

schaulich. Der Verf. wollte „vor allem einen guten *Status quaestionis*“ bzgl. der Kunst-historiker geben und insbesondere über Kontext, Auftrag und Bestimmung der Werke informieren (27). In der Tat erfährt der Leser reiche Belehrung (im Anhang folgen zudem auf die Gesamtbibliographie Spezialbibliographien zu jedem Kapitel; nach den Tafel-/Abbildungsverzeichnissen gibt es zwei Indizes: zu Theologen/Konzilien und zu den Künstlern [ohne einen dritten zu den Kunstwissenschaftlern]). Vor allem aber geht es Böesflug um „die Entwicklung der Gottesidee selbst in der abendländischen Gesellschaft“ (28). – Demgemäß formuliert er im *Schluß* (unter einem Wort R. Bressons: „Le surnaturel c'est du naturel précis“) eine Hypothese zur theologalen Qualität der Bilder. (Da es im Deutschen den Unterschied von „theologal“ = gottbezogen [die „göttlichen“ Tugenden] und „theologisch“ = theologie-wissenschaftlich nicht gibt, behilft sich die Übersetzerin mit „theologisch“ in Anführungszeichen.) Vorweg kommt er auf den Widerstand von Hirten und Lehrern gegen bestimmte Darstellungen zu sprechen und räumt ein, daß manches weniger brauchbar, einiges „verhängnisvoll“ (198) sei. Für seine sieben Werke aber beansprucht er eine überkünstlerische „Dichte und Art der Präsenz“ und spricht sogar – bewußt ungeschützt – „gewissermaßen von einem ‚Stand der Gnade‘“ (199). Drei Wunder findet er in der gewählten Raum-Zeit-Stelle: künstlerische Erfindungs-gabe, theologischen Wagemut und „eine seltene Gabe“, den Erwartungen der Gläubigen in privater wie kirchlicher Frömmigkeit zu entsprechen. „Ein solches Wunder sollte sich nicht so bald wiederholen“ (200). Als „Gegenprobe“ werden Dürers Landauer Altar und Raffaels Disputa angeführt, die in der Vorlesung behandelt wurden, aber hier kein Kap. erhielten; denn dort erscheine die Trinität nicht in derselben Weise den gemalten Figuren (und so dem Betrachter unter ihnen). Dazu kein Widerspruch! Auch sonst möchte der Rez. dem so gelehrten wie begeisterten und begeisternden Verf. in der Verteidigung der Künstler und ihrer Werke nicht widersprechen, jedenfalls hier nicht. Ein Gegenwort zur Propagierung globalen Bilderverbots und negativer Theologie war überfällig – zumal weder jenes noch diese einfachhin biblisch gerechtfertigt ist. So meldet sich in diesem Tutti-Einsatz auch mitnichten bloß biblisch-christliche Prophetie zu Wort, sondern oft genug modernes Autonomie-Denken und Insidertum, Antidogmatik, Agnostizismus und private Chiffren-Religiosität (nicht bloß Sprach-, auch Bildlosigkeit entwickelt den Glauben). Aber darf man andererseits die prophetische Anfrage überhören? Wie steht es um Gewinn und Verlust bei der Verbildlichung des „unsichtbaren Vaters“? Wie beim Gnadenstuhl um Theo- und (Heils-)Anthropozentrik? Wie um die Wahrung von Rang und Würde des Hl. Geistes – und überhaupt um das rechte Verhältnis von („theologisch“) immanenter und ökonomischer Trinität? Auch das Bresson-Motto ruft nach Diskussion. Freilich kämen wir damit ganz aus der Kunstgeschichte hinaus. Aber vielleicht doch nicht endgültig. J. SPLETT

MARON, GOTTFRIED, *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 304 S., ISBN 3-525-55442-7.

Seit den Arbeiten von Heinrich Böhmer am Anfang des vergangenen Jhdts. sind von evangelischer Seite keine größeren Untersuchungen zu Ignatius von Loyola mehr erschienen. Maron (= M.) hat 1956 Ignatius für sich entdeckt (275), so daß sein Buch eine sehr lange und kontinuierliche Befassung mit Ignatius voraussetzt. Er will mit seinem Vorhaben einer Anregung von Hugo Rahner folgen, sich nachdrücklich dem „theologischen Ignatius“ zu widmen (5), und bezeichnet das Ergebnis als „Annäherungen“ (281). Grundlage der Arbeit ist neben den Urtexten weithin die Deutsche Werkausgabe zu Ignatius; häufig stützt sich der Autor auf die Untersuchungen von J. W. O'Malley.

