

sagen seine Schwäche erfahren muß, die so viel Gutes verhindert. Eine beharrliche und vollkommene Opfergesinnung ist nicht Sache des heroischen Wollens allein, sondern ebenso und noch mehr des demütigen, beharrlichen Gebets um Stütze für die menschliche Schwäche.

Die Psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius

Von Hugo Rahner S. J., Innsbruck

Was sich für das Verständnis der Vision von der mehr inhaltlichen Seite der ignatianischen Mystik her ergeben hat (S. 202 bis 220), findet eine überraschende Bestätigung auch von der formalen oder psychologischen Seite her*.

Man könnte aus den Zeugnissen, die wir über die mystischen Gnaden des Heiligen besitzen, eine ganze Geschichte der Entwicklung seiner mystischen Begnadigung schreiben — gleichsam einen Kommentar zu dem klassischen Dokument einer derartigen Seelengeschichte, zum Leben der hl. Theresia von Jesus. Das wäre um so reizvoller, als gerade die Vision von La Storta nicht nur zeitlich (als Abschluß der vorbereitenden Jahre und als Anfang der eigentlichen Lebensarbeit) in der Mitte des mystischen Lebens des Heiligen steht, sondern auch, als seelischer Vorgang betrachtet, eine eigenartige Mittelstellung einnimmt.

Es ist bekannt, daß auch bei Ignatius die mystische Begnadigung mit Visionen beginnt, die wir durchaus zu den visuellen, körperlichen rechnen müssen, ja bei denen wohl manchmal die Abgrenzung zu rein natürlichen oder dämonischen Einflüssen nicht ganz feststeht¹. Aber von dem Augenblick an, da Ignatius seine erste trinitarische Vision hatte, wird das anders: nun wird ihm eine Fülle imaginativer Visionen zuteil, die sich auf Jahre erstrecken; noch im Jahre 1544, da er die uns erhaltenen Blätter des Tagebuchs schreibt, wird man in vielen Fällen an imaginative Visionen zu denken haben². Das ergibt sich auch aus der Fülle von Begleiterscheinungen. Die seit der Priesterweihe von neuem und überreich ge-

* Hier möge ein kleiner Irrtum berichtigt werden, der in den früheren Aufsätzen (S. 24, S. 124) sich eingeschlichen hat. Bei der Beschreibung der äußeren Umstände der Vision wurde gesagt, Ignatius sei durch die Porta Pia in Rom eingezogen. Das ist natürlich unrichtig: es muß Porta del Popolo heißen.

währte Tränengabe ist nur ein Zeichen von vielen; eine Zusammenstellung all der körperlichen Erscheinungen, die seine mystischen Erhebungen begleiten, auch nur aus dem Tagebuch, zeigt, wie sehr in all diesen Begnadigungen noch das Leibliche eine Rolle spielt: sein Blut gerät in Erregung³, die Brust preßt sich ihm in Liebesglut zusammen⁴, seine Haare sträuben sich in dem Aufschwung der Ekstase⁵, immer wieder berichtet er von der inneren Glut, die ihn verzehrt⁶, oft verliert er die Sprache⁷. Es ist wie in den Jahren des Anfangs: damals konnte er das innere Glück nicht mehr zurückhalten, er ilte mit entzücktem Jubel über die Felder⁸. In Manresa drängte ihn das Glück über die innere Erleuchtung, mit den Menschen stundenlang in immer neu gestalteten Bildern von der heiligsten Dreifaltigkeit zu sprechen⁹.

Ganz anders in den letzten Jahren seines Lebens. Alles an ihm ist abgeklärt und reif geworden — auch seine mystischen Gnaden. Die adelige, ruhige Reife, die alle Gefährten an ihm bewundern, ist der Abglanz seiner nun vollkommen vergeistigten Mystik. Pater Nadal, der sich auf das Zeugnis des Pater Laynez beruft, hat gerade diese Entwicklung der ignatianischen Mystik zur verklärten Vergeistigung hin einmal eigens bezeugt¹⁰:

„Ignatius ist auf eine ganz einzigartige Weise mit Gott vertraut. Über alle Visionen ist sein Geist schon hinausgeschritten, sowohl über die sinnenfälligen Visionen, wie etwa das Schauen des gegenwärtigen Christus oder der heiligen Jungfrau, als auch über Visionen, die sich an die innere Einbildungskraft wenden. Er lebt ganz in einem Zustand der Vergeistigung, der Vereinigung mit Gott.“

Wir können diese letzte Periode der mystischen Begnadigungen in Ignatius seine „Geist-Periode“ nennen, bezeugt er doch selbst ausdrücklich einmal an Nadal, daß er jetzt, in seinen letzten Lebensjahren, am meisten innere Begnadigung in der Schau des Heiligen Geistes empfinde¹¹. Und wenn er zurückblickte auf den Beginn seines mystischen Lebens, auf die „Urkirche“ in Manresa, dann mußte er bekennen, es käme ihm all das jetzt vor wie sein „Noviziat“¹²:

„Er fühlte, wie er immer weiter voranschritt und wie das Feuer in seinem Innern stets glühender wurde. Und so stand er nicht an, als er in Rom seine letzten Lebensjahre verlebte, jene Zeit von Manresa, die er wegen der wunderbaren Erleuchtungen von Gott früher, da er noch studierte, seine „Urkirche“ genannt hatte, nun seine „ABC-Schule“ und sein „Noviziat“ zu nennen.

Jetzt war die Fülle seiner inneren Andacht nicht mehr abhängig von der Gabe der Tränen¹³. Er fand Gott in einer süßen Hingabe und Ruhe, er brauchte nur die Tore der Seele zu öffnen, um Gottes Tröstungen inne zu werden, er konnte nach seinem eigenen Geständnis zu jeder Stunde seine dürstende Seele an dem immersprudelnden Quell der ihm so nahen dreifaltigen Gottheit erquicken. Das Freisein von den körperlichen Begleiterscheinungen war ihm geradezu ein Zeichen des Fortschrittes¹⁴. Und war er früher darauf bedacht, mit anderen geistlichen Menschen von der beglückenden Fülle seiner Gnaden zu sprechen („Um diese Zeit hatte er schon lange den lebhaften Wunsch, sich über göttliche Dinge zu unterhalten und einige Menschen zu finden, die dazu fähig wären¹⁵“), so ist er nun ganz schweigsam und ganz in dem einsamen Gott versunken, wie es wiederum P. Nadal bezeugt¹⁶:

„Am Anfang seiner Bekehrung war er ganz erfüllt von dem Verlangen, sich mit geistlichen Menschen über die Dinge des geistlichen Lebens zu besprechen. Später gab er dieses Verlangen ganz auf. Er beschritt einen anderen Weg: einsam nur mit dem einsamen Gott zu leben.“

Es ist nun für die Beurteilung der Stortavision wichtig, sich diesen inneren Werdegang der Mystik des Heiligen stets vor Augen zu halten. Damals, im Jahre 1537, war er innerlich noch lange nicht so abgeklärt. Er stand noch inmitten der Periode, die durch imaginative Visionen gekennzeichnet ist — und wenn diese jeweilige Höhe der Visionen auch durchaus nicht parallel gehen muß mit der Reife und Verklärung seines eigentlichen mystischen Vereinigtseins mit dem dreifaltigen Gott, so werden wir doch mit einer gewissen Berechtigung an diesen Visionen den oben geschilderten Werdegang seiner Mystik verfolgen dürfen.

