unzufrieden und dankbar zugleich sein. Ein Existenzminimum von Frieden und Freude ist die gewisse Frucht und das Kriterium reell geleisteter Dankbarkeit. Freilich ist das Wort Leistung hier am Platze. Die täglich vollzogene dankende Zustimmung zu den Zumutungen Gottes an den Menschen ist Übung und Erweis aller Tugenden. Wer Gott Dank erweisen will, in dem Sinn, den Ignatius meint, muß Glaube, Hoffnung und Liebe, Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Zucht und Maß zusammenraffen. So verstanden gibt es aber auch kaum ein pharmakon, das die Seele in ähnlicher Weise erfrischt, heilt, kräftigt und für den Dienst Gottes bereit macht. Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere. Eucharistia ist die Mitte des Kultes und das Herz der christlichen Existenz. „Auf daß die hochheiligen Geheimnisse in denen du die Quelle aller Heiligkeit beschlossen hast, auch uns in Wahrheit heiligen" (Sekret am Fest des hl. Ignatius) darum geht es in der täglichen Übung des Dank-erweisens wie in allen geistlichen Übungen, die Ignatius uns empfiehlt.

Die spirituelle Grundhaltung des heiligen Ignatius von Loyola und der heiligen Theresia von Avila

Von Univ.-Prof. Dr. Friedrich Wessely, Wien

Ein Vergleich der geistigen Eigenart von Heiligen wird nur sinnvoll und fruchtbar sein, wenn er „ad maiorem Dei gloriam" geschieht, d. h. die Vielfalt der gnadenhaften Wirksamkeit Gottes ins Licht stellt und so ein tieferes Verständnis der Heiligen selbst anbahnt oder sie unter einer neuen Rücksicht sehen läßt, so daß ihre Wesensart dadurch deutlicher hervortritt.

Ein solcher Vergleich wird dort verhältnismäßig leicht sein, wo es sich um Heilige handelt, die unter ungefähr gleichen oder ähnlichen Bedingungen gelebt, der gleichen Kultur angehört haben, so daß ihre Ausdrucksweise, so verschieden sie auch sein mag und sein wird, dennoch nicht so weit voneinander absteht, daß erst umfangreiche Studien notwendig wären, um ihre verschiedene Begriffswelt zu erfassen.

Ein solcher Vergleich wird weiterhin fruchtbar sein, wenn bei den in Betracht kommenden Menschen das innere Leben, die Lehre und die äußere Wirksamkeit durch die Quellen leicht erfaßbar sind. Wenn auch zwischen allen Heiligen Ähnlichkeitsbeziehungen feststellbar sein werden, so können doch nur die Quellen uns Aufschluß geben, unter welcher Rücksicht ein Vergleich möglich ist.

Bei Ignatius und Theresia ist die Quellenlage nun eine sehr günstige[1]. Die Quellen berichten von engen Beziehungen Theresias zum Jesuitenorden. In ihrer Lebensbeschreibung lesen wir: „Von den Mitgliedern des ganzen Ordens ... ich meine die Gesellschaft Jesu, sind mir große Dinge gezeigt worden. Ich sah sie mehr-

[1] Vgl. Victoriano Larrañage S. J. La Espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesus S. 135 ff.

mals im Himmel mit weißen Fahnen in den Händen; auch wurden mir, wie gesagt, noch manche andere sehr wunderbare Dinge über sie mitgeteilt. Darum trage ich zu diesem Orden große Verehrung; denn ich habe schon viel mit seinen Mitgliedern verkehrt und gefunden, daß ihr Leben mit dem übereinstimmt, was der Herr mir von ihnen geoffenbart hat"[2].

Es ist zweifellos erlaubt, aus diesen Worten auf eine geistige Verwandtschaft der Reformatorin des Karmel mit dem Gründer der Gesellschaft Jesu zu schließen. Aber davon abgesehen kann aus den Quellen mit leichter Mühe festgestellt werden, daß die Gnadenführung, die beiden Heiligen zuteil wurde und die ihre innere und äußere Geschichte geformt hat, Züge aufweist, die zu einem Vergleich anreizen und zu einem tieferen Verstehen ihrer Mission hinführen können.

Wenn nun im folgenden ein solcher Vergleich gewagt wird, so soll vorausgeschickt werden, daß es sich um einen ersten Versuch und um eine Skizze handelt. Ferner möchten wir unsere Fragestellung auf einen ganz speziellen Punkt einschränken. Es geht uns nämlich hier darum, die Art der Einigung mit Gott, die Ignatius und Theresia zuteil wurde, zu entdecken, jene höchste Gnade, die ihr Leben und ihr Werk und auch die Weise ihrer Wirksamkeit bestimmt hat.

I.

