

Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta

Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie der ignatianischen Mystik

Von Hugo Rahner S. J., Innsbruck

Immer noch wartet jeder, der sich mit der Geschichte der Frömmigkeit beschäftigt, auf eine abschließende Lebensbeschreibung des hl. Ignatius von Loyola. Heinrich Böhmer war bei all seiner Quellenkenntnis nicht imstande gewesen, das tiefste, nur vom Übernatürlichen her verständliche Wesen des Heiligen zu erfassen. Der bleibende Wert seines Werkes liegt in der Richtung der Quellenkritik. Huonders nachgelassenes Ignatiusbuch imponiert ebenfalls durch die Beherrschung des überreichen Quellenmaterials. Aber in der Art, wie das Werk veröffentlicht werden mußte, geht fast notwendig unter der Fülle des Materials die geistige Form, die großartige Einheit dieses begnadeten Lebens verloren. Das Ideal für ein abschließendes Leben wäre also zu suchen in der Synthese von Quellenbeherrschung mit dem Blick für die Grundkräfte, die das Leben des Heiligen gestaltet haben. Daß wir diese Lebensgeschichte noch nicht besitzen, zeigt, wie schwierig es ist, gerade bei diesem einzigartigen Menschen, der sich doch wiederum so vollkommen hinter seinem Lebenswerk verbarg, die heimlichste und richtunggebende *forma* des Lebens aufzuzeigen. Man wird Ignatius nur verstehen, wenn man ihn dort schaut, wo er seinen Gott und Herrn „anführt“. Man wird ihn nur verstehen, wenn man ihn als Mystiker erkennt. Wenn man es gleichsam wieder miterlebt und mitgestaltet, wie sein ganzes, reich entfaltetes Lebenswerk aus einer schlichten Einheit emporquillt: aus seiner Einsamkeit mit Gott dem Drei-faltigen.

Die hier vorgelegte Arbeit soll eine ganz vorläufige, unvollkommene Skizze sein zu diesem Lebensgemälde. Ein einziger Punkt aus Ignatius' Leben ist herausgegriffen: die Vision, die er auf der entscheidenden Reise nach Rom hatte, vor der Gründung seines Ordens. Es läßt sich gerade an diesem Ereignis zeigen, wie die Synthese von Quellenkritik und Einfühlung in die mystischen Grundkräfte dieses Lebens zu Erkenntnissen führt, die bisher für das Verständnis des heiligen Ignatius und seiner Frömmigkeit vielleicht zu wenig beachtet wurden. Diese für die Kenntnis der ignatianischen Frömmigkeit allgemein wichtigen Ergebnisse mögen es erklären.

lich machen, warum hier auf das an sich vereinzelte Ereignis der Vision von La Storta so ausführlich eingegangen wird*.

Einleitung

Die Darstellung der Vision in der Kapelle von La Storta, wie man sie gewöhnlich erzählt, stammt aus dem Leben des heiligen Ignatius von Pater Pedro Ribadeneira¹. Aus dieser klassischen Quelle haben alle folgenden Biographen geschöpft². Ribadeneiras Buch erschien zum ersten Mal als Privatdruck für die Ordensgenossen im Jahre 1572 zu Neapel³. Kurze Zeit darauf trat die dritte Generalkongregation des Ordens zusammen, um nach dem Tod des heiligen Franz Borja den neuen General Mercurian zu wählen. In diesen Wochen (April bis Juni 1573) wurde die neue Biographie den versammelten Patres bei Tisch vorgelesen⁴. Da unter ihnen noch viele waren, die Ignatius persönlich gekannt hatten, regte P. Mercurian den Gedanken an, man möge ergänzende oder kritische Bemerkungen zu der neuen Lebensgeschichte vorbringen. Die Patres fanden zwar, das Buch sei historisch vortrefflich geschrieben; aber nachdem sie in ihre Provinzen zurückgekehrt waren, ließen in Rom doch Briefe mit eindringlicher Kritik ein⁵. Petrus Canisius, der schon auf der Kongregation selbst einige kritische Bemerkungen nicht hatte unterdrücken können⁶, sandte aus Innsbruck eine Liste mit Wünschen ein⁷. Darunter sind mit die wichtigsten, die er zur Darstellung der Vision von La Storta zu machen hat. Ribadeneira hatte die Begebenheit so dargestellt, als sei die Namengebung der „Compañía de Jesús“ einzig auf diese Vision zurückzuführen. Dagegen bemerkt Canisius: „Vielleicht ist es nicht ganz richtig, diese Vision als einzigen oder auch nur hauptsächlichsten Grund anzuführen, der Ignatius zu dieser Namengebung bewogen hat. Ich hätte sehr gerne, wenn über diesen Namen mehr gesagt würde, damit es klarer heraustrete, warum wir uns gerade ‚Gesellschaft Jesu‘ nennen. Man darf das nicht nur auf diese einmalige Vision des Ignatius zurückführen“⁸. Das ist bei Canisius

* Siglen für die Quellenangaben der Arbeit: MH = *Monumenta historica Societatis Jesu*. Besonders zitiert werden MJ = *Monumenta Ignatiana*, Series I, II, III, IV. — Cámara = Urtext der Lebenserinnerungen des Heiligen in MJ IV, 1, 31 ff. — Ex. = Textausgabe des Exerzitienbuches in MJ II, 1., zitiert nach der üblichen Nummerneinteilung zusammen mit der Seitenzahl dieser Ausgabe. — Tg. = Tagebuch des Heiligen nach der Ausgabe des Urtextes MJ III, 1. Übersetzt von A. Feder, Aus dem geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola, Regensburg 1922.

nicht nur deutsche Nüchternheit, die eine so grundlegende Sache wie die Namengebung des jungen Ordens ungern auf einer Vision aufgebaut sieht. Canisius war ohne Zweifel durch den früheren Verkehr mit Ignatius und den ersten Patres ausgezeichnet unterrichtet auch über diese Vorgänge, und so wird er gewußt haben, was Pater Polanco dann in seinem Leben des hl. Ignatius berichtet⁹, daß die Gefährten bereits früher, in der Einsamkeit von Vivarolo bei Vicenza, über diese Benennung ihrer Vereinigung beraten haben. Gerade aus diesen früheren Erinnerungen kann Canisius auch für den tatsächlichen Verlauf der Vision eine wertvolle Bemerkung beisteuern. Ribadeneira läßt bei der Vision den kreuztragenden Heiland sprechen: „Ich werde Euch in Rom gnädig sein.“ Dazu merkt Canisius an: „Ich glaube, hier muß jenes Wort so wiedergegeben werden: „Jo sardò con voi“, „ich werde mit Euch sein“. Denn das ist meiner Meinung nach viel tiefsinniger als der Inhalt des Wortes „gnädig“, obwohl man diese letztere Fassung häufiger erzählt¹⁰.“

Inwieweit Canisius hier recht hat, wird erst später darzulegen sein. Diese Vorgänge zeigen aber, daß man bereits bei der ersten offiziellen biographischen Festlegung des Ignatiuslebens unter den Zeitgenossen bezüglich der Stortavision geteilter Meinung war. Ribadeneira hat sich denn auch, was die Darstellung der Vision selbst angeht, durchaus nicht bewogen gefühlt, auch nur ein Wort zu ändern. Das einzige, was die Kritik des Paters Canisius erreichte, war die Einschaltung einer längeren Ausführung, in der Ribadeneira außer der Stortavision auch noch auf andere „häufige und erhabene Erleuchtungen“ des hl. Ignatius hinweist, durch die er in der Namengebung bestärkt worden sei¹¹. In allen anderen Punkten besteht Ribadeneira auf dem Wortlaut seiner Darstellung: er fühlt sich als d e r Zeuge, denn in der zweiten Auflage (der ersten öffentlichen) seines Buches fügt er — mit deutlichem Hinweis auf die Kritik der Mitbrüder — die Quellen an, die er für seine Darstellung vorbringen kann:

