

Das Beispiel des Ignatius von Loyola und der Societas Iesu in der frühen Neuzeit

Die Geschichte des Christentums in Europa ist von Aufbrüchen und Bewegungen einer Evangelisierung bestimmt, die einerseits eine Selbstevangelisierung in Form einer wie immer gearteten „Bekehrung“ umfasst und andererseits einen missionarischen Impetus zum Zeugnis und zur „Bekehrung“ anderer. Das dramatische Werden des europäischen Kulturraums und sein Einfluss auf die anderen Kontinente ist von dieser doppelten Dynamik geprägt. Dabei spielten immer wieder neu entstehende Gruppen eine wesentliche Rolle, die vom Evangelium inspirierte Antworten auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit gaben.

Ein einleitender Blick auf solche Bewegungen soll den Blick schärfen für eine in der frühen Neuzeit entstehende relativ kleine Gruppe von Christen, die durch Selbst- und Fremdevangelisierung eine nachhaltige Wirkung in Europa und auf den anderen Kontinenten ausüben sollte und den Prozess jener Globalisierung des Evangeliums prägte, der für die Kirchen Europas die große Herausforderung darstellt.

1 Bewegungen der Selbstevangelisierung in Europa

Fragt man nach solchen spirituellen und missionarischen Bewegungen in Europa, sind an erster Stelle wohl die Orden zu nennen, deren „apostolisches“ Wirken immer auf einer Art Selbstevangelisierung gründet.

Nehmen wir zunächst im frühen Mittelalter unter den monastischen Bewegungen das Beispiel des ältesten abendländischen Mönchsordens und seines Gründers Benedikt von Nursia (480-547). Bevor Benedikt, aus wohlhabender Familie stammend, Mönche um sich sammelte und eine Klosterregel verfasste, verbrachte er mehrere Jahre als Eremit in einer Höhle ein Leben der Askese und des Gebets, typische Zeichen der inneren Bekehrung und der Selbstevangelisierung. Sein aus Einzelklöstern bestehender Orden sollte in seiner ersten Phase (530-900) hervorragenden Anteil an der Christianisierung und Kultivierung Europas haben, insbesondere in England (Canterbury, York, Winchester, Whitby,...), aber auch in Gallien (Luxueil, Corbie, Lérin,...), Italien und Deutschland; es sei nur an die Namen Willibrord, Bonifatius und Ansgar erinnert und an die Bedeutung des Mönchtums für die karolingische Renaissance.

War die monastische Bewegung des frühen Mittelalters als ortsgebundene „Kontrastgesellschaft“ an ländlichem Ort an Regularität und Stabilität des Lebens orientiert, so reagiert die Bewegung der Bettelorden im hohen Mittelalter auf die neu entstehenden Städte, bildet genossenschaftliche Personalverbände, die pastoral mobil vornehmlich in urbanen Räumen wirken. Nehmen wir daher als zweites Beispiel Franziskus von Assisi (1181-1126) und seinen Orden der Minderbrüder. Auch hier treffen wir zunächst die Selbstevangelsingierung eines jungen Mannes, der, ebenfalls aus wohlhabendem Hause stammend, im Alter von 25 Jahren seine Bekehrung erfährt und mit seinen Gefährten ein Leben nach dem Ideal der „apostolischen Armut“, d.h. des biblischen Wanderpredigers (Mt 10, 5-16), führt, auch wenn diese Laienbewegung radikaler Wanderprediger sich bald klerikalisierte und sesshaft wurde.

Die Sesshaftigkeit vollzog sich allerdings in den Städten, wo die urbane Seelsorge, insbesondere unter den neuen Armen, dauerhafte Präsenz verlangte. Über Jahrhunderte entfaltete diese franziskanische Bewegung, ausgehend von der Selbstevangelsingierung (*sequi vestigia Christi*), eine evangelsingierende Tätigkeit in den urbanen Zentren, auch wenn Spaltungen und Streit um die Radikalität der Nachfolge an der Tagesordnung waren. Ihre missionarische Hochform erlebten die Minderbrüder in der frühen Neuzeit, als sie in der Neuen Welt Amerika die größte Gruppe unter den Missionaren (über 50% mit fast 8000 Missionaren in der Kolonialzeit) bildeten und gewissermaßen eine Neugründung der Kirche vornehmen wollten, um so zu kompensieren, was die Zeitumstände (Reformation) der Kirche Europas geraubt hatten.

