Die Mystik des hl. Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta

Von Hugo Rahner S. J., Innsbruck

Die früheren Ausführungen über die seelische Vorbereitung der Vision (S. 25—31) haben bereits gezeigt, wie sehr dieses Ereignis in das innere Geschehen und Leben des hl. Ignatius eingebaut ist. Nun, da wir den tatsächlichen Verlauf der Vision festgestellt haben (S. 124—139) und somit nicht mehr Gefahr laufen, die weitere Auslegung auf dem haltlosen Grund von nicht ganz zuverlässigen Berichten aufzubauen, dürfen wir es auch wagen, die Vision hineinzustellen in das unüberschbar reiche Innenleben, das Ignatius seit den Tagen von Manresa von Gott erhalten hatte. Wenn wir das mit der Ehrfurcht und Vorsicht tun, mit der die sparsamen Äußerungen, die uns der schweigsame Ignatius hinterlassen hat, auszudeuten sind, dann läßt sich von dieser Seite her noch ein unerwartet reicher Gewinn erzielen für das volle Verständnis der Stortavision. Leider gibt es bisher noch keine Untersuchung über das mystische Leben des hl. Ignatius¹. So muß denn vor allem für das Folgende um volle Nachsicht gebeten werden.

a) Von den ersten mystischen Gnaden in Manresa an geht durch das ganze Gebetsleben des Heiligen bis hinauf zu den verklärten Höhen seiner letzten Lebensjahre eine e i n z i g e Grundrichtung: das T r i n i t a r i s c h e seiner Mystik. Ignatius sagt uns das selbst: „Seit den Tagen von Manresa pflegte er eine große Andacht zur heiligsten Dreifaltigkeit und richtete jeden Tag Gebete an jede der drei Personen².“ So war denn auch die erste seiner eigentlichen Visionen eine Schauung der Dreifaltigkeit — es war damals, als er auf den Stufen der Dominikanerkirche die Tagzeiten betete. Bei der darauffolgenden Prozession steigerte sich diese mystische Gnade noch mehr, und Ignatius bekennt: „Der Eindruck von diesem Vorgang war so stark, daß er ihm das ganze Leben verblieb und er stets eine große Andacht fühlte, wenn er zur heiligsten Dreifaltigkeit betete³.“

Von diesem mächtigen und durch das ganze Leben klingenden Grundton aus muß man nun die Mystik verstehen, die sich in den kommenden Jahren in seiner Seele entfaltete. Alle, die uns Zeugnisse von Ignatius' Gebetsleben hinterlassen haben, bezeugen es, daß diese übernatürliche Ver-

bundenheit mit der heiligsten Dreifaltigkeit das Wesen seiner Mystik ausmache. Laynez berichtet einmal, daß der Vater ihm viel von seinen Erleuchtungen erzählt habe, die sich über alle Geheimnisse des Glaubens erstreckten, vor allem aber und in einzigartiger Weise, seit den Tagen von Manresa, auf die heiligste Dreifaltigkeit⁴. Und Nadal, der Herzensvertraute, sagt:

„Er ist in ganz einzigartiger Weise mit Gott vertraut . . . und ich habe es von P. Ignatius selbst vernommen, daß er beständig mit den göttlichen Personen in Verkehr stehe, daß er von den einzelnen göttlichen Personen Gnaden empfangt, die sich unterscheiden je nach dem innersten Wesen der einzelnen Personen⁵.“

Gerade in den Jahren seiner inneren Reife hat sich diese mystische Gnade aus Manresa zu ungeahnter Höhe gesteigert. Das bezeugt wiederum Nadal:

„Und das möchte ich nicht übergehen, daß unser Vater Ignatius die einzigartige Gnade empfing, in der Schau der heiligsten Dreifaltigkeit frei beten und ruhen zu können . . . er erhielt diese gnadenvolle Schau der Dreifaltigkeit zwar schon früher in seinem Leben, aber doch (man möchte sagen ausschließlich) vor allem in den letzten Jahren seiner irdischen Pilgerschaft⁶.“

Diese alle seine Gedanken und Gebete und Arbeiten durchdringende Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott ist so typisch, so sein ganzes Wesen bestimmend, daß P. Nadal gerade aus ihr jene kennzeichnende Gnade des Heiligen ableitet; die erhabene Ruhe und Kraft in seinen Handlungen, die Heiterkeit und der Herzensfriede, der über all sein Tun ausgebreitet war:

„Diese (d. h. trinitarische) Gebetsgnade hat unser Vater als großes Privileg in einzigartigem Ausmaß erhalten. Ebenso die Gnade, daß er in allen Dingen, Handlungen und Gesprächen Gottes Gegenwart wahrnahm mit einem feinen Sinn für das Geistliche, ja diese Gegenwart schaute und so „contemplativus in actione“ war; er pflegte dies in das Wort zu kleiden: ‚Wir sollen in allen Dingen Gott finden.‘ Wir aber sahen mit tiefer Bewunderung und süßem Herzenstrost, wie diese Gnade, dieses Licht in seiner Seele, wie ein Schimmer über sein Antlitz ausgegossen war, sich in der Klugheit und Sicherheit all seiner Handlungen kundgab, ja wir fühlten, wie diese seine Gnade sich uns in geheimnisvoller Weise mitteilte⁷.“

b) Damit haben wir aber auch schon die Besonderheit der trinitarischen Mystik bei Ignatius erkannt: seine Vereinigung mit dem dreifaltigen „Schöpfer und Herrn“ ist nicht nur ein ruhendes Hingegebensein an die Geheimnisse der mystischen Schau. Es ist vielmehr ein „Finden Gottes

in allen Dingen“, oder noch besser ausgedrückt: ein Betrachten aller Dinge von dem dreifaltigen Gott aus. Der Mystiker Ignatius sieht „alle geschaffenen Dinge“ nur noch von jener geheimnisvollen Einheit her, zu der ihn Gott begnadigt hat. In Manresa bereits schaut er, „wie Gott die Welt geschaffen hat“, wie alles Geschaffene ausgeht von dem dreifaltigen Leben, ausgeht aus dem ewigen Licht⁸. Und die Vision vom Cardonér ist (obwohl, oder gerade weil Ignatius von ihrem Inhalt nichts aussagen konnte) eine unerhörte und nicht wieder zu vergessende Schau „aller Dinge in Gott“ und „Gottes in allen Dingen“⁹.