Ist nun die Vision von La Storta nur eine der früher berichteten imaginativen Christusvisionen, oder bedeutet sie auch in ihrer psychologischen Struktur einen eigentlichen Fortschritt, etwas Neues auch nach dieser Seite hin?

Diese Frage hat sich bereits Pater Alvarez de Paz, der große Meister der mystischen Theorie in der Gesellschaft Jesu, gestellt. Er ist der Ansicht, daß wir es hier in der Vision von La Storta mit einer intellektuellen Vision zu tun haben, nicht mit einer an sich imaginativen. Er sagt¹⁷:

„Auch die Vision, die unser Vater Ignatius hatte, war eine rein geistige; jene Vision nämlich, in der der ewige Vater ihn und seine Gefährten, und in diesen

uns alle, dem Sohne, unserm Herrn Jesus Christus, der das Kreuz trug, anempfahl. Denn damals war der selige Vater in der Ekstase ganz des Gebrauches der Sinne beraubt und seine Seele ruhte in der erhabensten Beschauung. In diesem Zustand aber sind die Visionen nur in der rein geistigen Erkenntniskraft — oder doch sie beginnen dort und teilen sich erst von dort her den niedrigeren Seelenkräften mit.“

Alvarez hatte vorher von der Vision des hl. Paulus vor Damaskus und von der Vision des heiligen Franz von Assisi gesprochen. In diese Reihe stellt er die Stortavision. Man sollte nun an sich, wenigstens nach der Lehre der hl. Theresia, meinen, das widerspreche dem Bericht von der Vision (übrigens stützt sich Alvarez offenbar auf den Bericht von Ribadeneira): eine rein intellektuelle Vision läßt sich nachträglich nicht so schildern, wie es Ignatius in seinem Bericht an Laynez und Faber getan hat. Ignatius hat doch offenbar etwas mit „den Augen der Seele“ gesehen. Nach der hl. Theresia ist immer da, wo die „Augen der Seele“ etwas schauen, von einer imaginativen Vision die Rede¹⁸. Sie beschreibt einmal eine ihrer rein intellektuellen Visionen auf folgende Weise¹⁹:

„Ich sah — oder besser, ich nahm wahr, ich sah nämlich weder mit den Augen des Leibes noch mit den Augen der Seele etwas — daß Christus ganz nahe bei mir stand.“

Dieses rein intellektuelle Schauen, oder besser Verstehen, sei ein Einprägen der von Gott mitgeteilten Wahrheit: „die Seele weiß, daß es Christus ist, es ist ihrem Verstande eingepägt“.

Nun kann aber doch Ignatius nachher genau beschreiben, daß er den kreuztragenden Herrn und „neben ihm“ den ewigen Vater geschaut habe. Alvarez fügt wohl deshalb auch vorsichtig hinzu, es sei durchaus möglich, daß sich das an sich rein geistig Geschaute später der Imagination mitteile und sich so in einem „Geschauten“ (im eigentlichen Sinn des Wortes) darstelle: daß sich also in unserem Falle das rein geistig wahrgenommene „Zugesellwerden“ nachher in der Schau der beiden Personen zu einem Bild verdichte. Was ist also an der Stortavision rein geistig?

Die Antwort wird einsichtig vom Wesen des mystischen „Hörens“ her. Das gleiche wie für die Vision gilt auch für die Audition. Auch hier gibt es rein geistige Mitteilungen von seiten Gottes. Auch dieses „Hören“ wird dem rein geistigen Teil der Seele „eingepägt“. Theresia von Jesus legt das ausführlich dar²⁰, und Alvarez nennt es eine Einprägung der Wahrheit in den von aller Sinnenbetätigung freien Verstand²¹. Das ist es nun,

was wir wohl im ersten Teil der Stortavision annehmen müssen. Sagt doch Ignatius in der Beschreibung des mystischen Vorganges, der Vater habe ihm die Worte „Ego vobis propitius ero“ ins Herz eingeprägt. Hier gehen wir kaum fehl, wenn wir eine eigentlich intellektuelle Audition annehmen. Dann aber werden wir wohl auch weiter schließen dürfen, daß dieser erhabene geistige Charakter der ganzen Vision zukommt, und daß wir von dem eigentlichen, unmittelbaren Vorgang des „Zugeselltwerdens“ die erst nachträglich sich bildende „gesehene“ Vision absondern, also mit Alvarez eine „nachträgliche Mitteilung an die niederen Seelenkräfte“ annehmen müssen. Dies gerade dann, wenn wie hier nicht nur der Beginn, sondern auch der Abschluß der Vision in einer Audition besteht — wir dürfen doch wohl als sicher annehmen, daß die Worte, auf die alles ankommt und in denen das Zugeselltworden sich ausdrückt („Ich will, daß du uns dienst“) auf die gleiche Weise „ins Herz geprägt“ wurden wie die ersten. Endlich werden wir bald sehen, daß auch die für die Analyse der Vision so wichtige Bemerkung des hl. Ignatius von der „Umwandlung des Herzens“ deutlich für den intellektuellen Charakter der ganzen Schauung spricht. Wir gehen also wohl kaum fehl, wenn wir uns der Ansicht des P. Alvarez anschließen.

Daraus aber würden sich für die weitere Interpretation sehr wertvolle Ergebnisse bieten.