Als weiteres typisches Beispiel aus der Geschichte Europas kann die religiöse Erneuerungsbewegung der *Devotio Moderna* gelten, die im späten Mittelalter gegenüber der rituellen Verobjektivierung auf eine mehr innerliche persönliche Frömmigkeit abhob, wie sie exemplarisch Thomas a Kempis in seinem Andachtsbuch *De imitatione Christi* mit großer Wirkung beförderte. Ein weiteres Beispiel aus der frühen Neuzeit ist die Gründung der Gesellschaft Jesu, die im folgenden eigens zur Sprache kommen wird.

Für das 19. Jahrhundert sind die neu entstehenden religiösen Frauengemeinschaften als Beispiele von Selbstevangelsingierungsbewegungen zu erwähnen. Bis ins 18. Jahrhundert war der vorherrschende Typus der Ordensschwester die kontemplativ in Klausur lebende Nonne. Das Bild wandelte sich im 19. Jahrhundert grundlegend, als vor allem in Frankreich Hunderte von „Kongregationen“ neu gegründet werden, motiviert durch die Verfolgungszeiten der Französischen Revolution (Sophie Barat, *Sacré Coeur*), vor allem aber auch durch die „soziale Frage“ der Zeit. Die religiöse Frauenbewegung antwortete auf die Verwahrlosung von Kindern, auf Bildungsnotstand unter der einfachen Leuten, auf mangelnde Gesundheitsfürsorge und praktizieren daher ambulante Krankenpflege auf dem Land (Klara Wolff, Graue Schwestern der hl. Elisabeth) oder

Schulbildung für die einfache und die ländliche Bevölkerung (Karolina Gerhardinger, Schulschwestern Unserer Lieben Frau).

Solche Frauengruppen der Selbstevangelisierung entstehen spontan, orientieren sich an den sozialen Notlagen und haben als ursprünglichen spirituellen Impuls den Dienst an den Armen. Dieser Impuls ist in allen Schichten vertreten, vom Adel bis zur einfachen Landbevölkerung; zum Beispiel bei ungebildeten Dorf Mädchen wie Katharina Kasper (Dernbacher Schwestern), die auf die Landarmut reagiert, oder bei gebildeten höheren Töchtern wie Franziska Schervier (Arme Schwestern vom hl. Franziskus), die das Elend der Frühindustrialisierung (Arbeitslosigkeit, niedrige Löhne, Kinderarbeit, soziale Entwurzelung) vor Augen hat.

Zur neuen Präsenz von religiösen Frauengruppen in Bildung, Krankenpflege und sozialen Welten in Europa tritt - ein neues Phänomen - die Präsenz von Schwestern in den Missionen durch Gründung eigener Kongregationen (Marie-Anne Javouhey, Josephsschwestern von Cluny). Auch hier wird deutlich, wie die Selbstevangelisierung bei den Gründerinnen und Mitgliedern der neuen Kongregationen zu neuen Formen der Evangelisierung führt, sei es das Zeugnis der Diakonie in Europa oder der missionarischen „Entwicklungshelferin“ in Übersee.

Typische Bewegungen der Selbstevangelisierung dürften schließlich auch die katholischen Vereine und Verbände sein, die im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in großer Zahl gegründet wurden. Ihre Motivation der konfessionellen Identitätsbildung im preußisch-protestantisch dominierten Staat verband sich mit sozialer Sensibilität und der Inanspruchnahme moderner Errungenschaften wie der Versammlungsfreiheit und führte zu einem Verbandskatholizismus, der sich durch viele Wandlungen hindurch bis heute behauptet (Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Kolping, Jugendverbände). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der die sozialen Verhältnisse Europas weitgehend konsolidiert sind und die soziale Frage im Prozess der Globalisierung neue Dimensionen annimmt, entstehen einerseits vornehmlich in den romanischen Ländern Europas (Spanien, Frankreich, Italien) neue geistliche Bewegungen, die auf spirituelle Defizite antworten, während andererseits in außereuropäischen Räumen (Lateinamerika, Afrika, Asien) kleine kirchliche Gemeinschaften (Small Christian Communities) oder Kirchliche Basisgemeinden (Comunidades eclesiales de base) entstehen, die auf typische soziale und pastorale Notlagen dieser Länder und Kontinente antworten.

In diesem breiten Spektrum wird bei aller Verschiedenheit der Epochen und Bewegungen doch eine Dialektik von Selbst- und Fremdevangelisierung deutlich, oder anders gesagt: Wer anderen Zeugnis vom Evangelium geben will, muss zunächst selbst sein Leben daran orientieren. Nur ein Glaubender kann authentisch vom Glauben reden. Die Bewegungen der Selbstevangelisierung zeigen eine doppelte Sensibilität für den „Text“

des Evangeliums und für den „Kontext“ ihrer Zeit. Das gilt auch für eine hier exemplarisch vorzustellende Bewegung der frühen Neuzeit, deren Inspiration und Vorgehensweise nicht nur von historischem Interesse ist, sondern zum geistlichen Schatz der Kirche gehört, von dem bis heute viele einzelne und viele Gruppen Anregung und Orientierung erhalten.

