

BARBARA HALLENSLEBEN

Pädagogik aus dem Geist der Exerzitien Die Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola

Nicht alle Fragen der Pädagogik lassen sich mit pädagogischen Grundsätzen lösen, wie sich nicht auf alle Fragen der Welt irdische Antworten finden lassen. So mag es einen Sinn haben, aus anderer Perspektive die Pädagogik anzusprechen – als Theologin, die ihre Habilitation über Ignatius (und Mary Ward) verfaßt hat¹; als Frau, die durch die Schule der Exerzitien gegangen ist und selbst Exerzitien begleitet; die Unterricht in Schule, Gemeinde und Universität mit seinen Chancen und Schwierigkeiten kennt und die ignatianische Spiritualität als hilfreich und inspirierend erfahren hat.

Ignatius von Loyola (1491–1556) hat seinen Orden, die »Gesellschaft Jesu«, nicht als Schulorden gegründet. Ihm ging es in einem umfassenderen Sinne um die Teilnahme an der Sendung Jesu Christi. Um die Bedeutung der Jesuiten im pädagogischen Bereich zu verstehen, ist bei der Berufungsgeschichte anzusetzen, die Ignatius als »Pädagogik Gottes« erfährt (I.). Die Exerzitien versuchen diese Erfahrung methodisch strukturiert zu vermitteln (II.). Die Unterrichtsstätten des Jesuitenordens gründen in dieser Spiritualität; losgelöst davon gerät die ignatianische Pädagogik in die Aporien neuzeitlicher Subjektivität (III.).

I. Ignatius in der Schule Gottes

Lange mußten seine Mitbrüder Ignatius bitten, »er möchte uns doch darlegen, auf welche Weise Gott ihn vom Anfang seiner Bekehrung an geführt habe, damit dann dieser Bericht uns als Vermächtnis und väterliche Unterweisung [Pädagogik!] nützlich sein könne«². Endlich diktierte Ignatius einem Pater des Ordens seine Lebensgeschichte. Nüchtern berichtet er sein Leben so, daß es als Pädagogik Gottes mit ihm ansichtig wird. Über die entscheidende Zeit als Büsser und Bettler in Manresa schreibt er einen der wenigen deutenden Sätze seines Berichts: »In dieser Zeit behandelte ihn Gott auf die gleiche Weise, wie ein Schullehrer beim Unterricht ein Kind behandelt. Mag nun der Grund dafür seine Unerfahrenheit und sein unausgebildetes Verständnis gewesen sein oder die Tatsache, daß er keinen anderen Lehrmeister hatte, oder sein fester Willensentschluß, ganz Gott zu dienen, den Er ihm selber eingegeben hatte: auf jeden Fall hielt er es für klar erwiesen – und dies blieb seither immer seine Ansicht –, daß Gott mit ihm auf solche Weise verfuhr« (PB 27).

Es ist die Pädagogik Gottes, die Ignatius zur Pädagogik der Menschen führt: Zunächst ist er der sicheren Überzeugung, seine Berufung liege im Heiligen Land. Nach der Ausweisung durch die örtliche kirchliche Autorität aber »kam er immer mehr zu der Überzeugung, er solle eine Zeitlang studieren, um den Seelen helfen zu können« (PB 50). Doch selbst jetzt behält das

1 Barbara HALLENSLEBEN, *Theologie der Sendung im Ursprung bei Ignatius von Loyola und Mary Ward* (Frankfurter Theologische Studien 46), Frankfurt 1994.

2 IGNATIUS VON LOYOLA, *Der Bericht des Pilgers*, übersetzt und erläutert von Burkhart SCHNEIDER, Freiburg 1977, Nr 2; im folgenden zitiert als PB mit Angabe der nummerierten Abschnitte.

Vertrauen zu seinem himmlischen Lehrer den Vorrang. »Indes behinderte ihn dabei etwas gar sehr: wenn er nämlich auswenig lernen wollte, wie dies zu Anfang des Grammatikunterrichtes notwendig ist, überkamen ihn neuartige Einsichten in Dingen des geistlichen Lebens und neuartige Tröstungen, und zwar in einer solchen Stärke, daß er nicht mehr auswendig lernen konnte, und trotz aller Anstrengungen vermochte er diese nicht loszuwerden. Darüber machte er sich oftmals seine Gedanken und sagte sich: nicht einmal wenn ich wirklich beim Beten bin oder bei der Messe, überkommen mich derart lebhaft Einsichten. Ganz allmählich merkte er so, daß dies alles nur Versuchung war« (PB 54f.). Die Konkurrenz zwischen Gott und seinen irdischen Lehrern hört auf.

Auch weiterhin erteilt er jedoch anderen »Geistliche Übungen«. Sie führen immer wieder zu Konflikten mit der Inquisition, denen er sich durch Ortswechsel entzieht. Zum Schweigen bringt ihn erst das Gespräch mit einem Dominikaner in Salamanca, das ihn zugleich erneut zu einem Gefangenen der Inquisition macht. Auf die Auskünfte über seine Lebensführung antwortet ihm der Mönch: »Ihr seid nicht wissenschaftlich gebildet, und da redet ihr über Tugend und Laster? Aber darüber vermag man nur unter einer der folgenden zwei Voraussetzungen zu sprechen: entweder ist man gebildet oder vom Heiligen Geist geführt. Nun seid ihr aber nicht vorgebildet; also sprecht ihr in der Kraft des Heiligen Geistes« (PB 65). Ignatius wird »ein wenig stutzig« und bricht das Gespräch ab: »Pater, über meine bisherigen Ausführungen hinaus werde ich kein weiteres Wort mehr sagen« (PB 65f.). Das Dilemma zwischen abstrakter, geistloser Bildung und spiritualistischer Häresie schien unlösbar. Aus der Haft entlassen, gibt Ignatius die Antwort mit seinem Leben: Er und seine Gefährten setzen ihre Studien in Paris fort, schränken ihre Seelsorgetätigkeit stark ein und treffen das Übereinkommen: »erst wenn sie ihre Studien abgeschlossen hätten, würden sie ihre Lebenspläne weiterverfolgen« (PB 78). Ab Anfang 1537 widmet er sich nach Abschluß der Studien zusammen mit seinen Gefährten seelsorglichen und caritativen Aufgaben. Sie werden zu Priestern geweiht und legen die Gelübde der Armut und Keuschheit ab.

Trotz aller Intensität der Christusnachfolge bleibt die Ahnung von etwas Ausstehendem. Seit seiner Priesterweihe betet Ignatius daher inständig, er möge Christus zugesellt werden. Die Bitte wird dem Pilger in einer mystischen Erfahrung bei La Storta vor den Toren Roms erfüllt: »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 zugesellt, daß er daran überhaupt nicht mehr zu zweifeln wagen konnte, Gott der Vater habe ihn Seinem Sohne zugesellt« (PB 96). So einschneidend ist dieses Geschehnis, daß Ignatius den autobiographischen »Bericht des Pilgers« hier enden läßt – ohne viele Worte über die Werke des Ordens einschließlich der Schulen und Kollegien.

