

DIE ENTDECKUNG DER EMPFINDSAMKEIT¹. IGNATIANISCHE SPIRITUALITÄT UND BAROCKE KUNST

Ignatius von Loyola vergoß vielleicht Zeit seines Lebens mehr Tränen als irgendein anderer Heiliger in dem an Heiligen nicht armen 16. Jahrhundert.² Auf dem Krankenlager im väterlichen Schloß, wo er, „ohne mit der Wimper zu zucken“,³ die stärksten Schmerzen ertrug und die schlimmsten Operationen über sich ergehen ließ,⁴ wollte er sich während seiner langwierigen Genesung zuerst noch mit den von ihm so geliebten weinerlichen Ritterromanen zerstreuen,⁵ vertiefte sich aber in Ermanglung solcher Bücher notgedrungen in die geistliche Lektüre – widmete sich etwa dem auch tränenumflorten „Leben Christi“ des Ludolf von Sachsen⁶ und einer Übersetzung der „Legenda aurea“ des Jacobus de Voragine. Während er also zu Beginn sicher noch

persönlich Maß hatte nehmen wollen an den abenteuerlichen Taten und ungeheuren Tränenströmen des weltlich minnenden Amadís de Gaula,⁷ wandte er sich nun der geistlichen Liebe zu, verehrte jetzt Maria, Christus und die Heiligen und unter denen besonders Franziskus und Dominikus,⁸ die er nun begann, nachzuahmen.⁹

Nach dem Zeugnis der „Legenda aurea“ waren auch die beiden Ordensgründer von Gott reichlich mit der Gabe der Tränen beschenkt worden. Des einen Augen waren gleichsam „ein Brunnen der Tränen“,¹⁰ während der andere – Franziskus – ohne Unterlaß weinte, so „daß er schwach ward an seinen Augen“.¹¹ Zwar konnte Iñigo auf seinem Krankenlager noch Gefallen an den Gedanken „weltlicher

1 Ich benutze den Begriff bewußt, so wie etwa Max Freiherr von WALDBERG, *Studien und Quellen zur Geschichte des Romans. Zur Entwicklungsgeschichte der ‚schönen Seele‘ bei den spanischen Mystikern*, Berlin 1910, 80. Der vorliegende Text ist Teil einer größeren Arbeit, die das Verhältnis und die historische Entwicklung von religiösen und ästhetischen Empfindungen zum Thema hat und der ich den Titel „Affektübertragung“ geben möchte. Mein Beitrag bemüht sich darum, Teile eines jesuitischen Diskurses der frühen Neuzeit zu rekonstruieren. Aus diesem Grund habe ich versucht, vor allem zeitgenössische Texte heranzuziehen. Auf eine weiterführende Diskussion zur Verwendung und Textkritik antiker und mittelalterlicher Quellen in der frühen Neuzeit habe ich mit Absicht verzichtet.

2 Vgl. Joseph DE GUIBERT SJ, *La Spiritualité de la compagnie de Jésus esquisse historique. Ouvrage posthume*, Roma 1953, 45.

3 Heinrich BOEHMER, *Ignatius von Loyola. Neu herausgegeben von Hans Leube*, Leipzig 1941, 47.

4 Ignatius von LOYOLA, *Deutsche Werkausgabe* übersetzt von Peter Knauer. Bd. 2: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, Würzburg 1998 (Der Bericht des Pilgers 1–84) 14f.

5 Ignatius von LOYOLA, *Deutsche Werkausgabe* ebd. [Der Bericht des Pilgers 1–84] 15f.: „Und weil er der Lektüre von weltlichen und falschen Büchern sehr ergeben war, die man Ritterromane zu nennen pflegt, bat er, als er sich gut fühlte, man möge ihm [16] einige davon geben, um die Zeit zu verbringen.“ Vgl. Heinrich BOEHMER, *Loyola und die deutsche Mystik*, Leipzig 1921, 16f.: „libros mundanos y falsos de caballeria“.

6 Vgl. BOEHMER ebd., 18. Dazu auch Andreas FALKNER SJ, *Was las Iñigo de Loyola auf seinem Krankenlager? Zum Proemium der ‚Vita Jesu Christi‘*, in: *Geist und Leben* 61

(1988) 258–284. Falkner bringt eine deutsche Übersetzung des Proemiums.

7 Ignatius von LOYOLA, *Geistliche Briefe. Übertragen und eingeleitet von Otto KARRER. Neu durchgesehen und vermehrt von Hugo RAHNER*, Einsiedeln-Köln 1942, 18f.: „Was aufzutreiben war, wurde gebracht: es waren die vier dicken Folianten der 1502 auf spanisch erschienenen Vita Christi des deutschen Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1377) und die ‚Goldene Legende‘ des Dominikaners Jakob von Viraggio († 1298).“ Vgl. Boehmer (wie Anm. 5) 17: „Der Held dieses Buches, der Donzel Amadis, hatte es ihm so angetan, daß er noch als 30jähriger ihn nicht bloß nachahmte, sondern förmlich kopierte.“ Siehe auch Marjorie O’ROURKE BOYLE, *Loyola’s Acts. The Rhetoric of the Self*, Berkeley-Los Angeles-London 1997, 69: „The pages of Loyola’s favorite chivalric romance, *Amadís de Gaula*, are soaked in tears.“

8 O’ROURKE BOYLE ebd., 89–90. O’Rourke Boyle zeigt, wie Iñigo das Subjekt seiner Minne in Maria findet, wahrscheinlich mit dem Buch des Raymundus Lullus, *Horas de nuestra Señora*, oder auch *Hores de sancta Maria*.

9 Ignatius von LOYOLA, *Deutsche Werkausgabe* (wie Anm. 4) [Der Bericht des Pilgers 1–84] 16. Im Anschluß wird zum erstenmal die Scheidung der Geister thematisiert: Ritterroman versus Heiligelegende, trocken und unzufrieden versus zufrieden und froh, Teufel versus Gott. Vgl. BOEHMER (wie Anm. 5) 26, der darauf hinweist, daß auch für Ludolph von Sachsen die Tränen-gabe ein Mittel ist, „der Seele ganz neue Kräfte zuzuführen.“

10 Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard BENZ, Berlin 1963, 595.

11 Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine ebd., 837.

Großtaten“ finden, doch machten ihn diese – wie er bemerkte – „trocken und unzufrieden“, während er sich im Gefolge geistlicher Vorstellungen, etwa jener „barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur Kräuter zu essen und alle übrigen Strengheiten auszuführen“, in eine zufriedene und frohe Stimmung versetzt fühlte.¹² Die im nachsinnenden Empfinden und somit am eigenen Leibe beobachteten Wirkungen der weltlichen und geistlichen Lektüre, führten ihn zu der wichtigen spirituellen Erkenntnis, daß die guten von den bösen Geistern zu scheiden seien.¹³ „Unangenehme Gefühle wiesen für ihn auf teuflische Einflüsse hin, angenehme Emotionen ließen das Wirken guter Geister unter der Fahne Christi erkennen“.¹⁴

Der Biograph des Ignatius, Pietro de Ribadeneira, konnte in Worte fassen, wie weit Ignatius die Tränenbegabung trieb und wie sehr er dabei Franziskus imitierte. Ignatius folgte Thomas a Kempis, für den die Gnade Gottes eine „productrix lacrimarum“ ge-

wesen war,¹⁵ hielt es aber ebenso auch mit Ludolf von Sachsen, der die Tränen als empfindsamen Ausdruck der Offenbarung und damit als „primum signum“ einer leiblich einlösbaren Gotteszuwendung verstanden hatte.¹⁶ Schon in Manresa sei Ignatius, so wußte Ribadeneira, während seiner Andachtsübungen häufiger von Seufzern und Tränen überrascht worden,¹⁷ doch in Vicenza dann, in dem halb verfallenen Kloster San Pietro in Vivarolo,¹⁸ habe er zum ersten Male so viele Tränen vergossen, daß zu befürchten stand, er könne sein Augenlicht verlieren.¹⁹ Aufgrund dieser „profusen Tränenergüsse“²⁰ sei er die vierzig Tage seines Aufenthalts in der Stadt nicht ausgegangen und alle Zeit zuhause verblieben, wo er das Amt des Kochs versehen habe.²¹ Seine überreizten Augen hätten die Sonne einfach nicht vertragen, ebensowenig den leichtesten Luftzug.²²

In späteren Jahren sollte die Tränenseligkeit des Ordensgründers noch intensivere Formen annehmen. Er habe, so berichtete etwa Juan de Polanco,

12 Ignatius von LOYOLA, Deutsche Werkausgabe (wie Anm. 4) [Der Bericht des Pilgers 1–84] 17.

13 Pedro DE RIBADENEIRA, Vita di Sant'Ignazio di Loyola (1491–1556). A cura di Cesare GIARDINI, Milano 1947, 45.

14 Kurt HEINRICH und Christiane WALTER, Zur Psychographie des heiligen Ignatius von Loyola, in: Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Ed. Quintín Aldea. Congreso Internacional de Historia Madrid, 19–21 noviembre de 1991. Universidad Complutense. Bilbao/Santander (o. J.) 211–225, bes. 214.

15 Lilly ZARNCKE, Die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, Leipzig 1931, 112 mit Verweis auf Thomas a Kempis, Imitatio Christi, III, 55, 252. Ignatius lernt Thomas, nach eigener Aussage gegenüber Luis Conçalvez de Cámara, erst in Manresa kennen. Siehe C. A. KNELLER SJ, Zum Büchlein ‚Von der Nachfolge Christi‘, in: Zeitschrift für Ascese und Mystik 12 (1937) 36–62, bes. 56 mit Verweis auf Memoriale P. Gonsalvi n. 97, Mon. Ignatiana ser. 4, tom. 1, pag. 200. Ignatius identifiziert den Autor allerdings noch mit Gerson, besser mit dem kleinen Gerson, Gerçoncito.

16 ZARNCKE ebd., 112 mit Verweis auf Ludolf von Sachsen, II, cap. 84: „Primum signum ... est abundantia lacrimarum.“ Vgl. auch BOEHMER (wie Anm. 3) 271.