„Was ich bisher sagte über diese wundervolle Vision und über das liebevolle Versprechen des Erlösers, Ignatius in Rom gnädig zu sein, hat Pater Jakob Laynez, als er General der Gesellschaft war und in einer Konferenz zu uns Patres (der ich persönlich beiwohnte) sprach, auf eben die gleiche Weise erzählt, in der ich hier berichtet habe. Hat ja Ignatius selbst bei Lebzeiten auf eine Anfrage bezüglich der Vision geantwortet: „Fragt doch den Jakob Laynez, denn ihm habe ich damals, als sich dies begab, alles getreulich berichtet.“ Überdies hat Ignatius in den Jahren, da er die Konstitutionen schrieb, täglich in ein Heft seine Gebetserleuch-

tungen und geistlichen Stimmungen eingetragen, und in diesen Aufzeichnungen fand ich geschrieben: „Heute hatte ich eine ähnliche Anmutung wie damals, als der ewige Vater mich seinem Sohne zugesellte.“ — Diese Einzelheiten bezüglich der herrlichen Vision wollte ich hier genauer darlegen und gleichsam mit dem Finger hinweisen auf die Quellen, aus denen ich schöpfte, weil die Vision von so grundlegender Bedeutung ist . . . “.¹²

Damit geht Ribadeneira in der Tat auf die klassischen Quellen zur Stortavision zurück — er kann sich also ausgezeichnet verteidigen. Sein Zeuge ist vor allem P. Laynez, dem Ignatius gleich nach der Vision alles genau erzählt hat. Sagt ja Ignatius selbst später zu P. Gonçalvez Câmara beim Diktat der Lebenserinnerungen, die Einzelheiten der Vision könne man stets bei Laynez erfahren¹³. Laynez hat zudem später im Jahre 1559 mitten in der fürchterlichen Hitze des Sommers, wie Polanco eigens bemerkte¹⁴, wo man an sich schon längst Ferien hätte machen sollen, den römischen Patres Instruktionen über die Konstitutionen gehalten, denen Ribadeneira beiwohnte, und dabei eine genaue Darlegung der Vision von La Storta gegeben. Endlich weiß Ribadeneira genau, daß Ignatius in den der Vernichtung entgangenen Blättern seines Tagebuches einmal auf die Vision zu sprechen kommt¹⁵.

Ribadeneira schöpft demnach aus folgenden Quellen: 1. aus der „Selbstbiographie“ des hl. Ignatius von P. Gonçalvez; 2. aus dem Tagebuch des hl. Ignatius; 3. aus der mündlichen Überlieferung, die von P. Laynez ausgeht. Daraus gestaltet er seine Darstellung in der Vita: seither ist bis auf Böhmer und Tacchi Venturi seine Darstellung klassisch und maßgebend geblieben. Nun sind wir aber in der glücklichen Lage, alle diese von Ribadeneira angeführten Quellen noch zu besitzen — wir können also nachprüfen, was diese wirklich sagen und ob Ribadeneira diese seine Quellen in der Tat auch richtig benutzt. Ja, wir können in einem Punkte noch über Ribadeneira hinauskommen — und zwar in dem wichtigsten. P. Laynez ist der Zeuge für den Vorgang, auf den Ignatius selbst hinweist. Was Ribadeneira aus der erwähnten Instruktion nur als Ohrzeugen in der Erinnerung hat, ist zur gleichen Zeit von einem der anwesenden Patres schriftlich aufgezeichnet worden und ist uns noch erhalten. Diesen italienischen Originaltext hat zum ersten Mal im Jahre 1910 P. Tacchi Venturi veröffentlicht¹⁶.

Damit ist uns der einzige mögliche Ausgangspunkt für eine quellenkritische Untersuchung der Stortavision gegeben. Es kommt aber nun noch

als weiterer günstiger Vorsprung gegenüber Ribadeneira hinzu, daß wir heute auf Grund der reichen Quellen, die uns über den heiligen Ignatius in den *Monumenta historica Societatis Jesu* zur Verfügung stehen, besser in der Lage sind, die *seelischen* Vorbedingungen und Begleiterscheinungen der großen Vision aufzuhellen.

Es ist deshalb der Zweck vorliegender Arbeit, einmal auf Grund aller uns heute noch zugänglichen Quellenberichte den *tatsächlichen* Verlauf der Stortavision klarzulegen — dann aber auch, den *seelischen* Verlauf und die Weiterwirkung der Vision im Innern des heiligen Ignatius zu verfolgen oder, mit anderen Worten, die Stortavision einzubauen in die reiche Welt des mystischen Innenlebens des Heiligen, das gerade in jenen Monaten zwischen Priesterweihe und Primiz auf eine wundervolle Höhe emporgestiegen war.

In diesem und drei folgenden Aufsätzen soll also geboten werden:
1. Die äußeren Umstände der Vision und die seelische Verfassung des hl. Ignatius vor derselben. 2. Der tatsächliche Verlauf der Vision. 3. Die Mystik des hl. Ignatius und der Inhalt der Vision. 4. Die Psychologie der Vision von La Storta im Licht der Mystik des hl. Ignatius.

1. Die äußeren Umstände

Nachdem die Pariser Magistri sich Mitte Januar 1537 in Venedig zusammengefunden hatten — Ignatius nennt sie seine „neun lieben Freunde in unserem Herrn“ — beschloß man, unverzüglich die geeigneten Schritte zu tun, um sich in Rom die notwendigen Erlaubnisse und womöglich auch das notwendige Geld zu der Wallfahrt nach Jerusalem zu verschaffen. Allein gerade jetzt wurde die geplante Wallfahrt unmöglich — P. Laynez macht darauf eigens aufmerksam, daß nie vorher und nie nachher, nur gerade in diesem Jahr, durch die politische Lage die Überfahrt verhindert wurde². Das war ein Wink: nun stellte sich der Blick der vor Seelenfeier glühenden Magistri ganz auf das Gegenwärtige, Zunächstliegende ein, wenn auch der Wallfahrtsplan durchaus nicht aufgegeben wurde. Am Fest des heiligen Täufers Johannes empfingen sie die hl. Priesterweihe³. Das war ein Tag „von hoher Tröstung“⁴ für die neun Geweihten — aber auch der weihende Bischof, Vinzenz Nigusanti, gestand, daß er noch nie mit solcher Seelenfreude, solch süßem Trost die heiligen Weihen gespendet habe⁵. Die neuen Priester nahmen es aber auch heilig ernst mit ihrem

Beruf. Sie fanden, daß ihre harte und ruhelose Arbeit für die Armen und Kranken ihnen keine innere Ruhe zur würdigen Vorbereitung auf die erste heilige Messe ließ⁶. So beschlossen sie mit jener kostlichen Rücksichtslosigkeit, die sie bei ihrem Meister Inigo gelernt hatten, sich zur Vorbereitung auf diesen großen Tag gleich drei ganze Monate in die tiefste Einsamkeit zurückzuziehen, alle zwar auf venetianischem Gebiet bleibend, um sofort zur Stelle zu sein, wenn sich eine Gelegenheit zur Schiffahrt böte, immer zu zweien, um möglichst gehorsam sein zu können⁷, aber verteilt auf verschiedene einsame Orte, um sich ja nicht zu stören in der gotterfüllten Einsamkeit. „Wir wollten ganz einsam leben, losgelöst von allen irdischen Dingen“, schreibt Faber in seinem Tagebuch⁸. Er und Laynez durften mit Inigo nach Vicenza gehen, wo man sich in einem alten, fensterlosen und halbverfallenen Kloster namens San Pietro in Vivarolo niederließ⁹. Die Besitzer des verlotterten Hauses, die Mönche von Santa Maria delle Grazie in Vicenza, hatten nichts einzuwenden: mochten die merkwürdigen Einsiedler mit dem Hause machen, was sie wollten. Die übrigen Magistri waren schön im Kreis um Venedig herum verteilt, in Bassano, Verona, Treviso und Monselice. Vicenza war gleichsam das Hauptquartier, hier liefen die paar Nachrichten ein, mit denen sich die Gefährten gegenseitig Leid und Freude mitteilten, sich zu heroischer Tugendübung ermunterten¹⁰. Und nun begann die kleine, werdende Compañía ihr Einsiedlerleben — ein entzückendes Idyll am Anfang der Ordensgeschichte, das noch nach langen Jahren der alte Simon Rodriguez nicht genug preisen kann. Sie ergaben sich mit „aller Sorgen ledigem Geist den himmlischen Betrachtungen, einsamem Gebet und heiliger Beschauung¹¹“. Ignatius blieb meist im Hause, weil er infolge der himmlischen Heimsuchungen und der fast beständigen Tränen ganz erschöpft war, die beiden Gefährten erbettelten das karge und trockene Brot, das die offenbar etwas geizigen Vicentiner herausgaben, und Inigo kochte das zu Hause zu einem Brei zusammen. Es war für die Einsiedler ein wahrer Festtag, wenn es einmal etwas Butter oder Öl gab¹². „Ignatius saß auf dem Stroh und versah das Amt des Kochs, wenn etwas zum Kochen da war“, sagt P. Polanco später¹³.

