



Gonzalo Villagrán SJ | Granada

Dr. theol., Professor für Christliche Sozialethik an der Theologischen Fakultät von Granada

gvillagran@probesi.org

Dialog mit dem Islam*

Impulse der ignatianischen Spiritualität

Der Dialog mit dem Islam hat heute hohe Priorität in der katholischen Kirche. Es ist notwendig, eine neue Beziehung zwischen den beiden religiösen Traditionen zu entwickeln, ohne die gewalttätigen Einstellungen des religiösen Fanatismus. In den Jahren seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelte sich ein positiverer Zugang zum Islam. Es fehlt aber an Überlegungen, den Dialog auf spezifische Spiritualitäten (der ignatianischen, franziskanischen, karmelitischen) hin zu konkretisieren. Ziel der folgenden Überlegungen ist, eine Verbindung zwischen ignatianischer Spiritualität und dem Dialog mit dem Islam herzustellen, und zwar unter Zuhilfenahme ignatianischer Quellen. Es gibt eine tiefen, bisher aber unerkannte Verbindung zwischen Ignatius und dem Islam.

Wir verwenden den Terminus *Islam*, um uns auf die von Mohammed zu Beginn des 7. Jahrhunderts in Arabien gegründete Religion zu beziehen, die den Quran als ihr heiliges Buch betrachtet. Der innere Pluralismus des Islam (Sunnit, Shi'iten, Charidschiten etc.)¹ war zur Zeit von Ignatius noch nicht im Verstehen des Islam präsent – wenngleich das Bild des Islam damals mehrheitlich das des sunnitischen Islam war. Westeuropa grenzte an muslimische Länder, wie das ehemalige Al-Andalus, die Maghreb, Ägypten und das Osmanische Reich. Ignatius selbst verwendete den Terminus Islam nie, sondern Begriffe, die sich auf die Anhänger des Islam beziehen – meist abwertend – wie Mohren, Muselmanen oder Türken. Nichtsdestoweniger betrachten wir die ignatianischen Quellen durch die Linse des Begriffes Islam.

* Erstveröffentlichung in: *Gregorianum* 99,3 (2018), 579–595. Übersetzt von Christian Trenk, bearbeitet und gekürzt von Christoph Benke.

1 Zur Einführung in den Islam, seine anfängliche Entwicklung und einer Klärung der Begrifflichkeiten vgl. R. Caspar, *A Historical Introduction to Islamic Theology: Muhammad and the Classical Period*. Rom 1998.

Nach Ansicht des italienischen Historikers Emanuele Colombo waren der Islam und die muslimische Welt für Ignatius von großer Bedeutung.² E. Colombo beschreibt diese Passion für den Islam als einen „unterirdischen Fluss“.³ Zunächst stellen wir Ignatius' historischen Kontext in Bezug zum Islam dar. Danach werden wir Ignatius' kulturelle Einflüsse in seinem Verhältnis zum Islam identifizieren, insbesondere die franziskanische Überlieferung. Schließlich verbinden wir diese Sicht des Islam mit wichtigen hermeneutischen Schlüsseln der ignatianischen Spiritualität.

Historischer Kontext

Zwei Hauptthemen bestimmen im 16. Jahrhundert das Verhältnis zwischen dem christlichen Europa und der muslimischen Welt. Das Ende der *Reconquista* mit der Eroberung Granadas 1492 wurde als bedeutendes Geschehen wahrgenommen, insbesondere nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken in 1453.⁴ Obwohl der Kreuzfahrergeist damals schon veraltet war, erfuhr er eine gewisse Wiederbelebung auf der iberischen Halbinsel, was Ignatius wahrscheinlich beeinflusst hat. Dieser Geist führte dazu, die Reconquista-Bemühungen in Nordafrika Richtung Jerusalem fortzusetzen.⁵

