

War Johannes Berchmans Mystiker?

Ein Beitrag zur 50-Jahr-Feier seiner Heiligsprechung (15. I. 1888)

von K. Schoeters S. J., Turnhout (Belgien)*

In der von uns 1930 veröffentlichten flämischen Lebensbeschreibung¹ des hl. Johannes Berchmans versuchten wir, von seinem inneren Leben eine möglichst umfassende Darstellung zu geben. In einem ersten Kapitel: „Op den Wech des eeuwich Levens“ (S. 108—115) beschrieben wir den Werdegang des asketischen Tugendstrebens Berchmans'; in einem zweiten Kapitel: „Opgangen“ (S. 216—227) wiesen wir nach, wie, wenigstens im letzten Jahre seines Lebens, seine Aszese ihn zu den Höhen echt mystischer Gebetsgaben geführt hat.

Innerhalb einer Lebensbeschreibung war es für uns unmöglich, ganz ausführlich die Beweise zu entwickeln, die uns das wirkliche Dasein von mystischen Erscheinungsformen im Leben des hl. Johannes Berchmans erschließen lassen. Wir benützen deswegen gern die Gelegenheit, an dieser Stelle mehr im einzelnen einige Tatsachen anzuführen, auf die sich unsere Beweisführung stützte.

Diese Untersuchung ist nicht nur deshalb reizvoll, weil sie eine mystische Frage aufwirft, um die sich bereits mehr als ein Forscher² leidenschaftlich bemüht hat. In gewissem Sinn fesselt sie vielleicht noch mehr den Geschichtsforscher; sie gestattet nämlich, uns ein Bild von der Theorie und der Praxis zu machen, die gegenüber anscheinend mystischen Erscheinungsformen die amtlich bestellten Seelenführer der jungen Scholastiker der Gesellschaft Jesu beobachteten, und zwar in Rom, an der bedeutendsten Bildungsstätte des Ordens, kaum 20 Jahre nach dem von P. General Claudius Acquaviva erlassenen berühmten Schreiben: „De oratione et poenitentia.“

Auf den folgenden Seiten möchten wir kurz auseinandersetzen: 1. die Rolle, die die Seelenführer des hl. Johannes Berchmans in Rom gespielt

* Ins Deutsche übertragen von Joh. Bapt. Kettenmeyer S. J.

¹ K. Schoeters S. J., *De Heilige Joannes Berchmans*, Alken (Belgien) 1930 (siehe diese Zeitschrift 7 [1932], 80—82).

² So z. B.: L. Peeters S. J., *Le Surnaturel dans la Vie de Saint Jean Berchmans*, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 1922, S. 113—33; A. Poulain S. J., *Des Grâces d'oraison*, 10. Aufl., S. 558; H. Bleienstein S. J., diese Zeitschrift 6 (1931), 358—78.

haben; 2. das Zeugnis des P. Cepari; 3. die Stellung Berchmans' gegenüber den „frei verliehenen Gnaden“ (gratiae gratis datae); 4. den mutmaßlichen Verlauf des mystischen Durchbruchs im Leben des Heiligen.

1. Die Seelenführer des hl. Johannes Berchmans in Rom

Anfang Januar 1619 langte Johannes Berchmans im Römischen Kolleg an; am 13. August 1621 starb er daselbst, nach einem Aufenthalt von knapp mehr als 2½ Jahren. Bis November 1620 lebte er zusammen mit den Juniores „di sopra“; die übrige Zeit verbrachte er mit den Veterani „da basso“. Als Spirituale hatte er nacheinander die Patres: Joh. Bapt. Cecotti (Januar 1619 bis Ende Dezember 1620) und Thomas Massucci (Jan. 1621 bis August 1621); und als Rektoren P. Hieronymus Tagliavia (Januar 1619 bis Ende Mai 1620) und P. Vergilio Cepari (Beginn Juni 1620 bis August 1621).

In vielfacher Beziehung waren diese 4 Jesuiten ganz ausgezeichnete Männer, jeder von ihnen hatte aber seine ausgeprägte Eigenart. Ihre Rolle in der geistlichen Leitung des Fr. Berchmans war nicht gleich bedeutsam. Im Noviziat von Mecheln hatte sein erster Rektor und Novizenmeister, P. Sucquet, zweifellos den Vorrang vor dem zweiten, P. Bauters; in Rom hingegen erlangten die Patres Cecotti und Cepari, der erste Spiritual und der zweite Rektor von Berchmans, über die beiden andern einen überwiegenden Einfluß. Der „Catalogus triennalis“ von 1619 entwirft von P. Cecotti folgendes Bild: „Jo. B. Cecottus, 64 Jahre alt, körperlich schwach, in geistiger Hinsicht ein guter Durchschnitt — „mediocris in omnibus“ — mit großer Erfahrung in geistlichen Dingen, sanguinisch, geeignet zur geistlichen Leitung.“ Diese Charakterisierung: „Mediocris in omnibus“ — mediocris hat aber nicht wie das deutsche Wort „mittelmäßig“ einen etwas herabsetzenden Nebensinn — könnte auf den ersten Blick bei dem P. Spiritual der jungen Studierenden an der berühmten „Studienzentrale“ des Ordens überraschen. Aber wegen seiner großen Erfahrung in geistlichen Dingen und wegen seiner Art der Seelenführung verdiente es P. Cecotti mit Recht, daß man ihm 40 Jahre das wichtige Amt des Spirituals überließ. Cepari deutet es ganz klar an, wenn er von ihm sagt: „Ein Mann, tadelloos in seinem Leben und erfahren in der Behandlung frommer Seelen, wie jedermann weiß, dazu ein hervorragender Kenner des geistlichen Lebens“ (CV. S. 37)³.

Bald knüpfte sich zwischen Fratel' Giovanni und seinem ersten Seelenführer ein sehr vertrautes Verhältnis an. Cecotti sagt später selber, „daß er sich lange Zeit mit besonderer Vertrautheit seiner so heiligen Unterhaltungen erfreut hat“ (AV. S. 126). Er prägte sogar ein ganz bezeichnendes Wort, um zu schildern, wie heißhungrig Berchmans alle Anweisungen aufnahm, die er ihm gab: „Alle Anweisungen saugte er wie ein Schwamm in sich hinein und drückte sie im Werke aus“ (PR. S. 421). Cecotti hatte alle 14 Tage mit den einzelnen Juniores Unterredungen unter vier Augen; dazu hielt er dreimal in der Woche des Abends einen halbstündigen Unterricht, wahrscheinlich als Vorbereitung zur Betrachtung für den folgenden Morgen. Infolgedessen wird man nicht leicht den Einfluß überschätzen, den er auf einen Musterschüler, wie Berchmans es immer war, ausübte. Übrigens war P. Cecotti ein „Lehrer“, der sehr planmäßig verfuhr. Nach seinem eigenen Zeugnis ging er folgendermaßen vor, um seine öffentlichen und vertraulichen Unterredungen zu einem wahren Kursus der Tugendlehre zu gestalten:

„In den Unterweisungen der Fratres bemühte ich mich, ihnen im Sinn meiner Regeln über unser ganzes geistliches Leben einen ausreichenden Unterricht zu geben. Zu diesem Zwecke führte ich es auf einige Hauptübungen der wichtigsten Tugenden zurück, teilte sie ein und ordnete sie an nach den drei Wegen, wobei ich stets aus unseren Quellen schöpfte, besonders aus dem „Summarium“ und den „Allgemeinen Regeln“. Alle 14 Tage sprach ich mit jedem Frater besonders, ließ mir jedesmal über eine unserer Tugenden Rechenschaft geben und die Regeln zitieren, die von dieser Tugend sprachen, erkundigte mich, wie sie die Tugend verstanden und übten und ob sie eine Selbstprüfung angestellt hätten. So gelang es, mit diesen privaten Erörterungen in den zwei Noviziatsjahren das ganze Summarium der Konstitutionen, die „Allgemeinen Regeln“ und die Sonderpflichten ihres Standes als Scholastiker — eingeschränkt auf die Tugenden — durchzugehen ³.“

Es ist nicht zwecklos, schon hier darauf hinzuweisen, daß Cecotti seine Belehrungen über die Tugenden auf die „drei Wege“ verteilte und daß er infolgedessen auch über die „via unitiva“ handeln mußte. Von der „via

³ Im Laufe dieser Arbeit verweisen wir mit AV. auf Angelini, *Vita di Giovanni Berchmans*, Roma 1888; mit CE. auf Ceparì, *Essercitio della Presenza di Dio*, II, Roma 1621; mit CV. auf Ceparì, *Vita di Giovanni Berchmans*, Roma 1627; mit PR. auf das Manuskript *Processus Romanus Informativus* 1742—44, das die authentische Abschrift der Zeugnisse der Zeitgenossen des hl. Johannes enthält; mit SE. auf Séverin, *S. Jean Berchmans, Ses écrits*, Louvain 1931.

⁴ Codex M. I. 4. *Testimonium Patris Cecotti* (Manuscript).

unitiva“ bis zur Mystik ist es nur mehr ein Schritt. Aber lassen wir das für den Augenblick beiseite.

