

Hans Waldenfels SJ

Ignatianische Ursprünge und interreligiöser Dialog: Ignatius von Loyola und Franz Xaver

1990 feierte die Gesellschaft Jesu den 450. Jahrestag ihrer Gründung, 1991 den 500. Jahrestag der Geburt ihres Gründers, des heiligen Ignatius von Loyola (1491-1556). Aus diesem Anlass veröffentlichten die deutschen Jesuiten einen Band mit dem Titel *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (Sievernich 1990). Im 3. Teil wurden dort ignatianische Impulse für die Gegenwart besprochen. Einer der Beiträge handelte von der entstehenden Theologie der Religionen (Waldenfels 1990a). Darin war die Rede von Franz Xaver, Robert de Nobili und Matteo Ricci, von Juan Martinez de Ripalda und Francisco Suarez, von Teilhard de Chardin und Karl Rahner, doch nicht von Ignatius von Loyola.

Ein Jahr später, 1992 publizierten Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten anlässlich des *Quinto Centenario* einen Band *Conquista und Evangelisation* (Sievernich 1992). In ihm prüften sie die Rolle der Orden im Prozess der Evangelisierung Lateinamerikas. Parallel zu Leonardo Boff, der aus lateinamerikanischer Perspektive die heutigen Herausforderungen thematisierte (Boff), schrieb ich im Schlussteil einen Beitrag *Die Orden in Lateinamerika aus europäischer Sicht* (Waldenfels 1992). Er begann mit dem doppelten Blick auf die Inspiration des Ursprungs und den Weltauftrag der Orden.

In der Tat gehört beides zusammen: der Blick in den Ursprung und der Blick in Gegenwart und Zukunft. Das gilt auch für den heute geforderten interreligiösen Dialog. Die Frage nach dem Ursprung ist allerdings komplizierter, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Das zeigt sich im Blick auch auf die Gesellschaft Jesu. Denn auf der einen Seite kennen wir die tragenden Prinzipien, das *Ad maiorem Dei gloriam*, das „Gott suchen und finden in allen Dingen“ und das Fundament der *Geistlichen Übungen* des heiligen Ignatius; sie sind miteinander offen für einen interreligiösen Dialog¹. Auf der anderen Seite lässt sich die Frage nach dem Ursprung nicht mehr zeitlos stellen und beantworten. Sie ist weder zeitlos im Hinblick auf die Lebenszeit des Ignatius noch auf unsere eigene Zeit. Man muss folglich zunächst auf die Zeitumstände achten, unter denen der Orden gegründet worden ist. Erst dann kann man mit großer Behutsamkeit fragen, ob Fragestellungen, wie sie heute brisant sind, auch damals schon ähnlich erkannt worden sind. Auf jeden Fall müssen wir uns hüten, unsere Problemstellungen und unsere Lösungsvorstellungen unkritisch in frühere Zeiten zu übertragen und diese dann aus heutiger Sicht zu beurteilen.

Die Gründung der Gesellschaft Jesu ist in der Anfangsphase in hohem Maße von Spaniern geprägt. Deshalb darf die zeitgenössische Geschichte Spaniens um die Wende zum 16. Jahrhundert nicht außer Acht bleiben. Die iberische Halbinsel war aber damals schon jahrhundertlang multikulturell geprägt. Christen, Juden und Muslime lebten in der Gründerzeit des Jesuitenordens im Mit- und Gegeneinander. Das wiederum musste deutliche Spuren in der Entwicklung des jungen Ordens hinterlassen. Wir werfen daher nicht vorschnell den Blick auf die frühe Missionsarbeit des Ordens in Indien und Fernost, auf die Franz Xaver schon bald die Aufmerksamkeit Europas gezogen hat und wo in den folgenden Generationen der Sinn für ein den fremden Hochkulturen angepasstes Christentum geweckt wurde.

Die Wurzeln für die weiteren Entwicklungen liegen tatsächlich in den Herkunftsländern der frühen Gefährten des heiligen Ignatius. Hier aber geht es – wie gesagt - um Juden und Muslime. Die Anfangssituation kann aber mit aller Vorsicht, die bei der Beurteilung einer Situation aus späteren Perspektiven zu walten hat, nur bedingt als dialogisch angesprochen werden. Diese Feststellung bleibt schon deshalb bedeutsam, weil auch unsere eigene Zeit interreligiös keineswegs euphemistisch als dialogisch angesprochen werden kann. Wenn man

¹ Vgl. dazu ausführlicher den Beitrag von P. Knauer in diesem Band.

etwa in den Nahen Osten schaut, ist dieser nach wie vor von heftigsten Konflikten beherrscht. In der Heimat Jesu, aber auch anderswo, sind Christen immer noch auf der Flucht, werden sie verfolgt und getötet.

„Mit Jesus blutsverwandt“

In der Festschrift für Michael Sievernich hat der Chefredakteur der *Stimmen der Zeit* Andreas R. Bartlogg einen Beitrag mit dem Titel *Mit Jesus blutsverwandt. Ignatius von Loyola als Philosemit - eine Verpflichtung für die Gesellschaft Jesu?* verfasst (Bartlogg). Darin bringt er zweierlei zur Sprache:

Zunächst einmal ist das Leben des Ignatius von Loyola zutiefst geprägt von einem kaum zu überbietenden „Interesse“ am konkreten Jesus von Nazareth und seiner Lebenswelt. Deshalb bleibt das Heilige Land sein Lebensziel, sucht er Jesus dort nahe zu sein, wo er gelebt hat und gestorben ist, will er dort als Gefährte Jesu seinen Spuren folgen. Doch diese Weise der Nachfolge Jesu zu leben, bleibt ihm und seinen Gefährten am Ende versagt.

Pedro de Ribadeneira (1526-1611), der erste Biograph des Ordensgründers, berichtet von einer Aussage des Ignatius, deren „verborgene Explosivität“ nach Bartlogg in der damaligen Zeit „gar nicht genug eingeschätzt werden kann“²:

„Eines Tages aßen wir mit vielen, und als er von sich selber sprach, sagte er, dass es ihm eine besondere Gnade von unserem Herrn wäre, jüdischer Abstammung zu sein. Und er fügte den Grund hinzu: Wieso? Den Verwandten von Christus unserem Herrn *secundum carnem* und von unserer Lieben Frau der glorreichen Jungfrau Maria zu werden! Er sagte diese Worte mit einem solchen Gesicht und mit viel Gefühl, dass er in Tränen ausbrach. Dies wurde deutlich wahrgenommen.“

Wagemutig und gar explosiv war diese Aussage deshalb - und das ist die zweite Beobachtung -, weil sie in eine Zeit fällt, in der in Spanien die Zeit eines friedvollen Zusammenlebens von Juden, Christen und Muslimen zu Ende gegangen war. Mariano Delgado hat in mehreren größeren Arbeiten dieses „wichtige Kapitel europäischer Geschichte“ (Delgado 1996) nachgezeichnet.

Tatsächlich reichen die Wurzeln des Miteinanders von Juden und Christen, später von Juden, Christen und Muslimen in Spanien in das 5. und 7. Jahrhundert. 1085 wurde Toledo von Alfons VI. christlicherseits zurückerobert. Kurz danach, am 27. November 1095, rief Papst Urban II. in Clermont-Ferrand zum ersten Kreuzzug auf. Der Vergleich der beiden Daten ist deshalb wichtig, weil er lehrt, dass die Entwicklung der interreligiösen Situation Spaniens nicht allein im Licht der Kreuzzugsmentalität gesehen werden darf.

Ende des 11. Jahrhunderts beginnt aber ein Prozess, der zur Beendigung der „abrahamitischen Konvivenz“ (M. Delgado) in Spanien führt und zunächst außerhalb Spaniens, im 14. Jahrhundert aber auch in Spanien selbst die Juden einem wachsenden Zwangsbekehrungsdruck aussetzt. Bekannt ist das Pogrom von Sevilla 1391, in dem das Judenviertel mit ca. 30.000 Bewohnern und 23 Synagogen verwüstet wurde. Nach Delgado bedeutete das für die Juden Tod, Sklaverei, Bekehrung oder Flucht. Zahlreiche Juden konvertierten in dieser und der folgenden Zeit zum Christentum.