Der militärische Kreuzfahrergeist war nicht die einzige Position. In der kürzlich eroberten Stadt Granada war es der muslimischen Bevölkerung erlaubt, ihre Religion und Bräuche beizubehalten. In den Jahren nach der Eroberung wurde die Haltung der spanischen Monarchie zunehmend härter, bis hin zu den Zwangskonversionen von Muslimen (*moriscos*) 1501, ähnlich der Zwangskonversionen der Juden. Dieser Prozess wachsender Unnachgiebigkeit vertiefte das starke Gefühl kultureller und moralischer Überlegenheit europäisch-christlicher Gesellschaften gegenüber der muslimischen Kultur. Das zeigt die wachsende Marginalisierung und Geringschätzung, welche die *morisco*-Gemeinschaft in Spanien durchlitt bis zu ihrer endgültigen Vertreibung 1609.⁶

Darüber hinaus stellte die Expansion des Osmanischen Reiches während des 16. Jahrhunderts, inklusive der Eroberung Konstantinopels und des Balkans, der Eroberung Ägyptens, der Belagerung Wiens und seine maritime Ausdehnung durch das westliche Mittelmeer eine ernste Bedrohung für die alten christlichen

2 E. Colombo, *Defeating the Infidels, Helping their Souls: Ignatius Loyola and Islam*, in: R. A. Maryks (Hrsg.), *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden 2014, 180.

3 Ebd., 197.

4 Vgl. F. J. Martínez-Medina, *El pensamiento político de Fray Hernando de Talavera: El oficio de la Toma de Granada*, in: ders. / M. Biersack (Hrsg.), *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, Estado y letras*. Granada 2011, 101–37.

5 Vgl. M. A. Bunes, *Ignacio de Loyola y la expansión del Islam en el siglo XVI*, in: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 4 (1997), 94–95.

6 Vgl. F. B. de Medina, *La Compania de Jesús y la mission morisca (1545–1614)*, in: AHSI 57 (1988), 3–136.

Länder dar und eine reale Gefahr für die Bevölkerung der Mittelmeerküste. Das Osmanische Reich war ein zentralisierter Staat mit einem mächtigen Heer und einer Marine, die jeden christlichen Staat erobern konnte.⁷ Diese Bedrohung führte zu einer diplomatischen Strategie der Verstärkung der Gebiete um die Länder der Hohen Pforte. Eine christliche Koalition gelang erst in der Schlacht von Lepanto (1571).⁸ Diese zwei Strategien beeinflussten die jesuitische Haltung gegenüber dem Islam, indem sie eine defensive Haltung anregten, ebenso wie einen Willen, der Bedrohung etwas entgegenzusetzen. Ignatius erfuhr die Spannung gegenüber dem Islam und war dennoch in der Lage, diese negative Einschätzung zu übersteigen. Dabei halfen ihm auch andere kulturelle Strömungen seiner Epoche.

Einflüsse auf Ignatius' Sicht des Islam

Ignatius' Sicht des Islam wurde von den zeitgenössischen kulturellen und religiösen Vorstellungen mitgeformt. Dies zeigte sich in seiner Biographie und in seinen apostolischen Entscheidungen.

Eine franziskanische Inspiration

Ignatius' Interesse am Islam wurde durch den Heiligen Franz von Assisi beeinflusst. Franz von Assisi darf als einer der Pioniere der Kirche in Bezug auf interreligiösen Dialog im Allgemeinen, besonders aber in Bezug auf den Dialog mit dem Islam gelten.⁹ Seine Begegnung mit dem Sultan al-Malik al-Mail während der Belagerung von Damietta in 1219¹⁰ stellt ein Beispiel einer brüderlichen interreligiösen Begegnung mit dem Islam dar, das seit jeher den modernen islamisch-christlichen Dialog inspiriert hat.

In der Ersten Regel der Minderbrüder aus 1221 formuliert Franz von Assisi die zwei möglichen Wege, unter den als Sarazenen bezeichneten Muslimen zu leben: „Die Brüder (...) können in zweifacher Weise unter ihnen geistlich wandeln. Eine Art besteht darin, dass sie weder zanken noch streiten, sondern *um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur untetan* sind und bekennen, dass sie Christen sind.“ Der andere Weg ist, offen den christlichen Glauben zu predigen mit den offenkundigen Gefahren, die eine solche Haltung impliziert. „Die andere Art ist, dass sie, wenn sie sehen, dass es dem Herrn gefällt, das Wort Gottes verkünden, damit jene an den allmächtigen Gott glauben, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, den Schöpfer aller Dinge, an den Sohn, den Erlö-

7 Vgl. M. A. Bunes, *Ignacio de Loyola y la expansión del Islam*, 95 [s. Anm. 5].

8 Ebd., 101–104.

9 Vgl. D. Howard, *Risk and Resistance: Fifty Years of Interreligious Dialogue in the Catholic Church*, in: Pro Dialogo 145 (2014), 35.

