

# Das „Gedächtnis“ oder der Seelengrund in seiner Bedeutung für die Betrachtung

Von Joh. B. L o t z, S.J., Pullach bei München

## I

Das Zeitalter der Technik hat vielfach nur noch das vom Menschen selbst Hervorgebrachte oder Geschaffene gewertet und gesehen. Für das dahinter flutende, naturhaft wachsende Leben hat man weithin das Gespür verloren. Nun aber wird das vom Menschen Hervorgebrachte gerade durch die spontan quellenden Kräfte der Natur immer wieder inspiriert und befruchtet. Aus seinem naturhaften Wurzelgrund gelöst, wird es darum der Willkür überliefert und seiner Tiefe beraubt. Wenn der Mensch glaubt, alles nach Belieben und ohne Rücksicht auf tiefere Gesetzlichkeiten „machen“ zu können, kommt dabei auch nur etwas „Gemachtes“ und Unechtes heraus, das der Kraft und Fülle entbehrt. Schon Kierkegaard klagt darüber, daß seine Zeit „armselig“ sei; die Menschen erschienen ihm als „erbärmliche Geschöpfe“ ohne Leidenschaft, deren Gedanken „dünn und schwach“ geworden sind. Deshalb wandere er gerne zum Alten Testament und zu Shakespeare zurück: „da fühlt man doch, daß es Menschen sind, die da reden“<sup>1</sup>.

Diese geistige Entwicklung hat sich auch in der Lehre und Praxis von der Betrachtung ausgewirkt. Wenn vielfach deren methodischer Vollzug überbetont wurde, so lag darin ebenfalls eine Überschätzung des vom Menschen selbst Gemachten oder Geregelten. Die heimlichen Antriebe vom verborgenen Kern des Lebens und der Gnade her wurden zu wenig in ihrer Bedeutung erfaßt und zur Geltung gebracht; ja, nicht selten war das Organ für diese Quellgründe des religiösen Lebens recht verkümmert. Die Folge war, daß die Betrachtung bei so manchen zu einem willkürlichen, unfruchtbaren Herumhantieren mit Gedanken, Affekten und Willensentschlüssen wurde. Man empfand sie darum als etwas Unlebendiges und Kraftloses. Bei vielen drohte die Methode das Leben aufzuzehren, statt die ganz mit ihm verschmolzene, aus ihm emporsteigende Form zu sein.

Der eben geschilderten rationalistischen Verflachung erstand eine mächtige Gegenbewegung. Je schmerzvoller man den Mangel an lebendiger Ganzheit und Ursprünglichkeit erfuhr, um so entschiedener wandte man sich vom Organisierten zum Organischen, vom Erklärgelten zum Gelebten, vom Gemachten zum Gewachsenen zurück. Mehr als das, was der Mensch selbst erdenken und planen kann, wurde nun das geschätzt, was er durch Intuition und Inspiration oder Eingebung empfängt. Von dem aktiv Geschaffenen verlagerte sich der Vorrang auf das passiv Erlittene. Fruchtbarer erschien es, sich nicht selbst Ziele und Wege zu wählen, sondern sich von dem bestimmen und mitnehmen zu lassen, was von selbst aus der Tiefe aufsteigt, den Menschen in Anspruch

<sup>1</sup> Entweder-Oder, Leipzig 1939, 12.

nimmt, ja oft überwältigt. Damit im Zusammenhang wurde das „Unbewußte“, das den Menschen beherrscht, entdeckt und diesem das Bewußte, das der Mensch beherrscht, untergeordnet. Wesentlichere Aufschlüsse als von den Gedanken des Wach-Bewußtseins erwartete man daher von den Bildern des Traum-Bewußtseins, in dem sich das Unbewußte äußert.

All das prägte sich oft recht überspitzt aus und führte auch zu einer einseitigen Stellungnahme zur Betrachtung. Vorwiegend oder gar ausschließlich in ihrer rationalistischen Entartung gesehen, wurde sie von nicht wenigen als unfruchtbare Vergewaltigung der Seele gänzlich verworfen. Zum mindesten lehnte man jedes methodische Verfahren als tödlich für den wahrhaft lebendigen Aufschwung ab. Besonders das Gedanklich-Begriffliche sollte ganz in den Hintergrund treten, ja nach manchen als Fremdkörper gänzlich ausgeschieden werden; nur so könne die Betrachtung wirklich Gebet sein, das als schöpferisches, rational nicht faßbares Aufblühen des Geistes und des Herzens genommen wurde, hierin der Kunst und in erster Linie der Poesie verwandt. Dabei hob man das Wirken der Gnade so sehr hervor, daß der Sinn für die Bedeutung der eigenen Tätigkeit weithin verloren ging. Von hier aus wollte man die Betrachtung, weil sie immer noch Aktivität einschließe, hinter sich lassen, um in die reine Passivität der Mystik als die jedem ernsten Christen gemäße Gebetsweise einzugehen.