In dem zweiten Satz des Zeugnisses Cecotti's wird ein aufmerksamer Leser sofort den ganzen augenscheinlichen Zusammenhang mit den berühmten Tugendprüfungen, „*examina virtutum*“ bemerkt haben, die Berchmans allwöchentlich machte und schriftlich niederlegte und die handschriftlich (vom 22. Sept. 1619 bis 24. Juli 1621) auf uns gekommen sind (SE. S. 234—270). Da studiert Berchmans auch jedesmal eine Tugend, die mit einer Regel in Verbindung gebracht ist; er beschreibt deren Wesen, zählt die „*actus*“ und die „*praxes*“ auf, fügt eine Selbstprüfung und die „*motiva*“ bei. Wir neigen zu der Annahme, daß diese „*examina virtutum*“ mehr als einmal die Vorlage bildeten für die geistlichen Gespräche mit P. Cecotti. Heben wir noch hervor, daß Berchmans diese Art voranzugehen: 1. Definition und Regel, 2. Akte, 3. Motive, 4. Mittel oder Beispiele (SE. S. 187) sich zu eigen gemacht hat für seine „geistlichen Gespräche am Weinbergstag“ (SE. S. 186—192) und daß P. Sucquet in seiner „*Via Vitae aeternae*“ (Antwerpen 1620, S. 547) ein ganz gleiches Verfahren empfiehlt. Damit ist einer der verhältnismäßig zahlreichen Berührungspunkte aufgezeigt zwischen der Lehrart des ersten Novizenmeisters des Heiligen in Mecheln und der seines ersten Spirituals in Rom. Jedenfalls glauben wir nicht, daß diese „*examina virtutum*“ Berchmans' den Plan zu der Gewissensrechenschaft enthalten, die er alle 8 Tage bei P. Rektor abgelegt hätte (SE. S. 234 n. 2); ebenso wenig auch den Entwurf für die gewöhnlichen Unterredungen mit ihm, wie SE. es für wahrscheinlich (S. 242 n. 2), ja für gewiß hält (S. 323 n. 1).

Tatsächlich — und das mag uns zu P. Tagliavia überleiten — hatte der erste römische Rektor Berchmans' mit seinem heiligen Untergebenen bei weitem nicht die zahlreichen Beziehungen, die das voraussetzen würde. In seiner „*Vita di G. B.*“, die das Urbild für alle andern wurde, nennt P. Cepari nie seinen Vorgänger im Rektorat. Sein Name findet sich ebenfalls nicht in den recht zahlreichen Aussagen der Zeitgenossen noch in den Prozeßakten von 1622. P. Hieronymus Tagliavia ist aber doch keine sagenhafte Persönlichkeit! Sein Name steht ganz klar in den zeitgenössischen Katalogen des Collegium Romanum (SE. S. 368); in seiner Schrift: „*Provinciae Siculae Soc. Jesu ortus et res gestae*“ (Palermo 1714; P. II. S. 489) berichtet Emmanuel Aguilera, daß zu seiner Zeit, wahrscheinlich in

Palermo, Stücke aus dem Briefwechsel zwischen Tagliavia und Berchmans — „mutuarum utriusque litterarum exempla“ — aufbewahrt wurden. Wir glauben ihm aufs Wort und bedauern nur, daß diese kostbaren Briefe wie so viele andere, die Berchmans regelmäßig an seine flämischen Obern sandte, verschollen sind. Wenn P. Aguilera aber behauptet, P. Tagliavia habe gleich nach der Ankunft Berchmans' in Rom damit begonnen, langdauernde Besprechungen mit ihm herbeizuführen („assidua eius colloquia captare“), so können wir ihm darin keinen Glauben schenken. In der Tat steht diese Aussage, die erst 120 Jahre später erfolgte, in offenem Widerspruch mit dem, was ein sicherlich maßgeblicher Zeuge gleich nach dem Tode Berchmans ganz bestimmt behauptet hat.

P. Carlo-Antonio Tesauero ist dieser Zeuge; er trat als Priester in die Gesellschaft Jesu ein. Das erste Jahr Juniorat „di sopra“ machte er gemeinsam mit Berchmans; im zweiten Jahre, d. h. Dezember 1619 bis November 1620 (PR. S. 398) war er sein Vorgesetzter. Folgendermaßen lautet seine Aussage über Berchmans: „Während seines Aufenthaltes im Juniorat „di sopra“ ging er ganz selten zu P. Rektor. Er sagte, es genüge ihm — zweimal im Jahre bei der Gelübdeerneuerung — bei P. Rektor die Gewissensrechenschaft abzulegen; im übrigen hatte er nichts zu verhandeln, da er kein Freund von besonderen Erlaubnissen war, keine Skrupel, Sorgen und Geschäfte hatte“ (PR. S. 399). Dieses Zeugnis Tesauero's stützt sich offenbar auf eine Erklärung, die Berchmans ihm gegeben hat: wahrscheinlich nach Dezember 1619, als Tesauero sein unmittelbarer Vorgesetzter wurde, sicherlich aber vor dem 14. März 1620, da an diesem Tage Berchmans den Vorsatz faßt: „Jede Woche einmal am Samstag zu P. Rektor zu gehen“ (SE. S. 242). Wir können annehmen, daß er diesen Vorsatz unverzüglich ausführte; dann hat er ihn während der 2½ Monate, die Tagliavia noch Rektor blieb — am 31. Mai 1621 wurde er zum Provinzial von Sizilien ernannt — jeden Samstag besucht. Aber die Folge von „examina virtutum“, die wir noch haben, geht bis in den September 1619 zurück; damals konnte aber noch keine Rede von wöchentlichen Besuchen bei P. Tagliavia sein; deshalb haben diese examina offenbar einen anderen Zweck. Wir sind der Meinung, daß es sich dabei um Übungen für eine Wochenend-Einkehr handelt und daß Berchmans sich ihrer auch sehr wahrscheinlich bediente, um ausgiebigeren Stoff für seine Unterredungen mit P. Cecotti über die Tugenden zu haben. Worüber er des Samstags

mit P. Rektor sich unterhielt, spricht er ganz klar aus: „Jede Woche werde ich zum P. Rektor gehen und ihm Rechenschaft geben: erstens, ob ich das Stillschweigen beobachtet; zweitens, ob ich von geistlichen Dingen gesprochen; drittens, ob ich alle meine Vorsätze gehalten habe“ (SE. S. 356 n. 24). Cepari versichert uns, daß Berchmans es regelmäßig auch bei ihm so gemacht habe (CV. S. 93).

Mit Absicht verweilten wir gerade bei diesem Punkt, da er uns den Beweis liefert, daß Tagliavia, der übrigens ein sehr tugendhafter Mann und ein ausgezeichnete Oberer war, nur einen nebensächlichen Einfluß auf die geistliche Entwicklung des Fratel' Giovanni ausgeübt haben kann. Sein seltener Verkehr mit Berchmans erklärt außerdem bis zu einem gewissen Grad, daß niemand, wie es scheint, sich an etwas Auffälliges erinnert hat, was zwischen beiden vorgefallen wäre. Und doch hatte gleich nach dem Tode Berchmans' Cepari allen seinen Untergebenen befohlen, alles schriftlich aufzuzeichnen, was sie von ihm wußten (PR. S. 549, v.). Die Entfernung von Rom, seine Beschäftigung und seine schwache Gesundheit geben einen genügenden Erklärungsgrund ab, warum man P. Tagliavia nicht im römischen Prozeß von 1622 verhörte.

So selten der Verkehr Berchmans' mit P. Tagliavia war, so häufig verkehrte er mit dessen Nachfolger, dem am 4. Juni 1620 zum Rektor ernannten P. Cepari. Berchmans begnügte sich nicht damit, seine „praxis“ einer Unterredung über die drei Punkte vom Samstag fortzusetzen („Jede Woche kam er freiwillig, um mir Rechenschaft zu geben über drei Dinge ...“ sagt Cepari [CV. S. 93]), bald fügte er eine förmliche Gewissensrechenschaft hinzu, die er alle 14 Tage ablegte und die ganz ins Einzelne ging und vollkommen freiwillig war: „Jeden Monat kam er freiwillig zweimal, um mir als seinem Superior und Vater über sein ganzes Innere Gewissensrechenschaft abzulegen ...“ (CV. S. 35). Dieser Erlaubnis, „die inneren Angelegenheiten seiner Seele mit dem Superior, in dem er Gottes Stellvertreter sah, besprechen zu können“, legte Berchmans eine so große Bedeutung bei, daß er nicht anstand, sie mit der Gabe der vollkommenen Keuschheit und der Freiheit von jeder vorsätzlichen Sünde zu den drei großen Gnaden seines Lebens zu zählen (CV. S. 94). Wir glauben nicht zu übertreiben, wenn wir behaupten, daß nach dem Übertritt Berchmans' zu den Veterani „da basso“ (Nov. 1620) P. Cepari in unvergleichlich höherem Maße als der amtlich bestellte Seelenführer P. Massucci

das Erbe des P. Cecotti in der Seelenleitung des Fratel' Giovanni angetreten hat. Es ist gerade die „Seelenleitung“, die der Heilige bei ihm suchte: „um Führung zu empfangen“, wie P. Cepari selbst bestätigt (PR. S. 282, v.).

Ohne Zweifel hat Berchmans stets das befolgt, was die Regel vorschrieb: Wöchentlich beichtete er bei P. Massucci „ein oder mehrere Male“ und monatlich legte er ihm „wenigstens einmal“ Gewissensrechenschaft ab, und das „von Anfang Januar 1621“ (CV. S. 40). ... Aber damals war bereits bei Frater Johannes — das ist wenigstens unsere Überzeugung — seit einigen Wochen ein voller mystischer Prüfungszustand eingetreten. In dieser Prüfung hat er ganz vorzugsweise P. Cepari eröffnet: „das Innere seines Herzens, alle seine Gedanken, Gefühle und Wünsche“ (CV. S. 35).