17 Historia | Von dem Leben | und Wandel Ignatij Loiole / Anfengers und Stiffers der Religion | die Societet Iesv genannt: | Erstlich von Petro Ribadenera in | Spanischer Sprach beschrieben / | Nachmals durch Johannem Jolium inn | die Welsche | und ferner in unser hoch- | teutsche Sprach versetzt. | Mit Röm. Key. May. Gnad und Freyheit. | Getruckt zu Ingolstadt / durch | David Sartorium. | Anno M. D. XC., 38: [...] *das seufftzen so ihm zum Herten / noch die Zeher so ihm zum Augen außbrachen / verhalten können: Also / daß er solches weinen vn[d] zehern biß zum Mittagessen nicht vertrucken / noch nach demselbigen verbeissen vnd verbergen mögen: [...].* IOAN. PETRI | MAFFEII, | BERGOMATIS, | E SOCIETATE | IESV, | HISTORIARVM | LIBRI XVI. | SELECTARVM, ITEM, EX | INDIA EPISTOLARVM | LIBRI IV. Accedit IGNATII LOIOLAE vita. | Omnia ab Auctore recognita, & emendata. | in singula copiosus Index. COLONIAE AGRIPPINAE | In officina Birckmannica, sumpti-

bus Arnoldi Mylij, | Anno M. D. XC. | Cum gratia & Priuilegio Sacrae Caesareae Maiestatis., 297: [...] *insistens gradibus templi Dominicani; subito in Deum ita rapta mens eius est, quasi per apposita quaedam, & maximè illustria symbola, Trinitatis ipsius numen augustissimum cerneret distinctum personis, vnum essentia. Qua visione tanto gaudio est delibutus, vr neque in ipso mox agmine lacrymis & singultui crebrò temperare valuerit, neque verò totum eum diem alia vlla de re, nisi de sanctissimo illo fidei Christianae mysterio disputare [...].* Vgl. Boehmer (wie Anm. 5) 27, der auch auf das Tagebuch zu sprechen kommt.

18 Georg SCHURHAMMER SJ, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. 4 Bde, Freiburg/B. 1955–1973, I, 343–344 und 351 mit Verweis auf FRANCESCO BARBARANO DE MIRONI (OFM Cap.), Historia Ecclesiastica della Città, Territorio, e' Diocese di Vicenza. 6 Bde, Vicenza 1649–62, V, 400, 402. Das Kloster war ruiniös, die Kirche scheint aber noch in einem guten Zustand gewesen zu sein.

19 Historia | Von dem Leben | und Wandel Ignatij Loiole (wie Anm. 17) 150: [...] */ gemeinglich daheimb blib / war Ignatius / dieweil er durch Vberfluß der Zeher / so er schier ohn unterlaß vergosse / schier gar vmb sein Gesicht kommen / vnd die Augen dermassen verderbt / daß er ohn merkliche[n] Schaden / weder an die Son[n]en noch Lufft gehen dorffte.* IOAN. PETRI | MAFFEII (wie Anm. 17) 356f.: [...] *vt vnus ad custodiam diuersorij, & paucula victus ministeria remaneret (qie fermè erat [357] Ignatius, quòd propter nimiam lacrymarum copiam grauitè ex oculis laboraret) reliqui duo urbem ingressi, cibum in singulos dies emendicarent [...].*

20 Georg LOMER, Ignatius von Loyola. Vom Erotiker zum Heiligen. Eine pathographische Geschichtsstudie, Leipzig 1913, 129.

21 SCHURHAMMER (wie Anm. 18) I, 345 mit Verweis auf MI Scripta I 499: „[...] denn als alter Soldat war er in solch praktischen Dingen besser bewandert als die anderen.“

22 Pedro DE RIBADENEIRA (wie Anm. 13) 155. Die Gefährten verbringen vierzig Tage in Vicenza. Vgl. Hugo RAHNER, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Freiburg/B.-Basel-Wien 1964, 58 (Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta).

sich nur dann wirklich getröstet gefühlt, wenn er mindestens dreimal pro Messe habe weinen können.²³ Nachdem er die Weihen empfangen hatte und er damit begann, die kanonischen Tageszeiten zu beten, so überlieferte wiederum Jerónimo Nadal, fand er infolge der ihm in Fülle zuströmenden geistlichen Tröstungen, inneren Anmutungen und Tränen solche Schwierigkeit voranzukommen, daß er zur Abbetung des ganzen Breviers den größten Teil des Tages brauchte und seine Gesundheit stark unter der ständigen seelischen Erregung litt.²⁴ In der Tat wurde er durch das Zelebrieren der Messe „in Liebe oder in Tränen aufgelöst und heftig erregt und dadurch geschwächt, ja er fiel dabei sogar in Fieber, was der Grund war, daß er die Messe nicht so häufig feierte“.²⁵

In den wenigen überlieferten Blättern seines „Geistlichen Tagebuchs“,²⁶ die vom 2. Februar 1544 bis zum 27. Februar 1545 datieren,²⁷ war dann auch von wenig anderem die Rede als von der abundanten Tränengabe.²⁸ Während die Notate sich zu Beginn noch darin gefielen, die starken Empfindun-

gen, die Tränenflüsse und Visionen während der Andachten und Meßlesungen genau zu beschreiben und deren Entstehen und Vergehen in präzisen Formulierungen nachzuvollziehen, ging es gegen Ende der Aufzeichnungen nur mehr darum, niederzulegen, ob die Andacht des Tages nun von Tränen begleitet worden war, oder nicht.²⁹ In einer frühen Passage des Diariums, einer Niederschrift vom 4. März 1544, konnte Ignatius selbst einmal die Furcht aussprechen, daß er durch sein übermäßiges Weinen sein Sehvermögen verlieren könne: „Wegen der heftigen Schmerzen, die ich infolge des Weinens [während der Messe] an einem Auge verspürte, kam mir der Gedanke: wenn ich mit dem Messelesen fortfahre, könnte ich dieses Auge verlieren, während es doch besser ist, es zu behalten.“³⁰ Dem Ratschlag seiner Ärzte folgend, verzichtete er später auf das für ihn so wichtige Weinen³¹ und las die Messe aufgrund der sich nun zwangsläufig einstellenden Schwächezustände nur mehr an Sonn- und Feiertagen.³²

23 Vgl. RAHNER ebd., 133 (Ignatius von Loyola und Filippo Neri) mit Verweis auf Juan de Polanco, FN (Fontes Narrativi de Sancto Ignatio. 3 Bde., Roma 1943, 1951, 1960) I, 638–639: „Früher hielt ich mich für ungetröstet, wenn ich nicht dreimal bei einer heiligen Messe weinen konnte. Aber der Arzt hat mir das Weinen verboten, und das nahm ich auf wie einen Befehl des Gehorsams. Seitdem empfinde ich ohne Weinen weitaus mehr Tröstung.“

24 Vgl. Anton HUONDER SJ, Ignatius von Loyola. Beiträge zu seinem Charakterbild. Herausgegeben von Balthasar WILHELM SJ Köln 1932, 59 mit Verweis auf Acta quaedam (Mon. Ign. IV. I 475): „Da man kein anderes Mittel sah, um dieser Schwierigkeit Herr zu werden, und dieselbe von Tag zu Tag wuchs, erbatene die bei ihm wohnenden Patres von Paul III. das Privileg, daß er statt der Tagzeiten eine bestimmte Zahl Gebete – Vater unser und Gegrüßet seist du, Maria – beten dürfe, was der Papst auch gnädig bewilligte. Aber selbst beim Abbeten dieser Vater unser und Ave geriet er oft in Entzückung (saepe excessum mentis patiebatur ex vehementia gratiae ac spiritus).“ Vgl. kritisch [Roberto BELLARMINO SJ:] Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin lateinisch und deutsch mit geschichtlichen Erläuterungen herausgegeben von Joh. Jos. Ign. von DÖLLINGER und Fr. Heinrich REUSCH, Bonn 1887, 330.

25 Jerónimo NADAL, Der geistliche Weg. Erfahrung und Lehre nach seinem Notizbuch „Orationis observationis“. Übersetzt und gestaltet von Josef STIERLI SJ, Einsiedeln-Freiburg/B. 1991, 51. Vgl. RAHNER (wie Anm. 22) 133 (Ignatius von Loyola und Filippo Neri) mit Verweis auf Jerónimo Nadal, FN (Fontes Narrativi de Sancto Ignatio. 3 Bde., Roma 1943, 1951, 1960) II, 158.

26 Ignatius von LOYOLA, Deutsche Werkausgabe (wie Anm. 4) [Der Bericht des Pilgers 1–84] 83 Anm. 296. Knauer hält die „verbreitete Auffassung, Ignatius habe einen Teil seines Geistlichen Tagebuchs vernichtet“, für „eher unwahrscheinlich“.

27 Vgl. die kritischen Formulierungen bei Paul Maria BAUMGARTEN, Von der neuen Ausgabe der Constitutiones Societatis

Jesu, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 56 (1937) 399–423, bes. 408.

28 Vgl. die statistische Erfassung bei DE GUIBERT (wie Anm. 2) 45. Dazu auch Michael PLATTIG (O. Carm.), Vom Trost der Tränen. Ignatius von Loyola und die Gabe der Tränen. In: Studies in Spirituality 2 (1992) 148–199. [Roberto BELLARMINO SJ:] Die Selbstbiographie (wie Anm. 24) 326.

29 Vgl. die kritische Haltung bei BAUMGARTEN (wie Anm. 27) 405, 407.

30 So bei RAHNER (wie Anm. 22) 133 (Ignatius von Loyola und Filippo Neri). Vgl. nun Ignatius von LOYOLA, Deutsche Werkausgabe übersetzt von Peter KNAUER. Bd. 2: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, Würzburg 1998 (Das Geistliche Tagebuch 353–428) 383. Schon am 5. Februar 1544 klagt er über Augenschmerzen (Das Geistliche Tagebuch 353). Zu frühen Beispielen des Verlustes des Augenlichtes vgl. Georg ZAPPERT, Über den Ausdruck des geistigen Schmerzes im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Förderungs-Momente des Rührenden im Romantischen. (Gelesen in den Sitzungen der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften am XIV. und XXVIII. April MDCCCLII. (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 5) Wien 1854, 73–136, bes. 80 Anm. 42.