Die Bestätigungsbulle für die neue Ordensgemeinschaft hebt ihrerseits mit dieser Erfahrung an: »Wer immer in unserer Gesellschaft, von der wir wünschen, daß sie mit dem Namen Jesu bezeichnet werde, unter dem Banner des Kreuzes für Gott Kriegsdienst leisten und allein dem Herrn und seiner Braut, der Kirche, unter dem Römischen Papst, dem Stellvertreter Christi auf Erden, dienen will, der soll ...«³. Der Weg des Ignatius mündet restlos ein in die Sendung des kreuztragenden Christus. Die »Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum« gehört von Anfang an wie selbstverständlich zur Ausfaltung dieses Zieles. Die pädagogische Grunderfahrung und das erste Ziel des Ignatius ist dabei die Gottunmittelbarkeit der persönlichen Führung. Die Worte des 119. Psalms werden in seinem

3 Monumenta Constitutionum praevia, Reprint Rom 1934 (Monumenta Historica Societatis Iesu 63), 375f. Die Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI) werden herausgegeben vom Institutum Historicum Societatis Iesu in Rom. Die Zitation folgt der fortlaufenden Numerierung der MHSI-Bände, nicht der Einteilung in »Series«.

Munde zur persönlichen Erfahrung: »Ich wurde klüger als all meine Lehrer; denn über deine Vorschriften sinne ich nach. Mehr Einsicht habe ich als die Alten; denn ich beachte deine Befehle ... Ich weiche nicht ab von deinen Entscheiden, du hast mich ja selbst unterwiesen« (Ps 119, 99–102).

II. Die Schule der Exerzitien

1. Das Ziel des Ordens in der theologischen Reflexion des Jerónimo Nadal

Ignatius hat seinen Orden nicht als Schulorden gegründet. »Gott ist unser Ziel«⁴ – so umschreibt Jerónimo Nadal SJ (1507–1580), der erste bedeutende Theologe des Ordens, die Gründungsintention. Wie aber kann Gott Ziel werden, da er jeder menschlichen Bewegung unhintergebar vorausliegt und ihr unerreichbar entzogen bleibt? Die theologischen Reflexionen Nadals knüpfen an die Vision von La Storta an. Die freie Selbstbestimmung Gottes wird offenbar in der Heilssendung Jesu Christi für die Welt, die sich in Kreuz, Tod und Auferstehung vollendet. Der Jesuit hat Gott zum Ziel, indem er das Ziel Gottes zu seinem eigenen erwählt⁵. Der Weg ist von Gott selbst durch Christus im Heiligen Geist eröffnet⁶: »Denn wir handeln nicht aus uns heraus, sondern in Christus, in seiner Gnade, in seiner Kraft; als ob man sagte: Ich handele, aber nicht ich, sondern in mir handelt Christus und ich in Christus« (vgl. Gal 2,20)⁷. »Christus aber leidet, nicht in sich, sondern in der Kirche. Ich ergänze, sagt Paulus, was noch fehlt an den Leiden Christi usw.«⁸ (Kol 1,24). »Coadiutores sumus Dei«⁹ (1 Kor 3,9).

Nicht einzelne apostolische Dienste und die zugehörigen Niederlassungen sind den Jesuiten anvertraut, sondern die Welt als Ort der Sendung Jesu Christi. »Es gibt Sendungen, die für die ganze Welt sind – und diese ist unser Haus. Wo immer unsere apostolischen Dienste benötigt werden oder von größerem Nutzen sind, dort ist unser Haus«¹⁰. Die Jesuiten »wissen um ihr Ziel, für das Heil und die Vollkommenheit aller Seelen zu sorgen ... Sie wissen, daß sie nicht so viele Häuser bauen oder besitzen können, um von diesen aus den Kampf zu beginnen. Unter diesen Verhältnissen halten sie es für ihre ruhigste und beste Bleibe, wenn sie immer unterwegs sind, dabei den ganzen Erdkreis umschreiten, nirgends eine Bleibe haben, immer fremd, immer bettelnd, ohne jede Habe, auf nichts anderes bedacht, als Jesus Christus nachzuahmen, der nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, und die ganze Zeit seines Predigens auf Pilgerfahrten verbrachte«¹¹.

Es ist diese Sendung, in der der Jesuit sein Heil zugleich mit dem der anderen sucht: »Wir müssen uns nicht nur mit der göttlichen Gnade um unser Heil kümmern, sondern mit derselben Gnade auch um das der Nächsten«, schärft Nadal ein und fügt mit Nachdruck

4 »es pues Dios nuestro fin«: MHSI 90, 306.

5 »Constitutus igitur est nobis finis perfectissimus, idem scilicet ille quem Pater caelestis Filio suo unigenito praestituit incarnationis, vitae, mortis ac resurrectionis, ut ad maiorem Patris sui aeterni gloriam oves quaereret quae perierant domus Israel; salutem scilicet animarum«: MHSI 90, 139f.

6 »Nec alio spiritu coepit Societas quam hoc charitatis et amoris, quo et Christus conceptus et passus. Nam et nobis idem qui et Christo finis«: MHSI 90, 83.

7 MHSI 90, 85.

8 MHSI 90, 81f.

9 Zit. z. B. MHSI 90, 292f.

10 »Ay misiones, que es por todo el mundo, y es nuestra casa. Donde ay necesidad o más utilidad de nuestros ministerios, ai es nuestra casa«: MHSI 90, 469f.

11 MHSI 90, 773f.

hinzu: »Man beachte, daß es heißt ›vielmehr mit derselben Gnade‹. Es besteht kein Unterschied zwischen dem, was Gott euch gibt für euch, und dem, was ihr habt, um dem Nächsten zu helfen; alles ist ein und derselbe Dienst«¹². Selbstheiligung und Apostolat werden nicht äußerlich aneinandergesetzt, sondern das eigene Heil wird in qualitativ neuer Weise mit der Sendung für die ganze Schöpfung verbunden. Nach Nadal entsteht ein »circulo«¹³, in dem Dienst am Nächsten, Gebet und eigener Glaubensweg einander bedingen und wechselseitig fördern. Der Beweggrund ist identisch mit dem Grund für Menschwerdung und Kreuzestod Christi: »damit die Seelen nicht zugrundegehen«¹⁴. Glaube ist Weitergabe des Glaubens, ist »Mission«.

2. Die Exerzitien als Vermittlung der Pädagogik Gottes

Die praktische Umsetzung dieser Einsichten bereitet nicht geringe Schwierigkeiten. Wie soll man das nicht Lehrbare lehren? Läßt sich aus der Lebensgeschichte des Ignatius ein »Curriculum« entwerfen? Wie soll die unverfügbar freie Zuwendung Gottes, die Ignatius erfahren hat, »pädagogisch« vermittelt werden, ohne sie durch rationale Beherrschung zu zerstören? Die Exerzitien, die Ignatius aus seiner persönlichen Erfahrung von der Zeit in Manresa an niederschreibt, versuchen eine pädagogische Einweisung in die Pädagogik Gottes. Die im Exerzitienbuch zusammengestellten Übungen können als Methode bezeichnet werden, d. h. als ein kommunikables, auf Einsicht beruhendes und damit lernbares Verfahren. Sie fügen sich ein in die Methodendebatte der beginnenden Neuzeit: Da bislang tragende Erkenntnis- und Lebensordnungen ihre selbstverständliche Geltung verloren hatten, rückte das Verfahren, das den Zugang zur Erkenntnis der Wirklichkeit eröffnete, in den Mittelpunkt des Interesses¹⁵. Die Wahrheitsfrage war von nun an eng verknüpft mit der Frage nach der Gewißheit und der Frage der Vermittlung. In diesem Zusammenhang entstanden im Rahmen der humanistischen Bewegung auch erstmals auf breiterer Basis pädagogische Konzepte mit der dazugehörigen methodischen Literatur. Der Spanier Juan Luis Vives (1492–1540), ein Zeitgenosse des Ignatius und Mitstudent in Paris, entwickelte ein geschlossenes pädagogisches System »und behandelt mit feinem Verständnis die Erziehungsfrage von der Geburt bis zum Erwachsensein«¹⁶. Programmatisch stellte Descartes zwei seiner philosophischen Hauptwerke unter die pädagogisch formulierten Titel »Regulae ad directionem ingenii« und »Discours de la méthode«.