Das Zeugnis Cepari's ist demnach für uns von ganz entscheidender Tragweite: In der Tat war er der Zeuge des inneren Lebens Berchmans' auf seinem Höhepunkt und von seinen Beobachtungen hat er uns eine Beschreibung hinterlassen, die ebenso ausgezeichnet durch Aufrichtigkeit wie durch Genauigkeit ist. Denn heben wir es sofort hervor, sein Zeugnis bietet ungewöhnliche Garantien einer vertieften theoretischen und praktischen Kenntnis der Erscheinungen des höheren Gebetslebens. In der Tat, wenn Cepari auch leugnet, daß er persönlich jemals der erhabenen Gnaden des mystischen Gebetes gewürdigt worden sei — „ich bekenne mich ganz unwissend“, sagt er ganz freimütig (CE. S. 56) —, so war er doch während seines ganzen Lebens wenigstens in enger Verbindung mit wahren Heiligen und beglaubigten Mystikern. Mitschüler, vertrauter Freund und Lebensbeschreiber des hl. Aloysius, geistlicher Sohn und später Vertrauter Bellarmins, Beichtvater und Seelenführer der hl. Magdalena von Pazzi, von der er das Manuskript einer Lebensbeschreibung hinterließ, sowie des ehrwürdigen Dieners Gottes Hippolith Galantini: konnte er in Muße und ganz aus der Nähe die Wirkung der eingegossenen Gnaden und der besonderen Gnadengaben in diesen auserwählten Seelen beobachten. Diese praktische Erfahrung mit mystischen Seelen und sein Amt als deren Seelenführer hatten ihn schon früh zum Studium der großen mystischen Schriftsteller gedrängt: Bernardus, Bonaventura, Richard — die er vorzugsweise anführt — aber auch „eines hl. Dionysius Areopagita, eines Ruysbroek, Gerson, Suso, Harphius und anderer ...“ (CE. S. 244).

Schon 1611 hatte er für die „illustriss. e excellentiss. Signora D. Livia

Orsina Duchessa Cesarina“ eine mystische Abhandlung geschrieben: „Discorso de i varii modi, co'quai Iddio si dà a conoscere all'anima, e de i gradi, per i quali la guida“, eine Untersuchung über die verschiedenen Weisen, auf die Gott sich der Seele zu erkennen gibt, und der Stufen, auf der er sie führt. Acht Jahre später verfaßte er, auch diesmal für dieselbe vornehme Dame, sein bedeutsames „Essercitio della Presenza di Dio“, dessen zweiter Teil ausführlich, voll Salbung und mit seltenem Scharfsinn von den Zuständen und Erscheinungen des höheren Gebetes handelt⁵.

In dem Widmungsbrief der 2. Auflage, der an Kardinal Bellarmin gerichtet ist und das Datum vom 25. März 1620 trägt — also kaum zwei Monate vor seiner Ernennung zum Rektor am römischen Kolleg geschrieben ist —, schildert P. Cepari, der damals noch „operarius“ im Profeßhaus al Gesù war, den Werdegang dieses Buches. Kurze Zeit, nachdem die edle Herzogin das „Essercitio“ erhalten hatte, starb sie. Mehrere Freunde Ceparis, unter anderen auch Bellarmin, erbaten sich die Handschrift; nachdem sie die Schrift gelesen hatten, waren sie der Meinung, dieselbe sei wert, gedruckt zu werden. Wie wir aus der Anweisung „An die Leser“ erfahren, erschien eine erste Auflage 1621 bei Bidello in Mailand; sie enthielt aber so viele Druckfehler, daß der Verfasser seinen eigenen Text nicht mehr erkannte. Im gleichen Jahre gab Zannetti in Rom einen zweiten Druck heraus, der diesmal befriedigte. Es scheint, daß der sterbende Bellarmin seine höchste Freude daran hatte. Es verlohnt sich die Mühe, hervorzuheben — immer nach dem Zeugnis von Cepari selbst —, daß die Patres, die den Verfasser zur Veröffentlichung seines Werkes drängten, der Ansicht waren, daß es „für unsere Patres und Fratres der Gesellschaft von Nutzen sein könne“ und daß P. General ihrem Urteil beigetreten sei.

Das überrascht einigermaßen bei einem Werkchen, von dem sich wohl manche sagen konnten, daß sein Inhalt sich nicht sonderlich für junge Fratelli eigne. Übrigens verrät sich der Verfasser in seinem Buche als ein leidenschaftlicher Bewunderer der eingegossenen Gnaden; kühn rät er an, sich in sie zu „verlieben“ und heiß zu verlangen, mit ihnen beschenkt zu werden: „innamorarsi di lei, e bramare di esserne favorito da Dio“ (CE. S. 8).

⁵ B. Wilhelm S. J. hat in dieser Zeitschrift (7 [1932], S. 366—68) eine gedrängte Übersicht über den Inhalt dieses sehr wertvollen Büchleins gegeben. In dieser Arbeit verweisen wir immer, wenn wir nicht das Gegenteil sagen, auf den 2. Teil der „seconda impressione“ 1621 des „Essercitio“.

Bemerken wir noch, daß der Verfasser, wenn er auch eine gewisse Zurückhaltung im Gebrauch des Wortes „mystisch“ zeigt, keinen Zweifel haben kann über das mystische Wesen der Zustände und Erscheinungen, die er im zweiten Teil seines Buches beschreibt. In der Tat ist — im Gegensatz zu der Vergegenwärtigung Gottes, von der er im ersten Teile handelt und die „in einer gewissen Weise durch angestrenzte Wiederholung häufiger Akte erworben werden kann wie die anderen natürlichen Seelenhaltungen“ (CE. S. 4) — die zweite „vollkommene“ Gegenwart Gottes, von der er im zweiten Teil spricht, „ein Gnadengeschenk Gottes und wird unmittelbar vom Himmel eingegossen und vom Vater der Lichte verliehen“ (CE. S. 5).

Was er unter diesem „unmittelbar“ versteht, erklärt er später: „Nicht ein Hindurchgehen durch den Weg der äußeren und inneren Sinne, nicht eine Abhängigkeit von materiellen und körperlichen Phantasievorstellungen, die durch die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände erregt werden, ... sondern etwas rein Geistiges, wie es Gott ist ...“ (CE. S. 54).

2. Das Zeugnis *Ceparis*

Alles, was wir bisher gebracht haben, dient nur als Einleitung. Jetzt können wir unmittelbar in die Beweisführung eintreten, die darlegen soll, daß *Cepari*, Berchmans' Oberer und Seelenführer, in dessen letztem Lebensjahr, bei seinem Untergebenen und geistlichen Sohne die Gnaden und Gaben des eingegossenen Gebetes ganz unzweideutig beobachtet und ganz klar beschrieben hat. Wenn man über die eigentliche Bedeutung des Zeugnisses *Ceparis* Zweifel gehabt hat⁶, so können diese nach unserer Meinung nur daher kommen, daß man dieses Zeugnis in der lateinischen oder in irgend einer andern Übersetzung der „*Vita di Giovanni Berchmans*“ gelesen hat. Um diese Zweifel zu zerstreuen, hätte es genügt, den italienischen Urtext aufmerksam zu lesen und ihn mit der Beschreibung der mystischen Zustände im „*Essercitio della Presenza di Dio*“ zu vergleichen. Die voll-

⁶ „Seine Seelenführer haben in ihm weder außergewöhnliche Mitteilungen Gottes noch Verückungen noch irgend etwas beobachtet, was an einen mystischen Zustand erinnerte.“ So schreibt H. Delahaye S. J. 1921 in „*St. Jean Berchmans 1599—1621*“. A. S. Foley nimmt in seinem „*A Modern Galahad, St. John Berchmans*“ 1937, S. 111, nur an: „daß sich in den letzten Lebensjahren von Berchmans gewisse Vorkommnisse finden, die mehr als eine Erklärung zulassen“.

kommene Übereinstimmung der Ausdrucksweise in der „Vita“, verfaßt 1624 und veröffentlicht 1627 und im „Essercitio“, geschrieben 1619 und gedruckt 1621, springt geradezu in die Augen.

Cepari hat tatsächlich eine ganz bestimmte mystische Ausdrucksweise. „Stare pieno di Dio, — essere accarezzato da Dio, — succhiare il latte delle divine mammelle, — liquefare, — trasformare l'anima in Dio, — restare privo delle celeste visite, — giubilo del cuore, — fiume di pace, — distruggersi per tenerezza d'affetto“

Gottes voll sein — von Gott liebkost sein — die Milch aus der göttlichen Brust trinken — die Seele in Gott umschmelzen und umgestalten — der himmlischen Heimsuchungen beraubt bleiben — Jubel des Herzens — Strom des Friedens — sich verzehren in der Zärtlichkeit der Liebe:

Das sind so einige Fachausdrücke, die wir in der „Vita“ finden und deren mystische Bedeutung uns das „Essercitio“ erklärt.

Man gestatte uns, zum Erweis unserer Behauptung die „mystische“ Hauptstelle aus der „Vita“ den Stellen des „Essercitio“, die sie erhellen und erklären, gegenüberzustellen. Dazu müssen wir jedoch bemerken, daß wir aus Rummangel gezwungen sind, die aus dem „Essercitio“ aufgeführten Stellen auf ein Mindestmaß an Worten zu beschränken, die eben noch genügen, um die Übereinstimmung im Ausdruck hervortreten zu lassen. Um die ganze Tragweite der Ausdrücke — ebenso unserer Beweisführung auf sich einwirken zu lassen, müßte man schon jedesmal den ganzen Abschnitt lesen, dem wir sie entnehmen ⁷.

⁷ Anmerkung der Schriftleitung: Zum Verständnis für jene Leser, die der italienischen Sprache nicht mächtig sind, geben wir im folgenden die deutsche Übersetzung der „mystischen“ Hauptstelle aus der „Vita“, aus der die obigen Beweise von Schoeters genommen sind: Großes Licht empfing er im Gebet und viele schöne Erleuchtungen und Einsichten und er wurde mit solcher Süßigkeit und Trost erfüllt, daß man wohl erkannte, daß Gott ihn auf seinem göttlichen Schoße hielt und ihn liebkoste und die Königin der Engel ihn an ihrer Brust säugte. Acht Monate aber vor seinem Tode, an einem Samstag, nämlich am 18. Dezember 1620 (tatsächlich an einem Freitag), wurde er von Gott mit so großer Süßigkeit und himmlischem Trost erfüllt, daß er mir nicht bloß am folgenden Tage Mitteilung machte, sondern es auch schriftlich mit diesen Worten aufzeichnete: „Am Samstag, den 18. Dezember, sandte mir der Herr einen Strom von Frieden.“ Obwohl er aber von Gott und der Jungfrau so sehr begnadigt wurde, litt er doch von Zeit zu Zeit sehr an Trockenheit des Geistes und blieb ungetröstet und der himmlischen Heimsuchungen und der göttlichen Erleuchtungen beraubt; doch darum verlor er den Mut nicht und ließ nicht nach im Gebet und in den geistlichen Übungen.

