

Wim Peters

Ignatius von Loyola als Prophet

Es kommt uns, ehrlich gesagt, ein wenig absonderlich vor, Ignatius von Loyola mit der Gabe der Prophetie in Verbindung zu bringen. Unwillkürlich stellt man sich daher die Frage, ob der Titel dieses Aufsatzes wirklich ernstgenommen werden kann. In seinem Leben und seinem Werk gibt es nur selten, wenn überhaupt einmal einen offenen Protest. Der kühne Widerstand des Propheten gegen unerträgliche Situationen und höchst anfechtbare Handlungs- und Verhaltensweisen innerhalb der Kirche ist bei ihm kaum erkennbar. Er ist kein Rebell, kein Bilderstürmer. Ebenso wenig gleicht er den alten Propheten, die am Stadt- oder Tempeltor stehen, über die verhängnisvolle Entwicklung der Dinge klagen und mit lauter Stimme verkünden, daß Gottes Zorn nicht abzuwenden ist, wenn die Dinge sich nicht ändern, sich nicht schnell ändern. Wenn «Prophet sein» nichts anderes bedeutet als Bruch mit überalterten Formen, einem mehr zeitgemäßen Frömmigkeitsstil und erstarrten Schablonen religiösen Verhaltens, nicht selten verbunden mit dem Makel einer Abweichung von der Lehre, des Götzendienstes und der Magie, so paßt die Bezeichnung «Prophet» für Ignatius kaum. Ja, es gibt sogar einleuchtende Begründungen für die Behauptung, er habe manche Dinge eher verschlimmert. So unterließ er es nicht nur, sich gegen das zu wenden, was man heute unter «Religion» versteht, er leistete überdies in einer ganzen Reihe von Gesetzen, Regeln und Beschränkungen noch einen eigenen Beitrag dazu. Auch die zehn Teile seiner Konstitutionen, die er für den von ihm gegründeten neuen Orden aufstellte, haben nichts mit prophetischer Berufung gemein – und das Buch der Geistlichen Exerzitien (im weiteren zitiert als GE) mit seinen bis ins einzelne gehenden Vorschriften, wie und in welcher Weise man beten soll, seinen Regeln für Bußleistungen oder das Verhalten bei Tisch, der zweimal täglich geforderten Gewissenserforschung und so fort, weckt in uns heute alles andere als die Vorstellung von einem Propheten.¹ Und wenn das Prophetentum einen Hauch des Geistes mit sich bringt, dessen Brausen man hört (vgl. Jo 3, 8), so

reicht die ständige unbarmherzige Forderung nach größter Selbstbeherrschung (GE 21), wie wir sie offenbar bei Ignatius sehen, und nach Abtötung des alten Menschen, wie sie sich in der wohlbekanntenen Weisung des «agere contra» (dagegen angehen: GE 97) ausdrückt, vollends aus, um jeden Geist auszutreiben. Auch im Leben der Kirche kann man Ignatius kaum nachsagen, er spreche die Sprache der Prophetie. Nein, was er fordert, ist Gehorsam und Fügsamkeit, und die abschließenden Worte seiner GE (352–370) mit ihren Anweisungen zum Denken mit der Kirche betonen dies allein und nichts anderes.

Bei einem großen, allgemeinen Blick auf das Leben des hl. Ignatius lassen sich also kaum Spuren echten Prophetentums erkennen. Und wenn man daran denkt, daß er ein großer Soldat war, der seine Gefolgschaft von seinem irdischen auf seinen himmlischen König Christus übertrug und als gewaltiger Feldherr seine gut geschulten Truppen überall hinsandte, um die Welt für Christus zu erobern und damit die Macht und den Einfluß der Kirche zu erweitern, so ist auch hier nichts zu erblicken, was irgendwie mit Prophetentum zu tun hätte. Doch selbst wenn man dieses nach unserer Meinung unhaltbare Bild beiseite läßt und der von modernen Forschern,² aufgezeichneten Linie folgend ihn als einen echten Mystiker und erstklassigen Organisator – eine im übrigen etwas seltsame Kombination! – betrachtet, so bleibt es dennoch schwierig, bei ihm ausgerechnet einen prophetischen Zug zu entdecken. Gewiß wird niemand seine Bekehrung mit der Berufung eines Moses, eines Isaias oder eines Amos vergleichen; und niemand wird in der kleinen Gruppe von Pariser Studenten den Anfang einer Schule von Prophetenjüngern erblicken: Außer Petrus Faber waren sie alle Laien, als sie im Jahre 1534 ihr Gelübde ablegten, damit Ignatius, ihren nicht nur den Jahren nach Ältesten als Führer anerkannten und sich auf eine sehr ungewisse Zukunft einließen – hatten sie doch das fast unausführbare Versprechen abgelegt, ins Heilige Land zu ziehen, falls sie in Venedig ein Schiff finden sollten, das sie bis Ende des Jahres 1537 dorthin brachte, oder sich andernfalls dem Papst zur Verfügung zu stellen.³ Und auch das wäre für einen Propheten ein recht ungewöhnliches Verhalten: daß er nach der Gründung der Gesellschaft Jesu den größten Teil seines Lebens hinter dem Schreibtisch verbringt, eine Regel für seine Gemeinschaft verfaßt und unzählige Briefe schreibt, um eine ständig wachsende Organisation in Gang zu halten. Selbst der erstaunliche Erfolg seiner neuen

Gründung und ihr tiefgreifender Einfluß auf die Frömmigkeit und Spiritualität der Kirche für die folgenden Jahrhunderte spricht mehr für den Mystiker, der zugleich ein Organisationstalent besitzt, als für einen Propheten, der Gottes Volk Gottes Botschaft bringt.

Gewiß hatte auch Ignatius Verfolgungen zu erdulden; von seiner Bekehrung an beobachtete man ihn ständig mit Argwohn und Mißtrauen. Das begann einige Jahre nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land, nach seinem ersten Zusammenstoß mit der Inquisition in Alcalá; und noch 1555, ein Jahr vor seinem Tod, machte ihm die Sorbonne erneut Schwierigkeiten.⁴ Doch seine Gegner griffen ihn niemals an, weil er ein unbequemer Mann war, der ständig Warnungen auf die Führer einer korrupten Kirche herabprasseln lassen und ihnen die Arbeit erschwert hätte; sie waren tatsächlich um seine Rechtgläubigkeit beunruhigt und unterzogen seine GE einer strengen Untersuchung, da sie hinter manchem einfachen Satz und manchem naiv wirkenden Ausspruch eine Häresie witterten. Aber Verfolgungen und Verdächtigungen mögen zu den Merkmalen des Prophetenschicksals gehören: sie machen nicht den Propheten aus.