Diese Feststellung ist grundlegend wichtig für alles weitere Verständnis der ignatianischen Mystik. Seine Lebensgnade ist, seit jenem Tag, da er zur Schau der Dreifaltigkeit begnadet wurde, nicht so sehr das mystische Sehen und Erleben einer einzelnen Glaubenswahrheit, sondern das, was wir vielleicht den „mystischen Gesamtblick“ nennen können: ein mit dem dreifaltigen Schöpfer in alle geschaffenen Dinge Hineinsehen, der mystische Sinn für alle Zusammenhänge, für das „Ausgehen der Dinge aus Gott“ und für die „Rückkehr zum dreifaltigen Ursprung“. Thomas von Aquin nennt einmal die Gabe der Weisheit ein Beurteilen aller Dinge von der „Naturverwandtschaft mit dem Göttlichen“ her¹⁰: das ist auch die mystische Gnade des hl. Ignatius. Wir wissen das aus einer Fülle von Zeugnissen. Immer wieder kommt er selbst in seinem Tagebuch auf diesen Blick für das „Ausgehen aus dem Dreifaltigen“ zurück¹¹, oft sprechen davon seine Vertrauten¹². Von dieser einen Gnade geht die unerhörte Sicherheit aus, mit der Ignatius alle Mysterien des Glaubens in ihrem Zusammenhang sieht und für diese Sicherheit in den Tod gehen will¹³; von hier aus ist die lichte Klarheit zu erklären, die er immer wieder in seiner Seele feststellt, so sehr, daß er sich stets in den Zweifelsfällen der kommenden Jahrzehnte auf das Licht von Manresa berufen kann¹⁴. „Ich schaute, empfand im Innern und durchdrang mit dem Geist alle Mysterien des christlichen Glaubens“, kann er, der Überbescheidene, später bekennen¹⁵. Ja er muß hinzufügen, er habe damals in Manresa am Cardonér in einer Stunde mehr erkannt, als ihn alle Doktoren der ganzen Welt je lehren könnten¹⁶. Das ist das gleiche Bekenntnis wie jenes, das er im Pilgerbüchlein aufzeichnen läßt: alles Wissen, das er später in seinem ganzen Leben erworben, sei nichts im Vergleich zu jener himmlischen Klarheit über „die Dinge des Glaubens und der Wissenschaft“, die ihm am Cardonér geschenkt wurde¹⁷.

Das also ist das Besondere an seiner trinitarischen Mystik: er sieht alle Dinge, alle Mysterien des Glaubens, alle geschaffenen Dinge, also die Gesamtheit des Geschaffenen, in ihrem Ausgang und in ihrem Heimgang zum dreifaltigen Gott.

Er schaut, wie alles zum „Ewigen Vater“ zurückkehrt in einem wundervollen Kreislauf¹⁸. Er schaut die eucharistischen Geheimnisse in ihrem Zusammenhang mit der Dreifaltigkeit¹⁹. Alle Teilwahrheiten unseres Glaubens erkennt er als eine geheimnisvolle Auswirkung der innergöttlichen Ausgänge. So etwa, als er in seinen Überlegungen über die Armut der Ordenskirchen schaut, wie die Apostel einst in Armut von Christus und dem Geist ausgesendet werden — und wie so letztlich alles In-Armut-ausgesandt-Werden ausgeht von den Sendungen der göttlichen Personen²⁰. Er schaut, wie die Beendigung einer Wahl geheimnisvoll vom Heiligen Geist ausgeht, und nur von ihm, der da in Gott das „Endziel“ ist²¹. Er schaut, wie alle seine Heimsuchungen und Tröstungen im Innern der Dreifaltigkeit enden²². Er nimmt „nicht auf dunkle, sondern auf klare, ja sehr klare Weise wahr“, wie die Personen aus dem innersten Wesen der Gottheit hervortreten²³, es überströmt ihn dabei himmlische Klarheit und ein Strom von Tränen. Ja selbst in den kleinsten und alltäglichsten Dingen, die ihn umgeben, schaut das „Auge der Seele“ den dreifaltigen Gott. Die Blätter des Orangenbaumes entzücken ihn, weil er in ihnen ein Abbild der Dreieinigkeit sieht²⁴. Und am 19. Februar 1544 notiert er in seinem Tagebuch²⁵:

„Am gleichen Tage trat mir — als ich mit einem Herzen voll Freude durch die Stadt ging — immer wieder die heiligste Dreifaltigkeit vor den Geist, sobald ich irgendwo drei Menschen oder drei Tiere oder drei andere Dinge erblickte, und dieses Erleben dauerte lange an.“

Das ist nicht nur eine von außen nach innen, eine vom geschaffenen Sinnbild zum unerschaffenen Vorbild zurückkehrende oder aufsteigende „Anwendung“ — bei Ignatius, dem Mystiker, ist dies und alles andere „Gottfinden in den Dingen“ ein von Gott her zu den Dingen Herabsteigen, ein Schauen von der Blickrichtung Gottes her. Ignatius hat das einmal im Tagebuch angedeutet, wie sich dieses von oben her Erkennen in seinem Innern abspiegelt²⁶:

„Beim Nachdenken kam mir immer wieder neue Rührung, die mich drängte, mich mit neuer Liebe dem Gegenstand meiner Beschauung hinzugeben, so, daß ich

glaubte, ich schaute klarer dort hoch über den Himmeln, als wenn ich hier auf Erden etwas mit dem Verstande zu betrachten suchte, da dieser mein Verstand ja dort oben, wie bereits bemerkt, erleuchtet wurde.“

c) So ist es denn durchaus verständlich (um von dieser Seite her das mystische „Gott in allen Dingen finden“ zu beleuchten), wenn sich auch im *Exerzitienbuch* widerspiegelt, was sich in Ignatius' Seele seit dem Cardonérerlebnis begibt; ja, man wird geradezu sagen können, daß man den Aufbau und den Wortlaut des Exerzitienbuches erst ganz versteht, wenn man ihn hineinstellt in die Mystik des heiligen Ignatius, und zwar in dieses trinitarische Schauen aller Dinge von Gottes Blickrichtung her. Es war Ignatius' Lebensgnade, im Lichte der Dreifaltigkeit den organischen Zusammenhang aller Glaubenswahrheiten zu schauen, alle Dinge, die irgendwie geschaffen sind — alles, was außer Gott ist — von der Seite Gottes her zusammenzuschauen; und so wird diese mystische Zusammenschau^{26a} sich gewiß auch in den großartigen Überblicken der einzelnen Exerzitienbetrachtungen wiederfinden. Man kann — um mit diesem Beispiel, mehr vom Wortlaut der Exerzitien her, zu beginnen — etwa an einem einzigen Lieblingsausdruck des Büchleins diese Herkunft aus der mystischen Gesamtschau verfolgen. Immer und immer kehrt im Exerzitienbuch ein Wort wieder, das uns beweist, wie sehr letztlich alle diese Betrachtungen aus der Mystik des Heiligen geboren sind: es ist das Wort: „*todas las cosas*“, „alle Dinge“; alles Geschaffene, alles, was außer Gott ist — all das schaut er nur im Lichte Gottes, in ihrem Hervorgehen aus Gott, in ihrem Heimkehren zu Gott dem dreifaltigen „Schöpfer und Herrn“ (selbst dieses immer wiederkehrende „Schöpfer und Herr“ ist ein Widerhall des mystischen Schauens, wie alle Dinge aus Gott ausgehen). Bereits im Fundament beginnt es: „Die übrigen Dinge auf dem Antlitz der Erde“ (nr 23)²⁷; hier wird die ganze Schöpfung zusammengefaßt zu einem einzigen Begriff, von dem aus die Beziehung der Gesamtschöpfung zu Gott wie mit einem einzigen blendenden Lichte sich erhellt. Und nun geht es weiter durch alle Betrachtungen: wie ich in der Sündenbetrachtung „alle Geschöpfe durcheile“ (nr 60), wie ich vor dem König Christus die „ganze Welt“ schaue (nr 97), zu ihm bete als dem „ewigen König und Herrn des Alls“ (nr 97), ihm meine Bereitschaft darbringe als dem „ewigen Herrn aller Dinge“ (nr 98) — all das ist zutiefst ein Nachhall aus der erhabenen Mystik, zu der Ignatius' Auge der Seele begnadigt war. Wenn dann in der Beschauung von der Menschwerdung

vor den drei göttlichen Personen „die ganze Ausdehnung oder Rundung der Erde“ (nr 102, 103, 106) geschaut wird, wenn in der Betrachtung von zwei Fahnen Christus wieder betrachtet wird als der „Herr der ganzen Welt“ (nr 145), wenn die betende Seele sich immer und immer wieder einfindet „vor seiner göttlichen Majestät und dem gesamten himmlischen Hof“ (nr 74, 98, 151, 232)²⁸ — so ist auch das nur das immer wiederholte Bemühen des Mystikers, irgendwie sein eigenes inneres Beten und Schauen in das Beten dessen überzuleiten, dem er mit seinen geistlichen Übungen jene himmlischen Wege andeuten will, die er in Manresa selbst gegangen. Und doch alles wieder in so schlichter und ungekünstelter Sprache, daß es uns auf den ersten Blick fast vermessen vorkommt, wenn wir diese einfachen Worte und Anweisungen aus so tiefer mystischer Quelle herleiten wollen.