Das Exerzitienbuch ist schon in seiner Gliederung bezeichnend für die Methode des Ignatius: Die zeitliche Struktur von vier Wochen bildet den Rahmen. Das ist um so bemerkenswerter, als die Zeiteinteilung nicht einem festen Schema von »Lektionen« folgt, sondern disponibel bleibt für die Zeit des Wirkens Gottes. Zeit im Exerzitienbuch ist nicht chronologische Zeit, nicht die aristotelische »Zahl der Bewegung in bezug auf früher und später«¹⁷, sondern personale Zeit, insofern sie eschatologisch von Gott her erfüllt wird. Von Anfang an eröffnen die Exerzitien eine Pädagogik der Freiheit Gottes und des Menschen. Nicht der Exerzitienbegleiter ist der Lehrer, sondern Gott selbst: Der Begleiter bzw. die Begleiterin darf den Exerzitanten nicht zu bestimmten Zielen drängen, denn es ist »innerhalb solcher geistlichen Übungen beim Suchen des göttlichen Willens mehr angemessen und viel besser, daß der Schöpfer und Herr selber sich seiner Ihm hingegebenen Seele mitteile, sie zu

12 MHSI 90, 337.

13 Vgl. MHSI 90, 328.

14 MHSI 90, 811.

15 Vgl. Joachim RITTER u. a., Art. Methode: HWBPh V (1980), 1304–1332.

16 Albert REBLE, Geschichte der Pädagogik, Stuttgart (1951) ¹⁵1989, 79.

17 ARISTOTELES, Physik IV, 11, 219b 1–2.

Seiner Liebe und Seinem Lobpreis entflamme und sie zu dem Weg bereit mache [*disponer*], auf dem sie Ihm künftig besser dienen kann. Auf diese Weise soll derjenige, der die Übungen vorlegt, weder zu der einen noch zu der anderen Seite sich wenden und hinneigen, sondern, mehr wie eine Waage in der Mitte stehend, unmittelbar den Schöpfer mit seinem Geschöpf und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn wirken lassen¹⁸. Der Betrachtungsstoff soll nur kurz und nüchtern vorgelegt werden, damit der Exerzitant ihn gleichsam selbst entdecken kann: denn »nicht das Vielwissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Verspüren und Verkosten der Dinge von innen her« (EB 2).

Um der Unmittelbarkeit zu Gott willen wird die Unmittelbarkeit zur Welt zunächst aufgehoben. »Prinzip und Fundament« der Exerzitionen lauten: »Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, Ihm Ehrfurcht zu erweisen und Ihm zu dienen und dadurch seine Seele zu retten. Die anderen Dinge auf dem Antlitz der Erde sind auf den Menschen hin geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem hin er geschaffen ist. Daraus folgt, daß der Mensch sie so weit zu gebrauchen hat, als sie ihm auf sein Ziel hin helfen, und sie so weit lassen muß, als sie ihn daran hindern. Deshalb ist es notwendig, daß wir uns allen geschaffenen Dingen gegenüber indifferent machen in allem, was der Freiheit unseres freien Willens überlassen und nicht verboten ist; dergestalt, daß wir von unserer Seite Gesundheit nicht mehr verlangen als Krankheit, Reichtum nicht mehr als Armut, Ehre nicht mehr als Ehrlosigkeit, langes Leben nicht mehr als kurzes, und folgerichtig ebenso in allem übrigen, indem wir einzig das ersehnen und erwählen, was uns mehr zum Ziele hinführt, auf das hin wir geschaffen sind« (EB 23).

Nur auf Gott bezieht sich der Mensch als auf sein Ziel; alle anderen Geschöpfe stellen »Mittel« zur Erreichung dieses Zieles dar¹⁹. Diese Sätze klingen zunächst unerträglich utilitaristisch. Aber »Ziel« und »Mittel« sind hier nicht zu verstehen im neuzeitlichen Sinne von »Mitteln zum Zweck«. Gott als Ziel ist nicht eine ausgezeichnete Handlungswirkung neben anderen, sondern der Ermöglichungsgrund von freiem, sinnvoll zielgerichtetem Handeln überhaupt. Nach der klassischen Theologie des Thomas von Aquin ist Gott als letztes Ziel des Menschen der Freiheit des Willens entzogen. Diese Festlegung eröffnet die freie Disposition des Willens gegenüber allen endlichen Handlungszielen, die gerade so in ihrem Selbstwert konstituiert werden²⁰. Die frei gewählten Mittel sind dem Ziel nicht äußerlich; sie sind nicht »Mittel zum Zweck«. Denn das Ziel ist nicht zugänglich außerhalb der zu wählenden Mittel. In diesem Sinne sind alle ignatianischen »Mittel« realsymbolische Vermittlungsgestalten, die Gott als Ziel gegenwärtig setzen und zur Erscheinung bringen im menschlichen Freiheitsvollzug. Ignatius geht in seiner Freiheitskonzeption weiter als Thomas: Sogar das nicht Wählbare ist frei zu wählen. »Prinzip und Fundament« sind die Wahl der Freiheit, die im geschöpflichen Vollzug immer auch pervertiert werden kann.

Distanzierung von allem Endlichen – neue Zuwendung in Freiheit, um Gott darin zu suchen und zu finden und zu wählen, in dieser Spannung stehen alle folgenden Übungen der Exerzitionen, die hier nicht im einzelnen vorgestellt werden können. Distanzierung sogar von meiner eigenen Freiheit! Damit steht Ignatius bereits mitten in der Grunderfahrung der Neuzeit: der autonomen Selbstgründung des Subjekts. Er nimmt im Glauben Stellung zu dieser neuen Welt- und Selbsterfahrung, nicht in ängstlicher Abgrenzung, sondern in mutiger

18 Exerzitenbuch Nr. 15; im folgenden zitiert als EB mit Angabe der nummerierten Abschnitte. Zitiert wird nach der Ausgabe: IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen, Übertragung und Erklärung von Adolf HAAS, Freiburg (1966) 1975.

19 Sachlich und terminologisch entspricht die Formulierung des Ignatius dem augustinischen Begriffspaar *uti – frui*, dem gemäß alle Geschöpfe nur zu »gebrauchen«, Gott allein aber zu »genießen« ist: *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 25; vgl. MHSI 27, 833.

20 Vgl. Quaest. disp. De malo 6; HWBPh II, 1085 f.

Weiterführung: Ja, was aus uns selbst und unserer Schöpfung wird, ist in unsere Freiheit gelegt. Niemand als das Subjekt selbst bringt seine Freiheit zur Entscheidung. Wir werden das, was wir frei wählen. Gerade darum darf sich der Mensch nicht mit Endlichem begnügen, sondern muß Gott wählen, in dem allein unvergängliches Leben ist. Die erste Exerzitienwoche dient der Reinigung von Scheinidentitäten, durch die das Subjekt sich an das Endliche klammert, das ihn doch in den Tod reißen wird. »Wir müssen uns bereiten, um zur Vollkommenheit zu gelangen in jeglichem Stand oder Leben, das Gott unser Herr uns gibt, um es zu erwählen« (EB 135) – so lautet der Grundauftrag der zweiten Exerzitienwoche, die eigene Lebensgestalt in der Nachfolge Jesu frei zu wählen.