Nehmen wir einen anderen Aspekt des verbreiteten Ignatiusbildes. Viele – Freunde wie Feinde – sehen in ihm den Mann, der von Gott berufen war, den Kampf mit dem bedrohlichen Feind der Kirche, der Reformation, aufzunehmen und ihrem triumphalen Vormarsch durch Europa ein Ende zu machen. Eine Aufgabe, die eines Propheten würdig sein könnte, und zugleich eine Aufgabe, wie Ignatius sie sich gewünscht hätte. Wie die alten Propheten Gottes Feinde: Ägypten, Assur, Edom und Moab, so geißelte er die Protestanten wegen aller nur denkbaren Schlechtigkeiten und Bosheiten. Aber auch hier haben wir – das läßt sich nicht leugnen – eine Verzeichnung und Verzerrung der historischen Tatsachen. Nicht insofern der Unterschied zwischen Prophet und Kämpfer übersehen ist, sondern vorab weil die Reformation in ihren verschiedenen Formen: Luthertum, Calvinismus, Anglikanismus, usw. Ignatius überhaupt nur am Rande berührt hat. Gewiß, das Gewittergrollen der Reformation drang während seiner Studienzeit (1528–1535) auch bis Paris, wo im Jahre 1528 zum ersten- und im Jahre 1531 zum zweitenmal Calvin in eigener Person erschien. Und wir wissen, daß Ignatius über einen seiner Mitstudenten mit Namen Franz Xaver einigermaßen beunruhigt war.⁵ Zweifellos wußte er auch um die Auseinandersetzungen mit den Protestanten, da seine Ge-

fährten bei ihrer Reise nach Venedig den Weg über Basel und Konstanz nahmen.⁶ Bald nach seiner Ankunft in Rom wird ihm klar, daß die heilige Stadt alles andere als eine Stadt der Heiligkeit und Wahrheit ist.⁷ Im Laufe der Jahre sah er sich dann auch mehr und mehr mit der Reformation konfrontiert. Es mag hier genügen, wenn wir in diesem Zusammenhang nur auf einige Tatsachen hinweisen: auf die auf sein Betreiben im Jahre 1552 erfolgte Gründung des Germanicums; auf die Briefe aus dem gleichen Jahr und erneut aus dem Jahre 1555, in denen er die Jesuiten in Italien auffordert, für Deutschland, England und die Länder des Nordens zu beten; für sein ernsthaftes Bemühen um die Gründung deutscher Kollegs, vor allem in Köln;⁸ an sein besonderes Interesse für Deutschland, woran die Namen Faber und Canisius erinnern.

Doch selbst wenn wir das alles berücksichtigen, müssen wir sagen, daß die Reformation ihn nur wenig berührt hat. Wenn wir die Instruktionen an Laynez, Le Jay und Salmerón für das Konzil von Trient nachlesen, fragen wir uns, ob die darin enthaltenen Anweisungen wirklich für große Theologen bestimmt sind, die an einem entscheidenden Konzil teilnehmen sollen, oder für irgendwelche eifrigen Christen, die zu einem Treffen entsandt sind, bei dem es um ein Aggiornamento der Kirche geht (Brief I, 386–389). In den Konstitutionen, die zum größten Teil in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre geschrieben sind, also während der ersten Sessionen des Konzils, ist die Reformation kaum erwähnt, und erst recht sind sie nicht zu ihrer Bekämpfung bestimmt. Gleich ob sich Ignatius mit den verschiedenen Tätigkeiten seiner jungen Gesellschaft befaßt, ob er Anordnungen über die Ausbildung der Scholastiker gibt, ob er bestimmt, welche Fächer und Themenbereiche in den Kollegs und Universitäten gelehrt oder welche Bücher in den Bibliotheken aufbewahrt werden sollen: die Reformation berührt ihn allen Anschein nach in Wirklichkeit kaum.⁹ Wenn wir die von Ignatius aufgestellte und in die Bestätigungsbullen der Gesellschaft Jesu aufgenommene Formula Instituti lesen, oder wenn wir sorgfältig die verschiedenen Bullen selbst studieren, so wirken auch sie, als habe es gar keine Reformation gegeben.¹⁰ Auch in der sogenannten *Deliberatio Primorum Patrum*, in der die Diskussionen zwischen Ignatius und seinen ersten Gefährten über ihre künftigen Pläne enthalten sind, sowie in anderen Dokumenten aus der Zeit vor den Konstitutionen, spielt die Reformation gar keine Rolle.¹¹ Wir lesen von *fieles y*

infeles, Gläubigen und Ungläubigen, die oft im Zusammenhang mit den Völkern der Türkei und Indiens aufgezählt sind,¹² doch das genügt sicher nicht, um uns Ignatius als den Propheten hinzustellen, der die Herausforderung der Reformation vernahm und annahm. Auch die Behauptung, er habe die Kollegs und Universitäten als Dämme und Barrikaden errichtet, um Europa vor dem Ansturm des Protestantismus zu retten, ist eindeutig ein Mythos. Denn namentlich die ersten Kollegs – das erste im fernen Goa, das zweite in Alcalá und das dritte in Messina – kommen schon aufgrund ihrer geographischen Lage nicht als Bollwerke gegen den Ansturm der Irrlehre in Frage. Gewiß, in den Grundsätzen für das Denken mit der Kirche in seinen GE werden gewisse Themen berührt, die mit der Reformation in Zusammenhang stehen, doch geschieht dies in einer indirekten, positiven Form. Es geht hier darum, den Gehorsam der Kirche gegenüber, den Empfang des Buß- und Altarssakramentes, das Stundengebet, bestimmte Formen des religiösen Lebens, die Heiligen- und Reliquienverehrung usw. positiv nahezubringen, und nicht darum, sie zu verteidigen. Wo von der Lehre die Rede ist, warnt Ignatius nur, vorsichtig zu sein, wenn Worte wie «Prädestination» oder Formeln wie «von der Liebe getragener Glaube» oder «Gnade und Natur» gebraucht werden. Bemerkenswert ist, daß Ignatius in diesen Grundsätzen außerordentlich milde und behutsam vorgeht, obwohl er von «unseren so gefährlichen Zeiten» (369) spricht. Doch mögen auch die Zeiten gefährlich sein: bei ihm sind Sanftmut und Demut vorherrschend und nicht Drohung und Härte; das gilt ebenso für die Konstitutionen wie für die Briefe. Ganz offensichtlich war Ignatius sehr daran gelegen, diese Haltung der Milde und Güte auch seinen ersten Gefährten nachhaltig einzuprägen und weitzugeben.¹³

Um dem bisher Gesagten noch eine Tiefendimension zu geben, möchten wir feststellen, daß nach allem, was wir aus den Konstitutionen entnehmen können, Ignatius' Hauptanliegen war: «iuvare animas – den Seelen (zu) helfen!» – das und nichts anderes.¹⁴ Dabei nehmen unter den vielen, denen er helfen will, die niños y rudes – die Kinder und das einfache Volk, einen besonderen Platz ein. Der neu eingesetzte Pfarrer (IV c. 10, n. 10), der Scholastiker zu Beginn und am Ende seiner Ausbildung (V c. 1, n. 3; Ex. Gen. IV, 14), die Väter, die in Ferrara, Florenz, Neapel und Modena unterrichten (Brief III, 542) – sie alle sollen zu den Kindern und dem einfachen Volk gehen, um den Katechis-

mus zu lehren; und gerade diese Gruppe ist an erster Stelle erwähnt, wo Ignatius in den einleitenden Bemerkungen zu den GE auf «diejenigen, denen die Exerzitien gegeben werden», zu sprechen kommt (18).¹⁵ Auf ähnliche Weise spielen die Kranken und die Armen in Ignatius' Schriften eine immer größere Rolle; alle Jesuiten sollen immer und überall feststellen, wo die Krankenhäuser und Gefängnisse sind, und dort die Leiden ihrer unglücklichen Mitmenschen teilen.¹⁶ Ebenso deutlich wie die unausweichliche Verpflichtung, zu den Armen, Kranken, Gefangenen usw. zu gehen, sind Ignatius' dringende Mahnungen, daß die Mitglieder seiner Gesellschaft unnützlich sind, wenn sie nicht zum Volke gehen, um die Menschen zu erbauen. Was sie den Männern, Frauen und Kindern zu geben haben, ist nicht an erster Stelle die wahre Lehre, sondern das gute Beispiel. In den Konstitutionen und Briefen hat die Aufgabe der Erbauung den Ehrenplatz.¹⁷