10 Vgl. S. C. Stachera, *Franciscanos y sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (Al-Sultân) y la obra eligiosa y humanitaria de los frailes menores*. Granada 2013, 51–53.

ser und Retter, und sich taufen lassen und Christen werden.“¹¹ Während der erste Weg die Erfahrung des Franziskus in Damietta als einem Moment gegenseitigen Respekts widerspiegelt, bezeugt der zweite Gegensätzliches: 1219 schickte Franziskus vier Brüder auf eine missionarische Expedition ins muslimische Andalusien, damals Teil des Almohadenreichs. Die Brüder predigten zunächst in Sevilla, wo sie verhaftet und nach Marokko ausgewiesen wurden. In Marrakesch predigten sie auf dem Marktplatz, wo sie vom Sultan selbst getötet wurden. Diese Gruppe franziskanischer Proto-Märtyrer wurde 1481 kanonisiert.¹²

Ignatius' Verehrung des Hl. Franziskus ist gut bezeugt, sie war bereits in der Familie etabliert: Seine Tante María de Guevara gründete einen Konvent der Armen Klarissinnen in Arevalo, welcher Ignatius bekannt war.¹³ Es gibt auch eine Ähnlichkeit zwischen Ignatius' frühen Praktiken nach seiner Konversion und der Beschreibung der Konversion des Hl. Franziskus im *Flos Sanctorum*.¹⁴ Aus diesen Gründen sehen einige Forscher (wie z.B. R. G. Mateo) in Franziskus das Haupt-Vorbild für Ignatius direkt nach seiner Konversion.

Die Hauptquelle von Ignatius' ursprünglichem Wissen über den Hl. Franziskus ist die *Legenda aurea* (13. Jahrhundert) des Jakobus de Voragine (in der spanischen Version des 16. Jahrhunderts *Flos sanctorum* genannt). In der zugehörigen Erzählung findet sich keine Begegnung des Franziskus mit dem Sultan bei Damietta. Hingegen wird die Geschichte der franziskanischen Proto-Märtyrer in Marokko detailreich nacherzählt als eine Episode im Leben des Hl. Antonius von Padua.¹⁵ Fünf franziskanische Brüder gingen „in eine Stadt Marokkos [Marrakesch], welche zu den ungläubigen Mohren gehört, um dort den Glauben an Jesus Christus zu predigen“. Der Almohadenkalif, nachdem er von den Brüdern und ihrem christlichen Predigen gehört hatte, verbannte sie mehrere Male aus der Stadt, die Brüder jedoch „in dem Wunsch, die Krone der Märtyrerstums zu erlangen, kehrten in die Stadt zurück und predigten ohne Angst den Glauben an Jesus Christus“. Schließlich wurden sie verhaftet und vom Kailif gefoltert, bis sie die Märtyrerkrone erlangten.

Diese Lektüre – das Martyrium der Franziskanerbrüder – dürfte den Wunsch des Ignatius, nach Jerusalem zu gehen und dort zu bleiben, „um den Seelen zu helfen“, sein Leben dabei aufs Spiel setzend, beeinflusst haben.¹⁶ Ignatius wollte ein Leben der Armut und des Apostolats in dem Land Christi leben, mit einer realen Gefahr, dafür getötet zu werden, den ultimativen Weg der Herrennach-

11 NbR 16,5–7.

12 Vgl. S. C. Stachera, *Franciscanos y sultanes en Marruecos*, 73–74 [s. Anm. 10].

13 Vgl. R. García, „*Flos Sanctorum*“, in: Diccionario de espiritualidad ignaciana. Santander 2007, 887.

14 Ebd., 887.

15 Vgl. I. da Varazze, *Leyenda de los santos*. Madrid 2007, 478–486, hier: 782.

16 Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers* Nr. 38–48. D. Howard macht diese Verknüpfung explizit, vgl. ders., *Ignatius of Loyola: Apostle to the Muslims*, in: Thinking Faith, 26. Juni 2016, URL: <https://www.thinkingfaith.org/articles/ignatius-loyola-apostle-muslims> (Stand: 26.04.2019).

