg 1993); C. E. Izard, Die Emotionen des Menschen (Weinheim 1981); C. G. Jung, Modern Psychology. Lectures at the Federal Institute of Technology (ETH), Zürich, Privately printed for student use, Bd. 4: „Exercitia Spiritualia“ of St. Ignatius of Loyola, June 1939–March 1940, Mskr. (C. G. Jung Institut, Zürich); Th. Källstad, Ignatius Loyola and the Spiritual Exercises: A psychological study, in: Psychological Studies on religious man, hg. v. dems. (Uppsala 1978) 13–45; P. H. Kolvenbach, Meister Ignatius, Mann des Wortes, in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 45 (1995) 66, 17–29; G. Lomer, Ignatius von Loyola. Vom Erotiker zum Heiligen. Eine pathographische Geschichtsstudie (Leipzig 1913); M. J. Meadow, Four stages of spiritual experience: A comparison of the Ignatian exercises and Jungian psychotherapy, in: Pastoral Psychology 37 (1989) 172–191; W. W. Meissner, Ignatius von Loyola. Psychogramm eines Heiligen (Freiburg 1997); E. Montagne, Identidad espiritual y psicoanálisis. Una aproximación psicoanalítica a la autobiografía de San Ignacio de Loyola, in: Alemany u. Garcia-Monge (1991) Bd. 2, 253–270; Ignatius von Loyola, Briefwechsel mit Frauen, hg. v. H. Rahner (Freiburg 1956); A. Ravier, Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu (Würzburg 1982); A. Villapellin, Modificadores de conducta en los siglos XVI y XVII: El „examen particular“ de Ignacio de Loyola, in: Revista de Psicología General y Aplicada 42 (1989) 525–531; H. Zollner, Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube u. Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“ (Innsbruck 2004).

Neue Literatur zum Jesuitenorden

Im Jahr 2006 gedenken die Jesuiten des 450. Todestages ihres Ordensgründers Ignatius von Loyola und feiern den 500. Geburtstag von Franz Xaver und Peter Faber. Als Gründungsväter legten sie das religiöse Fundament und stellten die Weichen für das weltweite Wirken der Gesellschaft Jesu. Den Ansporn dazu erhielten sie in den Exerzitien, die sie ermutigten, „alles zur größeren Ehre Gottes“ zu tun. An diesen Wahlspruch des Ordens erinnert der Titel¹ eines lesenswerten Sammelbandes, dessen Mitarbeiter die Geistlichen Übungen des Ignatius für die Theologie der Gegenwart entdecken wollen. Angeregt wurden sie dazu von Karl Rahner SJ, dessen „Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu“ (349) im vorletzten Beitrag vorgestellt wird. Eine wertvolle Ergänzung dazu ist der informative Aufsatz: „Wenn Heiligkeit zu denken gibt. Ignatius von Loyola als ‚produktives Vorbild‘ theologischer Reflexion“ (88). Beide Studien sollte man zuerst lesen, um Rahners Anliegen zu verstehen. Seine Absicht war, Ignatius als Theologen zu würdigen und dessen Exerzitien für die Theologie fruchtbar zu machen. Er wollte jedoch keinen Kommentar zum Exerzitienbuch schreiben, sondern die religiösen Erfahrungen, die in den Geistlichen Übungen vermittelt werden, theologisch aufarbeiten. Obwohl er dazu einige Studien veröffentlichte, blieb sein Vorhaben unvollendet.

Daran möchten die Autoren der Gedenkschrift anknüpfen, um das faszinierende Projekt weiterzuführen. Die beiden ersten Beiträge beschäftigen sich mit den Wurzeln der ignatianischen Spiritualität. Dabei werden die Auswirkungen der philosophisch-

theologischen Studien des Ignatius in Paris ebenso untersucht wie die Anregungen, die er durch die Lektüre religiöser Bücher auf dem Krankenlager in Loyola empfing. Besonders bedeutsam waren für ihn seine vier „Lebensbücher“ (39): die „Vita Christi“ des Ludolf von Sachsen, die „Legenda aurea“ des Jacobus a Voragine, die „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempen und das „Compendio Breve de Ejercicios Espirituales“ von García Jiméniz de Cisneros. Unter ihrem Einfluß gelangt Ignatius von einer eher zwanghaften Nachahmung bestimmter Heiliger zur Freiheit der Nachfolge Christi. Im Exerzitienbuch entwirft er ein Menschenbild, das sich, wie der folgende Aufsatz erläutert, von dem der Renaissance und der Reformatoren dadurch unterscheidet, daß er den Menschen als Geschöpf Gottes und als geschichtliche Einzelperson versteht, die den Sinn des Lebens durch den freiwilligen Lobpreis und Dienst Gottes finden kann.

