

Ignatius von Loyola und die gesellschaftliche Dynamik seines Lebensprogramms

Zur Analyse des Briefwechsels eines Heiligen*

Dominique Bertrand, Lyon

Die Korrespondenz des Ignatius von Loyola ist bisher nur wenig ausgewertet worden. Die Beschäftigung damit ist belastet von Mythen – sowohl im Blick auf den Gründer der Gesellschaft Jesu als auch, in der Folge, im Blick auf die Jesuiten und so grundsätzlich hinsichtlich des Verhältnisses von Politik und Glaube.

Die Korrespondenz des Ignatius wird tatsächlich verkannt, wenn wir dieses Wort „verkennen“ in seinem exakten Sinn verstehen, das zwar eine gewisse Kenntnis einschließt, aber eine sachgerechte Beurteilung, die auf Vertrautheit mit den Briefen beruhen muß, verneint. Man kann dies ganz allgemein von allen Briefwechseln des 16. Jahrhunderts sagen – besonders wenn sie umfangreich sind. Gewiß kennt man seit den großen kritischen Ausgaben, die dem 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts zur Ehre gereichen, diese voluminösen öffentlichen und privaten Sammlungen; man braucht nur an Namen wie Erasmus, Michelangelo, Luther, Calvin usw. zu denken. Sie dienen zwar als „Steinbrüche“, aus denen sich viele Auskünfte über Daten, Orte und auch „Psychologie“ gewinnen lassen; man untersucht sie aber selten um ihrer selbst willen.

Dies gilt in ganz besonderer Weise von der Korrespondenz, mit der sich unsere umfangreiche Veröffentlichung befaßt¹. Wenn man vom Brief über den Gehorsam (von 1553) und von den Anthologien absieht, tritt die erwähnte Korrespondenz – obwohl sie schon seit 1894 in den *Monumenta Historica Societatis Jesu* zugänglich ist – in den Bibliographien kaum auf. Diese Feststellung gilt sowohl für die Jesuiten-Autoren als auch – mit mehr Grund – für andere Historiker. M. Delumeau zitiert

* Für die Vermittlung dieses Beitrags danken wir P. Josef Sudbrack SJ, der den Autor des bedeutenden Buches *La Politique de saint Ignace de Loyola. L'analyse sociale*, Paris 1985, darum gebeten hatte. Die folgenden Zeilen sind die Überarbeitung eines Referates, das D. Bertrand am 19. April 1985 in Clermont gehalten hat und das 1987 in der ursprünglichen Form in den Akten des Kolloquiums von Clermont veröffentlicht werden wird. Das Buch selbst wurde in diesem Jahr von der Académie française preisgekrönt. *Die Redaktion.*

¹ *La Politique de saint Ignace de Loyola*, aaO.; schon 1966 schrieb ich in *Christus*, Nr. 55, 338–353 den Beitrag *Pour une politique méditerranéenne* über den Brief des Ignatius vom 6. August 1553.

sie in seinen historischen Arbeiten über die Reformation ein einziges Mal nach der Auswahl, die in der *Collection Christus* herausgegeben wurde². Erst M. Chaunu hat 1981 – und er sagt, daß es nicht ohne Einfluß meinerseits geschehen ist – eine entsprechende Rehabilitation in seinem Werk *Eglise, culture et société – Essais sur Réforme et Contre-Réforme: 1517–1620* geleistet. Die Korrespondenz des Ignatius hat wohl durch das Zusammentreffen von drei Tatsachen begonnen, Aufmerksamkeit zu finden: der Entdeckung einer quantifizierenden Methode der Geschichtsschreibung, der Verwirrung der politischen Ideologien³ und der – ich möchte sagen: ökumenischen – Neubewertung, die Ignatius von Loyola und sein Werk allgemein gefunden haben⁴.

