

Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter

Von Hugo Rahn er

Die Bulle, mit der am 27. September 1540 Papst Paul III. der Gesellschaft Jesu ihr kirchenrechtlich vollgültiges Dasein gab, enthält als Kernstück die von Ignatius nach langen Beratungen mit seinen Gefährten entworfene sogenannte „Formula Instituti“, die nach ihrem Anfangswort „Quicumque“ benannt wird¹. Die Formel soll, wie (S. 30 Z. 16 u. 17) ausdrücklich gesagt wird, ein „Typus“ und ein summarischer Abriß dessen sein, was der neue Orden als sein innerstes Wesen und damit als seine Daseinsberechtigung betrachtet. Sie ist „Abriß“ des asketischen und kanonistischen Ideals der neuen Gemeinschaft im gleichen Sinn, wie das Exerzitienbuch Abriß und „Typus“ ist jenes asketischen Wegs, der zum Herausgehen aus dem Ich und dem Eingehen in Gott durch den sichtbaren Christus und seine Kirche anleitet. Abriß auch in dem Sinn, daß aus ihrer gedrängten Verdichtung zu einem kraftgeladenen Ganzen das Buch hervorgehen wird, das in der Geschichte des geistlichen Lebens einen für immer denkwürdigen Platz einnehmen muß: die Konstitutionen des Ignatius (= Ign.). So steht die Formula in der Mitte: Brennpunkt der Strahlungen aus dem Exerzitienbuch, Quellpunkt für den Ausbau des Ordens in den Konstitutionen (= K.). Genau so, wie das Jahr 1540 den Mittelpunkt im Leben des Ign. bedeutet: Vollendung des zwanzigjährigen Tastens und Probens — Anfang des Ausbaus, der die kommenden sechzehn Jahre ausfüllen wird.

Die Formula Quicumque ist, trotz aller Beratungen, die zu ihrer endgültigen Formung geführt haben (III 1, 1 ff), ganz das Werk des Ign., genuines Kind seines Geistes, Echo aus dem Sturmruf der „Geistlichen Übungen“, aber hineingeformt in die Kühle kanonistischen Sprechens. Traditionslos also, wenn man will, im gleichen Sinn wie die Exerzitien — und doch, weil aus dem Mittelpunkt echter mystischer Erfahrung schöpfend, überdeckt mit sproßfähigen Keimpunkten, die nur der hegenden Be-

¹ Der Text der Formel steht in den Monumenta Ignatiana Series tertia: Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, Tomus 1 (Rom 1934) S. 26 ff = (MI III 1, 26). Wenn kein anderer Fundort angegeben ist, beziehen sich die in Klammer gesetzten Verweiszahlen im Text dieses Aufsatzes immer auf Serie, Band und Seitenzahl der MI.

rührung bedürfen, um aus ihnen das entfaltete und nun auch vollbewußt in den geschichtlichen Strom der aszetischen Entwicklung tretende Leben der K. aufbrechen zu lassen.

Damit führt uns aber die Betrachtung der Formula zu einem Problem, das letztlich bei allen schöpferischen Menschen in der Geschichte des geistlichen Lebens gestellt werden muß, bei Benediktus und bei Franziskus genau so wie bei Ign., das Problem nämlich: wie es sich begab, daß die Schöpfungen dieser Männer, die sie zunächst doch ungeteilt aus dem in mystischer Begnadung erahnten und geschauten Ideal gestaltet haben, sich nachträglich dennoch mit einer erstaunlichen Genauigkeit der Umrisse in die Tradition einfügen lassen, und wie sich so zwischen der Traditionslosigkeit der mystischen Schöpfung und der Gesetzmäßigkeit der geschichtlich gewachsenen aszetischen Tradition eine göttliche, im voraus festgesetzte Harmonie herausstellt. Welch ein seltsames Gesetz des Geistes, der die Kirche durchwaltet! Jenseits zunächst von geschichtlicher Feststellbarkeit, aus der kühlen und doch durchglühenden Unbewegtheit seiner vital innerlichsten Stellung übt der Heilige Geist die immer gleichen Wirkungen auf jene Seelen aus, die ihre Kraft mystisch unmittelbar aus diesem Mittelpunkt des Lebens holen — und gestaltet doch zugleich die geschichtliche Sichtbarkeit der Kirche, an der sich dann die Echtheit jener mystischen Schöpfungen immerdar auszuweisen und abzumessen hat. Ign. hat diese Gesetzmäßigkeit genial geahnt, als er in den „Regeln zum Fühlen mit der Kirche“ diese geheimnisvolle Einheit zwischen dem Geist der hierarchischen Kirche und dem Geist der persönlich innersten Erfahrung aufzeigte und zugleich beifügte, daß die Echtheit jeglicher persönlicher (und damit auch mystischer) Erfahrung an der Gesetzmäßigkeit der sichtbaren Kirche festgestellt werden müsse (Exerzitienbuch n. 365). Hierin liegt das Wesen und die grundsätzliche Unterschiedenheit christlicher Mystik von aller gnostischen und areopagitischen Verstiegtheit¹.

Eine Beachtung dieses Grundgesetzes schaltet, allgemein gesprochen, zwei große Gefahren aus, in die wir bei Beurteilung der schöpferischen Werke der Großen des geistlichen Lebens leicht geraten: Wir machen sie so einerseits nicht zu einer Klasse von esoterischen Sendlingen, die von Zeit zu Zeit in der Kirche nötig seien, um verrottetes und verkrampft Leben rücksichtslos zu entwurzeln und die Lähmung der Traditionsgebundenheit mit genialer Unbekümmertheit zu brechen; wir machen anderseits ihr Werk aber auch nicht nur zum quellenmäßig brav zusammenzählbaren

¹ Vgl. dazu E. Przywara, *Deus semper maior*. Theologie der Exerzitien III, Freiburg 1940, S. 365 Anm. 1.

Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung. Auf's Besondere unseres Falles gesehen, heißt das: Ign. schöpfte, das steht außer jedem Zweifel, sein Lebensideal und die führenden Gedanken seiner Werke aus dem innersten Schauen seiner geistlichen Erfahrung und seiner Mystik. Angesichts dieser Werke, von den Exerzitien bis zu den K., ist somit eine schülerhaft gestellte „Quellenfrage“ fehl am Platze. Aber: weil Ign. immerdar bereit war, sein mystisches Wissen an Schrift und Tradition, also an der Sichtbarkeit der hierarchischen Kirche, auszurichten, fügt sich ihm aus dem Quellschacht seiner mystischen Erfahrung ein Werk zusammen, das sich nicht nur in die Gesamttradition der asketischen Geschichte einbauen läßt, sondern selbst schon mit dem unaufhaltsamen Drängen wahrer Lebenskraft nach einer nachträglichen „Rechtfertigung“ aus den geschichtlich feststellbaren Zeugnissen der Tradition verlangte. Und das ist eben der Durchbruch des Jahres 1540.