Die zwischen 1478 und 1482 in Kastilien eingerichtete Inquisition unter königlicher Jurisdiktion besorgte den Rest. Sie ging vor allem den Verdächtigungen nach, die gegen die aus dem Judentum konvertierten „Conversos“ und die aus dem Islam stammenden „Moriscos“ vorgebracht wurden. Im *Bericht des Pilgers* berichtet Ignatius aus seiner Zeit in Alcalá, dass er von der Inquisition gefragt wurde, „ob er den Sabbat halten lasse“³. Das beweist, dass auch er auf seine Verbindung mit den Neuchristen und den Juden hin überprüft worden ist. Am 31. März 1492, also ein Jahr nach der Geburt des Ignatius, wurde ein Edikt veröffentlicht, das die

² Vgl. Bartlogg, 494; dort auch das folgende Zitat in A. 25; dazu auch *Reites 1990*, 424f..

³ Vgl. *Ignatius II*, 54 (Nr. 61).

Juden endgültig vor die Alternative „Taufe oder Emigration“ stellte. Ihnen folgte in den Jahren zwischen 1609 und 1613 eine ähnliche Entscheidung für die im Verborgenen lebenden Muslime. Bei ca. sieben Millionen Einwohnern Spaniens werden für diese Zeit die „Conversos“, die getauften Juden, mit ca. 200 000, die „Moriscos“, die getauften Mauren bzw. Muslime, mit einer Million und die emigrierten Juden mit 150.000 angegeben.

Mit der Taufe der Juden und Muslime war aber das Problem keineswegs gelöst. Denn 1547 verschärfte der Großinquisitor und Erzbischof von Toledo Juan Martinez Guisjarro, genannt Silíceo, (1477-1557) die Statuten über die „*limpieza de sangre*“, „die Reinheit des Blutes“, wonach alle Christen jüdischer Abkunft von kirchlichen Ämtern ausgeschlossen blieben. Die Statuten wurden von Papst und König gebilligt und fanden praktisch in ganz Spanien und Portugal Anwendung. Sie wurden im Laufe der Zeit dahingehend präzisiert, dass Nachfahren von „Conversos“ sowie „Moriscos“ bis in die vierte Generation von kirchlichen und staatlichen Ämtern auszuschließen seien.

„*Limpieza de sangre*“

Das hatte seine Konsequenzen auch für den jungen Orden der Gesellschaft Jesu (vgl. *Reites* 1977; 2007; *Rastoin*; *Wicki*). Robert A. Maryks beginnt einen Beitrag über die Diskriminierung von Jesuiten der frühen Generationen, die einen Stammbaum mit jüdischen Vorfahren nachweisen konnten, mit der Feststellung, dass diese selbst von den Jesuiten wie auch von vielen Gelehrten nur ungenügend zur Kenntnis genommen oder eher verschwiegen worden ist (*Maryks* 2009b⁴). In der Tat kommt diese Frage in den meisten Werken über die Frühzeit und die Grundlagen der Gesellschaft Jesu nicht zur Sprache.

Ignatius selbst stammte aus einer Gegend, in der es kaum Juden und aus dem Judentum konvertierte Christen gab. Von seinen frühen Gefährten stammte Diego Laínez (1512-1565) aus einer Familie, die seit drei Generationen christlich war. Auch der langjährige Sekretär des Ignatius Juan Alfonso de Polanco (1517-1576) war ein Neuchrist. Die Herkunft aus dem Kreis der Neuchristen zählte nicht zu den Hindernissen für eine Aufnahme in die Gesellschaft Jesu; wohl sollte vor dem Eintritt nach der Herkunft gefragt werden⁵. Gegen die Verfügungen des Erzbischofs von Toledo setzte sich Ignatius nachdrücklich zur Wehr⁶.

Nicht übersehen werden sollte aber, dass sich während seines Aufenthaltes in Rom die Haltung gegenüber den Juden ganz allgemein änderte⁷. War man lange den Juden und den aus dem Judentum Konvertierten gegenüber eher großzügig, so änderte sich die Situation drastisch mit der 1555 von Papst Paul IV. (1555-1559) veröffentlichten Bulle *Cum nimis absurdum*. Danach kam es zur Gründung von abgegrenzten jüdischen Wohnquartieren, Ghettos. Die Zahl der Synagogen wurde reduziert. Alle Juden mussten sich durch ein Abzeichen als Juden zu erkennen geben. In seiner Verbundenheit mit dem Papsttum sorgte auch Ignatius für die Verbreitung der Bulle in den Häusern der Gesellschaft. Ein Widerstand gegen den Inhalt der Bulle ist nicht erkennbar.

All das verhinderte nicht, dass Ignatius den von Ribadeneira überlieferten Ausspruch über die Blutsverwandtschaft mit Jesus tat und zugleich offen blieb für Kandidaten, die jüdisches Blut aus ihrer Familie mitbrachten. Entsprechend wurden schon früh zahlreiche Neuchristen Mitglieder der Gesellschaft Jesu. Das führte freilich bald zu Kontroversen und Konflikten zwischen diesen und den Altchristen im Orden.

⁴ Maryks stützt seine Aussagen auf ein unveröffentlichtes *Memoriale*, das von einem hochrangigen italienischen Jesuiten des 16. Jh. verfasst wurde, und hat seine Sicht der Dinge in einem 2009 erschienenen Band weiter ausgeführt (*Maryks* 2009a). Vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band.

⁵ Vgl. Satzungen der Gesellschaft Jesu, Kap. 2 und 3: *Ignatius* II, 597-600; auch 438-440.

⁶ Vgl. *Rastoin*, 10; eine etwas andere Sicht der Dinge in der Einleitung zu Brief 2624 vom 1. Juni 1552: *Ignatius* I, 409.

⁷ Vgl. zum Folgenden *Reites* 1990, 419-424.

Die Einstellung zu den Neuchristen änderte sich in der Zeit nach dem Tod des Gründers 1556 und seiner ersten Nachfolger in der Leitung der Gesellschaft Diego Laínez und Francisco de Borja (1510-1572) zunächst nicht. Allerdings verbot der 4. Generalobere Eberhard Mercurian (1514-1580) schon die Aufnahme von Mischlingen in Ost- und Westindien. Erst unter Claudio Aquaviva (1543-1615) beschließt die 5. Generalkongregation 1593/4 in einer Zeit, die für den Orden aus verschiedenen Gründen turbulent verlief, dass Abkömmlinge von Juden und Muslimen nicht mehr in den Orden aufgenommen werden dürften. Konflikte mit dem Heiligen Stuhl führten 1602 dahin, dass Clemens VIII. anordnete, dass das Dekret zurückzunehmen sei. Die 6. Generalkongregation hob 1608 das Dekret der 5. Generalkongregation aber nicht auf, beschloss jedoch, die Überprüfung der Abstammung bis auf die 5. Generation zu beschränken.