Vita (p. 106—107)

Gran lume riceveva nell'oratione, e molto belle illustrationi, e intelligenze, e si riempiva di tanta dolcezza, e consolatione, che ben si conosceva, che Dio lo teneva, e accarezzava al suo divin seno, e la Regina degli Angeli lo allattava al suo petto;

(Und ein wenig später:) era avvezzo a succhiare quasi di continuo il latte delle divine mammelle. e si vedeva alle volte stare in modo che pareva pieno di Dio ...

e alli 18 di Decembre del 1620, fu ripieno da Dio di tanta dolcezza, e consolatione celeste, che oltre il darmeno conto il di seguente, la notò anche in scritto con queste parole: Die Sabbathi 18 Decembris, misit mihi Dominus fluvium pacis.

p. 107) Con tutto . . . nondimeno di tempo in tempo pativa notabilmente di aridità spirituale, e restava desolato, e privo delle celeste visite e divine illustrationi . . .

(Und ein wenig später:) e . . . sentiva grandemente il rimanere in aridità, e desolazione . . . e mi raccontava questo suo stato con parole di tanto cordoglio, che mi moveva veramente a compassione . . .

Essercitio

(p. 29) Dio . . . li consolò, e riempie di suoi doni divini, e li dà varie illustrationi . . .; . . . per mezzo del lume perfetto della santa fede, e delle particolari illustrationi . . .

(p. 282) sarete portati in braccio alle mammelle, e . . . accarezzati, in quella guisa, che una madre fa . . .

(p. 270) Ma chi con la divina gratia . . . comincia . . . à succhiare di quel dolcissimo latte, che stilla dalle divine mammelle . . .

(p. 333) Altre volte si sente l'anima riempire di Dio . . .

(p. 311) E qui Dio la concede (la pace) in tanta abbondanza, che par, che versi sopra dell'anima un fiume di pace, come dice per Isaia: Declinabo super eam fluvium pacis.

(p. 95) Avviene bene spesso, che un anima ha gustato, e ricevuto una, o più volte le visite del Signore . . . e poi ne resta priva in un tratto . . .

(p. 96) . . . e questo . . . la crucia, e afflige, e tiene inquieta, e tanto è maggiore la pena, quanto è stato maggiore il godimento passato, e la fruitione . . .

Er harrete tapfer aus und stärkte sich durch all die Verse der Heiligen Schrift, mit denen sein Gedächtnis so reich ausgerüstet war, und rief mit inbrünstiger Liebe zu Gott: „Gib mir die Freude deines Heiles; sende mir dein Licht und deine Wahrheit!“ Ich erinnere mich, mehrmals bemerkt zu haben, daß der gute Jüngling, obwohl er es tief fühlte, wenn er in Trockenheit und Trostlosigkeit blieb, weil er es ja gewohnt war, fast ununterbrochen die Milch aus der göttlichen Brust zu trinken, dennoch selbst in seiner geistlichen Trockenheit immer in großem Frieden und innerer Ruhe und in gänzlicher Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen blieb. Er erzählte mir seinen Zustand mit so schmerzlichen Worten, daß mich aufrichtiges Mitleid befiel. Er pflegte auch zu sagen: Bei aller meiner Trostlosigkeit fühle ich doch immer eine große Gemütsruhe; ich aber schloß daraus, daß sich ihm Gott nur aus Liebe von Zeit zu Zeit entzog, um seinen zarten Leib nicht völlig zu zerstören.

ma non per questo si perdeva d'animo, nè si raffreddava nell'oratione, e negli esercitii dello spirito; anzi costantemente perseverava, e s'aiutava per tutt'i versi, e con amoroso affetto gridava a Dio: Redde mihi laetitiam salutaris tui, emitte lucem tuam, e veritatem tuam . . .

nondimeno nelle sue maggiori aridità, restava sempre con gran pace, e quieta interna, e con totale, e perfetta conformità col divino volere . . ., e io argomentai, che con somma provvidenza, e amore Iddio di quando in quando si sottraesse da lui, per non distruggerli affatto la complessione.

Dem Abschnitt aus der „Vita“, den wir eben anführten, wollen wir gleich zwei Stellen anfügen, die sich später im Buche finden. In der ersten Stelle (CV. S. 117) schildert Cepari, wie Gott den Heiligen in den letzten Tagen seines Lebens sanft auf den Abschied vorbereitet: „Da Gott nämlich beschlossen hatte, ihn zu sich zu nehmen, so bereitete er ihn auf eine sanfte Weise durch süße Empfindungen und heiße Sehnsucht darauf vor; es waren daher oft in seinem Herzen die Worte des Apostels und der Braut: „Ich wünsche aufgelöst zu werden“ und: „ich verschmachte vor Liebe“.

„per mezzo di affetti amorosi, e accesi desiderii: onde spesso si trovava nella bocca, e nel cuore quelle parole dell'Apostolo, e della Sposa: cupio dissolvi e amore langueo; . . .“ (CV, p. 117).

(Es ist wichtig, hervorzuheben, daß Cepari die zwei Stoßseufzer, die er Berchmans in den Mund legt, zu den vollkommenen Äußerungen auf dem Weg der Einigung rechnet. „Aspirationi per li perfetti, che sono nella via unitiva“ [CE. P. I, S. 270]).

In der zweiten, sehr bemerkenswerten Stelle, die zu Beginn des 3. Teiles der „Vita“ steht, faßt Cepari in einigen wenigen Zeilen den mystischen

(p. 148) non si deve in tal tempo di sottrazione lasciar mai la solita oratione, anzi . . . dobbiamo servirci non solo della mentale, ma ancora della vocale, aiutandoci con orationi ferventi iaculatorie . . .

(p. 149) Emitte lucem tuam, e veritatem tuam . . .

(p. 150) Redde mihi laetitiam salutaris tui . . .

(p. 96) Si aiuta pero, e grida: Redde mihi laetitiam salutaris tui . . .

(p. 334) e poi (l'anima) è lasciata, e resta con una allegrezza interna grandissima, e vorria essere tutta di Dio, e che in se si adempisse perfettamente la divina volontà.

(p. 177) Come Dio leva la sua presenza per non distruggere la complessione delle spose sue.

„al caldo di questo attivissimo amore . . ., intenerita l'anima, si distrugge, e dilegua, . . . e all'ora si può dire con verità: Amore langueo, Anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est“ (CE, p. 219).

Gesamtzustand Berchmans' am Ende seines Lebens zusammen: „In dieser guten Verfassung, voll von Gott und durch die Liebe in ihn umgestaltet, hatte Johannes den sehnächtigen Wunsch, wenn dies das Wohlgefallen Gottes wäre, von den Fesseln des Leibes gelöst und von der Verbannung der Welt befreit zu werden, um aufzufliegen zu Gott und das unendliche Gut schauen und besitzen zu können.“

„Stando Giovanni in questa buona dispositione, tutto pieno di Dio, e per affetto d'amore trasformato in lui, con dolce brama (se a Dio piacesse), d'essere sciolto da i legami del corpo, e liberato dall'esilio del mondo, per potersene volare, a vedere, e godere l'infinito bene . . .“ (CV, p. 119).

„ . . . questa divina presenza . . . unisce l'anima con Dio in puro, e perfetto amore, e la trasforma in lui; . . .“ (CE, p. 251 e 252). „ . . . quel poco, che intendono, e godono, più le accende à bramare di arrivare à quel fonte di vita indeficiente, . . . e si dogliono di essere legate à questo corpo fragile, e mortale, che le impedisce il poter godere à pieno la real presenza dello infinito bene. Sichè pretende Dio . . . fare, che ella si doglia di stare in questo esilio . . .“ (CE, p. 175).

Neben diesen Stellen, die uns die Auffassung Cepari's ganz klar zu erkennen geben, finden sich noch andere, vielleicht weniger bedeutsame, die aber doch ebenso unzweideutig die Übereinstimmung zeigen. Nehmen wir z. B. das Kapitel IV des zweiten Teiles des „Essercitio“: „Wie sich der vorbereiten muß, der sich sehnt, von Gott die göttliche Gegenwart zu erhalten“, so gewahrt man auf den ersten Blick, daß die meisten der 24 vom Verfasser empfohlenen Hilfsmittel in der „Vita di Giovanni Berchmans“ wiederkehren, und zwar beinahe in derselben Reihenfolge, ja zuweilen mit denselben Ausdrücken. Stellen wir die wichtigsten einander gegenüber:

Essercitio (pp. 34—42)

... giova: 1^o . . . l'havere dalla fanciullezza menato una vita immacolata, e innocente . . .

4^o: che habbino ferma resolutione . . . di voler prima morire, che commettere . . . qual si voglia peccato veniale . . .

5^o: . . . che habbino . . . ben domata la propria carne, . . . che non vi sia moralmente pericolo, che possa ribellarsi allo spirito . . .

Vita

(p. 41) . . . ha conservato sempre la stola dell'innocenza battismale . . .

(p. 45) . . . Più tosto morire mille volte, che mai commettere un minimo peccato . . .

(p. 50) *Custodia della purità.*

(p. 64) . . . tenne sempre la carne soggetta allo spirito, . . . e senza contrasto, e ribellione . . .

6º: . . . che habbino vinto, e superato il vizio della gola . . .

7º: . . . che habbino imparato à ben custodire i sentimenti esterni, e à guadargli da ogni curiosità di volere . . . vedere, . . . cio che . . . non si conviene.

8º: . . . che habbino dato banda ad ogni libro vano . . .

11º: . . . che sia persona amica del silenzio, e del ritiro, e non perda il tempo otiosamente, ne lo consumi in ciancie, cicalamenti, e trattenimenti inutili . . .

13º: Giova lo stato religioso . . .