„Was Ignatius sagt, wenn er Ich sagt“ (68), zeigt ein aufmerksamer Blick in den „Bericht des Pilgers“², in dem er auf Drängen seiner Mitarbeiter erzählt, wie Gott ihn geführt hat. Seine spirituelle Entwicklung beschreibt er mit literarischen Bildern und bezeichnet sich als Ritter, Büsser und Pilger. Gehorsam und Freundschaft kennzeichnen seine Beziehung zu Gott ebenso wie der Wunsch, den Seelen zu helfen. Aufgrund einer Vision vor den Toren Roms, bei der ihn Gott seinem kreuztragenden Sohn zugesellt, begreift er, daß seine Nachfolge und Sendung vom Kreuz geprägt sein werden. Er weiß sich berufen, am Werk Christi mitzuwirken, der die Welt aus Liebe durch das Kreuz erlöst hat. Diese soteriologische

Theologie bestimmt die Frömmigkeit und die Exerzitien des Ignatius.

Höhepunkt seiner Geistlichen Übungen ist die Meditation zur Erlangung der Liebe, die sich durch Dienst und Klugheit auszeichnet und im Mitteilen von beiden Seiten besteht. Als „Herzmitte ignatianischer Spiritualität“ (141) soll sie sich in der Kommunikation der Jesuiten untereinander ebenso zeigen wie in ihrer pastoralen Tätigkeit. Wie die intersubjektive Kommunikation mit Gott in den Exerzitien aus der Sicht moderner Kommunikationstheorien zu bewerten ist, erläutert der Aufsatz „*Communio et missio*“ (234).

An den Überschriften der folgenden Beiträge läßt sich ablesen, welche Impulse sie der heutigen Theologie vermitteln möchten. Neben der „Eschatologie in den Geistlichen Übungen“ (310) und ihrer „eucharistischen Sinngestalt“ (180) behandeln sie „das Priesterbild“ (199) und die „Kirchlichkeit bei Ignatius“ (160) und verweisen auf seine Bedeutung für die „Ekklesiologie nach dem 2. Vatikanischen Konzil“ (126). Sie beschreiben die „Exerzitien als Exempel evangelisierender Verkündigung“ (254) und untersuchen, wie die Anfänge des Jesuitenordens die moderne Pastoraltheologie befruchten könnten. Sie verweisen auf die Relevanz, die der „Bericht des Pilgers für eine Theologie der Biographie“ (270) hat, ebenso wie auf den Nutzen der Aszese für eine christliche Lebensführung. Die beiden abschließenden Studien befassen sich mit der Schöpfungstheologie des Jesuitendichters Gerard Manley Hopkins (330) und der „geschichtstheologischen Ausdeutung der ignatianischen Exerzitien bei Erich Przywara und Karl Rahner“ (368).

Neben wertvollen Anregungen für die Theologie bietet der umfangreiche Aufsatzband einen guten Einblick in die Spiritualität der Jesuiten und ermutigt zu einer „Frömmigkeit des Denkens“ (6). Unbeantwortet bleibt leider die als Überschrift des ersten

Beitrags formulierte Frage: „Hat der Mystiker die Theologie nötig?“ (12) Ist sie für ihn nicht vielmehr eine Versuchung, seine persönliche Beziehung zu Gott zu rationalisieren und zu zerreden? Was veranlaßte Ignatius, statt einer theologischen Abhandlung, eine praktische Anleitung für religiöse Übungen zu schreiben und zu betonen, daß nicht das Vielwissen die Seele sättigt und befriedigt, sondern das Verspüren und Verkosten der Dinge von innen her? Ignatius möchte religiöse Erfahrungen vermitteln. Wessen Exerzitien Erfahrungen jedoch die heutige Theologie befruchten sollen, bleibt offen. Sind es die von Ignatius oder die der heutigen Theologen? Diese Fragen sollen andeuten, daß Rahners Projekt, die Exerzitien für die Theologie zu entdecken, weiterer Überlegungen bedarf und deshalb noch lange nicht abgeschlossen ist.