Dennoch war diese selige Einsamkeit weit davon entfernt, zwecklos berausllich zu sein. Ignatius dachte ganz anders, und seine „lieben Freunde im Herrn“ waren gute Schüler. Nur den zu allem leicht begeisterten Rodriguez wandelte in seiner Zelle zu Bassano einmal eine Lust zu ständigem Einsiedlertum an. Er hatte dort einen alten, ungebildeten, aber sehr geist-

lichen Einsiedler als Nachbar, und dieses Leben hatte es ihm angetan. Er wollte es dem frommen Fra Antonio gleich tun¹⁴. Ignatius heilte ihn bald von diesen Anwandlungen¹⁵. Er dachte sich auch diese Zeit der Einsamkeit ganz apostolisch. Er hielt darauf, daß die Gefährten das priesterliche Gewand nicht ablegten¹⁶, und sich so stets bewußt blieben, daß ihre Einsamkeit nicht die weltverneinender Einsiedler sei. Jener Fra Antonio dachte sich darum auch in seinem biederem Herzen beim Anblick des den todkranken Rodriguez besuchenden Magisters Inigo, der sei wohl auch im geistlichen Leben noch nicht weit voran, denn er bemerke an diesen Pariser Doktoren allerhand, das sich mit einem Leben der Buße, wie er es sich dachte, nicht vereinen ließe. Indes belehrte Gott den guten Antonio im Gebet, daß dieser Magister ein Mann sei „mit einer Seele voll glühenden Aposteleifers¹⁷“. Ignatius schreibt denn auch gerade in jenen Tagen der Einsamkeit in einem Brief an den Padre Juan de Verdolay in Barcelona: „Möge es der göttlichen Güte gefallen, uns seine Gnade einzugießen, aber so, daß wir die Gaben und Gnaden, die er uns beständig mitteilt, nicht als unnütze Talente in der Erde vergraben¹⁸.“ So dauerte es denn nicht lange mit der an sich auf drei Monate festgesetzten Einsamkeit. Nachdem zu den dreien in Vicenza noch Codure gekommen war, läßt es ihnen keine Ruhe mehr: sie müssen hinaus und predigen¹⁹. Zunächst denken sie sich das als reine Abtötung²⁰, denn sie sprechen ein Italienisch, das sich aus drei anderen Sprachen zusammensetzt²¹, sie haben kein Auditorium, sondern schwenken auf der Straße ihre Hüte und sammeln so das neugierige Volk, das lachend und spöttend auch wieder auseinanderläuft²² — sie, die Doktoren aus dem Barbarakolleg in Paris! Aber es war dennoch der Beginn cier „Compañía“ in Italien²³. Und es war ein Symbol für alle kommende apostolische Arbeit: ein Künden dessen, was sie in der Einsamkeit mit Gott erbetet und geschaut hatten.

Es scheint den anderen Gefährten ähnlich ergangen zu sein: wir finden sie schon am Anfang Oktober alle zusammen in ihrem Hauptquartier, bei Magister Inigo in dem verlotterten Kloster Vivarolo. Der Drang nach Seelenarbeit, wohl auch die materielle Not, die ein rechtes Beten nicht möglich machte, scheint sie aus der Einsamkeit getrieben zu haben. Aber vor allem auch das eine: jetzt wollten sie, mit Ausnahme des Magisters Inigo, ihre Primiz feiern²⁴. Und dann sollte beraten werden, was man den Winter über tun wolle — denn erst im nächsten Frühjahr war wieder mit der Gelegenheit zur Wallfahrt zu rechnen. Ignatius war sich klar: den

Winter hindurch mußte kräftig gearbeitet werden. Des Betens war es nun vorderhand genug. Und diese Arbeit mußte ein nicht nur aus bloßer Abtötung unternommenes, im ganzen doch planloses Straßenpredigen sein: es mußte im Zusammenhang stehen mit den seit langen Jahren immer deutlicher werdenden Plänen, die in Inigos Seele Gestalt annahmen. Die Magistri wurden nun nach weisem Plan auf die wichtigsten Universitätsstädte Italiens verteilt, wiederum in derjenigen geographischen Verteilung, daß die einzelnen Stationen wie eine kriegerische Front sich von Venedig bis nach Rom erstreckten: Padua, Ferrara, Bologna, Siena und endlich Rom selbst²⁵: der alte Offizier Inigo de Loyola ist hier am Werk. Die Magistri sollten womöglich neue Gefährten gewinnen, sollten sich einer geregelten Seelsorge hingeben, dabei aber nie der Spitäler und der Kranken und der Armen vergessen: so hatte es sie der Magister Inigo in den großen Exerzitien gelehrt, jenes „magis“, jenes „Angehen gegen die eigene Sinnlichkeit“, das sollte doch der Nerv ihrer ganzen Arbeit bleiben. Wir wissen aus dem schon erwähnten Brief, daß es für Inigo die größte Seelenfreude war, als er im Januar seine hochgelehrten Pariser Doktoren in Venedig bei den armen und schmutzigen Kranken sah. Da klang ihm das „magis“ aus seinem geistlichen Übungsbüchlein wieder durch die Seele; er freut sich, daß sie jetzt „dienen können den Ärmsten unter den Kranken in jenen Dienstleistungen, die besonders verdächtig und besonders der Sinnlichkeit entgegengesetzt sind²⁶“. Am 15. Oktober brach man von Venedig aus auf nach den einzelnen Städten. In Padua ließen sie Codure und den kleinen Bachiller Diego Hozes aus Malaga, der sich neulich ihnen angeschlossen hatte, zurück — Inigo sollte ihn auf dieser Erde nicht wieder sehen, der Malagener war der erste Tote der kleinen compaňia, und im Tode verklärte sich sein braunes Gesicht so lieblich und so süß, daß sein Gefährte Codure sich nicht sattsehen konnte²⁷ — es war um die gleiche Stunde, da Inigo beim Confiteor der heiligen Messe, droben auf dem heiligen Berge Monte Cassino, mit aufjubelnder Seele den kleinen „Freund in unserem Herrn“ in der Herrlichkeit des Himmels erblickte²⁸. — In Ferrara blieben Le Jay und Rodriguez, in Bologna Javier und Bobadilla (welch ein Gespann hat der kluge Magister Inigo hier zusammengestellt!), in Siena Broet und Salmeron. Mit dem Vater durften wiederum Faber und Laynez gehen²⁹. Von Siena führt die alte konsularische Straße, die Via Cassia, am See von Bracciano vorbei zum Tiber, über den Ponte Molle gelangt man zur Porta Pia. Auf dieser Straße wanderten die drei gen