Der geistliche Weg des heiligen Ignatius

Die erste große religiöse Entdeckung, die Ignatius machte, war bekanntlich die Verschiedenheit der Bewegungen seines Herzens, die von solcher Art war, daß sie nicht dem natürlichen Auf und Ab der Stimmungen entsprach, d. h. nicht auf natürliche Ursachen zurückzuführen war. Es war die Erfahrung anhaltender Freude oder großer Unzufriedenheit, die in Zusammenhang mit einer phantasiereichen Beschäftigung mit nutzlosen und gefährlichen oder mit frommen Dingen stand. Diese sehr verschiedenen seelischen Gestimmtheiten, die sich als Folge freiwilliger Phantastereien ergaben, ließen Ignatius erkennen, daß die eigene Tätigkeit von fremden Mächten, von Gott und Teufel mitbestimmt werde, und diese klare Einsicht führte ihn schließlich zu einer einzigartigen Entschlossenheit, nicht nur auf die verschiedenen Regungen des Herzens zu achten, sondern dem guten Geist zu folgen[3].

Es ist vielleicht beachtenswert, daß die abenteuerlichen Überlegungen der Bekehrungszeit, die schließlich zu der erwähnten religiösen Einsicht führten, sich nicht auf geringfügige, sondern auf bedeutsame Dinge bezogen, die Ignatius in weltlicher oder religiöser Beziehung zu unternehmen gedachte. Gott begann also gleichsam zu seiner Seele zu sprechen, da er sich mit großen Dingen abgab.

Ignatius hat aus den ersten Erfahrungen seine Folgerungen gezogen. Er tat es sicher unter dem Einfluß der Gnade, mögen auch die eigene Schwäche, Stolz und Eitelkeit in verborgener Weise an allem, was er tat, noch ihren Anteil gehabt haben. Es war doch ein klares, entschiedenes Ja nicht nur zu einer einzelnen Gnade,

[2] Theresia von Jesus, Selbstbiographie c. 38, 11.

[3] Vgl. die von Ignatius selbst diktierte Schilderung seines geistlichen Weges in der neuesten Ausgabe: *Der Bericht des Pilgers,* übersetzt und erläutert von B. Schneider, Freiburg 1955, 1. Kapitel, n. 6 ff.

sondern zur Führung Gottes überhaupt. Noch war ihm nicht völlige Klarheit über die Pläne und Ziele, die er verfolgen sollte, geschenkt worden. Aber diese Unklarheit, die tatsächlich bestand, wurde von Ignatius als solche wohl nicht empfunden. Er sah vielmehr im Geist sein Leben sehr einfach abrollen. Er wird das Leben der Heiligen leben, er wird fasten, beten, Buße tun. Er wird in das heilige Land als Bettler pilgern. Er wird das tun, was in der Geschichte der Heiligen als deren Werk aufgezeichnet ist. Das waren seine nächsten Ziele, andere Sorgen kannte er nicht.

Aber sehr bald, früher als es sonst vielleicht zu geschehen pflegt, wurde er in ein unheimliches Dunkel gestürzt. Wie sonderbar änderte sich doch sein Leben. Er kam mit den Unterscheidungsregeln, wie er sie bisher angewandt hatte, nicht mehr aus. Wie eigenartig waren doch jene Tröstungen, die fälschlicherweise von ihm zuerst für göttliche gehalten wurden! Wie unerklärlich der plötzliche Umschwung von Trost zu Trostlosigkeit und umgekehrt, wobei eine vernünftige Überlegung und ein Suchen nach den Ursachen ganz erfolglos war. Wie unlösbar die seelischen Schwierigkeiten, in die er durch das Streben nach völliger Reinheit des Herzens geriet[4]. Man hat diese Kämpfe, die Ignatius zu Manresa auszufechten hatte, mit jenen Luthers verglichen, aber sie bewegen sich in Wirklichkeit auf einer ganz anderen Ebene. Inigo lebte nicht in einem seelischen Konflikt; für ihn gab es keinen Widerstreit zwischen dem eigenen und dem göttlichen Willen, der Natur und der Gnade; er mußte daher auch nicht nach der Lösung eines Problems suchen, die in Wirklichkeit nur einen unmöglichen Kompromiß darstellen konnte zwischen göttlichem und menschlichem Willen, also eine Scheinlösung. Die seelischen Leiden kamen auch nicht aus irgend einem Zweifel an der Wirksamkeit des Bußsakramentes. Die Not seines Herzens war ganz anderer Art. Er sah die Sünden seines Lebens in ihrer ganzen Schwere vor sich. Es war, wie wenn sie in endloser Reihe auf ihn zukämen. Kaum hatte er sie gebeichtet, so kamen schon neue Scharen aus der Vergangenheit über die Schwelle seines Gedächtnisses an die Oberfläche und waren auch diese gebeichtet, so war es die Form des Bekenntnisses, die den Sachverhalt nicht zu treffen schien und eine neue Beichte veranlaßte. Die Qualen seiner Seele stiegen aufs höchste. Dieser Ritter, der stets bereit war zu kämpfen und klare Befehle zur Niederringung des Feindes zu geben wußte, der seit seiner Bekehrung entschlossen war, im Dienste Gottes den bösen Feind zu bekämpfen und durch seine erste Entdeckung, wie man die bösen von den guten Geistern scheiden könne, einen Schlüssel zur Vollkommenheit in der Hand zu haben schien, wurde nun in die äußerste Hilflosigkeit hineingestoßen, kam bis an den Rand der Verzweiflung und des Selbstmordes und schließlich zu jener unheimlichen Scheinklarheit, die ihm die Aufgabe des bisherigen Lebens als richtige Lösung des Problems aufdrängte. In diesem Augenblick kam die rettende Einsicht, die wohl auch als Lohn für den tapferen Kampf anzusehen ist. Aber die Weise der göttlichen Hilfe, das plötzliche Befreitwerden, wie wenn er vom Herrn aus einem tiefen Schlaf geweckt worden wäre[5], mußte seine Seele mit einem tiefen Bewußtsein absoluter Abhängigkeit von Gott erfüllen.