Welchen Missionseifer die Jesuiten aufgrund der Exerzitien entwickelten, zeigte eine Tagung anlässlich des 450. Todestages von Franz Xaver in Schwerte (Nordrhein-Westfalen). Unter dem Titel „Sendung, Eroberung, Begegnung“³ sind die Vorträge inzwischen im Druck erschienen. Davon befassen sich jedoch nur zwei mit Franz Xaver selbst, für den die nichtchristlichen Religionen eine echte Herausforderung waren. An seinem Heilsexklusivismus zeigt sich dies ebenso wie an seiner abwertenden Beurteilung der indischen Brahmanen und japanischen Bonzen, die ihn ihrerseits „als Gesprächspartner ernst genommen und geschätzt“ (101) haben. Ihre Fragen veranlaßten Franz Xaver, seine Vorstellung von Gottes Barmherzigkeit und der „Heilsmöglichkeiten der Nicht-Christen neu zu überdenken“ (115). Dennoch wäre es verwegen, ihn deswegen zum Patron des interreligiösen Dialogs zu erheben, der heute gesucht und gepflegt wird.

Die Missionsbegeisterung, die seine Briefe in Europa auslösten, dokumentieren

Tausende „Epistolae Indipetarum“ (67), in denen deutsche Jesuiten den Ordensgeneral in Rom ersuchten, auf den Spuren Franz Xavers in Indien missionieren zu dürfen. Eine informative Studie erläutert die Ergebnisse, die bei der Auswertung des umfangreichen Quellenmaterials gewonnen wurden. Neben persönlichen Motiven der Bittsteller wird das Missionsverständnis der Gesellschaft Jesu sichtbar, das auf dem Hintergrund der ignatianischen Spiritualität bereits im ersten Beitrag dargestellt wurde. Obwohl die Jesuiten den christlichen Glauben mit friedlichen Mitteln verbreiten wollten, bedienten sie sich in ihren Berichten einer „martialischen Metaphorik“ (29), deren Wurzeln im Exerzitienbuch zu suchen sind. Als Mission bezeichneten sie nicht nur ihren Einsatz in außereuropäischen Ländern, sondern auch den in Deutschland. Ein Beleg dafür ist „die Wahrnehmung des Apostolates durch den jungen Canisius“ (31), der sich selbst als „Apostel Deutschlands“ (65) verstand.

Die folgenden Referate geben einen historischen Überblick über „das Christentum im Japan des 16./17. Jahrhunderts“ (119), beschreiben den „indischen Charakter der Jesuitenkunst in Goa zwischen 1542 und 1655“ (139) und behandeln „die südindischen Jesuitenmissionen im Spannungsfeld der europäischen Machtinteressen der Frühen Neuzeit“ (159).

Für missionsbegeisterte Jesuiten befand sich „Indien“ damals nicht nur in Asien, sondern auch in Lateinamerika. Den zweiten Schwerpunkt der Tagung bildeten deswegen Vorträge über die dortigen Voraussetzungen und Methoden der Glaubensverbreitung. Der Versuch, „das soziale, wirtschaftliche und politische Profil der Jesuitenmissionen am Beispiel der Provinzen Chile und Paraguay“ (179) zu beschreiben, ist dazu eine nützliche Hinführung. Wie flexibel sich die Jesuiten den örtlichen Gegebenheiten anpaßten, verdeutlichen die Beiträge über ihre

Missionsmethoden in Chiloé und im kolonialen Brasilien im 17. Jahrhundert. In der Seelsorge pflegten sie die Marien- und Heiligenverehrung, die den Bedürfnissen der Indios entgegenkamen. Anhand des liturgischen Festkalenders und der Patrozinien wird dies statistisch nachgewiesen. Gefragt waren die Missionare jedoch nicht nur als Seelsorger, sondern auch als Medizinmänner, in deren Rolle sie gedrängt wurden. Um den Kranken zu helfen, verfaßten sie medizinische Handbücher, züchteten Heilpflanzen und entwickelten einen globalen „Heilmitteltransfer, dessen Säulen die professionell geführten Kollegsapotheken der Jesuiten in Übersee und Europa waren“ (288).