Rom. Unterwegs wurde jeden Tag von einem der beiden, die schon Primiz gefeiert hatten, die heilige Messe gelesen³⁰. Jeden Tag. Das wollte damals etwas bedeuten. Es war diese Reise nach Rom nun auch etwas Außergewöhnliches. Faber und Laynez konnten es jeden Tag beobachten, daß mit ihrem Vater Himmlisches geschehen müsse. Die Tröstungen, die Inigo nach eigenem Geständnis schon bei der Vorbereitung auf die heilige Weihe empfangen hatte, steigerten sich auf dieser Reise zu niegeahnter Höhe und Herrlichkeit³¹. Jeden Tag empfing er die heilige Kommunion. Es waren selige Stunden, in denen er dann in Gott versunken die alte Kaiserstraße hinab wanderte, am köstlich klaren See von Bracciano vorbei, in dem sich die herbstliche Natur spiegelte — die letzten Herbsttage sind ja in Italien so unvergleichlich schön in ihrer reifen, sonnigen Klarheit. So war es auch in Inigos Seele: er hatte das Gefühl, daß sich jetzt bald etwas Entscheidendes ereignen müsse. Er hatte die Gefährten ausdrücklich gebeten, in allen ihren Gebeten dieser großen Sache zu gedenken³². Er hat das auf seiner Wanderung nach Rom hinunter sicher selbst ununterbrochen getan.

Zwischen dem See von Bracciano und dem Ponte Molle, zwei Wegstunden vor der Stadt, liegt der Flecken La Storta³³. Etwas abseits der Straße steht hier ein halbverfallenes Oratorium. Die Gefährten sind eben daran, sich auszuruhen. Ignatius ist innerlich zu voll von Gott und von brennender Liebe zu Christus, den er an diesem Morgen empfangen hat, er muß beten gehen. In dem kleinen Raum ist es so ruhig. Rom liegt vor ihm, man kann die Stadt schon in der Ferne sehen. Jetzt ist es sein innerstes Drängen, dem Vater noch einmal alles, alles anzuempfehlen. Und da begnadigt ihn der dreifaltige Gott mit jener Vision, die wir als das Gesicht von La Storta kennen³⁴.

2. Die seelische Verfassung des Heiligen vor der Vision

Die himmlische Vision in dem kleinen Oratorium von La Storta ist nicht plötzlich und unvorbereitet in Inigos Seele eingeprägt worden. Wir kennen im Gegenteil die Stimmung jener einsamen Wochen in Vivarolo und auf der Fahrt nach Rom so genau, daß wir es wagen dürfen, gleichsam eine Rekonstruktion der seelischen Verfassung des Heiligen zu unternehmen — und in diesem Rahmen wird die Vision als solche nicht nur begreiflicher, sondern wir werden auch wertvolle Winke für deren Deutung gewinnen.

Das halbzerfallene Haus in Vicenza, die köstliche Einsiedelei bei Fra

Antonio in Bassano, der Winkel, in dem Javier zu Monselice hauste — all das war nur ein Symbol der inneren Hochstimmung, die nach der heiligen Weihe die Herzen der Pariser Magistri erfüllte. Es war auch zu gewaltig: jetzt waren sie Priester, hatten all dem Hoffen und Planen und der lokkenden Zukunft, die sie sich einst in Paris gestalten wollten, endgültig durch das Gelübde der freiwilligen Armut abgesagt¹ und fühlten nun, wie Gott in der Einsamkeit dieses ihm geschenkte leere Herz mit „der Fülle himmlischer Gaben und süßestem Seelentrost²“ beschenkte. In den geistlichen Übungen, die ihnen Magister Inigo gegeben hatte — der letzte, der sich ihnen neulich in Venedig unterzog, war der Bachiller Hozes gewesen, und Inigo hatte seine helle Freude an dem zähen Exerzitanten, der mit seinen theologischen Codices der Gnade widerstehen wollte³ — in diesen Übungen hatten sie ihre Lebensrichtung bekommen: jetzt wollten sie nur noch ausführen, um was sie Inigo in der Betrachtung von den zwei Fahnen beten gelehrt hatte: „unter Christi Banner aufgenommen zu werden in der größten geistlichen Armut, im Ertragen von Unbilden und Schmach⁴“. Nun erlebten sie es im Gebet, wie süß es ist, ganz und ungeteilt dem armen, geschmähten Herrn nachzufolgen. Das Stroh, auf dem sie lagen, erinnerte sie an den Stall in Bethlehem, sie gedachten des Heilandes, der auch vierzig Tage in der Wüste weilte⁵ — und sie jubelten auf in dem Gedanken, daß sie ihm jetzt so ähnlich geworden waren, daß sie wie er bald aus dieser Wüste heraustreten wollten, um die göttlichen Geheimnisse, die sie hier durchgebetet, den Menschen zu künden: „ex umbra in arenam⁶“ „aus dem Dunkel in die Kampfbahn“ wollten sie gehen, ihren einzigen Herrn Christus zu verkündigen.

Das ist ohne jeden Zweifel das allen Gefährten Eigenartige in diesen Wochen — und sie haben es gewiß von Inigo gelernt, der ihnen im geistlichen Leben so unendlich weit voraus war, daß sie nur stets mit heimlicher Scheu auf seine von Andachtstränen wie verbrannten Augen blickten —: diese jubelnde Freude im Gedanken an die Angleichung an den armen, einsamen, leidenden Herrn Jesus Christus. Als Codure und Hozes in Padua von dem strengen Bischof für eine Nacht ins Gefängnis gesetzt wurden, empfanden die beiden eine unsägliche Freude daran in dem Gedanken an die Schmach Christi: ja, der kleine Hozes konnte seine geradezu unbändige Freude nicht mäßigen: er jubelte und lachte die ganze Nacht hindurch⁷. Rodriguez erinnert sich nach Jahren noch, wie sie damals „Hunger, Kälte und alle anderen Mühen als süße Gnaden betrachteten und

Gott dafür unsterblichen Dank sagten⁸. Und Inigos reifster Schüler, Franz Xaver, erlebt gerade in jenen Monaten tiefste mystische Gnaden, da er mit Vorliebe die hl. Messe vom Leiden des Herrn liest und an einem Freitag beim Lesen der Heiligkreuzmesse eine Ekstase hat: das war die „priesterliche Mystik“, wie sie in dem Vater seiner Seele, in Ignatius lebte^{8a}. Am bezeichnendsten ist ein Brief, den Magister Le Jay damals aus Bassano an einen der Gefährten schrieb: er ist geradezu das klassische Dokument für die Seelenstimmung jener Tage⁹.

Gebe uns Gott nach dem Reichtum seiner Glorie die Kraft, durch seinen heiligen Geist umgewandelt zu werden in den inneren Menschen. Amen.

Am Samstag Morgen, den ersten September, sind Herr Ignatius und Herr Peter Faber wieder von uns nach Vicenza weggegangen. Nach ihrem Weggang hatte Magister Simon (Rodriguez) nur noch einen leichten Fieberanfall. Gepriesen sei Jesus Christus, um dessen Namens willen wir in Geduld alle Widerwärtigkeiten und Leiden dieses gegenwärtigen Lebens tragen wollen. Ja, noch mehr: wir müssen jubeln im Leiden, weil diese Leiden Geduld bewirken, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung Hoffnung, die Hoffnung aber trägt nicht. Die Welt giert nach Gold und Silber, scharrt es zusammen und freut sich darüber — dem Knecht Christi aber gefällt allein die Armut, und in ihr jubelt er. Denn „selig, der nicht dem Golde nachlief und nicht auf Geld und Schätze hoffte“. Die Welt hat ihre Freude am Menschenlob — der Knecht Gottes aber freut sich, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden. Christi Kreuz kommt der Welt wie Torheit vor und Narren nennt sie jene, die Christus das Kreuz nachtragen. Aber Paulus hat gesagt: „Fern sei von mir, mich in etwas zu rühmen außer im Kreuze Christi.“ Deshalb, lieber Bruder in Christus, wollen wir nackt dem nackten Christus nachfolgen. Unsäglich reich ist der, der mit Christus arm ist. Die Reichen, sagt David, leiden Mangel und Hunger; aber wer den Herrn sucht, leidet nimmer Mangel. Weilend in der Einsamkeit, schreibe ich Dir wie ein guter Eremit. Lebe wohl in Christus. San Vito in Bassano, 5. September 1537.