31 Vgl. DE GUIBERT (wie Anm. 2) 49 mit Verweis auf De Actis ... n. 43, Scr. I, p. 355: *Cum lacrymarum vi maxima abundaret, et consolationem illae eximiam spiritui et debilitatem corpori afferent (aliquando namque prope orbatus oculis est lacrymarum fluxu), et spiritus suavitatem corporis sanitati praeferret, timeretque ne, si lacrymas cohiberet, tanta illa ac tam affluens divinae consolationis dulcedo minueretur, tandem ratione et consilio medicorum victus, sibi a lacrymis temperavit, easque quasi habenis regebat, ut cum vellet prae devotione fleret, cum nollet abstinere. Sed tamen tanta postea subsecuta est consolationis divinae abundantia, ut oculorum ariditas influentem gratiam non reprimeret, sed magis auget.*

32 Vgl. DE GUIBERT ebd., 48f.

Die 175 Belege für das Vergießen von Tränen allein in den ersten vierzig Tagen des geistlichen Tagebuchs,³³ lassen allerdings deutlich werden, von welcher Bedeutung der „dono delle lacrime“ für Ignatius von Loyola war.³⁴ Die Tränen schwemmen gewissermaßen die herzlichen Affektionen, die Visionen und alle anderen im Innersten gefühlten Gaben an die Oberfläche und hoben damit die Emotionen aus einer Tiefenschicht ins Sicht- und Meßbare.³⁵ Die „lacrime“ waren hier das äußere Indiz für ein substantielles Empfinden und belegten, ja objektivierten die auf das Innerste, das „Herz“ einwirkende Gnadentätigkeit Gottes.³⁶ Sie gaben – wenn man so will – einer verborgenen Erkenntnis sichtbaren Ausdruck.³⁷

Die unterschiedlichen Gnaden des Allerhöchsten hatte Ignatius in einem Brief an den späteren Ordensgeneral Francisco de Borja vom 20. September 1548 folgendermaßen auflisten können: „Intensivierung von Glaube, Hoffnung und Liebe, Freude und geistliche Ruhe, Tränen,³⁸ intensiver Trost, Erhebung des Geistes, göttliche Einprägungen und Erleuchtungen, dazu noch die göttlichen Geschmacks- und Sinneswahrnehmungen, die auf diese Gaben hingebordnet sind“,³⁹ „gustos y sentidos espirituales“.⁴⁰ Das, was dem Beter und Zelebrierten

die Tränen so abundant in die Augen trieb, war also ein tiefes, schwer faßbares, aber überaus präsenten Empfinden,⁴¹ das Ignatius – wie so viele andere vor und nach ihm – nur in Begriffen höherer, spiritueller Sinnlichkeit fassen konnte.⁴² Dabei spielte die Metapher des Schmeckens⁴³ gegenüber den anderen Sinnen auch für Ignatius eine äußerst wichtige Rolle.⁴⁴ So nahm er zum Beispiel die Liebe von Seiten Gottes als „geistliche Süßigkeit“ („suavidad espiritual“) wahr. In andächtiger Stimmung fühlte er in sich „ziemlich viel Süßigkeit, Klarheit, gemischt mit Farbe“. „Innere Süßigkeit“ drängte den Beter zu Tränen. Überhaupt waren die Tränen, die Andacht, das Gebet sowie die innere Gnade oft mit dem Wort süß, „suave“, verbunden. Am 15. Februar 1544 empfand er eine „fühlbare innere Süßigkeit“, „una sensible dulzura interior“, am 16. Februar „eine große ruhige Heiterkeit und eine gewisse Süße“, am 17. hieß es: „Ich empfinde ziemlich viel Wohlgeschmack und Wärme (sabor y calor), dabei hatte ich eine Fülle von Tränen, voll von Wärme und innerem Wohlgeschmack.“⁴⁵ Um solche und ähnliche Empfindungen zu beschreiben, mußte sich das metaphorische Sprechen vom geistlichen Geschmacksinn, also vom „gusto spirituale“ vor allen anderen Sinnen durch die qualifizierende Tatsache auszeich-

33 Vgl. ebd., 45.

34 Vgl. ebd., 48.

35 BAUMGARTEN (wie Anm. 27) 408. Baumgarten streicht das bemerkenswerte und angeborene Bedürfnis des Ordensgründers heraus, „alles zu wiegen, zu messen, zu untersuchen“. Vgl. PLATTIG (wie Anm. 28) 164.

36 Vgl. dazu HEINRICH und WALTER (wie Anm. 14) 219: „Die so häufig berichteten Tränenergüsse entsprechen demnach nicht einer abnormen oder pathologischen Affektinkontinenz, sondern sind ein intentionales Mittel, sich des göttlichen Trostes zu vergewissern.“

37 Vgl. zum Beispiel [Alphonso RODRIGUEZ SJ:] EXERCITIVM | DE PERFECTIO- | NE ET VIRTUTIBVS | CHRISTIANIS. | AVCTORE | R. P. ALPHONSO RO- | driguez Societatis IESV Sacerdote, in tres | partes distributum, | Et cum omnibus, tum eiusdem Societatis Religiosis potissimum accom- | modatum. | Ex lingua Hispanica in Italicam: & ex hac in | Latinam à Patre eiusdem Societatis iam- | primùm tractatum. | PARS PRIMA. | De varijs medijs acquirendae virtutis | & perfectionis. | Cum facultate Superiorum, & Priuilegio Caesareo | DILINGAE. | Formis Academicis. | APVD VDALRICVM REM. | M. DCXX I., Pars Prima, Tractatus Quintus [De Oratione], Capvt XII [Momenti esse maximi, in Meditatione insistere actibus affectibusque voluntatis.] 353: *Respondet verò, quando coram Deo lacrymae funduntur, dici tunc, pupillas oculorum transmittere Deo voces, sicuti etiam nihil loquendo ore, loqui possumus Deo corde: sic misit DEVS, ait S. Paulus spiritum filij sui in corda vestra, clamantem: Abba pater. [Ad Gal. 4.] Et in Exodo Mosi dixit DEVS: Quid clamas ad me? [Exod. 14.] Qui tamen non nisi corde loquebatur, pari ratione conuenit & nos extollere voces nostras in oratione ad DEVM, lacrymis scilicet, suspirijs, aestuantibus desiderijs, quibus multò magis quam externa voce in coelum penetratur.*

38 In dem Brief an Francisco de Borja findet sich auch eine Stufung der Tränengabe. Vgl. Ricardo GARCIA-VILLOSLADA SJ, San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía, Madrid 1986, 1045 mit Verweis auf Epist. Ignatii II, 235f.

39 Vgl. Fridolin MARXER, Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung Ignatianischer Mystik, Freiburg/B. 1963, 92f. mit Verweis auf Ep II 236, Ob 756. 20. Sept. 1548. Der Brief in leicht anderer Übersetzung nun auch in: Ignatius von LOYOLA, Deutsche Werkausgabe übersetzt von Peter KNAUER. Bd. 1: Briefe und Unterweisungen, Würzburg 1993, 246–249, bes. 248f.

40 MARXER ebd., 93. Vgl. GARCIA-VILLOSLADA (wie Anm. 38) 1044f.

41 Vgl. die Arbeiten Rudolf Ottos zu diesem Thema. Zum Beispiel: Rudolf OTTO, Mystische und gläubige Frömmigkeit, in: Aufsätze das Numinose betreffend, Stuttgart–Götha 1923, 71–107.

42 Zum Thema der geistlichen Sinne: RAHNER (wie Anm. 22) 344–369 (Die Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister).

43 Ein später Reflex findet sich zum Beispiel bei Novalis: „Alles Genießen, Zueignen und Assimilieren ist Essen, oder Essen ist vielmehr nichts als eine Zueignung, zitiert nach: Heinrich SCHOLZ, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruitsio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Mystik, Leipzig 1911, 205, Anm. 2 mit Verweis auf (Novalis’) Fragmente, in Hesses Ausgabe der Werke des Novalis Bd. 3, 79f.

44 HEINRICH und WALTER (wie Anm. 14) 215f.

45 Ich folge hier MARXER (wie Anm. 39) 105.

nen, daß dem Kosten, anders als dem Sehen, Hören, Tasten oder Riechen, das „Verinnerlichende“ besser vielleicht noch das „Einverleibende“ in kategorialer Weise eigen war.⁴⁶ Auch schon in den Exerzitien hatte Ignatius davon gesprochen, daß sich der Übende die unendliche Milde und Süßigkeit der Gottheit im Geruch und im Geschmack zu eigen machen solle: „oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad.“⁴⁷ Diese metaphorisch qualifizierende Verinnerlichung der fünf Sinne und darunter besonders des Sehens und Schmeckens hatte nicht nur eine lange mystische Tradition,⁴⁸ sondern gründete in Worten der heiligen Schrift. In der Bibel hatte der Psalmist mit den Worten „Gustate et videte quoniam suavis est Dominus“⁴⁹ (Ps 33,9) dazu aufgefordert, die Süsse des Herrn zu kosten und zu erkennen.⁵⁰ Thomas von Aquin konnte in seiner Auslegung gerade dieser Psalmstelle klarstellen, daß das unmittelbare Schmecken der Güte Gottes, der mittelbaren Erkenntnis seines Wesens, sprich der „visio beatifica“ vorauszuweisen habe: „prius gustatur, postea autem videtur.“⁵¹ Oder anders ausgedrückt: „Niemand erkennt, der nicht (vorher) gekostet hat“: „Quia nullus cognoscit qui non gustat.“⁵² Dies hieß wohl nichts anderes, als daß für den Aquinaten die affektive Gottesempfindung einer dann allerdings höherwertigen, rational-schauenden Gotteserkenntnis vorauszuweisen habe.⁵³ Der „magnus contempla-

tor“ Richard von St. Viktor hatte vor dem allerdings auch schon eine anderer Meinung vertreten können. Er setzte das Verkosten über das Schauen, die empfindsame Weisheit über die geistige Erkenntnis: „Plus est gustare quam videre. Quod enim gustamus, nobis incorporamus, et cum eo quasi unum efficimur.“⁵⁴ Der Begriff „gustare“ bezeichnete hier aber ebenso wie bei Thomas neben dem Sensorium für die Vernahme der eigentlichen Affektion auch ein Weiteres, nämlich den Genuß an der verspürten Empfindung, besser die „fruitio“ der gnadenvoll ins Innerste eingesenkten „Dulcedo Dei“.⁵⁵ So war zum Beispiel – ganz ähnlich wie bei Ignatius – schon vom syrischen Mönchtum der Wohlgeschmack Gottes auf das Engste mit der Tränengabe verbunden worden, wie ein anonymes Gedicht des 4. Jahrhunderts belegen kann, wo es heißt: „Und dies wird dir das Zeichen sein / Daß dein Gebet zum Himmel emporgestiegen ist: / Die Tränen werden aus deinem Auge fließen, / Und ihre Süßigkeit wird dein Herz süß machen. Süßer als alle Süßigkeiten / Sind Tränen, welche durch Freuden veranlaßt sind.“⁵⁶ Für das christliche Abendland war es Augustinus, der die Grundlagen für den Genuß solch innerlichen Gottesempfindens legte. In seinen „Confessiones“ gab er das Beispiel für eine geniessende Selbstvergewisserung in der Verkostung göttlichen Wohlgeschmacks.⁵⁷ Wie kein anderer vor ihm und nur wenige danach⁵⁸ war er fähig, sich die Süßigkeit Gottes

46 Vgl. Jean CHATILLION, *Dulcedo*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1957, III/2, 1778–1795.

47 MARXER (wie Anm. 39) 25.

48 Ich verweise hier auf Werner ARMKNECHT, *Geschichte des Wortes ‚süß‘*. I. Teil Bis zum Ausgang des Mittelalters. (Germanische Studien 171) Berlin 1936; Friedrich OHLY, *Süsse Nägel der Passion*. Ein Beitrag zur theologischen Semantik, Baden-Baden 1989.