Zunächst können wir die Vision wohl als Zeichen des immer deutlicher zu der oben geschilderten Vergeistigung und Verklärung fortschreitenden mystischen Lebens in Ignatius auffassen. Selbstverständlich dürfen wir nie vergessen, daß Ignatius' mystische Entwicklung in einem gewissen Sinne einer säuberlichen Klassifizierung spottet. Neben den ganz eigenartigen Erscheinungen in Manresa („Photismen“ nennt sie fälschlich Böhrner, Zeichen einer überspannten Anlage zu visuellem Schauen²²) werden ihm doch auch gleichzeitig die erhabensten rein intellektuellen Visionen zuteil — man denke an das klassische Beispiel einer solch geistigen, von aller materiellen Sinnenvermittlung unabhängigen und deswegen nachträglich nicht mehr reproduzierbaren und mitteilbaren Schau, an das Cardonéererlebnis²³. Dennoch werden wir im allgemeinen eine langsam aufsteigende Linie der visionären Begnadigung feststellen dürfen — sicher ist dies der Fall, wenn man die Mystik des Tagebuches von 1544 mit der wundervollen Abgeklärtheit der letzten Jahre vergleicht. Wir dürfen also auch das Gesicht von La Storta in diese aufsteigende Linie eingliedern —

es war doch eine Vision, die in ihrer erhabenen geistigen Höhe die Seele des Heiligen unbeschreiblich mächtiger ergriffen und erfaßt hat als etwa die früher beschriebenen Christusvisionen. Es war ganz anders als diese Visionen eingebaut in den eigentlichen Inhalt seiner rein geistigen, von der Grundnade in Manresa abhängigen Schauungen: in die Schau der heiligsten Dreifaltigkeit. Darum steht die Stortavision infolge ihrer geistigen Erhabenheit in Wahrheit auf der Grenze zwischen zwei mystischen Perioden, ist ein Markstein des mystischen Aufstiegs in der Seele des Heiligen. Und so ist es wohl richtig: die Vision von La Storta ist nicht nur inhaltlich der Anfang eines neuen Lebens; sie ist auch psychologisch eine Zusammenfassung des Vergangenen und eine Wegweisung in die Zukunft. Inhalt und Struktur decken sich.

Aus dieser intellektuellen Struktur der Stortavision gewinnen wir nun für ihre Ausdeutung weitere Erkenntnisse.

Wir sahen oben, daß die merkwürdige „Erinnerungsschwäche“ des hl. Ignatius bezüglich dieser so tief in sein Herz geprägten Vision schwer zu erklären ist, und versuchten bereits, durch ein Unterscheiden von „Wichtigem“ und „Nebenumständen“ diese Tatsache zu deuten. Das kann nun vielleicht von der Psychologie der Vision her noch genauer dargelegt werden — wir hätten dann damit auch eine Erklärung für das eigenartige Stocken und bruchstückweise Berichten, das uns oben bei der Untersuchung der Quellen als Zeichen der Echtheit in der Überlieferung des P. Laynez galt.

Es liegt im Wesen der rein geistigen Schauungen, daß sie mit der armseligen Hilfe von Worten und Bildern, also von Gebilden, die in sich wesentlich abhängen von der Sinnenvermittlung, überhaupt nicht mitgeteilt werden können — und daß dem Mystiker deshalb jeder Versuch einer „Übersetzung“ seiner inneren Schau in diese vom Materiellen abhängige Sprache als verfälschend vorkommen muß. Diese Unmöglichkeit steigert sich, je geistiger die Vision war; sie wird einigermaßen erleichtert, wenn sich der rein geistig geschauten Inhalt in irgend einer Weise auch der Imagination mitteilt, wenn jene „nachträgliche Mitteilung an die niederen Seelenkräfte“ des P. Alvarez stattfand. Doch bleibt immer die klare innere Erkenntnis, daß zwischen dem Bild und der geschauten Wirklichkeit ein himmelweiter Unterschied besteht. Was in der Seele unverrückbar bleibt, das ist die Wirkung der rein geistigen Schauung -- alles übrige ist in Wahrheit für die Erinnerung des Mystikers „Nebensache“. Mit der feinen

Geistigkeit dieser Gesichte hängt es zudem zusammen, daß sie der Seele in einer Fülle und einer so durchdringenden Klarheit eingepreßt werden können, daß auch daraus die Unmöglichkeit, „richtig“ davon zu sprechen, noch gesteigert wird.

Für diese Erklärung haben wir nun von Ignatius einige klassische Zeugnisse. Im Rückblick auf die Gnaden von Manresa sagt er in seinem Pilgerbüchlein ²⁴:

„Doch er wußte alle diese Dinge nicht auszudrücken, und er behielt die geistlichen Erleuchtungen, die Gott ihm in jener Zeit in die Seele einprägte, durchaus nicht gut in der Erinnerung.“

Das ist vollkommen vereinbar mit der sonst so gut bezeugten absoluten Erinnerungstreue, die ihm eigen war, und mit seiner rührenden Dankbarkeit für alle Gnadenerweise Gottes. Die „Schwäche der Erinnerung“ ist hier durchaus mystisch zu verstehen. Glücklicherweise können wir das aus einem weiteren Selbstzeugnis des Heiligen noch genauer dartun. Er spricht im Tagebuch oft von der inneren Unmöglichkeit, die Gesichte „zu erklären“ oder auch nur mit dem der Gnadenstunde langsam nachfolgenden Gedächtnis wiederzugeben. Die klare Feinheit der geistigen Visionen macht das unmöglich: „Ich hörte nicht auf, Gott Dank zu sagen wegen so viel erhaltener Klarheit, daß es unmöglich ist, es näher zu erklären ²⁵.“ „Dabei solche Erleuchtungen, daß es unmöglich ist, sie zu beschreiben ²⁶.“ „Dabei ein Wahrnehmen und Schauen, das sich unmöglich so mit Worten beschreiben läßt ²⁷.“ Und wollte man einwenden, es handle sich da zunächst doch nur um den Versuch, seine Visionen an anderen irgendwie mitzuteilen oder doch nachträglich, mit der Hilfe des eigenen, aber nicht mehr von der mystischen Gnade aktuell erhobenen Verstandes die Visionen wiederzugeben — also nicht so sehr um die Tatsache, daß er keine Erinnerung mehr habe an seine eigenen Begnadigungen — so läßt sich dies gerade auch aus einem Zeugnis des Heiligen selbst widerlegen. Selbst die Erinnerungsgabe im eigentlichen Sinn — auch wenn sie sich mit den eigenen mystischen Begnadigungen beschäftigt — ist ganz abhängig von der Sinnenvermittlung und deshalb in der gleichen Lage wie etwa der Verstand dessen, dem man als einer anderen Person das mystische Erlebnis übersetzen will. Ignatius kann sich also — eben wegen der Fülle und der rein geistigen Feinheit der Visionen — nicht mehr genau „erinnern“ an das, was er geschaut. Er sagt das selbst so ²⁸:

„Diese Wahrnehmung stimmte auch mit dem überein, was sich am verflorenen Tage mir an solchen und ähnlichen Erleuchtungen in so großer Fülle und von so großer Feinheit kundgetan hatte, daß weder mein Gedächtnis noch mein Verstand ausreichen, um es darlegen oder erklären zu können.“

Das dürfen wir nun ganz auf die Vision von La Storta anwenden. Was Ignatius sofort nach dem Gesicht an Laynez berichten konnte, war an sich schon dürftig genug im Vergleich mit der geistigen Fülle und Feinheit der inneren Schau. Wie erst nach so vielen Jahren? In seiner unerbittlichen Selbstkritik und seiner peinlich treuen Wahrheitsliebe²⁹, die selbst bei den ganz persönlichen Aufzeichnungen im Tagebuch das Bleibende von den wiederum unklar gewordenen Teilen seiner Visionen trennt, ist es ausgeschlossen, daß Ignatius im Diktat seiner Erinnerungen etwas anderes erzählt als nur das, was von jener himmlischen Vision bleibend seiner Seele eingepägt war — alles andere ist nicht mehr mitteilbar, und was in der Erinnerung des P. Laynez noch übrig ist von der ersten noch glühenden Berichterstattung, das mag Pater Laynez selbst erzählen, Ignatius „erinnert sich nicht mehr so gut der Einzelheiten“ — genau so, wie er von seiner größten inneren Gnade, von der rein geistigen Schau am Cardonér sagte: „er konnte die Einzelheiten nicht mehr wiedergeben“³⁰, so auch hier: die „Einzelheiten“ mag man bei P. Laynez erfahren.