Aber wir sind doch wohl auf dem richtigen Wege mit dieser „mystischen“ Erklärung des Exerzitientextes. Das zeigt auch ein Blick ins Inhaltliche: die für den Aufbau des Ganzen so kennzeichnenden Durchblicke in ihrer schlichten Tiefsinnigkeit sind ein deutliches Zeichen für die Herkunft des Ganzen aus dem, was wir das trinitarische Betrachten „aller Dinge“ genannt haben. Wir meinen hier vor allem die „geschichtlichen“ Durchblicke durch das gesamte göttliche und widergöttliche Menschheitsgeschehen: die „Geschichte aller Dinge“ — auszugehen aus Gott und heimzukehren zu Gott. Die „Geschichte der Sünde“: Engel, Urmensch, ich — und im Mittelpunkt dieses widergöttlichen Geschehens das Kreuz des Erlösers, von dem, unvermittelt, „schon“ in der ersten Woche die Rede ist in dem erhabenen Zwiesgespräch der Barmherzigkeit (nr 50 ff.) Vor allem auch die „Geschichte der Verdammten“ mit Christus als dem Wendepunkt auch dieses Geschehens (nr 71) — all das zeigt uns, aus welch einfachem, in Wahrheit mystischem Gesamtblick für das übernatürliche Geschehen diese Durchblicke herauswachsen. Dazu kommt dann das großartigste Beispiel: der Blick über die ganze Welt mit der heiligsten Dreifaltigkeit und dem kleinen Haus in Nazareth als Mittelpunkt (nr 102 f.) — man geht wohl nicht zu weit, wenn man sagt: das konnte nur ein großer Mystiker schreiben.

All das aber ist nur ein Beweis aus den Teilen, oder gar aus den Worten des Exerzitienbüchleins; wir müssen noch weiter gehen und sagen: der wesentliche Aufbau der Exerzitien selbst, also die Folge von Fundament — Sünde — Königtum Christi — Wahl der Nachfolge des Königs in

Leid und Glorie —, all das ist in seinem innersten Zusammenhang nicht nur etwa dogmatische Lehre und Selbstverständlichkeit, sondern ist (bei Ignatius von Manresa, der noch kein Wort von Theologie studiert hat) Abbild seiner mystischen Zusammenschau aller Glaubenswahrheiten, und zwar ausdrücklich aus seiner trinitarischen Begnadigung heraus: weil die gesamten „Übungen“ sich darstellen als ein bewußtes Sichhineinstellen der Seele in den einen gewaltigen Prozeß, in die „Geschichte aller Dinge“: in das Ausgehen aus Gott und in das Heimkehren zum Vater in Christus.

d) Damit sind wir bei einem neuen Wesenspunkt der trinitarischen Mystik des hl. Ignatius angelangt. Seine Mystik und sein Beten und seine Schau aller geschaffenen Dinge spiegelt, weil sie trinitarisch ist, nicht nur die Dreifaltigkeit im allgemeinen, sondern die spezifische Eigenart der einzelnen Personen wider: das genuine Zeichen echter Dreifaltigkeitsmystik. Das, wodurch die Personen in Gott eben diese Personen sind, ist auch die Art ihrer besonderen Mitteilung an das Geschöpf. Deswegen ist wahre trinitarische Mystik immer ein Heimkehren zu Gott — aber so, daß der Ewige Vater das Endziel ist. Und das ganze Beten und Schauen ist beherrscht von einem ganz feinen Sinn für das Besondere der Stellung des ewigen Sohnes, der als menschlicher Mittler und Führer zum Vater erkannt wird — der im Heiligen Geist unsere Seele ergreift und mit sich (die mystische Bedeutung des „mit mir“ in der Königsbetrachtung [nr 95]) zum Vater heimführt. Wir gehen also auch hier nicht fehl, wenn wir dieses Wesensstück des Exerzitienaufbaues als Wirkung der trinitarischen Mystik in Ignatius auffassen. Für Ignatius stellt sich das im Fundament vorläufig angedeutete Ziel alles Geschaffenen, nämlich Gott zu loben und ihm zu dienen, ganz real dar als „ganz frei sein für den reinen Dienst des Ewigen Vaters“ (nr 139) — genau wie bei Christus; als die Erfüllung dessen, was der ewige König aller Dinge sagt: „und so eingeht in die Herrlichkeit meines Vaters“ (nr 95; vgl. auch 139). Nachdem nun einmal das Unerhörte geschehen ist, daß Gott-Sohn Mensch wurde, ist er in allem und überall wesentlich Mittler, Führer, Vorbild, Weg zum Vater, Offenbarer des Vaters. Das ist der Grundgedanke der Exerzitien.

Und nun ist es von hohem Reiz, diesen Grundgedanken in dem mystischen Beten des Heiligen zu verfolgen — wir besitzen in Wahrheit eine genuine Erklärung der Exerzitien, die uns berechtigt, die „mystische“

Theorie für das Exerzitienbüchlein mit Recht zu behaupten — nämlich das Tagebuch des Heiligen.

Hier erst wird klar, daß die trinitarische Mystik des hl. Ignatius ganz und gar von diesen zwei Grundgedanken beseelt ist: Der Vater ist das Ziel aller Dinge. Und Christus ist der Führer zum Vater.

Zunächst das eine: Ziel und seliges Ende alles Betens, alles Geschaffenen überhaupt ist der „Ewige Vater“. Ignatius schaut, wie alles beim Vater endet in einem mystischen Kreislauf²⁹. Er erkennt im Gebet, wie er zum Vater emporgezogen wird³⁰, wie er Zutritt zum Vater erhält³¹, wie der Ewige Vater ihm gnädig und voll süßer Herablassung ist³². Sein Beten ist ein Gehen zum Vater, ein Hineingezogenwerden in des Vaters innerstes barmherziges Herz³³.

In dieser Schau der innersten Natur des Vaters („Vater“ ist Urquell und Ausgang auch im innergöttlichen Geschehen) ist beschlossen, daß Ignatius auch das Innesein der anderen Personen im Vater schaut, wie sie aus ihm hervorgehen, wie sie in ihm sind, und wie auf geheimnisvolle Weise die Vollkommenheit der beiden anderen Personen auf den Vater zurückströmt: „ich nahm etwas im Vater wahr, gleich als wohnten die andern Personen im Vater“³⁴.

