

Christian V. Witt

Von der *imitatio Christi* zur *Societas Jesu*

Christusnachfolge bei Ignatius von Loyola

1 Vorüberlegungen

Christusnachfolge gehört zu den wichtigsten und wirkmächtigsten Topoi der Christentumsgeschichte und ist zugleich eines ihrer theologie-, institutionen- und frömmigkeitsgeschichtlich komplexesten Phänomene. Einen hochgradig aufschlussreichen Ansatz zur primär dogmengeschichtlichen Sichtung und Einordnung der schwerlich zu überblickenden Massen an historischem Stoff hat der Kirchenhistoriker Karlmann Beyschlag mit seiner typologischen Konstruktion der „abendländische[n] Demutschristologie“ oder „Humilitätschristologie“ vorgelegt.¹ Damit verbunden ist die These, dass

im westlichen Christentum von frühester Zeit an in spezifischer Weise nicht nur die Menschwerdung, sondern das geschichtlich-persönliche Menschsein Christi als formender Beweggrund der Frömmigkeit wie der Theologie in einer Weise wirksam ist, die im östlichen Christentum keine Entsprechung hat [...]. Hiermit werden [...] Frömmigkeits- und Denkmotive freigelegt, die dann in unterschiedlichen Variationen und Konstellationen in allen Folgegestalten abendländischen Christentums wirksam geworden und geliebt sind.²

Mit dem Begriff der Humilitätschristologie ist somit für die Untersuchung geschichtlicher Erscheinungen der Christusnachfolge der Blick gerade auf die frömmigkeitspraktische Ebene eröffnet und gelenkt: Neben der christologisch-dogmatischen Reflexion über Grund und Notwendigkeit der Nachfolge Jesu Christi ist derselben von Anbeginn an auch eine die konkrete Lebensweise einbeziehende sowie gestaltende Komponente zu eigen; der Lebensvollzug wird am Ideal des Menschseins Christi ausgerichtet und gemessen. So verblieb die Nachfolge Jesu oder Christi weit über die ersten Generationen des Christentums hinaus „im Zentrum christlicher Frömmigkeit und Lebensgestaltung“.³ Da nun

1 Karlmann Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte Bd. II: Gott und Mensch, Teil 1: Das christologische Dogma. Darmstadt 1991, S. 100–114.

2 Martin Ohst: Urheber und Zielbild wahren Menschseins – Jesus Christus in der Kirchengeschichte. In: Jesus Christus. Hg. v. Jens Schröter. Tübingen 2014 (Themen der Theologie 9), S. 119–179, hier S. 120.

3 Karl Suso Frank: Art. Nachfolge Jesu, II. Alte Kirche und Mittelalter. In: Theologische Realenzyklopädie 23 (1994), S. 686–691, hier S. 686.

in der Regel der Nachfolgedanke „auf Jesus als Menschen“⁴ bezogen wurde, vornehmlich auf dessen „Schwachheitszüge, Passion und Tod“,⁵ sich ein wörtliches Verständnis allerdings angesichts konkreter soziokultureller und alltagspraktischer Erfordernisse nur sehr bedingt als unbedingte Matrix für Anliegen der Lebensgestaltung eignete, kam es zu inhaltlich variierenden, weil ihrerseits geschichtlich bedingten Abstraktionsformen, die eine Operationalisierung des Nachfolgedankens in den sich verändernden Bedingungsgefügen des täglichen Christenlebens – und zwar keineswegs bloß in seiner elitär-monastischen Form – erlaubten. Entsprechend war die am Menschsein Christi ausgerichtete Nachfolge auch im Mittelalter

durchgängig eine unerläßliche Forderung an jedes Christenleben. Ihre konkrete Gestalt wandelt sich mit dem Kirchenverständnis, mit den Frömmigkeitsformen und mit der verschiedenen ständischen Beanspruchung. In schöpferischer Erinnerung werden Gestalt und Inhalt des biblischen Jesusbildes und Christuszeugnisses für die je aktuelle Nachfolge fruchtbar gemacht.⁶

Vor diesem Hintergrund führte auch und gerade in Kreisen frommer Laien das Bedürfnis nach eingängiger Vergegenwärtigung der im Konsens mit der rechtgläubigen Auslegungstradition empfohlenen Passagen des Lebens Jesu zu einer steigenden Nachfrage nach literarischen Orientierungshilfen. Und so entstand in direkter Verwandtschaft mit Motiven und Inhalten monastischer Jesus-Mystik die „im Spätmittelalter anschwellende fromme Ratgeber-Literatur, welche ihr Publikum und ihre Trägergruppen zunehmend auch außerhalb der Klöster fand“.⁷ Zwei der prominentesten und – wie wir sehen werden – wirkmächtigsten spätmittelalterlichen Zeugnisse für die vielfältigen Abstraktionsentwürfe in Form von Ratgeberliteratur zur Ermöglichung der vergegenwärtigungsbasierten lebenspraktischen Umsetzung des Nachfolgedankens liegen dabei mit der *Vita Jesu Christi* des Kartäusers Ludolf von Sachsen⁸ und mit der Schrift *De imitatione Christi* des Thomas von Kempen⁹ vor. Ein wesentlicher Teil ihrer Prominenz und Wirkmacht

⁴ Ulrich Köpf: Art. Nachfolge Christi, II. Kirchengeschichtlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart⁴ Bd. 6 (2003), Sp. 6–9, hier Sp. 6.

⁵ Ebd.

⁶ Frank (Anm. 3), S. 691.

⁷ Ohst (Anm. 2), S. 158.

⁸ Ludolf von Sachsen: Das Leben Jesu Christi. Ausgewählt und eingeleitet von Susanne Greiner, übersetzt von ders. und Martha Gisi. Freiburg i. Br. 1994 (Christliche Meister 47).

⁹ Thomas von Kempen: De imitatione Christi. Nachfolge Christi und vier andere Schriften lateinisch und deutsch. Hg. v. Friedrich Eichler. München 1966. Exemplarische rezeptionsgeschichtliche Beobachtungen finden sich in den Studien von Thomas Illg und Reinhard Gruhl in vorliegendem Band.

liegt in der Tatsache begründet, dass beide Werke einen Leser fanden, der von der Art und Weise ihrer Vergegenwärtigungen frömmigkeitspraktisch und spirituell erheblich angeregt wurde – und der seinerseits (Welt-)Geschichte machen sollte: Ignatius von Loyola.