2 Die Selbstevangelisierung des Ignatius von Loyola

Im Prozess der Selbstevangelisierung bei Ignatius von Loyola lassen sich fünf Schritte unterscheiden, die nicht nur für die Biographie des Heiligen von Bedeutung sind, sondern als Schritte auf dem Glaubensweg generalisierbar erscheinen.

Iñigo de Loyola, als 13. Spross einer alten baskischen Adelsfamilie im Jahr 1491 geboren, wurde in Arévalo höfisch erzogen, lernte also Reiten und Fechten, Verwaltung und Korrespondenz, höfische Sitten und hohe Minne. Nach dem Doppelideal von *armas y letras* versteht er sich als kämpferischer Ritter (*caballero*) und feinsinniger Edelmann (*gentilhombre*) in einem, der geistig in der Welt der Ritterromane wie *Amadís de Gaula* (1508) zu Hause. Als junger Offizier im Dienst des spanischen Vizekönigs erlitt er bei der Verteidigung Pamplonas eine schwere Beinverletzung. 1521 wurde für ihn (wie für Luther) zu einem Schicksalsjahr, denn der Traum von Ruhm und Karriere schien ausgeträumt. Er verliert die äußere Bewegungsfreiheit, gewinnt aber die innere. Verfolgen wir anhand seiner Biographie fünf zentrale Dimensionen, die einen Prozess der Autoevangelisierung ausmachen und auf irgendeine Weise jede Biographie prägen können.

Subjektive Erfahrung. Die Verwundung zwingt den jungen Iñigo aufs schmerzhafteste Krankenlager in der Wohnburg Loyola (Baskenland). Er macht Grenzerfahrungen und die Erfahrung seines Lebens. Um die Langeweile zu vertreiben, greift er mangels Ritterromanen zu frommen Erbauungsbüchern wie der erwähnten *Imitatio Christi*, der *Vita Christi* Ludolf von Sachens und der *Legenda Aurea*, eine Sammlung von Heiligenviten des Jacobus de Voragine. Dabei entdeckt er die „Unterscheidung der Geister“. In seiner Autobiographie schildert er, wie er sich einerseits vorstellte, als Ritter große Taten zu vollbringen und Minnedienste zu erweisen. Er schwelgte in Männerphantasien. Doch ebenso hungerig war er von der Lektüre des Lebens Jesu und der großen Heiligen. Er schwelgte in Heiligenphantasien. Doch allmählich fand er den Unterschied zwischen beiden Tag-Träumereien heraus und beschreibt ihn folgendermaßen: Nach den Männerphantasien fühlte er sich trocken und unzufrieden, während er nach den asketischen Heiligenphantasien sich getröstet, zufrieden und froh wiederfand. Er lernte also durch Erfahrung (*por experiencia*) und Abwägung der inneren Stimmungen, die Geister zu unterscheiden (Bericht des Pilgers =BP, Nr. 8), und zwar am Kriterium der „Tröstung“ (*consolación*).

Erste Einsicht: Der eigenen spirituellen Erfahrung trauen und so in Unmittelbarkeit Subjekt vor Gott werden.

(2) *Apostolische Mobilität.* Nach seiner Genesung bricht Iñigo auf, nunmehr leicht hinkend, um seine neuen Einsichten auf dem Montserrat und in Manresa in Katalonien mystisch zu vertiefen. Dabei wird er „ein anderer Mensch“ (BP Nr. 30). Dieser „andere Mensch“, gleichsam ein geistlicher Don Quijote, versteht sich als „Pilger“ (peregrino), in der Grundsituation des nach Gott suchenden, aber auch missionarischen Menschen (homo viator). Das geistliche Ideal der Pilgerschaft (peregrinatio) führt zum Aufbruch, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden, nicht in der monastischen Stabilität eines Klosters, sondern in apostolisch motivierter Mobilität. Er entdeckt dabei eine „Mystik der Weltfreudigkeit“ (K. Rahner). Das berühmt-berüchtigte, oft missdeutete vierte Gelübde des Papstgehorsams der Jesuiten beinhaltet als Bereitschaft sich dem jeweiligen Papst hinsichtlich von Sendungen (*circa missiones*) zur Verfügung stellen, nichts anderes als das Versprechen zu globaler Mobilität, zur Globalisierung des Evangeliums; denn es verpflichtet, überall dorthin zu gehen, wo es zur größeren Ehre Gottes und zum größeren Wohl der Menschen erforderlich scheint.