Mit ihren Berichten über die Neue Welt suchten sie in Europa das Interesse für ihre Arbeit zu wecken, neue Missionare anzuwerben und materielle Unterstützung zu bekommen. Anschauliche Beispiele dafür sind die Briefe von Dominikus Mayer aus Bolivien und die Berichte im Neuen Welt-Bott, einer einflußreichen Missionszeitschrift der Jesuiten im 18. Jahrhundert. Neben dem Schicksal der aus den portugiesischen und spanischen Kolonien vertriebenen deutschen Missionare behandeln die übrigen Beiträge die seit der Jesuitenzeit ununterbrochene Schrifttradition bei den Chiquitanos und den Einfluß der Gesellschaft Jesu auf „die Anfänge des US-amerikanischen Katholizismus“ (405).

Um für ihre Missionen in fremden Erdteilen zu werben, veröffentlichten die Jesuiten nicht nur Berichte und Briefe von Missionaren, sondern bedienten sich auch des Schultheaters in ihren Kollegien. Besonders attraktiv waren exotische Stoffe, die das Publikum faszinierten und die weltweite Bedeutung der christlichen Botschaft betonten. Seit Beginn des 17. Jahrhunderts finden sich deshalb auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu häufig japanische und chinesische Themen, die auf die europäischen Vorstellungen

vom Fernen Osten in der frühen Neuzeit einen nachhaltigen Einfluß ausübten. Um herauszufinden, wie die Ereignisse in China und Japan nach Europa übermittelt und dort auf die Bühne gebracht wurden, untersuchte eine internationale Gruppe von Japanologen und Sinologen, Literatur- und Missionswissenschaftlern die Jesuitendramen im deutschen Sprachgebiet, die weitgehend erschlossen sind. Die Ergebnisse ihrer zehnjährigen Forschungen publizierten sie in einem stattlichen Sammelband mit dem Titel „Mission und Theater“⁴.

Die 15 Beiträge in Deutsch und Englisch untersuchen die historischen Ereignisse in Fernost, die den Weg auf deutsche Jesuitentheaterschulen fanden, analysieren die verschiedenen Vermittlungsprozesse und zeigen, wie sie für das Theater bearbeitet wurden. Anhand einzelner Schauspiele werden zunächst die verschiedenen chinesischen und japanischen Theatervarianten erläutert, die im deutschsprachigen Raum aufgeführt wurden. Welche Vorbehalte und Widerstände die Missionare im Reich der Mitte zu überwinden hatten, belegen zwei Beiträge mit zeitgenössischen Quellen. Die Kritik chinesischer Intellektueller an den Jesuiten ist dabei ebenso aufschlußreich wie die Anklagen, die in Gerichtsprozessen gegen sie erhoben wurden. Eine Fundgrube für Sinologen und Theaterwissenschaftler sind die umfangreichen Verzeichnisse chinesischer Herrschernamen und deren Latinisierung in den Jesuitendramen. Mit dem Verhältnis der Theaterstücke zur profanen Literatur, den Beziehungen von Gottfried W. Leibniz zu den Missionaren in China und dem „jesuitischen Schrifttum als Quellenfundus der China-Japan-Dramen“ (259) befassen sich die folgenden Studien. Ein detaillierter Überblick über „die Frühgeschichte des Christentums in Japan“ (289) leitet zu den japanischen Themen über, die im barocken Schultheater dargestellt wurden. Abhandlungen über „Fürstenspiegel in Ja-

pandramen“ (355) und die 1698 in Wien aufgeführte Oper „Gratia Hosokawa“ (373) beschließen den bebilderten Aufsatzband, in dessen Anhang sich eine lateinische Edition des Freisinger Titus-Spiels mit englischer Übersetzung findet.