14º: Giova un totale staccamento da tutte le creature, e da tutte le vanità del mondo . . .

15º: . . . l'havere un habito di ragionare con diletto . . . delle cose di Dio, e spettanti allo spirito . . .

16º . . . l'havere una perfetta, e totale rassegnatione nella divina volontà . . .

17º: . . . rettilissima intentione . . . cercando sempre in tutte le cose la maggior gloria di Dio.

18º: un desiderio ardente di unirsi con Dio con vincolo di perfetto amore . . .

20º: havere acquisito la stabilità del cuore in modo, che la persona sia diventata quasi imperturbabile, e che goda del continuo la pace, e tranquillità interna con la serenità esterna della faccia, nè basti qual si voglia accidente à perturbarla . . .

23º: . . . l'uso di esaminarsi spesso . . .

24º: . . . che si sia bene essercitato . . . nella presenza di Dio . . .

(p. 50) . . . *nemico del vizio della gola.*

(p. 51) *Custodia de gli occhi.*

(p. 52) *fugge il vedere novità.*

(p. 59) *fugge la lettione di cose impure.*

(p. 96) amava molto la camera, e non usciva, se non per necessità . . .

(p. 66) *non perdeva mai il tempo.*

(p. 67) *Custodia della lingua.*

(p. 76) *Stima di tutte le religioni.*

(p. 92) . . . affetto libero da ogni vanità, e compiacenza humana . . .

(p. 97) non . . . aveva affetto a cosa creata . . .

(p. 69) *Nella ricreatione parlava di cose dello spirito.*

(p. 115) viveva . . . tutto rassegnato nel divino beneplacito.

(p. 92) affetto . . . rivolto solo alla maggior gloria di Dio.

(p. 104) . . . l'unione con Dio per volontà, e per effetto d'amore.

(p. 106) . . . desiderio di morire per unirsi perfettamente con Dio.

(p. 64) . . . perpetua allegrezza, e tranquillità dell'animo, e pace interna, che tra-
luceva per gli occhi, e per la faccia, e si
faceva conoscere nella continua, e non mai
interrotta serenità del volto . . .; senza
. . . turbarsi . . ., ne perder mai per qualsi-
voglia accidente . . . la . . . giocondità
spirituale.

(p. 72) *l'uso delli esami . . .*

(p. 43) nessuno ho visto tanto attuato . . .
nella presenza divina . . .

Auch hier wollen wir betonen, daß man alle Stellen vollständig lesen muß, wenn man die Übereinstimmung im Ausdruck recht erkennen soll.

Die Worte in Kursivschrift sind die am Rand angefügten Untertitel der entsprechenden Absätze der „Vita“. Der Vergleich dieser Stellen aus der „Vita“ mit den gleichlautenden aus dem „Essercitio“ rechtfertigt, so sind wir der Meinung, die Schlußfolgerung: Angesichts der vollkommenen Übereinstimmung mit der mystischen „Fach“sprache des „Essercitio“ muß auch die Ausdrucksweise des „Vita“-Zeugnisses als fachsprachlich bewertet werden.

Vielleicht wird man es bedauern, daß Cepari in der Schilderung des „mystischen Lebens“ des Heiligen nicht mehr Einzelheiten gebracht hat. Es dünkt uns, daß er es absichtlich getan hat. Hier die Gründe: Als P. General das Leben des jungen flämischen Scholastikers schreiben ließ, hatte er vor allem das Bestreben, ein Vorbild für das gemeinschaftliche Leben und für die im Orden zu übenden Tugenden aufzuzeigen: „Möge es dem Herrn gefallen, uns die Gnade zu erteilen, daß wir ihm hier nachfolgen können, was ja auch mein Zweck war, als ich dieses Leben beschreiben ließ“, hatte er zu Schluß seines Zeugnisses („testimonianza“) geschrieben (CV. S. a 2 v.). Aus Gehorsam gegen diesen Befehl „per ubbidire a gli ordini de' Superiori“ (CV. S. a 5 r.) und um sich nach der neuen Verfügung Urbans VIII. (CV. S. 152) zu richten, ließ P. Cepari „a bello studio“ alles beiseite, was als „wunderbar“ erscheinen konnte. Wenn es auch in den letzten Lebenstagen und besonders nach dem Tode dieses jugendlichen Heiligen Wunder gab, so haben diese Wunder, so erklärte der Verfasser (CV. S. a 8 r.), nur den Beweis dafür geliefert, „daß Gott unser gemeinschaftliches Leben (CV. S. a 8 r.), unser Alltagsleben gleichsam heilig sprechen wollte, indem er denjenigen verherrlichte, der während seines ganzen Lebens, soweit wir wissen, nie ‚außerordentliche Bußübungen, Gebete und Werke‘ verrichtet hat“ (CV. S. a 8 r.). Man muß wohl beachten, daß Cepari in der zuletzt angezogenen Stelle behauptet, Berchmans habe nie außergewöhnliche „Gebete“ („orationi“) verrichtet („fatto“), ebenso wenig wie auch außergewöhnliche Bußübungen und andere Werke. Das heißt doch einfach: In seinem ganzen bewußten und überlegten asketischen Streben hat Berchmans sich nie von dem Wege entfernt, den ihm sein Orden vorschrieb. Mit dieser Behauptung will aber Cepari nicht die mystischen Gnaden ausschließen, deren Berchmans gewürdigt wurde, ohne sie selbst anzustreben; denn er sagt ausdrücklich, daß Berchmans schließlich zu der großen Gabe des Gebetes und der Beschauung

gekommen ist („haver gran dono d'oratione, e di contemplatione“ CV. S. 104), und zwar gerade deshalb, weil er den gewöhnlichen Weg ging, der für das Gebetsleben des Jesuiten in den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius vorgezeichnet ist. Wir haben nicht das Recht, diese letztere Behauptung nicht wörtlich zu nehmen oder deren Sinn willkürlich einzuschränken.

Daß Cepari in dem Heiligen des Alltagslebens Dinge beobachtet hat, die durchaus nicht alltäglich waren, das geht klar aus der Stelle hervor (CV. S. 35), in der er berichtet, „wie Johannes ihm erzählte, was Gott innerlich in seiner Seele wirkte, und wie seine Seele getreulich mit Gott mitwirkte. Ob des ungewohnten Wunders war ich (Cepari) so überrascht, daß ich, ohne ihm irgend ein Zeichen zu geben, bei mir selber sprach: O du Glücklicher, an dessen Seele Gott ein so großes Wohlgefallen hat. O seliger Sohn, dem Gott ein so großes Privileg gewährt hat, daß es dem gleicht, das Gott in Adam einging in der Gnade, der ursprünglichen Gerechtigkeit, in dem Beistand und den Gaben, die ihn in dem glücklichen Stande der Unschuld begleiteten. Gedanken, die sich nicht einzustellen pflegen angesichts einer Person, die nur eine gewöhnliche Unschuld und Güte besitzt“.

„O beato figliuolo, à cui Dio ha concesso un privilegio sì grande, che par simile à quello, che infuse in Adamo della gratia, e giustitia originale, con quella assistenza, e doni, che l'accompagnavano nel felice stato della innocenza!“ —

Hier muß man ebenfalls die Worte nehmen, so wie sie sind, und ihnen genau den Sinn belassen, den sie für den Schreiber hatten. Es ist aber ganz unzweifelhaft, daß Ausdrücke wie: „Dio operava internamente . . ., si compiace nell'anima . . ., infuse privilegio . . ., doni . . .“ im Munde Ceparis durchaus mystischen Geschmack haben. Diese Verwunderung Ceparis, doppelt bedeutsam bei dem Vertrauten eines Aloysius von Gonzaga, einer Magdalena von Pazzi und eines Bellarmin, war nicht ein flüchtiges Erstaunen. Wenn er einige Jahre später das Leben seines lieben Giovanni schreibt, so trägt er kein Bedenken, zu sagen, daß die außergewöhnliche Vollkommenheit Berchmans' etwas so Seltenes ist, daß sie bei jedermann, der sie kennt, mit Recht Staunen erregt, weil sie die Fülle jener Tugenden ist, die von den Theologen Tugenden der gereinigten Seele genannt werden, die sich aber, wie der englische Lehrer Thomas von

Aquin lehrt, nur bei den Seligen des Paradieses und bei einigen schon in diesem Leben ganz vollkommenen Menschen finden (CV. S. 34). Zwei Seiten weiter schildert er dieselbe Vollkommenheit als „mehr den seligen Bewohnern des Himmels eigen als den armen Erdenpilgern, mehr der Seligkeit der Engel zukommend als der menschlichen Gebrechlichkeit“ (CV. S. 36).

Schließlich berichtet am Vorabend des Todes Berchmans' sein Freund Jean-Paul Oliva in einem Briefe an P. Gorino⁸: P. Cepari habe ein Jahr vorher sagen können: „Wenn einer die Gabe der Gegenwart und der Einigung mit Gott hat, so Johannes war“, und Oliva fügt die Bemerkung hinzu: „In diesem so stark besuchten Kolleg fehlt es nicht an Personen von außerordentlicher Heiligkeit.“

Diese Stellen beweisen gewiß zur Genüge, daß für Cepari wenigstens das Außergewöhnliche im Leben und im Gebete Berchmans' nicht fehlte. In seinen Augen mußte auch die Seele Berchmans' selten gut vorbereitet gewesen sein, um diese vollkommene Gegenwart Gottes in sich aufzunehmen, „die eine Gratisgabe Gottes ist, so unmittelbar vom Himmel eingegossen und vom Vater der Lichter geschenkt wird“ und die „sich nicht für gewöhnlich, sondern nur bei gerechten und heiligen Personen findet“ (CE. S. 3). Hatte Berchmans tatsächlich nicht alles getan, was als Vorbereitung auf ihren Empfang derjenige tun muß, der „sich sehnt, von Gott die Gabe seiner göttlichen Gegenwart zu empfangen“ (CE. c. IV, Seite 32)?