Im Augenblick, wo sich Ign. mit der noch aus treffsicherster eigener Erfahrung geformten Formula Quicumque in den Rahmen der sichtbaren Rechtskirche einzufügen beginnt, stößt die von innen her treibende Kraft durch, die nach dem Erweis der Traditionsgemäßheit dieses seines bisher mit mystischer Unbekümmertheit gestalteten Werkes verlangt. Ign. kündigt in der Formula das Vorhaben an, aus ihr die kommenden K. zu entfalten. Das wird für ihn gewiß nur mehr ein „Abschreiben“ dessen sein, was schon längst heimlich gereift ist, und nichts wird ihn von der inneren Sicherheit abbringen, die uns schon aus der Skizze der Formula wie aus der genialen Handzeichnung zu einem großen Gemälde unerbittlich entgegentritt. Aber dies wird für Ign. ebenso sehr auch den nun anhebenden, jahrelang in zähester Quellenarbeit geleisteten Versuch bedeuten, den Nachweis für die Berechtigung und die Anlage seines Werkes aus der Tradition zu führen. „Mitwirkung seiner Geschöpfe“ (III 2, 261, Z. 10) nennt er in der Einleitung der K. dieses Mitarbeiten mit dem „Gesetz der Liebe im Herzen“ und ein Hauptteil dieser nachträglichen und zugleich doch unbestreitbar richtunggebenden Mitarbeit der Kreatur zum Wehen des Geistes ist das Aufsuchen der Vorbilder der Heiligen („*exemplos de los Sanctos*“; Ebd. Z. 11 f): Das Messen der Gottgemäßheit seines Werkes an der geschichtlich sichtbaren Tradition der vergangenen Jahrhunderte. Ign. beginnt, unterstützt von dem patristisch wohlgebildeten Sekretär Polanco (= Pol.), das Studium der asketischen Tradition der Kirchenväter und der großen Ordensstifter, die Werke jener Großen, von denen er im Exerzitienbuch (n. 363) sagte, es sei ihnen eigen, „das Herz anzuregen, um in allem Gott, unseren Herrn, zu lieben und ihm zu dienen“.

Auf diesen Wegen seiner patristischen Studien wollen ihm die folgenden Zeilen begleiten und so an einem Beispiel zeigen, wie sich im Lebenswerk des hl. Ign. das oben umrissene Grundgesetz auswirkte. Damit ergibt sich für uns gleichsam ein Musterfall für eine Metaphysik der Geschichtsschreibung des geistlichen Lebens, zum Erweis dafür, wie sich die metahistorische Treffsicherheit der Mystik nachträglich sowohl belegen als auch messen läßt am einzigen Maßstab alles Geistes: an der Gottmenschlichkeit der Kirche, die in der Entfaltung ihrer Geschichte sichtbar gewordene Unsichtbarkeit ist.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß wir im gesamten Lebenswerk des Heiligen, was die patristischen Kenntnisse betrifft, unterscheiden müssen zwischen der Zeit vor und nach der Zusammenarbeit mit Pol. Gerade an den Briefen des Heiligen läßt sich das gut zeigen. Ebenso gewiß wie der patristische Einfluß des Pol. ist indes die Tatsache, daß Pol. bei seinem Meister damit nie durchgedrungen wäre, wenn nicht Ign. schon seit der Zeit von Paris, ja eigentlich seitdem er Ludolf von Sachsen und den „Flos Sanctorum“ gelesen und aus glühender Liebe zu dem urchristlichen Märtyrerbischof den Namen Ignatius angenommen hatte, eine große Vorliebe für die Theologie der Kirchenväter gehabt hätte. Daraus erklärt es sich, warum Ign. einen so hohen Wert auf das Väterstudium in der Gesellschaft Jesu legte, wie aus der Anweisung hervorgeht, die er an P. Laynez ergehen ließ (I 1, 521 f). Die großen Väter der Kirche, griechische und lateinische, sind ihm ein leuchtendes Vorbild für seine eigene Lebensklugheit in der Benutzung menschlicher Mittel zu göttlichen Zwecken (I 2, 482). Und wie er sich mit tiefer Zufriedenheit bedanken läßt für das Geschenk einer Gesamtausgabe des Augustinus (I 7, 407, 474), so legt er hohen Wert darauf, daß seine Briefe, die an theologisch gebildete Männer gehen, mit passenden und weisen Väterzitaten geschmückt werden (I 2, 318 f). Das alles mag zum Teil schon auf den Einfluß des Pol. hinweisen. Aber wo es nötig war, konnte Ign. aus seinem eigenen, in Paris erarbeiteten patristischen Wissen treffliche Belege bringen. In dem von gotterleuchteter Klugheit erfüllten „Urteil über gewisse Privatoffenbarungen“ beruft er sich, ohne Zweifel aus eigener Kenntnis, für den Wert der kurzen Gebete auf *Augustinus* und *Kassian* (I 12, 651 f).

Das beste Beispiel aber für diese aus eigenem Studium stammenden Väterkenntnisse des Heiligen ist die für seine Aszese und sein Apostolat so kennzeichnende *Lehre von der häufigen Kommunion*, diese erste „liturgische Bewegung“ der neuen Zeit. Die Gedanken über die häufige Kom-

munion stammen bei Ign.³ sicher aus seiner heißen Liebe zur Urkirche und sind genährt von Zeugnissen aus den Kirchenvätern. Bereits i. J. 1540, also gewiß noch ohne jede Hilfe des Pol., schreibt er an seine Mitbürger von Azpeitia von der häufigen Kommunion mit Berufung auf ein dem *hl. Augustinus* zugeschriebenes Wort: „Die tägliche Kommunion will ich weder loben noch tadeln. An den einzelnen Sonntagen aber zu kommunizieren, dazu ermahne ich“ (I 1, 164). Wie vertraut dieses Zitat dem Heiligen war, erhellt daraus, daß er es drei Jahre später in einem seiner geistlichen Briefe an die Schwester Theresia Rejadella wieder gebraucht, zusammen mit einem andern Wort, das er ebenso einer Predigt des „glückseligen hl. Augustin“ zu entnehmen glaubte: „Lebe so, daß du den Leib des Herrn täglich empfangen kannst“ (I 1, 275). So habe man es in der Urkirche gehalten.

Mit diesen Väterzitaten haben wir nun ein echtes Stück aus Ign.' Pariser Studienjahren vor uns. Das erste Zitat stammt zwar nicht von Augustinus, sondern ist aus dem Werk des *Gennadius von Marseille* „*Liber de ecclesiasticis dogmatibus*“ entnommen⁴. Das zweite Zitat ist einer pseudo-augustinischen Predigt entlehnt, die sich aus Worten der dem hl. *Ambrosius* zugehörigen Schrift „*De sacramentis*“ zusammensetzt⁵. Aber im scholastischen Studium zu Paris schrieb man damals noch allgemein beide Worte dem großen Augustinus zu. Ign. hat das so in den Vorlesungen am Barbarakolleg gelernt. Das läßt sich einwandfrei nachweisen. Denn in den großen Lehrbüchern der scholastischen Theologie, bei Thomas von Aquin⁶, beim Lombarden⁷, ja sogar im *Corpus Juris Canonici*⁸, sind diese Stellen die klassischen Beweisstücke für die altchristliche Sitte der häufigen Kommunion. Dort also hat sie Ign. sich herausgeschrieben und daran seinen eigenen Eifer für eine Erneuerung der katholischen Welt im Geiste der „*Ecclesia primitiva*“ (I 1, 275) entzündet.