49 CHATILLION (wie Anm. 46) 1781.

50 Davon abhängig „gustastis quoniam dulcis est dominus“ in 1 Petrus 2,3. Siehe grundlegend dazu OHLY (wie Anm. 48). Vgl. Joseph ZIEGLER, *Dulcedo Dei*. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel, Münster/W. 1937, 89f. mit Verweis auf CSEL 40/2, 562, 22ff., der darauf hinweist, daß Verkostung nicht gleich Sättigung sei.

51 MARXER (wie Anm. 39) 73 mit Verweis auf Thomas von Aquin, In Ps 33, 9.

52 MARXER ebd., 73, Anm. 87. Vgl. dazu OHLY (wie Anm. 48) 68.

53 Vgl. [Alphonso RODRIGUEZ SJ:] *EXERCITIVM | DE PERFECTIO- | NE ET VIRTVTIBVS | CHRISTIANIS* (wie Anm. 37), Pars Prima, Tractatus Quintus [De Oratione], Capvt XVII [In meditatione diuinorum mysteriorum, nihil perfunctoriè agendum, sed cum multa animi applicatione; Et de mediis id suauius faciendi.], 381f.: [...]*Vox veritas est, mentiri non potest, vbi est thesaurus tuus, ibi & cor tuum, quid ergò non poterit, imò quid non faciet amor supernaturalis, cum gratia superet naturam?*

Tantum igitur amore opus, qui gustum statim excitabit. Propterea no[n] otiose dicitur; gustate & videte, quoniam suavis est Dominus. [psal. 33] Et alibi, gustauit & vidit. [Prou. 39.] gustus visum praecedat, hic verò amorem excitat: que causa, vt Angelicus Doctor contemplationem, amoris filiam appellet, eò quod ipsius principium, sit amor: [2. 2. q. 180. a. 7. ad.] addit etiam finem ipsius, esse amorem, ex hoc enim amore DEI videlicet mouetur quis ad cogitandum de eo, & quò plus eum contem- [382] platur, tantò amplius amat, res enim bonae, ad sui amorem prouocant, & quantò illis cogitandis diutius inhaeremus, tantò ardentius eas amamus, ijsque delectamur.

54 Vgl. dazu OHLY (wie Anm. 48) 68.

55 OHLY ebd. nochmals mit Verweis auf Richard von St. Viktor, in Ps. 113 (PL 196, 342 D): „O anima benedicta, o vere beata et multum glorificanda, cui datum est ..., beatificas illas internae et aeternae dulcedinis delicias degustare ... et de illa immensitatis plenitudine primitias quasdam accipere, affectum transfigurare, desiderium transverberare ...“

56 Arent Jan WENSINCK, *Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens*, in: *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern*. In deren Namen herausgegeben von Gotthold WEIL, Berlin 1915, 26–35, bes. 27f. mit Verweis auf Cambridge, Cod. Add. 2018, fol 9v–10r.

57 Vgl. Peter BÜRGER, *Das Verschwinden des Subjekts*. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes, Frankfurt/M. 1998, 29f.

58 SCHOLZ (wie Anm. 43) 217.

schmecken zu lassen.⁵⁹ Seine Bekenntnisse waren gewissermaßen überzuckert von den Köstlichkeiten der „Dulcedo Dei“.⁶⁰ Gott wurde dort als „meine Süßigkeit“, „meine heilige Süßigkeit“, als „nie trügerische Süßigkeit“, als „glückliche und sichere Süßigkeit“, als „wahre und höchste Süßigkeit“ oder auch als „wahrhaft gute und sichere Süßigkeit“ angesprochen. Gott war für Augustinus die „Summa dulcedo“, die er zum Beispiel bei der Vernahme von „süßer“ Musik⁶¹ genüsslich verkosten, verwahren und beweinen konnte: „Und ich ward nicht satt“ – so bekannte er – „von deiner wundersamen Süßigkeit, die Tiefe deiner Pläne zum Heil des menschlichen Geschlechts zu betrachten. Wie weinte ich bei deinen Hymnen und Gesängen, vom süßen Klang der Stimmen deiner Kirche heftig bewegt! Es drangen jene Stimmen in mein Ohr, und Wahrheit trüfte in mein Herz, und fromm Empfinden glühte in ihm auf, und Tränen rannen, und es war mir wohl bei ihnen.“⁶²

Es mag von Interesse sein, daß gerade diese Stelle der „Confessiones“ Aufnahme in die „Legenda aurea“ gefunden hatte,⁶³ Ignatius also womöglich noch auf dem Krankenlager die „fruitio Dei“ des Augustinus erkannt und gekostet haben könnte. Bezeugt ist, daß auch er selbst in späteren Jahren – neben dem Hang zum süßen Tränenrost – einen starken Sinn für den Genuß geistlicher Musik entwickelte. Et-

was, so wußte Gonçalves de Cámara, das ihn im Gebet ungemein förderte, „war Musik und Gesang von göttlichen Dingen, wie Vespern, Messen und ähnliches. So sehr, daß er mir einmal gestand, er fühle sich, wenn er in irgendeine Kirche eintrete, wo solche Offizien gesungen werden, allsogleich vollkommen über sich selbst hinaus erhoben.“⁶⁴ Doch war es nicht zuerst der äußere Reiz der Musik, der ihn über sich selbst erhob, als mehr die Empfindung in der Anwendung der langgeschulten inneren Sinnlichkeit. Dieses tiefste Schmecken und Einsehen goß er in den Exerzitien in den methodischen Leitsatz, daß nicht das Vielwissen die Seele sättige und das ihr nötige gebe, sondern allein das Fühlen und Kosten der Dinge von innen her: „El sentir y gustar de las cosas internamente.“⁶⁵ In eben dieser Weise hatte Ignatius nach dem Zeugnis des Juan de Polanco überhaupt die Exerzitien geschrieben, nicht so sehr aus Buchweisheit, als vielmehr belehrt von der Salbung des Heiligen Geistes und aus der eigenen innerlichen Erfahrung.⁶⁶ Die geistlichen Übungen waren ja dazu geschrieben worden, dem Suchenden ein qualifizierendes Sensorium für die inneren Affektionen an die Hand zu geben,⁶⁷ um die vielen verschiedenen inneren Regungen mit dem Mittel der „applicatio sensuum“ in gute und schlechte Einflüsse zu scheiden, also in: paz interior, gaudium spirituale, esperança, fee, amor, lagrimas,

59 ZIEGLER (wie Anm. 50) 93.

60 Alle folgenden Nachweise nach ZIEGLER ebd., 94f.: Confessiones, I, 6: „dulcedo mea“; I, 4: „dulcedo mia sancta“; II, 1: „dulcedo non fallax, dulcedo felix et secunda“; IX, 1: „uera tu et summa suavitas“; X, 17: „uerebone (besser: bona) et secunda suavitas“; III, 3: „deus altissime et dulcissime“.

61 CHATILLION (wie Anm. 46) 1792.

62 Des heiligen Augustinus Bekenntnisse. Übertragen und eingeleitet von Hubert SCHIEL. Dritte, verbesserte Aufl., Freiburg/B. 1952, 212f. (IX, 7). Vgl. CHATILLION ebd., 1778.

63 Man beachte die kompilierende Zusammenstellung bei Jacobus. Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine (wie Anm. 10) 691f.

64 RAHNER (wie Anm. 22) 179 mit Verweis auf FN, I, 636f. Auch bei HUONDER (wie Anm. 24) 57. Ähnliches wird von Filippo Neri berichtet.

65 Siehe Terence O'REILLY, *The Spiritual Exercises and the Crisis of Medieval Piety*, in: Terence O'REILLY, *From Ignatius Loyola to John of the Cross. Spirituality and Literature in Sixteenth-Century Spain* (Variorum Collected Studies Series; CS 484) Aldershot (Hampshire) 1995, IV 101–113, bes. 108 (zuerst publiziert in: *The Way Supplement* 70 [1991]): „The words ‚interno‘ and ‚interior‘, and their cognates, occur fifteen times in the work.“ Dort mehr zum Problem der Interiorität. MARXER (wie Anm. 39) 124. MARXER ebd. (137, Anm. 58) macht deutlich wie wichtig Ignatius die Worte „sentir“ oder „sentimientos“ sind:

„Wir finden ‚lagrimas‘ 175mal während der 40tägigen Electio verzeichnet; ‚ver‘ mit Synonymen 86mal; ‚sentir‘ 105mal, ‚sentimientos interiores‘ 2mal, ‚sentimientos‘ 8mal, ‚sentidos‘ 2mal, ‚sentido‘ 1mal, zusammen 118mal – ‚ver‘ und ‚sentir‘ sind im ganzen Tagebuch gezählt.“ Ähnliches war auch schon bei Marsilio Ficino zu lesen, der in seinem Plotinkommentar den Genuß Gottes mit der Speisemetapher verknüpfte: „Gott genießen heißt Gott berühren, nicht äußerlich, sondern so, daß man ganz und gar in ihn versinkt, göttlich erregt und Gott selber wird, wie der, der eine Speise ißt, endlich selbst die Speise wird.“ (Frui Deo non tamen est videre quam tangere, nec id quidem extrinsecus, sed penitus illabi ac divinitus affici efficere Deum, sicut qui et alimento vescitur, tandem efficitur alimentum.“), zitiert nach: SCHOLZ (wie Anm. 43) 205f., Anm. 1 mit Verweis auf Marsilio Ficinus, *Comm. in Plot. Ennead. VI, 9,9*. In der Pariser Plotin-Ausgabe 1855, 537.