Trotz allem will uns scheinen, daß Cepari gegenüber Berchmans selbst nie die kluge Zurückhaltung außer acht ließ, die er inmitten seines höchsten Erstaunens (= senza dare a lui segno veruno) bewahrt hatte; kein Anzeichen läßt darauf schließen, daß er ihn je gedrängt habe, nach diesen auserlesenen Gnaden zu haschen, die er doch so wünschenswert erachtete. Was Berchmans selbst betrifft, so weist alles darauf hin, daß er, so widersinnig das auch zu klingen scheint, nie bewußt etwas tat, um sie zu erlangen. Die Haltung des Rektors erklärt sich leicht aus der Sorge, durch nichts der göttlichen Einwirkung zuvorzukommen oder sie zu hemmen. Die Einstellung Berchmans' muß noch genauer geprüft werden.

⁸ Archivum Historicum Societatis Jesu III, 1934, S. 271.

3. Die Haltung Berchmans' gegenüber „frei verliehenen Gnaden“ („*gratiae gratis datae*“)

Am Ende der Jahresexerzitien vom Oktober 1620 finden wir zweimal in den Aufzeichnungen Berchmans' den ziemlich überraschenden Vorsatz: „zurückzuschrecken vor den ‚frei verliehenen‘ Gnaden wie z. B. Wunder zu wirken usw.“ Ein erstes Mal findet er sich in den „Monita Patris J. B. Cecotti“: „... Pro Humilitate ... 5. Abhorrere gratias illas gratis datas, ut facere miracula etc.“ (SE. S. 299). Ein zweites Mal kommt sie vor in der ausführlichen electio, die Berchmans im Anschluß an diese „Monita“ abfaßte. Wir lesen darin: „Für die Demut gegen den Stolz ... 7. zurückschrecken, soweit es an dir liegt, vor den frei verliehenen Gnaden wie Wunder wirken usw., weil durch sie der Mensch oft der Gefahr der ewigen Verdammnis ausgesetzt wird“ (SE. S. 278). In diesem Abscheu konnte man „eines der am wenigsten zu bestreitenden Anzeichen“ des übernatürlichen, außergewöhnlichen Zustandes des Heiligen sehen. Tatsächlich, „er fürchtete, Wunder zu wirken. Warum? Woher kann ihm eine solche Sorge gekommen sein? Wenn er nur den gewöhnlichen Weg ging, hätte er dann daran überhaupt gedacht? Wenigstens mit solcher Dringlichkeit daran gedacht? Das ist aber anders, wenn er, im Bewußtsein seiner unaussprechlichen Vereinigung mit Gott, im Gefühle, von Strömen der Gnade überflutet zu sein, fürchten kann, ja muß, daß das Geheimnis seines Zustandes offenbar werde“⁹. Wir gestehen, daß uns diese Bemerkung (von Peeters) ziemlich zutreffend erscheint. Indes muß hervorgehoben werden, daß es sich um ein „Monitum“ des P. Cecotti handelt und daß vielmehr dieser es war, der fürchten mußte, Johannes Wunder wirken zu sehen. Fügen wir noch hinzu, daß Johannes niemals zu diesem siebten Punkt seines Partikularexamens über die Demut gelangt zu sein scheint. Wir lesen nämlich, daß er sich vornimmt, diesen Kampf „contra Superbiam“ zu eröffnen mit zwei Punkten, die außerhalb der bestimmten Reihenfolge sich finden. Auf den ersten Punkt verwandte er bereits 14 Tage (SE. S. 276); über die neun andern Punkte, die er nach diesen zwei wichtigeren aufführt, wird er seine Verfügung treffen, „nachdem die zwei ersten Prüfungen vorüber sind, darauf achtend, wo er am meisten fehlt und gefährdet ist“, „absolutis his duobus examinibus, attendens in

⁹ L. Peeters S. J. a. a. O. S. 126, 1922.

quo maxime deficias et pericliteris“ (SE. S. 277). Aber kaum zwei Monate später empfiehlt ihm sein römischer Provinzial, P. Marchesius, als Gegenstand der besonderen Gewissenserforschung die brüderliche Liebe zu nehmen: „Pro examine particulari accipe nunc et divide in puncta charitatem fraternam“; Berchmans ging sofort darauf ein (SE. S. 279 bis 280). Vom 7. Januar an macht er die Liebe zum Gegenstand seiner täglichen Selbstprüfungen.

Versuchen wir zunächst den Sinn des Monitums Cecottis festzustellen. Unter Gnaden „gratis datae“ verstehen die geistlichen Schriftsteller für gewöhnlich die neun Gnadengaben, die der hl. Paulus im 12. Kapitel des ersten Korintherbriefes aufzählt; es sind dieses unverdiente, außerordentliche und vorübergehende Gaben, z. B. die Sprachengabe, die Gabe der Weissagung, die Gabe der Heilungen, die Macht, Wunder zu wirken; sie werden unmittelbar für das Wohl der andern verliehen. Mit den Privatoffenbarungen und den psycho-physiologischen Erscheinungen, wie dem Schweben, gehören sie zu den wunderbaren Gaben, die zuweilen die mystische Verzückerung begleiten, übrigens nicht ohne Gefahr — wie die Geschichte des geistlichen Lebens es ausweist — für die Demut derer, die sie erhalten. Bezüglich dieser wunderbaren Gaben war die Meinung der amtlichen Seelenführer der jungen Ordensleute des Collegium Romanum einhellig. P. Cepari hat in seinem „Essercitio“ ein Kapitel, das ausdrücklich „von den Gefahren“ handelt, „die in den Visionen liegen“ (CE. P. II, ch. XXI). P. Cecotti denkt gewiß an diese Gnadengaben, wenn er spricht von „jener mystischen Theologie, die in ekstatischen Weisen redet („mystica illa Theologia, quae extatico utitur modo“) und sehr vielen Täuschungen der Dämonen ausgesetzt ist“. Doch dürfen wir nicht glauben, daß P. Cecotti sich allem widersetzt, was im Gebetsleben außergewöhnlich ist. Ganz im Gegenteil. Er trägt kein Bedenken, zu schreiben: „daß der Zugang zu den außerordentlichen Bewegungen und Erleuchtungen des Heiligen Geistes und den anderen Gaben, die er meistens im Gebet zu verleihen pflegt, weit zu öffnen sei“. Er fügt aber gleich hinzu: „Wir müssen aber wissen, daß diese Dinge außerhalb der gewöhnlichen Vorsehung liegen, daß keine sichere Regel zu ihrer Erlangung aufgestellt werden könne, sondern in völliger Unterwerfung darauf zu warten sei, daß der göttliche Wille in uns geschehe.“

Zwischen dieser Einstellung einer demütigen Unterwerfung unter den

göttlichen Willen und dem Abscheu, „abhorrere“, seines „monitum“ gibt es doch noch einen weiten Spielraum. Das, wovor er dem hl. Johannes zurückzuschrecken rät, ist wohl das Außerordentliche im Außerordentlichen, d. h. der „modus extaticus“.

Die zwei oben angeführten Stellen von ihm sind seinen „Exercitia spiritualia“ entnommen, die Januar 1925 in der „Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace“ (S. 3 und 71) veröffentlicht wurden; sehr wahrscheinlich zeigen sie uns die Auffassungen Cecottis vom Oktober 1620. Der Vergleich der Exerzitienaufzeichnungen Berchmans' (SE. S. 288 bis 298) mit dem Werkchen Cecotti's zeigt klar, daß es sich im Wesen um die Exerzitien handelt, die Cecotti 1620 gab.

Als Berchmans Januar 1621 unter die Leitung des P. Massucci kam, hat dieser die Losung Cecottis sich auch zu eigen gemacht. In seiner Schrift: „de Caelesti Conversatione“, die 1622 bei Zannetti erschien, deren Druckgenehmigung aber vom 14. Juli 1621 ist, erklärt er auch tatsächlich, daß die Beschauung ohne den Gebrauch und die Anwendung der inneren und äußeren Sinne „eine sehr wunderbare und sehr seltene Sache ist und fast nie ohne großen öffentlichen Nutzen und ohne ein besonderes Privileg gewährt wird wie dem Apostel Paulus . . . und derartige Geisteserhebungen durch die Beschauung von Gott zu verlangen, zu erstreben oder zu ersehnen, ist das Zeichen großen Hochmuts und großer Verwegenheit und sehr vielen Täuschungen und Vorspiegelungen der Dämonen ausgesetzt“ (S. 484). Etwas später sagt er, daß die „humiles Dei amatores“, die demütigen Liebhaber Gottes fern waren vom Erstreben oder Erbitten der außerordentlichen Gunsterweise der Visionen, Ekstasen und Sinnesentrückungen“ (S. 491). Er war also auch selbst nahe daran, zurückzuschauern vor dem „modus extaticus“.

Wenn Berchmans im Oktober 1620 noch keine Kenntnis hatte von der Lehre des P. Massucci, so kannte er doch einen andern Unterricht, den des P. Rodriguez, der ihm allerdings mehr zufällig geboten wurde, nämlich in der Tischlesung. Wir neigen sehr zu der Annahme, daß Berchmans seine Abneigung vor den außergewöhnlichen Gebetsweisen in erster Linie Rodriguez verdankt. Die „Übung der christlichen Vollkommenheit“ von Rodriguez war auf Spanisch erschienen 1609 und wurde von 1617 bis 1619 ins Italienische übertragen. Wie es scheint, hat Berchmans dieses Werk nie gelesen, aber täglich zeichnete er sich auf Latein die Stellen auf,

die ihn in der italienischen Tischlesung am meisten ergriffen hatten (SE. S. 99). Auf diese Weise hat er die acht Abhandlungen des 1. Bandes und beinahe vier Abhandlungen des 2. Bandes schriftlich zusammengefaßt (SE. S. 137—185). In seinen Aufzeichnungen, die er sich über die Abhandlung: „de oratione“ machte, lesen wir: „4. Das betrachtende Gebet ist ein zweifaches: die Betrachtung und die Beschauung (*meditatio et contemplatio*). Die *contemplatio* ist unerklärbar, sie wird entweder gratis gegeben oder wegen heroischer Abtötungen . . . Wer sie ohne Abtötung erlangen will, setzt sich vielen Gefahren und Einbildungen aus. 5. Die Söhne der Gesellschaft Jesu sollen keine andere Gebetsweise suchen als diejenige, die wir mit Approbation des Apostolischen Stuhles in den Exerzitien haben. Die Gebetsweise der Gesellschaft besteht in der Übung der drei Seelenkräfte . . .“ (SE. S. 151).