Diese Dunkelheit, in die sich das rein geistige Erlebnis sofort hüllt, wenn der Verstand sich wieder selbst überlassen ist, und wenn er dann versucht, das Geschaute anderen mitzuteilen, ist aber nur die eine Seite des intellektuellen Schauens. Zugleich mit der Dunkelheit ist (im Augenblick des Schauens selbstverständlich, aber auch nachher) eine unbeschreibliche Klarheit gegeben. Eine Klarheit, die sich dann mit lebendiger Kraft auch dem Willen mitteilt und als Sicherheit, als Bestärkung und Trost empfunden wird. Das ist geradezu typisch für die intellektuellen Visionen. Die hl. Theresia legt das in ihrem Leben genau dar³¹. Das Gleiche können wir aus der Mystik des hl. Ignatius feststellen. Die Wirkung all seiner Visionen, die wir aus dem Tagebuch und aus anderen Quellen kennen, ist zunächst eine solche Klarheit, daß der Seele jeder Zweifel, ja jede Möglichkeit, an ihrer Begnadigung zu zweifeln, genommen ist. Es ist gewiß ein Nachklang aus seiner eigenen mystischen Erfahrung, wenn Ignatius im Exerzitienbuch die „erste Zeit zu einer Wahl“ in ihrer Wirkung also beschreibt: „Daß eine solche gotthingegebene Seele, ohne zu zweifeln oder auch nur zweifeln zu können, dem folgt, was ihr

gezeigt wird³². Auch im Tagebuch kommt er einmal auf einen derartigen Vorgang in seiner Seele zu sprechen³³:

„So hatte ich denn das Gefühl großer Sicherheit, ohne an der Richtigkeit der mir gewordenen Offenbarung oder Schauung auch nur z w e i f e l n zu k ö n n e n.“

Von da her verstehen wir nun besser die auf den ersten Blick so eigenartige Fassung des Selbstberichtes im Pilgerbuch über die Vision von La Storta mit der merkwürdig verdoppelten Versicherung, er sei nun wirklich dem Sohne zugesellt:

„Er sah so k l a r, daß Gott Vater ihn Christus, seinem Sohne, zugesellte, daß er nicht mehr w a g t e, daran zu zweifeln, daß der Vater ihn wirklich seinem Sohne zugesellte³⁴.“

Diese innere Klarheit und Sicherheit ist nicht nur vereinbar mit der oben ausgeführten Dunkelheit und Unsicherheit des Erinnerens, sondern geradezu ein Kennzeichen der rein intellektuellen Vision. Im Urtyp dieser Begnadigungen bei Ignatius, in der Vision vom Cardonér, kommt das klassisch zum Ausdruck. Gerade hier, wo Ignatius ausdrücklich bekennt, er erinnere sich der „Einzelheiten“ durchaus nicht mehr, liegt die geheimnisvolle Quelle all seiner späteren Klarheit, so sehr, daß er sich in den Jahren der Abfassung der Konstitutionen auch für „Einzelheiten“ auf die Cardonérvision berief. Pater Nadal bezeugt das³⁵:

„Hier (handelt es sich um) die Vision bei der Pauluskapelle am Fluß, wo er so über sich selbst emporgehoben wurde, daß ihm die Grundgesetze aller D i n g e geoffenbart wurden. In dieser Erhebung seines Geistes scheint er auch das Wissen (um die Einrichtung) der ganzen Gesellschaft empfangen zu haben; denn wenn man ihn fragte, warum er dies und das so und nicht anders einrichtete, pflegte er zu sagen: ich berufe mich dafür auf Manresa. Und er fügte bei, daß diese Gnade alle anderen Gnaden, die er je empfangen habe, übertreffe.“

Die Lösung dieses „Gegensatzes“ wirft ihr Licht auf die vielumstrittene Frage, ob Ignatius wirklich schon in Manresa seine spätere Gesellschaft „geschaut“ habe und wie sich dann die jahrelangen tastenden Versuche (Jerusalemprojekt, Beratungen im Frangipanihof, das eigene Zeugnis des Heiligen über seine Unsicherheit) mit dieser Klarheit von Manresa vereinigen lassen; die Lösung liegt wohl gewiß, klarer als es noch Huonder darzulegen versucht³⁶, auf dem mystischen Gebiet: Die Klarheit und die Dunkelheit sind geradezu eins, schließen die Unklarheit des sich selbst überlassenen Verstandes nicht aus, die mystische Klarheit entfaltet sich

nur ganz langsam im späteren Werk, und Ignatius kann sich deswegen immer auf „Manresa“ berufen, weil er die ganzen Ergebnisse seiner Eigenarbeit und seines Lebenswerkes als die Erfüllung des lichten Dunkels vom Cardonér erkennt.

Diese Vereinigung der Gegensätze ist aber auch für die Wirkung der Stortavision von Bedeutung. Die Klarheit und die Unmöglichkeit zu zweifeln, daß er und seine Genossen nun wirklich Christus zugesellt sind — das ist die Grundwirkung der Vision. Mit dieser Klarheit geht er nach Rom. Und doch auch wieder: jetzt verstehen wir, wie er „nicht weiß, was ihnen bevorsteht“, wie sein sich selbst überlassener Verstand die rechte Auslegung der himmlischen Worte nicht findet. Es ist die dunkle Klarheit einer rein geistigen Vision, die sein Herz ausfüllt und ihm auch später in der Erinnerung steht als das Erlebnis von La Storta³⁷: das Zugesellwerden als Wirkung des ewigen Vaters, ausgeführt durch Jesus (dessen „Sichkundtun oder Sichmitteilen eine Wirkung der heiligsten Dreifaltigkeit war“) und bewirkend eine Kraft und ein „Gefühl der Festigkeit“, ein „Einprägen des Namens Jesu in das Herz“.