Zweite Einsicht: Mobil werden, um Gott in allen Dingen zu finden und sein Evangelium in aller Welt zu verkünden.

(3) *Intellektuelle Bildung.* Als Iñigo de Loyola sich die klassische Frage stellt, die sich alle intelligenten jungen Leute stellen: „Was tun?“, sieht er ein, dass es mit religiöser Erfahrung und Mobilitätsbereitschaft allein nicht getan ist. Daher entschließt er sich im relativ hohen Alter von 33 Jahren zu studieren, „um den Seelen helfen zu können“ (BP Nr. 50). Er will die beste Ausbildung der damaligen Zeit erwerben; also lernt er in Barcelona Latein, erwirbt in Alcalá de Henares die humanistische Bildung (*artes*), studiert in Salamanca, wo ihn freilich „Fußeisen und Ketten“ (BP Nr. 69) der Inquisition erwarten, da einem Laien damals keine spirituelle Kompetenz zubilligt wird. Daher geht er ins freiere Paris und macht dort den *Magister Artium* (1535), ein akademischer Titel, auf den der „Magister Ignatius“ immer besonderen Wert legte. Aus diesem biographischen Detail versteht man auch besser, warum gymnasiale und universitäre Bildung zu einem der Hauptarbeitsfelder des Ordens werden konnten.

Dritte Einsicht: Gründlich lernen und studieren, um eigene geistlichen Erfahrungen reflektieren und professionell wirken zu können.

(4) *Spirituelle Methode.* Überzeugt davon, dass jeder seinen spirituellen Weg finden kann, begleitet Ignatius interessierte Frauen und Männer auf ihrem Weg, ermuntert zur Gewissensforschung, gibt ihnen Ratschläge zur Unterscheidung der Geister im Wechselspiel von Trost und Trostlosigkeit. Durch diese „Geistlichen Übungen“ (*Ejercicios espirituales*) finden

viele Geschmack an geistlichen Dingen (BP Nr. 57). Damit hat er an seinen Studienorten solchen Erfolg, auch wenn einige der Frauen bisweilen ohnmächtig werden, dass er als „Verführer der Studenten“ (BP Nr. 78) gilt und in den Verdacht gerät, häretischer Alumbrado zu sein, der die geistliche Erleuchtung der Vermittlung von Bibel und Sakramenten vorzieht. Zu den Kommilitonen, die sich ihm in Paris anschlossen, gehört auch Franz Xaver. Später systematisierte er die Übungen zum methodisch gegliederten Exerzitienbuch, einem „unlesbaren Buch“ (S. Neumeister), denn es ist wie ein Kochbuch: Vom Lesen wird man nicht satt. Erst wenn man die dort beschriebenen Übungen macht, erlangt man geistliche Frucht. Ziel der Exerzitien ist es, in Freiheit und im Zwiegespräch mit Christus eine persönliche Lebensentscheidung zu treffen. In den vier Phasen (Wochen) der Exerzitien geht es um Konflikt (Sünde) und Entscheidung (Wahl), um Leiden (Passion) und Leben (Auferstehung) und darin letztendlich um die „Erlangung der Liebe“.

Vierte Einsicht: In der Betrachtung des Evangeliums seine eigene Spiritualität methodisch ausbilden, um vor Gott und den Menschen eine bewusste Lebensentscheidung fällen und durchtragen zu können.

(5) Kirchliche Bindung. Loyola hatte sich zunächst „allein und zu Fuß“, sólo y a pie, (BP Nr. 73) auf den Weg gemacht. Das ändert sich in Paris, wo er seinen Zimmergenossen und anderen Kommilitonen Exerzitien gibt und sich eine kleine internationale Gruppe von „Freunden im Herrn“ bildet. Sie hätte nicht heterogener ausfallen können, was geographische Herkunft, sozialen Ort, Alter und charakterliche Prägung angeht. Doch Freundschaft, das Studium an derselben alma mater und die Erfahrung der Exerzitien verbinden die Gefährten so, dass sie am 15. August 1534 auf dem Montmartre in Paris gelobten, sich „dem Stellvertreter Christi in Rom anzubieten, zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Seelen“ (BP Nr. 85). Tatsächlich setzten sie ihr Gelübde um und banden sich in einem entschiedenen „sentire cum ecclesia“ an die römisch-katholische Kirche als „wahre Braut Christi“ (EB Nr. 353) und den jeweiligen Papst.

Fünfte Einsicht: Eine ausdrückliche „Kirchlichkeit“ ausbilden, um in dieser Bindung die Freiheit eines Christenmenschen und den Auftrag zu Evangelisierung zu realisieren.