Seit 1546 arbeitete neben Ign. als Sekretär der gelehrte und in allen Geschäftsdingen gewandte Pol. Dieser hatte sich bei seinen Studien in Paris, dann als apostolischer Sekretär vor seinem Eintritt in die Gesellschaft ein großes patristisches Wissen angeeignet und besaß die ausgebildete Fähigkeit, dieses Wissen bei der Abfassung seiner Briefe geschickt

³ Dazu W. Sierp, Der hl. Ignatius von Loyola und die tägliche Kommunion. In dieser Zeitschrift 5 (1930) 13 ff.

⁴ Migne PL 42, 1217. — Vgl. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. IV 596.

⁵ PL 39, 1908 f. — Vgl. Ambrosius, De sacramentis 5, 4 (PL 16, 452 B).

⁶ S. Th. III q. 80 a 10. — Sent. IV d. 12, q. 3 a. 1.

⁷ Sent. IV d. 12, 8 (PL 192, 867).

⁸ De consecratione II, 13.

einzuflchten. So erklärt es sich, daß seit diesem Jahr in den Briefen des Heiligen mehr als zuvor die großen, patristisch reich ausgestatteten Stücke erscheinen, für die der *Gehorsamsbrief* nach Portugal das klassische Beispiel ist. Aber gerade in der gedanklichen Vorbereitung der patristischen Seite dieses Briefes läßt sich eine sehr interessante Entwicklung beobachten.

Es war dem hl. Ign. schon sehr früh daran gelegen, das Hauptstück seines Ordensideals, den Gehorsam, mit Worten der Heiligen Schrift und der Väter zu unterbauen. Die erste Spur dafür finden wir in einem Brief d. J. 1547, den der Heilige ganz eigenhändig und offenbar ohne Hilfe des P. Pol. abgefaßt hat. Darin kommen die klassischen Schriftstellen über den Gehorsam zum erstenmal vor, dazu aber auch schon einige Belege aus den Kirchenvätern (I 1, 554 f). Ign. entnimmt sie mit einer großzügigen Unbekümmertheit (die sich sehr unterscheidet von der patristischen Gelehrsamkeit des Pol.) seinem Gedächtnis und zitiert fast aufs Geratewohl, was er vielleicht einst in Paris gelesen hat. Da wird *Gregor der Große* angerufen mit einem Worte: „Der Gehorsam ist nicht so sehr eine Tugend, als vielmehr die Mutter der Tugenden.“ In Wirklichkeit stammt dieser Satz aus *Augustinus*⁹. Dann folgt ein Wort, das Ign. wiederum dem hl. *Gregorius* zuschreibt, das aber aus den pseudoaugustinischen „*Sermones ad Fratres in eremo*“ entnommen ist¹⁰. Fast könnte man sagen, die patristische Gelehrsamkeit des Magisters Inigo ist noch etwas „mittelalterlich“.

Ganz anders Pol. Er beginnt die Belege aus den Kirchenvätern zum Gehorsamsideal zusammenzusuchen. Was von dieser Arbeit später (1553) im großen Gehorsamsbrief aufscheint, ist bereits i. J. 1548 in einem Brief über die gleiche Tugend fast mit den nämlichen Worten ausgeführt worden (I 2, 59 f). Sorgfältig und fast durchwegs richtig werden die Väterzeugnisse ausgewählt, und die Briefe des hl. Ign., die sonst so knapp und sentenzenartig zu sprechen wußten, erhalten jetzt einen feierlichen, gelehrten Klang. Sie bemühen sich, den Zusammenhang der Ordensaszese mit dem besten Geist der Vergangenheit darzutun, und damit arbeiten diese Briefe im gleichen Sinn, wie Ign. und Pol. selbst, die in diesen Jahren die Ordensregeln des christlichen Altertums durcharbeiten. Aus diesem Geist ist der große Gehorsamsbrief entstanden.

Es ist von großem Reiz, den Unterschied dieses Briefes etwa zum großen Vollkommenheitsbrief an die Scholastiker von Coimbra d. J. 1547 zu beobachten. Nach Coimbra schreibt Ign. aus Eigenstem, schöpfend vor allem

⁹ „Obœdientia non tam virtus, quam mater virtutum“: *Contra adversarium Legis et Prophetarum* I 14 (PL 42, 612).

¹⁰ *Sermo* 61 (PL 40, 1344).

aus der in ihm sich drängenden geistlichen Erfahrung, mit köstlicher Beobachtungsgabe und nur sparsam seine Ausführungen mit Stellen aus der Heiligen Schrift und aus den vermeintlichen Werken des *hl. Bernhard* belegend (I 1, 504). Im Gehorsamsbrief ist alles mehr feierlich unnahbar, so recht geschrieben aus dem Bewußtsein, hiermit gleichsam ein Testament für alle Zeiten zu hinterlassen. Und — das ist nun ganz auf die Rechnung des P. Pol. zu setzen und ist zugleich das reife Ergebnis der patristischen Studien aus der Zeit der Abfassung der K. — neben den großen Vätern wie *Leo* und *Gregorius* begegnen uns hier mit einer sichtbaren Vorliebe die Zitate aus der altchristlichen Mönchsliteratur, aus *Kassian*, aus den *Vitae Patrum* und aus den *Dialogen Gregors*. In reichen Strömen geht nun das altchristliche Gedankengut in die Gehorsamsaszese der Gesellschaft Jesu ein.

Daß Bethanien „Haus des Gehorsams“ bedeutet, hat Pol. nicht nur aus dem *hl. Bernhard* gelernt¹¹; das ist eine exegetische Meinung, die zum Urbestand der altchristlichen Aszese gehört, schon von *Origenes*¹² gelehrt und von *Hieronymus*¹³ dem Abendland übermittelt wird und in den geistlichen Büchern des Mittelalters wiederkehrt¹⁴. Die Äbte *Daniel* und *Moses*, deren tiefe Lebensweisheiten wir hier vernehmen, sind die bevorzugten Gewährsmänner, bei denen sich einst *Kassian* in Ägypten über die Ideale des Mönchtums beriet¹⁵. Und aus *Kassian* stammen auch die beiden Beispiele von dem „Abt Johannes, der nicht nachdachte“, der einen dünnen Strauch begoß und einen ungeheuren Stein zu wälzen anhub¹⁶ —, zwei Vorbilder, die so beliebt waren, daß sie auch in die spätere Sammlung der *Vitae Patrum* eingingen¹⁷. Vielleicht hat Pol. sie hier gelesen und nicht unmittelbar bei *Kassian*; denn daß er die merkwürdige Sammlung der *Vitae Patrum*, wie sie dem Mittelalter vorlag, kannte, zeigt das aus diesem Werk entnommene Beispiel von dem Mönch, der eine Löwin gefangen herbeiführte.

¹¹ Sermo ad milites templi 13 (PL 182, 939 A).

¹² Johanneskommentar VI 40, 24 (GCS IV 149, Z. 25; S. 544 Z. 21).