Noch ein Leztes ist für die genaue Kenntnis der mystischen Psychologie der Stortavision wichtig — wiederum Folge und zugleich Beweis der intellektuellen Struktur der Schauung. Es ist das, was Ignatius selbst „Umwandlung der Seele“ nannte, oder um Ribadeneiras Ausdruck zu gebrauchen: die „Umwandlung des Herzens“. Wir vernehmen hier einen in der Sprache der Mystik klassischen Ausdruck. Theresia von Jesus hat uns diese Umwandlung geschildert, die nach einer Vision oder als Begleiterscheinung der Vision (allerdings an der anzugebenden Stelle einer noch irgendwie imaginativen Vision) dem Begnadigten geschenkt wird³⁸:

„Die Seele ist auf eine solche Vision hin eine ganz andere. Sie ist fortwährend in Gott versenkt und ihre Liebe zu Gott beginnt, wie mich dünkt, ganz wie von neuem und auf eine viel höhere Art aufzuleben. Denn ist auch die zuerst besprochene Vision, in der sich, wie gesagt, Gott ohne Bild zeigt, erhabener, so ist doch diese (d. h. die in etwa imaginative) unserer Schwachheit entsprechender, weil dadurch, daß eine so göttliche Gegenwart unserer Einbildungskraft eingedrückt bleibt und vorschwebt, das Andenken daran lebendiger erhalten bleibt. Übrigens kommen beide Arten von Visionen fast immer miteinander.“

Das ist für das Verständnis der kargen Andeutungen, die Ignatius von seiner mystischen Gnade in La Storta macht, ungemein aufschlußreich. So müssen wir uns also diese Vision denken. Die Wirkung einer solchen Vision ist die Umwandlung des Herzens zu einer ganz neuen und mächtigen Gottesliebe, einer Liebe, die in lebendigem Wechselverhältnis steht mit der strahlenden Klarheit der geistigen Schau. Aus dieser Umwandlung des Herzens, die sich dem Bewußtsein des Begnadigten als eine völlige Neugestaltung des Innern darstellt, erklärt es sich, daß fast jede genauere Beschreibung einer solchen Gnade mit beredten Worten betont, das sei nun im Vergleich mit allen früheren Gnaden und Einsichten die höchste und unübertroffene Gnade. Auch bei Ignatius ist das so: wir kennen sein Bekenntnis über die Vision vom Cardonér³⁹: „daß ihm dünkte, wenn er alle Gnadenhilfe, die er im ganzen Leben bis zum 62. Lebensjahre von Gott erhalten habe, in eins zusammenfasse, er doch nicht so viel empfangen habe wie damals dieses einzige Mal“. Solche Urteile kehren noch manchmal wieder. So im Tagebuch⁴⁰:

„Viele Erleuchtungen über die heiligste Dreifaltigkeit, durch die mein Geist derart erhellt wurde, daß mich dünkte, auch bei eifrigem Studium hätte ich nie so viel Wissen erworben; und wie ich nachher länger darüber nachdachte, schien es mir wirklich so, auch wenn ich mein ganzes Leben mit Studium zugebracht hätte.“

In der Tat, so muß dem Begnadigten die mystische Berührung mit der übernatürlichen Wirklichkeit sich darstellen. Ein paar Tage später notiert denn Ignatius auch ausdrücklich: es sei ihm in diesen Erleuchtungen vorgekommen, als ob er bezüglich der heiligsten Dreifaltigkeit überhaupt nicht mehr wissen könne⁴¹. Jede Gnade übersteigt eben die früheren — weil sich inzwischen der frühere Eindruck der Wirklichkeitsberührung etwas verloren hat und durch die erneute Gnade nun auch mit erneuter Kraft das alles übersteigende Kraftgefühl in die Seele strömt. So kann Ignatius in aller Wahrheit schreiben, obwohl es uns als Leugnung der früheren Einsichten vorkommen möchte:

„Wie ich dann anfang, mich an die göttliche Majestät zu wenden und mich bei ihr aussprach, da wurde ich von Tränen und Schluchzen übermannt und von solch starker Liebe erfüllt, daß es mir vorkam, als werde ich in einer jedes Maß übersteigenden Weise mit ihrer so lichten und süßen Liebe vereint — derart, daß ich vermeinte, jene so ganz mich erfassende Heimsuchung

sei bedeutender und hervorragender als alle früheren Heimsuchungen⁴².“

Die mystische Schau ist eben ein Vorgang, der sich im rein geistigen Teil der Seele abspielt und in einer ganz anderen Dimension des Erkennens verläuft, so sehr ein liebendes Erkennen oder besser Berühren⁴³ Gottes ist, daß von ihr die Gesetze unserer sinnengebundenen Erkenntnis des „Nacheinander“ und des „bloßen“ Erkennens nicht mehr gelten: die Vision ist ein Erkennen der Liebe — eben ein vollkommenes „Umwandeln“ des Herzens, des gesamten inneren Menschen, das Blicken in einer Richtung des Erkennbaren, des unerschöpflichen Reichs des Seienden in Gott, daß der Begnadigte sich darnach als „Umgewandelter“, als ganz neuer Mensch vorkommt. Diese Umwandlung des Herzens hat Ignatius zum erstenmal in der Vision am Cardonér erfahren:

„Infolge dieses Erlebnisses blieb sein Geist so erleuchtet, daß ihm schien, er sei ein anderer Mensch geworden und er habe einen anderen Verstand erhalten, als er vorher hatte⁴⁴.“

Ähnlich müssen wir uns auch die Herzensumwandlung bei der Stortavision vorstellen. Vielleicht mit dem Unterschied, daß es hier eher eine Umwandlung der Liebeskraft gewesen ist: sagt doch Ignatius selbst, in seiner Erinnerung an die Vision, daß er eine ganz neue Kraft und ein ganz neues Einprägen des Namens Jesu in seinem Innern verspüre. Dennoch wird man auch in La Storta als Wirkung eine neu empfundene Steigerung der inneren Klarheit annehmen müssen. Das „Nicht-mehr-zweifeln-Können“, das als Wirkung angegeben wird, deutet durchaus in diese Richtung.

Ja, es ist uns aus anderen Zeugnissen möglich, diese „Herzensumwandlung“ noch genauer zu bestimmen — und damit eine letzte Klarheit über die Mystik der Stortavision zu gewinnen.

Die Umwandlung des Herzens in der rein geistigen Schau der übernatürlichen Wirklichkeit stellt sich dem innersten Bewußtsein des Mystikers dar (wenn er mit unseren sinnengebundenen Worten davon sprechen muß) als eine Parallele zu der unmittelbaren Sinnenerkenntnis. Er spricht deswegen mit einer gewissen Vorliebe von den „fünf Sinnen der Seele⁴⁵“ — denn er fühlt, daß er so noch am besten sein mystisches Erlebnis „übersetzen“ kann. In den Quellen, die von der Mystik des hl. Ignatius sprechen, werden wir vor allem auf zwei Sinne aufmerksam: auf das Sehen und das Hören.