66 Michael SCHNEIDER, ‚Unterscheidung der Geister‘. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck–Wien 1983, 15, Anm. 25 mit Verweis auf MI II: I 218.150. Schneider bringt aber – (ebd., 15, Anm. 26) – auch eine Erweiterung dazu, nämlich ein Zitat des Jeronimo Nadal (aus: *Chron Pol III* 530): „Ignatius benutzte, bevor er die Exerzitien im Druck herauszugeben dachte, auch andere Bücher und ließ sich von der Theologie in ihrer ganzen Breite beraten. So sollten ihm alle Bücher, alle Theologen und die ganze Heilige Schrift zur Bestätigung dienen für das, was er eigentlich nur aus göttlicher Eingebung gelernt hatte.“

67 Vgl. William A. M. PETERS, *Die „Unterscheidung der Geister“ bei Ignatius von Loyola*, in: *Concilium* 14 (1978) 581–585.

elevación de mente, und in: guerra contra la paz, tristeza, esperanza en cosas baxas (Verlangen nach Niedrigem), sequedad (Trockenheit), vagar la mente en cosas baxas (Schweifen des Geistes in niedrigen Dingen).⁶⁸

Gerade in dieser heiklen Scheidung lag das eigentliche Hauptproblem geistlicher Empfindsamkeit. Man war allenthalben in Sorge darum und hegte eine starke Furcht davor, vom bösen Feind in den tiefsten Gefühlen irregeführt und getäuscht zu werden. Diese Angst trieb nicht nur Ignatius um, sondern war gewissermaßen Gemeingut „mystisch“ empfindsamer Unterweisungen.⁶⁹ François de Sales konnte in seiner „Philothea“⁷⁰ den Leser davor warnen, es sich mit der andächtigen Empfindsamkeit allzu zu leicht zu machen: „Ich sage also, daß die Frömmigkeit nicht in der Süßigkeit des Trostes, in fühlbarer Zärtlichkeit des Herzens besteht, die uns Tränen und Seufzer hervorrufen und uns in geistlichen Übungen eine bestimmte wohlthuende Befriedigung empfinden läßt. Nein, diese Dinge sind bestimmt nicht mit der Frömmigkeit gleichzusetzen. Es gibt Seelen, die solche Zärtlichkeiten und Tröstungen genießen und trotzdem sehr lasterhaft sind, folglich nicht die wahre Gottesliebe und noch weniger eine echte Frömmigkeit besitzen. [...] Die Frömmigkeit besteht nicht in diesen Zärtlichkeiten, in diesem Gefühlsüberschwang; das alles entstammt zuweilen einem weichen und empfindsamen Charakter, zuweilen kommt es vom bösen Feind; er will, daß wir damit herumtändeln, deshalb erregt und erhitzt er unsere Phantasie so lang, bis sie diese Wirkungen hervorbringt.“⁷¹ Ganz etwas Ähnliches war von Filippo Neri zu hören: Die Perfektion bestehe nicht in bestimmten äußerlichen Dingen, wie

dem Weinen, da die Tränen nicht das Zeichen dafür seien, daß sich die Person in der Gnade Gottes befinde. Zwar lebe derjenige, der bei den Gedanken an heilige Dinge weine, ein vorbildliches Leben, doch seien darum böse Frauen, die bei jeder Kleinigkeit die Tränen zur Hand hätten, noch lange nicht heilig.⁷² Und auch für Theresa von Avila bestand die Liebe Gottes nicht zuerst „in Vergießung von Tränen, nicht in jenen Süßigkeiten und zärtlichen Andachtsgefühlen, wonach wir meistens verlangen und worüber wir uns freuen“, „sondern darin, daß wir ihm dienen in Gerechtigkeit, mit Seelenstärke und in Demut.“ Sie konnte sich über Leute ärgern, die ohne diese Süßigkeiten nicht auzukommen glaubten: „Vernehme ich [...], wie Diener Gottes, die doch ernste, gelehrte und verständige Männer sind, so viel Aufhebens davon machen, wenn ihnen Gott keine fühlbare Andacht verleiht, dann mißfällt es mir.“⁷³

Solche und ähnliche Warnungen belegten aber nur, daß der Wunsch nach empfindsamer Glaubensvergewisserung innerhalb der katholischen Reform mittlerweile weite Kreise erfaßt hatte. Fast alle Reformorden setzten auf die wahrhaftige Affizierung der Gläubigen. Und es konnte natürlich nicht ausbleiben, daß bei solch einer emotiven Glaubensausrichtung das Fehlen von wohligen Gefühlen und angenehmen Tränen auch schon mal als ernsthaftes Problem empfunden wurde. Dies bezeugt etwa der Brief des holländischen Jesuiten Nikolaus Floris, genannt Goudanus,⁷⁴ der am 12. Oktober 1553 aus Wien an den Ordensgeneral in Rom adressiert wurde. Goudanus konfrontierte Ignatius in diesem Schreiben mit seinen Empfindungsnöten⁷⁵ und bat darum, ihm Hilfe in seiner Ungewissheit zuteil wer-

68 RAHNER (wie Anm. 22) 324 (Die Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister) mit Verweis auf MI II, 2, 72.

69 Vgl. auch Ernst BENZ, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969, 278–310 (Die Angst vor der Illusion).

70 Einem Lieblingsbuch Gianlorenzo Berninis. Paul Fréart DE CHANTELOU, *Tagebuch des Herrn von Chantelou über die Reise des Cavaliere Bernini nach Frankreich*. Deutsche Bearbeitung von Hans ROSE, München 1919, 131f.

71 Zitiert nach: FRANZ VON SALES, *Anleitung zum frommen Leben. Philothea*. Deutsche Ausgabe der Werke. Bd. 1, Eichstätt–Wien 1959, 230–232. Siehe PLATTIG (wie Anm. 28) 181, Anm. 114.

72 Vgl. auch [Giuseppe CRISPINO:] *La Scvola del gran maestro di spirito S. Filippo Neri*. [...] *Aperta da Giuseppe Crispino Prete Secolare di Rocca Guglielma*. In Napoli, Per Giacinto Passaro l'Anno del S. Giubileo, 1675, 287.

73 Im Anschluß: „Ersteres wäre meines Erachtens mehr ein Empfangen als ein Geben. Für schwache Weiblein, die wie ich nur geringe Stärke besitzen, scheint es mir allerdings angemessen zu sein, wenn sie der Herr mit Wonnegeüssen unterstützt.

Solche verleiht seine Majestät gegenwärtig auch mir, damit ich gewisse Leiden, die sie über mich verhängt, ertragen könne. Vernehme ich aber, wie Diener Gottes, die doch ernste, gelehrte und verständige Männer sind, so viel Aufhebens davon machen, wenn ihnen Gott keine fühlbare Andacht verleiht, dann mißfällt es mir.“ Zitiert nach: *Das Leben der Hl. Theresia von Jesu*. Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Hrsg. von Aloysius ALKOEFER, München 1933, 113. Siehe PLATTIG (wie Anm. 28) 173, Anm. 91. Ihr selbst war von Gott allerdings die rechte Gabe der Tränen verliehen worden: „El señor me habia dado don de lágrimas“. Vgl. Freiherr VON WALDBERG (wie Anm. 1) 82f. mit Verweis auf THERESA VON AVILA, *Libri de su vida*, I, 28 und ZÖCKLER, *Kritische Geschichte der Askese*, 355ff.

74 Vgl. Ludwig KOCH SJ, *Jesuiten Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934, 719. Siehe auch *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Nouvelle Édition* par Carlos SOMMERVOGEL SJ, Bd. 3, Bruxelles 1892, 1635.

75 Diese sind häufiger überliefert. Goudanus litt an Melancholie und Traurigkeit. Siehe etwa den Brief aus Rom an Adriano Adriani vom 2. Januar 1554, in: *Monumenta Ignatiana. Ex autographis vel ex antiquaribus exemplis collecta. Series prima. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu Fundatoris Epistolae et In-*

den zu lassen. Beklagt wurde ein Zustand, den man damals als „Trockenheit“ zu bezeichnen pflegte.⁷⁶ Goudanus sehnte sich vergeblich nach einer sich auch äußerlich zeigenden Ergriffenheit im Gebet, nach einem sichtbaren Beleg innerer Gnadengaben, kurz, nach dem „dono delle lachrime“. Der am 22. November im Namen des Generals antwortende Polanco⁷⁷ war zuerst einmal davon erbaut, daß Goudanus den Seelen Deutschlands überhaupt helfen wolle und zwar nicht nur mit der Predigt an sich, sondern auch mit anderen äußeren Mitteln und besonders seinen Tränen. Doch trat er der Befürchtung des Holländers, sein Herz könne wegen des Ausbleibens der Zähren vielleicht zu hart ausgefallen sein, mit dem Hinweis entgegen, daß die Menschen einfach von unterschiedlicher Natur seien. Aber trotzdem, so versicherte er, wolle man in Rom Christus darum bitten, ihm die Stimme der Kraft (Ps 68, 34) zu geben, und zudem noch Gott den Herrn anflehen, daß dieser ihm die Gabe der Tränen gewähre, um den eigenen Zielen nachkommen zu können, also wirksam auf den Nächsten einzuwirken, nicht nur mit der Predigt und anderen äußeren Mitteln, sondern auch mit den Tränen („non solamente con la predicatione et altri mezi esterni, ma etiam con le lachrime“).⁷⁸ Nikolaus Floris wünschte sich also nicht nur eine stärkere Glaubensgewißheit, sprich ein empfängliches Herz, sondern wollte an-

scheinend auch stärker als zuvor mit seinen als echt bewerteten Affektionen auf die Gemeinde einwirken. Vielleicht hatte er dabei den Erfolg berühmter Prediger und Priester vor Augen, wie etwa jenen des Fra Mariano da Genazzano, der nach Zeugnis Angelo Polizianos seine frei fallenden Tränen in den hohlen Händen hatte sammeln können, um sie dann unter die andächtig zuhörende Menge zu schleudern,⁷⁹ oder auch das Beispiel Vincenz Ferrers, der, so oft er die Hostie konsekrierte, so viele Tränen vergoß, daß beinahe alle mitweinten.⁸⁰

Möglich aber auch, daß Nikolaus Floris in seinem Brief noch in Ermangelung jesuitischer Predigtanleitungen auf die weltliche Rhetoriktradition Bezug nahm. In dieser war ja von allem Anfang an niedergelegt worden, daß der Redner all seine Affektionen in die Waagschale wahrhaftiger Überzeugungsarbeit zu werfen habe. Der Satz „was nicht von Herten kömmt / das geht auch nicht wieder zu Herten“⁸¹ stellte seit Cicero und Quintilian, nichts anderes als einen Gemeinplatz der Beredsamkeit dar und sollte auch für die christliche Kanzeltradition und Kunst zur Grundlage allen gerechtfertigten Tuns werden. Der Prediger mußte die im Innersten empfundenen Gaben, also die eigenen Rührungen, „wahrheitsgemäß“ wieder entäußern, mußte sich – um es anders zu sagen – das gnädig „Eingefleischte“ wieder entreißen, um es unter den Gläubigen auszuteilen. Höch-

structiones, Bd. 6, Matriti 1907, 137f., bes. 138: „Uidi litteras, quas V. R. scribit Mtro. Nicolao Gaudano, et ut colligo eis eiusdem litteris, super dolorem uulnerum eius addiderunt. Uir ille ad melancoliam est propesus, et huiusmodi augent eius tristitiam.“

76 Vgl. etwa Alphons RODRIGUEZ, Uebung der christlichen Vollkommenheit. Neu übersetzt von Christoph KLEYBOLDT, Mainz 1879, 431–435 (8. Abhandlung, 24. Kapitel. Von der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen, welche wir während der Trockenheit haben sollten, und was wir hier unter dem Worte Trockenheit verstehen.).