¹³ De nominibus hebraicis (PL 23, 840).

¹⁴ Vgl. dazu P. de Lagarde, *Onomastica sacra*, Göttingen 1887, S. 204, 214, 225. — So hat, um ein bisher unbekanntes Beispiel anzuführen, der St. Galler Mönch *Notker der Stammler* in seinem „Sermo Galli“ (PL 87) Bethanien „Haus des Gehorsams“ genannt. Daß der Sermo Galli ein bisher unbekanntes Werk des *Notker* ist, wird demnächst in einer auch aszesegegeschichtlich interessanten Untersuchung *W. Willwoll* zeigen.

¹⁵ Cassian, *Collationes* IV 20 (CSEL 13, 116 Z. 13 ff). — Coll. II, 11 (CSEL 13, 51 Z. 24 ff).

¹⁶ Cassian, *De institutis coenobiorum* IV 24, 26 (CSEL 17, 63/65).

¹⁷ De vitis Patrum IV 26, 27 (PL 73, 831 f).

Die entzückende Geschichte dieses Mönches, wie sie uns im 3. Buche der *Vitae Patrum* erzählt wird, ist diese¹⁸: Ein Mönch ward von seinem Abt ausgeschiedt, bei einem verlassenen Grabmal in Ägypten Ochsenmist einzusammeln, dessen man im Kloster zum Heizen bedurfte. Der Mönch wagte einzuwenden, daß bei diesem unheimlichen Ort eine Löwin wohne. Da sagte der Abt wie zum Scherz (*quasi ioculariter*): „Wenn die Löwin dich anspringt, pack sie, fessele sie und führe sie herbei!“ Der Mönch gehorchte und ging, und die gefährliche Bestie sprang in der Tat auf ihn zu. Jener wollte sie fesseln, allein die Löwin entwand sich ihm und floh. Der Mönch sprang ihr nach und schrie: „Mein Abt hat mir befohlen, dich zu fesseln und zu ihm zu führen!“ Sofort stand die Bestie still, und der Mönch führte sie zum Kloster. Da er lange ausblieb, geriet der Abt in heiße Angst und wurde sehr traurig. Doch siehe, da kam der Schüler zurück mit der Löwin am Band und sagte: „Siehe, Herr, hier bringe ich, wie du befohlen, die gefesselte Löwin!“ Der Abt war über diese heroische Einfalt tief ergriffen, aber um die Demut des Mönches zu schonen, sagte er (und damit endet die Geschichte): „Wie du ein Mensch ohne Verstand bist, so hast du auch diese Bestie ohne Verstand herbeigeführt. Binde sie los und laß sie laufen, wohin sie gehört!“ —

Daß Ign. mit diesen von Pol. gesammelten und den Briefen eingefügten Beispielen einverstanden war, daß in seiner Schreibstube geradezu eine kleine patristische Sammlung solcher Gehorsamsbeispiele bestand, erhellt aus der Verwendung der gleichen Beispiele sechs Jahre zuvor, zeigt uns aber vor allem, wie er sich bei all seiner lebendig gewachsenen Festigkeit der eigenen Ansichten und Pläne in die Gedankenwelt der Väter einzuarbeiten suchte. Das wird uns am deutlichsten durch die Art, wie in den Vorarbeiten und der endgültigen Textgestaltung der K. das asketische Gut der Kirchenväter zu Wort kam.

In der 3. Serie der *Monumenta Ignatiana* sind drei Bände erschienen: die vorbereitenden Texte, der spanische Urtext der vorbereitenden und der endgültigen Fassung der K. und die amtliche lateinische Übersetzung¹⁹. Aus der sorgfältigen Arbeit der Herausgeber erhellt jetzt mit größter geschichtlicher Klarheit, daß die K. ganz und nach jeder Richtung das ur-eigenste Werk des hl. Ign. sind, daß sie organisch und in voller geistiger Unabhängigkeit herauswuchsen aus den E.-Grundgedanken „vom Reiche Christi“ und „von den zwei Fahnen“ und in sich nur eine klug ausgedachte Weiterung dessen bedeuten, was in der eigentlichen „Regel“ der Gesellschaft, der Formel „*Quicumque*“ beschlossen ist (III 2, CCXVII ff). Es wird durch die gelehrte Forschung, die in diesen drei Bänden niedergelegt ist, aber auch klar, daß Ign. keine Mühe der Vorarbeit gescheut hat, daß er wirklich „das Beispiel der Heiligen“ erforschte, wie er im Vorwort zu

¹⁸ De vitis Patrum III 27 (PL 73, 755 f; 948 C). — Vgl. auch die Urquelle in den *Apophtegmata Patrum* (PG 65, 240 BC).

¹⁹ III 1 (Rom 1934): *Monumenta Constitutionum praevia*. III 2 (Rom 1936): *Textus Hispanus*. III 3 (Rom 1938): *Textus Latinus*.

den K. selbst sagt (III 2, 261 Z. 11 f)²⁰. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß er es sich angelegen sein ließ, die Ordenssatungen der altkirchlichen Zeit zu studieren — nicht um aus ihnen seine eigenen Satungen wie ein Flickwerk zusammenzusetzen, da sein Gesamtplan schon fertig und unabänderlich vor seiner Seele stand, sondern um sich gleichsam vor der Tradition zu rechtfertigen, um in seiner Ehrfurcht vor der Urkirche sich mit ihrem großen Gedankengut vertraut zu machen. Ign. begann darum ein ganz neues Väterstudium, und sein getreuer Helfer dabei war wiederum der belesene Pol. Wir besitzen noch die Frucht dieses gemeinsamen patristischen Studiums, die Exzerpte aus den altkirchlichen Ordensregeln, die Ign. und Pol. sich anlegten, um daraus dann den Geist und hier oder dort ein passendes Wort ihrem eigenen Werk einzufügen²¹. So wurden die Regeln der Heiligen *Basilius*, *Augustinus* und *Benedikt*, die Werke des *Kassian* und die bei Ign. auch sonst manchmal genannte (z. B. I 1, 275) „Regel des hl. *Hieronymus*“, das ist wohl die lateinische Übersetzung der sog. Pachomiusregel, durchgenommen. Es ist von hohem Interesse, in diesen Exzerpten zu lesen, was den beiden daraus beachtenswert erschien. So wird etwa aus der Regel des hl. *Benedikt* das Wort notiert vom Rat der Älteren, von der brüderlichen Zurechtweisung, von den niedrigen Diensten in der Küche, von der Abtötung, die stets unter dem Gehorsam bleiben müsse, von der Rücksicht auf Kinder und Greise im Ordenshause (III 1, CX—CXII. — III 2, CCXIII f). Aus *Augustinus* notieren sich die zwei fleißigen Patristiker die Regel, beim Ausgehen stets einen Sozios zu haben, die Vorschrift, jede Woche die Regel zu lesen, die demütige Einstellung des Mönches, der mit dem Schlechtesten, was im Hause ist, zufrieden sein solle (III 2, CCVI f). „*Hausregeln*“ will Pol. aus *Augustinus* zusammenstellen — wir gehen kaum fehl, wenn wir in derartigen Notizen die ersten Anfänge der sog. „*Regulae communes*“ der Gesellschaft Jesu erblicken, die in vielen Stücken an altes Mönchsgut erinnern, so sehr, daß wir manchen von ihnen fast wörtlich schon in den lateinischen (von Hieronymus übersetzten) Regeln des Pachomius begegnen²². Es ist nun bemerkenswert, daß von all diesen Exzerpten nicht sonderlich viel in den festgelegten Text der K. aufgenommen wurde, ja daß manches davon, was in den ersten Fassungen noch darin stand, später wieder verschwand, so etwa die aus der Benediktusregel entnommene Bemerkung, man müsse „auf Kinder und Greise“ im Ordenshause Rücksicht nehmen (III 2, 153 Anm. 11). Aber

²⁰ Zeugnisse für sein Studium der altkirchlichen Ordensregeln III 1, CXIII f.