---

[4] Ebd. n. 19 ff.
[5] Ebd. n. 25.

Welchen Sinn hatten wohl die Kämpfe von Manresa? Lassen sie sich in eine Parallele zu den Nächten des hl. Johannes vom Kreuz bringen? Oder sind sie als einfache Prüfungen aufzufassen, die den Zweck hatten, die Tugend zu stärken, ohne indes das innerliche Leben auf eine neue Ebene zu stellen?

Wenn man als das Wesentliche der „Nächte" die schmerzvolle Seite einer inneren Erhebung zu Gott oder einer Selbstmitteilung Gottes an die Seele erkennt und von allem anderen einmal absieht, dann kann man sicher eine solche Parallele ziehen; man kann zumindest sagen, daß sich das von Johannes vom Kreuz geschilderte Geschehen auch in dieser Weise abspielen kann. Jedenfalls steht fest, daß Gott die Seele Inigos in einer merklichen Weise umwandelte, in eine wahrhaft demütige Seele umprägte, so daß sie nun, wenn man so sagen kann, das „savoir vivre" Gott gegenüber erworben hatte und von tiefer Ehrfurcht vor dem „so großen Gott" durchdrungen war.

Das Erfahren der eigenen Hilflosigkeit in der Not, die Befreiung aus reiner Gnade, waren nicht nur Episoden des Lebens, sondern wirkten wandelnd auf sein Denken ein, so daß Gott mit ihm „wie ein Lehrer" umgehen konnte. Dieses neue Stehen zu Gott war so sehr Wirklichkeit, daß Ignatius nicht daran zu zweifeln wagte[6]. In einer solchen inneren Verfassung wird ihm nun — abgesehen von mehr oder weniger faßbaren Einsichten in einzelne Geheimnisse[7] — eine sehr tiefe allgemeine Erkenntnis der göttlichen Dinge zuteil, die ihm mehr bedeutet als die Summe der zahllosen Gnaden seines ganzen Lebens. Das will nicht sagen, daß er die Höhe von Manresa nie mehr erreicht hätte. Der Vorgang ist vielmehr anderer Art als beim Empfang der gewöhnlichen Gnaden. Es wird ihm an den Ufern des Cardoner ein dauerndes Geschenk zuteil, für das er nie einen genauen Ausdruck finden konnte. Aber was er darüber zu stammeln weiß, zeigt hinreichend, daß es sich um eine umwandelnde Gnade handelte, aus der sich sein ganzes weiteres Leben erklärt und verständlich wird.

Welcher Art war diese Gnade? Es war nicht ein Gesicht, sondern ein rein geistiges Geschehen. Es begannen sich die Augen seines Geistes zu öffnen, so daß ihm das Verständnis vieler Dinge des geistlichen Lebens aufging. Es schien ihm, wie wenn er ein anderer Mensch geworden wäre und einen neuen Verstand erhalten hätte[8]. Wenn er in alten Tagen sagt, daß in dieser Gnade mehr enthalten gewesen sei, als in der Summe aller anderen Gnaden seines Lebens, so kommt damit zum Ausdruck, daß alle Gnaden im Zusammenhang mit dieser in gewissem Sinn ersten oder Ur-Gnade gestanden und aus ihr hervorgeflossen sind.

Aber damit haben wir immer noch nicht erklärt, was diese Gnade letztlich war. Vielleicht kann ihr Wesen am besten durch das Erlebnis von La Storta erhellt werden[9]. In jener kleinen Kapelle auf dem Wege nach Rom wurde Ignatius bekanntlich darüber erleuchtet, daß Gott ihn seinem Sohn zugesellt habe, und es war diese Erkenntnis wieder von einer solchen Gewißheit begleitet, daß ein Zweifel eine

---

[6] Ebd. n. 27.
[7] Ebd. n. 28 ff.
[8] Ebd. n. 30.
[9] H. Rahner behandelte in ZAM 10. Jhg. (1935) in mehreren Artikeln die Vision von La Storta. Der wesentliche Inhalt findet sich auch in „Christus" (Cahiers spirituels, Paris 1954 ff.) n. 1 (1954) p. 48.

psychologische Unmöglichkeit darstellte. Was ihm hier gezeigt wurde und was grundlegend wohl schon in Manresa gegeben war, eine besonders enge Verbindung mit der ewigen Weisheit, mit dem ewigen Wort, war wohl nichts anderes als eine wahre „Liebeseinigung" von jener Art, wie sie von den großen Mystikern als Ziel des Lebens hingestellt wird.

Was berechtigt uns zu einer solchen Annahme? Eine auch nur flüchtige Beobachtung des Lebens des Heiligen nach jenen Gnadentagen von Manresa zeigt deutlich einen Wandel gegen früher. Äußerlich mildert er zwar manche Zeichen seines Bußwillens, innerlich aber erstarkt er darin und setzt seinen Weg fort, der zugleich anders und tiefer motiviert wird als vorher.