Die Bestimmungen haben über die Aufhebung der Gesellschaft Jesu bis in die Neugründung hinein Bestand gehabt. Sie sind erst 1946 – nicht zuletzt unter dem verheerenden Eindruck, den der nationalsozialistische Rassenwahn weltweit hinterlassen hatte, – in der 29. Generalkongregation aufgehoben worden. In der 34. Generalkongregation, die Anfang 1995 unter Leitung des damaligen Generalobern Peter-Hans Kolvenbach in Rom stattfand, wurde als Dekret 5 das Dekret *Unsere Sendung und der interreligiöse Dialog* verabschiedet. Dort heißt es in Nr.12⁸:

„Eine besondere Stellung nimmt der Dialog mit dem jüdischen Volk ein. Der erste Bund, der der ihre ist und den Jesus, der Messias zu erfüllen kam, ‚wurde nie widerrufen‘. Die gemeinsame Geschichte vereinigt uns und trennt uns in gleicher Weise von unseren älteren Brüdern und Schwestern, dem jüdischen Volk, in dem und durch das Gott weiterhin für die Erlösung der Welt wirkt. Der Dialog mit dem jüdischen Volk befähigt uns, besser unserer Identität als Christen bewusst zu werden. Seit der Veröffentlichung der Erklärung *Nostra Aetate* hat die katholische Kirche den jüdisch-christlichen Dialog radikal erneuert, nach Jahrhunderten der Polemik und der Verachtung, an denen auch die Gesellschaft Jesu beteiligt war. In eine aufrichtige und respektvolle Beziehung mit dem jüdischen Volk einzutreten, ist einer der Aspekte unserer Bemühungen, ‚mit und in der Kirche zu denken.‘“

Die Gesellschaft Jesu und der Islam

Der Umgang mit den Neuchristen in der Gesellschaft Jesu ist in zwei Richtungen weiterzuverfolgen. Einmal ist nach der Einstellung zu den Muslimen und dem Islam zu fragen. Sodann ist auf die Folgen der Rassenpolitik des Ordens für die Missionen in Asien und Lateinamerika zu achten.

Die Begegnung des Pilgers Ignatius mit einem Mauren, offensichtlich einem „Morisco“, also einem getauften Moslem, auf dem Weg nach Montserrat ist hinreichend bekannt⁹. Das Gespräch weist in die Richtung eines frühen, fast interreligiös zu nennenden Gesprächs. Denn die beiden sprechen über Maria und ihre jungfräuliche Geburt, die der Maure nicht glauben kann. Ignatius kann ihn mit seinen Argumenten nicht überzeugen. Nachdem sie sich getrennt hatten, kommen Ignatius Zweifel, ob er sich korrekt verhalten habe und hinreichend für die Ehre der Gottesmutter eingetreten sei. Am liebsten möchte er ihn nachträglich noch mit seinem Dolch traktieren. In dieser Situation lässt Ignatius die Zügel seines Maultieres schleifen und das Tier entscheiden. Würde es an der nächsten Wegegabelung den Weg nehmen, den der Maure genommen hat, würde er ihn suchen und entsprechend mit dem Dolch behandeln. Das Tier schlug aber den anderen Weg ein, so dass der Maure am Ende ungeschoren davon kam.

Der Islam blieb aber auch nach der Gründung des Ordens im Blickfeld des Gründers. Zu wenig Beachtung findet die Tatsache, dass Laínez 1550 gebeten wurde, eine Militärexpedition

⁸ Vgl. *Dekrete*, 439f.; zum Umgang mit dem Judentum auch *Waldenfels* 2005, 419-423.....

⁹ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Bericht des Pilgers: *Ignatius II*, 22f. (Nr. 15f.).

nach Nordafrika zu begleiten¹⁰. Das wurde zum Anlass, dass sich Ignatius erneut mit dem Islam beschäftigen musste. Die aus Spanien vertriebenen Muslime hatten versucht, in Nordafrika, in Algerien, Tunesien und Libyen, Zuflucht zu finden, wurden aber dort keineswegs freundlich aufgenommen. Um sich gegen Übergriffe auf spanisches Eigentum in Sizilien und Süditalien zu schützen, eroberte Karl V. Städte in Nordafrika und unterwarf sie der spanischen Krone – allerdings ohne nachhaltigen Erfolg. Eine der spanischen Aktionen war die 1550 von Juan de Vega, dem Vizekönig von Sizilien und einem Freund des Ignatius und der Gesellschaft Jesu, eingeleitete Militärexpedition. Das Militär belagerte Monastir, eine Stadt in Nordafrika, und eroberte sie am 10. September 1550. Am folgenden Sonntag feierte Laínez in der Hauptmoschee der Stadt die christliche Liturgie und taufte vier Kinder und einen sterbenden Mann. All das ist einer Korrespondenz zu entnehmen, die Laínez mit Ignatius führte¹¹. Laínez kehrte danach nach Rom zurück.

Die von ihm begonnene Aktion fand ihre Fortsetzung durch Jeronimo Nadal (1507-1580), der sich 1551 für einige Monate in Nordafrika aufhielt. Auch darüber erfahren wir aus der Korrespondenz, die Ignatius führte. Alles, was seine Gefährten zu tun hatten, geschah im Dienste der Ausbreitung des Glaubens und zur Förderung der Christen in ihrem religiösen Leben und einem tieferen Verständnis der christlichen Lehre. Anders gesagt: Es diente dem „Heil der Seelen“ (lat. *salus animarum*). Aus diesem Grunde wurde zur Zeit des Aufenthalts Nadals in Nordafrika dort die Gründung eines Hauses der Gesellschaft erwogen. Nadal machte aber keine große Hoffnung auf eine erfolgreiche Missionsarbeit unter den Mauren, da die Austauschmöglichkeiten mit ihnen gering seien und es zudem keine Erlaubnis gab, ihr Land zu betreten. Die einzige Möglichkeit, an die Muslime heranzukommen, schien deren Unterwerfung. Ignatius unterstützte daher sowohl aus religiösen als aus politischen Gründen den Plan, eine große Flotte zu gründen, die die Hoheit über das Meer gewinnen würde¹². Zur Vorbereitung der Ausbreitung des Glaubens unter den Muslimen gab es zudem Anweisungen, dass Jesuiten den Koran studieren sollten, um die dort zu findenden Irrtümer widerlegen zu können, und dass sie die fremden Sprachen lernen sollten, damit sie predigen und die christliche Lehre vermitteln könnten. Der Plan einer Flottengründung scheiterte schließlich an fehlenden Finanzmitteln. Die Seeschlacht von Lepanto, in der die Flotte der Heiligen Liga die osmanische Flotte besiegte, fand 20 Jahre später am 7. Oktober 1571 statt.

Unabhängig von den militärischen Überlegungen, gab es in den Tagen des Ignatius Pläne für Kollegien in Sizilien und auf Malta, die auf die Arbeit unter Muslimen vorbereiten sollten. Ignatius selbst trug sich gar mit dem Gedanken, zu den Muslimen zu gehen. Reites zitiert einen Brief, indem es heißt:

„Dies ist eine Neuigkeit, die uns alle sehr glücklich macht und in uns das Verlangen geweckt hat, zur Barbarenküste zu gehen, und selbst unser Vater würde trotz seines Alters und seiner Krankheit sehr danach verlangen, die letzten Tage seines Lebens in diesem Unternehmen zu verbringen, vorausgesetzt, die Gesellschaft würde ihn gehen lassen.“ (Reites 1977, 80)

Von Koran- und Sprachstudien war schon die Rede. In Sizilien gab es drei junge Sklaven, die Arabisch sprachen und mit anderen als Dolmetscher eingesetzt wurden. Es gab auch schon Überlegungen, Kandidaten mit muslimischer Vergangenheit in die Gesellschaft Jesu aufzunehmen. So heißt es in einem Brief vom 29. Mai 1555:

„Dieser feine junge Mann, dessen Vater ein maurischer Konvertit war, kann in die Gesellschaft aufgenommen werden. Ebenso sind ähnliche junge Männer, von welchem religiösen Hintergrund auch immer ihre Vorväter konvertierten, ja selbst sie selbst

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Reites 1977, 56-87.

¹¹ Die hier wie auch im Folgenden einschlägigen Briefe des Ignatius sind leider nicht in die Deutsche Werkausgabe aufgenommen worden.