Diese fünf ignatianischen Einsichten können auch als Kriterienkatalog für die Selbstevangelisierung gelten: Innere Erfahrung des Subjekts (Unterscheidung der Geister), das sich auf den Weg des Evangeliums macht (Mobilität), um sich in der Schule der Vernunft (Bildung) und der Freiheit (Spiritualität) auszubilden und sich bewußt an die Glaubensgemeinschaft der Kirche bindet, um im Licht des Evangeliums die Herausforderungen der jeweiligen Epoche anzunehmen.

3 Evangelisierung der jungen Societas Jesu

Wie geht nun die selbstevangelierte Gruppe der Compañía de Jesús bei ihrer Bemühung um Evangelisierung voran? Dabei ist zu beachten, dass Ignatius zwar schon - ungewöhnlich für seine Zeit - von „Evangelisieren“ spricht („evangelizar la divina palabra“, Satzungen = SA Nr. 30), doch allgemein die Formel „ayudar a las almas“, „den Seelen helfen“ (iuvare animas) gebraucht.

Elemente einer evangelisierenden Pastoral umschreibt die Gründungsbulle von 1540: Die Gesellschaft Jesu sei vornehmlich dazu errichtet worden, „um besonders auf den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre und auf die Verbreitung des Glaubens abzielen, und zwar durch öffentliche Predigten und den Dienst am Wort Gottes, die Geistlichen Übungen und Liebeswerke und namentlich durch die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum und die geistliche Tröstung der Christgläubigen durch Beicht hören, sowie durch Stiften von Frieden, Versöhnung unter Zerstrittenen und Dienst an Kranken und Gefangenen.“ (Ignacio de Loyola 1963, 410) Dabei wird ersichtlich, dass „den Seelen helfen“ die ganze Person meint, den Menschen mit Leib und Seele. Die Sorge um Nahrung für den Leib gehört ebenso dazu wie die Sorge um die Bildung des Geistes und die spirituelle Ausbildung.

Charakteristikum dieser Seelsorge ist nicht die Angst, gar Heiden- oder Höllenangst, sondern der erwähnte „Trost“ (consolación). Damit ist jene Erfahrung im geistlichen Prozeß der Unterscheidung der Geister gemeint, den Ignatius so beschreibt: „Ich nenne es Trost, wenn in der Seele eine innere Regung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, denn im Schöpfer ihrer aller. Desgleichen: Wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi Unseres Herrn oder über andere unmittelbar auf Seinen Dienst und Lobpreis hingearbeitete Dinge. Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe, und jede innere Freudigkeit, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und - zieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer und Herrn.“ (EB Nr. 316) Das Gegenteil nennt Ignatius „Trostlosigkeit“.

Es geht bei diesem „trostvollen“ Evangelisierungsprogramm der frühen Neuzeit also darum, „den Seelen zu helfen“, ohne sich geographisch oder politisch einengen zu lassen. Daher entwickelte Ignatius Kriterien für die Auswahl der zu leistenden Arbeiten, die sich schematisch so darstellen lassen:

„Mission“ in der Gesellschaft Jesu

Spirituelle Dimension:

Sendung des „universalen Herrn“ in die „ganze Welt“

Disponibilität des Subjekts zur Sendung

(EB Nr. 95, 97, 145)

Institutionelle Dimension:

Sendungen des Papstes

Sendungen des Generaloberen

(SA Nr. 622, 623)

Generelles Ziel:

Grösserer Dienst für Gott und

grösseres universales Wohl

(SA Nr. 622 u.ö)

Kriterien zur Auswahl:

(Sa Nr. 622)

Grössere Not

* Mangel an Mitarbeitern

* Not der Nächsten

Grössere Frucht

* Offenheit

* Disposition

Grössere Verpflichtung

* Wohltäter

Universalität

Geeignete Personen

* Fürsten

* Bischöfe

* Gelehrte

Vorzugsregeln (caeteris paribus)

(SA Nr. 623)

Vorzuziehen sind Werke nach:

Bedeutung (geistliche Werke)

Dringlichkeit

Notwendigkeit

Sicherheit und Zugänglichkeit

Nachhaltigkeit

Präferenz für Orte (SA Nr. 622):

Allgemein:

Orte, wo mehr Personen zusammenkommen,

denen man helfen kann

und die ihrerseits anderen helfen können

Konkret:

* große Nationen wie „Indien“

* bedeutende Städte

* Universitäten

Damit sind die privilegierten Räume im Blick, in denen sich entscheidende Ereignisse der frühen Neuzeit abspielten: die alteuropäischen Städte und die außereuropäischen Kontinente. In den Städten verrichteten die Jesuiten die gewöhnlichen Seelsorgsdienste und errichteten zur Bildung der Jugend Kollegien. Auf den drei außereuropäischen Kontinenten begannen sie im Zuge der europäischen Expansion zu missionieren. Damit ist das dreifache Evangelisierungsprogramm umschrieben: Seelsorge, Bildung, Mission. Wir beschränken uns hier auf die beiden ersten Säulen des Programms, auf Pastoral und Bildung in den Städten Europas.