Magister Inigo wird an diesen Schülern seine heilige Freude gehabt haben. Wundervoll war die Saat aufgegangen, die er in diesen großmütigen Seelen während der Exerzitientage gesät hatte. Ihre frohlockende Kreuzesliebe, ihre köstlichen Übertreibungen, die „heiligen Torheiten“, für die er auch später noch so viel Verständnis hatte¹⁰, all das mochte ihn an seine eigene geistliche Erstlingszeit vor 15 Jahren erinnern. Er nannte ja jene seligen Monate in Manresa fast mit ein wenig Heimweh seine „Urkirche“¹¹; denn in den Jahren des Studiums, vor allem in Paris, hatte Gott mit den inneren Tröstungen fast ganz zurückgehalten. Aber jetzt, nach der

heiligen Weihe, begann für Inigo eine vollkommen neue Periode seines mystischen Lebens. „Während dieser Zeit, da der Pilger in Vicenza weilte, hatte er viele geistliche Gesichte und viele, ja fast beständige Tröstungen, also umgekehrt wie in Paris¹²“, so bekennt er selbst. Ja, er gibt einen unschätzbar Wink für die genauere Kenntnis dieser neuen mystischen Welle, die Gott durch seine priesterliche Seele fluten ließ, indem er sagt: „Besonders, als er begann, sich auf die Priesterweihe vorzubereiten, ebenso als er sich auf die erste heilige Messe vorbereitete, hatte er auf allen seinen Reisen große übernatürliche Heimsuchungen von jener Art, wie er sie während seines Aufenthaltes in Manresa zu haben pflegte¹³.“ Für Inigo war also in dieser Einsamkeit in Viverolo ein neues Manresa gekommen. Was in den Seelen seiner Schüler klang, das lebte und betete vor allem in Inigos Seele, hinaufgehoben in die mystische Höhe, zu der Gott ihn seit den Tagen von Manresa begnadigt hatte. Dieser neue Zustand seines mystischen Innenlebens, sein zweites Manresa, bestand also vor allem in einem Zunehmen dessen, was wir vielleicht am besten „priesterliche Mystik“ nennen können, ein Überquellen der sakramentalen Gnade des Weiheakramentes, wie es auch P. Polanco ausdrücklich sagt: „All die Zeit hindurch, da er sich nach der heiligen Weihe auf die erste Messe vorbereitete, empfing er von Gott erhabene innere Begnadigungen und geistlichen Trost¹⁴.“ Auch vor seiner nun mit Christus auf ganz neue Weise geeinten Seele steht der „arme Christus“, der ihn zur Nachfolge ruft, „in aller geistlichen, ja in wirklicher Armut, zu Schmach und Unbildern¹⁵.“ Inigos Mystik ist gebildet von jenen erhabenen Grundgedanken, die er einst (eben aus mystischer Begnadigung heraus) in seinem geistlichen Übungsbüchlein niedergelegt hatte. Die himmlischen Gesichte in Viverolo, wenn er dort auf dem armseligen Stroh saß und der Wind durch die öden Fensterlöcher wehte, werden sich mehr und mehr um das Eine bewegt haben, wie Christus, der aus der unendlichen Dreifaltigkeit herabkam, für uns arm wurde, auch auf Stroh lag und auch in der Einsamkeit hungerte. Da hat er denn wohl unter strömenden Tränen sich diesem armen Christus zur Nachfolge unter seinem Banner angeboten, hat, wie er selbst sagt, die Madonna gebeten, sie möge ihn doch ihrem lieben Sohn zugesellen¹⁶. „Christus zugesellt werden“ — das war der Inhalt dieser priesterlichen Mystik von Vicenza und — von La Storta. Mit welcher Glut dieser eine Gedanke sein Herz durchwogte, zeigt uns ein Brief aus jenen

Tagen, einer der wenigen, die sich erhalten haben. Inigo schreibt im August 1537 an Pietro Contarini¹⁷:

„Bis heute ist es uns mit Gottes Güte immer gut gegangen. Wir erfahren jeden Tag mehr, wie wahr jenes Wort ist: ‚Nichts habend besitzen wir alles!‘ Alles, sage ich, jenes ‚alles‘, das Gott denen versprochen hat, die zuerst sein Reich und dessen Gerechtigkeit suchen. Und wenn dieses schon jenen versprochen wird, die zuerst das Gottesreich und seine Gerechtigkeit suchen — was kann dann denen noch mangeln, die nur die Gerechtigkeit des Reiches, ja das Reich selbst suchen? Was kann denen mangeln, die innerlich ungeteilt sind? Die mit beiden Augen nur auf das Himmlische blicken? Diese Gnade gebe uns jener, der, obwohl er reich war an allen Dingen, sich aller Dinge entäußerte, um uns eine Lehre zu geben, — er, der in einer solchen Glorie von Macht und Weisheit und Güte war und dennoch sich der Macht, dem Urteil und dem Willen des allerniedrigsten Menschen unterwarf. . . In der Nähe von Vicenza, eine kleine Meile außerhalb des Heiligkreuztores, haben wir ein Klösterlein gefunden, das man Sankt Peter in Vivarolo nennt, und das ganz unbewohnt ist. Da die Mönche von Santa Maria delle Grazie nichts dagegen haben, bleiben wir hier, so lange wir wollen, einige Monate, wenn es dem Herrn so gefällt. Und so bitte ich Sie, beten auch Sie mit uns zum Herrn, er möge uns allen die Gnade geben, seinen heiligen Willen vollkommen zu erfüllen, denn das ist die Heiligkeit für alle. Leben Sie wohl in Jesus Christus, unserem Herrn, der unsere Schritte lenken möge auf dem Weg des Friedens, jenes Friedens, der da ist in Ihm allein.“

Wir gehen also nicht fehl, wenn wir den Inhalt der mystischen Begründungen in Inigos Seele vor allem in jenem erhabenen Zwiegespräch erblicken, das er in der Betrachtung von zwei Fahnen lehrt. Dieses Bitten an Unsere liebe Frau, sie möge bei Jesus für den Beter die Aufnahme unter das Banner des armen und doch göttlichen Königs erflehen — dieses Bitten an Jesus, er möge diese Gnade beim Vater erflehen — dieses Bitten an den Vater, er möge die Gnade gewähren — all das trägt in seinem dogmatisch so ungemein tiefesinnigen Aufbau deutlich die mystische Herkunft aus den Visionen von Manresa an sich. Ignatius sagt ja selbst später öfter, daß er in Manresa vor allem einen tiefen Blick für die organisch Zusammenhänge der Glaubenswahrheiten erhalten habe¹⁸, und dieser mystische Einblick in den Aufstieg von den „heiligen Mittlern“¹⁹ zum Ewigen Vater, zur Heiligsten Dreifaltigkeit, ist es, der sowohl das Gebet aus dem Exerzitienbüchlein als auch das gesamte Gebetsleben Inigos gestaltet hat. Hier nun, wo die so lang entehrten himmlischen Erleuchtungen der Tage von Manresa mit neuer Gewalt über seine Seele kamen,