2 Ignatius nimmt auf

Zum Leser der *Vita Jesu Christi* Ludolfs von Sachsen wurde der aus einem baskischen Adelsgeschlecht stammende Ignatius, eigentlich Íñigo López de Oñaz y Loyola (1491–1556), allerdings unfreiwillig: Nach schwerer Verletzung als Offizier 1521, bei der ihn eine Kanonenkugel auf den Mauern Pamplonas zwischen die Beine traf, und während des komplizierten Heilungsprozesses war der junge, ehrgeizige Adelige gezwungen, sich auf dem elterlichen Schloss in Ruhe von den Verwundungen und anschließenden Operationsstrapazen zu erholen. Er selbst berichtet in dem ihm eigenen nüchternen Stil, der nicht nur seine autobiographischen Ausführungen¹⁰ durchzieht, in denen er von sich in der dritten Person spricht, von der Endphase der gleichermaßen langwierigen wie schmerzhaften Rekonvaleszenz:

Doch unser Herr schenkte ihm allmählich Heilung. Und allmählich befand er sich so gut, daß er in allem sonst gesund war und sich nur nicht gut auf dem Bein halten konnte. Und so war er gezwungen, im Bett zu bleiben. Und weil er der Lektüre von weltlichen und falschen Büchern sehr ergeben war, die man Ritterromane zu nennen pflegt, bat er, als er sich gut fühlte, man möge ihm einige davon geben, um die Zeit zu verbringen. Doch in jenem Haus fand sich keines von denen, die er zu lesen pflegte. Und so gaben sie ihm ein *Leben Christi*

10 S. dazu prägnant die Charakterisierung bei Markus Friedrich: *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*. München u. a. 2016, S. 11: „Die Geschichte des Wandels nach 1521 hat Íñigo am Ende seines Lebens [...] selbst in der sogenannten ‚Autobiografie‘ erzählt, in der er von sich selbst in der dritten Person als ‚dem Pilger‘ spricht. Es handelt sich dabei um die durch einen Schreiber überarbeitete Aufzeichnung einer mehrfach unterbrochenen mündlichen Erzählung, die weniger Biografie als Erbauungsbuch sein möchte – doch sie zeichnet ein eindrucksvolles Bild vom Suchen und Finden religiöser Berufung. Im Laufe dieses Prozesses wurde aus dem baskischen Adligen Íñigo López de Oñaz y Loyola der Kirchenmann und spätere Heilige Ignatius von Loyola“. Über den Entstehungsprozess und den Inhalt der Autobiografie, für die sich im deutschen Sprachraum der Titel „Der Bericht des Pilgers“ durchgesetzt hat, informiert ausführlich Burkhard Schneider: Einleitung. In: Ignatius von Loyola: *Der Bericht des Pilgers*. Übersetzt und erläutert v. Burkhard Schneider. Freiburg i. Br. 1956, S. 1–31.

und ein Buch vom Leben der Heiligen [scil. die *Legenda Aurea* des Dominikaners Jacobus de Voragine, C. W.] auf spanisch.¹¹

Anfangs eher widerwillig-lustlos, aber angesichts der mangelnden Beschäftigungsalternativen kontinuierlich und dann auch mit wachsender Begeisterung stellte sich Ignatius der ungewohnten Lektüre, die ihm zur Initialzündung für seine Hinwendung zum frommen Leben wurde. „Und da er viel Geschmack an jenen Büchern fand, kam ihm in den Sinn, einige wesentlichere Dinge aus dem Leben Christi und der Heiligen in Kürze herauszuschreiben“.¹² Er vertiefte sich lesend und exzerpierend immer leidenschaftlicher in die religiösen Stoffe und beschloss schließlich, seine weltlich-adelige Existenz hinter sich zu lassen und ein streng religiöses Leben auf Wanderschaft bzw. Pilgerfahrt zu beginnen, das er ursprünglich als geistliches Rittertum auffasste. Damit nahm ein Prozess seinen Anfang, in dessen Verlauf sich der von heroischen Gestalten wie dem Amadis de Gaula beeindruckte baskische Ritter von seinem Ideal des *chevalier errant* abwandte, um sich dann mit demselben Nachdruck dem vulgärkatholischen Ideal des *religieux errant*, des wandernden Büssers, hinzugeben.¹³ Paradigmatisch für den fließenden Übergang vom *chevalier errant* zum *religieux errant* ist seine berühmte Waffenwacht vor der Schwarzen Madonna im Kloster Montserrat.¹⁴ Leitmotivisch war ihm bei seiner Hinwendung zum religiösen Leben vor allem der Lebensweg großer Heiliger wie Franz von Assisi oder Dominikus, denen er entschlossen nacheiferte. Ignatius selbst folgte somit anfangs prominenten Beispielen, ja Helden gelebter Christusnachfolge nach; er betrieb auf diese Weise gleichsam indirekte, personal vermittelte Christusnachfolge.

11 Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers. In: Ders.: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt v. Peter Knauer. Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe 2), S. 1–84, hier S. 15f. (Abschnitt 5). Die mitangegebene Einteilung des *Berichts des Pilgers* in Abschnitte folgt der international konventionellen Zählung und erlaubt das Auffinden der zitierten Passagen auch in anderen Ausgaben des autobiographischen Werks.

12 Ebd., S. 19 (Abschnitt 11).

13 Vgl. dazu die detailreiche und scharfsichtige Darstellung bei Heinrich Boehmer: Ignatius von Loyola. Hg. v. Hans Leube. Leipzig 1941, S. 32–50. Diese erste wissenschaftlich-kirchengeschichtliche Biographie erschien ursprünglich als: Heinrich Boehmer: Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. Loyola, Geheime Jesuiten, Die sogenannte Jesuitenmoral, Die jesuitische Lehre vom Staat und vom „Königsmord“, Die chinesischen und malabarischen Riten, Der Jesuitenstaat in Paraguay. Bd. 1. Bonn 1914. Zur Konturierung und Kontextualisierung der wegweisenden historischen Forschungen Boehmers zu Ignatius von Loyola und zur Gesellschaft Jesu s. Christian V. Witt: Ordenshistoriographie aus protestantischer Perspektive. Zum Profil der Jesuitenforschung Heinrich Boehmers. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 127 (2016), S. 37–64.