Wir bemerken bei Ignatius eine fast ängstliche Sorge, ganz arm zu sein, um auf diese Weise Glauben, Liebe und Vertrauen zu üben und sich einzig und allein auf Gott zu stützen[10]. Jede andere Stütze als die, die der Herr ihm zuteil werden läßt, verachtet er; mit festem, unglaublich hartnäckigem Willen will er den Spuren des Meisters im Heiligen Land folgen. Er wird nicht nur „der Gegenwart des Herrn" gewürdigt und dadurch in seinem opfervollen Leben getröstet[11], sondern auch von einer Scheu erfaßt, irgend etwas zu reden oder zu tun, was als Schmälerung der Ehre des Herrn gedeutet werden könnte[12]. Man kann auch nicht übersehen, daß Ignatius von nun an darauf ausgeht, Menschen behilflich zu sein, den Weg zu Gott einzuschlagen oder auf diesem Weg rascher voranzukommen gemäß der Gnade, die jedem zuteil wird.

All das deutet zumindest an, daß die Verbindung des Heiligen mit dem Menschensohn von einer besonderen Zartheit und Innigkeit war, so daß also die Gnade, die er am Cardoner erhielt, als eine dauernde Erhebung seines Geistes und eine dauernde Bindung an das ewige Wort, das Mensch wurde, aufgefaßt werden kann. Ja es war wohl wirklich eine solche Gemeinschaft mit Jesus, die einen „illapsus Dei in mentem", einen „Einfall Gottes in den Geist", von dem die Mystik spricht, zur Voraussetzung hat.

Aber wir haben noch eine andere Begründung für unsere Annahme, daß Ignatius am Cardoner zur Liebeseinigung mit Gott geführt wurde. Die Tage von Manresa waren ja die Geburtsstunde des Exerzitienbuches, eines Buches, das eine Anleitung darstellt, die Gnadenanregungen Gottes zu erkennen und ihnen zu folgen, und das daher, wenn auch in aller Bescheidenheit, diese Gnaden andeutet. Es ist klar ersichtlich, daß großmütige Seelen bis zur Höhe der Liebeseinigung geführt werden, und es ist daher nur vernünftig anzunehmen, daß Ignatius jene Höhen, zu denen er die Berufenen führen wollte, selbst erreicht hatte.

Das Exerzitienbuch läßt verschiedene Einstellungen der Seele zu Gott erkennen, die sich gradweise voneinander abheben und zwar so, daß der höhere Grad den niederen in sich schließt, aber nicht umgekehrt. Wir wollen versuchen, diese verschiedenen Grundhaltungen sichtbar zu machen.

Zunächst ist es die aus dem Wesen und Ziel des Menschen sich ergebende ideale Haltung der Gelassenheit. Sie bedeutet in Wirklichkeit eine gewisse Zurückhal-

[10] Ebd. n. 35.
[11] Ebd. n. 41. 48.
[12] Ebd. n. 52.

tung des Willens; letztlich die Bereitschaft zu einer vollkommenen Entsagung auf eine Aktivität, die vom Willen Gottes und seiner Ehre unabhängig ist. Diese zumindest erstrebte Einstellung bietet die Möglichkeit, das eigene Verhalten nicht nur auf seine Güte zu prüfen, sondern sich auch von sündhaften Neigungen zu befreien. Zu der Bereitschaft, alles bloß zur größeren Ehre Gottes anzustreben, tritt als zweite Haltung die bewußte Hinneigung des Willens zur Mitarbeit an der Ausbreitung des Reiches Christi hinzu. Diese Hinneigung ist vorbereitet einerseits durch eine glaubensvolle Erkenntnis der großen, weltumspannenden Absichten Christi, deren Erfolg absolut sicher ist, anderseits durch die Gewißheit, von Christus selbst zur Mitarbeit gerufen zu sein.

Aber diese Entschlossenheit, in voller Gelassenheit, d. h. nicht unabhängig vom göttlichen Willen, für das Reich Gottes zu arbeiten, kann einen zweifachen Grad haben. Sie kann darin bestehen, „die ganze Person zu jenen Mühen anzubieten", die mit der Ausbreitung und Nachfolge Christi verbunden sind, sie kann aber auch eine größere Hingabe bedeuten, nämlich „sogar gegen die eigene Sinnlichkeit und gegen die Liebe zum Fleisch und zur Welt anzugehen". Die zweite Art von Bereitschaft drückt sich in dem berühmten Gebet aus: „Ewiger Herr aller Dinge, ich bringe mit deiner Gunst und Hilfe ... mein Opfer dar, daß ich nämlich will und verlange und daß es mein wohlüberlegter Entschluß ist, wofern es zu deinem größeren Lob und Dienst gereicht, dich nachzuahmen in Ertragung jeglicher Unbilden, jeglicher Schmach und jeglicher Armut ... wenn deine Majestät mich zu einem solchen Leben und Stand erwählen und aufnehmen will"[13].