leuchtete auch dieser innere Aufstieg durch die Mittler zum Vater von neuem auf; aber er gestaltete sich in Vivarolo doch auch wieder ganz neu, entsprechend den Fortschritten, die Inigo auf den geistlichen Wegen gemacht hat. War es früher ein trunkenes, selbstvergessenes, ja selbstvernichtendes Sichhingeben an das Göttliche, so ist jetzt alles gehalten und verklärt von dem immer deutlicher sich gestaltenden Ziel der Gründung einer sichtbaren, der hierarchischen Kirche einzugliedernden Gemeinschaft, die nur ein einziges Ziel kennt: „den Seelen helfen²⁰“. Wohl steht auch jetzt noch, genau wie einst in Manresa, der König Christus vor seiner Seele, der um die heroischen Seelen wirbt und sie zur Nachfolge seiner Armut und seiner Schmach auffordert — aber diese Nachfolge hat nun ganz greifbare Gestalt angenommen. Inigo bittet die himmlischen Mittler nicht mehr nur für sich um ihre Fürsprache, nein, überall um sich herum, in den Einsiedeleien im Venediger Gebiet, weiß er jetzt seine „lieben Freunde in unserem Herrn“ versammelt, mit denen er sich Christus hingeben will, Christus und seinem Stellvertreter auf Erden, dem Papst. Diese unlösliche Verbindung aller Christushingabe und aller Mystik mit dem sichtbaren Haupt der Kirche, mit der lebendigen, greifbaren Christuswirklichkeit, der Kirche, wird von nun an das Kennzeichnende all seiner Begnadigungen sein²¹. Und als die Gefährten im Oktober des Jahres in Vicenza zusammenkamen, um die nächste Zukunft zu beraten, als sie in der Armut von Vivarolo in nächtelangen Gesprächen überlegten, wie sie nun die in ihrem Herzen mächtig glühende Christusliebe in die Tat umsetzen könnten — Inigo war sich jetzt vollkommen klar: die Gemeinschaft kann nur einen Namen tragen: es soll die „compañía de Jesús“ sein, die Vereinigung jener Männer, die der Vater auf die Bitten der heiligen Mittler ganz dem Sohne zugesellt hat, die in ihrem Herzen nur ein Ideal kennen und verwirklichen wollen: Christus allein zu dienen, ihn als Haupt und Führer zu haben, ihm, dem Armen und Geschmähten und Gekreuzigten nachzufolgen. Hier in Vivarolo ist der Ursprung der Namengebung der Gesellschaft. Jetzt verstehen wir, warum P. Polanco später schreiben konnte²²:

„Über den Namen der Gesellschaft steht folgendes fest: Den Namen ‚Gesellschaft Jesu‘ haben sich Ignatius und seine ersten Gefährten bereits beigelegt, bevor sie nach Rom kamen. Als sie nämlich unter sich berieten, welche Antwort sie auf die Frage nach dem Wesen dieser neuen Vereinigung geben wollten, begannen sie zu beten und zu überlegen, welcher Name wohl am meisten zu ihnen passe. Sie

bedachten, daß sie eigentlich kein anderes Haupt hätten als Jesus Christus, dem allein sie zu dienen verlangten. Und so schien es ihnen das Treffendste, sich den Namen dessen zu geben, den sie als ihr Haupt erkannten, und daß somit ihre Vereinigung ‚Gesellschaft Jesu‘ genannt werden müsse.“

Diese Namengebung ist somit eine Auswirkung der *priesterlichen Mystik*, mit der Gott die Seele Inigos in dieser zweiten Periode seines mystischen Innenlebens begnadigte. Und die Gefährten, deren Seele noch ganz erfüllt war von den Gnaden des einsamen Gebetes in ihren Klausen, verstehen ihren Meister, sie verteilen sich nun auf die Universitätsstädte, die gegen Rom hinunter führen, um Genossen ihres neuen Lebensideals zu gewinnen, sie arbeiten in Demut und erschütternder Armut „unter ihrem einzigen Führer Christus“, sie jubeln, wenn sie für Ihn Schmach erleiden dürfen, der kleine Hozes arbeitet sich im wahren Sinn des Wortes zu Tode für seinen Herrn Jesus Christus. Und Inigo zieht mit seinen zwei Gefährten nach Rom hinunter, dorthin, wo „Sein“ Stellvertreter wohnt, wo sich die Zukunft der *compañía* entscheiden muß. Auch im Herzen der drei Rompilger glüht nur dies eine: Nachfolge des armen, kreuztragenden Herrn. Die tägliche heilige Messe ist der erhabenste Ausdruck ihrer inneren Gesinnung. „Auf dieser Reise wurde der Pilger ganz besonders viel von Gott heimgesucht. Er hatte immer wieder Unsere liebe Frau gebeten, sie möge ihn ihrem Sohne zugesellen“, so beschreibt Inigo selbst später seine seelische Stimmung auf der entscheidenden Romfahrt²³. Und in diese so vorbereitete Seele, die „mit beiden Augen nur auf das Himmliche blickte“, die „jenen Frieden suchte, der in Ihm allein ist“: in diese Seele brach mit göttlicher Gewalt die Vision in der Kapelle von La Storta.

Anmerkungen: Einleitung

¹ Über diese im offiziellen Sinn erste Vita Ignatii (erschienen in Spanisch und in lateinischer Übersetzung 1586 zu Madrid bei der Witwe Gomez), vgl. H. Böhmer, Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu I., Bonn 1914, S. 335 ff. — Wir benutzen die Ausgabe, die 1587 zu Antwerpen in der Offizin des Plantinus herauskam. Weitere Ausgaben dieser klassisch gewordenen Vita, die uns zur Verfügung stehen: Ingolstadt bei David Sartorius 1590. — Köln bei Birckmann 1602. — ² Von den neueren Biographen, die auf Grund der von den Monumenta historica Societatis Jesu veröffentlichten Texte sich mit der Vision von La Storta beschäftigen, seien hier nur genannt: Böhmer, S. 212 f. — Hunder, Ignatius von Loyola, Beiträge zu seinem Charakterbild, Köln 1932, S. 23 und 331. — P. Tacchi Venturi, Storia della Compagnia I, 2 (2. Aufl.), Rom 1931, S. 13 f. und S. 216; II (Rom 1922), S. 3 f. — Zutreffende, wenn auch ganz kurze Darstellungen der Vision bei S. von Dunin-Borkowski, Ignatius von Loyola, Breslau 1930, S. 36; V. Kolb (herausg.