Hier beginnen sich die Konturen eines echten Propheten abzuzeichnen. Um sie zu erkennen, muß man indessen entschieden mit der Idee aufräumen, der Prophet sei unbedingt ein Mann, der Gericht und künftige Katastrophen verkündet. Der Prophet ist, wie gesagt, kein Mann, der mit drohend erhobenem Finger auf die Vergangenheit und Gegenwart weist und selbst immer mit dem Rücken zur Zukunft geht. In den meisten Fällen ist der Prophet zuerst und zunächst ein Mensch, dem das Herz blutet über den Zustand Israels (vgl. Jer 13, 17). Die Mauern wieder aufzubauen (vgl. Jer 31, 4) ist mehr Prophetenaufgabe, als gegen den äußeren Feind zu wettern. Wenn der hl. Paulus von der Prophetie spricht, so denkt er dabei an die «aedificatio», die Erbauung der Gemeinde, der Kirche (vgl. 1 Kor 14, 3–5, 12, 26). Was den Propheten treibt, ist die Liebe zum Volk Gottes; was ihn zutiefst rührt, ist die Liebe zur Kirche, vor allem dann, wenn sie aus tausend Wunden blutet, oft genug nicht ohne eigene Schuld. Gerade im Falle Ignatius' von Loyola erscheint es uns kaum glaublich, wie ein Mann, der so genau wußte, was in der Kirche vor sich ging, vom päpstlichen Hof und der Kurie bis hinab zur letzten Pfarrei, der mit eigenen Augen beobachtete, wie die Korruption sich in ihr Leben einfräß, immer noch von «unserer heiligen Mutter, der hierarchischen Kirche» und der «wahren Braut Christi unseres Herrn» (GE 353) schreiben konnte. Als etwas über ein Jahr vor Ignatius', und etwas weniger als einen Monat vor seinem eigenen Tod, Marcellus II. zum Papst gewählt wird, ist Ignatius' Freude grenzen-

los, weil Marcellus ein so guter Mann ist, der von Anfang an seine Aufgabe darin sah, Mißbräuche und Ärgernisse abzustellen. Der Brief, den Ignatius an seine Gesellschaft schreibt, läßt nur zu deutlich erkennen, wie sehr er sich über die Schwächen und Wunden der Kirche klar ist und darunter leidet.¹⁸

Trauer und Schmerz um Israel – das alte wie das neue – bewegen den Propheten, doch was ihn wirklich dazu macht, ist seine Einsicht und seine Botschaft, die in Jahwes Namen verkündet wird. Nicht die sichtbaren Zeichen der Korruption verursachen seine Tränen; was ihn quält, sind die Gründe des Verfalls: daß die Idole den wahren und lebendigen Gott verdrängt haben. Das Volk hat den verlassen, der die Quelle lebendigen Wassers ist, und ihn und sein Gesetz vergessen (Jer 2, 13; 9, 12; 18, 15; 19, 4); es kennt ihn nicht mehr (Jer 9, 2), und im ganzen Land weiß man nichts mehr von ihm (Os 4, 2 und 6); es ist die alte, uralte Geschichte von dem Ochs, der seinen Herrn kennt, und dem Esel, der weiß, wo er sein Futter findet, während Israel Jahwe nicht kennt (Is 1, 3), so daß das Unterscheidungsmerkmal des Neuen Bundes darin bestehen wird, daß im ganzen Land die Kenntnis Jahwes verbreitet ist, eine Kenntnis, die von ihm selbst gegeben wird (Jer 31, 34). Jahwe findet sich selbst außerhalb oder in den Randbezirken seines eigenen Volkes: das ist es, was wahres Prophetentum weckt und beseelt. Daher lautet die Botschaft des Propheten ihrem Wesen nach letztlich: «Mitte unter euch steht der, den ihr nicht kennt» (Jo 1, 26).

Hier müssen wir uns nun wieder den GE zuwenden, der Frucht der tiefen geistlichen Erfahrung, die Ignatius in Manresa zuteil wurde. Wir wollen hier nicht über die Frage diskutieren, ob Ziel und Zweck dieser Exerzitien die richtige Wahl des Lebensweges oder -standes ist;¹⁹ wir stellen fest, daß von Anfang an, genau gesagt vom Text des dritten Tages an, die Erkenntnis des Herrn das Herzstück von allem ist. In der ersten Betrachtung der zweiten Woche wird der Teilnehmer der Exerzitien von dem Verlangen bewegt, den Herrn besser zu kennen, um ihn mehr zu lieben und ihm getreuer zu dienen (104); und es sollte nicht übersehen werden, daß diese erste Betrachtung als Muster für alle Betrachtungen der zweiten Woche gegeben ist (131). Dieses Verlangen, den Herrn besser zu kennen, und das Gebet, das dieses Verlangen eingibt, haben ihren Ursprung in der Überzeugung, daß Gott von seinen eigenen Geschöpfen verdrängt worden ist, die nun wie Blinde geworden sind (102, 106, 107). Eine neu erworbene Erkennt-

nis und Liebe des Herrn führt den Menschen dazu, daß er die Leiden und Freuden des gekreuzigten, dann aber auferstandenen Christus teilt (193, 203, 221), und findet ihren Höhepunkt darin, daß er in allen Dingen Gott sieht und erfährt (233–237). Man darf nicht übersehen, daß die GE nicht eine Art geschlossenen Kreis bilden, mit dem 30 Tage ausgefüllt werden; diese Zeit der Zurückgezogenheit ist eine Zeit des Gebetes, aber auch eine Schule des Gebetes, und so bleibt das Verlangen, den Herrn besser zu kennen, in den folgenden Wochen, Monaten und Jahren in den Teilnehmern der Exerzitien lebendig (162, 262).

Die Kenntnis des Herrn wird von Gott mitgeteilt. Sie ist Gottes Gabe und nicht Ergebnis der eigenen Bemühungen oder Studien des Menschen, und erst recht nicht der Predigten oder Konferenzen des Exerzitienmeisters (2). Gott erleuchtet, Gott teilt mit, Gott bewegt und rührt, Gott gibt Frieden, Stärke, usw. (2, 15, 16, 316, 329, 330, 336). Die ganze Zeit über lehrt Gott den Exerzitanten, wie ein Lehrer ein Kind unterrichtet. Das erklärt Ignatius ausdrücklich im Hinblick auf seine eigenen Erfahrungen in Manresa (Autobiographie 27). Wir betonen dieses Handeln Gottes so besonders, weil es – und das ist das Erstaunlichste in diesem Zusammenhang – Teil und wesentliches Element der Botschaft des Propheten sein muß.