Deutlich heben sich die Exerzitien in vieler Hinsicht von den zeitgenössischen Methodenmodellen ab, vor allem von den auf strenger Gesetzmäßigkeit beruhenden Naturwissenschaften. Die Exerzitien verbinden methodische Strenge mit der Freiheit des Wirkens Gottes. Sie eröffnen methodisch einen methodisch nicht beherrschbaren Raum der Freiheit, der sich bereits im voraus der Freiheit Gottes verdankt. Der Methodenbegriff wird hier an die äußerste Grenze geführt. Der Exerzitant »verfügt« mit ihrer Hilfe über den Willen Gottes nur insofern, als er von Gott her über sich verfügen läßt. Die Pädagogik der Exerzitien entgeht damit sowohl der Aufhebung der Freiheit Gottes durch eigenmächtig gesetzte Ordnungen als auch der individualistischen Beliebigkeit der Suche nach dem Willen Gottes, die von ihrem Ergebnis keine Rechenschaft abzulegen vermag. Die ignatianische freie Wahl des Subjekts mündet ein in eine kommunikable Gemeinschaftsgestalt, die Kirche.

III. Die Schulen des Jesuitenordens

1. Der pädagogische Ansatz der Reformation – Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Zwar ist der Jesuitenorden nicht als Kampfgemeinschaft gegen den Protestantismus gegründet, doch fiel seine Bereitschaft, sich für die seelsorglichen Anliegen der Kirche zur Verfügung zu stellen, in die Zeit der Kirchenspaltung. Damit verbunden war eine Krise des gesamten Bildungswesens. Die Reformatoren gingen in ihrem Verständnis des *sola gratia* von einem Gegensatz zwischen Gnade und menschlicher Pädagogik aus. »Denn die Erziehung geschieht in der Welt und mit den Mitteln der Welt, zielt hier aber auf etwas, was nicht von dieser Welt, also auch nicht vom Menschen aus mit eigener Kraft direkt greifbar ist. Es kann letztlich nur von Gott selbst gegeben werden, und das eigentliche Ziel: der Christenmensch, liegt jenseits von Erziehung und Unterricht«²¹. Die Werke, auch die pädagogischen, wirken nicht das Heil.

Tatsächlich stellte sich als eine der ersten Wirkungen der Reformation ein Verfall des gesamten Schulwesens »von gefährlichem Ausmaß« ein, der den reformatorischen Bildungsimpuls als Gegenwirkung nach sich zog. »Auch die Universitäten erlebten einen katastrophalen Niedergang. Die Universität Wien hatte 1530 noch 30 Studenten, auch in Heidelberg gab es jetzt mehr Professoren als Studenten, Basel ging ganz ein, auch Wittenberg verödete ab 1522. Die Studentenzahlen an den Universitäten sanken bis 1535 im ganzen fast auf ein Viertel, die Gesamtlage bei den Gelehrtenschulen war nicht anders. Wir hören daher aus jenen Jahren bewegte Klagen von allen Seiten, besonders natürlich von den Humanisten, über den beängstigenden Wandel der Dinge. Erasmus schrieb 1528 an Pirkheimer: »Wo der Lutheranismus herrscht, da sind die Wissenschaften untergegangen«. Selbst Luther klagt 1524, daß »allenthalben die Schulen zergehen« ... Luther griff nun mit der ihm eigenen Tatkraft ein und

21 REBLE (Anm. 16) 89f.

rief ... besonders die Obrigkeit, aber auch die Eltern energisch auf, für die Schule zu sorgen«²².

Ignatianische und reformatorische Pädagogik unterschieden sich in dieser Situation nicht nur inhaltlich, sondern durch einen unterschiedlichen Stellenwert der Pädagogik als solcher. Für Luther war der Schulunterricht ein »weltlich Ding«: »Wenn nun gleich ... keine Seele wäre, und man der Schulen und Sprachen gar nicht bedürfte um der Schrift und Gottes willen, so wäre doch allein diese Ursache genugsam, die allerbesten Schulen, beide für Knaben und Maidlein, an allen Orten aufzurichten, daß die Welt, auch ihren weltlichen Stand äußerlich zu halten, doch bedarf feiner, geschickter Männer und Frauen, daß die Männer wohl regieren könnten Land und Leute, die Frauen wohl ziehen und halten könnten Haus, Kinder und Gesinde«²³. Bei den Jesuiten bildeten Gnade und Freiheit, christliche Unterweisung und rationale Bildung vom Prinzip her auf der Basis der Exerzienspiritualität eine Einheit. Die äußere Vermittlung religiöser und jeglicher Bildung ist weder beziehungslos der Gnade nebengeordnet noch als Kausalursache des Glaubens angesehen. Die Lehrenden können sich verstehen als »Mittel« im ignatianischen Sinne für die unverfügbare Pädagogik Gottes. Daher erhielt der Religionsunterricht im Stundenplan einen verhältnismäßig begrenzten Raum²⁴. So ging von den Exerzitien, die zunächst keineswegs von pädagogischen Absichten im engeren Sinne geleitet waren, ein geschichtswirksamer pädagogischer Impuls aus. Wie kam es dazu?

2. Die geschichtliche Entwicklung jesuitischer Unterrichtsstätten

Anfangs wollte Ignatius weder Studium noch gar Lehre innerhalb seines Ordens; die erforderliche Ausbildung sollte vor dem Ordenseintritt abgeschlossen sein. Die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu dokumentieren die einschneidende Wandlung: »Da sich aber Gute und wissenschaftlich Ausgebildete im Vergleich zu anderen nur in geringer Zahl finden, und von den wenigen die meisten bereits von ihren bisherigen Anstrengungen ausruhen wollen, halten wir es für eine sehr schwierige Sache, daß die Gesellschaft durch solche wissenschaftlich ausgebildeten, guten und gelehrten Männer vermehrt werden kann, und zwar sowohl wegen der großen Anstrengungen, die in ihr verlangt werden, wie wegen der großen Selbstverleugnung. Deshalb schien uns allen, da wir ihre Bewahrung und ihre Vermehrung zum größeren Ruhm und Dienst für Gott unseren Herrn wünschen, wir sollten einen anderen Weg einschlagen, nämlich junge Menschen zulassen, die durch ihre guten Sitten und ihre Begabung hoffen ließen, sie würden zugleich Tugend und Gelehrsamkeit erlangen, um im Weinberg Christi unseres Herrn zu arbeiten«²⁵.

Zunächst wurden in Universitätsstädten Kollegien für den studierenden Nachwuchs der Gesellschaft Jesu errichtet. 1544 existierten bereits sieben solcher Kollegien: Paris, Coimbra, Padua, Löwen, Köln, Valencia und Alcalá²⁶. Anfangs fanden an diesen Kollegien keine Lehrveranstaltungen statt, sondern die Scholastiker besuchten die Vorlesungen der Universi-

22 Ebd. 89.

23 Martin LUTHER, An die Bürgermeister und Ratsherrn aller Städte in deutschen Landen, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524); zit. nach: Reble (Anm. 16) 82f.

24 Vgl. Anne CONRAD, »Katechismusjungfrauen« und »Scholastikerinnen«. Katholische Mädchenbildung in der Frühen Neuzeit, in: Heide WUNDER / Christina VANJA (Hgg.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt 1991, 154–179, S. 165f.

25 Konstitutionen SJ 308; zit. nach: Peter KNAUER, Satzungen der Gesellschaft Jesu, als Manuskript gedruckt, Frankfurt 1980.