Ein wachsendes Netz von Adressaten und Anliegen

In einem ersten Schritt wollen wir skizzenhaft nachweisen, warum die Korrespondenz des Ignatius geeignet ist, diesen Mann zu entmystifizieren und, als Folge davon, eine gültigere Betrachtung seiner politischen Rolle zu fördern – was durchaus keine Vereinfachung dieser seiner Rolle und, allgemeiner gesagt, der politischen Verantwortung bedeutet, im Gegenteil. Wir zeigen dies in vier Schritten. Damit machen wir uns nicht nur vertraut mit dem Briefkorpus des Ignatius, sondern erhalten auch die Möglichkeit, sein politisches Anliegen genuin zu erfassen. Mit dem Ausdruck „politisches Anliegen“ meine ich eine Wirklichkeit, die einfacher und deshalb weniger greifbar ist als das, was wir sonst unter „Politik“ verstehen: Schon diesseits von Optionen und konkretem Engagement steht der Mensch mit seinem Leben als gesellschaftliches Wesen in einem Netzwerk von Tätigkeiten, die dem Wohl der menschlichen Gesellschaft dienen oder schaden⁵.

Das erste Kennzeichen, das die Korrespondenz des Ignatius befähigt, sein politisches Anliegen auszudrücken, ist ihre Fülle. Sie hat sicherlich von allen edierten Briefwechseln des 16. Jahrhunderts den größten Umfang. Nimmt man alle abgesandten und empfangenen Briefe zusammen – also das, was man die aktive und die passive Korrespondenz nennen darf –, so kommt man auf 9178 Dokumente; davon sind allein 6815 von Ignatius abgesandte Briefe⁶. Um nur ein vergleichbares Beispiel zu er-

² *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris 1965, 1666, Nr. 2.

³ Vgl. neuestens Paul Valadier, *Libéralisme. Notre avenir radieux*, in: *Etudes* 363 (1985) 159–173.

⁴ Vgl. Jean Delumeau, aaO. (Anm. 2), 295.

⁵ Vgl. Aristoteles, *Politik* III, IV.

⁶ Vgl. *La Politique de saint Ignace de Loyola*, aaO., 38f (Tabellen a und b).

wähnen: Luther hat uns insgesamt 4337 Schriftstücke hinterlassen, von denen 3141 auf die aktive Seite gehören⁷. Es ist undenkbar, daß eine solche Fülle nicht auch politische Aussagekraft hätte. Dank dessen, was wir sonst über Ignatius wissen, wird diese Vermutung zur Gewißheit.

Erhärtet wird diese Gewißheit durch die unterschiedliche gesellschaftliche Stellung ihrer Empfänger. Das Bezugssystem dieser Korrespondenz erweist sie nicht als Stätte eines Austausches von Ideen mit Freunden oder Sammlung mannigfacher Schmähreden gegen ausgesuchte Gegner, wie es bei Erasmus der Fall ist, sondern als Netzwerk von Beziehungen, das sich im Laufe der Entwicklung immer mehr erweitert. Die 26 uns erhaltenen Briefe, die vor der Gründung der Gesellschaft Jesu (durch die Bulle *Regimini Militantis Ecclesiae* vom 27. September 1540) datiert sind, umschreiben von Barcelona über Paris und Venedig bis Rom den europäischen, aber auch gesellschaftlichen Raum einer Brieffreundschaft, in dem Bürger, Adelige, Mitglieder des hohen und niederen Klerus und schließlich auch ein Gemeinwesen, nämlich seine Heimat Azpeitia, zu finden sind. Schon diese wenigen Briefe sind breit gestreut. Diese Streuung wird wachsen mit dem Wachstum der Gesellschaft Jesu: Ignatius wird an den Negus schreiben⁸, an den Kanzler der Universität Löwen⁹, an die adelige Mutter eines Gefährten, die ihren Gatten verloren hat¹⁰, an einen Bürger von Venedig, der sich mit der Ausführung von testamentarischen Verfügungen seines in der Gesellschaft Jesu gestorbenen Bruders plagt¹¹, usw. Man ersieht aus den letzten Beispielen: Die Aufgaben, die auf die Jesuiten zukommen, werden immer vielfältiger. Und auch die Mitbrüder, die Empfänger von 5301 Briefen aus der gesamten aktiven Korrespondenz des Ignatius, sind Vermittler, die das Netz der Beziehungen weiterspannen. Durch sie wird die Streuung verdoppelt, um es zurückhaltend zu sagen.