¹² Vgl. Briefe 2774 und 2775: Ignatius I, 416-422.

akzeptabel. Das gehört im Allgemeinen zur Gesellschaft und ihren Konstitutionen.“
(Reites 1977, 84)

Auch wenn der Umgang mit den Muslimen in jener Zeit immer noch stark mit militärischen Planungen durchsetzt war, ist es sinnvoll, das Interesse an den Muslimen, das in der Gesellschaft Jesu seit der Zeit des Ignatius bestand, nicht zu übersehen. In Rückblick und Ausblick beschreibt das schon zitierte Dekret 5 der 34. Generalkongregation in Nr. 13 das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zum Islam, wie folgt:

„Das Aufkommen des *Islam* als religiöse, politische und wirtschaftliche Kraft ist eine Tatsache in unserer Welt, sogar in den westlichen christlichen Ländern. Er ist zu einer wirklichen Weltreligion geworden. Wenngleich Rivalitäten, Konflikte und sogar Kriege vergangener Jahrhunderte einen Dialog in jüngster Zeit schwieriger gemacht haben, haben sich sowohl die Kirche als auch die Gesellschaft Jesu bemüht, zwischen Christen und Muslimen Brücken des wechselseitigen Verstehens zu bauen. Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche ihre Achtung vor den Muslimen ausgedrückt, indem sie die positiven Werte im Islam anerkennt und auf die enge Verbindung, die die Muslime zur Kirche haben, hingewiesen hat. Die Beziehungen der Gesellschaft Jesu zu den Muslimen gehen auf Ignatius selbst zurück, auf die Zeit in Manresa, als er seine Berufung in der Aufgabe erkannte, nach Jerusalem zu gehen und dort unter den Muslimen zu bleiben. Die Erfahrungen der Jesuiten, die sich den Muslimen mit entsprechender Vorbereitung, Kenntnis und Achtung genähert haben, hat häufig gezeigt, dass ein fruchtbringender Dialog tatsächlich möglich ist. Gleichwohl stoßen einige Jesuiten im Dialog mit Muslimen auf Schwierigkeiten, besonders in Staaten, die sich auf islamisches Recht gründen. In dieser Situation sind sie besorgt um die religiösen Rechte und sogar um die grundlegenden Menschenrechte. Um diesen Situationen begegnen zu können, braucht ein Jesuit starken Glauben, Mut und die Unterstützung durch die übrige Gesellschaft Jesu.“¹³

Konsequenzen in anderen Teilen der Welt

Die Offenheit für Menschen, deren Vorfahren aus anderen Religionen kamen und die einen Lebensort in der Gesellschaft Jesu suchten, hat freilich, wie zuvor ausgeführt, schon bald an Eindeutigkeit verloren. In einem Brief, den Polanco im Namen des Gründers am 10. Juni 1555 an Francisco de Borja schrieb, heißt es noch:

„Es wurde bereits geschrieben, dass diejenigen, die von Mauren oder Juden kommen, wenn sie gute Leute sind, aufgenommen werden können; wiewohl man sie je nach der Erbauung behalten oder in ein Gebiet oder in ein anderes schicken soll.“¹⁴

Ebenso schrieb Polanco aus Rom in einem Brief vom 13. Juni 1555 an Antonio de Córdoba in Salamanca:

„In Bezug darauf, dass unser Vater die Unterscheidung zwischen Neu- und Altchristen in der Gesellschaft aufhebe: Er hat sie bereits aufgehoben, denn hier werden ohne Unterschied aufgenommen, die gut und geeignet für unser Institut sind. Aber dort in Spanien ist es notwendig, weil die Dinge der Gesellschaft noch zart sind, um nicht so viele Anfeindungen zu erwecken, welche die Stiftungen und den Lauf des göttlichen Dienstes behindern, doch eine gewisse Weise dieser Unterscheidungen anzuwenden, indem man äußerlich nicht soviel deutlich macht, wie man im Inneren meint, dass es keine Annahme von Personen oder Abstammungen gibt. Dennoch ist dorthin geschrieben worden, und dies ist die Absicht unseres Vaters, dass man es nicht

¹³ *Dekrete*, 440. Allerdings wird man fragen dürfen, ob die Absicht des Ignatius, ins Heilige Land zu gehen, so einfach mit der Absicht, „unter den Muslimen zu bleiben“, verbunden werden kann, wie es das Dekret tut.

Die sich wandelnde Einstellung gegenüber dem Islam zeigt sich im Übrigen in den Beiträgen zur Sache in der Festschrift für Michael Sievernich (*Delgado* 2010a); vgl. dort die Beiträge von C. Elsas, G. Riße und F. Körner.

¹⁴ Brief 5422: *Ignatius* I, 742.

unterlassen soll, irgendeine Person aufzunehmen, weil sie von Mauren oder Juden abstammen. Und wenn man Misserbauung in einem Gebiet befürchtet, soll man ihn in ein anderes versetzen. Und wenn sie nicht gut in Spanien Platz finden, soll man sie uns nach Italien schicken, wo es diese Rücksichten nicht gibt, welche gewiss recht unwürdig so guter und mit so gutem Verständnis begabter Christen scheinen, wie es sie in Spanien gibt.“¹⁵

Das ausführliche Zitat belegt eindeutig, welche Stimmung in der Anfangsphase der Gesellschaft Jesu herrschte. Es beweist aber zugleich, dass die spanischen Gesetze zur „*limpieza de sangre*“ auch in der Gesellschaft Jesu nicht einfach unbeachtet bleiben konnten. Sie hatten ihre unübersehbaren Konsequenzen vor allem, wenn man beachtet, dass sie analog Anwendung in Indien und sonst in Asien sowie in Lateinamerika fanden. Denn die Frage der Eignung und Zuverlässigkeit stellte sich schon bald auch da, wo es um die Frage der Aufnahme von einheimischen Kandidaten in außereuropäischen Ländern ging.

Die Indische Provinz wurde 1549 von Ignatius gegründet. Zu ihr gehörten in der Anfangszeit Ostafrika (außer Äthiopien), Indien, Malaysia, Indonesien, China und Japan. Josef Wicki hat für die Zeit bis um 1570 unter den in der Provinz tätigen Jesuiten eine erstaunlich große Zahl von Neuchristen gefunden (*Wicki*)¹⁶. Für die folgende Zeit konnte er aber nicht verschweigen, dass das Urteil der für die weitere Geschichte der asiatischen Mission bedeutsamen Alessandro Valignano (1539-1606)¹⁷ und Matteo Ricci (1552-1610) gegenüber den Neuchristen eher zurückhaltend, wenn nicht gar kritisch war. Offensichtlich gewann man den Eindruck, dass mancher Jesuit, der als Neuchrist in die Gesellschaft aufgenommen wurde, aus verschiedenen Gründen nach Indien abgeschoben worden war¹⁸.

Eine andere Frage bleibt: Wieweit hat die europäische Zurückhaltung gegenüber den Neuchristen sich ausgewirkt, wo sich die Frage nach der Aufnahme einheimischer Kandidaten in ein Seminar oder einen Orden stellte? Die Antwort auf diese Frage kann solange nicht eindeutig gegeben werden, als nicht das *limpieza*-Problem missionsgeschichtlich gründlicher wahrgenommen und aufgearbeitet wird. Mariano Delgado vertritt die Ansicht, dass die These der Ausdehnung der *limpieza*-Statuten auf die Indios „nicht ganz zu überzeugen“ vermag (*Delgado* 2010b). Sicher ist, dass das Erste Konzil von Mexiko (1555) und das Zweite Konzil von Lima (1567) Indios bis in die dritte oder vierte Generation nach der Bekehrung die Priesterweihe und den Ordensstand untersagten. Das änderte sich allerdings schon in Lima und in Mexiko Anfang der 80-er Jahre des 16. Jahrhunderts. Umgekehrt hat Valignano während seiner Visitationstätigkeit in Japan nicht zuletzt durch die Gründung von zwei Seminaren zusammen mit den von ihm vorgelegten Richtlinien die Grundlagen für eine offenere Missionsarbeit in Japan gelegt (*Madrigal; Dumoulin*, 259-265). Mit der Nennung dieses Namens sind wir dann in dem Kontinent angelangt, in dem Franz Xaver, die andere, für unsere Fragestellung bedeutsame Gründergestalt der Gesellschaft Jesu, gewirkt hat.