77 Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquaribus exemplis collecta. Series prima. Sancti Ignatii de Loyola Societas Jesu Fundatoris Epistolae et Instructiones, Bd. 5, Matriti 1907, 713–715, deutsch in: Ignatius von LOYOLA, Deutsche Werkausgabe (wie Anm. 39) 523f., bes. 523. In beiden Büchern wird nicht angegeben, wo das Original des Briefes zu finden ist. Ich rekonstruiere also aus dem Antwortschreiben des Polanco vom 22. November 1553. Siehe zu Goudanus: Johannes WRBA SJ, In der Nähe des Römischen Königs. Die Gründung des Jesuitenkollegs in Wien, in: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, hrsg. von Andreas FALKNER und Paul IMHOF, Würzburg 1990, 331–357, bes. 342 mit Verweis auf MI Epp. IV, 84f. 88. Chronicon S. I. II, 565.

78 Monumenta Ignatiana ebd., 713. Ignatius von LOYOLA, Deutsche Werkausgabe ebd., 523f.

79 Michael BAXANDALL, Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts. Übersetzt von Hans Günter HOLL, Frankfurt/M. 1984, 87.

80 Johan HUIZINGA, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, hrsg. von Kurt KÖSTER. 9. Aufl. Stuttgart 1965, 271 mit Verweis auf Acta Sanctorum, Apr. I, 485, 494.

81 Vgl. den wunderbaren Artikel von Jürgen STENZEL, ‚Si vis me flere ...‘ – ‚Musa iocosa mea‘. Zwei poetologische Argumente in der deutschen Diskussion des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 48 (1974) 650–671, bes. 655 mit Verweis auf Christian Weise: Curiöse Gedanken von deutschen Versen (1692). Hier nach Christian Weisens | Curiöse Gedanken | Von | Deutschen Versen/ | Welcher gestalt | Ein Studierender | in dem galantesten Theile der Beredsamkeit | was anständiges und practicables finden soll/ | damit er | Gute Verse vor sich erkennen/ | selbige leicht und geschickt nachmachen/ | endlich | eine kluge Masse darinn halten kann: | wie bißhero | Die vornehmsten Leute gethan haben/ | welche/ | von der klugen Welt/ | nicht als Poeten / sondern als polite Redner | sind aestimirt worde. | Verlegt | Johann Friedrich Gleditsch / 1693. | Zum andernmahl., 21: [...] was nicht von Herten kömmt / das geht auch nicht wieder zu Herten. Wer was lustiges oder trauriges / was grimmiges oder verliebtes aufsetzen will / der muß sich lange in der meditation vertieffen / bis er den affect bey sich fühlt und gleichsam alles ungezwungen hinlauffen läst. Vielen Dank an Laurenz Lütteken, der mich auf den Aufsatz hingewiesen hat.

stes Ziel jeder Kanzelrede war es, die Zuhörer zu bewegen,⁸² die eiserne Pflicht des Predigers allerdings, die göttlichen Geschenke und Eingießungen uneigennützig an den Gläubigen weiterzureichen, ohne dabei auch nur das Geringste für sich zurückzubehalten. In einer Wendung des Thomas von Aquin: „Contemplata aliis tradere“.⁸³ Vielleicht hegte Goudanus gerade die Befürchtung, dieses uneigennütziges Geschäft der ehrlichen Affektübertragung aufgrund eines zu harten eigenen Herzens nicht recht ausführen zu können. Seine Empfindungen waren offenkundig nicht stark genug, ihm das höchste Lob des Rhetors einzubringen, das seit Cicero⁸⁴ in der tränenreichen Rührung des Publikums bestand; wie hieß es noch in der „Eloquentia sacra et humana“ des Jesuiten Nicolas Caussin, hier in einer Ausgabe des Jahres 1626: „Lachrymae auditorum nominantur laudes oratoris“.⁸⁵ Diesem feuchten Oratorenlob lag natürlich nichts anderes zu Grunde als der pastorale Anspruch, jeder Prediger müsse in der Lage sein, die höchste Stufe des rhetorisch verbindlichen Dreischritts „docere, delectare und movere“ im Zuhörer auszulösen. Auch diese Anforderung war von dem ehemaligen Lehrer der Beredsamkeit, Augustinus, in einen qualifizierenden Merksatz gegossen worden: „Delectare est suavitas, docere necessitas, flectere victoriae.“⁸⁶ Oder auf Deutsch: „Wenn also der kirchliche Redner eine Pflicht ein-

schärft, dann muß er nicht bloß lehren, um zu unterrichten und darf nicht nur ergötzen, um zu fesseln, sondern er muß auch rühren, um zu siegen.“⁸⁷ Daß dieser Sieg von der Wahrhaftigkeit des Redners abhing, war für jeden Theoretiker geistlicher Wohlredenheit selbstverständlich. Der letztlich auf die „Poetik“ des Horaz zurückgehende Grundsatz ganz uneigennützigter Affektübertragung lautete: „Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi“.⁸⁸ In der späten Übersetzung des Jesuiten Ignaz Wurz aus dem Jahr 1775: „denn der Prediger wird keinen bewegen, wenn er nicht selbst gerührt ist“.⁸⁹ Oder in der gereimten Version des „Poeten“ Johann Christoph Gottsched von 1751: „Drum, wenn ich weinen soll; / So zeige du mir Dein Auge thränenvoll.“⁹⁰ Nikolaus Goudanus hatte ganz offenkundig Probleme damit, seine Predigt Aufgabe an sich selbst zu verwahren, also die innerliche Disposition auf die Höhe göttlicher Affektion zu heben. Hilfe – so meinte man in Rom – könne da nur das Gebet und mit ihm die Gnade Gottes bringen. Auch dies hatte natürlich schon Augustinus in Worte zu fassen gewußt, hier in der Wendung des Jesuitischen Predigttheoretikers Franz Höger von 1720: „wofern nicht die Gnad Gottes zu hülf kommet, ist alle Red-Kunst und Ermahnung auch deß besten Redners verlohren“.⁹¹

82 Urs HERZOG, Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991, 221 mit Verweis auf Jeremias DREXEL, Goldgrub aller Künste und Wissenschaften, 1072 b.

83 HERZOG ebd., 155, 159 mit Verweis auf Thomas von Aquin, Summa theol. III, q. 40, a. I, ad 2. Dort auch angegeben: I. Bologni, Contemplata aliis tradere, in: Vita christiana 7 (1935) 189–204.

84 O'ROURKE BOYLE (wie Anm. 7) 17 mit Verweis auf Cicero, De oratore, 2.45.189: „Crying was classically recommended as an oratorical practice. Cicero advised that the speaker must feel the emotions he wishes to excite, so as to be reduced to ‚tears of compassion‘.“

85 Vgl. NICOLAI | CAVSSINI | TRECENSIS E | SOCIETATE IESV, | DE ELOQVENTIA | SACRA ET HVMANA | LIBRI XVI. | EDITIO SECVNDA, NON | ignobili accessione locupletata. | COLONIAE AGRIPPINAE, | Apud Ioannem Kinckivm, | sub Monocerote. | ANNO M. D. CXXVI.: [Liber Octavvus De Affectibus, cap. XL. De miserationibus, & lachrymis. De varijs generibus lachrymarum. Capvt XL.] 421 (1–2): „Deuenimus ad eum affectum, in quo saepius triumphare solet maximorum. Oratorum industria, siquidem dolore[m] ex alienis praesertim malis imprimere, miserationem concitare, lachrymas elicere grandis [2] est, & felices eloquentiae, nec immeritò *Lachrymae auditorum* nominantur *laudes oratoris*.“ [Auszeichnungen von Caussin.]

86 PALEOTTI, Discorso intorno alle imagini sacre e profane (wie Anm. 97) 216 im Anschluß: [...] *per il che e le pitture ancora più e meno si giudicheranno perfette in questo proposito, secondo che più e meno abbracceranno questi mezzi, e tra essi quelli, che più si*

accosteranno al finde. Dazu Augustinus, De doctrina christiana IV, XII (PL 34, 101): „Dixit ergo quidam eloquens, et veterum dixit, ita dicere debere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectet. ... Deinde addidit: Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae.“

87 HERZOG (wie Anm. 82) 222 mit Verweis auf Aurelius AUGUSTINUS, Vier Bücher über die christliche Lehre (IV, 12), in: BKV (Bibliothek der Kirchenväter) 49, 187.

88 Quintus Flaccus HORATIUS, Horazens Epistel an die Pisonen. Mit einem durchgesehenen Kommentar und Anmerkungen herausgegeben von M. ENGEL, Mainz 1794, 10. Vgl. auch HORAZ, Episteln. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt und erläutert von Christoph Martin WIELAND. Bearbeitet und herausgegeben von Gerhard WIRTH. Reinbek/Hamburg 1963, 232–266, bes. 237.

89 HERZOG (wie Anm. 82) 223 mit Verweis auf Ignaz WURZ SJ, Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit. 2. Aufl. 2 Bde, Wien 1775–1776, 453.

90 STENZEL (wie Anm. 81) 659 mit Verweis auf Johann Christoph GOTTSCHED, Versuch einer Critischen Dichtkunst. 4. Aufl. (1751; Neudruck 1962) 21: *Es ist unmöglich, die Affekten andrer Leute zu rühren, wen man nicht selber dergleichen an sich zeigt*.

91 HERZOG (wie Anm. 82) 153 mit Verweis auf Franz HÖGER (SJ), Die siben Brodt In Der Wüesten von Christo gesegnet, Ingolstadt–München 1720, 225a. Dies ist eine Augustinusparaphrase: „nisi Divinae gratiae subveniat adjutorium, nihil potest copiosum cujuslibet adhorantis eloquium.“