folge bis zum Ende. Umso bedeutender war die Weisheit des Franziskaner-Provinzials, der Ignatius verbot, in Jerusalem zu bleiben. Diese Wendung hatte letztendlich positive Folgen für dessen spirituelle Entwicklung – bis hin zur Gründung der Gesellschaft Jesu.¹⁷ Von daher röhrt der provokative Ansatz des Ignatius im Hinblick auf den Islam. Leider scheint der Damietta-Stil von Begegnung in Ignatius' Denken nicht präsent zu sein.¹⁸

Ein Kreuzfahrergeist

Im Leben des Ignatius gibt es noch eine Begegnung mit dem Islam. Die *Geistlichen Übungen* enthalten eine indirekte, aber klare Bezugnahme auf den Islam. Am Beginn der zweiten Woche soll die übende Person den Ruf eines irdischen Königs zu einer bedeutenden Militäroperation vergleichen mit jenem Ruf, den Jesus Christus an jede(n) von uns richtet (GÜ 91 ff). Die militärische Unternehmung wird beschrieben mit dem Ziel, „alle Länder der Ungläubigen zu erobern“ (93), was eindeutig auf muslimische Länder hinweist und daher einen Kreuzzugskontext hat. Der „Ruf des irdischen Königs“ zeigt erstaunliche Ähnlichkeit mit den Vorbereitungen für die Schlacht von Las Navas de Tolosa in 1212 in der spanischen Version des *Flos Sanctorum*.¹⁹ Als Ignatius jung war, gab es Pläne, einen Kreuzzug zu starten, in Marokko einzufallen, um dann nach Richtung Jerusalem weiterzuziehen.²⁰ Ignatius sieht also im Islam den paradigmatischen Feind des Christentums und ein Objekt jedweder militärischer Anstrengung. Dieses Verständnis gibt es im Denken des Ignatius. Aber es bleibt nicht das einzige. Auch eine andere Tendenz ist bei ihm feststellbar.

Die Begegnung mit dem Mohren

Der „Bericht des Pilgers“ erzählt von einer Debatte zwischen Ignatius (auf dem Weg nachMontserrat) und einem Mohren nahe Pedrola in Aragón. Als sie das Thema der Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt ansprachen, wurde der Ton schärfer. Der Mohr ging seiner Wege. Ignatius fragte sich, ob er ihm nacheilen und ihn töten sollte, um die Ehre Mariens zu verteidigen, oder ob er ihm erlauben sollte, davonzuziehen. Schließlich überließ er die Entscheidung dessen Maultier, was Ignatius davon abhielt, den Mohr zu töten (PB 14–16).

17 Vgl. J. M. Martín-Moreno, „Jerusalén“, in: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, 1069 [s. Anm. 13].

18 Es wäre interessant, andere franziskanische Einflüsse auf Ignatius zu untersuchen, etwa während seiner Studien in Paris. Allerdings hatte damals das franziskanische Kolleg an der Pariser Universität, *Les Cordeliers*, nicht seine beste Zeit. Ignatius besuchte anscheinend mehr das dominikanische Kolleg von Saint Jacque. Der wichtigste Einfluss auf Ignatius' Kontakt mit den Franziskanern in Paris war seine Begegnung mit den Ideen Bonaventuras; vgl. P. Lécrivain, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528–1535)*. Paris 2006, 156–159.