Daß Berchmans diese Stelle vor den Oktober-Exerzitien 1620 aufzeichnete, dafür können wir unter anderem, und zwar in erster Linie als Beweis die Tatsache anführen, daß die meisten der 11 Punkte der berühmten Selbstprüfung „de humilitate“ (SE. S. 276—278) fast wörtlich dem 28. Kapitel der Abhandlung des Rodriguez über die Demut (SE. S. 176 bis 177) entnommen sind; sowohl in den Aufzeichnungen Berchmans' als auch in dem Buche Rodriguez' kommt diese Abhandlung lange nach der über das Gebet. Diese Tatsache kann uns nur bestärken in der Auffassung, daß der „Abscheu vor den freigegebenen Gnaden“ (das „*abhorrere gratias datas*“) des 7. Punktes sein Gegenstück bei Rodriguez findet in der oben angezogenen Stelle.

Wir beabsichtigen nicht, hier auf die angebliche Mystik-Feindlichkeit von Rodriguez einzugehen. Es will uns aber scheinen, daß seine Auffassung viel feiner abgestuft ist, als es der erste Blick vermuten läßt. Berchmans braucht man nicht böse zu sein, daß ihm diese feineren Abstufungen vielleicht entgangen sind. Ein Speisesaal ist wahrhaftig nicht ein geeigneter Ort, um Feinheiten des Gedankens wie im Flug aufzunehmen. Wenn die Beschauung in Wirklichkeit eine Gnade ist, die entweder frei oder als Belohnung für heldenmütige Abtötungen geschenkt wird, so konnte für Berchmans kein Zweifel bestehen, daß er keinen Anspruch darauf machen konnte, ohne sich vielen Gefahren und Einbildungen auszusetzen: Nie hätte er nämlich angenommen, daß seine Abtötungen heroisch seien! Ge-setzt nun den Fall, er hätte infolgedessen seine Angst vor den mystischen

Gnaden zu weit getrieben: das würde durchaus nicht hindern, daß er in Wirklichkeit sie gehabt hätte. Übrigens war seine Abtötung, wie man sich beim Lesen seines Lebens leicht überzeugen kann, wahrhaftig heroisch; demnach hätte selbst der kluge Rodriguez sich vernünftigerweise nicht dagegen erheben können, wenn Johannes gewünscht hätte, zur Beschauung zu gelangen („aggredi contemplationem“). Wenn nun Berchmans — gleichgültig ob verdient oder unverdient — diese Gnade der Beschauung erhielt, die er nie erstrebte, so kam er unzweifelhaft auf dem Weg der Exerzitien und der ignatianischen Gebetsweisen dazu. Das alles erhellt aus dem lichtvollen Zeugnis Ceparis: „Er dachte nicht daran, auf außerordentliche Weise zu beten, sondern sein ganzes Bestreben ging dahin, sich die Weise recht anzueignen, die der hl. Ignatius lehrte. Er beobachtete pünktlichst alle Bemerkungen, Regeln und Vorschriften, die der hl. Vater in seinem Exerzitienbuch zum guten Betrachten und Beschauen gelehrt hatte; er ging auch niemals davon ab. Die Folge davon war nun aber auch, daß er die Gabe des Gebetes und der Beschauung in so hohem Maße erlangte, daß er, wie er sagte, im Gebet nichts von einer Zerstreuung des Geistes wußte (CV. S. 104).

Versuchen wir nun kurz und wenigstens annähernd darzustellen:

4. *Die mutmaßliche Entwicklung des mystischen Durchbruchs bei Johannes*

Es ist im höchsten Grad wahrscheinlich, daß der Beginn dieses Durchbruchs, in dem wir die Merkmale der „Nacht der Sinne“ zu erkennen glauben, in den Herbst des Jahres 1620 fällt. Tatsächlich bedeutet diese Zeit eine wirkliche Wendung in der psychologischen Entwicklung Berchmans'. Nach außenhin bleibt er der „Frater Hilaris“, so wie man ihn bis dahin stets kannte; sein inneres Leben aber verdüsterte sich. Ein Jahr vor seinem Tode, also etwa um den Monat August herum, konnte P. Cepari nach dem Zeugnis Olivas in seinem Brief an P. Gorino noch sagen, daß Berchmans im Gebete gar nicht unter Zerstreuung zu leiden habe. Zur selben Zeit konnte Berchmans selbst noch versichern, daß er mit der Gnade Gottes nie aus eigener Erfahrung gewußt habe, was Traurigkeit sei; er wisse nur davon, was P. Rektor in einem Unterricht darüber gesagt habe (CV. S. 65). Dieser Unterricht wurde gehalten am 1. August 1620 oder wahrscheinlicher am 30. Juli (SE. S. 250). Seit Oktober wich dieser glückliche seelische Zustand der Dürre und der Trostlosigkeit im Gebete,

der Trauer, und der Niedergeschlagenheit, endlich sehr hartnäckigen und sehr quälenden Sorgen und Beängstigungen wegen seiner Gesundheit. Verweilen wir einen Augenblick bei den verschiedenen Erscheinungen eines seelischen Zustandes, der so durchaus anders war als vor einigen Monaten. Einzelheiten über die Prüfungen im Gebetsleben finden wir in den drei Gewissensrechenschaftungen vom Dezember 1620. Darin lesen wir am 7. Dezember: „Im Gebet wenig Affekt . . . 2 Tage Mißtrost“ (SE. S. 227); am 19.: „Im Gebet wenig fühlbare Anregung; trotzdem große Seelenruhe; bald im Mißtrost bald im Trost und in der Trostlosigkeit fühle ich großen Seelenfrieden“ (SE. S. 228—229); und am 31.: „Häufig leide ich an Trostlosigkeit, Trockenheit und Zerstreuung und bisweilen haben sie mir Schwermut und Traurigkeit verursacht“ (SE. S. 231).

Sehr bedauerlich ist es, daß nur diese drei Gewissensrechenschaftungen uns vollständig überliefert worden sind. Sehr viele äußerst wertvolle Angaben über die Prüfungen im Gebete hätten sich finden müssen in den Gewissensrechenschaftungen, die unmittelbar vorangingen oder folgten. Nach dem Geistlichen Tagebuch, das leider allzu bündig ist, hat es den Anschein, als hätten sie mit zeitweiligen Unterbrechungen bis Anfang Februar gedauert. Bemerkenswert ist die Sorge, mit der Berchmans das Fortbestehen der Seelenruhe („*quies animi*“) inmitten der Trostlosigkeiten unterstreicht, die Cepari später in den „mystischen“ Abschnitt der „*Vita*“ einfügt, den wir oben schon zergliedert haben (CV. S. 107). Eine andere, ebenfalls bezeichnende Stelle über das, was Berchmans zuweilen in seinem Gebetsleben empfand, findet sich Ende Oktober 1620 in seinen Exerzitienaufzeichnungen. Bei der zweiten Betrachtung lesen wir: „Es ging gut: Ich fühlte, wie mir vom gewalttätigen bösen Feind fast ununterbrochen verschiedene Gedanken aufgenötigt wurden, die die Freiheit im Betrachten hinderten (SE. S. 288).

Es muß betont werden, daß die anhaltende Dürre und die Unfähigkeit, schlußfolgernd zu betrachten — die Einbildungskraft ruft nur Zerstreuungen hervor — einen Wesensteil der „Ruhe in der Trockenheit“ oder der „Nacht der Sinne“ bilden. Ein anderer Bestandteil, der nicht weniger wesentlich für diese erste Nacht der Seele ist, besteht in der ständigen Einwirkung der Gnade, um die Seele von allen irdischen Dingen, auch den erlaubten, loszureißen und ihr Ekel davor einzuflößen. Wen Gott auf diese Weise kraftvoll bearbeitet, der fühlt sich oft von Traurigkeit überfallen . . . (Poulain, LC. S. 220). Dasselbe stellen wir auch bei

Berchmans fest: von Anfang November bis Juni hat er täglich einen Kampf gegen die Traurigkeit zu bestehen. In diesem Kampf greift er seinen Feind ganz gründlich an: „In gleicher Weise muß ich die trüben Gedanken zurückweisen wie die Gedanken gegen die Keuschheit; wie die Pest muß ich meine traurigen Gedanken meiden; ich soll keinen größeren Feind haben als die Traurigkeit“ (SE. S. 310, 313, 318).