Diese beiden Haltungen sind, wie es scheint, dadurch voneinander verschieden, daß bei der ersten wohl auch die ganze Persönlichkeit zu Werken, die der Ausbreitung des Reiches Christi dienen, eingesetzt wird, jedoch so, daß eine Grenze gesetzt, ein Maß bestimmt wird, während bei der zweiten Haltung jedes andere Interesse, auch wenn es erlaubt d. h. nicht sündhaft ist, zurücktritt, und der Mensch in seiner Gänze und rückhaltlos sich Gott d. h. Christus überlassen will, vorausgesetzt, daß Gott dazu berufen sollte. In diesem Fall will der Mensch sein ganzes Leben bloß dem Einen unterwerfen, und es soll nichts geben, was sich nicht dem Hauptziel direkt unterordnen läßt[14].

Es kann wohl keine vollkommenere Haltung mehr geben, aber sie kann je nach der Erkenntnis des Menschen und nach dem Maß seiner Großmut und Liebe verschiedene Intensitätsgrade haben. Es ist z. B. möglich, daß sich der Mensch fälschlich jene großmütige Bereitschaft zuschreibt, wie sie eine vorbehaltlose Hingabe an Gott erfordert, daß also, vielleicht nur halbbewußt, eine Anhänglichkeit an die eigene Person gegeben ist, die in Wirklichkeit eine restlose Hingabe hindert. Es kann auch sein, daß dieser Hingabewille von verschieden wertvollen Motiven geleitet wird. Nicht immer wird er einzig von der Liebe genährt werden, von einer Liebe, die hellsichtig ist und von tiefem Verständnis für den Geliebten. Eine solche Hingabe wird dazu führen, daß der Mensch — vorausgesetzt, „daß die Ehre Gottes dadurch gleichbleibt oder größer wird" — lieber mit dem armen

[13] Geistl. Übungen n. 96 ff.

[14] Unter Sinnlichkeit ist, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, weit mehr als sündhafte Regungen zu verstehen.

Christus arm sein will und ein Leben in Verachtung einem Leben in Ehren vorzieht[15]. Es zeigt sich in dieser letzten Haltung, daß die Gelassenheit nicht vergessen wurde, daß aber der Mensch sich nicht mehr damit begnügt, restlos sein Leben Gott anzubieten, sondern daß er dies zu tun gewillt ist nach *der Weise Christi,* um so dem geliebten Herrn näher zu sein und ihm ähnlicher zu werden.

Es ist sehr bezeichnend, daß Ignatius eine solche Haltung als den dritten Grad der Demut bezeichnet. Darin zeigt sich, daß er alle Spuren von Selbstherrlichkeit durch die Liebe ausgelöscht sehen will, indem er auf die „eigene Weise" verzichtet und in allem voll Verlangen ist, die „Weise Christi" anzunehmen.

Wie sehr nun diese Haltung eine ausgezeichnete Voraussetzung ist, um an die Lösung der noch offenen Fragen bezüglich der Gestaltung des eigenen Lebens zu gehen, so sieht Ignatius es wohl noch nicht als den Idealzustand an, wenn sie sich nur zu gewissen entscheidenden Abschnitten des Lebens in der Tat auswirkt. Sein Ideal ist es vielmehr, ständig in dieser Haltung zu leben. Dies wird in der Betrachtung „zur Erlangung der Liebe" deutlich[16].

Hier richtet der Betrachtende seine Aufmerksamkeit auf Gott, sofern dieser Wohltaten aller Art dem Menschen zukommen läßt und wird dabei inne, *„wie sehr derselbe Herr verlangt, sich selbst mir mitzuteilen"*. Die Antwort des Geschöpfes ist das „Nimm dir und empfange", wobei zweifellos eine Hingabe ohne Schranken gemeint ist und Liebe und Gnade das einzige ist, was gesucht wird. Diese Hingabe, die eine Antwort auf jene Liebe darstellt, die Gott dem Geschöpf zuerst erweist, hängt aber, eben weil sie nur das Echo auf die Liebe Gottes ist, davon ab, wie intensiv und durchdringend die göttliche Liebe erkannt wird. Wenn in den einzelnen Betrachtungspunkten Gott als jener gesehen wird, der auf Grund seiner Liebe in den Geschöpfen „wohnt" und sich dabei „arbeitend" verhält, wenn schließlich all das, was dem Geschöpf aus Liebe zuteil wird, als von oben herabsteigend erfaßt wird, wie die Strahlen von der Sonne ausgehen, so wird die im „Suscipe" ausgesprochene Hingabe darin zu bestehen haben, aus Liebe nicht in den Geschöpfen, sondern bei Gott zu „wohnen", so daß also alle Tätigkeit sich letztlich aus dieser „Ruhe" in Gott ergibt. Sie wird in einem ständigen „Arbeiten" bestehen, und zwar Gottes wegen, und schließlich in einem Sein und Wirken, dessen Prinzip Gott ist, so daß es sich auch auf eine göttliche Weise vollziehen kann. *Dies ist aber der Substanz nach nichts anderes als tiefste Liebeseinigung.*

Es ließe sich mit leichter Mühe zeigen, daß Ignatius Gott so sehr liebte, daß er bei Ihm seine „Ruhe" hatte, daß er Ihm zuliebe „arbeitete" und daß er nicht nach eigenem Gutdünken, sondern nach der Weise seines Herrn tätig zu sein verstand.