²¹ Zum erstenmal veröffentlicht III 1, 275—294.

²² Vgl. *Pachomiana Latina* (ed. A. Boon) Löwen 1932, S. 30, 38, 39 u. a.

einiges ist stehen geblieben, so etwa das Wort von dem „Schlechtesten, was im Hause ist“ („vilissima quae in domo sunt“ III 2, 64; vgl. ebd. CCVII Anm. 1), aus *Augustinus*, das „gegenseitige Geben oder Annehmen“ („dare aut accipere mutuo“ III 2, 346; vgl. auch CCXIII) aus *Benedikt*. Aber was unendlich wichtiger ist: der beste Geist der alten Tradition, wenn auch in einem aszetisch und kirchenrechtlich ganz neuen Gefäß, ist durch dieses eingehende Väterstudium des hl. Ign. seinen K. geschenkt worden. Die Erfahrung der tausend Jahre zwischen Benedikt und Ign. hat in den K. einen klassischen Ausdruck gefunden.

Es sei an dieser Stelle nur noch auf ein Lehrstück aufmerksam gemacht, das zum Herzen der K. gehört, zur Lehre vom Gehorsam. Wir sagten bereits, daß sich offenbar in der Schreibstube des Heiligen eine kleine Sammlung von Väterzitaten über den Gehorsam befunden habe. Aus diesem Schatz stammt nun auch ein berühmtes Wort in den K., das schon viele Auslegungen gefunden hat, der Satz vom „angefangenen Buchstaben“, den man beim Ruf des Gehorsams unvollendet zurücklassen soll. Zweimal hat Ign. dieses so einprägsame und doch schwer erklärbare Wort den K. eingefügt (III 2, 463, 523); es gehört, wie die Urfassungen zeigen, von Anfang an zum Bestand der Beispiele, mit denen er den vollkommenen Gehorsam beleuchten will (III 2, 196, 207).

P. De la Torre hat in seiner spanisch-lateinischen Ausgabe der K. diese Stelle zu einem etwas annehmbareren Sinn umdeuten wollen, indem er sagte: „Letra und Letras wird von unserem hl. Vater sehr oft in der Bedeutung von ‚Brief‘ gebraucht, und es ist sehr wahrscheinlich, daß das Wort letra auch hier das gleiche bedeute. Erstens wegen des Beiworts ‚cualquiera‘ (= ‚was immer für‘), was bei der Bedeutung ‚Buchstabe‘ keinen Sinn ergäbe, aber ausgezeichnet paßt für die Bedeutung ‚Brief‘. Zweitens weil das Wort, wenn darunter ein Buchstabe verstanden wird, fast etwas von Übertreibung an sich hat, und davor scheute unser Vater stets zurück. Es wäre darum zu übersetzen: ‚indem wir einen angefangenen Brief oder irgendeine andere Arbeit sofort verlassen‘“²².

Diese Erklärung war nur möglich, als man von den Väterstudien des hl. Ign. und des P. Pol. noch nichts Genaues wußte. Die Herausgeber der Monumenta weisen darum mit Recht auf eine Stelle aus der Regel des hl. *Benedikt* hin, die ohne Zweifel dem hl. Ign. vorschwebte (III 2, 523 Anm. 6). Im 5. Kapitel der Regula sagt Benedikt, man müsse, wenn der Gehorsam ruft, alles hinter sich lassen: „relinquentes statim quae sua sunt . . . mox exoccupatis manibus, quod agebant imperfectum relinquentes“. Allein es ist den gelehrten Herausgebern entgangen, daß dem hl. Ign. und Pol. noch eine andere Stelle aus der altkirchlichen Mönchsweisheit vorlag, die ohne jeden Zweifel das Urbild für die Stellen in den K. abgab. Denn

²² Constitutiones Soc. Jesu, latinae et hispanicae, Madrid 1892, S. 186 Anm. 3.

bei Benedikt fehlt eben doch das Zugespitzte des Beispiels auf den „angefangenen Buchstaben“. Hier hat Pol. gewiß in seine Sammlung von Gehorsamsbeispielen gegriffen, von denen er eine große Menge besaß (sagt er doch im Gehorsamsbrief ausdrücklich, er übergehe viele Beispiele, „die ihr selbst wißt“, I 4, 679). Und da fand er im gleichen 4. Buch der *Institutiones* des *Kassian*, aus dem er die beiden heroischen Taten des Abtes Johannes entnommen hatte, ein neues, eindrucksvolles Beispiel der alten Lehre vom Gehorsam. Kassian erzählt im 12. Kapitel des 4. Buches (a. a. O. CSEL 17, 54 f):

Wenn also die Mönche in ihrer Zelle sitzen, mit Arbeit oder frommer Betrachtung beschäftigt, und wenn sie dann an ihre Zellentüre pochen hören, da man sie zum Gebet oder zu irgendeiner Arbeit ruft, dann stürzt sich wie in heiligem Wettstreit jeder aus seiner Zelle (prorumpit). Und wenn etwa einer das Geschäft des Bücherschreibens ausübt, so wage er nicht, den eben angefangenen Buchstaben zu vollenden, sondern er stürze mit höchster Eile davon, gerade bei dem Strichlein, bei dem er stand, als der Ton des Klopfenden an sein Ohr drang. Er lasse also auch nicht so viel Zeit verstreichen, als nötig ist, um den obersten Teil eines Buchstabens zu vollenden, sondern er lasse die Schriftzüge des angefangenen Buchstabens unvollendet zurück und eile danach, mit ganzem Bedacht und voller Hingebung nach der Tugend des Gehorsams zu streben.