Gerade deshalb aber haben wir auch eingangs das Prophetentum des Ignatius deutlich von allem distanziert, was mit Kampf gegen die Reformation, ja selbst mit der Abwehr der zerstörerischen Kräfte innerhalb der Kirche zu tun hat. Der Blick des Propheten ist auf den ungekannten, viel vergessenen, wenig geliebten Gott gerichtet, der sich offensbaren und mitteilen möchte (15). Hier aber schauen Freund und Feind mit Spannung, was für einen Gott dieser Prophet dem Volk bringt. Wenn es in den verflossenen vier Jahrhunderten mancherlei Kontroversen um Ignatius gegeben hat, so keineswegs deshalb, weil er eine für viele unannehmbare Darstellung dessen gegeben hätte, wer und was Gott ist.

Zweifellos war die Vision, die Ignatius eines Tages während seines Aufenthaltes in Manresa empfing, als er auf das Wasser des Flusses Cardomer herabblickte, das größte mystische Geschenk seines Lebens. Er selbst erklärt dies deutlich in seiner Autobiographie (32). Inhalt und Bedeutung dieser Vision sind in einem von Hugo Rahners scharfsinnigsten Aufsätzen glänzend analysiert worden.²⁰ Für die Absicht unseres Beitrages mag die Feststellung genügen: Die «Übung zur Erlan-

gung der Gottesliebe» (230–237), ein deutliches Echo dessen, was wir in Ignatius' Ausführungen über die allgemeine Gewissenserforschung (40) sowie in mehreren seiner Briefe finden,²¹ ist die unmittelbare Frucht dieser Vision. In dieser Übung erfährt der Teilnehmer an den ignatianischen Exerzitien die Präsenz der heiligen Dreieinigkeit als Gott der Liebe durch die Schöpfung hindurch. Die Schöpfung wird hier als Werk und nicht als Produkt eines liebenden Gottes gesehen, der sich alle Zeit müht, alle Zeit gibt und dabei immer hofft, daß die Geschenke seiner Liebe den Exerzitanten zu einer Liebesantwort bewegen. Die ganze Schöpfung wird transparent, so daß der Mensch schließlich soweit kommt, Gott in allen Dingen zu sehen, zu erfahren und zu lieben (233, 235, 236) und alle Dinge in Gott (237, 316).

Allerdings muß man sich darüber klar sein, daß «Dios nuestro Señor – Gott unser Herr» für «die heilige Dreifaltigkeit» steht. Dieser Gott ist nicht nur Schöpfer, Erlöser und Liebender,²² vielmehr vergegenwärtigt er uns in seiner Dreifaltigkeit, da diese Betrachtung die Betrachtungen der zweiten, dritten und vierten Woche weiterführt, unausweichlich und mit denkbar größter Deutlichkeit den Vater, der seinen Sohn in diese Welt sendet (102, 108, 109). Das aber bedeutet, daß der Exerzitant sich nun dem Vater gegenüber sieht, der seinen Sohn in diese Welt schickt, damit er ihm die Liebe der Menschheit zurückgewinnt, die in ihrer Blindheit keinen Platz mehr für ihn hat (102, 107) – den Vater, der seinen Sohn am Kreuz verlassen und ihn zur Sünde gemacht (2 Kor 5, 21), ihm aber auch einen Namen gegeben hat, der über alle anderen Namen ist (Phil 2, 9). Das bedeutet ferner, daß der Exerzitianteilnehmer sich Christus gegenüber sieht, der gehorsam geworden ist bis zum Tod und dessen Tod die Quelle des Lebens ist – zunächst für ihn selbst und dann für alle, die gleich ihm sterben (vgl. Röm 6, 4 und 8, 11; Phil 3, 10). Für Ignatius ist der auferstandene Christus immer der gekreuzigte Christus und auferstandene, weil er gekreuzigt wurde. In den GE gibt es keinen Bruch zwischen dem Ende der dritten Woche und dem Anfang der vierten, zwischen Karfreitag und Ostersonntag.²³ Und die Wunden sind immer noch da, um zu zeigen, wie allein Liebe – das heißt der Heilige Geist – erklären kann, was Wirklichkeit tatsächlich bedeutet.

Da die Vision dieses Propheten seine Botschaft ist, ruft Ignatius von den Dächern der Häuser herab, daß der Gott, den wir nicht kennen, der Vater ist, der sich in seinem Sohn offenbart hat, seinem Sohn, der gekreuzigt wurde, nun aber lebt und

seine Sendung erfüllt als Tröster (224) in der Schöpfung, in dieser Welt, in der Menschheitsfamilie. Gott ist kein erhabenes Wesen, das außerhalb des Werkes seiner Hände steht. Als Emmanuel und Liebe lebt er in unserer Mitte; dort soll der Mensch ihn finden, erfahren und lieben.

Wahres Prophetentum geht Hand in Hand mit einem rechten Verstehen der Zeichen der Zeit. Als Prophet mit einer eigenen Botschaft steht Ignatius am Anfang unserer modernen Zeit, die Gott mehr und mehr an die Peripherie des Universums und der menschlichen Existenz gedrängt hat; und wie grausig hat der moderne Mensch sich hier geirrt und irrt sich noch.

Doch Ignatius hört hiermit noch nicht auf. Der Visionär, der Mystiker und der Prophet hat keine andere Wahl, als kühn zu verkünden, daß Gott in seinen Geschöpfen und durch diese gegenwärtig ist und wird, und zwar nicht in einer vagen, allgemeinen Form; dieses Geheimnis vollzieht sich vielmehr vor allem im Menschen. Als Herr regelt und ordnet Gott das Leben des Menschen, verfügt darüber und setzt es ein (GE 5, 15, 234). Es ist Bestimmung des Menschen, Gottes Werkzeug zu sein, doch da der Mensch einen freien Willen besitzt, bedeutet dies stets auch freie Mitarbeit des Menschen (15); es ist Pflicht des Menschen, dafür zu sorgen, daß er möglichst eng mit dem verbunden ist, der ihn als Werkzeug führt. Diese Überzeugung findet ihren deutlichen Ausdruck in den Konstitutionen und in vielen seiner Briefe.²⁴