Obwohl sich das reich ausgestattete Buch mit seinen wissenschaftlich fundierten Studien und umfangreichen Literaturangaben an Fachgelehrte wendet, ist es allen zu empfehlen, die sich für das Jesuitentheater und die Mission der Gesellschaft Jesu im Fernen Osten interessieren. Zusammen mit dem Tagungsband vermittelt es neue und mannigfaltige Kenntnisse über das weltweite Apostolat der Jesuiten, zu dessen Pionieren Franz Xaver gehört.

Einen Kontrapunkt zu den vorgestellten Büchern setzt Helmut Feld mit seiner neuen Biographie über Ignatius von Loyola⁵. Die Anzeige als „Biographie“ ist irreführend, weil es sich um eine einseitig kritische Darstellung des Jesuitenordens handelt, an denen kein Mangel besteht. Grundlage für die Lebensbeschreibung des Ordensgründers ist dessen Bericht des Pilgers, der aus zeitgenössischen Quellen ergänzt und erweitert wird. Feld betrachtet ihn aus dem Blickwinkel der historischen Psychoanalyse und stößt deshalb bei Ignatius immer wieder auf eindeutige Anzeichen schwerer Geisteskrankheit, die sich auch in den Exerzitien, in den Konstitutionen und in seiner umfangreichen Korrespondenz nachweisen ließen. Erstaunlich sei freilich das Lebenswerk, das der psychisch Belastete hinterlassen hat. „Aufstieg und Niedergang der Gesellschaft Jesu“ (241) dokumentiert Feld in einem historischen Überblick und einer Reihe teilweise beleidigender Kurzporträts bedeutender Jesuiten, deren Sinn schwer zu erkennen ist. Im Nachwort empfiehlt er den Jesuiten, ihren „blinden Kadavergehorsam“, den neuscholastischen Dogmatismus und den Zölibat abzuschaffen, um den Zerfall des Ordens zu verhindern. Die ansprechende Aufmachung

des gut lesbaren Buches wird viele verleiten, sich damit zu befassen, obwohl es genügend bessere Biographien über Ignatius von Loyola gibt, die zu lesen sich wirklich lohnt.

Julius Oswald SJ

¹ Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart, hg. v. Thomas Gertler, Stephan Ch. Kessler u. Willi Lambert. Freiburg: Herder 2006. 414 S. Gb. 29.90.

² Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers. In der Übersetzung v. Michael Sievernich SJ. Mit Kup-

ferstichen von Peter Paul Rubens. Wiesbaden: Marix 2006. 240 S. 80 Ill. Gb. 10.–.

³ Sendung, Eroberung, Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, hg. v. Johannes Meier. Wiesbaden: Harrasowitz 2005. Br. 48.–.

⁴ Mission und Theater. Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu, hg. v. Adrian Hsia u. Ruprecht Wimmer. Regensburg: Schnell & Steiner 2005. 510 S. Gb. 66.–.

⁵ Helmut Feld, Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln: Böhlau 2006. 483 S. Gb. 29,90.

Reformator

Ignatius von Loyola neu entdecken

Zum 450. Todestag
des großen
Ordensgründers

Peter Knauer

Hinführung zu Ignatius von Loyola

192 Seiten, Paperback

€ 11,50 / SFr 20.70

€[A] 11,90

ISBN 3-451-29055-3

Am 31. Juli 2006 jährt sich zum 450. Mal der Todestag des großen Ordensgründers Ignatius von Loyola. Peter Knauer lässt in seiner „Hinführung“ Ignatius vielfach zu Wort kommen: in Briefen, Gesprächsaufzeichnungen, in seinen Schriften. So entsteht in zahlreichen Einzelkapiteln ein umfassendes Bild des vielleicht wichtigsten spirituellen Erneuerers auf katholischer Seite im 16. Jahrhundert. Außer auf die Person des Ignatius wird der Blick auch auf seine Gründung, die „Gesellschaft Jesu“, gelenkt.

Peter Knauer Hinführung zu Ignatius von Loyola



HERDER

Europapreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung · Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung oder bei D+A: Freiburger BuchVersand, Postfach 564, D-79005 Freiburg · CH: Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1

www.herder.de

HERDER