Hier also hat Pol. gelesen, daß man die Striche des Buchstabens unvollendet lassen soll: „*imperfectas litterae lineas derelinquens*“ (55, Z. 4). Fast mit den gleichen Worten ist dieses Beispiel in die K. aufgenommen worden, nur fehlt ihm dort die Frische des Zusammenhangs, den es bei Kassian und in der alten Mönchskultur noch hat. Denn unverkennbar ist dieses Stück aus den Institutionen gegen die „gelehrten“ Mönche gerichtet, die sich in der schweren, immer ein wenig nach Welt riechenden Kunst des Schreibens auskannten, so wie einst der Mönch Evagrius, der sich seinen Unterhalt verdiente, indem er die schönen Buchstaben seiner „spitzschnauzigen“ Schrift mit bedachtsamer Liebe auf den Papyrus malte²⁴. Wer ein rechter ägyptischer Wüstenmönch war, hatte für solche Kunst der Weltkinder nicht viel übrig. Bei Kassian hören wir noch den Nachhall, der unter Berücksichtigung der antiken Schreib- und Bildungsverhältnisse einen trefflichen Sinn ergibt. Ign. wollte dieses Beispiel so wörtlich als möglich verstanden wissen. Das ergibt sich aus einer von ihm ausdrücklich approbierten Anweisung (I 3, 156) für die Mitglieder des römischen Hauses vom 24. August 1550, wo das Beispiel aus Kassian wiederkehrt und ausdrücklich beigelegt wird: „er soll also einen Buchstaben, den er eben angefangen hat, etwa ein A oder ein B, nicht vollenden!“ Die angeblich „vernünftige“ und den Sinn verwischende Erklärung auf „Brief“ ist also

²⁴ *Historia Lausiaca* (ed. Butler, Cambridge 1904, c. 38, S. 120, Z. 12).

ganz unhaltbar. Ign. hat vielmehr seine Freude an diesen fast drastischen Beispielen, die so gut den inneren Sinn und die Absolutheit des Gehorsams andeuten, und somit gehört auch der angefangene Buchstabe zu jenen Vorbildern, die nicht nur „Gebräuche der hl. Väter“ (I 4, 679) waren, sondern für alle Zeiten gelten.

Es ergibt sich aus dieser Untersuchung der K. ein gleiches Bild, wie es aus den Briefen erarbeitet werden konnte und wie es am deutlichsten aus dem Exerzitienbuch aufscheint: Ign. selbst hatte, entsprechend dem Gesamtergebnis seiner theologischen Studien, nur ein bescheidenes Wissen aus den Kirchenvätern²⁵. Es war ihm nie daran gelegen, aus historischen oder literarischen Bestrebungen, sich mit patristischer Gelehrsamkeit zu umgeben. Literat ist er nie gewesen, und der geschichtliche Rückblick, den er sich zusammen mit Pol. erarbeitet hat, diente ganz anderen Zwecken als dem, sein eigenes Werk etwa aus den besten Stücken der Vergangenheit zusammenzusetzen. Denn das ist das Bezeichnendste an seinem schriftlich niedergelegten Lebenswerk, an den zwölf Bänden der Briefe, an den K. und am Exerzitienbuch (= Eb.): Ign. ist seit den Tagen von Manresa innerlich endgültig geprägt, reif und mit ruhiger Kraft in sich selbst stehend. Sein Werk enthüllt sich ihm im Laufe der Jahre mit einer allzeit aus dem eigenen Innersten quellenden Klarheit immer deutlicher, vor allem die Gestalt seiner Frömmigkeit und seiner Ordensverfassung. Bei keinem Heiligen hat die Frage nach geschichtlichen Quellen weniger Bedeutung als bei Ign., der mit der unnachahmlichen Treffsicherheit des Mystikers aus den Quellen das herausnahm und in den Quellen das bestätigt fand, was er schon vorher mit vollkommener Klarheit wußte. Das ist grundlegend wichtig für das Verständnis dessen, was er an patristischem Wissen nun seinem ureigensten Werk, dem Eb., einfügt. Denn hier wird es greifbar klar, wie die Frage nach Quellen bei einem so aus tiefstem Inneren herausgeschleuderten Werk, wie es das Eb. darstellt, geradezu sinnlos werden kann, und wie anderseits Ign., ohne auch nur einen Hauch von dem ihm Ureigenen wegzunehmen, später hier und dort etwas einfügen konnte aus dem gelehrten Wissen, das er sich erwarb, trotzdem seit Manresa dreißig Jahre lang die mystische Klarheit des Glaubens seine Seele unvergeßbar durchleuchtete.

²⁵ Aus dieser Erfahrung seiner Studienzeit heraus gibt er (III 2, 419) die Anweisung, die gerade heute wieder im Hinblick auf die kerygmatisch patristischen Bestrebungen zur Vertiefung des scholastischen Theologiestudiums von Interesse ist: nach Abschluß der Theologie noch Väter und Konziliengeschichte zu studieren.

Diese Untersuchung über das patristische Wissen des hl. Ign. gibt uns auch einen gut unterbauten Einblick in das Werden des Eb. Man hat schon fast allzuviel über die vermeintlichen Quellen, die Ign. in Manresa und später benutzt haben soll, geschrieben. Mit Recht haben die Herausgeber des Eb. in den Monumenta es abgelehnt, daß man in allem und jedem, was Ign. geschrieben, eine heimliche Anspielung auf eine Fülle von Texten, auch aus den Kirchenvätern, sehen wollte (II 1, 136). Es bleibt dabei: die Substanz des Büchleins hat Ign. geschrieben aus eigenster innerer Erleuchtung, zusammen mit dem Wissen, das er sich aus den paar Quellen, die ihm zur Verfügung standen, erarbeitet hatte: aus *Ludolf von Sachsen*, aus dem „*Flos Sanctorum*“, aus dem *Exerzitorium des Cisneros* und aus der „*Nachfolge Christi*“. Für die erste Periode des Eb. hat er keine anderen Quellen benutzt. Um so deutlicher hebt sich davon die zweite Periode ab, in der Ign. nachträglich dies und jenes aus seinen gelehrten Studien in Paris hinzufügte. Die erste Periode ist darum gekennzeichnet von dem, was wir oben schon einmal als „mittelalterlich“ bezeichnet haben: Ign. kommt, mittelbar durch Ludolf und die anderen Quellen, mit dem patristischen Erbe in Berührung, wie es im Mittelalter noch lebendig war. In der zweiten Periode ist sein patristisches Wissen „gelehrter“ und knüpft deshalb bewußter als früher an die patristischen Quellen selbst an. So läßt uns gerade diese Untersuchung das Werden des Eb. von einem bisher kaum beachteten Gesichtspunkt aus verfolgen und leitet über zu der fast überreich gelehrsamten Art, mit der man zum Teil noch zu Lebzeiten des Verfassers selbst, in den ältesten Direktorien das Eb. mit patristischer Weisheit zu erklären und zu bereichern suchte²⁶.

Zunächst also das patristische Gut der ersten Periode. Es ist ungemein bezeichnend, daß vieles, was im Mittelalter aus nie ganz abgebrochener Tradition, die sich auf den merkwürdigsten und verschlungensten Wegen aus der christlichen Frühzeit herübergerettet hatte, noch lebendig war, ins Gebiet der Apokryphen gehört. Was einst der frühchristlichen, wild wachsenden Frömmigkeit teuer war, blieb es auch dem kindlich gläubigen Mittelalter. Und so ist es gekommen, daß Ign. aus dem deutschen Ludolf jene uralten, aus den zwei ersten christlichen Jahrhunderten stammenden

²⁶ Urbild dafür ist das Direktorium des P. Aegidius Gonzalez: II 1, 898. Hier wird z. B. die patristische Grundlage für den Begriff Aszet (S. 905), für Gewissenserforschung und Indifferenz (S. 911) gegeben. Zitiert werden die Apostolischen Konstitutionen (S. 920), Gregor d. Gr. (921), Dionysius Areopagita (922 u. 932), sogar das schon von den ältesten Kirchenvätern gern angeführte Agraphon (927): „estote probabiles trapezitae“. — Aber auch schon das sog. Direktorium des Anonymus (II 1, 885) bringt die Lehre des Eb. in Zusammenhang mit Pseudo-Dionysius.