Ignatius selbst berichtet, wie wir schon sahen, bei der Cardonérvision, wie es ihm vorkam, daß er einen „ganz anderen Verstand“ erhalten habe. Kurz zuvor hatte er das so ausgedrückt:

„Wie er nun dort (am Fluß) saß, begannen die Augen seines Geistes sich zu öffnen, nicht zwar in dem Sinne, daß er etwa ein Gesicht geschaut hätte, sondern indem er viele Fragen erfaßte und erkannte, und dies war mit einer so großen Erleuchtung verbunden, daß ihm alles wie neu schien⁴⁶.“

Ignatius spricht seitdem, wenn er seine mystischen Gnaden zu beschreiben versucht, mit einer sichtlichen Vorliebe von den „Augen des Geistes⁴⁷“. Auch Laynez sagt einmal ausdrücklich von der Vision am Cardonér:

„Er wurde in ausgezeichnete Weise von der göttlichen Majestät innerlich gestärkt, belehrt und erleuchtet, so sehr, daß er nun begann, mit anderen Augen alle Dinge Gottes zu schauen⁴⁸.“

Das ist in kurzen Worten eine Zusammenfassung der ganzen Mystik des hl. Ignatius in ihrer Eigenart: der Blick in die Welt „aller Dinge“ von Gott aus. Und dies mit einer Begnadigung, Klarheit und einer Kraft, die sich am besten ausdrücken läßt mit dem Wort: „mit anderen Augen“. So müssen wir uns etwa die Umwandlung des Inneren auch in der Stortavision vorstellen: wieder war durch die mystische Gnade sein inneres Auge für eine neue Wirklichkeit der „Dinge Gottes“ aufgegangen, neue, bisher ungekannte Klarheit durchströmte ihn, und er wußte von nun an durch alle kommenden Jahre hindurch, daß er auf die seiner kommenden Gesellschaft eigentümliche Weise in Christus mit dem ewigen Vater verbunden war.

Die mystische Gestaltung des „neuen Menschen mit den neuen Augen und der neuen Erkenntniskraft“ macht sich nun weiterhin in einem Zunehmen der inneren Aufnahmekraft für das Übernatürliche kund, die der Mystiker als ein „Hören der Seele“ beschreibt. Wir sahen bereits, wie dieses Hören in seiner geistigen Struktur genau dem intellektuellen Schauen entspricht. Wiederum die hl. Theresia hat uns den mystischen Vorgang dieses inneren, geistigen Hörens klassisch beschrieben⁴⁹ — wobei es sich wiederum wie bei der Vision zunächst um eine noch irgendwie vom Sinnenfälligen abhängige Audition handelt, darnach aber um die rein geistige: „Es scheint da, als ob die Seele ganz andere Ohren zum Hören habe, und Gott bewirkt, daß die Seele auf seine Worte höre und sich nicht abwende ... Bei den inneren Ansprachen ohne Worte aber ... ist es, wie wenn einer, der gar nichts studiert und gelernt hat, auf

einmal findet, daß er die ganze Wissenschaft besitzt, ohne zu wissen, wie und woher. Die Seele findet sich in einem einzigen Augenblick so mit Weisheit begabt, und das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit sowie die anderen Geheimnisse sind ihr so klar, daß es keinen Theologen gibt, dem gegenüber sie nicht die Wahrheit dieser Geheimnisse sich zu verteidigen getraute. Sie staunt nur so, wie eine einzige dieser Gnaden hinreicht, sie ganz zu verändern, und zu bewirken, daß sie nichts mehr liebt als den, der sie so großer Güter fähig macht.“

Das ist Wort für Wort auf die mystische Gnade des hl. Ignatius anzuwenden, vor allem auf die Schau und das Hören am Cardonér. Das „innere Hören“ spielt auch in seiner Mystik eine bedeutsame Rolle. In den erhabensten Höhen seiner mystischen Gnaden kommt ihm oft und oft das „innere Sprechen“: Gott redet mit ihm mit unaussprechlichen Worten, seiner Seele prägen sich diese vertraulichen Reden, diese süßen Worte ein — es ist gerade auch dieses innere Reden eine kennzeichnende Eigenschaft seiner priesterlichen Mystik:

„Und als ich das heiligste Sakrament in den Händen hielt, da hub in meinem Inneren ein Sprechen an, und es tat sich ein starkes Verlangen kund, den Herrn niemals zu verlassen, weder um den Preis des ganzen Himmels noch der Erde noch sonst eines Gutes⁵⁰.“

Das ist seine „innere Stimme“, die ihn zu immer neuer Andacht einlädt⁵¹. Das ist jenes „Sprechen im Innern“, von dem er im Jahre vor der Vision von La Storta einmal an die Schwester Rejadella in Barcelona schrieb — eine der wenigen Stellen, an denen der schweigsame Ignatius zu anderen von solchen Gnaden spricht:

„Da kommt es vor, daß uns der Herr innerlich berührt und sich unsere Seele gleichsam aufschließt, indem er uns zu diesem oder jenem gewissermaßen antreibt: das heißt, Gott selbst spricht zu unserer Seele, in ihrem Inneren ohne jedes Geräusch von Worten, er erhebt sie ganz zu seiner göttlichen Liebe und läßt sie seine Nähe spüren, so daß wir gar nicht widerstehen könnten, selbst wenn wir wollten⁵².“

Das ist aus seiner eigenen tiefsten Erfahrung gesprochen. Und die letzten Worte in dem Rest seines Tagebuchs, der uns aufbewahrt wurde, lassen uns einen wundervollen Blick tun in dieses mystische Hören Gottes:

„Dabei drängte mich alles ganz hin zur göttlichen Liebe und zu der vom Himmel erhaltenen Sprachengabe, und ich nahm bei der inneren Sprache eine solche Harmonie wahr, daß ich es nicht auszudrücken vermag.

Als ich mit der so großen Wonne, die mir die innere Sprache bereitete, die himmlische Sprache oder Musik verglich oder dieser gedachte, da wurde beim Wahrnehmen dessen, was ich durch diese göttliche Heimsuchung verspürte, oder empfand, unter einem Strom von Tränen die Andacht und die Liebe immer mächtiger⁵³.“

Das ist der ganze und wahre Mystiker Ignatius. Die göttliche Ansprache steigt aus den Tiefen seiner mit dem dreifaltigen Gott vereinigten Seele auf, klar und deutlich vernehmbar, sie ist ihm wie ein ferner Klang aus der himmlischen Schönheit dessen, was die „Musik“ des Himmels einmal der Seele gewähren wird.

So läßt sich nun auch der Bericht von der Stortavision ganz verstehen. Die süßen Worte des ewigen Vaters: „Ich will Euch gnädig sein“ prägen sich seinem Herzen ein: Ignatius hat sie vernommen in einer erhabenen geistigen Gabe des Hörens. So hat er auch die anderen Worte vernommen, die ihm mit göttlicher Klarheit sagten, daß nun er und seine Gefährten für immer Jesus zugesellt seien.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung über die Vision von La Storta angelangt. Wir gehen nun nicht mehr fehl, wenn wir dieses himmlische Gesicht des Heiligen als eine der größten Gnaden seines an Gnaden so reichen Lebens bezeichnen. La Storta steht in der Mitte zwischen Manresa und Rom, zwischen dem Exerzitienbuch und den Konstitutionen. La Storta ist inhaltlich und psychologisch Abschluß und Anfang für die beiden Abschnitte, aus denen sich das innere und äußere Leben des hl. Ignatius zusammensetzt.