Ein weiteres Kennzeichen dieser Korrespondenz macht sie besonders geeignet, die Verwirklichung des politischen Anliegens zu bezeugen. Die Anthologien geben ein täuschendes Bild davon wieder. Man wählte z. B. etwa zweihundert Briefe aus, die in besonderer Weise das spirituelle Anliegen betreffen¹². Wir wollen den Wert solcher Ausgaben keineswegs leugnen. Und ihre Bedeutung wird noch augenscheinlicher, wenn wir

⁷ Ebd., 39 (Tabelle b).

⁸ Vgl. *Epistolae et Instructiones*, Bd. 8, Rom 1909, 460–477.

⁹ Vgl. *Epistolae et Instructiones*, Bd. 1, Rom 1903, 675–679.

¹⁰ Vgl. *Epistolae et Instructiones*, Bd. 10, Rom 1910, 542f.

¹¹ Vgl. *Epistolae et Instructiones*, Bd. 9, Rom 1909, 657f.

¹² Die Auswahl der 155 Briefe, die I. Iparraguirre in den *Obras completas de s. Ignacio de Loyola*, Madrid 1952, getroffen hat, ist nicht mehr so einseitig spirituell wie zuvor.

die Frucht dieser Spiritualität ermessen, nämlich Wirken und Einfluß des Jesuitenordens. Man erlebt hier das Wachsen des Senfkornes. Der größere Teil der erwähnten Briefe aus der Zeit vor 1547 zeigt all das auf, was diese umherziehenden Vorkämpfer der katholischen Reform, die die ersten Jesuiten waren, geleistet haben. Nach 1547 geben sie in wachsendem Maße Zeugnis von dem außerordentlichen kulturellen und religiösen Werkzeug, zu dem die Bildungseinrichtungen des Ordens geworden sind: die Kollegien von Messina, Ferrara, Bologna, Rom, Wien bis Billom in der Auvergne, dem ersten Jesuitenkolleg in Frankreich (1556), bis Ingolstadt in Bayern, dem ersten Jesuitenkolleg in Deutschland (1556).

Am auffälligsten aber ist ein letztes, das die *Briefe und Instruktionen* – unter diesem Titel ist die aktive Korrespondenz in den *Monumenta Historica Societatis Jesu* herausgegeben – dokumentieren: Sie streiten nicht über Ideen; sie beschränken sich nicht auf eine Ideologie – nicht einmal auf diejenige, zu der auch der Glaube werden kann –, obwohl sie eben ein spirituelles Geheimnis bergen. Man kann zwar in der Fülle mühelos hundert Dokumente ausmachen, die in ihrem Gedankengang und durch ihre Zielsetzung eher theoretischer Natur sind. Ignatius behandelt Probleme der Erziehung, der Führung in Staat, Kirche und Orden, der Quellen von finanziellen Mitteln¹³. Aber man muß auch bei ihnen zwei Dinge beachten: Erstens fehlt in keinem dieser allgemein recht langen Dokumente die Sorge um ein unmittelbar praktisches Ziel – auch der berühmte Brief über den Gehorsam (1553) bildet da keine Ausnahme –, und zweitens bergen selbst die Geschäftsbriefe, die den Hauptteil der Sammlung ausmachen, immer auch Spuren dessen, was hundertmal als Grundthematik aufscheint. Hier liegt also der Schwerpunkt: Briefe und Instruktionen empfehlen sich vor allem dadurch, daß sie die Artikulation der Spiritualität und ihrer Themen verbinden mit der Praxis, der Durchführung aller Unternehmungen der werdenden Gesellschaft Jesu, die sich an der sie umgebenden Gesellschaft reibt und darin ihr Werk vollbringt.