Franz Xaver und der interreligiöse Dialog

Wer im Register der neuen Ausgabe der Briefe Franz Xavers nach dem Stichwort „Dialog“ sucht, wird es nicht finden, wohl „Christenlehre“, „Mission“, „Predigt“, „Sprachen“ und „Sprachkenntnisse“, „Übersetzung“ und „Übersetzer“ (*Franz Xaver*). Auch von den Religionen ist die Rede, vom Buddhismus, Hinduismus und Islam, von Heiden, Götzenbildern und Götzendienst, von Bonzen und Brahmanen. Im Mittelpunkt aber steht das Heil, die Rettung der Seelen. Was in der Lesehore des liturgischen Festtags des Heiligen aus den Briefen vom 28. Oktober 1542 an Ignatius und vom 15. Januar 1544 an die Gefährten in Rom

¹⁵ Brief 5430: *Ignatius* I, 750.

¹⁶ Eine Auflistung der Conversos ganz allgemein findet sich bei *Rastoin*, 20-27.

¹⁷ Vgl. auch *Rastoin*, 13.

¹⁸ Es ist freilich abwegig zu vermuten, Neuchristen hätten in der 3. oder 4. Generation ihrer jüdischen oder muslimischen Herkunft immer noch entsprechendes Gedankengut in ihre christliche Zugehörigkeit eingebracht.

gelesen wird, lenkt die Aufmerksamkeit auf das, was für den Gefährten des Gründers wichtig war¹⁹.

Franz Xaver ist nicht der erste, der das Christentum nach Indien brachte. Doch er war bestürzt, Menschen vorzufinden, die sich als Christen ausgaben, doch weder im Glauben unterwiesen wurden noch jemanden hatten, der mit ihnen die Messe feierte (105). Im Januar-Brief 1544 schreibt er von der Sprachnot. Die Menschen, zu denen er kam, verstanden seine Sprache nicht, er die ihre nicht. So suchte er nach solchen, die beide Sprachen konnten und sich als Vermittler einsetzen ließen (108). An den Sonntagen versammelte er die Menschen und ließ sie die Gebete in ihrer Sprache sprechen (109). Er bemühte sich, ihnen wenigstens die Grundgebete und die Grundlehren des christlichen Glaubens beizubringen. Er besuchte die Gläubigen in ihren Häusern und bewegte sich von Ort zu Ort. An den Orten, wo er sich aufhielt, hinterließ er die Gebete in schriftlicher Form und lud diejenigen, die schreiben konnten, ein, sie abzuschreiben, auswendig zu lernen und täglich zu sprechen; ja er ordnete an, sich sonntags zu versammeln, um die Gebete unter Leitung eines Verantwortlichen zu sprechen (111).

Hier folgt dann der bekannte Aufschrei:

„Oft bewegen mich Gedanken, zu den Studienorten dieser Gebiete zu gehen, laut zu schreien wie ein Mensch, der das Urteil verloren hat, und vor allem an der Universität von Paris, um denen an der Sorbonne, die mehr Wissenschaft als Willen haben, sich darauf einzustellen, mit ihr Frucht zu erzielen. Wie viele Seelen unterlassen es, zur Herrlichkeit zu gehen, und gehen in die Hölle um deren Nachlässigkeit willen! Und wenn sie so, wie sie in der Wissenschaft studieren, über die Rechenschaft studierten, die Gott unser Herr von ihnen verlangen wird, und über das Talent, das er ihnen gegeben hat, würden viele bewegt werden, indem sie Mittel und geistliche Übungen nähmen, um innen in ihren Seelen den göttlichen Willen zu erkennen und zu verspüren; sie würden sich ihm gleichförmiger machen als ihren eigenen Neigungen und sagen: *„Herr, siehe, ich bin da. Was willst du, dass ich tue? Schicke mich, wohin du willst; und wenn es zuträglich ist, auch zu den Indern.“*“ (111f)

In diesem Brief spricht Franz Xaver auch ausführlich über Begegnungen mit Brahmanen. Seine Urteile über sie sind eher negativ. Er hält sie für wenig gebildet und tadelt auch ihr moralisches Verhalten (113). Dennoch erfahren wir auch einiges über die ersten interreligiösen Diskurse und die dabei behandelten Themen, die Frage nach Gott und Göttern, nach der Seele und ihrer Unsterblichkeit (114f). Offensichtlich kam man in den Gesprächen bis zu Punkten, die einer gewissen Arkandiszipin unterliegen. Die für Franz Xaver entscheidende Lehre aber blieb: *„Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden.“* (116) Das Interesse an den Anderen war stets motiviert vom Ziel der Bekehrung. Es ging um Anknüpfungs- und Kritikpunkte, letztlich auch darum, die Überlegenheit der christlichen Botschaft herauszuarbeiten.

Was in den beiden Briefen Franz Xavers zur Sprache kommt, findet seine Entfaltung in den Erfahrungen der folgenden Jahre. Sein zentrales Anliegen bleibt die *salus animarum*. Alles Andere ist diesem Gedanken untergeordnet: die Kenntnis der fremden Welt und ihrer Religionen, die fremden Sprachen, der Umgang mit den anderen Kulturen. Deshalb kann Dialog auch kein Selbstzweck sein. Diese Einstellung ändert sich auch nicht in der Zeit, in der Franz Xaver sich in Japan aufhält. Aus Cochin berichtet er in seinem Todesjahr 1552 am 28. Januar den Gefährten in Europa noch einmal ausführlich über seine Erfahrungen in Japan²⁰. Yamaguchi war ein Schwerpunkt seiner Tätigkeit. Dort kommt es zu Gesprächen mit buddhistischen Mönchen und Nonnen – im Brief ist die Rede von Bonzen und Bonzinnen, auch von buddhistischen *Padres* (344. 346). Franz und seine Gefährten wissen um die verschiedenen buddhistischen Schulen, hören vom historischen Buddha (Shakyamuni) und

¹⁹ Vgl. Briefe 19 und 20: *Franz Xaver*, 104-117. Folgende Seitenangaben im Text aus diesen Briefen..

²⁰ Vgl. Brief 96: *Franz Xaver*, 343-359. Folgende Seitenangaben im Text aus diesem Brief.

vom im Volk stark verehrten Amida Buddha (344). Diese werden später als „Dämonen“ angesprochen (353). Auch hier ist die Rede von den Schwächen der Bonzen (352f).

Nach einem kurzen Aufenthalt in der Stadt des japanischen Kaisers Miyako (Kyoto) ist Franz wieder in Yamaguchi. Er berichtet von Predigten, die am Ende immer in Streitgespräche übergingen (349). Die Lehre von einem Schöpfer und einer Schöpfung war neu für die Japaner, auch was auf beiden Seiten über die Gestalt der Erde gedacht wurde, über Gut und Böse, über die Seele. Ein wichtiger Fragepunkt betraf die Hölle und das Schicksal der ungetauften Vorfahren. Hier antwortete Franz Xaver mit dem Hinweis, dass Gott sein Gesetz schon vor allen anderen Gesetzen, die aus China kamen, in das Herz der Japaner eingesenkt habe. Dabei verwendet er ein Beispiel, das auch sonst in der mittelalterlichen Theologie bekannt war²¹:

„Und sie sollten, wenn sie daran irgendeinen Zweifel hätten, es ausprobieren, indem sie einen Menschen nehmen, der auf einem Berg aufgezogen worden ist, ohne Kenntnis von den Gesetzen zu haben, die aus China gekommen sind, und weder lesen noch schreiben kann, und sie sollten diesen im Busch aufgezogenen Menschen befragen, ob zu morden, zu stehlen und gegen die zehn Gebote zu handeln Sünde sei oder nicht, ob es gut sei, sie einzuhalten oder nicht. Durch die Antwort, die dieser geben würde, wo er so barbarisch ist, ohne dass ihn andere Leute unterweisen, würden sie deutlich sehen, dass der Betreffende das Gesetz Gottes kennt. Denn wer hat diesen das Gute und das Böse gelehrt, wenn nicht Gott, der ihn geschaffen hat? Und wenn es bei den Barbaren diese Erkenntnis gibt, was wird bei klugen Menschen sein? Es war also das Gesetz Gottes, bevor es ein geschriebenes Gesetz gab, in die Herzen der Menschen geschrieben. Dieser Grund war für sie alle so stimmig, dass sie sehr zufrieden gestellt blieben. Sie aus diesem Zweifel herauszuziehen, war eine große Hilfe dazu, dass sie Christen wurden.“ (352)