v. Fr. Hatheyer), Das Leben des hl. Ignatius von Loyola, Freiburg 1931, S. 85. — ³ Diese erste Ausgabe von 1572 war nur für den Privatgebrauch der Mitglieder der Gesellschaft bestimmt. Vgl. MJ IV, 1, 713: „Ay un orden de nuestro Padre (Mercurian) que, à qualquiera parte que se embiare, se avise que no se muestre á ninguno de fuera de la Compañia hasta que su Padernidad dé otro orden.“ Von diesem seltenen Druck ist ein Exemplar in der Staatsbibliothek zu München. Auf fol. 60 f. ist die Darstellung der Stortavision abgedruckt — genau der gleiche Text, wie später in den offiziellen Drucken der Vita; über Zusätze vgl. unten Anm. 11 und 12. Zur Geschichte dieser Erstausgabe vgl. P. Tacchi Venturi, Della prima edizione della vita del N. S. P. Ignazio scritta dal P. Pietro Ribadeneira. Note storiche e bibliografiche — Estratto dalle Lettere edificanti della Provincia Napoletana Serie IX, 1, Napoli 1900. Vgl. auch Storia della Compagnia II, S. XXXIII f. — ⁴ Vgl. die genaue Darstellung der Ereignisse bei O. Braunsberger, S. Petri Canisii Epistulae et Acta VII, Freiburg 1922, S. 251 f. — ⁵ Was sich von diesen Zuschriften erhalten hat, ist veröffentlicht in MJ IV, 1, 712—744. — ⁶ P. Oliver Manare bemerkt (MJ IV, 1, 720 f.), daß Pater Canisius bereits auf der Kongregation nicht ganz zufrieden war mit der Komposition der Lebensgeschichte, vor allem, weil P. Ribadeneira seinem spanischen Patriotismus allzu sehr habe die Zügel schließen lassen. — ⁷ MJ IV, 1, 714 ff. — Ebenso (und in dankenswerter Weise mit den Parallelstellen aus den beiden Viten des Ribadeneira von 1572 und 1586) bei Braunsberger a. a. O. S. 252 bis 270. — ⁸ MJ IV, 1, 715. — Braunsberger 258 f. — ⁹ Polanco, Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Jesu historia (d. sogenannte Chronicon, veröffentlicht in den MH Madrid 1894 ff.), I, 72 f. Vgl. über die Geschichte dieses Werkes Böhmer, S. 331 ff., und Pedro Leturia, Nuevos datos sobre San Ignacio, Bilbao 1925, S. 35 ff. — ¹⁰ MJ IV, 1, 715. — Braunsberger 258. — ¹¹ Vita II, 11 (Ausgabe 1587, S. 124): „Et tum piaeclaro illo visu tum aliis divinis illustrationibus multis magnisque ita Dominus Jesus in eius mentem sacratissimum suum nomen impressit penitusque infixit, ut eius ex nomine Societati nomen imponeret.“ — Dagegen hatte er in der Urausgabe von 1572 (fol. 61) einfach hin gesagt: „Societatemque Jesu piaeclaro illo videlicet visu animatus appellari voluit.“ — ¹² Vita II, 11 (S. 125). — Braunsberger 259 f. — Ribadeneira fügt hier übrigens ausdrücklich bei, er könne diese Quellenangaben auch für die anderen von ihm berichteten Gnadengaben des Heiligen angeben, unterlasse es aber, um nicht zu weitschweifig zu werden. Das zeigt, daß er es sich in jedem Fall etwas kosten ließ, möglichst getreu und historisch seinen Bericht abzufassen; Böhmers Kritik S. 331 ist deshalb zu scharf. Vgl. auch P. Leturia, Nuevos datos, S. 30 ff. — ¹³ Cámara (= Acta antiquissima, die „Acta a P. Ludovico Gonzales ex ore ipsius Patris“, das „Pilgerbüchlein“ oder die „Selbstbiographie“ des hl. Ignatius, vgl. Böhmer, 310 ff.), § 96 (MJ IV, 1, 95). — ¹⁴ Vgl. MH Polanco, Complementa I, 205. — MJ IV, 2, 74. — ¹⁵ MJ III, 1, 104. — ¹⁶ Storia I (1910), 586 f. — MJ IV, 2,74 f.

Die äußeren Umstände

¹ MJ I, 1, 119: De París llegaron aquí, mediado Enero, nueve amigos míos en el Señor, todos maestros en artes y assaz versados en theología. — ² Epistula Lainii c. 4 (der älteste Versuch, aus dem Jahre 1547, das Leben des Magisters Ignatius und die Anfänge der Gesellschaft darzustellen, vgl. P. Leturia, Nuevos datos, S. 2 ff.) (MJ IV, 1, 116). —

³ Vgl. den „*Titulus pro sacris ordinibus suscipiendis in favorem Ignatii et sociorum eius*“ MJ IV, 1, 543 ff. — Vgl. auch Epist. Lainii c. 4 (MJ IV, 1, 117). — Simon Rodriguez, *De origine et progressu Societatis Jesu: MH Mon. Broet, Le Jay, Codure, Rodriguez* (Madrid 1903), 487 f. — Zu den kirchenrechtlich interessanten Fragen der Ordination und des Titels der „voluntaria paupertas“ des hl. Ignatius vgl. N. Nilles, *Zur Geschichte der Ordination des heiligen Ignatius von Loyola und seiner Gefährten*: Zeitschrift f. kath. Theologie 15 (1891), 146. Vgl. auch Tacchi Venturi, *Storia II*, S. 94 ff. — ⁴ Ep. Lainii c. 4 (MJ IV, 1, 117) „con mucha consolación“. — ⁵ Rodriguez, *De origine* 487 f. — Ep. Lainii c. 4 (MJ IV, 1, 117). — ⁶ Ep. Lainii c. 4 (MJ IV, 1, 117). — ⁷ Rodriguez, *De origine* 489 f. — ⁸ *Memoriale nr. 17* (MH Mon. Fabri 497). — ⁹ Ignatius beschreibt diesen Ort selbst in einem Brief an Pietro Contarini MJ I, 1, 125. — Er bezeichnet in dem noch erhaltenen Original des Briefes den Ort als „San Pietro in Vianello“. Der Ausdruck „Riccasolo“, den man noch häufig findet, beruht auf einer späteren Beifügung zum Brieftext. In Wirklichkeit hieß das alte Kloster „San Pietro in Vivarolo“; vgl. Tacchi Venturi, *Storia II*, S. 96. — Beschreibungen des Klosters, das für die nächste Entwicklung der Gesellschaft, aber auch für die Kenntnis des Seelenlebens des Heiligen vor der Stortavision so wichtig ist, bei Polanco *Chronicon I*, 60; Rodriguez, *De origine* 489. Die Kapuziner, die das Kloster später für ihren Gebrauch herrichteten, hielten das Andenken an Ignatius mit folgender Inschrift fest: *Hunc venerare locum: fuit hic Ignatius hospes, Sanctus qui toto grandior orbe fuit.*“ Vgl. MJ I, 1, 125, Anm. 4, und Tacchi Venturi, *Storia II*, S. 96. — ¹⁰ So, als Magister Simon am Fieber erkrankte: vgl. Cámara § 95 (MJ IV, 1, 94); Ep. Lainii 148; Rodriguez *De origine* 489; Polanco I, 60). — ¹¹ Rodriguez 488. — ¹² Ep. Lainii (MJ IV, 1, 117). — Ribadeneira *Vita II*, 8. — ¹³ Polanco I, 60. — ¹⁴ Vgl. die Schilderung, die Rodriguez selbst von seiner Einsiedleridylle gibt (*De origine* 488 ff.), wie er auf einem Brett schließt, mit dem Esel des Fra Antonio auf den Feldern das Getreide ablas, wie der Frater erst sehr kritisch die neuen Standesgenossen ansah, weil er seine Erfahrungen hatte mit derlei romantischen Leuten, die es doch niemals ausgehalten hatten. Nach Ribadeneira II, 88 muß San Vito aber auch ein entzückender Ort der Einsamkeit gewesen sein. Kein Wunder, wenn dem guten Simon Versuchungen kamen, dies „himmlische Leben, weit weg von dem Lärm und den Sorgen der Menschen“ für immer zu erwählen. — ¹⁵ Er nahm ihn lächelnd auf und sagte nur dieses eine Wort: „So, Simon, also du bist schwankend geworden, du Kleingläubiger, warum zweifelst du?“ Das half. Ein solches Wort aus dem Munde des Inigo wirkte mehr als langes Zureden. Viele Jahre später kann ihm Ignatius in viel wichtigeren Dingen schreiben: „Magister Simon, mein Sohn, erinnern Sie sich, wie Sie seinerzeit auf mein bloßes Wort hin, ohne daß ich Befehlsgewalt über Sie hatte, mitten im viertägigen Fieber nach Portugal reisten“ (MJ I, 5, 190). Simon möchte mehr als alle anderen die unendliche Überlegenheit des schweigsamen Basken spüren, er ist denn auch, der uns aus diesen Tagen von Vivarolo berichtet, mit welch heimlicher Ehrfurcht die Gefährten damals schon ihren Vater Ignatius bewunderten (*De origine* 490). Über den Aufenthalt des Simon in Bassano vgl. jetzt Francisco Rodriguez, *História da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal*, Porto 1931, I, S. 72 ff. Vgl. auch S. 73, Anm. 2. — ¹⁶ Rodriguez, *De origine* 489. — ¹⁷ Polanco I, 61. — ¹⁸ MJ I, 1, 121. — ¹⁹ Polanco I, 60. — Rodriguez 490 f. — ²⁰ Ep. Lainii c. 4 (MJ IV, 1, 117): „más por mortificación que por otra cosa.“ Vgl. Cámara § 95