14 Boehmer: Ignatius von Loyola (Anm. 13), S. 33.

Dieses indirekte Moment, die durch einschlägige geschichtliche Heroen des christlichen Nachfolgedankens vermittelte Christusbefolgung, bei der jene heroischen Gestalten eben die eigentlichen Objekte des tätigen Nacheifers waren, schwächt sich allerdings zusehends ab: In dem Maße, in dem bei Ignatius eine Verinnerlichung seiner Frömmigkeit stattfindet, rückt Jesus Christus als eigentliches Vorbild ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Entscheidende Station dieses Verinnerlichungsprozesses der angeeigneten und zugleich aufrichtig empfundenen Frömmigkeit ist die katalanische Stadt Manresa, wohin sich Ignatius nach seinem Aufenthalt auf dem Montserrat wandte und wo er von März 1522 bis Februar 1523 weilte. Im Kontext jenes Prozesses tritt erneut die *Vita Jesu Christi* Ludwigs von Sachsen auf den Plan, deren intensive Lektüre einst während des Krankenlagers nun erst ihre volle Wirkung entfaltet. Dieses dem schwer verwundeten adeligen Soldaten einst in vier stattlichen Foliobänden begegnete Werk bewirkt im Laufe der Monate in Manresa „geradezu so etwas wie eine endgültige Weichenstellung bei Ignatius: das *Leben* Christi und seine Nachfolge werden zum zentralen religiösen Inhalt *seines* Lebens und geben ihm die Richtung seiner Lebensgestaltung vor“.¹⁵

Allerdings verstärkte Ignatius anfangs seine Bußübungen noch einmal erheblich; er bat in Manresa „jeden Tag um Almosen. Er aß nicht Fleisch, noch trank er Wein, selbst wenn man ihn ihm gab. Die Sonntage fastete er nicht“.¹⁶ Wie es sich für einen solchen Hochleistungsbüßer gehört, vernachlässigte er sein Äußeres als Betätigungsfeld der Eitelkeiten: Er ließ sein Haar wachsen, „ohne es zu kämmen noch zu schneiden noch es mit irgend etwas in der Nacht oder am Tag zu bedecken“, und auch seine Nägel ließ er „an den Füßen und Händen wachsen“.¹⁷ Zudem besuchte er eine Kirche, „in welcher er jeden Tag das Hochamt und die Vesper und Komplet hörte“; allsonntäglich nimmt er die Kommunion.¹⁸ Doch mit all dem noch nicht genug: Von seinem Gewissen und seinen Ängsten, vor Gott nicht zu bestehen, geplagt, denen auch die häufige Beichte nicht abhelfen konnte, verharrte Ignatius täglich „in seinen sieben Stunden Gebet auf den Knien, wobei er ständig um Mitternacht aufstand“.¹⁹ Zudem geißelte er sich dreimal täglich.²⁰ Ja, zeitweise verzichtete er einige Tage am Stück auf jedwede feste Nahrung, „die ganze Woche verharrte er, ohne irgendetwas in den Mund zu stecken. Dabei unterließ er nicht, die gewohnten Übungen zu machen, *auch* zu den Gottesdiensten zu gehen und

¹⁵ Gottfried Maron: Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche. Göttingen 2001, S. 22.

¹⁶ Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers (Anm. 11), S. 26 (Abschnitt 19).

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., S. 27 (Abschnitte 20f.).

¹⁹ Ebd., S. 28 (Abschnitt 23).

²⁰ Ebd. mit Anm. 84.

kniend sein Gebet zu halten, *auch* um Mitternacht, usw.“²¹ Die massiven körperlichen Anstrengungen bei gleichzeitigem, tagelangem Nahrungsverzicht drohten den Büsser derartig zu schwächen, dass sich selbst der örtliche Klerus genötigt sah, die lebensbedrohlichen Bußleistungen zu unterbinden. Die sich darin aussprechende Sorge um das Wohl des unnachgiebigen Büssers war offenkundig berechtigt, zumal sich Ignatius selbst aufgrund seiner Gewissensängste und Skrupel zeitweise sogar mit Selbstmordgedanken trug.²² Insgesamt ergab er sich folglich „einem bitterernsten Büsserleben, um sich seinem neuen Herrn auf alle Weise hold und gewärtig zu erzeigen. Es verstand sich jedoch von selbst, daß er dabei auch jetzt noch auf äußerliche Kraftleistungen mehr Wert legte, als auf Heiligung des Herzens und Gemütes“.²³

Doch während all dessen las Ignatius in Manresa auch. Dorthin mitgebracht hatte er seine Exzerpte aus der *Vita Jesu Christi* Ludolfs von Sachsen, die er noch während der Genesung auf dem elterlichen Schloss angefertigt hatte. Damals hatte er „einige wesentlichere Dinge aus dem Leben Christi und der Heiligen“ herausgeschrieben und sorgfältig in einem Buch notiert, „welches etwa 300 Seiten hatte, alle im Quartformat beschrieben“.²⁴ Dieses Buch mit seinen Exzerpten auch und vor allem aus der *Vita Jesu Christi*, „das er sehr behütet bei sich trug und mit dem er sehr getröstet ging“, hatte er nun bei seiner Ankunft in Manresa im schmalen Gepäck.²⁵ Dort „trug er noch mancherlei darin ein“, doch obwohl er es nach eigener Auskunft hütete, „ist es ihm doch, wie es scheint, später abhanden gekommen. Dieser Verlust ist sehr zu bedauern, denn es ist uns damit eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Quelle zu seiner Lebensgeschichte verlorengegangen“.²⁶ Wie dem auch sei: Mittels seiner Aufzeichnungen hatte sich Ignatius „gleichsam sein Evangelium geschaffen. Wie Bienen den Honig hatte er sich aus dem umfänglichen und lockeren Gefüge der Vita Christi [...] ‚seine Bibel‘, sein Trost- und Lebensbuch zusammengestellt“.²⁷ Und so nimmt es angesichts der auch in Manresa noch regelmäßigen Lektüre seiner gesammelten Auszüge nicht wunder, dass bezüglich der *Vita Jesu Christi* von einer „außerordentlich tiefen Wirkung [...] auf Ignatius und seine Exerzitien“²⁸ auszugehen ist.

21 Ebd., S. 29f. (Abschnitt 25).

22 Ebd., S. 29f. (Abschnitte 24f.).

23 Boehmer: Ignatius von Loyola (Anm. 13), S. 34.

24 Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers (Anm. 11), S. 19 (Abschnitt 11).