Gedanken übernehmen konnte, wie etwa die rührende Vorstellung von der Höhle in Bethlehem (II 1, 331 Anm. 3), von der Magd (II 1, 330 Anm. 2), von der dreifachen Vermögensteilung Joachims und Annas (II 1, 90, 543 Anm. 2). Die Belege dafür sind von den gelehrten Herausgebern des Eb. in den Monumenta erbracht worden.

Es sei darum hier nur auf etwas aufmerksam gemacht, was bisher den Forschern entging: das ist der bekannte Satz aus der Betrachtung von der Sünde der ersten Menschen. Ign. sagt, Adam sei „auf dem Gefilde von Damaskus erschaffen worden“. Ohne Zweifel hat er das auch aus Ludolf übernommen (II 1, 76). Wenn aber in der deutschen Ausgabe des Eb. von Feder dazu angemerkt wird, Ludolf habe das Paradies in die Gegend von Damaskus in Syrien verlegt, so ist das nicht zutreffend²⁷. Es spricht nämlich aus den Worten Ludolfs eine uralte, bereits aus der althristlichen Zeit stammende Überlieferung, deren Geschichte hier darum angedeutet werden muß, weil wir im Eb. das letzte Echo dieser patristischen Tradition vernehmen. Ludolf sagt ausdrücklich, Adam sei von Gott gebildet worden „auf dem damaszenischen Felde, das in der Nähe des Hebrontales liegt“ (II 1, 76). Damit ist er ein Zeuge für eine Tradition, die die Erschaffung des Menschen nicht in die Gegend von Damaskus verlegt (obwohl vor allem die Weisheit des Talmud dort die Pforten des Paradieses suchte²⁸), sondern auf ein Feld, das auch „damaszenisch“ genannt wurde, aber in der Gegend von Hebron (heute Dschebel Rumed) liegt²⁹; schon im Altertum hat man an dieser Stelle einen merkwürdigen roten Ton gegraben, der dann den Gedanken nahelegte, aus dieser roten Erde habe Gott den ersten Menschen gebildet. Der Name „Adam“ bedeute „terra rubra“, sagte schon Hieronymus³⁰ und nach ihm Isidor von Sevilla³¹ und das Mittelalter. Bei Honorius Augustodunensis³² taucht nun (soviel wir sehen konnten, zum erstenmal) die Weiterung auf, daß Adam, der „Mann aus roter Erde“, in Hebron erschaffen worden sei, offenbar als falsche Folgerung aus dem Vulgatatext von Josue 14, 15, aus dem man annahm, Adam sei in Hebron begraben. Ganz klar spricht dann Petrus Comestor³³ vom damaszenischen Feld als der Stätte, auf der Adam erschaffen worden sei. Und von ihm übernimmt es Alexander von Hales³⁴. Auf diesem Weg ist die Vorstellung auch zu Ludolf — und von ihm zu Ign. gedrungen. Daß man auch später das nicht vergessen hat, zeigt Cornelius a Lapide, der ausdrücklich sagt: „Adam bedeutet rote Erde. Daher glauben viele, daß er aus roter Erde im sog. damaszenischen Felde bei Hebron, nicht bei der Stadt Damaskus, geschaffen

²⁷ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertragen von A. Feder (6. Auflage), Regensburg 1934, S. 47 Anm. 1. — Vgl. jedoch jetzt die Richtigstellung in der 9. Auflage. Freiburg 1940, S. 47 Anm. 1.

²⁸ Babylonischer Talmud, Traktat Erubin 19 a.

²⁹ Vgl. dazu Chr. Adrichomius, Theatrum Terrae Sanctae, Coloniae 1590, S. 35. — Meistermann-Huber, Führer durchs Heilige Land, Trier-München 1913, S. 355.

³⁰ De nominibus hebraicis (PL 23, 773).

³¹ Etymologiae VII 6, 4 (PL 82, 275 A).

³² Elucidarium I 13 (PL 172, II 1117 D).

³³ Historia scholastica in Genesim 13 (PL 198, 1067 A).

³⁴ Summa Theol. Inq. IV, tract. II, sect. 2 q. 1. (ed. Quaracchi 1928, S. 602).

worden sei⁸⁵. So ist die kurze Bemerkung im Eb. vom damaszenischen Feld geradezu ein Typus für die seltsamen Wege der mittelalterlichen Geistesgeschichte.

Ertragreicher für die Erkenntnis des patristischen Wissens des hl. Ign. ist indes die zweite Periode der Geschichte des Eb. Jetzt legt Ign. Wert darauf, seine Worte theologisch noch einmal genau zu überarbeiten mit dem Gedanken an manche unliebsame Erfahrungen, die er mit der spanischen Inquisition gemacht hatte, und zugleich als Ertrag seiner eigenen Studien. Die theologische Auffassung von der Sünde der Engel stammt ohne Zweifel aus *Augustinus*, mag auch dahinstehen, ob sie Ign. mittelbar aus dem Lombarden oder aus Thomas übernommen hat (II 1, 278 Anm. 3). Ähnliches gilt von der Auffassung der Wirkweise des Höllenfeuers (ebd. 297 Anm. 7). Deutlich aus dem Bereich seiner theologischen Studien stammt die Erwähnung der synteresis in der 1. Regel zur Unterscheidung der Geister, eine Lehre, mit der Ign. über die Scholastik auf *Hieronymus* zurückgreift (ebd. 512 Anm. 1).

Es wäre überhaupt einmal einer genauen Untersuchung wert, ob etwa Ign. seine Lehre von den guten und bösen Geistern, die doch ganz klar zum Urbestand der E. gehört und aus seiner frühesten geistlichen Erfahrung stammt, später in ein mehr theologisches und in der endgültigen Form sehr an die klassische Lehre der Väter und der altchristlichen Mönche erinnerndes Gewand gekleidet hat. Das gleiche gelte von der Betrachtung von „zwei Fahnen“, wo die Gegenüberstellung Jerusalem—Babylon ja schon immer die Gelehrten verlockt hat, auf mögliche und unmögliche Quellen hinzuweisen (II 1, 124 f)⁸⁶. Ist ja doch Babylon als Sinnbild der „Verwirrung“ ein uraltes patristisches Lehrstück (II 1, 349 Anm. 5)⁸⁷. Oder haben wir hier nicht ein treffliches Beispiel dafür, daß sich aus der gleichen geistlichen und mystischen Erfahrung, ohne jeden literarischen Zusammenhang, die gleichen Grundgedanken bilden können, vor allem dann, wenn die eigene seelische und zugleich die gesamte kirchengeschichtliche Erfahrung sich in so grandiosen Bildern und so tiefen Anweisungen ausdrückt, wie wir sie in den „zwei Fahnen“ und ihrem wesentlichen Ergänzungstück, den Geisterregeln, besitzen?