(MJ IV, 1, 94). — ²¹ Ribadeneira Vita II, 8. — ²² MJ IV, 1, 117: „*com poco ó ningún auditorio.*“ — ²³ Vgl. Böhmer S. 209 f. S. 217. — ²⁴ Rodriguez, De origine 490. — Polanco I, 61. — Ep. Lainii (MJ IV, 1, 118). — ²⁵ Rodriguez, De origine 491. Lainii 118 f. — ²⁶ MJ I, 1, 119. — ²⁷ Polanco I, 62. — ²⁸ Cámara § 98 (MJ IV, 1, 95 f.). — ²⁹ Cámara § 96 (MJ IV, 1, 96). Vorher hatte Ignatius gesagt, die Wahl gerade dieser zwei Gefährten sei zufällig, wohl durch das Los, geschehen: „*Al pelegrino toccò andare con Fabro et Laynez a Vicenza*“ (Cámara § 94 MJ IV, 1, 93). Deswegen blieben sie jetzt beieinander. — ³⁰ Laynez in der Instruktion von 1559: MJ IV, 2, 75. — ³¹ Cámara § 96 (MJ IV, 1, 94): „*molto specialmente visitato da Iddio.*“ — ³² MJ IV, 2, 74: „*Il Padre comandò che per questo negotio si facesse oratione.*“ — ³³ Über die Lage der Kapelle, die Geschichte der via Cassia mit ihrem seit der Antike in dem Flecken von La Storta gebräuchlichen letzten Rastplatz vor dem Einzug in Rom, über die Umgebung von La Storta und den zur Porta Pia führenden Weg vgl. Leopold Fonck, La Storta, un antico Santuario di S. Ignazio di Loyola alle porte di Roma, Roma 1924. — ³⁴ Den genauen Zeitpunkt der Vision können wir nicht mehr bis auf den Tag bestimmen. Obwohl Faber (Memoriale nr. 17, S. 497) den Oktober als Reisemonat angibt (nach ihm bestimmt Orlandini, Historia Soc. Jesu, I, Rom 1615, l. II, c. 32, S. 44, die Ankunft auf die letzten Oktobertage), so müssen wir doch den November, und zwar die zweite Hälfte, als die Ankunftszeit annehmen; denn die 600 km von Venedig nach Rom konnten die Gefährten in vier Wochen zurücklegen, sie waren aber am 15. Oktober in Venedig abgereist. Vgl. Tacchi Venturi, Storia II, S. 3, Anm. 1.

Die seelische Verfassung des Heiligen

¹ Um den Titel der „voluntaria paupertas“ zu haben, mußten sie vor der heiligen Weihe in die Hände des Apostolischen Legaten Veralli das Gelübde der Armut ablegen. Vgl. MJ I, 1, 120. — Rodriguez, De origine 487. Polanco I, 59. — Dieses Gelübde hatte durchaus privaten Charakter und bedeutete noch keineswegs den Willen, zu einer dauernden Gemeinschaft sich zusammenzuschließen, was die Gefährten später in ihren Beratungen zu Rom ausdrücklich betonten (vgl. die „Deliberatio primorum Patrum“, MJ III, 1, S. 4.). — ² Maffei, Vita Ignatii (Coloniae 1585) II, 4, S. 158. — ³ Cámara § 92 (MJ IV, 1, 92). — ⁴ Exercitia spiritualia, De duobus vexillis, colloquium, nr. 147 (MJ II, 354). — ⁵ Maffei II, 4. — ⁶ Ebd. — ⁷ Ep. Lainii (MJ IV, 1, 118). — Polanco I, 632. — Ribadeneira, Vita II, 10. — ⁸ Rodriguez, De origine 492. — ^{8a} MH Mon. Xaveriana II, 116. — ⁹ Zum ersten Mal veröffentlicht von P. Tacchi Venturi, Storia I (1910) 439 f. — ¹⁰ Vgl. den Brief an die Scholastiker von Coimbra MJ I, 1, 507. — ¹¹ Ep. Lainii (MJ IV, 1, 127.150). Ribadeneira, De actis Ignatii (MJ IV, 1, 353 f.). — ¹² Cámara § 95 (MJ IV, 1, 94). Dieses Zurücktreten der Tröstungen ist gewiß zunächst eine Prüfung Gottes gewesen. Aber wir wissen auch, wie sehr Inigo gegen diese die Studien hindernden Tröstungen ankämpfte: Cámara § 54 (MJ IV, 1, 68 f.). Zudem wird es auch eine persönliche Erfahrung gewesen sein, die ihn später schreiben ließ: „*Die verstandesmäßige Beschäftigung mit dem Lernstoff hat naturgemäß eine gewisse Ernüchterung des Gemütslebens zur Folge.*“ MJ I, 7, 270. — ¹³ Cámara § 95 (MJ IV, 1, 94). — ¹⁴ Polanco I, 63. Auch Laynez betont (MJ IV, 2, 75), daß die Erleuchtungen sich vor allem auf die heilige Eucharistie bezogen: „*principalmente nella santissima Eucharistia.*“ — ¹⁵ MJ II, 354. —

¹⁶ Cámara § 96 (MJ IV, 1, 95): „*pregando la Madonna lo volesse mettere col suo figliuolo.*“ — ¹⁷ MJ I, 1, 123 ff. — ¹⁸ MJ IV, 1, 473: „*vidi (inquit) sensi et intellexi omnia fidei christianaæ mysteria.*“ — Vgl. auch MJ IV, 1, 337 f. — ¹⁹ „*Los mediadores*“: Lieblingsausdruck aus dem geistlichen Tagebuch. Vgl. die Übersetzung von A. Feder, Aus dem geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius von Loyola, Regensburg 1922, S. 38, 41, 45, 48, 59 etc. — ²⁰ Vgl. Cámara §§ 50, 70, 98 (MJ IV, 1, 66, 79, 96): „*ayudar á las ánimas.*“ — ²¹ Vgl. etwa MJ I, 1, 105. — MJ IV, 1, 305 f. — MJ I, 12, 632 ff. — MJ IV, 2, 76. — ²² Polanco I, 72 f. Vgl. Astrain, I, 89, Anm. 2. — ²³ Cámara § 96 (MJ IV, 1, 94).

Die Stellung Gerhard Groot's und der Windesheimer zum Zisterzienserorden

Von Dr. Heinrich Gleumes, Emmerich a. R. h.

Um den Einfluß zu bestimmen, den der hl. Bernhard von Clairvaux auf Thomas von Kempen, den Verfasser der Nachfolge Christi, ausgeübt hat, soll zunächst in diesem und einem folgenden Aufsatz die Stellung untersucht werden, die Gerhard Groot und der bekannte Windesheimer Reformkreis zum Zisterzienserorden und seinem Stifter eingetragen haben.

I.

Gerhard Groot, sein Leben und seine Einstellung zu den kirchlichen Orden

In den Schriften von Thomas a Kempis haben wir den literarischen Niederschlag einer gewaltigen Reformbewegung, deren Urheber der niederländische Bußprediger Gerhard Groot ist. Aus zwei Geschichtswerken, die ungefähr hundert Jahre nach Groots Wirken entstanden, aus der „Chronik von Windesheim“ des Johannes Busch sowie aus der „Lebensbeschreibung des ehrwürdigen Magisters Gerhard Groot“, die uns Thomas von Kempen hinterlassen hat, weht uns noch der Hauch dieses Geistesmannes entgegen, der durch die Wucht seiner Predigt und durch das Vorbild seines strengen Lebenswandels die Gemüter aufrüttelte und den im Irdischen versunkenen Menschen das ewige Ziel wieder klar vor die Seele stellte. „Denn unser ganzes Vaterland erleuchtete und entzündete er durch seinen Lebenswandel, durch sein Wort, seine sittliche Strenge und seine Gelehrsamkeit. Deshalb war er der Tat und dem Namen nach groß (groot), ehe-