Nun ist der „Sohn“ als das Abbild des Vaters infolge seiner Geburt aus dem Vater das wesensgleiche Ebenbild: was wir an Vollkommenheit und Schönheit im Sohne schauen, strömt mit ewiger Gewalt auf den Vater zurück: das bildet einen weiteren Bestandteil der trinitarischen Mystik bei Ignatius — immer näher kommen wir dem für unsere Vision wichtigsten Kernstück dieser Mystik.

Es ist der ewige Sohn, der in seinem Sohnsein die Schönheit des Ewigen Vaters widerspiegelt und dadurch so sehr zum Abbild des Vaters geworden ist, daß alle seine ureigenste Vollkommenheit einfachhin die Vollkommenheit des Vaters ist. Beim Schauen der Wesenheit Jesu ist der Blick des Heiligen so gebannt, daß er „nur ein wenig“ auf den Vater blicken kann und sich dann seiner Seele der Ausruf entringt: „Welch ein Vater und welch ein Sohn“³⁵! „Alles, was in Jesus ist, ist vom Vater — der Vater ist Vater „eines solchen Sohnes“, durch Jesus wird das offenbart, was den Vater betrifft“³⁶. Und auf den Vater wiederum lenkt Ignatius alles hin, was den ewigen Sohn betrifft: „unter vielen tiefinnigen Tränen fühlte ich mich zum Vater hingezogen, auf den ich alles lenkte,

was den Sohn betraf, und dabei nahm ich viele bedeutsame, süße und sehr hohe Erleuchtungen wahr³⁷“.

Damit sind wir im Innersten dieser trinitarischen Mystik angelangt. Die süßen und hohen Erleuchtungen, vor allem in diesen Jahren, beziehen sich immer wieder auf dieses Verhältnis des ewigen Sohnes zum Vater. Die zweite Person in der Gottheit, die Mensch geworden ist — und das Verhältnis dieses Menschen, der zugleich ewiger Sohn ist zum Vater: das ist es, was sein Beten und seine Schauungen durchlebt. Man kann sein Tagebuch nicht durchlesen, ohne immer wieder darauf aufmerksam zu werden. Jesus in seinem Verhältnis zum Vater: das wird in stets neu gestalteten „hohen Erleuchtungen“ geschaut. Und immer ist es diese dogmatisch so tief sinnige Mittlerstellung Jesu, die sich in seiner Mystik kundgibt. Er schaut, wie Jesus in seiner Menschheit die Gebete seiner Brüder dem Vater darbringt³⁸, wie er es ist, der unseren Willen nach dem ewigen Willen der Dreifaltigkeit gestaltet³⁹, wie er alles ausrichtet beim Vater⁴⁰, wie er zu den Füßen der heiligsten Dreifaltigkeit hingeworfen ist⁴¹. Jesus der Mensch ist in den Stunden, da des Ignatius Seele sich nicht im Gebet zu den Höhen der Dreifaltigkeit aufschwingen kann, der demütige Anfang seiner Gebete⁴². Er ist sein nächstes Ziel: „unter seinem Schatten“ und unter seiner „Führung“ geht er zum Vater⁴³.

Darum ist es gewiß nicht zu kühn, wenn wir hier noch einmal auf den Aufbau des dreifachen Colloquium hinweisend sagen, daß sich dort eigentlich am klarsten diese Mystik „durch Jesus zum Vater hin“ kundtut. Zuerst wendet sich der Beter zu Maria: „Ich bitte unsere liebe Frau, daß sie mir von ihrem Sohn und Herrn die Gnade erbitte“ (nr 147, vgl. auch 63). Dann aber (mit genau den gleichen Worten) wendet er sich zu Jesus, zum Sohne: „Ich bitte den Sohn, daß er mir vom Vater die Gnade erbitte.“ Das doppelte „erbitten“ stellt Maria und Jesus in eine Reihe, sie sind die „Mittler“. Erst der Vater ist es, der die Bitte gewährt: beim Vater endet alles Beten und Schauen, weil bei ihm auch alles innergöttliche Leben endet, wie es von ihm ausging: „Ich bitte den Vater, daß er mir die Gnade gewähre.“ So stellt sich auch der Aufbau dieses Zwiegesprächs dar als Abbild der Mystik, in der Ignatius alles Geschaffene, bis hinauf zur heiligsten Menschheit Jesu, nur mehr noch sehen kann als „das, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, für das wir geschaffen sind“ — in ihrem lebendig organischen Aufbau „zum Vater hin“. So gehört auch das Zwiegespräch in die Reihe der „geschichtlichen“

Durchblicke, die wir als so charakteristisch für die Wirkungen der ignatianischen Mystik auf das Exerzitienbuch erkannt haben: hier haben wir die „Geschichte unserer Gebete“ in ihrem Aufstieg durch die Hände der „hl. Mittler“ zum Vater und damit eine „Geschichte der Gnaden“, wie sie aus dem Ewigen Vater und Herrn aller Dinge ausfließen durch die Hände der Mittler, um in uns zu bewirken, daß all unser Beten und all unsere Heimsuchung wieder endet droben beim Vater — ein überwältigender, himmlischer Blick in den Kosmos der Gnadenwelt mit seinem lebendigen Hin und Her zwischen Gott und Seele. Diese Mystik des dreifachen Zwiegesprächs ist ganz und gar der Ausdruck der mystischen Gebetsgnaden in Ignatius; was in diesem schlichten Gebetsaufbau steht, ist genau so in seinem Tagebuch zu lesen:

„Wie ich nun dies dem Vater durch die Vermittlung der Mutter und des Sohnes anbieten wollte und zunächst mein Gebet an die Mutter richtete, sie möge mir bei ihrem Sohn und beim Vater behilflich sein, dann aber zum Sohne betete, er möge mir zusammen mit seiner Mutter beim Vater helfen — da fühlte ich in meinem Innern, wie ich zum Vater hintrat oder zu ihm emporgehoben wurde . . . daraufhin Tränen und tiefste Andacht“⁴⁴.

Jesus ist also wesentlich F ü h r e r und W e g zum Vater. Dieser Weg zum Vater gestaltet sich nun aber auch in der Mystik des Heiligen so, wie es dem tiefsten und einzigen Zusammenhang der Glaubenstatsachen entspricht: der Weg, der einzige Weg, auf dem Jesus zum Vater führt, ist das K r e u z. Weil sich der ewige Wille des Schöpfers, sein Geschöpf „zu seinem Lob und seiner Liebe in liebender Umarmung an sich zu ziehen“ (nr 15), in der tatsächlichen Heilsordnung konkretisiert hat zu dem „Gehen zum Vater durch das Kreuz des menschengewordenen Sohnes“: deswegen wiederholt sich am Anfang der zweiten Woche noch einmal das Fundament — aber so, daß es jetzt „übersetzt“ ist in die faktische Heilsordnung. Das Ziel ist das gleiche geblieben: a l l e D i n g e müssen zu Gott gelangen in Liebe und D i e n s t. Der Weg aber wird jetzt ganz greifbar in der menschengewordenen Offenbarung dieses ewigen Vaterwillens: in dem König. So entsprechen sich Fundament (nr 23) und Königsbetrachtung (nr 95). Das „Ziel und Ende“ stellt sich nun klar heraus als der „Ewige Vater“ — und die Zusammenfassung all der „übrigen Dinge auf dem Antlitz der Welt“ ist der Gottmensch Jesus, der allein zum Vater führen kann. Die Antwort derjenigen, die diesen Ruf verstehen, ist beidemal die gleiche:

„Einzig das wünschend und wählend was uns mehr zum Ziel führt, für das wir geschaffen sind“ (nr 23). „Die aber mehr sich auszeichnen wollen in jeglichem Dienst ihres ewigen Königs . . . werden eine Hingabe von höherem Wert machen“ (nr 97).