26 Vgl. Monumenta Paedagogica Societatis Iesu I, 7*; V, 1*; die fünf Bände der Monumenta Paedagogica gliedern sich ein in die Reihe der MHSI als Bd 92, 107, 108, 124, 129; zit. im folgenden als MP I–V. Die Auswertung dieser umfangreichen Quellenedition steht bislang weitgehend aus.

tät. Dabei machten sich jedoch viele Unzulänglichkeiten bemerkbar. Juan de Polanco, der künftige Sekretär des Ignatius, wurde 1542 nach Padua geschickt, um dort sein Theologiestudium zu beenden. In einem Brief nach Paris beklagt er sich über den Mangel im Studienangebot, der zu einer erheblichen Verzögerung der Studien führe, wenn er nicht durch private Initiativen ausgeglichen werde²⁷. Seit spätestens 1549 fanden Vorlesungen in den Kollegien statt: »Patavii privatae lectiones domi habentur«, so berichtet Polanco in seiner Chronik der Gesellschaft Jesu²⁸.

Hinzu kamen die guten Erfahrungen in den überseeischen Missionen: In Goa/Indien folgten seit 1543 einige Jesuiten der Bitte des Bischofs und unterrichteten im dortigen Priesterseminar bzw. Knabenkonvikt. Gerade unter den Nichtglaubenden erwies sich dieser Dienst als segensreich und geistlich äußerst fruchtbar. So fiel es Ignatius um so leichter, zunächst auf Vorschlag des Franz von Borja in Gandia in der spanischen Provinz Valencia 1545/46 die Stiftung eines Kollegs anzunehmen, in dem die Jesuiten die Lehrer stellten. Der Prototyp des Kollegs für externe Schüler, die nicht Jesuiten werden wollten, wurde Messina, 1548 auf Anweisung des Ignatius durch Nadal gegründet. Die Unterrichtsordnung folgte dem »modus Parisiensis«, den Ignatius und seine Gefährten kennen und schätzen gelernt hatten. Er beteiligte intensiver die Studenten durch gemeinsame Einübung des Stoffes, Teilnahme an den scholastischen Disputationen sowie eine straffere Durchführung des Lehrplanes, der in der Philosophie Aristoteles und in der Theologie Thomas von Aquin folgte. Das Kolleg in Messina hatte schon ein Jahr später etwa 200 Schüler bei einer verschwindend geringen Zahl von Scholastikern der Gesellschaft Jesu.

1551 folgte die Gründung des Collegium Romanum, das 1552 unter 520 Schülern nur 11 Scholastiker zählte. Seit 1556 konnten hier akademische Grade in Philosophie und Theologie verliehen werden. Das 1552 gegründete Collegium Germanicum sollte insbesondere ausgewählte Studenten aus Deutschland im Alter zwischen 15 und 21 Jahren aufnehmen, um sie für den seelsorglichen Dienst in den Ländern der Reformation vorzubereiten. Sie mußten ein Gelübde ablegen, Weltpriester zu werden und in keinen Orden einzutreten. Der Erfolg und die dringliche Notwendigkeit für die damalige Kirche ließen die Anfragen nach neuen Kollegien, Schulen, Priesterseminaren etc. rasch ansteigen. Das Schwergewicht erhielt die Arbeit auf der mittleren pädagogischen Ebene, im gymnasialen Sektor, da die Jesuiten hier fast konkurrenzlos arbeiteten und die Nachfrage groß war²⁹. Das Unterrichtsprogramm sah Kurse in lateinischer und griechischer Grammatik vor. Darauf folgten drei weitere Kurse: Humaniora (Poetik), Rhetorik und Dialektik. Auf dieser Grundausbildung konnten dann die dreijährige philosophische und vierjährige theologische Universitätsausbildung oder anderen Spezialstudien aufbauen.

Die frühen Dokumente des Ordens spiegeln diese Entwicklung: Der IV. Hauptteil der Konstitutionen – »Die Unterweisung derer, die in der Gesellschaft behalten werden, in Wissenschaft und in anderen Mitteln, den Nächsten zu helfen« – bestand in seiner ersten Fassung von 1548–50 aus neun Kapiteln und wurde nun durch die Abschnitte über die Schulen, Kollegien und Universitäten fast verdoppelt. Die vielen einzelnen Anweisungen und Konstitutionen für die neuen Institute ließen mehr und mehr nach einer Vereinheitlichung

27 »porque la falta de exercicio que allá sospechábamos, es mucha, y las lecciones ordinarias públicas son tan pocas que estaría muy despacio quien quisiese seguir su passo, y no avría menester pocos años para sola la lógica. Pero esto último pensamos remediarlo con lecciones extraordinarias que se leyn muchas privatim ... Y bien veo que el estudio de casa en fin ha de hazerme la costa principal«: MP I, 358f.

28 Juan de POLANCO, Chronicon; zit. nach MP I, Appendix I.

29 Vgl. Miquel BATLLORI, Der Beitrag der Ratio studiorum für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins, in: Michael SIEVERNICH / Günter SWITEK (Hgg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 314–322.

rufen. Seit 1565 beriet man im Orden Entwürfe einer »Ratio studiorum«, deren endgültige Fassung 1599 verabschiedet wurde.

3. Das geistliche Fundament: Die Einheit von Geist und Wissenschaft

Nadal spricht in seinen geistlich-theologischen Ausführungen über die Konstitutionen 1554 in der spanischen Ordensprovinz von der besonderen Gnade Gottes für die Gesellschaft Jesu, daß in ihr »Wissenschaft und Geist sich verbinden«³⁰. Diese Verbindung ist keine äußerliche Aneinanderreihung. Sie sagt etwas aus sowohl über den Geist Gottes als auch über die Wissenschaft. Sie sagt, daß der Geist Gottes ein Geist der Sendung für das Heil der ganzen Schöpfung ist und daß der Geist des Menschen in dem Maße zur Erfüllung kommt, wie er in diese Lebensbewegung Gottes einstimmt. Noch bevor sich die Wissenschaften im Laufe der Neuzeit zu Theorien der Weltbeherrschung verabsolutieren können, werden sie bei Ignatius sowohl relativiert als auch in ihrer Würde anerkannt: Sie sind nichts ohne den Geist, können aber wahres, ja unabdingbares »Mittel« der Gnade (im Sinne der Exerzitien) werden.

Das wird in Nadals Rede von der »Versuchung Gottes« deutlich: Es handelt sich nicht mehr um die alttestamentliche Versuchung Jahwes in der Wüste bei Massa und Meriba, als das Volk sein Vertrauen von rettenden Taten seines Gottes abhängig macht. Es handelt sich nicht mehr um die neutestamentliche Versuchung Jesu, Gott zur rettenden Mitwirkung mit eigenmächtigen Taten zu provozieren. Die Versuchung Gottes besteht nun in der Verweigerung der Mitwirkung durch den Menschen, so daß Gott zu außerordentlichen Wundern genötigt wird. Diese Versuchung Gottes ist immer dann gegeben, wenn der Mensch die Mittel, d. h. die geschichtlichen Gestalten für die Sendung Jesu Christi nicht zur Verfügung stellt. »Es ist notwendig, daß ich mitwirke; sonst versuche ich Gott«³¹, betont Nadal. Zu dieser Art der Versuchung gehört wesentlich der Verzicht auf die Wissenschaften unter falscher Berufung auf das Gottvertrauen: »Du sagst: Gott wird mir helfen und ich werde die Häretiker ohne Wissenschaften überwinden. Das heißt Wunder fordern und außerordentliche Dinge und Gott versuchen«³².