25 Ebd., S. 25 (Abschnitt 18).

26 Heinrich Boehmer: Loyola und die deutsche Mystik. In: Ders.: Ignatius von Loyola (Anm. 13), S. 263–278, hier S. 265.

27 Maron (Anm. 15), S. 23.

28 Ebd., S. 24.

Allerdings bildeten die Exzerpte aus dem Werk Ludolfs von Sachsen nicht die einzige literarische Beschäftigung des Büßers in Manresa. Er stieß – mit aller Wahrscheinlichkeit – dort²⁹ auf ein Buch, das ebenfalls eine schwerlich zu überschätzende Wirkung auf ihn entfaltete: *De imitatione Christi* von Thomas von Kempen. „At Manresa, Iñigo meditated on the life of Christ and discovered *The Imitation of Christ*, a book to which he remained devoted all his life“.³⁰ Das Studium dieses Buches, das „seine religiösen Anschauungen und sein inneres Leben bestimmte, das er in seinem Wandel gewissermaßen darzustellen sich bemühte“,³¹ vollendete seinen auf dem Krankenlager begonnenen Weg hin zur von Demut und Eifer getragenen Ausrichtung seines eigenen Lebenswandels am Beispiel des Lebens Jesu. Ignatius lässt unter dem Einfluss der in *De imitatione Christi* propagierten innerlichen Vergegenwärtigung des in den Evangelien dokumentierten Lebensweges Jesu folgerichtig von seinen harten äußerlichen Bußübungen ab;³² seine

naive, noch stark an ritterliche Ehrsucht erinnernde Vorstellung, daß das heiligmäßige Leben in allerlei *äußerlichen* Kraftleistungen und Kasteiungen bestehe, tritt völlig zurück. Statt solcher *äußerer* Uebungen erscheint ihm fortan das innere Gebet oder die anbetende Betrachtung der Geheimnisse Gottes und der Taten und Leiden des Erlösers [...] als die wichtigste *aller* frommen Uebungen, und die Reinigung des Herzens von allen unordentlichen Trieben, die Heiligung des inneren Menschen, die demütige Gelassenheit in Gottes Willen als nächstes und wichtigstes Ziel.³³

Diese Verinnerlichung seiner Frömmigkeit bei gleichzeitiger Fokussierung seiner Nachfolge auf das Leben Jesu folgt also ganz der Intention des Werkes Thomas' von Kempen, zumal „its spirituality forced believers to subordinate external to inward forms of piety“.³⁴

Entsprechend bildete die Hinwendung zur Verinnerlichung und die frömmigkeitspraktische Umsetzung derselben einen entscheidenden und folgenreichen Schritt seines Bekehrungsprozesses. Nach der Zeit der kaum weiter steigerbaren äußerlichen Bußanstrengungen erlebte er folglich

29 Vgl. Maximilian von Habsburg: *Catholic and Protestant Translations of the Imitatio Christi, 1425–1650. From Late Medieval Classic to Early Modern Bestseller*. Farnham 2011 (St Andrews Studies in Reformation History), S. 204f.: „After his time at Montserrat, Ignatius moved to Manresa, where it is highly likely that he first came across the *Imitatio*. The timing of Ignatius's introduction to the *Imitatio* is important. Even though it is difficult to corroborate, the later Jesuit perception that the *Imitatio* was a key text in the early 1520s is surely significant“.

30 John W. O'Malley: *The First Jesuits*. Cambridge/Mass. 1993, S. 25.

31 Boehmer: *Ignatius von Loyola* (Anm. 13), S. 40.

32 Ignatius von Loyola: *Der Bericht des Pilgers* (Anm. 11), S. 33 (Abschnitt 29).

33 Boehmer: *Ignatius von Loyola* (Anm. 13), S. 40.

34 Von Habsburg (Anm. 29), S. 205.

eine innere Wandlung, durch die er wirklich nach und nach so etwas wie ein ‚neuer Mensch‘, d. i. ein Mensch mit neuen Einsichten, Ansichten und Absichten werden sollte. Diese Wandlung aber war verursacht durch ganz neue Erfahrungen und durch die Bekanntschaft mit einem neuen Buch, dem Buch, das für ihn seitdem das Buch der Bücher gewesen ist, nach dem er sein Selbst innerlich und äußerlich zu formen trachtete bis zum letzten Atemzuge und das er daher in seinen Exerzitien noch vor der Bibel empfiehlt und auf alle Weise zu verbreiten suchte: Thomas von Kempens *Nachfolge Christi*.³⁵

Bis hin zur schon von Ignatius praktizierten und später von seinem Orden propagierten allsonntäglichen Eucharistiefeier beeinflusst die Schrift des Thomas die spezifisch jesuitische Frömmigkeit. In Manresa und unter dem Eindruck der der *Devotio moderna* entstammenden Spiritualität, wie sie sich in *De imitatione Christi* so eindrücklich ausspricht, vollzog sich somit die Weiterentwicklung, in deren Verlauf Ignatius „die äußerliche Auffassung der Frömmigkeit, in der er bisher befangen gewesen war, aufgab und sich der ausgesprochen innerlichen Frömmigkeit zuwandte, die einst in den Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben heimisch gewesen war. Diese Wandlung vollzog sich jedoch ganz allmählich“.³⁶

Dieser Wechsel der Lebensideale, der Wandel vom weltlichen zum geistlichen Streiter, der anschließende Übergang von der äußeren, vulgärkatholischen zur innerlichen, allein in Christus ihr maßgebliches Beispiel suchenden Frömmigkeit ist nach Wahrnehmung des adeligen Pilgers als spanischem Katholiken selbstverständlich göttlich sanktioniert, und als Urkunde des göttlichen Wohlwollens fungieren die Visionen, Auditionen und Erleuchtungen, die Ignatius in markanter Häufung in Manresa empfing³⁷ und aus denen sich seine Spiritualität genauso speiste wie sein Sendungsbewusstsein. In seiner Wahrnehmung moderierte Gott jenen Übergang gleichsam durch die Erscheinungen oder Heimsuchungen, die er dem *religieux errant* zuteil werden ließ: „In dieser Zeit behandelte Gott ihn auf die gleiche Weise, wie ein Schullehrer ein Kind behandelt, wenn er es unterweist“.³⁸ Die Dinge, die ihn Gott sehen und erkennen ließ, „bestätigten ihn damals. Und sie gaben ihm immer solche Bestätigung für den Glauben, daß er oft bei sich dachte: Wenn es keine Schrift gäbe, die uns in diesen Dingen des Glaubens unterwies, würde er sich entschließen, für sie zu sterben, nur um dessentwillen, was er gesehen hat“.³⁹ Wichtig ist hier freilich der Konjunktiv, denn es gab ja solche Ignatius im Glauben unterweisende Schriften, und zwei der wichtigsten haben wir kennengelernt.