Die Predigt- oder genereller die Missionsaufgabe des Jesuitenordens, die Nikolaus Floris im Gefolge von Petrus Canisius nach Wien hatte gelangen lassen, verband sich von Anfang an intim mit einer Forderung nach mystisch-wahrer Gotteserkenntnis in der subjektiven Empfindsamkeit des Predigers und Gläubigen. Die Exerzitien sollten für die Berufenen des Jesuitenordens Mittel dazu sein, die Gnaden des Allerhöchsten nicht nur in sich selbst aufzuspüren, sondern sie darüberhinaus auch zu rationalisieren, – *refletiendo en sí mismo* – um dadurch überhaupt die Möglichkeit zu gewinnen, sie an andere weiterzugeben.⁹² Die Tränen waren bei dieser sich im Dunkel eigener Innerlichkeit abspielenden Methode ein probates Mittel der Objektivation, oder – wie drückte sich jüngst der Karmelit Michael Plattig aus – gleichsam das Barometer für die innere Dichte der Ergriffenheit und den Druck der Einwirkung des guten Geistes.⁹³ In der Tradition der „Geistlichen Übungen“ wurden so auch unzählige Tränengüsse überliefert. Die ersten waren wohl jene des Giacomo Laínez. Doch auch anderen prominenten Ordensmitgliedern trieb es unter Anleitung das empfindsame Wasser in die Augen, so etwa Martín de Olave, für den das wichtigste Ergebnis der Übungen „die tiefe Zerknirschung des Herzens war“, die sich „in echten und reichlichen Tränen“ äußerte.⁹⁴ Ungezählte Male wiederholte sich Ähnliches, wenn nicht Gleiches bei „Priestern, Ordensleuten, Schwestern, vornehmen Herren und Jugendlichen beiderlei Geschlechts“.⁹⁵ Eingedenk dieser wirksamen religiösen Empfindungspraxis konnte auch von der Kunst und den Künstlern gefühlsmäßige Wahrhaftigkeit gefordert werden. Vor allem Gabriele Paleotti, der selbst in Bologna die Exerzitien durchlebt und durchfühlt hatte, ohne sie, wie es hieß, wirklich nötig zu haben,⁹⁶ wollte die christliche Kunst nun in ganz dezi-

rierter Weise auf ihre affektiven Zwecke verpflichten, nämlich auf die Darstellung und Erregung der gottverwahrenden „sentimenti altissimi“, also jener süßen inneren Empfindungen, der geschmeckten und erweinten Vergegenwärtigungen des Allerhöchsten. Der christliche Maler – so lautete es im „Discorso intorno alle imagini sacre e profane“ von 1582 – stehe, in der Pflicht, den Betrachter zum „wahren“ Glauben zu überreden, „il fine [...] principale sarà di persuadere le persone alla pietà et ordinale a Dio“, und mehr noch „lo scopo di queste imagini sarà di muovere gli uomini alla debita obediencia e soggezzione a Dio“. Denn mit den Bildern habe man das Mittel an der Hand, tugendhafte Empfindungen auszulösen, und damit ein Instrument zur Verfügung, den Menschen mit Gott zu vereinen („unire gli uomini con Dio“), dem höchsten Ziel überhaupt.⁹⁷ Für Paleotti konnte die Wahrheit der Kunst gar nicht an der Maloberfläche liegen, sondern war woanders aufgehoben. Das „Wesen“ der Kunst war für ihn nicht materieller, sondern immaterieller Art. Die Wirkung der Bilder konnte sich auch deshalb nur im Innersten des Menschen einstellen, in herzlicher Tiefsinnigkeit und empfindsamer Verkostung. Das Höchste war für Paleotti das durch die Kunst ausgelöste Gespür der Anwesenheit Gottes, kurz, die tiefeschürfende Verwahrung der „grazia“ in und am eigenen Leibe, und deshalb hieß es bei ihm auch: „Il vero [...] effetto nasce dalla causa interiore“.⁹⁸ Um diese leibhaftige Präsenzerfahrung mit den Mitteln der Kunst dem Betrachter „einzuprägen“, durfte, sollte und mußte der christliche Maler zu den Mitteln der Rhetorik greifen: „a similitudine degli oratori“. „Ufficio del pittore sarà usare li stessi mezzi nella sua opera, faticandosi per formarla di maniera, che ella sia atta a dare diletto, ad insegnare e muovere l'affetto.“⁹⁹ Als Beispiel für einen solchermaßen gela-

92 PLATTIG (wie Anm. 28) 192.

93 Ebd., 164.

94 Ebd., 168 mit Verweis auf Ignacio IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Vol. I, *Práctica de los ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522–1556)*, Bilbao–Roma 1946, 6 (Laínez) und 189 (Olave).

95 PLATTIG (wie Anm. 28) 168 mit Verweis auf Ignacio IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Vol. I, *Práctica de los ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522–1556)*, Bilbao–Roma 1946, 165: Auch der Exerzitienleiter P. Achilles vergoß während der Darlegungen Tränen. Weitere Beispiele sind Salvador Pisquoda (499) mit „suaves lágrimas“ und Juan Ramirez (501) der von „einer großen Gabe der Tränen, speziell während des Lesens der Messe“ spricht. Ähnliches auch bei Juan Rodríguez und Pedro Saavedra (502).

96 Zur Frage nach dem Einfluß jesuitischer Bildspiritualität vgl. Paolo PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522–1597)*, 2 Bde, Roma 1959–1967, II, 36, der einen Brief des jesuitischen Paleotti-Vertrauten Francesco Palmio an den General Borja abdruckt: *Lunedì prossimo mi ritiro alla Certosa con mons. ill.mo Cardinale per dargli gli essercitii di nostra Compagnia de' quali ne ha gran voglia, ma non troppo bisogno, se non fosse per raffrenare il suo fervore il quale è troppo grande [...]*.

97 Gabriele PALEOTTI, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, in: *Trattati d'arte del cinquecento fra manierismo e controriforma*. A cura di Paola BAROCCHI, 3 Bde, Bari 1960–1962, II, 117–509, bes. 215.

98 Ebd., 257.

99 Ebd., 215.

gerten Rührungserfolg vor der Kunst führte der Erzbischof von Bologna Gregor von Nyssa ins Feld. Dieser habe vor einer wohl gelungenen Darstellung der Geschichte von Abraham und Isaak seine Tränen nicht zurückhalten können. Der heilige Asterius, Bischof von Amasea,¹⁰⁰ sei wiederum vor einem Bild des Martyriums der heiligen Euphemia¹⁰¹ in ein befreiendes Mitleidsweinen verfallen.¹⁰² Überhaupt hätten sich viele – so Paleotti – vor Bildern durch Gottes Gnade bewegen lassen¹⁰³ und gerade daran solle der christliche Maler denken, wenn er Bilder male, und darauf achten und vertrauen, daß sich Gottes Hilfe auch bei ihm einstelle, denn der christliche Künstler habe, wenn er ein Bildwerk fertigen solle, auf die Gnade Gottes zu vertrauen („confidandosi nel divino aiuto“), denn allein mit diesem Mittel könne es ihm gelingen, den wahren Glauben zu verbreiten („imprimere nel popolo il vero culto di Dio“). Nur als Abgesandter des Himmels sei er in der Lage, die Herzen ganzer Nationen zu bewegen („convertire come ministro celeste i cuori delle nazioni intiere“).¹⁰⁴ Für Paleotti mußte das Idealbild des christlichsten Malers allein schon aus diesen pastoralen Gründen von heiliger Selbstlosigkeit sein, die Haupttugend hieß hier „caritas“. Was aus dem Werk des christlichen Künstlers sprechen sollte und durfte, war die vom Betrachter als wirksam erfahrene „Innigkeit“ und Nächstenliebe. Das beste Beispiel für eine solche Begnadung, für solch einen heiligmäßigen Maler, fand Paleotti in dem Dominikaner Giovanni da Fiesole, bekannter unter dem Namen Fra Angelico, ein Pater von einzigartiger christlicher Demut (umiltà) und Einfalt (semplicità), der immer nur Heiligenfiguren habe malen wollen, nie aber Christus am Kreuz, um nicht vor lauter Mitleid seine Wangen mit Tränen zu benetzen. Von ihm sei gesagt worden, daß er nie einen Pinsel in die Hand genommen habe, ohne sich vorher ins gnadensuchende Gebet zu vertiefen.¹⁰⁵ Unzweifelhaft, daß Paleotti – wie viele andere – in Fra Angelico das Ideal des „pittore cristiano“ erkannte und dabei den

Wert des Künstlers und seines Werkes an der göttlichen Gnadenzuweisung bemaß.¹⁰⁶ Erst dieser Anteil erlaube dem Gläubigen dann durch einen Akt der künstlerischen „caritas“ an der Gnade teilzuhaben, erst dadurch könne es zur „soavissima ricreazione“¹⁰⁷, also zur süßen Seelenerquickung des betrachtenden Beters kommen.¹⁰⁸ Was der katholische Moralist der Kunst abverlangte, war nichts weniger als eine wirksame Tiefsinnigkeit, das von der Materialisierung selbst getrennte Vermögen des Künstlers und auch des Betrachters, das „Schöne“ in einem inneren Kontemplations- und Empfindungsakt – an und für sich – zu verwahren. In diesem emotionalen „Verwahrungsakt“ lokalisierte er den wirkenden Beweis für die Anwesenheit des an sich Unsichtbaren, erst im nachsinnlichen Vollzug dieser Empfindung lag der erbauliche Lohn für eine sich auferlegte Sittenstrenge und eine demütig-reine Gläubigkeit. Der Künstler mußte nun – um es salopp auszudrücken – vorfühlen,¹⁰⁹ der Betrachter Nachfühlen. Diese von der Theorie geforderte Glaubensvergewisserung im Gefühl wurde in Zeiten katholischer Reform zum Kern- und Angelpunkt der Werkgenese. Dem Bild selbst konnte das Heilige nicht mehr anhaften, sondern es mußte ihm nun innewohnen. Dies ging aber theoretisch nur über den Umweg der Einsenkung tiefster Gotteserkenntnis und Gnade in die Seele des pastoral in Dienst genommenen Künstlers. Was die katholischen Predigt- und Bildtheoretiker mit der Forderung nach wahrhafter Affektübertragung erreichen wollten, war nichts weniger als die emotive Disziplinierung des Künstlers und damit auch des Betrachters. Was sie allerdings damit auf längere Sicht auslösten, war der Glaube an den begnadeten Künstler und das inspirierte Genie, was sie damit stark beförderten, war die Verrätselung und vor allem Allegorisierung des Kunstwerks. Das Wahre und Schöne der geistlichen Kunst lag nun – per Dekret – hinter der Malschicht verborgen, sodaß der Betrachter in die Pflicht genommen wurde, diese oft auch intellektuellen Schleier in sei-

100 Vgl. Hugo KOCH, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917, 64–67, bes. 65 mit Verweis auf COMBESIS, Graecolat. Patr. Bibl. Nov. Auct. I, Paris 1648, 4ff.: *Male Christum nicht! Denn es ist genug an seiner einmaligen Verdemütigung in der Menschwerdung, die er freiwillig um unsertwillen auf sich nahm. Trage vielmehr auf deiner Seele in geistiger Weise das unkörperliche Wort umher.* Zur Rührung bei der Ansicht des Martyriums der heiligen Euphemia (ebd., 66).

101 Vgl. Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von Wolfgang BRAUNFELS, Sonderausgabe, Bd. 6, Rom–Freiburg/B.–Basel–Wien 1994, 182–185.