Möglicherweise werden wir heute nicht ganz glücklich mit dieser Idee, eine Werkzeugrolle zu spielen. Allzu leicht erwächst daraus die Vorstellung, unser Kontakt mit Gott sei mechanisch und irgendwie unpersönlich. Im zehnten Teil seiner Konstitutionen aber, wo wir seine Konzeption am klarsten ausgedrückt finden, betont Ignatius nachdrücklich, daß eine solche Verwendung als Werkzeug auf der Voraussetzung einer innigen persönlichen Verbundenheit des Menschen mit Gott beruht. Ja hier spricht er sogar von einem vertrauten Umgang, den der Mensch bei seinen geistlichen Übungen mit Gott pflegt. Dieser Satz erhellt uns schlaglichtartig, worauf es Ignatius vor allem, namentlich aber bei seiner Gesellschaft ankommt: nämlich daß der Mensch «mit unserem Gott und Herrn möglichst eng verbunden und vertraut ist» (IX c. 2 n. 1). Ebenso darf nicht vergessen werden, daß nach Ignatius' Auffassung der Mensch Gottes Abbild und Tempel ist (GE 235), in dem er lebt und wirkt (235, 236) und dem er sich selbst soweit wie möglich schenken möchte (234), so sehr, daß

er ihn nicht allein mit allerlei geschaffenen Dingen umgibt (die in der zweiten Übung aufgezählt sind – 60), sondern ihn seine Gerechtigkeit, Güte, Gnade usw. genießen läßt. Wie das Wasser des Flusses Wasser der Quelle ist, so finden wir die Wasser von Gottes unendlichen Vollkommenheiten in den Vollkommenheiten des Menschen. Ignatius gebraucht in diesem Zusammenhang nicht das Wort Inkarnation, doch ist es vollkommen klar, daß in seiner Sicht Gottes Weisheit, Geduld, Sanftmut usw. im Menschen eine Heimstatt finden. Es ist nicht überraschend, daß der Mensch, wenn er auch Gottes Werkzeug ist, doch zugleich und wahrhaft Herr der Schöpfung ist, dem alle Geschöpfe helfen und dienen (23, 60).

Von neuem wird uns vor Augen geführt, wie dieser Prophet die Zeichen seiner Zeit und der Zukunft zu lesen versteht. Die Renaissance verkündete – und handelte danach –, der Mensch komme endlich zu seinem Recht und erhebe sich selbst zum Mittelpunkt und Herrn alles dessen, was er wahrnehme: ein Lebensgefühl ganz ähnlich dem des heutigen Menschen, der überzeugt ist, zur Mündigkeit und Reife gelangt zu sein und daher selbst entscheiden zu können, was er tut und nicht tut, denkt und unternimmt. Beides Haltungsweisen, die mit gewissen Vorbehalten durchaus annehmbar sind. Die Gefahr und Versuchung liegt nur darin, daß dieser Mensch – damals wie heute – vergißt, daß Gott mitten unter uns der Herr bleibt. Das aber ist das Schlüsselwort der GE, der Konstitutionen sowie der Briefe des hl. Ignatius.²⁵

Ignatius' Bild von der untrennbaren Verbundenheit von Universum, Mensch und Gott und seine tiefe Überzeugung, daß der in allen Dingen gegenwärtige und wirkende Gott nicht handeln kann ohne die freie Mitwirkung des Menschen, erklärt, weshalb er so sehr darauf bedacht ist, Gottes Willen zu suchen und zu finden (GE 1, 5, 15, 91, 180, 234). Wir lesen schon in einem seiner ersten Briefe eine für diese Haltung und Überzeugung typische Wendung, die hinfort in den weitaus meisten Briefen als Schlußformel wiederkehrt: Der Empfänger wird aufgefordert, Gott zu bitten, er möge uns gütigst seinen heiligen Willen erkennen lassen und die Gnade gewähren, ihn auch zu erfüllen (Brief I, 32). Die häufige Wiederholung der Bitte und ihre Dringlichkeit lassen uns ahnen, daß es gar nicht so leicht sein muß, Gottes Willen auch nur zu erkennen. Das setzt nicht allein eine starke *devotio* voraus, das heißt nach Ignatius' Darstellung eine gewisse Leichtigkeit, Gott in allen Dingen zu erkennen (Autobiographie 98), sondern auch eine hohe

Feinfühligkeit, die den Menschen befähigt zu erkennen, von was für einem Geist – einem bewußten oder unterbewußten, einem natürlichen oder übernatürlichen, einem guten oder einem bösen – wobei dieser letztere nur zu gern als Lichtengel auftritt (vgl. 2 Kor 11, 14) – er angetrieben und bewegt wird (GE 332).

Es gehört zu den unverständlichen Verzeichnungen des Lebens, der Persönlichkeit und der Geschichte des hl. Ignatius, daß man seinen Namen weitestgehend mit Organisation, System, Regeln, der Forderung nach blinder Unterwerfung und einer unmenschlichen Form von Gehorsam identifiziert, während der arme Mann sich in Wirklichkeit bis zum Tode redlich gemüht hat, Gottes Willen zu entdecken, was soviel mehr bedeutet als jedes System und jede Regel und sich niemals in solche einfangen läßt. Ebenso seltsam ist es, daß sein Name mit einer rein rationalen systematisierten Methode zur Erforschung dieses göttlichen Willens durch sorgfältige Abwägung allen Für und Widers in Verbindung gebracht worden ist (GE 178–188), während er in Wirklichkeit dieser Methode so wenig vertraute, daß er ihre Anwendung geradezu untersagt, wo es um eine unabänderliche Entscheidung geht. Und schließlich läßt sich auch nicht verstehen, weshalb jedermann gleich an Strenge und Starrheit denkt, wenn er den Namen Ignatius hört, wo es doch in Wirklichkeit sein wesentlicher Zug war, sich offen zu halten, Gott zur Verfügung zu bleiben, was ein Höchstmaß an Beweglichkeit und Geschmeidigkeit voraussetzt. Vermutlich beruht dieses Mißverständnis zum guten Teil darauf, daß Ignatius ein Mensch von großer emotionaler und psychischer Stabilität war. Doch steht das keineswegs in Widerspruch zu einer echten Geschmeidigkeit, sondern ist geradezu die Voraussetzung dafür. Die wahre Schwierigkeit aber liegt wohl darin, daß Gott, der bewegt und anrührt, erleuchtet, mitteilt und stärkt, nicht ohne weiteres zu erkennen ist. Gottes Regungen und Bewegungen liegen allzuoft jenseits der emotionalen Ebene, ja überhaupt jenseits aller bewußten Erfahrung. Ignatius selbst veranschaulicht es sich unter dem Bild eines Wassertropfens, der auf einen Schwamm fällt, dabei aber weder einen Spritzer noch ein Platschen verursacht (GE 335). So kommt es, daß Menschen, in deren Augen die Wirklichkeit sich in dem erschöpft, was sie mit ihren Sinnen oder in ihrer bewußten Erfahrung feststellen, allzuleicht zu dem Schluß gelangen, es geschehe nichts, wenn sie nichts wahrnehmen oder erfahren.