³⁵ Heinrich Boehmer: Die Jesuiten. Leipzig u. a. ⁴1921 (Aus Natur und Geisteswelt 49), S. 19.

³⁶ Ebd., S. 20.

³⁷ Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers (Anm. 11), S. 31–35 (Abschnitte 27–31).

³⁸ Ebd., S. 31 (Abschnitt 27).

³⁹ Ebd., S. 33 (Abschnitt 29).

Durch sie erlangt die Christozentrik des Nachfolgegedankens, der seinen maßgeblichen Bezugspunkt und seine hauptsächlich Richtschnur vornehmlich im Leben Jesu direkt hat und nicht mehr so sehr oder gar primär im Lebenswandel geschichtlicher Heroen der gelebten und kirchlich eingehegten bzw. integrierten Christusbachfolge, vollends die Dominanz. Die damit einhergehende allmähliche Verschiebung auf der Ebene der Frömmigkeit von außen nach innen, von der Nachahmung prominenter Heiligengestalten durch äußere Kraftleistungen zur Christusbachfolge durch innere Konzentration findet dann ihren Niederschlag im wohl berühmtesten Werk des Ignatius, das zugleich sein bis heute meistgelesenes ist: in den *Exercitia spiritualia*, den *Geistlichen Übungen*. In dieser im Laufe von mehr als zwei Jahrzehnten entstandenen Schrift hat Ignatius seine geistlichen Erfahrungen zur Weitergabe und Lebens- bzw. Entscheidungshilfe für andere aufgezeichnet; sie wurde – zuspitzend formuliert – „das Grundbuch des Jesuitismus“ und „das verbreitetste und einflussreichste Exerzierreglement der Weltgeschichte“.⁴⁰ In diesem wiederum gelangt Ignatius' Verständnis von Christusbachfolge zu seinem maßgeblichen Ausdruck, und nicht zuletzt deshalb kann sich kein römisch-katholisches Erbauungsbuch „den geistlichen Übungen des Stifters des Jesuitenordens in der breiten Wucht ihres historischen Erfolgs an die Seite stellen“.⁴¹

Wesentlich geprägt wurden die *Geistlichen Übungen* von den Eindrücken, die die Lektüre der *Vita Jesu Christi* und von *De imitatione Christi* als prominenten Beispielen spätmittelalterlicher Christusfrömmigkeit, die über die Vergegenwärtigung des Lebens Jesu zur meditativen Vertiefung in dasselbe und darüber zur Nachfolge anleiten wollen, auf Ignatius machte. Vorzügliche Bedeutung kommt dabei dem erstgenannten Werk zu.

Ludolph of Saxony's *Vita Jesu Christi* had an extensive impact on the structure of the *Exercises*, on the style and content of methods of prayer, such as the contemplations and the 'application of the senses', and on a number of particulars. Of the identifiable sources influencing the *Exercises*, Ludolph was without doubt the most important.⁴²

So halten sich beispielsweise die Abweichungen „vom Wortlaut oder Inhalt des Neuen Testaments [...] in relativ engen Grenzen. Sie sind wohl auch hier durch

⁴⁰ Boehmer: Die Jesuiten (Anm. 35), S. 29.

⁴¹ Karl Holl: Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Eine psychologische Studie. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. 3: Der Westen. Tübingen 1928, S. 285–301, hier S. 285.

⁴² O'Malley (Anm. 30), S. 46.

den Einfluß des Lebens Jesu von Ludolf von Sachsen zu erklären“.⁴³ Während demnach die *Vita Jesu Christi* inhaltlich-formal die *Geistlichen Übungen* stark beeinflusst hat, wird *De imitatione Christi* in der wirkmächtigsten Schrift des Ignatius namentlich angeführt und sogar zur Lektüre empfohlen: Für die Person, die die *Exerzitien* absolviert, sei es „sehr nützlich, zuweilen in den Büchern der *Nachfolge Christi* oder der Evangelien und Heiligenleben zu lesen“.⁴⁴ Welchen Rang *De imitatione Christi* für Ignatius hatte, erhellt bereits aus der Tatsache, dass ihre Lektüre als völlig satisfaktionsfähige Alternative zu den Evangelien gewertet und sie in der angeführten Reihung sogar noch vor den neutestamentlichen Schriften genannt wird. Ihre Nennung macht deutlich: „The Imitatio was intended to play as central a role for the Jesuits (and also non-Jesuits taking the *Exercises*) as it had done for Ignatius. Since the spiritual retreat of the *Exercises* was not restricted to Jesuits alone, the recommendation of the *Imitatio* also targeted the laity“.⁴⁵ Darüber hinaus sind vielfältige Ähnlichkeiten oder Parallelen auf thematischer Ebene zu attestieren, die eine inhaltlich-argumentative Beeinflussung der *Geistlichen Übungen* durch *De imitatione Christi* mindestens nahelegen.⁴⁶

3 Ignatius gestaltet um

Doch bei aller nachweisbaren Abhängigkeit der *Geistlichen Übungen* in Gestalt und Stoßrichtung von den Lektüreeindrücken frommer Ratgeberliteratur weisen die *Exerzitien* einen ganz eigenen Charakter auf und sind daher mehr als die bloß imitierende Fortschreibung ihrer spätmittelalterlichen Vorlagen. Ignatius schreibt eben nicht einfach ab, er formt den Stoff in sich und durch sich, während er ihn rezipiert. Denn er „entnahm andern nur, was ihm innerlich wahlverwandt war und was sich in die Ordnung seines Entwurfs fügte. So wirkt auch das aus

43 Johannes Beutler: Die Rolle der Heiligen Schrift im geistlichen Werden des Ignatius. In: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Hg. v. Michael Sievernich, Günter Switek. Freiburg i. Br. u. a. 1990, S. 42–53, hier S. 48.

44 Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen. In: Ders.: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt v. Peter Knauer. Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe 2), S. 85–289, hier S. 146 (Abschnitt 100). Auch bei der Zitation der *Geistlichen Übungen* wird die international konventionelle Einteilung in Abschnitte angeführt; zitiert wird die Übersetzung nach dem spanischen Text aus dem Jahr 1544, der als der ursprüngliche zu gelten hat; in der hier genutzten Ausgabe ist eine Übersetzung des verbreiteten Textes der *Exerzitien*, der lateinischen sog. Vulgata von 1548, parallel beigegeben. Dieser von Papst Paul III. approbierte Text war der kirchengeschichtlich wirksame.