Pastoral den Städten Europas. In der frühen Neuzeit sind es die beiden Reformatoren Luther und Loyola, die die Bedeutung des urbanen Raums für die Reform der Kirche erkannten. Nachdem beide 1521 bewegungsunfähig auf einer Burg verbrachten, verließen beide 1522 ihre Burg, um wieder in die Städte zu gehen. Beide kamen herum: Luther eher kleinstädtisch im deutschsprachigen Raum, in Eisleben, Erfurt, Wittenberg, Leipzig, Worms, Augsburg, Eisleben, mit der Ausnahme einer Reise in das von ihm so gescholtene „Rattennest“ Rom (WA 41, 222); Ignatius, eher großstädtisch im europäischen Raum, in Pamplona, Barcelona, Alcalá, Salamanca, Paris, London, Venedig, Jerusalem, Rom.

Luther verfasst viele Sendschreiben an die Städte, fordert sie zur Reformation auf und betont den Wert der Bildung und des Schulwesens. Loyola verfasst keine Sendschreiben, sondern schickt Mitglieder der jungen Gesellschaft Jesu in die Städte, zunächst zur „Auferbauung und zum geistlichen Gewinn der Städte“, später zum Aufbau von Kollegien. Wie sieht die ignatianische Option für die Städte genauerhin aus? (Sievernich 2000)

Die Stadt, in der Ignatius seine Aktivitäten systematisch entfaltet, ist zunächst und vor allem Rom. Rom war damals längst nicht mehr die stolze Metropole des römischen Reichs mit rund einer Million Einwohnern, sondern eine Stadt, die im Zuge der mittelalterlichen Enturbanisierung Europas zu einer relativ kleinen Ansiedlung von etwa 20.000 Einwohnern im weiten Rund der aurelianischen Mauern zusammengeschrumpft war und erst durch die Bauprogramme der Renaissancepäpste eine neue Blüte, wenn auch mit Rückschlägen (Sacco di Roma 1527), erlebte.

Angesichts der städtischen Probleme folgte das pastorale Konzept der Jesuiten einer Triade von Aufgaben, die „gewöhnliche Dienste“ (*consuetata ministeria*) genannt werden (O'Malley 1995, 106-112): (1) Dienst am Wort Gottes; (2) Dienst am Sakrament und (3) Werke der Barmherzigkeit.

Unschwer wird man in dieser Triade pastoraler Dienste jene drei Grundfunktionen der Kirche wiedererkennen können, die seit dem II. Vatikanischen Konzil die pastoraltheologische Diskussion bestimmen: Glaubensdienst (*Martyria*), Gottesdienst (*Leiturgia*) und Nächstdienst (*Diakonia*).

Im damaligen Kontext hieß dies für die frühen Jesuiten: Sie beschränken sich nicht auf bestimmte soziale Schichten, sondern beziehen sich auf das gesamte Spektrum der städtischen Gesellschaft Roms, von den Päpsten bis zu den Prostituierten, von den Gelehrten bis zu den unmündigen Kindern, von den Adligen bis zu den Juden und Armen.

Angesichts der verbreiteten Ignoranz in Glaubensdingen und der disziplinären Verwilderung widmen sich Ignatius und die Gefährten dem Dienst am Wort: Sie predigen in Kirchen und auf Plätzen. Sie geben den Kindern Katechismusunterricht. Sie bemühen sich um das spirituelle und menschliche Wohl der Juden: Ignatius richtet ein Haus für jüdische Katechumenen (Taufbewerber) ein. Sie geben „Geistliche Übungen“ und betonen dabei vor allem die Übungen der „Ersten Woche“, die sich um Sünde und Erlösung drehen. Und schließlich bemühen sie sich als Ratgeber von Fürsten und Kardinälen.

Dazu kommt der sakramentale Dienst, insbesondere die Messe und die Förderung der (damals seltenen) Kommunion und als angemessene Vorbereitung die Gewissensbildung und die Beichte. Auch die musikalische Gestaltung der Gottesdienste sowie die Sterbebegleitung und Spendung der „Letzen Ölung“ spielten eine große Rolle.