Doch das ist nur eins von den vielen Paradoxen,

deren Lösung uns Ignatius aufgibt, wenn wir ihn als das sehen, was er wirklich ist: als Propheten. Aus der für uns nebelverhangenen Zeit der Renaissance und der Reformation kommt er in die Verwirrung unserer Zeit hinein – nicht als Mann, dessen Prophetentum in seiner Predigt, seinen Schriften oder seiner Lebensweise liegt, sondern als einer, der von Gott gesandt ist, Prophet zu sein durch die Art und Weise, wie er an die Wirklichkeit herantritt, und durch seine Erfassung und sein Verständnis ihrer Totalität. Es kann hier also nur von einem Sowohl-Als-auch und nicht von einem Entweder-Oder die Rede sein. Er war zugleich aktiver Führer und Organisator und ein Mensch, der so viel Tränen vergossen hat, daß sein Augenlicht darunter litt.²⁶ Er war von leidenschaftlicher Liebe zu den geschaffenen Dingen erfüllt, hielt aber einen gewissen Abstand von ihnen, damit sie ihn nicht beherrschten, anstatt ihm zu dienen (23). Es gab für ihn nichts Profanes; alle Dinge waren für ihn geheiligt, weil er Gott in ihnen gegenwärtig und wirkend sah. Er anerkannte, daß der Mensch Gottes Werkzeug, zugleich aber als getreuer Diener Herr der Schöpfung war; daß er – jeder einzelne – der Erlösung bedurfte, zugleich aber gerufen war, an Gottes Erlösungswerk für alle Menschen mitzuarbeiten. Er trauerte über das Geschehen des Karfreitag und freute sich über das Osterereignis, und in seiner mystischen Erfahrung war beides gegenwärtig: heute und nicht gestern. Er lebte in einer Welt, die wahrhaft transparent geworden war; so konnte er Ernst und einen liebevollen Sinn für Humor miteinander verbinden (Brief VI, 357–359), tiefe Einsicht in Gottes Geheimnisse auf der einen Seite, gesunden Menschenverstand und eine ansprechende Klugheit auf der anderen (Brief I, 495–510; XII, 151–152). Für ihn gab es keinen Widerstreit zwischen Glauben und Vernunft,

zwischen Gnade und Natur (Brief II, 474–484; IX, 626–627). Solange er atmete, war der Mensch für ihn ein betender Mensch (GE 258–260).

Ignatius ist ein in sich gesammelter Mensch: das Ergebnis seiner Bemühungen um eine innere Sammlung. Dieses Wort kehrt häufig wieder in seinen GE; jede Übung beginnt mit einem Akt der Sammlung. Das Ergebnis ist ein hoher Grad von Identität, Harmonie und innerer Ordnung. Sammlung ist geradezu das Wesen der ignatianischen Botschaft, das Herz seines Bildes von Schöpfer und Schöpfung. Wir tun gut daran, auf diesen Propheten zu hören in einer Zeit, in der unsere Welt keineswegs eine in sich gesammelte und geordnete, sondern vielmehr eine recht zersplitterte Welt ist; in einer Zeit, in der der Mensch selbst von den Anthropologen, den Soziologen und Psychologen – ganz zu schweigen von den Politikern, Geschäftsleuten und Bürokraten – in tausend Stücke zerlegt wird; in einer Zeit, in der er in Gefahr schwebt, zu einem Wesen mit fünf Sinnen, drei seelischen Kräften, einer Unzahl von bekannten und unbekanntem, bewußten und unbewußten Neigungen usw. degradiert zu werden. Ferner müssen wir zugeben, daß die Kirche ebenfalls eine in sich zersplitterte Kirche ist, in der Dogma, Liturgie, Frömmigkeitsleben, Asketik, kanonisches Recht und Exegese weithin ihr Eigenleben führen. Der Prophet Ignatius stellt sich nicht allein einer so vielfältigen Unordnung entgegen; er zeigt auch deutlich den Ausgangspunkt dieser Unordnung und weist den Weg, auf dem wir ihn überwinden können. Seine Botschaft handelt von dem Gott, der mitten unter uns steht, den wir aber nicht kennen. Es ist dringend notwendig, daß der moderne Mensch heutzutage diese Botschaft hört und anhört.

¹ Die wissenschaftliche Ausgabe der Konstitutionen ist veröffentlicht in den *Monumenta Historica Societatis Jesu (MHSJ)*: *Monumenta Ignatiana, Series tertia, tomus I–III* (Rom 1934–1938). Bei den Zitationen und Bezugnahmen gibt eine römische Zahl, ein c mit einer arabischen, ein n ebenso mit einer arabischen Zahl und ein Großbuchstabe jeweils den Teil, das Kapitel, den Paragraphen und die einzelne Erklärung an.

Der Text der Geistlichen Exerzitien (GE) findet sich ebenfalls in den *MHSJ*: *Monumenta Ignatiana, Series secunda: Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria* (Madrid 1919): – *Nova editio, tomus II: Directoria (1540–1594)* (Rom 1955). Bei unseren Textverweisen verwenden wir die Numerierung aus der Ausgabe von Marietti aus dem Jahre 1928, die von modernen Übersetzern wie Puhl, Corbishley, Courel, Haas, Tesser und anderen übernommen worden ist.

² Namen wie Codina, Tacchi Venturi, Astráin, Leturia, Hugo

Rahner und Iparraguirre fallen einem sogleich ein. Alle wissenschaftlichen Autoren anerkennen, wieviel sie den – lebenden und verstorbenen – Herausgebern der *MHSJ* verdanken, einer Reihe von bisher 93 Bänden.

³ *Autobiographie* 85–86. Ignatius wurde von seinen Gefährten wiederholt gedrängt, ihnen die Geschichte seiner Vergangenheit zu schenken. Nur äußerst widerwillig fügte er sich, doch selbst dabei sind die Dinge, die er für mitteilenswert hielt, sehr kurz gefaßt und recht unvollständig. Sie betreffen nur sein Leben bis zu den Anfängen der von ihm gegründeten Gesellschaft. Das Büchlein, das Gonzales de Cámara gewidmet ist, wurde veröffentlicht in den *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Initiis*, Vol. I, 323–507 (Rom 1943). Bei Bezugnahmen auf dieses Werk bedienen wir uns der in dieser Ausgabe verwendeten Bezifferung der Paragraphen.

⁴ In seiner *Autobiographie* berichtet Ignatius von seinen Schwierigkeiten in Alcalá (58–63), in Salamanca (64–70), in Paris (81, 86), in

Venedig (93) und in Rom (97). Vgl. seinen Brief an König Juan von Portugal vom 15. März 1545, den er von Rom aus geschrieben hat (Fontes Narrativi I, 51–54).

⁵ G. Schurhammer SJ, Franz Xavier. Sein Leben und seine Zeit, I. Bd. (Freiburg 1955) 158–162.

⁶ MHSJ, Epistolae PP. Paschasii Broetii, Claudii Jaji, Joannis Coduri et Simonis Rodericii (Madrid 1903) 470–474 u. Polanco Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia (Madrid 1894) 55.

⁷ In einem Schreiben an Didacus von Gouvea vom 23. November 1538 bemerkt Ignatius, daß viele nach Indien gehen möchten, fügt aber hinzu, in Rom gebe es vollauf genug zu tun, weil dort «viele (seien), die das Licht der Wahrheit und des Lebens in der Kirche wenig lieben». Nach seiner Meinung stammen Irrtümer in der Lehre aus Irrtümern in der Lebensweise (Brief I, 133). – Die zwölf Bände von Ignatius' Briefen sind ebenfalls veröffentlicht in der MHSJ, Monumenta Ignatiana, Series prima (Madrid 1903–1911). Wir zitieren die Briefe aus dieser Sammlung als Brief, gefolgt von einer römischen Ziffer, die den betreffenden Band angibt.

⁸ Brief V, 221 und VIII, 266; ein Brief an den Kartäuser Mönch Kalkbrenner über die Frage der Gründung eines Kollegs in Köln wurde gefunden in Brief VIII, 583–585. Der Brief trägt das Datum vom 22. März 1555; am gleichen Tag war ein Brief geschrieben worden an den Magistrat von Nijmegen, wo Canisius geboren war. Er handelt von der Gründung eines Kollegs in dieser Stadt (aaO. 585).