Seitdem Ignatius seinen Gefährten von dieser Gnadenstunde berichtet hat, ist in der Gesellschaft Jesu immer die Überzeugung lebendig geblieben, daß gerade diese Gnade dem Vater für alle seine Söhne gegeben worden sei. Pater Alvarez hat recht, wenn er sagt, der ewige Vater habe in Ignatius „uns alle“ seinem kreuztragenden Sohne zu Dienern übergeben. Und das Wort, das der Kreuztragende zu Ignatius gesprochen, ist seitdem der Lebensinhalt aller geworden, die der gleiche Kreuztragende in seine *compañia* gerufen hat: „Ich will, daß Du uns dienst!“

Niemand hat diese Überzeugung der jungen Gesellschaft Jesu in tiefere Worte gekleidet als der Herzensvertraute des hl. Ignatius, Pater Nadal. Er spricht es kühn aus, daß die verklärte Mystik des „Vaters in Christus“, die reife und geistdurchleuchtete Eigenart des Gebetslebens, mit dem Ignatius begnadigt war, ein heiliges Erbe für alle seine Söhne sei⁵⁴. In der

schönsten seiner Gebetsunterweisungen kommt er einmal ausdrücklich auf die Gnade von La Storta zu sprechen:

„Wir müssen uns tief mit dem Gedanken vertraut machen, daß wir alle Jesus Christus nachfolgen, der sein Kreuz auch jetzt in der streitenden Kirche trägt, dem wir folgen sollen mit unserem Kreuz, weil der ewige Vater uns zu seinen Dienern gemacht hat⁵⁵.“

Mit diesen Worten wird die Vision von La Storta in ihren bedeutungsvollen Zusammenhang innerhalb der Geschichte der Frömmigkeit gerückt: sie wird zum Typus für jene erste klassische, noch immer so wenig durchforschte Form der jesuitischen Frömmigkeit, aus der heraus allein die weltgeschichtliche Kraft des jungen Ordens erklärbar ist.

Anmerkungen

¹ Die erste, durchaus übernatürliche, aber doch wohl mit den leiblichen Augen geschaute Vision war die der heiligen Jungfrau, vgl. Cámara, § 10 (MJ IV, 1, 42). — Weniger klar ist die bekannte Erscheinung des bösen Feindes in der Gestalt eines glänzend schönen „Etwas“ (veer una cosa), Cámara, § 19 (MJ IV, 1, 48) und § 31 (MJ IV, 1, 55). Fast evident ist die natürliche Herkunft bei der Schau des appetitlich hergerichteten Fleischgerichts, Cámara, § 27 (MJ IV, 1, 52 f.). — ² Vgl. dazu die Einleitung bei A. Feder, Aus dem geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius, S. 32 und S. 116, Anm. 59. — ³ Tg. MJ III, 1, 99; F. 55. — ⁴ Tg. MJ III, 1, 100; F. 57. — ⁵ Tg. MJ III, 1, 88; F. 39. — ⁶ So an vielen Stellen des Tagebuchs, vgl. Feder SS. 39, 53, 61, 66, 79 u. a. — ⁷ Tg. MJ III, 1, 97 und 105; F. 53 und 64. — ⁸ Cámara, § 79 (MJ IV, 1, 84). Vgl. zu dieser mystischen Gnade des „inneren Jubels“, des überquellenden Sprechens aus der Freude an Gott, das Tg. MJ III, 1, 137; F. 104; ebd. auch die Einleitung von Feder, S. 31 f. — Diese Gnade des „inneren Sprechens“ ist abhängig von der unten noch zu besprechenden Gnade des „inneren Hörens“ und stellt in ihrer Gesamtheit eine mystische Erhöhung des von Ignatius so geliebten Betens in Form von „Zwiesgesprächen“ dar — das Tagebuch ist voll von Berichten über derartige Gnaden. — ⁹ Cámara, § 28 (MJ IV, 1, 53). — ¹⁰ MH Nadal IV, 645: „Est Ignatius Deo familiarissimus selectissime, nam visiones omnes tam reales, ut videre Christum praesentem, Virginem etc., tum per species et repraesentationes jam transgressus, versatur nunc in *pure intellectualibus*, in unitate Dei.“ — ¹¹ Ebd. Vgl. auch Laynez, Ep. c. 6 (MJ IV, 1, 126 f.). — ¹² Ribadeneira, Acta Ign. 40 (MJ IV, 1, 353 f.): „Semper se longius progressum et ardentioribus studiis inflammatum reperiebat, ut statum illum suum Manresae habitum, ubi mirabiliter a Deo fuit illustratus quamque suam primitivam Ecclesiam studiorum tempore solitus erat appellare, extrema jam aetate Romae agens, prima fuisse rudimenta et sui novitiatus tyrocinia dicere non dubitaverit.“ — ¹³ Wie Ignatius gerade in dieser Richtung innerlich voranschritt, ist wundervoll aus dem zweiten Teil des Tagebuchs zu ersehen. Immer wieder notiert er da, daß diese innere, ehrfürchtige Loslösung von allem sinnfälligen Trost „für den geistlichen Fortschritt seiner Seele mehr bedeute als alle übrigen Gnaden von früher“, Tg. MJ III, 1, 127; F. 97; oder: „es schien mir, als sei es eine größere Vollkommenheit, wenn man ohne Tränen, so wie die