Ignatius war sich des Weges wohl bewußt, auf den ihn Gott zur intima cognitio seines Herrn und zur tiefsten vertraulichen Gemeinschaft mit ihm geführt hatte. Großmut und Demut, wie sie schon in den Vorbemerkungen 5 und 11 des Exerzitienbuches anklingen, können als unerläßliche Bedingungen für den Aufstieg zur Höhe angesehen werden, und das bescheidene „Suchen und Finden des göttlichen Willens in der Regelung des Lebens"[17] bedeutet in Wirklichkeit soviel wie das be-

[15] Vgl. die Ausführungen über die dritte Art der Demut: Geistliche Übungen n. 167.
[16] Ebd. n. 230 ff.
[17] Ebd. n. 1.

ginnende Schritthalten mit dem Menschensohn, der mit göttlicher Freigebigkeit an seinem Leben Anteil gibt.

Die eigenste Erfahrung lehrte Ignatius, daß die Bekehrung von der Sünde wie auch das apostolische Leben und die verschiedenen Grade der Hingabe an Gott Gnaden sind und daß es gilt, sich für diese Gnaden, die man nicht erzwingen kann, zu disponieren. Er wußte, daß der Mensch in gleicher Weise in Gefahr ist, „taub zu sein gegenüber dem Ruf Gottes" und Gott aus Eigensucht nicht den schuldigen Dienst zu leisten, wie auch sich „sein Nest auf fremden Grund zu bauen"[18], d. h. entweder zu vergessen, daß Gnade Gnade ist, über die man nicht nach eigenem Ermessen verfügen kann, oder aber fälschlicherweise auf Grund vorübergehender göttlicher Hilfen sich im Besitz hoher Gnaden zu wähnen und durch einen mehr oder weniger versteckten Hochmut für die Gnadenführung unempfänglich zu werden.

Wenn man diese Grundzüge der Spiritualität des hl. Ignatius erwägt, dann wird man finden, daß all das, was uns veranlaßt, das Leben eines Menschen als ein mystisches zu bezeichnen, hier gegeben ist. Man wird nicht auf den Gedanken kommen, ihn den „Mystikern" gegenüber zu stellen; man wird sich höchstens fragen, inwiefern er anderen Mystikern ähnlich ist oder sich von ihnen unterscheidet, und ein solcher Vergleich kann zu einem noch tieferen Erfassen seiner religiösen Persönlichkeit führen.

II.

Vergleich zwischen Ignatius und Theresia

Wir haben uns vorgenommen, Ignatius der großen Theresia gegenüberzustellen, um durch eine vergleichende Betrachtung der Hauptzüge des Lebens dieser beiden Heiligen das Kennzeichnende des Gründers des Jesuitenordens noch schärfer hervortreten zu lassen.

Wenn wir von einem Vergleich reden, so wollen wir nicht die natürlichen Anlagen dieser beiden großen Menschen gegeneinander abwägen, sondern ihre Verhaltensweise Gott und den Menschen gegenüber.

Theresia war von Kindestagen an von der Größe und Herrlichkeit der übernatürlichen Welt Gottes erfaßt. Schon sehr bald empfand sie den Drang zu einer rückhaltlosen Hingabe an Gott und seine Führung, aber anderseits hatte sie auch das Verlangen, den erlaubten Freuden der Welt sich hinzugeben, wobei die eigene Vernunft und das Urteil anderer Menschen, auch ihrer Beichtväter, im Widerstreit standen mit der „Logik der Liebe", mit den Gnadenanregungen Gottes, die einen Verzicht verlangten, wofür die vernünftige Erwägung keine Begründung finden konnte.

Dieser Widerstreit zwischen Gott und der „Welt", Gott und dem eigenen Ich, wurde bei Theresia zu einem *Kampf um das Gebet.*

Nur durch ein wahres, weit über den Durchschnitt hinausgehendes Gebetsleben, nur durch ein Gebet, das in Wirklichkeit für Theresia ein Werk der Übergebühr war, konnte die ständige Mahnung des Gewissens erfüllt werden.

---

[18] Ebd. n. 91, 2; u. 322.

Am Tage ihrer „Bekehrung", da der Anblick der Statue, die Jesus an der Geißelsäule darstellte, sie innerlich tief ergriff, trennte sie sich gleichsam noch einmal vom weltlichen Denken und öffnete ihr Herz für eine Gnadenführung, die sie in bisher unbekannte Regionen lenken sollte.

Diese Gnadengaben, die ihr nun in steigendem Maß zuteil wurden, hatten etwas Beglückendes, aber auch etwas Erschreckendes an sich. Sie kamen unerwartet, entgegen allen Vorstellungen und bisherigen Erfahrungen; sie bedeuteten für Theresia Leiden aller Art, Unsicherheit, Kampf und Demütigung. Sie offenbarten ihr ihre Schwäche und Untugend, so daß sie in sich selbst nichts mehr besaß, worauf sie sich stützen konnte; auch die äußeren Hilfen durch geistliche Personen wurden immer wieder in Frage gestellt. Ja, von dort kamen gerade die furchtbarsten Leiden, so daß sie schließlich dahin gelangte, in Gott allein ihren Halt zu finden. Das ist wohl zu nüchtern ausgedrückt. In Wirklichkeit fand sie in Gott allein ihr Leben; ja es war ihr klar, daß die Bitte nach Einigung, die Jesus im hohenpriesterlichen Gebet aussprach, in ihr ihre Erfüllung gefunden hatte[19]. Sie prägt für das Stadium der tiefsten Einigung mit dem göttlichen Geist das Wort Vermählung und sie sieht darin das Ziel des Lebens.