102 PALEOTTI (wie Anm. 97) 231f.

103 Ebd., 233: ... *crediamo che simili accidenti siano anco a molti altri per Dio grazia avvenuti.*

104 Ebd., 233.

105 Ebd., 166f.

106 Ebd., 231.

107 Ebd., 213.

108 Ebd., 213f.

109 Ebd., 120: [...] *i pittori, per non essere comunemente meglio disciplinati degli altri nella cognizione di Dio, né essercitati nello spirito e pietade, non possono rappresentare, nelle figure che fanno, quella maniera di divozione ch'essi non hanno né sentono dentro di sé.*

ner eigenen Empfindsamkeit zu zerreißen, um – wenn möglich – erbaulich, genüsslich und bewegt den höchsten Inhalt der Kunst, nämlich Gott, nicht nur zu schmecken, sondern womöglich auch zu erkennen. Die Kunst wurde von der Pastoraltheologie mit einem Wahrhaftigkeitsideal konfrontiert, das ihre imaginativen und fiktionalen Möglichkeiten nur einschränken konnte.¹¹⁰ Natürlich ging es auch bei dem poetischen Konzept des Horaz, das dem Konzept wahrer Affektübertragung zugrunde lag, um Nachahmung und Mimesis, doch um eine des zuerst einmal Unsichtbaren, des Innerlichen oder auch Psychischen. Den Tränen konnte bei einer solchen Kunstauffassung deshalb großer Einfluß zukommen, weil sie auch in diesem Zusammenhang der objektivierende Beleg innerlich empfundener Wahrheiten waren.

Peter Faber¹¹¹ konnte am 21. Juli 1542 seine Suche nach dem wahrhaftigen Ausdruck folgendermaßen ausdrücken: „Ich pflege [...] vieles zu sagen, zu schreiben oder zu tun, ohne mich wieder um jenen Geist zu mühen, in dem ich diese Dinge erfahren habe. So bringe ich z. B. manchmal heiteren und unbeschwerten Geistes und lächelnder Miene Dinge vor, die ich im Geist der Zerknirschung oder im Geist des Mitleids, der Bewunderung, oder unter frommen Tränen verspürt hatte; und so ziehen auch die Zuhörer geringeren Nutzen daraus, weil ich meine Sachen nicht in ebenso gutem Geist vorbringe, wie sie mir selbst gegeben wurden. Darum bat

ich, der Herr möge mir die Gnade schenken, daß sich die Geburt und Wachstum eines Werkes, das Reden und Schreiben, in jenem selben Geiste vollziehe, der schon bei der Empfängnis zugegen war. Das wird der Fall sein, wenn ein und derselbe Geist Wunsch, Denken, Reden und Tun beseelt. Hieraus schloß ich, daß wir unseren Lehrer und Meister und die Art, wie Er redet, in allem nachahmen müssen – so daß wir eine Anregung oder Eingebung des Heiligen Geistes, die uns unter Tränen geschenkt wurde, so viel an uns liegt auch unter Tränen weiterzählen oder aufschreiben müßten. Wir sollten wünschen, unseren Zuhörer so zu erbauen, wie der Geist uns selbst erbaut hat, als er uns diese Anregung oder Eingebung schenkte.“¹¹² Die Wichtigkeit dieser Selbstvergewisserung des guten Empfindens legte dann Francisco de Borja in seiner „Ratio concionandi“ für die Prediger des Jesuitenordens verbindlich fest. Dort hieß es, daß der Kanzelredner, der die Seelen seiner Gemeinde gewinnen wolle, sich selbst zuerst der Rührung aussetzen und sich innerlich entflammen müsse: „Induat Ecclesiastes eas animi imprimere vult: nec enim alios mouet, qui non se prius mouerit, intenderit, atque inflam[m]arit: vnde & quidam olim ait: *si vis me flere, dolendum est primum ipse tibi.*“¹¹³

Zweihundert Jahre später auf der Höhe der sogenannten „Empfindsamkeit“, sollte derselbe Gedanke – vordergründig von jeder konfessionellen Bedeutung gelöst – auf die Höhe sittlich theoretischer

110 STENZEL (wie Anm. 81) 665 mit Verweis auf Max Freiherr von WALDBERG, *Die galante Lyrik*. (1885) 142 dort ohne Quellenangabe nach Sigismund von Birken: „Das Hertz ist weit von dem was eine Feder schreibt / Wir dichten ein Gedicht / dass man die Zeit vertreibt. In uns flammt nicht die Brunst / obschon die Blätter brennen Von liebender Begier / es ist ein blosses Nennen.“

111 Auch Faber selbst besaß die Gabe der Tränen, wenn auch nicht in dem Maße wie Ignatius. Vgl. [Nicola ORLANDINI SJ:] *FORMA | SACERDOTIS | APOSTOLICI, | EXPRESSA IN EXEMPLO | PETRI FABRI | QVI FVIT PRIMVS | E SOCIIS S. IGNATII LOIO- | LAE, FVNDATEORIS SO- | CIETATIS IESV. | DESCRIPTA | A P. NICOLAO OR- | LANDINO SOCIETATIS | EIVSDEM. | EDITIO ALTERA. | Superiorum Permissu. | DILINGAE. | FORMIS ACADEMICIS. | ANNO M.DC.XLVII., 108–115 (Capvt III. *Dei cultus, & rerum sacrarum veneratio mira in Fabro*), bes. 109f.: „*Diuinum Missae sacrificium quo studio, quo ardore peragebat, quo fructu? Quotidianum [110] id erat ille, multarúmque origo lachrymarum.*“ Siehe auch 138–142 [Capvt VIII. *Deuotionis suauitas in Fabro*], bes. 138: *Ex hac tam vigilis animi, attentíque diligentia interiores nimirum illae suauitates, & dulces lacrymae, quibus tanquam iucundo quodam pabulo se recreabat, ortum habebant.*“*

112 Peter FABER, *Memoriale*. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Nach dem Manuskript übersetzt und eingeleitet von Peter HENRICI. 2. Aufl. Einsiedeln-Trier

1989, 72. Vgl. Mabel LUNDBERG, *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens* (ca. 1540–ca. 1650), Uppsala 1966, 260 mit Verweis auf FABER, *Mémorial*, n. 52, 154: „*Quaerebam igitur ut Dominus dignaretur mihi dare gratiam ita ut idem spiritus esset in partu et in augmento operis, in locutione vel scriptura, qui fuerat in conceptione. Hoc erit quando idem spiritus erit in affectu, in cogitatione, loquutione et in opere* (Fabri Mon., S. 518).“

113 [Franciscus Panigarola, Franciscus BORGJA, Johannes von Jesus:] *RHETORICAE | ECCLESIASTICAE | siue | DE RATIONE COMPO- | nendae Concionis, | Libri tres. | R. D. FRANCISCI PANI- | garola Episcopi Astensis, Ordinis | S. Francisci; | R. P. FRANCISCI BORGIAE, | Societatis Iesu Theologi; | R. P. IOANNIS A IESV MA- | ria Carmelitae disalceati. | Nunc primum coniunctim editi. | COLONIAE, | Apud Ioannem Crithium. / Anno M. D. CXII. Darin: P. FRANCISCI | BORGIAE | De oratione [es muß ratione heißen] concionandi | LIBELLUS. 142–188, hier 155: „*Fingat se praesentem sermonibus à Christo habitis, / ad viuum auditoribus exprimat, voce potius quam gestu. Obseruet minas, ad terrorem incutiendum, misericordias verò Dei, & beneficia ad amorem Dei conciliandum Timor enim animum à vitijs deterret, vt contra amor ad virtutem inflammat. Inducat Ecclesiastes eas animi affectiones, quas auditorium animis imprimere vult: nec enim alios mouet, qui non se prius mouerit, intenderit, atque inflam[m]arit: vnde & quidam olim ait: *si vis me flere, dolendum est primum ipse tibi.*“**

Kunstüberlegungen gehoben werden. In der „Allgemeine[n] Theorie der Schönen Künste“¹¹⁴ von 1771–1774 hatte Johann Georg Sulzer auf die Frage, was denn das Wesen und damit das Wahre an der Kunst sei, eine allgemeingültige Antwort zu geben versucht: „Die schönen Künste“, so hieß es dort, „haben zwey Wege dem Menschen Empfindungen einzuflößen. Wenn du mich willst zum Weinen bewegen, sagt Horaz, so weine du selbst; dieses ist der erste Weg. Der andre ist die lebhaft Darstellung oder Vorbildung der Gegenstände, worauf die Empfindung unmittelbar geht; wer Mitleiden erweken will, muß den Gegenstand des Mitleidens uns lebhaft fürs Gesichte bringen. Fast alle Arten der Dichtungen schiken sich so wol zum einen als zum andern Weg.“ Auch Sulzer war des Glaubens, daß die Wahrheit der Kunst den Werken nicht an ihrer Oberfläche abzulesen sei, sondern sich der eigentliche Zweck des künstlerischen Schaffens in der Erregung und Vermittlung eines wie auch immer gearteten Gefühls erfülle. In einer zuerst gnadenvoll entstehenden und dann grazil nacherlebten

Empfindung sah er das „Wahre“ aufgehoben. Für ihn war die „vorzüglich starke Empfindsamkeit der Seele“ die erste Voraussetzung für das „Genie des Künstlers“,¹¹⁵ die „allgemeine, wol geordnete Empfindsamkeit des Herzens“ die Grundlage eines rechten Kunstverstehens. „Wer nicht selbst lebhaft fühlt, wird schwerlich in andern ein vorzügliches Gefühl erweken können.“¹¹⁶ Und noch einmal hieß es: „Die Maxime, die Horaz dem Dichter empfiehlt, daß er selbst erst weinen soll, wenn er unsre Thränen will fließen sehen, läßt sich auf jedes Werk der Kunst anwenden. Alles, was wir durch die Kunst empfinden sollen, muß vorher von dem Künstler empfunden werden.“¹¹⁷ Erst dann könne etwa der „Dichter ein Meister über die Herzen der Menschen“ werden, wenn das Wort, das aus dem Herzen entstanden sei, wieder in die Herzen dringe.¹¹⁸ Es war unzweifelhaft die Unfähigkeit, diesem Ideal wahrer Affektübertragung zu genügen, die Nikolaus Goudanus im Wien des Oktober 1553 melancholisch werden ließ.

114 [Johann Georg SULZER:] Allgemeine Theorie der Schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln abgehandelt, von Johann George SULZER, 2 Teile, Leipzig, 1771–1774. Bey M. G. Weidemanns Erben und Reich, I, 314 (Empfindung.).

115 Ebd., I, 628 (Künstler.): „Da die schönen Künste für das Gefühl arbeiten, und eine lebhaft Rührung der Gemüther durch Sinnlichkeit der Gegenstände zu ihrem Augenmerk haben; so scheint eine vorzüglich starke Empfindsamkeit der Seele, die erste Anlage zu dem Genie des Künstlers zu seyn. Wer nicht

selbst lebhaft fühlt, wird schwerlich in andern ein vorzügliches Gefühl erweken können. Ein Werk der schönen Kunst ist im Grunde nichts anders, als die äussere Darstellung eines Gegenstandes, der den Künstler sehr lebhaft gerühret hat.“

116 Ebd., I, 628 (Künstler.).

117 Ebd., I, 628f. (Künstler.).

118 Ebd., I, 251f. (Dichtkunst. Poesie.). Vgl. auch Gerhard SAUDER, Empfindsamkeit. Bd. 1 Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974, 160.