Erwähnenswert bleibt das Ringen um die korrekte Vermittlung der Gottesidee an die Japaner. Der japanische Übersetzer der Katechesen hatte Gott zunächst mit dem der buddhistischen Shingon-Schule entlehnten Wort „*Dainichi*“ = große Sonne (*dai* = groß + *nichi* = Sonne) übersetzt, - sehr zur Freude der Anhänger dieser Schule die sich so durch die Männer aus dem Fernen Westen in ihrer Überzeugung bestätigt sahen. Dabei ist zu beachten, dass die Sonne in doppelter Weise zu verstehen ist: Einmal ist sie in der Bezeichnung des höchsten Buddha der Shingon-Schule enthalten; sie ist aber zugleich das zentrale Symbol des japanischen Shintō und seiner Sonnengöttin. Die Resonanz der Japaner ist also gut nachzuvollziehen. Sobald Franz Xaver aber bemerkte, wie er hier vereinnahmt wurde, wusste er sich nicht anders zu helfen, als das japanische Wort fallen zu lassen und durch das für Japaner völlig unverständliche lateinische Wort „*deus*“ zu ersetzen. In den Ohren der Japaner klang das Fremdwort aber dann wie *dai-uso*“; das wiederum bedeutet „große Lüge“ (*dai* = groß + *uso* = Lüge), - was für Japaner Spott und Ironie war, wurde aber für die europäischen Missionare zu einer Schmähung des wahren Gottes (354),

Die lebhaften Schilderungen Franz Xavers in seinen Briefen nach Rom und nach Europa vermitteln ein facettenreiches Bild der Anfänge der Jesuitenmission in Asien. Wenn heute in Franz Xaver der Wegbereiter zu den künftigen Bemühungen um eine sachgerechte Methode der Glaubensverbreitung gesehen und dann der Blick auf die drei großen Vertreter eines frühen inkulturierten Christentums in Indien, China und Japan fällt, auf Roberto de Nobili (1577-1656), Matteo Ricci und Alessandro Valignano, kommt am Ende doch schon der heute geforderte interreligiöse Dialog in den Blick.. Man wird bei Franz Xaver und den Nachfolgern in der alten Gesellschaft noch keine theoretischen Erörterungen über das Dialoggeschehen finden, doch die dialogischen Grundelemente sind erkennbar. Die Missionare waren bei allem Einsatz für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf jeden Fall Männer, die dem Gespräch mit

²¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, *De veritate* q.14 a. 11.

den führenden Persönlichkeiten in Religion, Politik und Wissenschaft nicht ausweichen, ja es suchten, wo immer sie gewirkt haben, und sich entsprechend einbrachten.

Es ist deshalb konsequent, dass die Gesellschaft Jesu in der Generalkongregation von 1995, in der sie sich auf neue Weise den Aufgaben um die Jahrtausendwende stellte, dem interreligiösen Dialog besondere Aufmerksamkeit schenkte. Ähnlich wie die Konzilerklärung *Nostra Aetate* finden sich im Dekret 5 unter den Religionen, die ausdrücklich behandelt werden, neben Judentum und Islam auch Hinduismus und Buddhismus.

Im Blick auf die Hindus werden folgende Momente erwähnt: der dreifache Weg des geistlichen Wachstums „durch innige Hingabe, tiefe Meditation und Einsatz für das Wohlergehen aller“²², die „gründlichen philosophischen Forschungen und mystischen Erkenntnisse, ihre hohen ethischen Werte, ihr ‚Ashram‘-Erbe und ihre reiche Symbolik“. All das eröffnet „breite Zugänge für einen fruchtbringenden Dialog“. Es wird dann angefügt:

„Im Zusammenhang von sozialer Diskriminierung und Erweckungsbewegungen, die zum Teil durch religiöse Ideologien verursacht sind, bekommt die Beteiligung der Jesuiten am Dialog zwischen Hindus und Christen eine große Dringlichkeit.“ (Nr. 14)²³

Im Abschnitt über den Buddhismus werden die vier edlen Wahrheiten und der achtfache Weg des Buddha in Erinnerung gebracht²⁴. Die beiden Säulen des Buddhawegs – Weisheit und Meditation mit der Wegführung zu innerer Freiheit und geistlicher Erleuchtung auf der einen, selbstloses und universales Mitgefühl mit allen lebenden Kreaturen auf der anderen Seite – finden ausdrückliche Erwähnung. Ein besonderer Auftrag für die Gesellschaft Jesu wird nicht formuliert. Zum Dialog heißt es ganz allgemein:

„Der Dialog mit Buddhisten befähigt Christen, mit ihnen zusammen der ständigen Frustration zu begegnen, die heute viele spüren, und gemeinsam die Probleme der Gerechtigkeit, der Entwicklung und des Friedens anzugehen; darüber hinaus lädt er die Christen dazu ein, den kontemplativen Reichtum in ihrer eigenen Tradition wiederzuentdecken.“ (Nr. 15)²⁵

Der Grundfrage nach Religion und nach Gott, wie sie sich zwischen Buddhismus und Christentum stellt, weicht der Text eher aus²⁶. Letztlich ist das ein Beweis dafür, dass die Gesellschaft Jesu hier selbst noch auf dem Weg ist.

Zum Schluss: Von Geistlichen Übungen

Ohne das Dekret 5 der 34. Generalkongregation in Gänze vorzustellen, ist es sinnvoll, auf die Einleitung zu achten. Denn diese führt zu den *Geistlichen Übungen* zurück, aus denen der Ordensgründer seine tiefste Inspiration empfangen hat. Mit den Exerzitien hat Ignatius zu Beginn der Neuzeit dem individuellen Menschen einen Weg zur persönlichen Gottesbegegnung und zur Findung des ihm von Gott gegebenen Lebensauftrags eröffnet.

Der Einleitungstext des Dekrets stellt Ignatius nun in die heutige Zeit. Er lässt ihn und seine Gefährten aus der Sicht Gottes über den heute anstehenden Auftrag nachsinnen. Man könnte meinen, die Betrachtung über die Menschwerdung aus der Zweiten Exerzitienwoche habe hier Pate gestanden und sei gleichsam für die heutige Zeit umgeschrieben worden²⁷:

²² Gemeint sind *bhaktimārga* = Weg der liebenden Hingabe, *jñānamārga* = Weg der Erkenntnis und *karmamārga* = Weg der Werke.

²³ Vgl. *Dekrete*, 440.

²⁴ Vgl. dazu ausführlicher *Waldenfels* 1990b, 147-184.

²⁵ Vgl. *Dekrete*, 441.

²⁶ Vgl. ausführlicher in meinen Veröffentlichungen: *Waldenfels* 1980; 1982; 2005, 131f. 244-247; 1988; 1997, 167-331.

²⁷ Vgl. *Ignatius*, Geistliche Übungen, Nr. 102-104. 106-108: *Ignatius* II, 148-151. Man vergleiche vor allem den Anfang des Ersten Punkts der Betrachtung mit der Einleitung des Dekrets:

„Die Personen sehen, die einen und die anderen:

„Wenn wir uns vorstellen, im Sinne des Ignatius mit dem dreifaltigen Gott auf die Erde herunterzuschauen, während das dritte Jahrtausend im Entstehen begriffen ist, was sehen wir? Mehr als fünf Milliarden Menschen – manche männlich, manche weiblich, manche reich, sehr viele mehr arm, manche gelb, manche braun, manche schwarz, manche weiß, manche im Frieden, manche im Krieg, manche Christen (1,95 Mrd.), manche Muslime (1 Mrd.), manche Hindus (777 Mio.), manche Buddhisten (341 Mio.), manche aus neuen religiösen Bewegungen (128 Mio.), manche aus einheimischen Religionen (99 Mio.), manche Juden (14 Mio.), manche ohne Religion (1,1 Mrd.). Welche Bedeutung und welche Gelegenheit hat dieser reiche ethnische, kulturelle und religiöse Pluralismus, der Gottes Wort heute charakterisiert, für unser Leben und für unsere Sendung zur Evangelisierung? Und wie antworten wir auf den Rassismus, auf kulturelle Vorurteile, auf religiösen Fundamentalismus und Intoleranz, die unsere heutige Welt so sehr kennzeichnen?“ (Nr.1)²⁸

In dieser Situation sollen sich alle Jesuiten eingeladen wissen, „Vorurteile und Voreingenommenheiten zu überwinden, seien sie historisch, kulturell, sozial oder theologisch, um mit ganzem Herzen mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten“. Diese Zusammenarbeit aber soll vor allem im Dialog mit jenen geschehen, „die durch religiöses Engagement inspiriert sind oder einen gemeinsamen Sinn für Transzendenz haben, der sie für universelle Werte öffnet“ (Nr.2).