Der sich aus dem Fundament bereits ergebende heroische Wille zur Erreichung der „besseren Mittel“ gestaltet sich also im Licht der zweiten Woche zu einem ebenso heroischen Nachfolgen Jesu auf den Wegen, die er zum Vater führt. Nun hat aber der „König der gesamten Welt“ mit vollkommener Klarheit dieses Axiom seiner Führung zum Vater ausgesprochen:

„Wer immer verlangt mit mir zu kommen, muß mit mir sich abmühen, damit er, wie er mir in der Mühe folgte, auch mir folge in der Herrlichkeit“ (nr 95).

Es geht demnach die seit dem ersten Wort des Fundamentes treibende und drängende Logik des ignatianischen „mehr“ mit voller Kraft auf das Bejahen des Kreuzes zu, weil nur die Nachfolge des kreuztragenden Königs der ganzen Welt der Weg zum Vater ist, weil das Kreuz die Zusammenfassung aller „mehr“ zum Ziel, zum Ewigen Vater, führenden geschaffenen Dinge ist.

Wenn also in diesem tiefsinnigen Aufbau der Exerzitien das Kreuz im Mittelpunkt steht, so ist es nicht das nur in sich betrachtete Kreuz, ist die Antwort der Seele nicht nur ein erschüttertes Sichversenken in die am Kreuz blutende Liebe, das Kreuz steht hier in den Exerzitien in Wahrheit in trinitarischem Zusammenhang, es ist so aufgefaßt, wie es Christus in jenem Wort aussprach: Christus mußte leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen (Luk. 24, 26). Bei Ignatius scheint hinter dem Kreuz immer wie ein Lichtschimmer der Ewige Vater auf. Der Gekreuzigte ist der Inbegriff alles „Dienstes“, alles Gehens zum Vater. Aus allen Worten, die der Heilige so ergriffen vom Kreuz und vom gekreuzigten Herrn spricht, klingt leise immer die Ehrfurcht vor dem Vater mit, der einen solchen Sohn in einen solchen Tod gab: „Welch ein Vater und Welch ein Sohn!“ Ignatius kann das Kreuz nicht betrachten, ohne aus der inneren Glut und Fülle seiner trinitarischen Mystik sogleich an die ewige Gottheit dessen zu denken, der da blutend am Kreuz hängt: gerade diese erschütternden Gegensätze sind es, die ihn in tiefster Seele ergreifen: „wie er als Schöpfer dazu kam, sich zum Menschen zu machen, vom ewigen Leben in den zeitlichen Tod herabzusteigen“ (nr 53). Seine

Leidensbetrachtung kehrt ja ausdrücklich immer zurück zu dem einen gewaltigen Gedanken: „wie die Gottheit sich verbirgt und ihre Menschheit so grausam leiden läßt“ (nr 196): gerade hier wird ungemein deutlich, wie auch das Kreuz ganz im Mittelpunkt der trinitarischen Mystik steht, wie es für Ignatius, der die Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes geschaut, ein unergründlich tiefes Geheimnis ist, daß „ein solcher Sohn“ für uns Mensch geworden ist: „ich bitte um tiefinnerliche Erkenntnis des Herrn, der für mich Mensch geworden ist“ (nr 104).

Aus dieser in seiner mystischen Eigenart begründeten Auffassung von der Stellung des Gekreuzigten im Weltplan „auf den Vater hin“ ergibt sich nun auch die klare, restlos konsequente Bejahung der „Nachfolge des Gekreuzigten“: dem, dem der Vater zum Weg, dem der Vater als das ewige Ziel so leuchtend vor Augen steht, ist (gerade wegen dieser trinitarischen Zielsetzung) das Kreuztragen mit Jesus einfachhin Notwendigkeit. Wir verstehen nun besser die mystische Bedeutung des ignatianischen „mit mir“: die Glut, mit der Ignatius in den Exerzitien alle Christusnachfolge zu den Höhen der Vereinigung mit dem armen, geschmähten Jesus im dritten Grad der Demut führt, ist nur ganz zu verstehen, wenn wir die Tiefen kennen, aus denen diese Glut quillt: seine trinitarische Mystik, in der nun die gesamte ungeheure Kraft der Hingabe an das ewige Ziel, den Vater, sich wirft auf das Mittel zu diesem Ziel: auf die leidenschaftliche Angleichung an den armen, schmachbeladenen Sohn. Erst so versteht man die auf den ersten Blick so auffallende Folgerichtigkeit in der Königsbetrachtung, mit der aus der Hingabe an den ewigen König gefolgert und im Oblationsgebet ausgesprochen wird: „daß wir ihn nachahmen wollen im Ertragen jeglicher Schmach und jeglicher Armut“ (nr 98). Es geht überhaupt im Grunde im ganzen Wahlvorgang nur um dieses eine: dem armen Jesus nachzufolgen. Diesen armen, schmacherfüllten Jesus erkennt Ignatius in seiner mystischen Begnadigung eben als den vollendeten Gegensatz zu all dem, was widergöttlich ist: er schaut, wie dieser arm gewordene Herr aller Dinge den einzigen Weg zum Vater in sich verkörpert. Diese Schau hat sich in seiner Seele zu der Betrachtung von zwei Fahnen gestaltet. Alles, was hier geschrieben ist, wird geformt und ausgesprochen von einem durch die mystische Gnade geradezu helllichtig gewordenen Sinn für das Göttliche und Widergöttliche. Hier wird gleichsam eine Durchleuchtung alles geschaffenen Geschehens vorgenommen: alles, was je in den Seelen vorging,

wird auf einmal durchscheinend, man sieht bis auf den Grund der „Geschichte aller Seelen“, wie sich letztlich alles Gehen zum Vater entscheidet am Kreuz des Sohnes, der für uns arm, geschmäht und verachtet wurde. Aus diesem tiefstinnigsten Gnadenblick, den uns Ignatius aus der Fülle seiner inneren Schau (soweit es mit Worten möglich ist) mitteilt, steigt nun jenes Gebet empor, das wir wohl mit Recht als den Mittelpunkt dieser ignatianischen Kreuzmystik bezeichnen dürfen: das dreifache Gebet durch die Mittler an den Ewigen Vater, „aufgenommen zu werden unter das Banner des Sohnes, in der größten geistlichen oder gar wirklichen Armut, im Ertragen von Unbilden und Schmach — um ihn hierin mehr nachzuahmen“ (nr 147) — „arm mit dem armen Christus, Schmach mit dem schmacherfüllten Christus (nr 167) — Schmerz mit dem schmerzerfüllten Christus, inneres Zerbrochensein mit dem zerschlagenen Christus“ (nr 203) — und daraus dann die durchs ganze Leben drängende Frage: „was soll ich für Christus tun“ (nr 53), „was soll ich für ihn tun und leiden?“ (nr 197).