19 Vgl. I. da Varazze, *Legenda de Los Santos*, 845–858 [s. Anm. 15].

20 Vgl. E. García, *Ignacio de Loyola*. Madrid 2013, 50.

Aus redaktionsgeschichtlichen Gründen äußert E. Colombo Zweifel an dieser Episode. Offen ist, ob der Mohr ein Zwangskonvertit zum Christentum (ein *morisco*) oder ein Muslim war. Auch war das Thema der Jungfräulichkeit Mariens ein häufiges Streitthema mit der *morisco*-Bevölkerung dieser Zeit.²¹ Die Erzählung wäre daher ein Beispiel für polemischen Kontakt mit dem Islam. Aber im Kontext der Autobiographie gibt diese Geschichte Einblick, wie sich Ignatius' Fähigkeit zu unterscheiden entwickelte. Sie berichtet, „wie unser Herr sich gegenüber dieser Seele verhielt, die noch blind war, wenn auch mit großem Verlangen, ihm in allem, was sie erkennen würde, zu dienen“ (PB 14,1). Daher sieht Colombo darin ein weiteres Beispiel für Ignatius' ambivalente Haltung gegenüber dem Islam, in welcher „kriegerische und friedliche Zugänge Seite an Seite existierten“.²² Festzuhalten ist: Trotz dieser ambivalenten Haltung erwog Ignatius keine gewalttätigen Reaktionen jedweder Art. Er wurde aufmerksam auf zwischenmenschliche Begegnungen als einer möglichen Begegnung mit Gottes Willen.

Konfliktive und anpassungsfähige apostolische Strategie

Die Art und Weise, wie Ignatius als Generaloberer der Gesellschaft Jesu Muslimen gegenübertritt, zeigt: Aus anfänglichen Haltungen wurden schließlich apostolische Leitlinien. Zum einen gibt es den militärischen Zugang zum Islam. Ignatius wirbt für eine christliche Armada gegen die muslimische Präsenz im Mittelmeerraum.²³ Dieses Vorhaben dient dazu, die Gefangennahme von Christen an der Küste zu vermeiden und muslimische Länder zu besetzen, um die Bevölkerung zu konvertieren.²⁴

Anderseits entwickelte Ignatius starke Bedenken gegenüber der Evangelisierung von Muslimen und muslimischer Ländern. Er gründete ein Haus für jüdische und muslimische Katechumenen in Rom, wo die Bedingungen besonders menschenfreundlich waren. Er veranlasste ein Kolleg in Messina, in dem Arabisch gelehrt wurde, um Missionare auszubilden.²⁵ Er förderte die Gründung des *Moriscos*-Kolleg in El Albaicín in Granada, wo sich Jesuiten mit den muslimischen Bräuchen und der arabischen Sprache vertraut machen.²⁶ Im Hintergrund stand die Idee, eine Mission im Maghreb zu etablieren²⁷, d.h. unter Muslimen. Dieses Vorhaben hebt erneut die Bedeutung des Islam für Ignatius hervor. In

21 Vgl. E. Colombo, *Defeating the Infidels, Helping Their Souls*, 182–183 [s. Anm. 2].

22 Ebd., 184.

23 Vgl. M. A. Bunes, *Ignacio de Loyola y la expansión del Islam*, 103 [s. Anm. 5]; vgl. *Brief an J. Nadal* (Rom, 6. August 1552), in: I. Iparraguirre / C. Dalmases / M. Ruiz (Hrsg.), *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid 1997, 910–915.

24 S. dazu M. A. Bunes, *Ignacio de Loyola y la expansión del Islam*, 189 f. [s. Anm. 5].

25 Ebd., 190 f.

26 Vgl. F. B. de Medina, *La Compañía de Jesús y la misión morisca (1545–1614)*, 62 [s. Anm. 6].

27 Die Mission war die Antwort auf eine Anfrage des Scheichs von Tagiora (Libyen) nach Jesuiten-Missionaren, die den katholischen Glauben predigen. Vgl. C. Cassar, *The Collegium Melitense: A Frontier Mission in the Interface between the Christian and Muslim Worlds*, in: Al-Qantara 36 (2015), 445.

den Konstitutionen finden wir sogar explizite Bezugnahmen auf die Studien des Arabischen, die sich auf jene Kollegien beziehen, wo Jesuiten sich auf Reisen in muslimische Länder vorbereiteten.²⁸ Wenn Studien des Arabischen zwar auch ein Instrument für Mission in christlichen Gemeinschaften arabischer Kulturen sein können, scheint der Fokus der Bezugnahme auf die Studien dieser Sprache in Jesuitenschulen im Text der Konstitution mehr auf der Evangelisierung von Muslimen zu liegen. Diese hohe Wertschätzung des Verstehens von Hauptzügen der muslimischen Kultur steht in starkem Kontrast zu der Abneigung gegenüber dem Islam, die zu dieser Zeit von der Gesellschaft in Europa und insbesondere in Spanien empfunden wurde. Ignatius' letzliche Begründung für dieses Interesse war keine Wertschätzung des Islam, sondern eher apostolische Effektivität. Dennoch scheint Ignatius' Haltung eine Offenheit gegenüber anderen Kulturen zu repräsentieren, die mit der zeitgenössischen kulturellen Position bricht.