Abschließend möchte ich auf einen kleinen Aufsatz zurückgreifen, den ich im Namen von P. Hugo Enomiya-Lassalle für die Friedrich Wulf gewidmete Festschrift verfasst habe (*Waldenfels* 1968). Darin ging es nicht um gedanklichen Austausch und spekulative Erörterungen, sondern genau um das, was die 34. Generalkongregation am Ende des Abschnitts über den Buddhismus anmahnt: die Rückbesinnung auf den kontemplativen Reichtum der eigenen Tradition. Für die Gesellschaft Jesu bedeutet das: Besinnung auf die *Geistlichen Übungen* des heiligen Ignatius.

Wir fragen nun nicht, wieweit sie selbst für Jesuiten zum Ursprung heutigen Dialogs gehören. Es geht um etwas Anderes. Hugo M. Enomiya-Lassalle hat aus seiner Begegnung mit der Zen-Übung erkennen können, dass die Rückkehr zur Übung als Übung, wie Ignatius sie seinen Gefährten als Erbe hinterlassen hat, einen kostbaren Weg zur interreligiösen Begegnung eröffnet, die dann von verschiedenen Seiten her erfolgt. Wir sprechen bewusst von „Begegnung“, nicht von „Dialog“, weil „Übungen“ nicht zunächst gepredigt werden sollen oder vorzutragen sind, sondern weil sie eine Sache des Tuns und der Praxis sind. Letztlich erwächst alles Sprechen aus dem Schweigen und dem schweigenden Tun²⁹. In der Übung des Zen, aber auch anderer nicht-christlicher Meditationspraktiken und den Exerzitien des heiligen Ignatius begegnen sich spirituelle „Wege“. Damit findet die Religion als solche zu ihrer Grundbestimmung zurück. Zu lange sind Religionen als Lehrsysteme angesehen worden, obwohl doch ihre wichtigste Bedeutung darin besteht, Wegweisung und damit Rückbindung an die tragende Wirklichkeit zu sein (vgl. *Waldenfels* 2005, 377-382 u.ö.).

-
- und zuerst die auf dem Angesicht der Erde in so großer Verschiedenheit sowohl in Trachten wie in Gebärden:
 - die einen weiß und andere schwarz;
 - die einen in Frieden und andere in Krieg;
 - die einen weinend und andere lachend;
 - die einen gesund, andere krank;
 - die einen geboren werdend und andere sterbend usw.
 - Zweitens: Die drei göttlichen Personen sehen und erwägen, wie auf ihrem königlichen Sitz oder Thron ihrer göttlichen Majestät, wie sie das ganze Angesicht oder die Rundung der Erde und alle Völker anschauen, in so großer Blindheit und wie sie sterben und zur Hölle hinabsteigen.
 - Drittens: Unsere Herrin sehen und den Engel, der sie grüßt.“

²⁸ Vgl. *Dekrete*, 431; die folgenden Zitate ebd. 431f. In einer Fußnote zur Nr. 1 wird darauf hingewiesen, dass die statistischen Zahlen mit Vorsicht zu gebrauchen sind.

²⁹ Vgl. *Waldenfels* 1968, 139; auch *Waldenfels* 1988, 69-108.

Enomiya-Lassalle hat aus seinen eigenen Meditationserfahrungen heraus auf die grundlegenden Gestaltungselemente der ignatianischen Exerzitien hingewiesen, auf Orte und Zeiten der Übungen, auf die Körperhaltungen u.a.m. Interessant wäre es, genauer zu erfahren, ob und wieweit diese Elemente ihrerseits schon Beziehungen und Auswirkungen von fremdreligiösen Meditationsübungen in der Zeit des Ignatius darstellen und bezeugen. Die Frage danach können wir hier nur stellen, nicht beantworten; sie verdient aber in Zukunft eine vertiefte Prüfung.

- *Orte und Zeiten:* In den Anweisungen des Ignatius gibt es Anweisungen über die Zeiten der Übungen sowie über die Orte und ihre Gestaltung. Zu jeder Übung gehört die so genannte *compositio loci*, die „Zusammenstellung“ des Ortes, an den man sich mit seiner Vorstellungskraft und seinen Seelenkräften begibt (vgl. Nr. 45-54)³⁰.

- *Körperhaltungen:* Die Körperhaltung gibt Ignatius für die Zeit der Übung frei (vgl. Nr. 76: „bald knieend, bald auf die Erde ausgestreckt, bald auf dem Rücken mit dem Gesicht nach oben, bald sitzend, bald stehend“), doch schließt er das Gehen aus. Es geht ihm also um eine Ruuehaltung. Erst nach Beendigung der Übung soll der Übende eine Viertelstunde „sitzend oder umherlaufend“ (Nr. 77) über ihren Verlauf reflektieren.

- *Wiederholungen:* Zum Verlauf der Übungen gehören Wiederholungen (vgl. z.B. Nr. 118-121). Wiederholungen sind Übungen der Vertiefung. Dabei spielt der Einsatz der inneren und äußeren Sinne, also der Einsatz aller Fähigkeiten der Person (lat. *applicatio sensuum*), eine eigene Rolle (vgl. Nr. 121-126).

- *Atmen:* Wo Ignatius auf einfache Weise in das meditative Gebet einführt, gibt er drei Weisen zu beten vor. Die dritte Weise geschieht unter ausdrücklicher Beachtung des Atemvorgangs:

„Bei einem jeden Atemzug oder Luftholen soll man geistig beten, indem man ein Wort des *Vaterunsers* oder eines anderen Gebetstextes betet. Man soll also zwischen einem Atemzug und einem anderen nur ein Wort beten und, solange die Zeit von einem Atemzug zu einem anderen dauert, hauptsächlich auf die Bedeutung dieses Wortes schauen oder auf die Person, zu der man das Gebet spricht,...“ (Nr. 258)

- *Der Meister:* Im Eingangsteil der ignatianischen Exerzitien gibt es mehrere Anmerkungen über den Leiter der Exerzitien. Diese handeln weniger vom heute vielfach verbreiteten Exerzitienvortrag, sondern vom Umgang mit dem einzelnen Exerzitanten. Es wird vorausgesetzt, dass es zu regelmässigen Begegnungen zwischen Übungsleiter und Übenden kommt. Dabei ist von Bedeutung, dass der Leiter vor allem auf die inneren Bewegungen achtet, die die Übungen im Exerzitanten auslösen. Er muss folglich selbst ein Meister der Unterscheidung der Geister (lat. *discretio spirituum*) sein. Wo es um innere Entscheidungen geht, hat er sich nicht einzumischen:

„Denn wiewohl wir außerhalb der Übungen erlaubter- und verdienstlicher Weise alle diejenigen, die *wahrscheinlich* die Fähigkeit haben, dazu bewegen können, Enthaltbarkeit, Jungfräulichkeit, Ordensleben oder jede Weise evangelischer Vollkommenheit zu erwählen, so ist es *dennoch* in diesen Geistlichen Übungen beim Suchen des göttlichen Willens angebracht und viel besser, dass der Schöpfer und Herr selbst sich den frommen Seelen mitteilt, indem er sie zu seiner Liebe und seinem Lobpreis umfängt und sie auf den Weg einstellt, auf dem sie ihm fortan dienen können. Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage *unmittelbar* den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn.“ (Nr. 15)

³⁰ Die Grundeinstellung zur Betrachtung ließe sich an der Betrachtung über die Menschwerdung gut erläutern. Vgl. zur „*compositio loci*“ Nr. 47: *Ignatius* II, 124. Die folgenden Übersetzungen des spanischen Autographs finden sich ebenfalls dort.