45 Von Habsburg (Anm. 29), S. 207.

46 Ebd., S. 207–212.

der Ueberlieferung Geschöpfte wie etwas Eigenes“.⁴⁷ Bereits formal ist im Vergleich mit der *Vita Jesu Christi* ein gewisser Wandel des Charakters, eine „erhebliche Kürzung, Straffung und Konzentration, sodann eine Systematisierung und Methodisierung des gesamten Stoffes“⁴⁸ auffällig. Aufgrund dessen kommen die *Exerzitien* wesentlich als zielgerichtete, streng organisierte und psychologisch operationalisierte Verdichtung des Werks Ludolfs von Sachsen zu stehen. Und auch bezüglich *De imitatione Christi* lassen sich entscheidende Akzentverschiebungen ausmachen, die den *Exerzitien* ihr spezifisches Gepräge verleihen und zugleich die eigentümliche Frömmigkeit des Ignatius kennzeichnen. Die Schrift des Thomas von Kempen erwächst in ihrer Grundausrichtung der mönchisch-kontemplativen Christus-Mystik; sie „preist die süße Einsamkeit der Mönchszelle, sie rät dazu, den Umgang mit Menschen zu meiden und besser daheim zu bleiben. [...] Dementsprechend fehlt der *Imitatio* jeder seelsorgerliche und missiönarische Impuls“.⁴⁹

Die *Exercitia spiritualia* atmen hingegen einen ganz anderen Geist: Ignatius geht es mit seinem christozentrischen Werk im Ergebnis gerade nicht um mystische Kontemplation und monastische Weltentsagung. Das Gegenteil ist der Fall: Christus nachzufolgen bedeutet Hinwendung zur Welt, bedeutet gleichsam die Übertragung des Vorbildes Christi in den alltäglichen Lebensvollzug und in das je eigene soziale Gefüge. Der Mensch soll unter Aufbietung all seiner Kräfte und Phantasie zur existentiellen Entscheidung für Christus, zur Entscheidung für die gleichermaßen entschlossene wie unbedingte Nachfolge geführt werden – freilich im Rahmen und unter den Vorgaben der papstkirchlichen Tradition und Institution. „Hier gab es kein Annehmen unter Vorbehalt, kein selbstständiges Weiter-spinnen angeregter Gedanken: wo das Buch Eingang fand, da zwang es auch den ganzen Menschen“.⁵⁰ Die existentielle Qualität der von Ignatius geforderten und durch die *Exerzitien* angeleiteten Entscheidung zur Nachfolge verdeutlicht beispielhaft ein Blick auf die zweite Woche. Sie schließt an die in der ersten Woche herbeigeführte Erschütterung durch Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit unmittelbar an und lenkt die ganze Aufmerksamkeit der durch Selbsterkenntnis Erschütterten auf Jesus. Und es ist eben diese zweite von insgesamt vier Wochen, die die *Geistlichen Übungen* umfassen, in deren Kontext Ignatius die Lektüre von *De imitatione Christi* empfiehlt.⁵¹

47 Holl (Anm. 41), S. 287.

48 Maron (Anm. 15), S. 25.

49 Ebd., S. 27.

50 Holl (Anm. 41), S. 285.

51 Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen* (Anm. 44), S. 146 (Abschnitt 100).

Psychologisch hochgradig geschickt von Ignatius komponiert, findet sie ihren Höhepunkt in einer markanten Szene, in der „berühmten Parabel von den zwei Fahnen“.⁵² Ziel ist die Erkenntnis, „in welchem Leben oder Stand seine [scil. Christi, C. W.] göttliche Majestät sich unser bedienen will“, und die Hervorrufung der notwendigen inneren Einstellung, „um in jeglichem Stand oder Leben, welche Gott unser Herr uns zu erwählen gäbe, zur Vollkommenheit zu gelangen“.⁵³ Zu diesem Zweck wird der Sünder in seiner mittlerweile entsprechend geschulten und durch Daueraktivierung unter Spannung gehaltenen Phantasie nach meditativer Vergegenwärtigung einiger prominenter Szenen aus dem Leben Jesu zwischen zwei Heerlager versetzt, „das eine von Christus, unserem obersten Hauptmann und Herrn, das andere von Luzifer, dem Todfeind unserer menschlichen Natur“.⁵⁴ Beide endzeitlichen Kontrahenten rufen ihre Truppen zum Kampf um die Seelen zusammen und versammeln ihre Streiter unter ihrem Banner, wobei das Heerlager Christi in der Gegend um Jerusalem, dasjenige Luzifers wenig überraschend um Babylon vorzustellen ist.⁵⁵ Nun halten beide Heerführer vor ihren Schlachtreihen Reden, bevor sie diese in den großen Kampf aussenden, und Christus fordert die ihm Folgenden auf, als Kampfmittel gegen Luzifer und seine dämonischen Heerscharen die Menschen zur Demut anzuleiten.⁵⁶

Genau diese Haltung ist damit auch dem meditierenden Sünder anempfohlen, und so soll er sich an die Gottesmutter wenden, „auf daß sie mir Gnade von ihrem Sohn und Herrn erlange, damit ich unter sein Banner aufgenommen werde“.⁵⁷ In gehorsamer Annahme der Demut, wie sie Christus von den Seinen fordert und die geduldig Armut sowie Schmach nach seinem unüberbietbaren Vorbild erträgt, wird der Sünder dann selbst zu einem Streiter im Heer Christi. Die militärischen Semantiken und Bilder unterstreichen dabei nachdrücklich den in der Christuskonsequenz strukturell mitlaufenden Heroismus – es geht Ignatius um nicht weniger als die Anleitung zur unwiderruflichen Entscheidung für die Teilnahme am Kampf der beiden heilsgeschichtlichen Antipoden unter dem Banner Christi. Anders gewendet: Durch bewusste Einreihung in die Truppen Christi, deren wichtigste Waffe die von Jesus selbst vorgelebte Demut ist, ist der Sünder nun selbst aufgerufen, in genauso demütiger wie heroischer Haltung und in unbedingtem Gehorsam in seiner individuellen Lebenswelt und in seinem eigenen Lebensgeschick unter dem Banner Christi zu stehen und zu bleiben. Zugespitzt ließe sich geradezu

52 Holl (Anm. 41), S. 291.

53 Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen (Anm. 44), S. 160 (Abschnitt 135).