Von seinem evangelischen Ansatz her meint er beobachten zu können, daß für Ignatius nicht das „Wort Gottes“ im Mittelpunkt stehe, sondern die „Gestalt Christi“ (18). Er meint auch darin einen Gegensatz zu Luther zu sehen, daß es diesem um das *purum verbum* der Schrift ohne jeden menschlichen Zusatz gehe, während Ignatius manchmal den Schrifttext verkürze, „um alles kritische Potential auszuschalten“ (36). Bei Ignatius sei eine „kontemplative Grundhaltung“ des Hörens kaum zu finden (24). Es finde „eine Zerstückelung des neutestamentlichen Textes aus meditationstechnischen Gründen statt“ (38f). Dem Rez. erscheinen solche Aussagen als hermeneutisch eher problemati-

sche Rückwärtseintragung von geistesgeschichtlich späteren oder auf etwas anderes bezogenen Fragestellungen. Auch bei Luther ist ja mit „solo verbo“ nicht gemeint, daß nur wörtliche Schriftzitate gelten sollen, sondern daß die Gemeinschaft mit Gott auf keine Weise an der Welt ablesbar ist: Sie muß zur Erfahrung „hinzugesagt“ werden und wird allein im Glauben als wahr erkannt. Luther konnte in seinen Thesen *de fide* schreiben: „Scriptura est non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera scriptura non habenda. [...] Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.“ (WA 39, 1; 47, 3f. und 19f.)

Nach Auffassung des Autors vermittelt die Heilige Schrift für Ignatius nicht die Offenbarung, sondern ist nur das „nachträglich Bestätigende“ für seine Visionen (42) (als ob diese nicht Nachvollzug dessen wären, was die Christenheit ursprünglich aus der Schrift weiß). Die Überlegungen von Ignatius zur Armutfrage interpretiert der Autor als ein „Durchmeditieren“, das er für „Schwerarbeit bis hin zur völligen Erschöpfung“ hält (51). Er meint auch, daß Tränen „offenbar für Ignatius ein untrügliches Zeichen für die Gegenwart Gottes“ seien (59); wird in einer solchen Formulierung nicht übersehen, daß es Ignatius um Tränen geht, die aus Glaube, Hoffnung und Liebe motiviert sind (GÜ 316)?

„Es ist ein Stück mystische Technik, von der wir hier erfahren. Ignatius probiert und experimentiert mit den inneren Augen bis er die richtige geistliche Blickrichtung gefunden hat. Wie mit einem mystischen Fernrohr sucht er den himmlischen Kosmos ab, Gewiß, das Fernrohr wurde erst um 1600 erfunden. Es ist wie eine Vorwegnahme in der Mystik.“ (64) So wird auch die ignatianische Heiligenverehrung mit den Worten interpretiert: „Es herrscht Ordnung, es ist ein Instanzenweg einzuhalten“ (74). „Funktion und Name von Jesus und Maria“ sind „so eng aneinandergerückt, daß das gegenreformatorische ‚Binomium‘ Jesus-Maria zu ahnen ist“ (75). Der Autor stellt an Ignatius die Frage: „Spielt wirklich Gott mit auf der Bühne, die wir errichten, dem Schauplatz, den wir aufbauen?“ (78). Handelt es sich nicht um „eine echte Projektion im Sinne Feuerbachs“? (Ebd.) Vielleicht wird hier zu wenig beachtet, daß die ignatianischen Meditationen als Gegenstand „das wirkliche Fundament der Geschichte“ (GÜ 2) in den Evangelien haben. Die *compositio loci* in den Geistlichen Übungen ist auch nicht die Errichtung einer Art innerer Bühne, sondern bedeutet, daß man sich selbst mit dem zu betrachtenden Geschehen wie im selben Raum befinden soll (vgl. z. B. GÜ 47, 232). In den Geistlichen Übungen gehören übrigens die „Geheimnisse des Lebens Christi“ und die „Regeln“ nicht nur zur vierten Woche (30); sie sind parallel zur zweiten, dritten und vierten Woche anzuwenden. Die ganzen Geistlichen Übungen sind meines Erachtens eine Einübung in die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift.