Erst jetzt also, auf dem leuchtenden Hintergrund der trinitarischen Mystik, verstehen wir die grundlegende Bedeutung der Gnade, die Ignatius das „Christus Zugesellwerden“ nannte. Sie mußte für seine Seele die himmlische Bestätigung sein, daß er auf dem Weg zum Vater ist. Leiden also, dem Gekreuzigten Zugesellsein — das bedeutet für Ignatius seit den Gnadentagen von Manresa bis zur letzten Verklärung vor seinem Tod das Zeichen der Auserwählung, das „beste Mittel“ zum „Dienst seiner ewigen Majestät“⁴⁵. Die Leidenschaft, mit der er Kreuz und Leiden sucht, ist zutiefst nur die leidenschaftliche Liebe zum Ewigen Vater, in dessen Wesen er alle Schönheit und alle Kraft, die dem Sohne zukommt, wiederfindet. Der Gekreuzigte ist seine Liebe, weil er sein Führer zum Vater ist — weil die Sehnsucht, mit der Ignatius zum Vater heimgehen will, ihm zukommt aus Jesus, dem Offenbarer des Vaters, aus dem armen, gekreuzigten Herrn aller Dinge.

So ist es denn eine wahre Bestätigung alles dessen, was wir bisher aus den Texten des Exerzitienbuches herauslasen, daß auch die spärlichen Berichte über die mystischen Begnadigungen des heiligen Ignatius, die sich insonderheit auf den Sohn beziehen, eindeutig in diese Richtung weisen: Die Visionen, in denen Ignatius Christus schaut, werden ihm vor allem dann zuteil, wenn er selbst leidet, also die Angleichung an den armen, geschmähten Herrn erlebt — und die himmlische Wirkung dieser Visionen

ist immer wieder Kraft und Stärke. So in Manresa schon ⁴⁶. So auf dem Wege nach Padua, als er entkräftet und ermattet am Wegrand zurückbleibt, mitten in der Nacht, auf einsamem Feld: „da erschien ihm Christus auf die gewohnte Weise [in geheimnisvollem weißem Schimmer, undeutlich wahrnehmbar] und tröstete ihn gar sehr ⁴⁷“. So auf der Seereise nach dem heiligen Land: „oftmals erschien ihm der Herr und verlieh ihm viel Trost und Stärke⁴⁸“. So vor allem in jener seligen Stunde, als er, wie einst der Herr selbst, gebunden durch die Straßen Jerusalems geschleppt wurde: „da schien es ihm, als sähe er Christus immer über sich mitgehen. Und dies dauerte unter großem, überfließendem Trost ohne Unterbrechung an, bis er das Kloster erreichte ⁴⁹“.

Nun fügen wir all das, was uns dieser Überblick über das Wesen der Dreifaltigkeits- und Kreuzesmystik bei Ignatius bisher gelehrt hat, in das Bild ein, das wir früher von dem erneuten Aufschwung seines mystischen Lebens nach der heiligen Priesterweihe entworfen haben. Wir sahen, daß das Charakteristische dieser neuen Periode die „priesterliche Mystik“ war, ein neues Aufleben der trinitarischen Gnaden von Manresa, aber in immer innigerer Verbindung mit den eucharistischen Geheimnissen und dem konkreten Dienst an der Kirche, der sichtbaren Christuswirklichkeit.

Jetzt sehen wir das in deutlicheren Umrissen: von den mystischen Gnaden her, die Ignatius einige Jahre später im Tagebuch aufzeichnete, können wir das Wesen dieser priesterlichen Mystik erkennen. Es bleibt — als unverlierbare Gnade von Manresa — der trinitarische Aufbau dieses „Gehens zum Ewigen Vater in Christus“. Es bleibt die in dieser Schau der heiligsten Dreifaltigkeit begründete leidenschaftliche Liebe zum Gekreuzigten; in neuem Licht erkennen wir nun, wie aus den tiefsten Gründen seiner Mystik geboren wurde, was er in den Tagen von Vivarolo schrieb: „Diese Gnade gebe uns jener, der, obwohl er reich war in allen Dingen [hier klingt das Gebet aus der Königsbetrachtung an den ‚Ewigen Herrn aller Dinge‘ mit] sich aller Dinge entäußerte; Er, der in einer solchen Glorie und Macht und Weisheit war und dennoch [dieses ‚dennoch‘ war es, was alle seine Leidensbetrachtungen in den Exerzitien durchzog] sich der Macht und dem Urteil und dem Willen des allerniedrigsten Menschen unterwarf ⁵⁰“. Mit ganz neuer Wucht wird also in seiner Seele die Sehnsucht aufgestanden sein, Christus ganz zugesellt zu werden, jetzt, da er Priester war, also einer aus jenen „allerniedrigsten Menschen“,

denen sich die ewige Weisheit und Macht und Güte in Christus unterwarf. Das kommt denn auch im Tagebuch zu erhabenem Ausdruck⁵¹. Immer ist es da die hl. Messe, an der sich diese Hingabe an den Vater im armen Christus von neuem entflammt. Vor allem die Gebete, die in besonderer Weise die geheimnisvollen Beziehungen zwischen Jesus und dem Vater aussprechen, sind ihm Anlaß, sich in wundervollem Schwung zum Ewigen Vater zu erheben. So notiert er am 27. Februar 1544⁵²:

„Die gleiche Entrückung zur Schau der heiligsten Dreifaltigkeit hatte sich ereignet während der heiligen Messe beim Beten des ‚Domine Jesu Christe Fili Dei vivi . . .‘ Es schien mir aber im Geiste, als ob ich beim Schauen vorher Jesus gesehen hatte in einem weißen Lichtschein, das heißt seine Menschheit, während ich dies nun in meiner Seele auf eine etwas andere Weise wahrnahm, nämlich nicht die Menschheit allein, sondern wie er als Mensch ganz und gar in Gott ist.“

Ähnliche Gnaden wurden ihm zuteil beim Beten des „*Te igitur, clementissime Pater*“ aus dem Kanon⁵³, und anderen Gebeten der Liturgie⁵⁴. So können wir denn sagen (und von den Jahren der beginnenden Gesellschaft zurückschließen auf die Monate vor der ersten hl. Messe), daß das „Zugeselltwerden zu Christus“, daß die innigste Verbundenheit seiner Seele mit dem Haupt und mit dem König, mit dem Führer und Weg zum Vater, bei Ignatius vor allem im hl. Meßopfer Ausdruck fand. Ribadeneira hat dieses Eigenartige der ignatianischen Mystik jener Jahre einmal in die Worte gefaßt⁵⁵:

Wenn er die hl. Messe liest und Christus in seinen Händen hält, dann schaut er ihn oft, wie er im Himmel und zugleich hienieden ist.

*

Damit sind wir in der Beschreibung der Mystik des heiligen Ignatius zu jenem Punkt gekommen, wo wir das Erlebnis der Vision von La Storta einzusetzen haben. Das himmlische Gesicht wird ihm zuteil als Höhepunkt des neuen mystischen Lebens seit der heiligen Weihe. Die tägliche Kommunion steigert dieses priesterliche Verbundensein mit Christus. Seine ganze Seele ist erfüllt von der Ahnung der kommenden Dinge in Rom — es handelt sich jetzt um sein Lebenswerk, das ihm, immer deutlicher Gestalt annehmend, seit den Tagen von Manresa vorschwebt, um die sichtbare Ausgestaltung des Gebetes aus der Betrachtung von zwei Fahnen. Die hinreißenden Tröstungen von Vivarolo haben ihm die innere Gewißheit gegeben, daß er und seine Freunde eine Gemeinschaft, die sich nach „Jesus“

nennt, bilden sollen: mit diesem Entschluß sind sie auseinandergeschieden, wenn es auch zunächst nur eine rein geistige, eine Gesinnungsgemeinschaft sein sollte, eine Gemeinschaft zur restlosen Nachfolge des armen, geschmähten und kreuztragenden Herrn, ein „nackt dem nackten Jesus folgen“.