Die geistlichen Anweisungen für das Studium unterstreichen diese Konzeption der Bildung: Einerseits dürfen die Studien nicht vom geistlichen Leben entfremden³³, andererseits soll das Gebet die Studien nicht beeinträchtigen: »Wenn die Frömmigkeit zur Vernachlässigung der Studien führt, dann halte sie für Illusion«³⁴. Da das Studium als Erfüllung des Willens Gottes und Bereitung für den Dienst in der Sendung »in gewisser Weise den ganzen Menschen fordert«³⁵, wurden die Gebetszeiten während der Ausbildung von Ignatius radikal gekürzt. Streitigkeiten darüber hoben bereits zu seinen Lebzeiten an. Nicht nur von außen verdächtigte man die Gesellschaft Jesu des Laxismus. Auch aus ihren eigenen Reihen erhob sich die Forderung nach längeren Gebetszeiten. Von seiner ersten Visitationsreise nach Spanien brachte Nadal die Beschwerde mit, daß die festgesetzte Gebetszeit von einer Stunde (einschließlich des Breviergebetes und der zweimal 15 Minuten Gewissenserforschung) nicht ausreiche. Verbunden mit einer scharfen Rüge an Nadal wegen seiner Nachgiebigkeit bestand

30 »las letras y espíritu se juntassen«: MHSI 90, 38.

31 »Es menester que yo coopere, que de otra manera sería tentar a Dios«: MHSI 90, 360.

32 »Pues diréis: »Dios me ayudará y los [= die Häretiker] confundiré sin letras. Eso es pedir milagros y cosas extraordinarias y tentar a Dios«: MHSI 90, 448.

33 »studia, nisi spiritui coniuncta sumantur, multae animae perniciæ occasio sunt; quod videmus in lutheranis«: MHSI 90, 64.

34 »si la devoción quitasse los studios, terníala por ilusión«: MHSI 90, 456.

35 Vgl. Konstitutionen SJ 340 und MP II, 118 (Jerónimo NADAL, Dokumente für eine deutsche Studienordnung, ca. 1563).

Ignatius darauf: »Einem wirklich Abgetöteten reicht eine Viertelstunde, um sich mit Gott im Gebet zu vereinen«³⁶.

Vor allem die Patres in Portugal und Spanien, darunter den künftigen Ordensgeneral Franz von Borja, mußte Ignatius mehrfach in ihrem Bestreben nach Erweiterung der Gebets- und Bußübungen bremsen³⁷. »Ihr werdet es noch dahin bringen, daß ich zu den Kartäusern gehe!«, lautete 1555 Borjas bezeichnende Antwort auf die von Nadal ausgesprochenen Mahnungen³⁸. An ihn, den zukünftigen Ordensgeneral, schrieb Ignatius: Es wäre gut, man »machte sich einmal klar, daß Gott sich des Menschen nicht nur dann bedient, wenn er betet; sonst wären allerdings alle Gebete zu kurz, wenn sie weniger als 24 Stunden am Tag dauerten ... Der Mensch muß sich ja, soviel er nur kann, Gott hingeben. In Wirklichkeit aber bedient sich Gott bisweilen anderer Dinge mehr als des Gebetes; und manchmal läßt er zu, daß man ihretwegen auf das Gebet verzichtet, und öfter noch, daß man es abkürzt. Gewiß muß man also beten und nicht nachlassen; aber in einem vernünftigen Sinn, so wie es die Heiligen und Gottesgelehrten verstanden haben«³⁹.

4. Die Versuchungen

In den Dokumenten, die Pater Nadal ca. 1563 für eine deutsche Studienordnung zusammenstellte, weist er darauf hin, daß die pädagogischen Mittel der Gesellschaft Jesu nur in der Kraft der geistlichen Mittel wie Gebet, Sakramentenempfang, Übung aller Tugenden etc. ihre Wirksamkeit erlangen⁴⁰. Einheit und Differenz zwischen Gott als Ziel der Gesellschaft Jesu und den endlichen Zielsetzungen der Werke des Ordens wurden jedoch nicht immer durchgehalten. Das zeigt die Geschichte der Exerzitien: Die Aufmerksamkeit für die Pädagogik Gottes ging zugunsten der schulischen Pädagogik stark zurück. Die Aufbau- und Leitungsaufgaben im Orden und die weltweit angetragenen Dienste beanspruchten gerade die Patres, die auch die fähigsten Exerzitienbegleiter gewesen waren. Sogar für Ignatius sind zwischen 1539 und seinem Tode 1556 nur zwei Personen bekannt, denen er Exerzitien gab⁴¹. Vor allem die Lehrverpflichtungen in Kollegien und Universitäten wurden für die Gesellschaft Jesu zum bedrängenden Anlaß, sich über den Stellenwert äußerer, relativ stabiler apostolischer Werke für die eigene Sendung klarzuwerden. Beim Tode des Ignatius 1556 existierten bereits 46 Kollegien mit »Externen«; 1574 zählte man 121 Kollegien bei nur sechs Professenhäusern in der ganzen Welt⁴².

Die Lebensweise der Sendung in ihrer ursprünglichen Gestalt der Pilgerschaft in Armut trat immer weniger in Erscheinung, da die Kollegien alle verfügbaren Kräfte in eine gewisse *stabilitas* hinein banden, ja tendentiell die Kräfte der relativ jungen Gemeinschaft überforder-

36 Luis GONÇALVES DA CAMARA, Memoriale, Nr. 196: MHSI 66, 645.

37 Vgl. Erwin ISELOH, »Gott finden in allen Dingen«. Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit, in: DERS., Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, 2 Bde, Münster 1985, II, 216–231.

38 Zit. nach Otto KARRER, Der heilige Franz von Borja. General der Gesellschaft Jesu (1510–1572), Freiburg 1921, 166f.

39 Zit. nach: Hugo RAHNER (Hg.), Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe, Einsiedeln – Zürich – Köln 1956, 162 und 187f.

40 »Sciant autem omnes duo esse Societatis media, quibus ad suum finem contendit: alterum est vis quaedam spiritualis ac divina, quae acquiritur usu sacramentorum, orationis, virtutum omnium exercitio religioso, ex peculiari gratia a Deo accepta; alterum est positum in facultate quae ex studiis comparari solet. Simul intelligant primarium esse prius illud medium, immo vero ex quo hoc secundum efficaciam habere debet, ut simul et nobis et omnibus possimus efficacius optulari«: MP II, 118.

41 Dr. Miguel Torres und Juan de Alba.

42 MP IV, 3*.

ten. Das Ideal der Sendung schien sich fast ausschließlich in den überseeischen Missionen verwirklichen zu lassen, in denen das Leben ungesichert und abenteuerlich war und von nicht wenigen Jesuiten das Martyrium gefordert wurde. Vermutlich liegen bereits in dieser frühen Zeit des Jesuitenordens die Ansätze zu einem Sprachgebrauch, der »Mission« mit Verkündigung unter Nicht-Christen identifiziert. Die Folge: Spätestens die dritte Generation von Ordensmitgliedern wurde nicht mehr – wie alle Jesuiten, die vor 1541 in die Gesellschaft Jesu eintraten⁴³ – durch die Exerzitien gewonnen, sondern durch die Anziehungskraft, die von den Werken des Ordens ausging, insbesondere durch die exzellenten Ausbildungsmöglichkeiten.