Engel, innere Andacht und Liebe finde“, Tg. MJ III, 1, 131; F. 101. Ignatius erkennt das alles im Zusammenhang mit einer wunderbaren Steigerung der „inneren Ehrfurcht“, die nichts anderes ist als eine ganz verklärte Gottesliebe, so daß er in jenen Tagen immer wieder das herrliche Gebet sprechen muß: „O Gott, gib mir liebebeseelte Demut und liebende Ehrfurcht!“ Hier sehen wir den Heiligen auf dem Weg zu seiner letzten Verklärung. — ¹⁴ Ribadeneira, Act. Ign. 43 (MJ IV, 1, 355). — Memorial 183 (MJ IV, 1, 244): „oculorum ariditas influentem gratiam non minuit sed potius auget.“ — ¹⁵ Cámara § 34 (MJ IV, 1, 56 f.). — ¹⁶ MH Nadal IV, 645. „Ad principia suae conversionis totus erat ut conferret, quae ipsi spiritualiter significabantur, cum spiritualibus; postea illud desiderium abiit et aliam viam est ingressus, ut *solus soli Deo vacaret*.“ — ¹⁷ Jakob Alvarez de Paz, De inquisitione pacis V, 3, 12 (Moguntiae 1619, III, S. 1831): „Visio etiam Patris nostri Ignatii intellectualis fuit, ea scilicet qua aeternum Patrem vidit Filio Jesu Christo Domino nostro crucem baiulanti se suosque socios ac in illis nos omnes commendantem. Erat enim tunc sanctus Pater in raptu abstractus a sensibus et altissima contemplatione defixus; in qua visiones solent in intellectu fieri vel saltem ab illo inchoare et se ad vires inferiores demittere.“ — ¹⁸ Vita c. 7 (deutsche Ausgabe, Regensburg 1919, S. 69). — ¹⁹ Ebd. c. 27 (S. 345 und 348). — ²⁰ Ebd. c. 25 (S. 316 ff.). — ²¹ „Impressio veritatis quam intellectus ab omnibus sensibus abstractus eorum usu relicto percipit.“ Vgl. Z a h n, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1922, S. 584. — ²² S. 54: „Bei jenen Schauungen handelt es sich höchstwahrscheinlich um nichts anderes, als um sogenannte Photismen, d. i. automatisch erzeugte Lichtempfindungen, wie sie noch heute jeder visuell veranlagte Mensch in Momenten starker Erregung haben kann.“ — ²³ Cámara § 30, 31 (MJ IV, 1, 54 f.): „y no puede declarar los particulares que entendió entonces.“ — ²⁴ Cámara § 29 (MJ IV, 1, 53 ff.): „más estas cosas ni las sabía explicar nis se *acordaba* del todo bien de aquellas noticias spirituales que en aquellas tiempos le *imprimía Dios* en el alma.“ — ²⁵ Tg. MJ III, 1, 92; F. 44. — ²⁶ Tg. MJ III, 1, 94; F. 48. — ²⁷ Tg. MJ III, 1, 107; F. 67. — ²⁸ Tg. MJ III, 1, 133; F. 103 f.: „y esto correspondía á lo que se me *asomava* el día pasado destas y símiles *inteligencias* tantas y tan *deligadas*, que ni *memoria ni entendimiento* para poder explicar ni declarar puedo hallar.“ — ²⁹ P. Feder (Tagebuchausgabe S. 118, Anm. 9) meint, diese vorsichtige Ausdrucksweise des Heiligen sei aus seiner *Demut* zu erklären. Wir möchten eher an die behandelte „mystische Unmöglichkeit“, sich „richtig“ auszudrücken, denken, eben weil die gleiche Vorsicht auch im Tagebuch, das doch nur für ihn allein bestimmt war und wo deshalb von „Demut“ nicht wohl die Rede sein kann, obwaltet. — ³⁰ Cámara § 30 (MJ IV, 1, 55). — ³¹ C. 26 (S. 339). — ³² Ex. nr. 175, S. 378. — ³³ Tg. MJ III, 1, 118; F. 83. — Vgl. dazu Theresia, Vita c. 25 (S. 323). — ³⁴ Cámara § 96 (MJ IV, 1, 95). — ³⁵ Miscell. de regulis S. J. fol. 5 (Astráin I, 106, Anm. 1). Hic de sacello S. Pauli ad flumen, ubi fuit supra se elevatus ita, ut aperirentur sibi omnia rerum principia. In quo raptu videtur totius Societatis cognitionem accepisse; quare solebat dicere: „ego me refero ad Manresam“, quum quaerebatur, cur hoc aut illud ita institueret. Atque illud donum dicebat omnia quae acceperat dona excellere.“ — Vgl. auch Memorial 137 (MJ IV, 1, 220). — ³⁶ Huonder S. 70. — ³⁷ Tg. MJ III, 1, 104; F. 63. — ³⁸ Vita c. 28 (S. 371). — ³⁹ Cámara § 30 (MJ IV, 1, 55). — ⁴⁰ Tg. MJ III, 1, 100 f.; F. 58. — ⁴¹ Tg. MJ III, 1, 102; F. 60. — ⁴² Tg. MJ III, 1, 113 f.; F. 76. — ⁴³ Vgl. zu diesem Ausdruck Ex. nr. 20 (S. 248): „quanto más nuestra

álma se halla sola y apartada, se haze más apta para se açercar y *llegar* á su Criador y Señor.“ — L. Peeters (Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace, Bruges 1924, S. 40 f.) zählt dieses „llegar“ unter die „arcana verba“ des Exerzitienbuches; Gott entgegengehen und ihn in innerer Einsamkeit „erlangen“, „berühren“: das ist mit einem Wort die Andeutung des mystischen Wegs. — Vgl. auch den ausführlichen Kommentar zu diesem Wort bei P. Denis, Commentarii in Exercitia spiritualia, Mecheln 1891, I, S. 92 f. — Auch Thomas von Aquin spricht manchmal von dem „Anrühren Gottes“ durch die liebende Erkenntnis; vgl. z. B. De veritate q. 28, a. 3 „mens tangit Deum cognoscendo et amando“; vgl. S. Theol. I, 2, q. 68, a. 4 ad 3. — ⁴⁴ Cámara § 31 (MJ IV, 1, 55). — ⁴⁵ Vgl. zur Geschichte dieser Idee von den fünf geistlichen Sinnen die beiden Aufsätze von Karl Rahner S. J. in der Revue d'Ascétique et de Mystique 13 (1932) 113 und 14 (1933) 263. — ⁴⁶ Cámara § 30 (MJ IV, 1, 54). — ⁴⁷ Vgl. Cámara § 29 (MJ IV, 1, 54): zweimal „los ojos interiores“. — ⁴⁸ MJ IV, 1, 103: „Fué señaladamente ayudado y informado y ilustrado interiormente de la divina magestad, de manera, que començó á ver con otros ojos todas las cosas de Dios.“ — ⁴⁹ Vita c. 27 (S. 352). — Vgl. auch ebd. c. 25 (S. 316 ff.). — ⁵⁰ Tg. MJ III, 1, 104 f.; F. 63 f.: „y al tener el Sanctissimo Sacramento en los manos, veniéndome un *hablar* y un *mover* intenso de dentro.“ — ⁵¹ Tg. MJ III, 1, 117; F. 81. — Vgl. auch Tg. MJ III, 1; F. 104: „con *loquela interna* . . . con parecerme más divinitus dada.“ Es handelt sich natürlich in erster Linie um das „Sprechen“ des Ignatius selbst; aber aus dem Ganzen geht hervor, daß es sich ebenso um ein „Hören“ handeln muß, eben um ein mystisches Zwiegespräch, ein Sprechen, das nur dann eintritt, wenn Gott selbst gnadenvoll „antwortet“. — ⁵² MJ I, 1, 105. — ⁵³ Tg. MJ III, 1, 137; F. 105. — ⁵⁴ MH Nadal IV, 652. — ⁵⁵ MH Nadal IV, 678.