So lesen wir z. B. am 11. November und am 23. Dezember. Zu diesen Anfällen von Traurigkeit und Schwermut gesellen sich seit Dezember 1620 Sorgen und Befürchtungen bezüglich seiner Gesundheit; sie hören erst auf einige Wochen vor seinem Tode. Neuerdings hat man versucht¹⁰, die Trauer und die Befürchtungen, die Berchmans überfielen, so zu erklären, daß man in der ersten Erkrankung, die zu jener Zeit sein Landsmann, Barthel Penneman, in Rom durchmachte, die einzige Ursache dafür erblickte. Diese Darstellung der Tatsachen — wir glauben, daß wir dafür anderswo den Beweis geliefert haben¹¹ — entspricht durchaus nicht der geschichtlichen Wahrheit. Es ist vielmehr seine eigene Gesundheit, die ihn beängstigt und beunruhigt; der Fall Pennemans kann gewiß verschärfend eingewirkt haben. Seine Obern und seine Seelenführer, denen er regelmäßig seine Sorgen wegen seiner Gesundheit mitteilte, haben ständig gesucht, ihn zu beschwichtigen und zu beruhigen; doch befahlen sie ihm, länger zu schlafen und sich kräftiger zu nähren. Trotz allem haben diese grundlosen Befürchtungen, die er wie Mücken verjagen sollte (SE. S. 233), ihn weiter in sehr demütigender Weise gequält. Mehr als einmal mußte er sich den Vorwurf machen, daß er seinen Obern nicht recht gehorcht habe, mehr als einmal mußte auch in seinem Geiste der Gedanke aufsteigen, daß seine Vorgesetzten seinen Zustand nicht verständen, wenn er auch diesen Gedanken immer wieder als Versuchung abwies. Durch den tatkräftigen und rastlosen Kampf gegen diese Befürchtungen hat sich Berchmans stufenweise bis zur heroischen Hingabe seines Lebens emporgearbeitet: „Lieber sterben, als im Interesse der Gesundheit irgend eine Regel verletzen“, wie er am 23. April 1621 schreibt (SE. S. 330).

Dürfen wir in dieser so peinlichen und doch so heiligenden Prüfung nicht mit Recht eine Wirkung der göttlichen Gnade erblicken, um ihn von

¹⁰ A. S. Foley S. J. a. a. O. S. 164—65.

¹¹ K. Schoeters S. J. *Een Amerikaanisch Leven van S. Jan Berchmans, Ons geestelijk Erf* 1938, S. 99—114.

allen sinnenfälligen Dingen loszulösen? Im Verlaufe dieses heldenmütigen Ringens erwachte in seiner Seele ein Sehnen nach immer innigerer Vereinigung mit Gott; das ist ein anderer Wesensbestandteil der „Ruhe in der Trockenheit“; in seinen letzten Lebenswochen ging dieses Sehnen in ein drängendes Verlangen über, zu sterben und mit Gott für immer vereinigt zu werden (CV. S. 117 u. 119).

Man darf aber nicht glauben, daß diese dürre Wüste der „Nacht der Sinne“ nicht doch auch ihre Oasen gehabt hätte. In diesen Monaten der Prüfung wurde die Seele Berchmans' mehr als einmal von Strömen des Trostes überflutet; Cepari zum wenigsten hielt diese Tröstungen zweifellos für mystisch. So war es z. B. am 18. Dezember 1620 (SE. S. 229: „Am Sabbat, den 18. Dezember, schickte mir Gott einen Strom von Frieden“ und CV. S. 106); vielleicht trat das gleiche ein am 14. desselben Monates (SE. S. 317: „Ungeheurer Trost. Magnificat anima mea Dominum“).

„Die Gaben und Gnaden wachsen ständig in ihm“ — so bemerkt Cepari (CV. S. 60) — alles läßt darauf schließen, daß diese unaussprechlichen Heimsuchungen von oben immer zahlreicher in den letzten Lebenswochen wurden. So konnte er in der letzten Gewissensrechenschaft anfangs August 1621, kaum zwei Wochen vor seinem Tode, erklären: „Tröstungen wie nie zuvor; ich werde zu geistlichen Übungen hingezogen¹².“ Dieser Seelenzustand am Ende seines Lebens, den Cepari folgendermaßen schildert: „Johannes ist voll von Gott und durch die Glut der Liebe in ihn umgestaltet“ (CV. S. 119), zeigt klar, daß Berchmans endgültig die Wüste der „Ruhe in der Trockenheit“ hinter sich gelassen hatte und daß er in die „Wohnung“ der lieblichen Ruhe oder sogar schon der vollen umwandelnden Vereinigung eingetreten war.

Während dieser Prüfungen der Trostlosigkeit und der Dürre „suchte Johannes“ nach dem Zeugnis des P. Grassi „Hilfe, indem er sich mit geistlichen Vätern besprach und verschiedene Bücher las, die über solche Heimsuchungen handelten, bis er von Gott aufs neue heimgesucht wurde“ (Poncelet, p. 198). In den Exerzitienaufzeichnungen von Ende Oktober 1620 finden wir den Bericht über eine dieser Besprechungen: „Trostlosigkeit und Trockenheit im Gebet. P. Cecotti (empfiehlt): Geduld und häufige Aussprache. P. Cepari (rät): Lies die Ansprachen des hl. Bernhard

¹² Poncelet, Documents inédits sur S. J. Berchmans, p. 168.

über das Hohelied oder die Confessiones des hl. Augustin und geh im Gebet mit Einfalt voran in Gedanken an den Jesusknaben in der Krippe usw. (SE. S. 299—300)¹³.

In der Antwort Ceparis muß man die kluge Besonnenheit bewundern: Er empfiehlt zu gleicher Zeit die Einfachheit im Gebet und die Lesung eines mystischen Werkes, wie die Ansprachen des großen Abtes von Clairvaux über das Hohelied. Wahrscheinlich hat er Berchmans auch das Lesen des umfangreichen Werkes von Alvarez de Paz empfohlen. Berchmans vertiefte sich ganz hinein. „Von der für die geistliche Lesung angesetzten Zeit verlor er nicht einmal die Zeitspanne eines Miserere“, so berichtete sein Zimmergenosse Alexander Rimbaldesi (PR. F. 427 v.), „an den Fest- und Kommuniontagen las er während des ganzen Vormittags seinen P. Alvarez“. Auf seinem Sterbebette bezeugt er, daß er den ersten Band „mit großer Geduld“ (PR. F. 417) gelesen habe. Sicherlich mußten ihm zwei Stellen in dieser Lesung auffallen; die erste, Kap. XXX (L. II. P. IV) „Von der Vorbereitung zum beschaulichen Leben“, in der Alvarez empfiehlt, keine „Tröstungen, Tränen, Entrückungen, Ekstasen und ähnliche außerordentliche Dinge“ zu erstreben; die zweite Stelle, Kap. IV (L. III P. I) „Daß die Vollkommenheit nicht in den frei verliehenen Gnaden gelegen sei“, in der Alvarez mit dem hl. Thomas den Raptus zur Gabe der Weissagung rechnet, „den Raptus, unter dem ich alle Ekstasen und Sinnesentrückungen . . ., alle göttlichen Offenbarungen, die Süßigkeiten des Geistes und die himmlischen Tröstungen verstehe“.

Zweifellos haben diese Stellen in Berchmans wieder die Erinnerung an die Mahnung des P. Cecotti aufgefrischt: „Abscheu haben, soweit es an dir liegt, vor den gratiae gratis datae.“ Es scheint aber nicht, daß diese Erinnerung ihn daran gehindert hätte, mit ganzer Seele diese „Tröstungen so groß wie nie zuvor“ hinzunehmen, die er gerade damals verkostete. Hatte er es erfaßt — und seine eigene Einschränkung „so weit es von dir abhängt“ lud dazu ein —, daß der Wille Gottes genügt, um jedes Geschenk seiner Vorsehung annehmbar zu machen? Hatte die Erfahrung ihn davon überzeugt, wie außerordentlich wünschenswert diese Gnaden sind? Hatte

¹³ Wir wissen nicht, ob Berchmans die Ansprachen des hl. Bernhard „In Cantica“ gelesen hat. Er begann mit der Lesung der „Bekennnisse“ des hl. Augustinus; jedoch schon am 7. Dezember erklärt er: „Die Lesung Augustinus schmeckt mir nicht“ (SE. S. 227).

Cepari ihn hierin beruhigt, indem er ihm nicht die Vorteile der Mystik und der Beschauung, sondern die der eingegossenen Gnade der Gegenwart Gottes und der Vereinigung in reiner vollkommener Liebe rühmte? Sichtlich war es dasselbe und war doch weniger Mißverständnissen ausgesetzt. Gerne nehmen wir das an. Auf jeden Fall, da Berchmans anfangs August 1621 erklären durfte, daß er endlich die Ängstlichkeiten über seine Gesundheit überwunden habe, fügte er hinzu, daß das die einzige Sache sei, die ihm noch Sorge bereite (Poncelet S. 165); alles andere: mystische Dürre und Trostlosigkeit, Traurigkeit, Kleinmut und Beängstigungen, war durch die Fluten des Trostes weggeschwemmt worden. Einige Tage später wurde er krank. Mit dieser Krankheit begann die Verherrlichung des Heiligen des Alltagslebens. Cepari und die anderen Zeugen versichern, daß damals „Weissagungen und Vorhersagungen“ (CV. S. a 5 r. und 151) auftraten und sie führen Beispiele dafür an . . .

Wir glauben den Beweis geliefert zu haben — das war mindestens das Ziel unserer Arbeit — daß dieser plötzliche Ausbruch der frei verliehenen Gnaden durch das sanfte und allmähliche Einsickern der mystischen Reinigungs- und Einigungsgaben von langer Hand her vorbereitet war¹⁴.

¹⁴ A. Poulain S. J. (a. a. O. S. 558) erblickt eine mystische Äußerung in den Seufzern, die Berchmans beim Gebete ausstieß und die so laut waren, daß er zuweilen seine Zimmergenossen weckte. „Wäre der Heilige Herr seiner Gemütsregungen gewesen, so hätte er diese Rufe unterdrückt aus Demut und aus seiner Sorge heraus, alle Sonderlichkeit zu vermeiden.“ Aber dieses zuweilen etwas eigenartige Gebaren von Berchmans war doch nicht immer unbewußt. Das erhellt aus dem Zeugnis des P. C. A. Tesauro, der im letzten Jahre „di sopra“ der Minister Berchmans' gewesen ist; er schreibt: „Als Berchmans eine Zeitlang unter Trockenheit zu leiden hatte, wie er mir sagte, regte er sich an durch mündliche Gebete und Stoßseufzer. Als ich erfuhr, daß er laut im Zimmer sprach, sagte ich ihm wiederholt, daß er das nicht tun solle. Dabei sagte er mir demütig den obigen Grund, worauf ich mich beruhigte.“ (Manuscr. Rom. Necr. 1602—55, f. 91.)