Der geschichtliche Vorgang hatte theologisch relevante Verschiebungen im Selbstverständnis der Ordensgemeinschaft ebenso zur Grundlage wie zur Folge. Im Zuge des Aufbaus und der Festigung äußerer apostolischer Werke trat die Gesellschaft Jesu in den Bereich der ambivalenten geschichtlichen Ziele ein, die im Sinne der Exerzitien »Mittel« darstellen. Die Indifferenz hatte sich zu bewähren. Denn selbst so geistlich definierte Ziele wie die christliche Ausbildung der Jugend, die Wiedergewinnung der Häretiker, die Bekehrung der Ungläubigen sind nicht schlechthin identisch mit dem geistlichen Ziel der Nachfolge Jesu Christi. In den pädagogischen Dokumenten des Ordens wird im Laufe der Zeit das innergeschichtliche Ziel der Pädagogik immer klarer und eigenständiger formuliert: die Erkenntnis der Wahrheit (MP II, 671), geeignete Arbeiter für den Weinberg des Herrn (MP IV, 127), die Verteidigung der Religion und Abwehr der Häresien (MP IV, 189f.), Sitte und Moral zu heben (ebd.), gar der Nutzen für die kaiserliche Majestät (MP II, 1031), natürlich auch die Qualifikation innerhalb der einzelnen Fächer. Aus ihrer geschichtlichen Eigengesetzlichkeit heraus erfordern diese Ziele Planung und Wachstum, können erreicht oder verfehlt werden. In dem Maße, wie die Jesuiten bewußt oder unbewußt das Ziel ihres Ordenslebens mit den Zielen ihrer pädagogischen Werke identifizierten, erwuchs aus dem Ausbleiben erwarteter oder doch erhoffter Erfolge Resignation, die Glaubensfreude schwand. Bereits wenige Jahre nach dem Tod des Ignatius wurden Klagen über den Niedergang der Disziplin, des geistlichen Eifers, der Abtötung, der Studien laut.

Mit dem Übergewicht der Pädagogik begann zugleich ihr Niedergang. Das Verhältnis von Ziel und Mitteln geriet auch im Jesuitenorden in eine Denkform, die der neuzeitlichen Ablösung menschlicher Zwecke von Gott als Ziel entspricht. Die Selbsterhaltung wird zwar nicht zum formalen Bezugspunkt des Handelns, doch Gott gerät in die Rolle eines Mittels zur Konstitution des Subjekts in seinen selbstgesetzten Zielen. Vor keiner anderen Gefahr hatte Ignatius in den Exerzitien eindringlicher gewarnt, als er in der Einleitung zum Vollzug der Wahl schrieb: »Deshalb muß alles, was ich erwähle, so beschaffen sein, daß es mir zum Ziele hin helfe, zu dem hin ich geschaffen bin, so daß ich nicht das Ziel dem Mittel unterordne und anpasse, sondern das Mittel dem Ziel. So geschieht es zum Beispiel, daß viele zuerst die Wahl treffen zu heiraten, was ein Mittel ist, und dann an zweiter Stelle Gott unserem Herrn in diesem Ehestand zu dienen, welcher Dienst Gottes doch das Ziel ist. Ebenso gibt es andere, die zuerst kirchliche Pfründen zu erlangen trachten und erst nachträglich Gott in diesen dienen wollen. Auf diese Weise streben sie nicht geraden Weges zu Gott, sondern sie wollen, daß Gott geraden Weges ihren ungeordneten Neigungen entgegenkomme, und folglich machen sie aus dem Ziel ein Mittel und aus dem Mittel das Ziel« (EB 169).

So aber kam es auch innerhalb des Jesuitenordens: Die sich zu geistlichen Zwecken verselbständigenden pädagogischen, katechetischen und missionarischen Werke des Ordens brachten die Versuchung mit sich, nicht nur die Freiheit Gottes, sondern auch die Freiheit der Individuen äußeren Notwendigkeiten zu unterwerfen. Der einzelne Jesuit – bald wohl auch

43 Vgl. Ignacio IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*, 3 Bde, II, 260.

die Schüler –, sahen sich anonymen Mechanismen geopfert; ihnen blieb nur die Selbsterbauung am Erfolg oder die mehr oder weniger geistlich kompensierte Unzufriedenheit.

Die Dokumente aus der Frühzeit des Ordens illustrieren diese Schwierigkeiten und Versuchungen. Die erste Generalkongregation 1558⁴⁴ nimmt bereits mit einer gewissen Zurückhaltung Stellung: Kollegien sollen nicht angenommen werden, wenn nicht für ein Jahr im voraus der Unterhalt für 14 Jesuiten gewährleistet ist. Strafen und andere Züchtigungen sollen in den Schulen nicht durch Jesuiten ausgeübt werden, sondern durch einen »corrector externus«. Öffentliche Lehrstühle an Universitäten sollen nur angenommen werden, wenn es keinen Wettbewerb und Streit mit anderen Kandidaten gibt. Die Externen sind von den Scholastikern des Ordens in Wohnen und Umgang streng zu trennen.⁴⁵ Noch stärker mahnt die zweite Generalkongregation 1565 zur geistlichen Unterscheidung. Aufgrund vieler Anträge rufen die versammelten Patres zur Mäßigung [*moderationem adhiberi*] und »sie bitten den Pater General und empfehlen ihm dringlich, daß er sich eher darum bemühe, die bereits angenommenen Kollegien zu stärken und zu vervollkommen als neue anzunehmen«⁴⁶. Selbst eine Aufgabe des Collegium Romanum wurde ernsthaft erwogen.

Aufschlußreicher noch sind die Berichte und Klagen aus dem Alltag:

Bei der Überlastung in den Schulen wurde eine qualitativ neue Art von Mühe empfunden: Wenn ein Prediger oder Beichtvater indisponiert war, so ersetzte ihn ein anderer, oder seine Abwesenheit konnte gut verschmerzt werden. Fiel ein Lehrer aus und mußte sein Kollege gar zwei Klassen übernehmen, so entstand eine kaum zumutbare Belastung. Die pädagogische Arbeit »es officio continuo y perpetuo« (MP II, 769).

Da man die anstrengende Arbeit der Lehrer weder kannte noch gar zu schätzen wußte, wurden sie zusätzlich zu ihrer strapaziösen Lehrtätigkeit mit Hausämtern überhäuft und bei all dem wenig geachtet, wie die abfällige Bezeichnung als »gramatici« oder »gramuffi« spüren läßt⁴⁷. Kamen sie nach sechs Stunden Unterricht erschöpft aus ihren Klassen und mußten noch den Unterricht des folgenden Tages vorbereiten, dann behandelte man sie, als kämen sie aus der Erholung und hätten nichts zu tun⁴⁸.

Die Jesuiten, die als Lehrer für den Elementarunterricht in den Kollegien eingesetzt waren, wurden vielfach aus ihren eigenen Studien herausgerissen. In den Akten findet sich der Brief eines jungen Paters, der mit 17 in die Gesellschaft Jesu eingetreten und von diesem Zeitpunkt an seit über 12 Jahren ständig im Schulunterricht beschäftigt war, ohne je in der Seelsorge arbeiten zu dürfen, obwohl er doch seit fast fünf Jahren Priester sei. Weitere 13 Jahre später trat er aus dem Orden aus. Ein anderer Pater erzählt, er kenne mehrere hervorragend qualifizierte Interessenten an der Gesellschaft Jesu, die jedoch nicht eintreten wollten aus Angst, ihr Leben lang Schulunterricht geben zu müssen. Wir finden jedoch auch den Brief eines Paters, der inständig darum bittet, nicht zum Weiterstudium geschickt zu werden, sondern im Schuldienst bleiben zu dürfen: »La profesión de latinidad es requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elegi eam«⁴⁹. En este ministerio quiero morir« (MP III, 421), denn er ist überzeugt: »Puerilis institutio est renovatio mundi« (ebd. 402).