Eine Methode, das Briefkorpus zu durchleuchten

Diese Feststellung ist von offensichtlichem Interesse für die Reflexion auf das politische Anliegen; die Verknüpfung von Theorie und Praxis ist ja – seit den Tafeln des Gesetzes vom Sinai, die dem goldenen Kalb der Hebräer entgegengestellt wurden; seit dem Streit des Sokrates mit den

¹³ Vgl. *La Politique de saint Ignace de Loyola*, aaO. 91 (Tabelle e).

Sophisten bis zum gegenwärtigen Kampf liberaler und sozialistischer Ideologien – der Königsweg, um ein „politisches“ Anliegen recht zu ordnen. Es lohnt sich deshalb die Mühe, näher zu bestimmen, wie die Briefe und Instruktionen die ignatianische Spiritualität in den Dienst an den gesellschaftlichen Problemen stellen, deren Lösung im 16. Jahrhundert ebenso schwierig war wie in unserer Zeit, wie der Katechismusunterricht und die Wallfahrtspflege, vom Unterrichtswesen ganz zu schweigen.

Drei Grundregeln ermöglichen es, die Fülle der zwölf „Quartbände“ zu meistern und sich nicht in Spekulationen zu verlieren. – Die erste fordert die Umkehrung einer verbreiteten Tendenz, nach der man die Korrespondenzen für ihnen fremde Zwecke „ausschlachtet“: Briefe und Instruktionen sind also nicht (nur) dazu da, die Exerzitien, die Konstitutionen oder die Autobiographie zu erklären. – Die zweite Regel sagt: Um nicht aus einem Text weggetrieben zu werden, der schon von selbst ständig über sich hinausweist, muß man sich zweifach absichern: Den ersten Anker bilden die Sammlungen von einzelnen Stücken, die auf die gleiche exakte Frage antworten; die andere Sicherung ist uns gegeben durch den Computer. Ich habe mit meiner Arbeit zu früh begonnen und bin darum nicht durch seine Zucht gegangen; trotzdem habe ich von Hand die 33 980 Fundorte von 398 Wörtern mit gesellschaftlichem und politischem Gehalt gesammelt – eine Sortierarbeit von Jahren. – Die dritte Regel lautet: Man darf von den Wörtern nicht das gleiche wie von den Texten verlangen. Wörter lassen eine Hypothese entstehen; aber erst an den Texten selbst liegt es, diese Hypothese zu bestätigen.

Es ist nützlich, diesen „modus procedendi“ (die Weise des Vorgehens) zu erwähnen – nicht nur weil die Sorge um die Methode typisch ignatianisch ist¹⁴, sondern weil sie bei der Bearbeitung anderer Briefsammlungen helfen kann und zeigen soll, daß das, was im folgenden dargelegt wird, nicht den Briefen und Instruktionen übergestülpt worden ist. Wir wollen diese vielmehr kennenlernen in ihrer eigenen Bewegung während der langen Lehrzeit, durch die Ignatius fähig geworden ist, einige Dinge zu schaffen, die „nicht ganz nutzlos“ waren für die Gesamtgesellschaft. Mit Absicht verwende ich hier eine bescheidene Formulierung für eine Sache, in der sich sowohl die Verfolgung der Gegner als auch die Verehrung der Jünger durch die hochtrabenden Worte eines Mythos fehlleiten ließen. Man erzählte schon in Rom um das Jahr 1545, die Gesellschaft Jesu, die damals noch keine hundert Mitglieder zählte, „wollte die ganze Welt reformieren“¹⁵. Auch heute, wo sie über 25 000 Mitglieder zählt,

¹⁴ Vgl. Pedro Arrupe, *El modo nuestro de proceder*, in: *Acta Romana* SJ 17 (1979) 653–690.

¹⁵ *Epistolae et Instructiones*, Bd. 1, aaO. (Anm. 9), 447.

hätte Ignatius allen Grund, von ihr zu sagen: „Sie ist eine ganz kleine Realität“ in der Kirche und in der Welt¹⁶. Ich weiß nicht, ob das Wort „small is beautiful“ Gültigkeit hat; aber ich bin mit Ignatius überzeugt, daß, wer sich groß glaubt, sich unfähig macht zur Führung wichtiger Geschäfte¹⁷. „Der Feind der menschlichen Natur“, der auch der Feind der Jesuiten ist, weiß dies sehr gut¹⁸.