54 Ebd., S. 160 (Abschnitt 136).

55 Ebd., S. 162 (Abschnitt 138).

56 Ebd., S. 164 (Abschnitt 146).

57 Ebd. (Abschnitt 147).

von einer durch den militärisch umschriebenen Nachfolgedanken der *Geistlichen Übungen* bei gleichzeitiger Individualisierung der Nachfolge bewirkten ‚Partisanenstruktur‘ sprechen: Der Einzelne hat nach seiner Entscheidung für Christus an seinem je eigenen Ort in entsprechender Haltung für Christus zu streiten. Jene Gedanken vom „greater zeal to serve under the banner of Christ“ wurden jedenfalls historisch breitenwirksam: „This *Imitatio Christi* has become a hallmark of Jesuit devotional literature and practice“.⁵⁸

Die meditative Vergegenwärtigung, der intensive innerliche Nachvollzug des Lebens- und Leidensweges Jesu in den und durch die *Exerzitien* unter Aktivierung der Sinne sind nicht Resultat schöpferischer Frömmigkeit, sondern folgen verbreiteten spätmittelalterlichen Einflüssen. Gleichwohl ist es die

aus der Lektüre der ‚Vita Christi‘ des Ludolf von Sachsen erwachsene, bald danach durch die Entdeckung der ‚Imitatio Christi‘ des Thomas a Kempis vertiefte (und gewissermaßen ‚spiritualisierte‘) Zentrierung auf die *Gestalt Jesu Christi*, verbunden mit einer starken *Verlebendigung* und Unmittelbarkeit der Lebenssphäre des Herrn, mündend in einen kräftigen Impuls zur *Nachfolge* Jesu,⁵⁹

die schöpferische Potentiale entbindet. Als originell kommen demnach die subjektivierende psychologische Komponente in Kombination mit organisatorischer Strenge, das Ziel der tätigen Hinwendung zur Welt, das unbedingte Gestaltungsanliegen gerade als unmittelbares Ergebnis der herbeigeführten ganzen Entscheidung für Christus und schließlich die bewirkte Vereinzelung der Nachfolge durch konsequente Individualisierung des Kampfraumes zu stehen. Christusnachfolge nach Ignatius meint somit weltzugewandte und vor allem weltgestaltende Nachfolge in Demut, wie sie Jesus in seinem und durch sein Leben geprägt und vorgegeben hat. Insofern handelt es sich bei der in den *Exerzitien* zum Gegenstand existenzieller individueller Entscheidung erhobenen Nachfolge gerade vor dem Hintergrund ihrer prinzipiellen, am Leben Jesu orientierten Weltzugewandtheit um eine spezifische praktische Ausformung der eingangs genannten Humilitätschristologie, die ihr eigentümliches Gepräge aus der geforderten und angeleiteten Synergie von frommer Demut und geradezu militärischem Gehorsam bezieht. Fromme Demut gegenüber Christus als dem Retter der Menschen ist bei Ignatius eben sachidentisch mit unbedingtem Gehorsam gegenüber Christus als dem Oberbefehlshaber – und somit gegenüber der ihrerseits hierarchischen Institution, die in dieser Welt durch ihn, unter ihm und zugleich an seiner Seite für die

⁵⁸ John Gavin: *Asceticism and Mysticism*. In: *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*. Hg. v. Thomas Worcester. Cambridge 2017, S. 63–65, hier S. 63.

⁵⁹ Maron (Anm. 15), S. 173.

Seelen streitet. Vor diesem Hintergrund ist die heroische Komponente des Nachfolgedankens mit dem Bild und der Forderung der individuellen Einreihung in die Heerschar Christi in der und durch die Demutschristologie des Ignatius in bemerkenswerter Weise verstärkt.

Die innerliche Vergegenwärtigung, die über die konsequente Ausrichtung am festen Willen zur Weltzuwendung und -gestaltung zur permanenten *imitatio* des Lebens Christi wird, entbehrt freilich nicht einer gewissen exaltierten Note, die für Ignatius sicher nicht zuletzt aufgrund von Herkunft und Sozialisation typisch ist: Der seinen Weg gleichermaßen entschlossen wie demütig am Leben seines Herrn ausrichtende adelige *religieux errant* war kaum in Schranken zu halten, als er im Heiligen Land buchstäblich auf den Spuren Jesu wandelte und in ungebremster, angesichts der angespannten multireligiösen Situation bedenklicher Euphorie die heiligen Stätten in Jerusalem aufsuchte und missionarisch tätig werden wollte, um seinem Vorbild möglichst nahe zu kommen.⁶⁰ Sein kompromissloses Engagement auf der Ebene äußerer Imitation des innerlich angeeigneten Nachfolgedankens kostete ihn jedenfalls jede Wohlmeinung der um die öffentliche Ruhe besorgten kirchlichen Hierarchie vor Ort und damit letztlich auch seine Bleibeerlaubnis.⁶¹ Doch das exaltierte Moment seiner Christusnachfolge trat bei Ignatius zusehends in den Hintergrund, ohne dass die für seinen Nachfolgebegriff charakteristische Weltzugewandtheit und der damit einhergehende Tatendrang dabei in mystische Selbstversenkung bei gleichzeitiger Weltabkehr umgeschlagen wäre. Ignatius arbeitete an und mit den Seelen, denen er helfen zu können und zu müssen glaubte. Er versammelte mit dem ihm eigenen Charisma nach und nach ihm ergebene Gefährten und Unterstützer um und hinter sich. Und er gründete schlussendlich einen Orden, mit dem er sich ganz in den Dienst der römischen Kirche und des Papstes als ihrem weltlichen Haupt stellte und der wie kein zweiter den frühneuzeitlichen Katholizismus in der Binnen- und Außenwahrnehmung prägen sollte, und zwar in globaler Dimension.

Dass nun der diesem beispiellosen Aufstieg seiner Gründung zugrundeliegende Nachfolgedanke, wie ihn Ignatius reflexiv ausgestaltete, in der Praxis erprobte und über seine *Geistlichen Übungen* zur wirkmächtigen Richtschnur für andere machte, den baskischen *religieux errant* zu seinem eigentlichen Ziel, nämlich direkt zu Christus führte, überliefert erneut der autobiographische *Bericht des Pilgers* in einer für das Selbstverständnis des Ignatius und seines späteren Ordens zentralen Szene:

⁶⁰ S. zur Reise ins Heilige Land und ihrem denkwürdigen Ende Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers (Anm. 11), S. 38–44 (Abschnitte 38–48).

⁶¹ Vgl. dazu Boehmer: Ignatius von Loyola (Anm. 13), S. 65–72.