In der zu hoher Mystik begnadeten Seele des Ignatius, der die trinitarischen Gnaden von Manresa all die Jahre her nicht mehr aus der Seele verlor, einten sich diese erhabenen Gedanken und Pläne zu einem großen, einheitlichen: „Zum Vater gehen durch den armen Jesus.“ Das ist die mystische Grundrichtung seiner Seele: Christus zugesellt werden bedeutet für ihn den großen „Dienst des Vaters“. Und das nun, da er Priester geworden war, in einem ganz neuen und gesteigerten Sinn.

In diese Mystik seines innersten Lebens mit Gott kommt nun die Vision von La Storta — oder besser, sie wird ganz und gar aus dieser innersten Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott heraus geboren. Es kann gar kein Zweifel mehr bestehen, daß der Verlauf der Vision, wie wir ihn aus den Quellen erarbeitet haben, allein in die gesamte Mystik des Heiligen paßt. Jetzt verstehen wir, warum es nur der Vater sein kann, der die entscheidenden Worte spricht, daß es ganz im Sinne der ignatianischen Mystik ist, wenn Jesus als der „Offenbarer des Vaters“ den Auftrag erhält: „Ich will, daß du diesen zum Diener annimmst“, daß Jesus so tief sinnig „u n s“ sagt (ich will, daß du uns dienst) und so die Ausführung zwar ganz von Jesus ist, aber die Gewährung ganz vom Vater, daß endlich der V a t e r die Worte spricht: „*ego vobis propitius ero*“. N u r s o fügt sich die Vision der mystischen Eigenart des Heiligen ein: „jegliche Heimsuchung endet beim Ewigen Vater“, „zum Vater hin lenkt sich alles, was den Sohn betrifft“, „Jesus ist Führer und alles ausrichtend beim Vater“: diesem Jesus nachfolgen in Leiden heißt „eingehen in die Herrlichkeit des Vaters“, ist die Erfüllung des im Fundament erkannten und im Königsruf gestalteten „Dienstes“.

So ist die Vision von La Storta in der Tat eine großartige Zusammenfassung der gesamten Mystik des Heiligen — und damit seiner geistlichen Lehre überhaupt, da alles, was er im Buch der geistlichen Übungen andeutet und anmerkt, aus den Tiefen seiner mystischen Begnadigung heraus gebildet ist. Und das letzte Bild aus der Vision ist wie eine symbolische Zusammenfassung seiner ganzen mystischen Vergangenheit seit der ersten Schau der heiligsten Dreifaltigkeit — zugleich aber auch wie im Keim der

gesamte Inhalt seiner Lehre und seiner Mystik, wie sie sich nun in den kommenden Jahren in den *Constitutiones* und in der reifen Mystik seiner letzten Jahre entfalten wird: der kreuztragende Jesus, der im Angesicht des Ewigen Vaters zu Ignatius spricht: „Ich will, daß du uns dienst“.

Anmerkungen

¹ Die schwächsten Ausführungen in Böhmers sonst so trefflichem Buch: Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu, I, Bonn 1914, sind die Darlegungen (S. 48—58) über die mystischen Erlebnisse des Heiligen. Die letzte Weisheit ist da, es seien alle diese Erscheinungen nichts weiter als „Photismen“. Auch was bei Huonder: Ignatius von Loyola, Beiträge zu seinem Charakterbild, Köln 1932 (S. 174 ff.; vgl. auch S. 253 und 298 f.) von dem Gebetsleben des Heiligen gesagt wird, ist unvollständig und ergibt unseres Erachtens gerade in diesem für das Verständnis des Heiligen wichtigsten Punkt kein getreues Bild. Sehr gut ist die kurze Einleitung zur Ausgabe des Tagebuches von A. Feder, Regensburg 1922, S. 14—33. Den besten Einblick in das mystische Gebetsleben des Heiligen geben schließlich auch heute noch die Darstellungen in der Vita des P. Ribadeneira V, c. 1, und bei Maffei II, c. 1 und 14. — ² Cámara § 28 (MJ IV, 1, 53). — Für die Abkürzungen der Quellenangabe siehe diese Zeitschr. S. 18. — ³ Ebd.: „De modo que toda su vida le a quedado esta impresión de sentir grande devoción haziendo oración á la sanctissima Trinidad.“ — ⁴ Ep. Lainii c. 1 (MJ IV, 1, 103 f.). — ⁵ MH Nadal IV, 645: „Est Deo familiarissimus selectissime . . . et intellexi ab eodem Patre Ignatio versari illum in personis divinis ac invenire varia dona atque distincta a distinctis personis . . .“ ⁶ Ebd. 651: Illud non omittam Patrem Ignatium singularem gratiam accepisse a Deo ut in contemplatione Sanctissimae Trinitatis exerceretur libere ac conquiesceret . . . et huius quidem contemplationem accepit, cum alias frequenter tum vero (quasi unice dicas) ad annos suae peregrinationis ultimos.“ — ⁷ Ebd. 651 f.: Hanc rationem orationis concepit Pater Ignatius magno privilegio selectissime; tum illud praeterea in omnibus rebus, actionibus, colloquiis, ut Dei praesentiam rerumque spiritualium affectum sentiret atque contemplaretur, simul in actione contemplativus (quod ita solebat explicare: Deum esse in omnibus rebus inveniendum); hanc vero gratiam ac lucem animae suae, quod quasi splendore vultus sui, claritate ac certitudine actionum suarum in Christo explicari vidimus, magna omnium admiratione et magna cordis nostri consolatione, et quasi derivatum in nos nescio quid illius gratiae sensimus.“ — ⁸ Cámara § 29 (MJ IV, 1, 53 f.). — ⁹ Cámara § 30 (MJ IV, 1, 55): „Y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conoziendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras. Y esto con una ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas.“ — ¹⁰ S. Theol. II, 2, q. 45 c. Es handelt sich hier um das donum sapientiae, das Thomas auffaßt als eine Schau aller Zusammenhänge von der liebenden connaturalitas mit dem Göttlichen aus, und das ist ihm eine „compassio“, ein Erleiden der göttlichen Erleuchtung, in der Volle entfaltung also die eigentliche Mystik. Das von Thomas hier gebrauchte bekannte Wort aus Pseudodionysius vom „pati divina“ spielt übrigens auch in der Mystik des heiligen Ignatius eine Rolle. P. Laynez berichtet, daß ihm Ignatius gesagt habe, er verhalte sich in den gött-