⁹ Vgl. resp. IV Prooemium u. A, VII c. 1 n. 1 u. B, VII c. 4 n. 3, IX c. 3 n. 9, F; IV c. 5 n. 1, IV c. 12 n. 2, 3; IV c. 7 n. 1; IV c. 14 n. 1 A.

¹⁰ In der Formula Instituti werden die Lutheraner erwähnt, um aber in der Bulle Regimini Militantis (MHSJ, Const. I, 17, 27) gar nicht aufzutreten. Von Schismatikern und Häretikern ist in der gleichen Bulle die Rede ebenso wie in Expositio Debitum, doch in diesen gleichlautenden Stellen sind sie in Gemeinschaft mit Türken und Indern sowie mit «quosvis fideles», mit allen Gläubigen (aaO. 28, 378), erwähnt. In der zweiten Bulle Pauls III., Sacrosancti Romanae Ecclesiae (1541) und in der dritten Injunctum nobis (1543) tauchen Schismatiker und Häretiker überhaupt nicht mehr auf, obwohl die armen Türken immer noch darin stehen (aaO. 70–77, 81–86).

¹¹ Als Ignatius und seine ersten Gefährten darüber diskutierten, wohin der Papst sie möglicherweise schicken werde, war die Rede von den «Indern oder Häretikern oder irgendwelchen anderen Gläubigen oder Ungläubigen» (MHSJ, Const. I, 3). In früheren Entwürfen der Konstitutionen findet sich nur der Ausdruck «entre fieles o entre infieles – zu Gläubigen oder Ungläubigen» (aaO. 159–160).

¹² Vgl. z. B. in den vorbereitenden Dokumenten für die Konstitutionen (MHSJ, Const. I, 10, 11), in der Formula Instituti (aaO. 15, 17), in Injunctum nobis (aaO. 83) und selbst in einem Brief an Karl V. (aaO. 241). «Gläubige und Ungläubige» findet sich auch in den Einleitungsparagrafen des siebten Teiles der Konstitutionen (vgl. Anm. 11, sowie VII c. 2 n. 1 F, VII c. 4 n. 3 und IX c. 3 n. 9, F).

¹³ In der Bulle Licet debitum Pauls III. (1549) findet sich die Genehmigung «in Gebieten solcher Exkommunizierter, Häretiker, Schismatiker oder Ungläubiger» zu leben und «mit ihnen zu verkehren» (Man beachte: es heißt «conversari = zu verkehren» und nicht «disputari = zu diskutieren») scil. mit ihnen; MHSJ Const. I, 363), und Julius III. drängt die Väter der Gesellschaft für die Aussöhnung derjenigen zu wirken, die andere Meinungen vertreten (dissidentium reconciliatio; aaO. 376). Vgl. Ignatius' Brief an Petrus Canisius, mit dem Datum Rom, den 13. August 1554, seine Instruktionen für diejenigen, die nach Deutschland reisen, und diejenigen, die in Ferrara, Florenz, Neapel und Modena arbeiten sollten (Brief VII, 398–404, Brief XII, 239–247 und Brief III, 545–546, 549). Polanco hat offenbar nur angenehme Erinnerungen an seine Begegnung mit Lutheranern auf seiner Reise von Paris nach Venedig: «Sie waren so ungemein freundlich und gefällig», erklärt er (aaO. 55). Die Ausnahme, welche die Regel bestätigt, findet sich in den scharfen Worten Nadals, wo er Ignatius und seine GE gegen die Kritik von Thomas Pedroche verteidigt (Fontes Narrativi I, 322).

¹⁴ Vgl. I c. 2 n. 8; IV Prooemium und c. 12 n. 1; X n. 2. Allgemeine Ausdrücke wie «getreulich im Weinberg des Herrn arbeiten» und «Werke der Nächstenliebe», die häufig vorkommen, wenn die Tätigkeiten der Gesellschaft erwähnt werden, veranschaulichen die weitgespannte Zielsetzung von Ignatius' Gründung (vgl. z. B. MHSJ, Const. I, 6, 15, 16, 25, 374).

¹⁵ Ein besonderes Gelübde, sich dieser Arbeit zu weihen, ist im fünften Teil enthalten (c. 3 n. 3, B und 6; c. 4 n. 2). Die «niños y rudes» werden in den verschiedenen Bestätigungsbullen erwähnt, und selbst in Ignatius' Brief an Kaiser Karl V. sind sie nicht vergessen (MHSJ, Const. I, 10, 16, 18, 25, 26, 71, 241, 374 usw.).

¹⁶ Die in verschiedene Orte Italiens entsandten Väter (Brief III, 549) sind gehalten, die Krankenhäuser und Gefängnisse zu besuchen; und die im Jahre 1549 nach Deutschland geschickten werden aufgefordert, weder die Kranken und Gefangenen noch die «niños y rudes» zu vergessen (Brief XII, 243). Das Wirken unter den Kranken ist erwähnt in der Formula Instituti (MHSJ, Const. I, 15, 19; einer der Gründe, aus denen Ignatius nichts von einer Verpflichtung zum gemeinsamen Chorgebet wissen wollte, ist das Anliegen, sie freizuhalten für den Dienst an den Kranken), in der Bulle Regimini militantis und in der Bulle Expositio debitum (aaO. 25 und 376). In den Konstitutionen heißt es, daß alle Mitglieder der Gesellschaft sich den Armen, den Kranken und den Gefangenen widmen sollen (V c. 4 n. 9), während zur Ausbildung der jungen Jesuiten ein Krankenhausdienst von mindestens einem Monat Dauer gehört. (Examen Generale IV n. 11, 166). Und als hätten die zum Konzil von Trient entsandten Väter nichts anderes zu tun und keine anderen Sorgen, wird ihnen eigens aufgetragen, sie sollten nicht vergessen, die Kranken zu besuchen und die Armen zu trösten, und zwar jeden Tag (Brief I, 378–388).

¹⁷ Vgl. z. B. VI c. 2 n. 16, VII c. 4 n. 2, 6; dgl. IV c. 10 n. 4, IX c. 6 n. 1, A, X n. 2. Siehe die Anweisung an die nach Trient, nach Deutschland und nach den verschiedenen Orten Italiens entsandten Väter (Brief I, 386–388, XII, 243 und III, 543, 545).

¹⁸ Am 10. April 1555 schreibt Ignatius' Sekretär Polanco an P. Araoz, Ignatius' Neffen und Provinzial in Spanien, der neugewählte Papst sei «ein sehr integrier Mann, dem außerordentlich an der Reform der Kirche gelegen» sei: Er hat seinen Pontifikat damit eröffnet, daß er es ablehnte, den Teilnehmern am Konklave irgendwelche Vergünstigungen zu gewähren, daß er die von seinen Vorgängern verschiedenen Kardinälen gewährten Konzessionen nicht erneuerte, ehe sie nicht sorgfältig geklärt waren, und indem er die verschwenderischen und aufwendigen Feiern der Wahl und Krönung absagte (Brief VIII, 665–666). Vier Tage später schreibt Ignatius einen Brief an alle Mitglieder der Gesellschaft und lobt den neuen Papst für die von ihm ergriffenen Maßnahmen, die sich in erster Linie gegen Geldverschwendung, Nepotismus, Nachlässigkeit in geistlichen Belangen usw. wenden (Brief IX, 13–17). Zwei Wochen später starb Marcellus II. (30. April).