Er hatte sich entschlossen, nachdem er Priester wäre, ein Jahr noch keine Messe zu lesen und sich vorzubereiten und die Muttergottes zu bitten, sie wolle ihn zu ihrem Sohn stellen. Und als er an einem Tag, einige Meilen, bevor er nach Rom gelangte, in einer Kirche war und betete, verspürte er eine solche Veränderung in seiner Seele und hat so klar gesehen, daß Gott Vater ihn zu Christus, seinem Sohn, stellte, daß ihm der Mut nicht ausreichen würde, daran zu zweifeln, daß vielmehr Gott der Vater ihn zu seinem Sohn stellte.⁶²

Die skizzenhaft nachgezeichnete und in den *Geistlichen Übungen* in psychologisch beeindruckender Weise zum Ausdruck gebrachte vergegenwärtigende Verinnerlichung seiner Frömmigkeit bei gleichzeitiger weltzugewandter Ausrichtung am biblisch dokumentierten und durch die Kirche und ihre Tradition verbürgten Leben Jesu wurde demnach nicht nur göttlich moderiert, sondern schließlich auch final sanktioniert: Bei La Storta an der Via Cassia im Jahre 1537 gesellt Gott selbst Ignatius als geweihten Priester dessen unbedingtem Vorbild zu, Gott selbst stellt Ignatius an die Seite seines Sohnes, an die Seite Christi, für dessen Heerlager sich der Offizier einst entschieden hatte und unter dessen Banner er im Kampf um die Seelen dienen wollte. Gott selbst vollzieht also in und mit dem eifrigen Christusnachfolger den letzten entscheidenden Schritt in einem Akt schwerlich zu überbietender Sanktion, wodurch Ignatius' Streben in gewisser Weise ans Ziel gelangt; er steht und wandelt nun aufgrund seiner tatkräftigen Christusnachfolge unter den Vorgaben der römischen Kirche und nach unbedingter Einreihung in die klerikale Hierarchie derselben persönlich in der gottgewollten und -gefühten Gesellschaft Jesu. Daher tritt Ignatius einem in den Exerzitien entgegen als einer, „der sicher weiß, daß er sein Wort auch halten kann. Der psychologische Grund für diese kühne Selbstgewißheit liegt in der persönlichen inneren Entwicklung des Ignatius“.⁶³ Die noch zu Lebzeiten göttlich verfügte Zugesellung zu seinem Oberbefehlshaber Christus gleich einem Apostel lässt sich als innerweltliche Vorwegnahme des Eingangs in die *ecclesia triumphans* lesen, die durch die Heiligsprechung des Ignatius 1622 ihre kirchliche Bestätigung erfährt.

So durch die Zugesellung zu Jesus Christus persönlich gewappnet, legten er und seine ersten Gefährten sich zugleich demütig und selbstbewusst den Namen

⁶² Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers (Anm. 11), S. 78 (Abschnitt 96). In der Übersetzung von Burkhard Schneider lautet die Passage: „Er hatte sich vorgenommen, nach der Priesterweihe noch ein Jahr bis zur Feier der Primiz zu warten, um sich darauf vorzubereiten und zu Unserer Lieben Frau zu beten, sie möchte ihn ihrem Sohne zugesellen. Als er eines Tages einige Meilen vor der Ankunft in Rom in einer Kirche weilte und dort betete, hat er eine solche Umwandlung in seiner Seele verspürt und so deutlich eine Schau gehabt, wie Gott der Vater ihn Christus Seinem Sohn zugesellte, daß er daran überhaupt nicht mehr zu zweifeln wagen konnte, Gott der Vater habe ihn Seinem Sohn zugesellt“. Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und erläutert v. Burkhard Schneider (Anm. 10), S. 122f. (Abschnitt 96).

⁶³ Holl (Anm. 41), S. 286.

zu, unter dem der Orden dann Weltgeschichte geschrieben hat: *Societas Iesu*. Der im Vergleich mit anderen Ordensbenennungen markante, des heroischen Klangs keinesfalls entbehrende Name „Gesellschaft Jesu“ gibt „genau das wieder, was Ignatius in der Vision von La Storta [...] erlebt und erfahren hatte. Danach ließ er keine weitere Diskussion über den Namen der Gesellschaft mehr zu, sondern hielt hartnäckig am Namen Jesus in der Bezeichnung der Gruppe fest“⁶⁴ – eine Grundsatzentscheidung, die schließlich auch in den päpstlichen Bestätigungsbullen von 1540 und 1550 ihre Befestigung fand. Dass sich zudem über die Bezeichnung „Gesellschaft Jesu“ ein direkter Bezug zu den ersten Jüngern und Aposteln als Weggefährten Jesu herstellen lässt, ist sicher nicht ungewollt; Begriffe wie „Apostel“ oder „Apostolat“ hatten „wesentlich mehr mit der Natur und der heilsgeschichtlichen Legitimationsstrategie des jungen Ordens zu tun, wie diese von den Mitgliedern selbst verstanden wurden, als lediglich mit den Missionen in Übersee“.⁶⁵ Der gewählte Ordensname impliziert somit den Drang, „sich in die Jüngerschar einzugliedern und dem Herrn nachzufolgen“,⁶⁶ und unterstreicht das darin liegende heroische Motiv nachdrücklich. Vor diesem Hintergrund lässt sich der diesseitige Weg des Ignatius seit seiner Bekehrung, seit seiner Hinwendung zum religiösen Leben vielleicht auf die Kurzformel „Von der *imitatio Christi* zur *Societas Iesu*“ bringen, ohne freilich damit ein Ende ebenjenes Weges zu implizieren. Das Ziel war für Ignatius schließlich nicht die an sich schon schwerlich zu überbietende Zugesellschaft zu Christus zu Lebzeiten als Lohn seiner Nachfolge, er strebte unter den Maßgaben der hierarchischen römischen Kirche in ihrer Selbstwahrnehmung als Heils-, Lehr- und Rechtsanstalt vielmehr über das Diesseits hinaus. Für ihn bleibt dabei ein religiöses Bewusstsein kennzeichnend, das sich um Begriffe wie Nachfolge, Demut, Kampf und Gehorsam sammeln lässt; denn so „aufrichtig, ernst und tief seine Frömmigkeit war, so kann man doch [...] ihn nicht als [...] einen religiösen Genius betrachten. Aber als religiöser Organisator, das lehrt auch diese Studie, hat er nur wenige seinesgleichen“.⁶⁷

64 Maron (Anm. 15), S. 164.

65 Patrizio Foresta: „Wie ein Apostel Deutschlands“. Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius. Göttingen 2016 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 239), S. 49f.

66 Maron (Anm. 15), S. 174.

67 Boehmer: Loyola und die deutsche Mystik (Anm. 26), S. 278.