lichen Dingen mehr passiv als aktiv, besonders in den letzten Jahren sei dies der Fall (Ignatius spricht da von der Periode seines geistlichen Lebens, die wir weiter unten als die „Geistperiode“ bezeichnen werden, die Zeit der erhabensten Verklärung und Vereinigung mit Gott), und er fügt bei, das sei auch nach Sankt Dionysius der höchste Grad der Vollkommenheit: „Y me acuerdo que decía que en las cosas, etiam de Dios nuestro Señor más se avía passive que active, como Sant Dionysio dize de Hierotheo y otros ponen en el supremo grado de la perfección“: MJ IV, 1, 126 f.; 150. — ¹¹ Vgl. z. B. Tagebuch (= Tg.) MJ III, 1, 101; Feder (= F.) 58 f.: „şerca el *operar* de las personas divinas y del *producir* dellas, más sintiendo o viendo que entendiendo.“ — ¹² Ep. Lainii c. 6 (MJ IV, 1, 126 f., vgl. ebd. 103). — MJ IV, 2, 557. — Acta Ribadeneirae MJ IV, 1, 337 f. — ¹³ Cámara § 29 (MJ IV, 1, 54): „si no vudiese scriptura que nos enseñase estas cosas de la fe él se determinaría á morir por ellas *solamente* por lo que ha visto.“ — ¹⁴ Vgl. Nadal, Miscell. de regulis S. J. fol. 5 (bei Astraín I, 106, Anm. 1). Ebenso bei Gonzalez, Memorial 137 (MJ IV, 1, 220). — ¹⁵ MJ IV, 1, 473. — ¹⁶ Ebd. 337. — ¹⁷ Cámara § 30 (MJ IV, 1, 55). — ¹⁸ Tg. MJ III, 1, 132; F. 102: „Visión del seer divino . . . y quando terminándose *al Padre* en el modo *circular*.“ — ¹⁹ Ribadeneira, Dicta et facta Ignatii 14 (MJ IV, 1, 395). — Tg. MJ III, 1, 118; F. 84. — ²⁰ Tg. MJ III, 1, 90 f.; F. 42 f. — ²¹ Ebd. 91; F. 43: „á sentir o veer cierto modo el Spiritu Sancto, como *cosa acabada* cerca la elección, y no poder así veer ni sentir a *ninguna* de las otras *dos personas* divinas.“ — ²² Ebd. 114; F. 77 f. — ²³ Ebd. 117; F. 82; vgl. bei F. auch 59, 61, 71, 73. — ²⁴ MJ IV, 1, 472: „in folio tarronici inveniebat Trinitatem coram Patre Natali.“ Böhmer (S. 50, Anm. 4) vermutet, daß das rätselhafte „tarronici“ eine Latinisierung des spanischen toronjo sei und gibt das mit „Zitronenbaum“ wieder; richtiger dürfte wohl Orangenbaum sein. — ²⁵ Tg. MJ III, 1, 101; F. 59. — ²⁶ Ebd. 118; F. 83. — ^{26a} Wie sehr diese mystische Gebetsgnade des „einfachen Blicks“ von Gott her auf „alle Dinge“, auf „alles Übrige“, zur genuinen ignatianischen Gebetslehre gehört, zeigt die Instruktion des Pater Nadal über das Gebet in der Gesellschaft, die er im Auftrag des Magisters Ignatius hielt: „Otro es más alto, quando Dios da una gracia y luz muy *subida*, en donde se contemplan las summas verdades *en una unión*, qual sienten los que las experimentan, y con aquella ilustración miran y contemplan *todo el resto en el Señor*: MH. Nadal IV, 679. — Damit soll in keiner Weise gesagt sein, daß das Exerzitienbuch Mystik *lehren* will. Etwas anderes ist es für ein Buch, Mystik zu lehren und etwas anderes, von einem Mystiker geschrieben zu sein. Diese Herkunft wird man auch einem „nichtmystischen“ Buch anmerken. Ebenso klar ist aber auch, daß Ignatius im Exerzitienbuch mystische Wege nicht nur nicht grundsätzlich ausschließt, sondern an manchen Stellen weise und zurückhaltend andeutet. — ²⁷ Die in Klammer stehende Zahl bezieht sich hier und im Folgenden auf die Nummerneinteilung des Exerzitienbuchs: Ausgabe MH. MJ II, Madrid 1919, oder Ausgabe von P. Roothaan, Turin, Marietti 1928. — ²⁸ Auch das Tagebuch bringt zu dieser großartigen Vorstellung einige Parallelen: Tg., MJ III, 1, 125; F. 94; vgl. F. 47; 86. — ²⁹ Vgl. oben Anm. 18. — ³⁰ Tg. MJ III, 1, 88; F. 39: „un yr ó llevarme delante del *Padre*.“ — ³¹ Ebd. 93; F. 47: „hallando mucho *açeso al Padre*.“ — ³² Ebd. 94; F. 48: „un cierto veer y sentir que el Padre celestial se me mostrava *propicio y dulce*“: also eigentlich genau die gleiche Gnade wie in La Storta. Es ist möglich, daß sich gerade dieses Wort „propicio“ — „propitius“ dem Heiligen aus dem Canon der Messe darbot, wo der

himmlische Vater „propitio ac sereno vultu“ auf das Opfer herabsieht. Vgl. dazu die Erleuchtungen, die Ignatius gerade beim Beten des Canons (Te igitur, clementissime Pater) erhält: Tg. MJ III, 1, 117; F. 82. — ³³ Ebd. 95; F. 49: „me descubría del Padre y me atraía á sus misericordias.“ — ³⁴ Ebd. 111; F. 73. Vgl. auch Tg. MJ III, 1, 110; F. 71. — ³⁵ Ebd. 105; F. 65: „Cómo Padre y cómo Hijo!“ — ³⁶ Ebd. 106; F. 65. — ³⁷ Ebd. 95; F. 49. — ³⁸ Ebd. 107; F. 67; hier auch der tiefe Gedanke, daß Jesus unseren Gebeten „das Geleite bis zum Vater gibt“. — ³⁹ Ebd. — ⁴⁰ Ebd. 108; F. 69. — ⁴¹ Ebd. 109; F. 70. — ⁴² Ebd. 115; F. 79. — ⁴³ Ebd. 112; F. 75. — ⁴⁴ Ebd. 88; F. 39. — ⁴⁵ Vgl. dazu Huonder S. 29 und S. 332, Anm. 102. Dagegen die Kritik von P. Leturia: Archivum historicum Societatis Jesu 2 (1933) S. 315. — ⁴⁶ Cámara § 29, 4 (MJ IV, 1, 54). — ⁴⁷ Cámara § 41 (MJ IV, 1, 60). Vgl. dazu Tg. MJ III, 1, 109; F. 70. Ähnliches etwa im geistlichen Tagebuch von Lucie Christine, deutsche Ausgabe von R. Guardini, Düsseldorf 1921, S. 40. Die klassische Beschreibung dieses „leuchtenden Glanzes“, mit dem solche Visionen der heiligsten Menschheit Jesu gewährt werden, bei Theresia von Jesus, Leben Kap. 28 (Deutsche Ausgabe München 1933, S. 264 ff.). — ⁴⁸ Cámara § 44 (MJ IV, 1, 62). — ⁴⁹ Cámara § 48 (MJ IV, 1, 65). — ⁵⁰ MJ I, 1, 124. — ⁵¹ Vgl. dazu vor allem die wundervolle Schau, die so eigentlich die „priesterliche Mystik“ des heiligen Ignatius verbindet mit der Mystik des dreifachen Colloquium (Tg. MJ III, 1, 94; F. 48.), wo Ignatius Maria und ihre geheimnisvolle Verbindung mit dem eucharistischen Jesus und dem Ewigen Vater schaut und sie wahrnimmt als „puerta de tanta gracia“, als die Pforte all seiner priesterlichen Begnadigungen. — ⁵² Tg. MJ III, 1, 109; F. 70. — ⁵³ Ebd. 117; F. 82. — ⁵⁴ Ebd. 114; F. 77. — Vgl. auch ebd. 107 u. 111; F. 66 u. 72. — ⁵⁵ MJ IV, 1, 395.