Der hermeneutische Schlüssel

In historischer Perspektive war Ignatius' generelle Haltung gegenüber dem Islam „pastoral, gerichtet darauf, muslimischen Seelen zu helfen, wie auch militant, gerichtet darauf, die Ungläubigen im Geist der Kreuzzüge zu besiegen“ (Colombo).²⁹ Diese ambivalente Haltung gegenüber dem Islam blieb für alle apostolischen Anstrengungen der Jesuiten gegenüber dem Islam seither prägend.³⁰ Betrachtet im Licht einiger hermeneutischer Schlüssel der ignatianischen Spiritualität, kann sie dennoch an Bedeutung gewinnen.

Eine Mission größer als ein Kreuzzug

Ignatius hatte also am zeitgenössischen Kreuzfahrergeist teil, wie die „Ruf des Königs“-Betrachtung zeigt. Der Begriff „Ungläubige“ (*infideles*) meinte zu dieser Zeit Muslime, hatte allerdings eine weitere Bedeutung.³¹ Ignatius hätte auch deutlich spezifischere Begriffe verwenden können, um sich auf Muslime zu beziehen. Die Ambiguität des Terminus „ungläubig“ zeigt, dass Ignatius konkrete Bezugnahmen

28 „(...) soll es dafür gute Lehrer geben, und in genügender Anzahl, und auch für andere Sprachen, zum Beispiel Hebräisch, Chaldäisch, Arabisch oder Indisch (...), wo diese Sprachen für das genannte Ziel (...) notwendig oder nützlich wären“ (*Satzungen* 447); „Wenn man in einem Kolleg oder einer Universität plante, Leute vorzubereiten, damit sie zu den Mauren oder Türken gehen, wäre Arabisch angebracht oder Chaldäisch“ (449).

29 E. Colombo, *Defeating the Infidels, Helping Their Souls*, 180 [s. Anm. 2].

30 E. Colombo identifiziert die gleiche bipolare Haltung bei den Jesuiten des 17. Jahrhunderts, bei P. General Tirso González de Santallana und anderen. Vgl. E. Colombo, *Even among Turks: Tirso González de Santallana (1624–1705) and Islam*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 44 (2012), 34 f.

31 Sebastián Covarrubias' *Tesoro de la lengua castellana o española* aus dem Jahr 1611 ist das spanische Wörterbuch, das am nächsten zu Ignatius' Lebenszeiten ist. Es definiert *infiel* als „derjenige, der nicht den Glauben hält, gemeinhin der Heide, der noch nicht in die Kirchen und in den katholischen Glauben gekommen ist“. Vgl. URL: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1046/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/> (Stand: 26.04.2019).

auf den Islam vermeiden wollte und die Interpretation offen ließ. Darüber hinaus lässt die Königs-Ruf-Betrachtung mehrere Perspektiven zu: auf die Unternehmung an sich, zu der er uns ruft, auf die Menschlichkeit des Königs, auf die Stufen der Antwort etc. Die Meditation ist nicht auf ein bestimmtes Vorhaben oder einen konkreten Ort zentriert, sondern auf die Person, unseren Herrn, und unsere persönliche Beziehung mit Ihm.³² Die Betonung liegt auf dem Gehen „mit ihm“, unter denselben Bedingungen wie er. Daher ist der Geist eines militärischen Kreuzzugs nicht das Hauptziel dieser Meditation. Santiago Arzubialde weist darauf hin, dass sich für Ignatius, als er diese Meditation schrieb, die Ideale des Rittertums bereits in Nachahmung der Werke der Heiligen, der „Ritter Gottes“ gewandelt hatten.³³ Die Bedeutung des Ruf des Königs liegt eher auf einer theologischen und spirituellen Ebene. Der Text reflektiert eine bestimmte historische Weltanschauung und ein Ideal, muss aber kein Indiz für ein problematisches Verhältnis zum Islam sein.