Die Vermählung ist das Ergebnis der Hinwendung zu Gott durch Ablehnung der Sünde, des Eingehens auf die Anregung, Gutes zu tun, der Überwindung jeder Form von Selbstgenügsamkeit und des Willens, nicht in sich, sondern in Gott ihre Ruhe zu finden. Sie ist die Umwandlung des ganzen Seins und Lebens in das Leben des Geliebten und daher primär ein Leben der Liebe.

Diese hohe Begnadung gab Theresia Licht über das Wesen der Gnade und ließ sie erkennen, daß Gnade eben Gnade ist, daß man sich für sie disponieren muß und daß die unumgänglich notwendige Bedingung dafür die Demut ist. Die reichen Erfahrungen und vor allem das tiefe, aus der Liebe sich ergebende Verstehen Jesu Christi, führten sie dazu, dem Herrn die Weise der Gnadenmitteilung und die Art der Begegnung zu überlassen. Für sie war das Ablegen aller Form von Eigenwilligkeit und das Eingehen auf die Absichten des Herrn das Wesentliche.

Wenn Theresia die außerordentlichen Gnaden schilderte, die der Herr ihr zuteil werden ließ, dann tat sie dies — abgesehen von dem Motiv des Gehorsams — nicht deshalb, um in ihren Schwestern das Verlangen nach extravaganten Dingen zu wecken, sondern sie zu einer solchen Bewunderung der Größe des Herrn zu führen, daß sie sich um so williger ihm unterwarfen und sich demütigten.

Wenn man nun nach solchen Erwägungen und Beobachtungen nach dem Ergebnis unseres Vergleiches fragt, dann könnte man vielleicht enttäuscht sein und denken, durch eine allzu einfache Darstellung würden die Unterschiede der beiden Heiligen fast verwischt. Aber das stimmt in Wirklichkeit nicht. Freilich wird man daran festhalten müssen, daß letztlich eine große Verwandtschaft beider gegeben ist, insofern sie sich, was die Weise und Innigkeit ihrer Bindung an Gott anlangt, auf gleicher Ebene bewegen. Diese Bindung erscheint als vertraute Einigung mit Jesus, die erst erworben wurde, nachdem durch göttliches Eingreifen eine

[19] Das ergibt sich sowohl aus der Darstellung der letzten Wohnungen der Seelenburg, wie auch aus der Beschreibung, die mit der Herzverwundung zusammenhängt (Selbstbiographie 29, 15).

tiefgehende Läuterung von jeder Anhänglichkeit an die Dinge der Welt und an das eigene Ich erzielt worden war. Was die Intensität der Bindung an Gott und die Disponierung dazu bzw. die Läuterung anlangt, wird man *wesentliche* Unterschiede nicht feststellen können.

Man könnte mit leichter Mühe noch eine ganze Reihe verwandtschaftlicher Züge anderer Art aufzählen. So ist es, um nur einiges zu nennen, auffallend, wie ehrfürchtig und vorsichtig abwägend sich beide Heilige bei der Beurteilung außerordentlicher Gnadengaben verhalten, wie nüchtern sie mit der Schwäche der menschlichen Natur, aber auch mit ihrer Überwindung durch die Gnade rechnen, wie sehr sie auf solide Tugendübungen bedacht sind usw. Aber diese Ähnlichkeiten, die nur angedeutet werden können, feststellen heißt nicht behaupten, daß Christus in diesen beiden großen Menschen sein Leben in der gleichen Weise fortsetzte oder sie an seinem Leben in der gleichen Weise teilnehmen ließ. Wenn Christus sich auch jedem ganz gab, so doch jedem in anderer Weise.