Zu diesen Aktivitäten gesellen sich die sozial-karitativen, mit denen Ignatius und seine Gefährten in den römischen Jahren auf die sozialen Nöte der Stadt antworten. Sie gehen in die Hospitäler der Stadt, um den Kranken geistlichen Beistand zu gewähren. Im strengen Hungerwinter 1538/39 beherbergen und versorgen sie Hunderte von Notleidenden im Frangipani-Hof, dem 1538 bezogenen Quartier. Später richten sie die *Casa Santa Marta* ein, eine Art „Frauenhaus“ für „bekehrte“ Prostituierte. Ein weiteres Hilfswerk war die um 1545 begründete Bruderschaft, die *Compagnia delle Vergini Miserabili* die sich der gefährdeten Töchter von Kurtisanen annahm. Unter Beteiligung des Ignatius entstehen in der Stadt zwei Waisenhäuser für die „Straßenkinder“ des Cinquecento, Hospize für jene verwaisten Opfer von Krieg, Hunger und Pest, die im Überlebenskampf durch die Städte streunten. Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Jesuiten bei all diesen caritativen Werken eng mit engagierten Laien kooperierten, die als Geldgeber, Mitglieder von Bruderschaften und Helfer tätig wurden. Alle Einrichtungen machen die Bedeutung sichtbar, die die Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit für die jesuitischen Seelsorge hatten.

Diese Vision des städtischen Apostolats visualisiert ein 1610 in Antwerpen entstandener Stich, der eine Sicht auf die Stadt Rom und auf die von Ignatius begründeten Häuser und Werke (*domus et opera pietatis*) der Gesellschaft Jesu bietet. Im Zentrum der Stadt befindet das Hauptquartier (Professhaus und Kirche // *Gesù*), dem radial die anderen Werke zugeordnet sind. In „heiliger Strategie“ (Thomas M. Lucas) hatte Ignatius

sehr bewusst die Mitte des Stadtkörpers, bei der kleinen Kirche *Santa Maria de la Strada*, als endgültigen Hauptsitz der Gesellschaft Jesu gewählt und im Lauf der Zeit ausgebaut (Abb. In: Lucas 1990, 133).

(2) *Schulen für die Städte Europas*. Neben die *consueta ministeria* in den Städten gesellte sich im Lauf der Zeit eine neue Aufgabe: die Kollegien. Zunächst als Kollegien zur Unterkunft der Scholastiker (Jesuiten im Studium) in Universitätsstädten begründet, entwickelten sie sich bald zu Gymnasien und Universitäten für jedermann, wenn nötig, auch für Lutheraner und Hussiten, jedoch ausschließlich für die männliche Jugend.

Das erste auf Bitte und mit Finanzierung der Stadt gegründete Kolleg war das von Messina (1548), dem bald weitere folgten. Immer mehr Städte oder Fürsten und Bischöfe baten für ihre Residenzstädte um ein Jesuitenkolleg, so dass der Orden der Nachfrage kaum nachkommen konnte. Nicht nur in Rom entstand also ein Kolleg, sondern auch in anderen europäischen Städten; mit einer atemberaubenden Frequenz von durchschnittlich vier Kollegsgründungen pro Jahr. Zu Lebzeiten des Ignatius unterhielten die Jesuiten schon 35 Kollegien, davon 19 in Italien und 18 in Spanien. Auch im deutschsprachigen Raum sprossen sie nur so hervor: Wien (1553), Ingolstadt (1556), Köln (1557), München (1559), Trier und Mainz (1561), Innsbruck (1562), Dillingen (1564), Würzburg (1567), Fulda (1572), Graz (1573), Augsburg (1582), Paderborn (1585), Münster (1588), Regensburg (1589).

Die Studienordnung dieser Kollegien (Hengst 1981, 55-66) zeichnete sich dadurch aus, dass sie den Fächerkanon modernisierte. Zum klassischen Kanon der *Studia inferiora* der Sprachenfakultät, an der die *Humaniora* (Grammatik, Rhetorik, Historie und Poesie) gelehrt wurden, und der *Studia superiora* der Artisten- und Theologischen Fakultät, an der die *Artes* (Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik und Ethik) und die Theologie (Scholastik, Kontroverstheologie, Casus, Kanonistik und Hl. Schrift) gelehrt wurden, kamen folgende Fächer hinzu: Geographie, Geschichte und Naturwissenschaften (*scientiae naturales*). Neben diesen modernen Wissenschaften wurden auch die Volkssprachen gepflegt, eine Neuerung gegenüber der Vorherrschaft des Latein als Gelehrtensprache.