Das unbedingte Ziel und die Relativität der Mittel

So nimmt Ignatius von Loyola in dem Jahrhundert, in dem „die politische Philosophie ihren Aufschwung“ erlebt (Pierre Mesnard)¹⁹, einen Platz ein, dessen Originalität vielleicht noch stärker aus der Korrespondenz als aus den großen Werken aufleuchtet. Als ebenso großer Realist wie Machiavelli und ebenso durchdrungen von Gottes Herrschermacht wie Savonarola lebt der Heilige einen Glauben, der zugleich entschieden anti-utopisch ist wie von der Sorge getrieben, Gott zu suchen und zu finden – nicht in einem Ideal, sondern in allen Dingen, die Dinge der Politik mit einbegriffen²⁰.

Drei Perspektiven mögen diese Originalität aufleuchten lassen und damit zum entscheidenden und persönlichsten Punkt hinführen.

Erstens: Die Korrespondenz wächst offensichtlich mit den Jahren. In quantitativer Sicht führt dieses Wachstum bis zu durchschnittlich drei Briefen pro Tag in der letzten Periode²¹. Aber auch ein qualitatives Wachstum, das heißt die Verbreiterung der Beziehungen, läßt sich feststellen. Dank der Auszählung der Stichworte kann man die Etappen dieser gesellschaftlichen Verdichtung verfolgen. Von 1524 bis 1537 (Ankunft in Rom) pflegt Ignatius seine Freundschaften. Ab 1537 kommt dazu der Kontakt mit dem kirchlichen Apparat, vom hohen bis zum niederen Klerus; ab 1540 knüpft er Beziehungen mit der Welt der Regierenden, und ab 1547 beginnt seine Beschäftigung mit dem Schulwesen. In Verbindung damit gerät er in den Strom des Geldes, das durch die Hochfinanz von der iberischen Halbinsel nach Italien über Medina del

¹⁶ Dieser Ausdruck, der Ignatius teuer war, findet sich im ersten Satz des Prologs zu den *Konstitutionen*.

¹⁷ Vgl. dazu das 1. Kapitel des 4. Teiles von *La Politique de saint Ignace de Loyola*, aaO., 473–547.

¹⁸ Vgl. dazu die letzten drei Regeln zur Unterscheidung der Geister in der Ersten Woche der Exerzitien, *Exerzitien-Buch*, Nr. 325–327.

¹⁹ *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris 1936.

²⁰ „Gott suchen und finden in allen Dingen“ ist ein Ausdruck, der bei Ignatius oft wiederkehrt; vgl. dazu Josef Stierli, *Ignatius von Loyola. „Gott suchen in allen Dingen“*, Olten 1985.

²¹ Vgl. *La Politique de saint Ignace de Loyola*, aaO., 38 (Tabelle a).

Campo und Genua, Neapel usw. beherrscht wird. Die Kollegien und Universitäten haben einen Riesenhunger nach Gulden und Dukaten. Dazu kommen in den letzten Jahren wegen der Lasten der Kollegien noch die Handwerker und auch die Bauern, deren Arbeit die unentbehrlich gewordenen Pfründe immer notwendiger macht. Diese Linie umschreibt die Verflechtung mit der ganzen Breite der Gesellschaft. Zwar treten nicht alle Schichten in gleicher Weise in Erscheinung, aber alle begegnen uns.

Es werden alle Bereiche der Gesellschaft durchschritten, und jedes neu entdeckte Milieu öffnet sich zu weiteren Gesellschaftsschichten. Das ist der zweite Punkt. Ignatius ist vorbehaltlos im Blick auf die ganze Gesellschaft, die weiter reicht als verschiedene Kreise und Stände. Keine Beziehung erhält ein solches Gewicht, daß nicht eine andere, die neue gesellschaftliche Räume erschließt, ihren Platz erhält. Das gilt auch vom Kreis der kirchlichen Würdenträger, durch die Ignatius, als er sich in Rom niederläßt, Zugang in neue gesellschaftliche Schichten findet und es wird sich in allen anderen Beziehungen bestätigen.