Als Gesamtbewertung der ignatianischen Mystik heißt es zu Recht: *Statt Wesensverschmelzung, Zugang zum Vater, statt Jesusminne, Zugesehtheit zum Sohn*, das scheinen mir die angemessensten Charakterisierungen für das ‚mystische‘ Verhältnis des Ignatius zu Gott zu sein.“ (82) Die „Frömmigkeitstheologie“ von Ignatius werde gekennzeichnet durch eine „fundamental *christologische* bzw. *jesuzentrische Prägung*“, eine „befestigte, vertiefte und unbezweifelbare *katholische Kirchlichkeit*“ und schließlich eine „*neue Frömmigkeit*“ im Gefolge der *Devotio moderna* (91); Ignatius hatte eine besondere Vorliebe für die vier Bücher der „Nachfolge Christi“.

Im Anschluß bereits an Heinrich Böhmer hält der Autor Ignatius für den Begründer der „praktischen Theologie“ auf katholischer Seite (123). Aber er meint, daß bei Ignatius „keinerlei kritische Funktion der Theologie gegenüber der Kirche“ mehr denkbar sei (129); überhaupt gebe es bei Ignatius „keine Spur von Kirchenkritik“ (131). Auf's beste werde dies durch die am Anfang des Berichts des Pilgers erzählte Episode mit dem Mauern illustriert (BP 14) (131). Doch hat nicht Ignatius selbst diese Episode nach seinen eigenen Worten nur als Beispiel für seinen damaligen Unverstand erzählt? Der Autor hält auch GÜ 365 („von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist“) für den Verzicht auf jedes eigene Urteil gegenüber der Kirche (138). Nach Auffassung des Rez. geht es in diesem berühmten Text vielmehr darum, daß alle Glaubensaussagen die Struktur einer „*absconditas sub contrario*“ haben; die gesehene Wirklichkeit wird ja keineswegs gelegnet oder als bloßer Schein angesehen. Bei genauerem Zusehen findet man bei Ignatius auf Schritt und Tritt, wenn auch sehr zurückhaltend formulierte Kirchenkritik,

etwa wenn er fordert, von schlechten Gewohnheiten der Vorgesetzten zu denen selbst zu sprechen, die ihnen abhelfen können (GÜ 362), oder wenn er es für wünschenswert hält, ein theologisches Lehrbuch zu verfassen, das gegenüber den bisher benutzten „diesen unseren Zeiten mehr angepaßt schiene“ (Sa 466); m. E. käme man mit der Aufzählung von Beispielen an kein Ende.

Statt Kirchenkritik entwickle Ignatius in seinen Regeln für das rechte Gespür in der Kirche ein „Programm des Lobens“ (134). Immer wieder finden sich aber Urteile des Autors wie: „Luthers Entdeckung der Gleichheit aller getauften Christen, ein ‚allgemeines Priestertum‘, dürfte ihm zutiefst fremd und alle Ordnung aufhebend erschienen sein“ (148). Aber hätte Ignatius dann in den Satzungen schreiben können, daß Gott einen jeden mit der Sorge um seinen Nächsten betraut hat (Sa 115)? Wäre es verständlich, daß er noch nach seinen Studien als Laienprediger gewirkt hat (BP 88) und daß das Buch der Geistlichen Übungen im wesentlichen von Ignatius als Laien verfaßt wurde (87)?

Die ignatianische Kritik an der Kirche durch die Tat besteht nach M. in der Haltung, „nicht teure Verheißungen (Ablaß!) anzubieten, sondern wirkliche Leistungen ‚umsonst‘ zu erbringen“ (180); die Haltung der Jesuiten in Sachen Bezahlung gehöre „zu den wichtigsten Beiträgen für eine ‚Reform‘ des Katholizismus“ (238). Allerdings gelte auch hier, was einmal über den Zisterzienserorden gesagt worden sei: Die Haltung freiwilliger Armut sei noch schwerer zu vererben als Reichtum (181). M. weist auch darauf hin, daß der von Ignatius so betonte Gehorsam durchaus etwas mit Freiheit zu tun habe, weil man in ihm die Besorgtheit um sich selbst überwinde (182f.). „Diese Erfahrung ist der Martin Luthers nicht fern, doch geschieht das Erlebnis der Freiheit eines Christenmenschen bei Luther nicht durch den Gehorsam, sondern durch den Glauben.“ (183) Weil Ignatius für den Gehorsam wünscht, daß einem Absicht und Zweck dessen, was angeordnet wird, vollständig erläutert werde (Sa 612), warnt der Autor vor klischeehaften Urteilen von außen, als könne es um einen Gehorsam ohne Verstand gehen (186).