44 Vgl. MP III, 3–8.

45 Vgl. Hermann STOECKIUS, Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert, I: Ordensangehörige und Externe, II: Das gesellschaftliche Leben im Ordenshause, München 1910/1911; DERS., Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu, Bonn 1918.

46 »... rogaverunt R. P. Generalem Praepositum et serio commendaverunt, ut potius applicaret animum ad roboranda et ad perfectionem adducenda collegia iam admissa, quam ad nova admittenda«: MP III, 8f.

47 Vgl. MP IV, 208 (P. Torsellini SJ; 1575).

48 MP III, 378; Ioannes Legaz an Antonius Cordeses, Provinzial von Aragon, 30. 5. 1565.

49 Vgl. den Zionspsalm 132, 14: »Hier will ich wohnen, ich hab ihn erkoren«.

Während der Schulunterricht in den Ländern der Reformation sein Recht haben möge, beklagen sich die spanischen Patres, daß bei ihnen »die Schulen wenig nützlich seien«⁵⁰, zumal die Kinder wenig aufnahmefähig sind für geistliche Unterweisung, und bitten um Befreiung von dieser Last. Aber auch hier erhob sich Gegenrede: Durch nichts seien die Jesuiten so beliebt im Volk und würden ihre seelsorglichen Dienste so gern in Anspruch genommen wie durch ihre pädagogische Tätigkeit⁵¹.

Geistliche Forderungen nach stärkerer Abtötung⁵² waren gut gemeint, verfehlten aber das tieferliegende Problem. Auch einzelne praktische Maßnahmen wie die Sorge für einen zusätzlichen Lehrer, der einspringen konnte, längere Ferien, Versetzung nach begrenzter Zeit der Unterrichtstätigkeit etc. vermochten die grundsätzlichen Anfragen nicht mehr zum Schweigen zu bringen: P. Cortesono, 1564–1569 Rektor des Germanicums, bezeichnete die Vielzahl der Kollegien schlechthin als »rovina della Compagnia« (MP II, 870) und als Hindernis für die eigentliche Berufung der Gesellschaft. »Societas fine frustraretur suo« (MP II, 49), hieß es auch aus Spanien. »se impiden las misiones, que es el fin de nuestro instituto«⁵³.

IV. Ausblick

Die geschilderten Spannungen wiederholen sich in der Geschichte der Pädagogik des Jesuitenordens. Sie erfuhren viele praktische Lösungen, die das Schulwesen der Gesellschaft Jesu bis heute zu einer geschichtswirksamen Kraft werden ließen. Abschließend einige wenige Bemerkungen zur theologischen Auswertung der Problematik:

1. Die erste Bemerkung mag banal klingen, doch zeigt der Vergleich mit der Reformation, wie wenig selbstverständlich und zugleich fundamental wichtig sie ist: *Pädagogik als geistliches Geschehen ist möglich und nötig*. In der Frage nach der Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola geht es weniger um einzelne Inhalte, die mit der Zeit wechseln, modern sind und dann wieder veralten. Es geht vielmehr um den Stellenwert der Pädagogik, um ihre Verbindung mit der Person der Lehrenden wie der Lernenden. Diese Fragen sind unverändert aktuell. Die Rückbindung der ignatianischen Pädagogik an die Exerzitionen warnt bis heute davor, aus der Weitergabe des Glaubens, aus der Neuevangelisierung Europas usw. eine planbare Technik machen zu wollen, über den Bildungsinhalten und Erfordernissen der Ausbildung die freiheitliche Bildung der Person zu vernachlässigen. Noch nie in der Geschichte der Bildung und Ausbildung hat es eine solche Fülle von katechetischem und pädagogischem Material gegeben. Ignatius erinnert an die Notwendigkeit, gleichsam die »Wandlungsworte« darüber zu sprechen, den Heiligen Geist darauf herabzuflehen, damit sie Mittel der Gnade werden und nicht endliche »Mittel zum Zweck« bleiben.

2. Wie es keine eigene Jesuitentheologie gibt, sondern höchstens eine überwiegend von Jesuiten vertretene Theologie, so auch *keine eigene Jesuitenpädagogik* – oder aber sehr viele solcher pädagogischen Konzepte: Da stets und notwendig eine Differenz bleibt zwischen der Pädagogik Gottes und den menschlichen Möglichkeiten pädagogischer Vermittlung und da die ignatianische Spiritualität auf der Unterscheidung der Geister beruht, kann sie sich prinzipiell mit jedem pädagogischen Ansatz verbinden, der die Freiheit Gottes wie des

50 Dokumente der spanischen Provinzkongregation 1571; vgl. MP II, 49.

51 Vgl. MP III, 378; P. Legaz SJ.

52 »Mortificatio magistrorum maior«: P. Ledesma SJ über eine Konsultation der Lehrenden am Collegium Romanum 1563/64: MP II, 482.

53 MP IV, 471; P. Ramirez aus Cordoba an Juan de Polanco, 20. 2. 1573.

Menschen achtet und ihr einen förderlichen Rahmen der Entfaltung bietet. Die Gesellschaft Jesu selbst muß sich immer neu diesem kritischen Maßstab unterwerfen. Die einzelnen Elemente aus der Geschichte ihrer Pädagogik könnten in sorgsamer geschichtlicher Kleinarbeit mit diesem Maßstab verglichen werden. Die Verabsolutierung innergeschichtlicher – auch pädagogischer – Zwecke ist eine bleibende Versuchung.

3. Ignatius zeigt nicht zuletzt eine neue Qualität unseres eigenen Glaubens. Das Vertrauen auf die Führung Gottes läßt sich nicht mehr definieren an unserer menschlichen Freiheit und unserem umfassenden Engagement vorbei. *Aus der Gnade ist harte Arbeit geworden.* Es gilt die schwierige Gratwanderung zu unternehmen zwischen der Selbstrechtfertigung durch Leistung bzw. der Selbsterlösung durch Technik, Fortschritt und Ideologie auf der einen Seite und einer spiritualistischen Verflüchtigung des Glaubens auf der anderen Seite. Glauben heute bedeutet, in der Sendung Jesu Christi zu leben und die »Arbeit Gottes«⁵⁴ in dieser Welt zu tun.

Auf diesem Hintergrund läßt sich fragen: Könnte es nicht sein, daß die Jesuiten beim Wort genommen wurden? Sie wußten sich gerufen in die Nachfolge des kreuztragenden Christus. Die Gestalt dieser Nachfolge war eine unerwartete, ungeplante – wie es zu sein pflegt. Es wurde eine Kreuzesnachfolge nicht nur aus Heroismus, sondern aus mitverschuldetem Leiden, wie das Leiden der Schwächer. Das läßt sich aus der gesicherten Position des geschichtlichen Rückblicks leicht konstatieren. Aber wer hätte – bei aller notwendigen Kritik – das Recht, sich darüber zu erheben?

Die Erneuerung der Pädagogik ist jedenfalls nicht aus der Pädagogik erfolgt. Das kann beunruhigen und beruhigen zugleich. Beunruhigen, weil kein handhabbares Konzept daraus unmittelbar abzuleiten ist. Beruhigen, weil es uns anleitet, immer neu in die Schule Gottes zurückzukehren. Beruhigen auch, weil wir unabhängiger werden vom sichtbaren pädagogischen Erfolg – und vielleicht gerade dadurch ermutigt, uns der heute ebenso dringlichen wie belastenden Aufgabe der Pädagogik nicht zu entziehen.

54 Vgl. EB 236: »... erwägen wie Gott um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde arbeitet und sich müht, das heißt, Er verhält sich wie einer, der mühsame Arbeit verrichtet ...«.