Hier wird eine wichtige Unterscheidung sichtbar – und sie ist der Motor allen politischen und gesellschaftlichen Wirkens bei Ignatius: die Unterscheidung von Ziel und Mitteln. Die Korrespondenz liefert dafür den Nachweis, den die Exerzitien und die Konstitutionen bestätigen. Ignatius hat bedingungslos die Kirche zum „Ziel“, was sich – eben in der Sicht des Ziels – verbindet mit der Gesellschaft als „Ziel“. Es geht um die gesamte Menschheit, die sich nach einem Ausdruck, der den ersten Gefährten teuer war, aus „Gläubigen und Ungläubigen“ zusammensetzt. Hieran mißt sich die „Mission“. Alles andere – unter Einschluß der kirchlichen Hierarchie – gehört in die Ordnung der Mittel. Die politische und gesellschaftliche Klugheit des Gründers der Gesellschaft Jesu schwankt nie im Blick auf das Ziel, aber wandelt sich bei der Abwägung der Mittel, zu denen schließlich auch die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft gehören. In dieser Sicht ist selbst der Papst, dem die Jesuiten als Körperschaft durch ein besonderes Gelübde verbunden sind, in keiner Weise ein absoluter Fixpunkt angesichts der missionarischen Sendung. Auch der Papst ist ein Mittel, sich nicht in selbstgesteckten Zielen der Mission festzubeißen²². Ignatius steht zwischen Machiavelli und Savonarola. Das Abwagen der Mittel und der menschlichen Beziehungen, also aller gesellschaftlichen Kräfte (Machiavelli), ist um so notwendiger, als einzig das Ziel einer immer größeren Verherrlichung Gottes im Menschen erstrebt wird (Savonarola).

²² Vgl. Dominique Bertrand, *Un corps pour l'Esprit*, Paris 1974, 137–141.

Das führt zur dritten Perspektive. In jenem Abschnitt seines Lebens, der für die Geschichte zählt, also die Zeit seit seiner Bekehrung, wurde für Ignatius ein gesellschaftliches Milieu nur wichtig, wenn er in ihm über Ereignisse und eigenes Suchen die positive Kraft einer Macht, eines irgendwie gearteten Einflusses erfuhr. Solange ein Milieu nicht zu einer zwar begrenzten, aber echten und wirksamen „Macht“ zurückgeführt ist, das heißt, solange es nicht als gesellschaftlich und zwischenmenschlich bedeutsam erfahren wird, kann es nur die „Eitelkeit“ hervorbringen – ein ignatianisches Wort, das die gesellschaftliche Unfruchtbarkeit bezeichnet²³. Nur durch die Macht, die ihm eigen ist, kann ein Milieu als ein wirkliches Mittel für das Ziel gelten. Macht, die Einfluß und aktive Kommunikation ermöglicht, ist für sich allein gesehen gut. Nichts geschieht ohne sie, mag es sich um den Papst, die Könige, die Universitäten, die Handelsleute, das arbeitende oder rebellierende Volk handeln. Und sie bildet, wenn man sie ihres Glanzes, der einzig dem Ziel zukommen darf, entkleidet, den Gegenstand täglicher Wachsamkeit und Klugheit. Schließlich ist jede Macht, wenn sie auf den bescheidenen, ihr zukommenden Platz zurückgeführt wird, Bild des Schöpfers und Herrn, der sie schenkt und zum Dienst bestimmt²⁴.