Das große Projekt, zu dem der irdische König aufruft, bildet den Willen Gottes für die Rettung der Menschheit ab.³⁴ Diese Mission ist universal und herausfordernd bezüglich des persönlichen Risikos und Wohlbefindens. Die universale Dimension der Mission („Christus, unseren Herrn, den ewigen König, zu sehen und vor Ihm die gesamte Welt“ [GÜ 95]) zeigt erneut Ignatius' Haltung gegenüber Muslimen. Nach Ansicht E. Colombos gründet das Interesse des Ignatius am Islam im universalen Anspruch. Hier besteht eine Verwandtschaft mit der Universalität ignatianischer Spiritualität.³⁵ Predigt zu Muslimen – repräsentiert durch den Türken, den paradigmatischen Feind – wäre ein Beweis für die wahre Universalität der Mission.

Muslime nahmen, so betont E. Colombo, unter den apostolischen Zielen der Jesuiten eine Sonderstellung ein.³⁶ Gemäß jesuitischer Vorstellung war ein Volk umso einfacher zu evangelisieren, je weiter entfernt es lebte (z.B. die Westindischen Inseln). Dagegen gestaltete sich die Evangelisierung der nächstliegenden Völker ungleich schwieriger (z.B. die Lutheraner). Die Muslime stellten eine Sondergruppe dar: Sie waren ganz nah, sogar unter den Spaniern (wie in Granada), aber zugleich kulturell sehr verschieden. Sie schränkten die Universalität der Mission ein, obwohl sie geographisch so nah waren. Die Mission unter Muslimen ist daher der ultimative Test einer echten Universalität der Gesellschaft Jesu, um Gottes Heilsplan näherzukommen, wie er in der Meditation vom Ruf des Königs zum Ausdruck kommt.³⁷ War man unter Muslimen, den paradigmatischen Ungläubigen, präsent, konnte man sicher sein, alle anderen Grenzen zu erreichen.

32 Vgl. D. Fleming, „Reino“, in: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, 1563 [s. Anm. 13].

33 Vgl. S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*. Santander 1991, 280 f.

34 Ebd., 280.

35 E. Colombo, *Defeating the Infidels, Helping Their Souls*, 197 [s. Anm. 2].

36 Vgl. E. Colombo, *Even among Turks*, 195 f. [s. Anm. 30].

Das Ideal der Seelenhilfe

Die *Geistlichen Übungen* sprechen mehrmals von der Notwendigkeit, sich dem Gesprächspartner anzupassen (z.B. GÜ 7). Der Grund dafür ist der tiefe Respekt für die Freiheit und persönliche Erfahrung jeder Person. Derselbe Charakterzug ist in Ignatius' Sicht auf den Islam gegenwärtig, ablesbar an seiner Sorge, sich an die Sprache und Kultur der muslimischen Bevölkerung anzupassen. Hinter all dem liegt ein Bewusstsein ihrer Freiheit und persönlichen Entwicklung. Daniel Madigan sieht in der 15. Vorbemerkung zu den *Geistlichen Übungen* ein Schlüsselement ignatianischer Spiritualität im Hinblick auf den Dialog mit dem Islam. Ignatius sagt, dass „es passender und viel besser ist, dass der Schöpfer und Herr selbst Sich Seiner ergebenen Seele mitteilen soll“ (GÜ 15).³⁸ Dieses Prinzip unterstreicht die Würde und Freiheit des Menschen. Diese Würde basiert auf der Überzeugung, dass Gott persönlich zu jedem bzw. jeder in je eigenen und kulturellen Umständen spricht. Die Aufmerksamkeit für die Bedingungen des Gesprächspartners lässt sich verbinden mit dem ignatianisch-apostolischen Ideal „den Seelen helfen“, welches Ignatius bereits im Kontext seiner Jerusalemer Pläne formuliert (PB 45). Dieses apostolische Ideal meint eine ganzheitliche Hilfe, mit dem Fokus auf die innere Dimension einer Person.³⁹