Kaum ein Orden habe sein Ziel so genau formuliert wie der Jesuitenorden: „den Seelen zu helfen“. Bemerkenswert sei auch der „häufig gebrauchte biblische Begriff *Arbeiter* (im Weinberg, in der Ernte), dessen kaum verborgener profaner, antimonastischer Klang auffällt“ (187). Die Seelsorge der Gesellschaft Jesu richte sich vorwiegend an die drei Gruppen der Bedürftigen, der Bedeutenden und der selber für den Dienst Geeigneten (188). Aber an kaum einer Stelle sei der Unterschied zu Martin Luther so groß und so gravierend, als wenn für Ignatius Sünden durch eigene Anstrengung zu überwinden seien (208); dem Modell der Rechtfertigung stehe damit das „*Modell der cooperatio*“ gegenüber (209). Doch wird nicht mit dieser These übersehen, daß auch bei Ignatius die Werke des Menschen nicht auf Gott, sondern auf die Welt gerichtet sind? Die Rechtfertigungslehre ist gerade bei Luther eine Kampfparole für gute Werke: Nur solche Werke können vor Gott gut sein, die aus der Gemeinschaft mit ihm und damit aus Glauben hervorgehen.

Etwas später sagt der Autor, daß in der Devise, „Gott in allen Dingen zu finden“, die Nähe zwischen Ignatius und Luther „außerordentlich bemerkenswert“ sei (216). Zusammenfassend bezeichnet er Ignatius als einen „der bedeutendsten und wirkungsvollsten *Lehrer menschlicher Rationalität* an der Schwelle der Neuzeit [...], dessen Auswirkungen auf die neuzeitliche Geistesgeschichte noch kaum in den Blick genommen worden sind“ (225). Aber wie läßt sich damit die obige Aussage vereinbaren, daß Ignatius keine Kirchenkritik kenne? Richtiger ist wohl, daß es ihm um behutsame und unpolemische Formulierungen geht (139); zum Beispiel enthält er sich im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen gewöhnlich der Namensnennungen (251).

Auf die Frage, ob Ignatius zur Gegenreformation gerechnet werden könne, kommt der Verfasser zu einem nuancierten Urteil: Ignatius sei innerhalb des Gesamtphänomens der katholischen Reform zu sehen, deren rechter Flügel zur Gegenreformation wird (242). Es stehe fest, daß die gesamte Entwicklung von Ignatius auch ohne Luther und Reformation zu erklären sei (ebd.). – Das Werk schließt mit einer kurzen, aber sehr informativen Darstellung des geschichtlichen Wandels der evangelischen Sicht von Ignatius (269–284).

Die obigen Zitate mögen zeigen, daß der Autor zwischen sehr kritischen Fragen an Ignatius und der Feststellung einer erstaunlichen Nähe zu Anliegen Luthers schwankt.

Das Buch war für den Rez. eine spannende Lektüre: Welche Texte von Ignatius wird wohl ein evangelischer Kirchenhistoriker für besonders interessant halten? Ihm fällt manches auf, worüber ich bisher eher hinweggelesen habe. Es überwiegt eine aus den Quellen und mit vielen geschichtlichen Querverbindungen gut begründete freundliche Beurteilung von Ignatius. – Ein fröhlicher Druckfehler: Die Jesuiten würden, „um ungehinderter ihren apostolischen Arbeiten nachgehen zu können“, auf das „Morgengebet“ (189) [statt auf das Chorgebet] verzichten. P. KNAUER S. J.

GARCÍA MATEO, ROGELIO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao: Ediciones Mensajero 2000. 428 S., ISBN 84-271-2325-6.