Diese drei Perspektiven, die wir zu zeichnen versuchten, weisen einerseits auf die kleinen und großen Entscheidungen hin, aus denen die Unternehmungen der werdenden Gesellschaft Jesu geboren sind. Sie führen aber auch zurück zur Bekehrung des Ignatius. In der Kammer des Rekonvaleszenten von Pamplona ereignete sich der Übergang von der „Eitelkeit“ zur Wirklichkeit. Die späteren Entscheidungen sowohl im psycho-spirituellen als auch im sozial-spirituellen Bereich haben hier ihren Ursprung. Gott machte es dem Jüngsten der Familie, der zweimal einen schlechten Start ins Leben erfahren mußte²⁵, möglich, sich von seinem langen, unfruchtbaren Traum zu befreien und einen weiten Weg zu beginnen, der endlich zum Ziel führte. Indem Ignatius seine Ritterträume und seine unwirklichen Heldentaten in einem harten Ringen, von dem die Autobiographie einen exakten Bericht gibt²⁶, austauschte gegen das, was der Schöpfer und Herr Tag für Tag schenkt, hat Ignatius jene Bedeutung erlangt, die ihm ein jeder – wohl oder übel – zuerkennen muß.

²³ Mit diesem Ausdruck beginnt die Autobiographie; vgl. Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, hrsg. von Burkhardt Schneider, Freiburg 1986, 41.

²⁴ Vgl. dazu den vierten Punkt in der Exerzitienbetrachtung „Zur Erlangung der Liebe“, *Exerzitien-Buch*, Nr. 234.

²⁵ 1515 war Ignatius in einen noch wenig aufgehellten Prozeß verwickelt; 1521 wurde er, als ihm das Glück wieder zu lächeln schien, endgültig aus der weltlichen Bahn geworfen.

²⁶ Vgl. *Der Bericht des Pilgers*, aaO. (Anm. 23), 45–49.

Wenn wir die Ursprünglichkeit der praktischen Vorstellungen des Ignatius von Loyola auf dem Feld der Politik betrachten, führen uns die erwähnten Perspektiven zu folgender Formulierung: Wir begegnen einem Wirklichkeitssinn, der immer mehr von (Sach-)Ehrfurcht gegenüber allem erfüllt wird, je mehr der Glaube seine Einheit findet im Ursprung, dem einzigen Schöpfer und Herrn, und damit im Ziel, nämlich der einen Menschheit, die noch geschieden ist in Gläubige und Ungläubige, in der aber schon für die Arbeiter des Weinbergs eine Rebe zu reifen beginnt²⁷.

Die Inventur eines Briefmonuments machte es möglich, einen Mythos auf die ihm zugrunde liegende Realität zurückzuführen. Im Hintergrund stand das 16. Jahrhundert, das einen, wenn nicht sogar den Mutterboden der großen gesellschaftlichen Ideologien von heute bildet. Dabei ging es um das Verständnis eines Mannes, in dem sich Ideal (der je größere Gott) und Wirklichkeit (politischer Einfluß und gesellschaftliche Macht) verbanden, ohne sich gegenseitig aufzuzehren oder zu paralysieren. Bescheidener gesagt: Es ging um die unbeschwerete und nützliche Erkenntnis des Beitrags, den Ignatius und seine Gefährten und Nachfolger dem europäischen Menschen erwiesen haben zu der Zeit, als dieser sich selbst bewußt wurde.

²⁷ Ignatius nennt seine Gefährten, in Anspielung auf die Parabel von Mt 20, 1–6, oft „Operarii“, z. B. im 2. Abschnitt des Prologs zu den Konstitutionen.

„Ein Sämann ging aufs Feld, um zu säen...“

Zur Frage der Integration von psychologischer Hilfestellung und geistlicher Begleitung

Klemens Schaupp, Würzburg

Im Gleichnis vom Sämann erzählt Jesus von einem Mann, der Samen auf seinen Acker streut. Dabei fällt ein Teil des Samens auf felsigen Boden, ein Teil auf steinigen Boden, ein Teil unter die Dornen, ein Teil auf gutes Erdreich; nur im letzten Fall bringt das Saatgut reiche Frucht. – Jesus rechnet offensichtlich damit, daß sein Wort, seine Botschaft, sein Ruf auf recht unterschiedliches Erdreich fällt, daß der „Same“ nicht immer reiche Frucht bringt.