„Den Seelen helfen“ ist eng verbunden mit anderen humanistischen Modellen, oftmals inspiriert von Erasmus. Den Idealen des Ignatius verwandt sind jene, die Hernando de Talavera, der erste Bischof von Granada, umsetzte. Dieser wirkte, inspiriert durch Autoren wie z.B. Raimundus Lullus, Ramón von Peñafort oder Juan von Segovia, von 1492 bis 1499 dahingehend, Muslime von der freien Konversion zum Christentum zu überzeugen.⁴⁰ Selbst wenn die humanistischen Ideale eines Talavera nach dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts aufgrund der osmanischen Bedrohung oder der Europäischen Ablehnung muslimischer Kultur mehr oder weniger verschwunden waren, so scheinen sie Widerhall gefunden zu haben in Ignatius' Haltung gegenüber Muslimen, genährt von seinem spirituellen Ansatz der innigen Kommunikation des Menschen mit Gott.

In der Dynamik ignatianischer Spiritualität

Die französische Theologin Sylvie Robert sieht in fünf Punkten den Kern ignatianischer Spiritualität: Trinität, Gottes Handeln in der Welt (Schöpfung), Christi Gegenwart in der Eucharistie, Christi Menschheit, Kultur und die säkulare Welt („alle Dinge“).⁴¹ Diese Elemente geben keine bestimmte theologische oder spirituelle Reihenfolge wieder. In Manresa sieht sich Ignatius hineingenommen in die Bewegung der Trinität zur Welt hin, eine Bewegung, die an der eucharis-

37 Vgl. J. Y. Calvez, „Universalidad“, in: Diccionario de spiritualidad ignaciana, 1746 f. [s. Anm. 13].

38 Vgl. D. Madigan, „Islam“, in: Diccionario de espiritualidad ignaciana, 1048 [s. Anm. 13].

39 M. A. Lewis, „Ayuda a las ánimas“, in: Diccionario de espiritualidad ignaciana, 204 [s. Anm. 13].

40 Vgl. F. J. Martínez-Medina, *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Bosquejo biográfico*, in: ders. / M. Biersack (Hrsg.), *Fray Hernando de Talavera*, 60–70 [s. Anm. 4].

tischen Gegenwart ablesbar ist und die alle Dinge erreicht. Die Beziehung des Menschen zur Welt wurzelt in Gottes Beziehung zur Welt.⁴² In diese Bewegung lassen sich die beiden Hauptthemen der Haltung des Ignatius zum Islam – der Ruf zur Mission und die Bemühung, muslimischen Seelen zu helfen – integrieren. Zuallererst wäre der Ruf des irdischen Königs letztlich Christi Ruf, sich dieser Zuwendung der Trinität zur Welt hin anzuschließen. Es ist ein universales Projekt, das jeden erreichen will, alles und jede Kultur. Auch muslimische Kultur als eine Grenze, die den universalen Charakter einzuschränken scheint, will von Gottes Heilswillen erreicht werden, trotz ihrer offenkundigen Fremdheit und Gegensätzlichkeit zum Christentum. Christus lädt ein, sich ihm in diesem Projekt anzuschließen, in einer absteigenden Bewegung, die seinem eigenen Vortragsreiten folgt.

Ignatius' große Sorge, den Menschen in dessen je eigenen Bedingungen zu erreichen, um Seelen zu helfen, spiegelt Mehreres wider. Zunächst gibt es einen Willen, so effizient wie möglich zu sein, wenn man Christi Mission unterstützt. Je mehr wir den Anderen überzeugen können, desto besser ist unser Beitrag zu seiner Mission. Zweitens gibt es das Bewusstsein der Gegenwart der Trinität in allen – vor unserem Ankommen. Daher ließe sich in jedem Muslim bzw. jeder Muslime, dem/der wir begegnen, und im Islam selbst, Gott bereits am Werk finden. Die Bemühung, sich anzupassen, ist bloß eine Weise, diese Präsenz zu erkennen und zu respektieren.

41 Vgl. S. Robert, *Les chemins de Dieu avec Ignace de Loyola*. Paris 2009, 59–68.

42 Ebd., 71.