Die Verschiedenheit der Selbstmitteilung Gottes und der Teilhabe am Leben des Herrn ist schon aus den ersten großen Gnaden ersichtlich, die beiden Heiligen verliehen wurden. Was zunächst Ignatius angeht, so kann zwar leicht mißverstanden werden, wenn man sagt, daß bei ihm alles auf die Tat gerichtet gewesen sei, aber es stimmt schon, wenn nur der Akzent richtig gesetzt wird. Freilich darf man nicht übersehen, daß es bei ihm nicht um die Tätigkeit in sich genommen und darum auch nicht um diese oder jene ganz bestimmte Tätigkeit geht, sondern um ein fortwährendes Sich-entscheiden, um eine fortgesetzte „Wahl", die aber immer mehr und endlich ausschließlich vom Willen, das Reich Christi auszubreiten bestimmt wird. Und zwar von einem geläuterten Willen, der durch die Besitznahme Christi zur wahren Freiheit kommt. Das Hinschauen auf Jesus in seinen Geheimnissen wirkt auf den Geist umwandelnd und führt zu einer Angleichung an die Wirkweise Jesu, sowohl hinsichtlich des inneren, verborgenen, wie des äußeren Lebens. Das bedeutet nicht, daß sich Ignatius um bestimmte Tugenden, unabhängig von den Gegebenheiten des Augenblicks, bemüht hätte. Die Einigung mit Jesus führte vielmehr dazu, *die Situation der Gegenwart zu prüfen und in den stets wechselnden Ereignissen den „Willen des Herrn zu suchen und zu finden"*[20]. Deshalb konnte sich Ignatius auch nicht auf eine Form der Tätigkeit im Vorhinein festlegen, sondern geeint mit jenem, „der das heilige Land durchzog"[21] und noch immer unter uns ist, wird er sich seiner Führung zur Verherrlichung seines Vaters im Himmel überlassen, bereit für alles. Der Entschluß, nach Rom zu gehen und sich dem Papst, dem Stellvertreter Christi zur Verfügung zu halten, ist der sichtbare Ausdruck für diese Einstellung. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß vor der Seele des Ignatius stets der Herr steht, dessen „Wille es ist, die Welt zu erobern und sich alle Feinde zu unterwerfen und so in die Herrlichkeit seines Vaters einzugehen"[22]. Diesem Herrn vom Vater zugesellt zu sein, inspiriert Ignatius bei all seinen Unternehmungen, bei der Auswahl der Arbeiten, und bestimmt seine ganze Aktivität. Damit ist sein Werk klar. Es ist die Lebensweise des Herrn. Wenn

[20] Geistliche Übungen n. 1.
[21] Ebd. n. 91, 1.
[22] Ebd. n. 96.

also Ignatius die kleine Gemeinschaft seiner Gefährten „Gesellschaft Jesu" nennt, dann gibt er damit seine Absicht in klarer Weise kund und verleiht damit zugleich seiner Spiritualität ihren klassischen Ausdruck.

Bei Theresia liegt eine andere Sicht der Dinge vor. Im Vordergrund steht für sie nicht die Aktivität. Im Augenblick, da sie den heroischen Entschluß zur Ganzhingabe an Gott durchführt und dem Willen Gottes gemäß ein ernstes Gebetsleben beginnt — das Symptom der restlosen Übergabe ihres Lebens an Gott —, steht ihr Herz den Gnadeneinflüssen in voller Bereitschaft offen. Ihre Absage an die Welt ist zugleich das Betreten der unbekannten Pfade Gottes. Sie läßt sich führen, sie nimmt die Gnaden an, auch wenn diese für sie kreuzigend sind. Es ist nicht zufällig, daß Jesus an der Geißelsäule gleichsam ihre Bekehrung bewirkt. Damit wird schon der Grundton ihrer weiteren Gnaden bestimmt. Ihre Vermählung mit Christus wird eine Vermählung unter dem Kreuz sein. Das tiefe Verstehen Christi, das mit der Liebeseinigung gegeben ist, wird ihr zugleich den Sinn für die Bedeutung der Sühne, der Genugtuung durch Tugendwerke, des Mitleidens vollends öffnen. Diese Erkenntnis wird immer wieder durch höllische Visionen sowie durch die alarmierenden Nachrichten über die Ausbreitung der Häresie aktuiert werden. Ihr Weg ist klar, die Weise ihrer Tätigkeit, die für sie das Echtheitssiegel der inneren Tugend ist, ist eindeutig bestimmt, Es bedarf dazu keiner Wahl, keiner besonderen Wendigkeit. Es genügt, das klösterliche Leben in alter Strenge geistvoll zu leben, um den Absichten Jesu zu entsprechen, um sowohl den Feinden der Kirche Einhalt zu gebieten, als auch den Arbeitern im Weinberg des Herrn die für ihr Amt so notwendigen Gnaden zu erflehen[23].

So treffen sich denn Ignatius und Theresia sowohl in der vollkommenen Liebeseinigung mit Gott, wie auch in der innigen Teilhabe am Leben Jesu des Herrn; aber die Weise ihrer Einigung und Teilhabe ist jeweils eine andere. Durch nichts kommt die Verschiedenheit ihres geistlichen Ideals so deutlich zum Ausdruck wie durch jene Begriffe, in denen beide ihr innerstes Geheimnis, das Geschenk der göttlichen Gnadenführung, fassen: Ignatius wird vom himmlischen Vater dem kreuztragenden Sohn *zugesellt;* er fühlt sich darum auch als Socius, als Gefährte (mhd. geselle) Jesu in der Aufrichtung und Durchsetzung des Reiches Gottes. Theresia wird Christus unter dem Kreuz *vermählt;* sie fühlt sich ihm darum bräutlich verbunden in seinem Sühneleiden zur Erlösung der Welt. Aber eben in dieser Verschiedenheit kommen sie auch wieder überein. Beide erhalten durch ihre betonte Einigung mit dem *Erlöser*-Christus und durch ihre innige Verbundenheit mit dessen Werk ihren frömmigkeitsgeschichtlichen Ort und erweisen sich dadurch als Heilige einer neuen Zeit.

---

[23] Weg der Vollkommenheit, c. 1, 2 u. 5.