Ein letzter Ertrag seiner Pariser Studien wird von Ign. dem Eb. (n. 344) einverleibt mit der Bemerkung von dem „Konzil von Karthago“ in der 7. Regel über Almosenverteilung. Erst die neuere Wissenschaft hat nachgewiesen, daß Ign. sich hiermit tatsächlich nicht auf ein Konzil und auf den dort angeblich anwesenden Augustinus berufen hat, sondern vermutlich auf eine Canonessammlung des Hilarius von Arles aus dem 5. Jahrhundert, aus der das Zitat dann bei Pseudo-Isidor auftaucht (II 1, 542 Anm. 1).

⁸⁵ *Commentarius in Genesim* 2 (ed. Vivès, Paris 1868, I S. 80). — Suarez, *Comment. in Div. Thomam* III 5, 4 (ed. ebd. 1856 III, S. 194).

⁸⁶ Vgl. F. Tournier, *Les „Deux Cités“ dans la littérature chrétienne: Etudes* 123 (1910) 644 ff.

⁸⁷ H. Rahner, *Pompa diaboli: Zeitschr. f. kath. Theologie* 56 (1932) 234.

Aber Ign. hat es im *Corpus Juris*³⁸ lesen können, und das erklärt zur Genüge die Herkunft des Zitats.

Der 3. Regel über die Skrupeln (Eb. n. 348) endlich fügt Ign. ein Wort aus dem hl. *Gregor* ein — „es ist guten Gemütern eigen, dort eine Schuld zu erkennen, wo keine Schuld ist“ —, und es ist sehr bezeichnend für die Herkunft dieses Zitats aus seiner Studienzeit, daß er es auch im spanischen Urtext lateinisch stehen läßt (II 1, 544).

Nirgends so sehr wie beim Eb. hat man den Eindruck, daß die Frage nach den patristischen Quellen für dieses oder jenes Lehrstück unnützlich sei. Aber woher kommt es dann, daß die Theologie der Exerzitien doch so wundervoll sich in die beste Tradition der altkirchlichen Lehre einfügt? Woher die biblische Treffsicherheit der Betrachtung vom *Regnum Christi*? Woher kommt es, daß die Betrachtung von „zwei Fahnen“ und die „Geisterunterscheidung“ einen geradezu patristisch anmuten, wie das letzte Ergebnis der Vätertheologie von den zwei Wegen, von der Stadt Gottes und der Stadt des Teufels, von dem Pomp des Satans und von den Engeln? Aus literarischer Quellenabhängigkeit kann dies alles nicht kommen. Aber gibt es nicht im Reiche der Heiligen eine jenseits der geschichtlichen Erfahrung liegende Verwandtschaft, eine metahistorische Abhängigkeit, die nicht mehr des mühsamen Quellennachweises bedarf, sondern die Geschichte der mystischen Zusammenhänge ist zwischen jenen Heiligen, die in ihrem (zeitlich noch so getrennten) Leben einmal in das lichte Dunkel Gottes schauen durften? So, daß also Ign. von Loyola tiefer, als er es selbst ahnen konnte, mit der Mystik des von ihm so verehrten Ign. von Antiochien verwandt ist, den er nur aus dem *Flos Sanctorum* kannte und dessen Briefe er wohl kaum gelesen hat (I 1, 529)³⁹? Oder daß seine Mystik, ohne daß Ign. es „wußte“, in einem bis in die Formulierung der Worte gehenden Gleichklang steht mit der Mystik der Kirchenväter, so des hl. Gregor, dessen Beschreibung des mystischen Aufstiegs so „ignatianisch“ klingt, daß schon die ersten Jesuiten darauf aufmerksam machten⁴⁰?

So stehen Mystik und Tradition in der Geschichte des geistlichen Lebens in geheimnisvollem Einklang. Denn die Großen, die die Tradition geschaffen haben, werden getrieben vom Geist, der zugleich sich in der Kirche

³⁸ Decr. Gratiani c. 4, dist. 41.

³⁹ P. Ribadeneira, *De ratione Instituti Societatis Jesu* (ed. L. Carli, Rom 1864, S. 49).

⁴⁰ Gregor, *Dial.* II 35 (PL 66, 200 AB). Es handelt sich um die klassische Deutung, die Gregor einer Vision des hl. Benedikt gibt, und die man in Zusammenhang brachte mit einer ganz ähnlichen Vision, die Ign. ebenfalls auf dem Monte Cassino zuteil ward. — Vgl. N. Orlandini, *Historiae Societatis Jesu* I 2 (Coloniae 1621) S. 38 f).

den Leib schafft, an dem immerdar die wahre Mystik sich ausrichtet. Kirche ist Repräsentation des Geistes, Umriss, über den hinaus nur Nichts ist. Darum ist, wegen der Gleichheit der Geistherkunft, jegliches sichtbar gewordene Werk des Mystikers bereits vorträglich in den Kirchenleib eingepaßt und kann deswegen nachträglich, ohne jede geschichtliche Abhängigkeit seines Entstehens, als in diese Sichtbarkeit hineinpassend nachgewiesen werden. Der Ignatius d. J. 1540 ist dafür ein Beispiel.

Die Theologie der mystischen Beschauung im Kommentar zum Hohen Lied des P. Luis de la Puente

Von Johannes B e u m e r, Valkenburg

Mehr als ein anderer Zweig der Theologie bedarf gerade die Mystik einer Ergänzung ihres von großen Gedanken her gegebenen Gesamtaufbaues durch eine historische Betrachtungsweise. In dieser Wissenschaft vor allem wäre es gefährlich, aus wenigen Grundideen ein System zu konstruieren, wenn nicht beständig die Erfahrung beratend und berichtigend zur Seite stände. Die besten Dienste haben der Mystik hierbei die geleistet, die ihre eigene Beobachtung schriftlich niedergelegt und noch dazu wissenschaftlich verarbeitet haben, die Mystiker in Theorie und Praxis. Und was für die Mystik im allgemeinen gilt, das muß besonders auf die mystische Beschauung, den vorzüglichsten Gegenstand dieser Wissenschaft, angewendet werden.

In der Geschichte der Mystik und der Beschauung (= B.) kommt dem 16. Jahrhundert ein eigener Wert zu. Mag man es dem Individualismus jener Zeit zuschreiben oder es auf das Wiederaufblühen des religiösen Lebens zurückführen, auf jeden Fall muß anerkannt werden, daß damals die mystischen Phänomene zum ersten Male klar und eindeutig in ihrer Eigenart beschrieben und wissenschaftlich dargestellt worden sind. Das Hauptverdienst gebührt hierin unstreitig den großen Mystikern des Karmeliterordens, der hl. Teresa von Avila und dem hl. Johannes vom Kreuz. Die anderen Orden schlossen sich langsam an, der Mittelpunkt der neuen mystischen Bewegung blieb Spanien. In der neugegründeten Gesellschaft Jesu waren es wiederum in erster Linie Spanier, die sich in Praxis und Theorie der Mystik hervortaten. Neben Alvarez de Paz ist besonders Luis