Die Indifferenz, die in den *Geistlichen Übungen* vom Exerzitanten gefordert ist, ist also auch beim Meister vorauszusetzen. Für ihn gilt wie für jeden Übenden:

„Deshalb ist es nötig, dass wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen:

- Gesundheit als Krankheit,
- Reichtum als Armut,
- Ehe als Ehelosigkeit,
- langes Leben als kurzes;

und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind.“ (Nr. 23)

Weiter gilt als Voraussetzung für Leiter und Übende:

„- dass ein jeder gute Christ bereitwilliger sein muss, die Aussagen des Nächsten zu retten, als zu verurteilen;

- und wenn er sie nicht retten kann, erkundige er sich, wie jener sie versteht;
- und versteht jener sie schlecht, so verbessere er ihn mit Liebe;
- und wenn das nicht genügt, suche er alle angebrachten Mittel, damit jener, indem er sie gut versteht, gerettet werde.“ (Nr. 22)

Enomiya-Lassalle hat in seinem Umgang mit spirituell erfahrenen Meistern außerhalb des Christentums unmittelbar erlebt, wie wichtig Erfahrungen sind, die Menschen in geistlichen Übungen machen. Für die Gesellschaft Jesu sind die *Geistlichen Übungen* des heiligen Ignatius Anleitungen, auf dem eigenen Lebensweg Gefährten Jesu zu werden. Wer sich auf diese Übungen einlässt, geht deshalb in die Schule Jesu.

Jeder interreligiöse Dialog, dem es wirklich um die Religion als Rückbindung an die wahre Wirklichkeit geht, erhält aus spirituellen Quellen, also aus den Quellen, aus dem der Geist sprudelt, seine Substanz. Ignatianisch wird der Übende ein „*contemplativus in actione*“, also ein in allem Tun Kontemplativer, ein mit Gott Verbundener.

Dass es Ignatius darauf ankommt, hat er unmissverständlich am Ende der 2. Anmerkung der *Geistlichen Übungen* festgehalten:

„Nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren und –Schmecken.“ (Nr. 2)

Nur wer einen Geschmack für Gott hat, kann in anderen den Sinn für Gott entdecken und wecken. In heutiger Sprache gesagt: Wir müssen „religiös musikalisch“ sein oder werden, wenn ein interreligiöser Dialog gelingen soll.

Literatur

Bartlogg: Bartlogg, Andreas R.: Mit Jesus blutserwand. Ignatius von Loyola als Philosemit – eine Verpflichtung für die Gesellschaft Jesu?: *Delgado* 2010a, 489-500.

Boff: Boff, Leonardo, Herausforderung nach 500 Jahren Evangelisierung. Eine lateinamerikanische Perspektive: *Sievernich* 1992, 431-446.

Burschel: Burschel, Peter / Marx, Christoph (Hg.), Reinheit, Wien 2010 (im Druck).

Dekrete: Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. Hg. von der Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz. München 1997.

Delgado 1996: *Delgado, Mariano*, Juden und Christen in Spanien. Anmerkungen zu einem wichtigen Kapitel europäischer Geschichte: *StZ* 214 (1996), 111-123

---- 2004: Der Mythos „Toledo“. Zur Konvivenz der drei monotheistischen Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien: *Hering*, 69-91.

---- 2010a: ---- / *Waldenfels, Hans* (Hg.), Evangelium und Kultur. Begegnung und Brüche. Fribourg / Stuttgart 2010.

---- 2010b: „Oh Blindheit, oh Bosheit in ganz Spanien verbreitet“. Die Kontroverse um die *limpieza de sangre* im frühneuzeitlichen Spanien: *Burschel* (im Druck).

- Dumoulin: Dumoulin, Heinrich*, Inkulturation in der Jesuitenmission Japans: *Sievernich* 1990, 254-271.
- Elsas: Elsas, Christoph*, Der Islam als Anreger des Evangeliums in der Christentumsgeschichte Europas?: *Delgado* 2010a, 430-445.
- Falkner: Falkner, Andreas / Imhof, Paul* (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556. Würzburg 1990.
- Franz Xaver: Franz Xaver*, Briefe und Dokumente 1535-1552. Hg.von *Michael Sievernich* unter Mitarbeit von *Wolfgang Fritzen*. In der Übersetzung von *Peter Knauer*. Regensburg 2006,
- Hering: Hering, Sabine* (Hg.), Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss? Multikulturelle Diskurse und Orte. Opladen 2004
- Ignatius I: Ignatius von Loyola*, Briefe und Unterweisungen, übersetzt von *Peter Knauer* (= Deutsche Werkausgabe Bd. I). Würzburg 1993.
- II: ----, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von *Peter Knauer* (= Deutsche Werkausgabe Bd. II). Würzburg 1998.
- Körner: Körner, Felix*, Außenblick. Christliche Mission in türkisch-muslimischer und systematisch-theologischer Darstellung: *Delgado* 2010a, 456-472.
- Madrigal: Madrigal, Santiago*, Alessandro Valignano ante el reto de la inculturación: Una relectura del “Sumario de las cosas de Japón” (1583): *Delgado* 2010a, 501-517.
- Maryks* 2009a: *Maryks, Robert A.*, The Jesuit Order as a Synagogue of Jews.: Jesuit of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood-Laws in the Early Society of Jesus. Leiden 2009.
- 2009b: ----, The Jesuit Order as a “Synagogue of Jews”. Discrimination against Jesuits of Jewish Ancestry in the Early Society of Jesus: *AHSI* 78 (2009) 239-381.
- Michel: Michel, Thomas*, Friends on the Way. Jesuit Encounter: Contemporary Judaism. New York 2007.
- Rastoin: Rastoin, Marc*, From Windfall to Fall: The Conversos in the Society of Jesus: *Michel*, 8-27.
- Reites* 1977: *Reites, James W.*, St. Ignatius and the People of the Book. An Historical-Theological Study of St. Ignatius of Loyola’s Spiritual Motivation in his Dealings with the Jews and Muslims. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae apud Institutum Spiritualitatis Pontificiae Universitatis Gregoriana. Roma 1977.
- 1990: ----, Die Juden. Perspektiven ignatianischer Weltsicht: *Falkner*, 417-431.
- Riße: Riße, Günter*, Christen und Muslime. Baustelle Europa erschließen und gestalten: *Delgado* 2010a, 446-455.
- Schlier, Heinrich / von Severus, Emmanuel / Sudbrack, Josef / Pereira, Alfons* (Hg.), Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. Würzburg 1968.
- Sievernich* 1990: *Sievernich, Michael / Switek, Günter* (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg 1990.
- 1992: ---- *SJ / Camps, Arnulf OFM / Müller, Andreas OFM / Senner, Walter OP* (Hg.), Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika. Mainz 1992.
- Waldenfels: Waldenfels, Hans*, Vom Schweigen des Buddha und den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola: *Schlier*, 139-151.
- 1980: ----, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg ³1980.
- 1982: ----, Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog. Mainz 1982.
- 1988: ----, An der Grenze des Denkbaren. Mediation – Ost und West. München 1988.
- 1990a: ----, Unterwegs zur Theologie der Religionen: *Sievernich* 1990, 624-639.
- 1990b: ----, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. Bonn 1990.
- 1992: ----, Die Orden in Lateinamerika aus europäischer Sicht: *Sievernich* 1992, 476-462.

---- 1997: ----, Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II. Bonn 1997, 167-331.

---- 2005: ----, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn ⁴2005.

Wicki: Wicki, Josef, Die „Cristiãos-novos“ in der indischen Provinz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis Acquaviva: AHSI 46 (1977) 342-366.