Überdies wurde nach einer Lehrmethode unterrichtet, die Schüler und Studenten durch aktive Teilnahme (*modus Parisiensis*) einbezog. All dies wurde 1599 in einer für alle Kollegien gelten Studienordnung festgelegt (*Ratio Studiorum*), die ein einheitliches Schulwesen auf der Basis eines christlichen Humanismus garantierte und Wissenschaft mit religiös-sittlicher Persönlichkeitsbildung, sprachlicher Kompetenz und Übernahme von Verantwortung verband. Auch das Schultheater sollte durch Erbauung und Belehrung der Bildung dienen, die imaginativen Kräfte entfalten, die Frömmigkeit fördern. Der pädagogische Zweck des jesuitischen Schultheaters, das in deutschsprachigen Ländern seinen Höhepunkt fand, war die sittliche Besserung und die religiöse Bekehrung.

Zum Schulprogramm der Wissensaneignung und Bildung kam die Vermittlung einer humanen Kultur und einer tragfähigen Spiritualität. Diese charakterliche und spirituelle Bildung war vor allem Aufgabe der „Marianischen Kongregationen“, deren Frömmigkeit der Selbstheiligung immer auch an die Hilfe für die Nächsten (Katechese für Kinder, Krankenbesuche) gebunden war. Wichtige Momente der Persönlichkeitsbildung waren auch die Pflege demokratischer Elemente (Wahl), bürgerlicher Tugenden und der Selbstverwaltung.

Insgesamt sollten die unentgeltlich arbeitenden Kollegien von ausschlaggebender Bedeutung sein für die Integration sozialer Klassen, für die Ausbildung von Eliten, für die „Bildung eines modernen katholischen Bewußtseins“ (Batllori 1990) und nicht zuletzt für die immer wieder betonte „Auferbauung“ der Städte.

Dazu kommt, dass die Kollegien für den dritten Typ evangelisatorischer Aktivitäten in der frühen Neuzeit wichtig wurden. Denn in den Kollegien wuchs die Begeisterung für die auswärtigen Missionen, aus denen die begeisterten Briefe und Berichte der Missionare eintrafen. Das religiöse Bewusstsein zog mit der Erweiterung des geographischen Wissens gleich. Die dritte Säule des frühneuzeitlichen Evangelisierungsprogramms, die außereuropäische Mission ist eine eigene „große Erzählung“, die hier nur erwähnt werden kann (Überblick: Lécrivain 1991).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Durch die verschiedenen Phasen der Autoevangelisation entsteht jenes Subjekt, das sich in der Schule der Freiheit (Exerzitien) und der Vernunft (Bildung) methodisch ausbildet und in bewußter Bindung an die katholische Kirche und den Papst international organisiert, um angesichts der zeitgenössischen Herausforderungen (urbane Not, Kirchenkrise, Bildungsmisere, Fremdkulturen) flexibel sowie unter Einsatz aller geeigneten Mittel den „Seelen zu helfen“, d.h. zu evangelisieren, wobei sich die Höhen der „größeren Ehre Gottes“ mit den Niederungen des „größeren allgemeinen Wohls“ verbinden. Was für die frühe Neuzeit galt, das gilt mutatis mutandis auch für die kirchlichen Bewegungen im postsäkularen Zeitalter, die vom Evangelium bewegt die Herausforderungen des dritten Jahrtausends annehmen. Die ignatianische Spiritualität und Krieriologie kann bei der Bilanzierung, Bewertung und Förderung von großem spirituellen und pastoralen Nutzen sein.

Quellen

- Ignacio de Loyola, Obras completas (BAC), ed. Ignacio Iparraguirre, Madrid 1963.
- Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1965.
- Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers, übers. und komment. von P. Knauer, Leipzig 1990.
- Ignatius von Loyola, Briefe und Unterweisungen (Deutsche Werkausgabe Bd. 1), Würzburg 1993.

Literatur

- Batllori, Miquel, Der Beitrag der Ratio Studiorum für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins, in: Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg Basel Wien 1990, 2. Aufl. 1991, 314-323.
- Fischer, Heinz-Joachim, Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten, München Zürich 1987.
- Hengst, Karl, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung, Paderborn 1981.
- Lécivain, Philippe, Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites, Paris 1991.
- Lucas, Thomas M. (ed.), Saint, site, and Sacred Strategy. Ignatius, Rome, and Jesuit Urbanism. Rom 1990.
- Neumeister, Sebastian, Das unlesbare Buch. Die Exerziten des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Geist und Leben 59 (1986) 275-293.
- O'Malley, John W., Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995.
- Rahner, Hugo, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg Basel Wien 1964.
- Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg Basel Wien 1990, 2. Aufl. 1991.
- Sievernich, Michael, Ignatius von Loyola und die Städte der Welt, in: Geist und Leben 73 (2000) 164-178.
- Stierli, Josef (Hg.), Ignatius von Loyola. Gott suchen in allen Dingen, München Zürich 1987.