¹⁹ Der Leser sei verwiesen auf W. Peters, The Spiritual Exercises of St. Ignatius. Exposition and Interpretation (Jersey City 1968).

²⁰ H. Rahner, Die Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta: ZAM 10 (1935) 17–35, 124–139, 202–220 und 265–289. Vgl. H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Freiburg 1963) 53–108, besonders 80–87.

²¹ Beschränken wir uns auf drei deutliche Fälle: Ignatius' Brief an seine Schwester Magdalena, Rom, den 24. Mai 1541; an Franz Borgia gegen Ende 1545 und an P. Brandano vom 1. Juni 1551 (Brief I, 170–171, aaO. 339–342 und Brief II, 506–513).

²² In dem ersten Betrachtungspunkt schreibt Ignatius von den Geschenken des Geschaffens- und Erlöstseins, während «sich selbst geben» Beweis und Ausdruck der Liebe ist (233, 231). Vgl. die vierte Anmerkung zur vierten Woche, in der «Schöpfer und Erlöser» sich nicht speziell auf Christus, sondern auf die Dreieinigkeit bezieht (229); siehe W. Peters aaO. 149–151.

²³ Wir verweisen noch einmal auf unsere oben erwähnte Arbeit über die GE, speziell auf das Kapitel 13.

²⁴ Der locus classicus findet sich in den Konstitutionen (X n. 2, 3). Was diese in seinen Briefen zum Ausdruck gebrachte Überzeugung anbetrifft, siehe, um nur einige Beispiele zu nennen, einen Brief an die Väter in Löwen und Köln (Brief II, 285), an Franz Xaver (Brief IV, 128), an Franz Borgia (VII, 111 und VIII, 198), an Nadal (Brief VII, 139), an Miron (Brief IV, 561–562) und an Kaspar Berze (Brief VI, 87).

²⁵ Außer der Betrachtung über das Königreich kommt das Wort König nicht vor; in der Betrachtung über die zwei Standarten wird Christus in den Vorbereitungen und in der Einführung zum zweiten Teil der betreffenden Übung nur als «Capitán = Hauptmann» bezeichnet (136, 138, 139 und 143). Sonst ist für Ignatius Christus «el Señor».

²⁶ Reichliches Material dazu findet sich in dem sogenannten Tagebuch des Ignatius. Es enthält jedoch nur zwei Reihen bisweilen recht kurzer Anmerkungen, die sich alle mit seinen geistlichen Erfahrungen in den Zeiträumen zwischen dem 2. Februar und 12. März (zu dieser Zeit setzte sich Ignatius mit dem Problem der Armut in seiner Gesellschaft auseinander) und vom 13. März 1544 bis zum 27. Februar 1545 (MHSJ, Const. I, 86–158) befassen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Gordon Rupp John Wesley – Ein christlicher Prophet

John Wesleys Leben und Persönlichkeit (geb. 17. 6. 1703 in Epworth, gest. 2. 3. 1791 in London) und das Auftreten der sogenannten Methodisten (Bezeichnung für Wesleys Anhänger) hat Fragen aufgeworfen, die heute noch von akuter ökumenischer Bedeutung sind. Mit die wichtigsten unter ihnen sind die Frage nach dem missionarischen Apostolat der Gesamtkirche und die Frage nach der souveränen Freiheit des Heiligen Geistes, zu wirken «wo und wann» es ihm gefällt, das heißt bisweilen in solchen außerordentlichen geistlichen Diensten und Bewegungen, wie wir sie in eindrucksvoller Weise bei John Wesley und der Evangelischen Erweckungsbewegung sehen.

John Wesley, der immer sauber und gepflegt auftretende kleine Geistliche, der seinen Gottesdienst unter freiem Himmel halten konnte, während man seine Soutane versetzte, der so eifrig auf Pünktlichkeit bedacht war, für den geistige oder physische Unordnung eine Herausforderung bedeuteten und dessen Selbstdisziplin stets strenger war als irgend etwas, was er von seinen Anhängern verlangte, paßt ganz und gar nicht in das allgemeine Bild eines Propheten, weder des Alten noch des Neuen Testaments hinein. Er hat nahezu nichts mit jenem anderen Johannes, dem Täufer, gemeinsam, außer vielleicht, daß auch er «ein Mann war, von Gott gesandt, ... damit er Zeugnis von dem Licht gebe».

Ganz gewiß war er kein Seher nach Art eines Joachim von Fiore, noch finden sich in seinen Schriften so viele warnende Hinweise auf eine kommende Zeit wie etwa in denen Newmans. War er einseitig? Wann wäre jemals ein Prophet nicht

Geboren am 16. April 1911 in Nimwegen, Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte am Heythrop College in Oxon, in Maestricht und an der Universität Amsterdam. Er doktorierte in Anglistik, war Professor für Englisch und Spiritualität, gilt als einer der besten Kenner der geistlichen Übungen von Ignatius. Er veröffentlichte einen Kommentar zu den geistlichen Übungen und zahlreiche Artikel über das religiöse Leben in England.

einseitig gewesen? fragt Hans Lietzmann am Schluß eines berühmten Essays über Markion, das manche für eine versteckte Beschreibung des jungen Karl Barth hielten. Doch diese Einseitigkeit des theologischen Genius, die tief unter die Oberfläche eines Zeitalters tauchen kann, wie wir sie bei einem Tertullian, einem Abälard oder einem Kierkegaard antreffen, entsprach nicht der Neigung und persönlichen Eigenart John Wesleys. Und obwohl es sich heute noch lohnt, seine Schriften zu lesen, da seine geistige Haltung und Einstellung – in typischer Weise zum Ausdruck gebracht in dem Titel seiner Schrift «Appeal to men of reason and religion (Aufruf an Menschen von Verstand und religiöser Gesinnung)» – ein wirksames Gegenmittel gegen unsere heute so verbreitete Flucht vor der Vernunft sind; obwohl ein erschöpfter, von Fieberschauern geschüttelter Protestantismus, wie wir ihn heute vielfach sehen, die Erneuerung dessen, was Wesley «innere Religion (inward religion)» nannte, mehr als dringend notwendig macht – besitzt das «Wesley sagt» keineswegs die gleiche, fast wie ein Talisman wirkende Aura, die den obiter dicta Luthers oder den Pronunciamenta Calvins anhaftet.

Das geistliche Erbe

Gott selbst bereitet die Wege seiner Diener, der Propheten. Daher ist es nicht unwichtig, einen Blick auf Herkunft, Bildungsweg und Werdegang John Wesleys zu werfen. Wie es in der Familie Bach vieler Generationen von Musikern bedurfte, um einen Johann Sebastian hervorzubringen, so stammte John Wesley aus einer Familie, die seit vier Generationen der Kirche von England im geistlichen Amt gedient hatte. In seinem Elternhaus verschmolzen zwei große Strömungen englischer Spiritualität miteinander, die im 17. Jahrhundert zueinander in Widerstreit geraten waren: die Strömungen des Puritanismus und die der hochanglikanischen, arminianischen Frömmigkeit. Sein Großvater Bartholomew und sein Urgroßvater