Der Bd. enthält 16 bereits anderweitig (vor allem in „Gregorianum“ und „Manresa“) veröffentlichte und zwei neue Artikel des als subtiler Ignatius-Kenner bekannten Autors aus den Jahren 1985–1999 zur Person und zum Werk von Ignatius von Loyola im kulturellen Kontext. Die Hauptthemen in bezug auf die Person von Ignatius sind: Die ritterliche Umwelt, seine Bekehrung durch die Lektüre des „Lebens Christi“ von Ludolf dem Kartäuser, der Einfluß des Humanismus und der philosophischen und theologischen Studien auf ihn; in bezug auf das Werk finden sich vornehmlich eine Reihe von Interpretationen zu den Geistlichen Übungen und eine eingehende Erläuterung zu dem Ausdruck „Leib der Gesellschaft“ in den Satzungen. Neu sind ein Artikel zur pädagogischen Seite der Geistlichen Übungen und zu den Geheimnissen des Lebens Christi. Von ganz besonderem Interesse ist ein Artikel über die bisher wenig beachteten sogenannten *textus accomodati* der Geistlichen Übungen (237–255), die sich im Monumentalen-Bd. „Exercitia Spiritualia“ neben dem spanischen Autographen und den beiden lateinischen Texten der „Versio vulgata“ und der „Versio prima“ in den beiden Fassungen von 1541 und 1547 finden. Solche *textus accomodati* sind insbesondere der *textus Ioannis Helyaris* (1535–1536) und der sogenannte „Kölner Text“ (1538–1539), sowie der eines Magister Johannes mit Randbemerkungen von Ignatius selbst aus der Zeit zwischen 1539 und 1541. Die beiden ersteren sind erheblich früher als die erste Druckausgabe der Geistlichen Übungen (1548). Wenn es im Bericht des Pilgers rückblickend heißt, Ignatius habe bereits im Prozeß von Salamanca im Jahre 1527 den Untersuchungsrichtern seine Aufzeichnungen (*papeles*) von den *ejercicios* übergeben, dürfte es sich nur um einzelne Elemente der späteren Geistlichen Übungen gehandelt haben und eher nicht um etwas, was Ignatius bereits damals so genannt hätte. In von Ignatius selbst verfaßten Texten begegnet der Ausdruck *ejercicios* für seine eigenen „Geistlichen Übungen“ zum ersten Mal in einem Brief aus dem Jahr 1536 an seinen früheren Beichtvater Manuel Miona. Vorher ist allenfalls zum Beispiel von geistlichen Gesprächen (*conversaciones*) die Rede. Der von Tacchi Venturi entdeckte und von A. Codina zum erstenmal 1919 publizierte Text von Helyar ist der früheste Text der Geistlichen Übungen, den wir besitzen. John Helyar (1503–1541) war ein englischer Priester und Humanist, Sekretär von Kardinal Reginald Pole, und muß im Jahre 1535 in Paris entweder bei Ignatius oder bei Peter Faber die Geistlichen Übungen gemacht haben. In seinen Aufzeichnungen findet sich auch ein Abschnitt „Quid faciendum post exercitia ad conservandum se ipsum“, in dem zum Beispiel eine Meditation über das Kommen des Heiligen Geistes steht, die ja in den späteren offiziellen Texten fehlt. Den späteren Texten entspricht am meisten die „erste Woche“ und ein Teil der „zweiten“. Auffallend sind häufige ausdrückliche Bibelzitate, was auf die biblische Fundierung auch der späteren Texte hinweist, selbst wo sie sich nicht mehr ausdrücklich auf die Bibel berufen. Der Kölner Text von 1538, den Faber im Jahre 1543 in der Kölner Kartause hinterlassen hat und der sich heute im Kölner Stadtarchiv findet, entspricht bereits in sehr hohem Maß dem späteren vollen Text, wobei aber die heute das Ganze einleitenden Anmerkungen erst am Schluß stehen, während die „Geheimnisse des Lebens Christi“ noch fehlen. Die Differenz des Kölner zum Helyar-Text legt die folgende Erklärung nahe: Es scheint, daß Ignatius die Zeit seines Aufenthaltes in Venedig in Erwartung einer Überfahrt der Gruppe der ersten Gefährten nach Jerusalem genutzt hat, seine bisherigen Aufzeichnungen zu vervollständigen und weiterzuführen. Den weiteren Text des „Magister Johannes“ hat man lange Juan de Polanco zugeschrieben, aber Cándido des Dalmases hat begründet, daß er wahrscheinli-