Auch diese zweite Phase der Entwicklung haben wir heute schon hinreichend in ihrer Einseitigkeit durchschaut. Wenn die erste Auffassung vom Rationalismus beeinflußt, ja ihm oft schon verfallen war, so zahlt die zweite Tribut an den Irrationalismus und geht nicht selten in ihm unter. Zu dieser philosophischen Kennzeichnung können wir noch eine theologische fügen. Wenn die erste Auffassung sich der pelagianischen Geisteshaltung, die das menschliche Tun auf Kosten der Gnade überbewertet, nähert, so berührt sich die zweite mit der quietistischen Einstellung, die auf Kosten des menschlichen Tuns alles der Gnade allein zuschreibt. Schließlich verurteilen beide Auffassungen das Beten zur Unfruchtbarkeit; nach der einen erstickt das Leben in der vom Menschen selbst gemachten Form, nach der andern ufert es aus und verströmt, weil die gestaltende Form unterschätzt, ja aufgelöst wird.

## II

Nach den Erfahrungen, die man mit beiden einander befehdenden Anschauungen vom Wesen und der Praxis des betrachtenden Gebetes gemacht hat, drängt gegenwärtig die Entwicklung einer Synthese zu. Das wird schon aus den Beiträgen erkennbar, die in den letzten Jahren in dieser Zeitschrift darüber erschienen sind<sup>2</sup>. Ihre Ergebnisse lassen sich kurz folgendermaßen zusammenfassen:

<sup>2</sup> J. Lotz, Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre: 10 (1935), 1—16, 112—23;

Fr. Wulf, Vom Wesen und der Einübung des Gebetes. Ein Beitrag zur Frömmigkeit unserer Zeit: 21 (1948), 231—36;

B. Martin, Vom Weg zum meditativen Leben: 21 (1948), 390—97, 22 (1949), 297—305; A. Bolley, Versenkungsstufen in der Betrachtung: 22 (1949), 258—73;

1. Es gilt, das bloß Gedachte zum blutvoll Erlebten, zu dem den ganzen Menschen Ergreifenden und Umwandelnden zu vollenden; dabei wird aber gegen allen Irrationalismus eine letzte geistige oder intelligible Grundstruktur als Wesenserfordernis bejaht. 2. Hiermit im Zusammenhang öffnet man sich dem, was der Mensch passiv erleidet, was ihn von selbst überfällt; doch weiß man sehr wohl, daß man sich diesem Geschehen nur dann überlassen darf, wenn man zugleich durch seinen aktiven Vollzug die Einflüsse prüft und die Geister unterscheidet. 3. Ebenso wagt man sich in das verborgene und meist weglose Land der Untergründe der Seele hinein, um durch dessen unermeßliche Reichtümer das Beten zu befruchten; indem man zugleich durch das Beten formend auf jene Tiefen zurückwirken will, sieht man schon, daß dort unten auch das Chaos wohnt, das der Bändigung von der sogenannten Oberfläche der Seele her bedarf. 4. Ferner läßt man wieder die Bilder und Symbole sprechen, da gerade in ihnen die Untergründe der Seele sich Ausdruck verschaffen, und umgekehrt gerade durch sie jene Untergründe am unmittelbarsten erreicht und am wirksamsten beeinflußt werden; indessen hat man genug erfahren, daß das bloße Spiel der Bilder zur Willkür verleitet und zum Chaos verführt, weshalb man deren Deutung nicht aus ihnen allein, sondern im Lichte der Vernunft und des Glaubens vornimmt. 5. Schließlich überliefert man sich ganz dem Wirken Gottes und seiner Gnade, das, hinter all dem bisher Aufgezeigten stehend, uns letztlich trägt und umfängt, das uns über die es-haften Mächte hinaushebt und unser Ich mit dem absoluten Du zusammenschließt; doch ist man sich ebenso der Notwendigkeit des eigenen Einsatzes, sogar des methodischen Vorangehens bewußt.

Die hier in einigen Gegensatzpaaren umrissene Synthese hat zu einer aufschlußreichen terminologischen Doppelheit geführt. Man stellt nämlich häufig der Betrachtung die Meditation gegenüber; man sagt wohl auch, das, was in der Kirche heute für gewöhnlich geübt werde, sei nur Betrachtung, nicht aber Meditation. Dabei ist die Betrachtung durch den Primat des Aktiven und Gedanklichen gekennzeichnet, das sich in den oberen Zonen der Seele entfaltet; die Meditation hingegen empfängt ihre entscheidende Prägung von dem Passiven und Bildhaften her, das aus den Tiefenschichten der Seele emporsteigt. Der Unterschied zwischen beiden scheint nicht grundsätzlich, sondern fließend zu sein, wenigstens auf dem Hintergrund der ange deuteten Synthese. Die echte Betrachtung nämlich hebt sich dadurch von ihrem rationalistischen Zerrbild ab, daß sie wesentlich das in der Meditation Hervortretende umschließt; in gleicher Weise schreitet die echte Meditation insofern über ihr irrationalistisches Zerrbild hinaus, als sie wesentlich das bei der Betrachtung Führende ebenfalls in sich begreift. Innerhalb des damit abgesteckten Feldes sind verschiedene Typen möglich; zwischen der Betrachtung, die nur ein Mindestmaß von Meditation, und der Meditation, die nur ein Mindestmaß von Betrachtung erkennen läßt, kann eine Mitte zur Verwirklichung kommen,

ders.: Das Gotteserleben in der Betrachtung: 22 (1949), 343—356;

Fr. Wulf, Die Bedeutung der schöpferischen Phantasie für die Betrachtung nach Ignatius von Loyola: 22 (1949), 461—467.

in der sich beide Seiten ausgewogen zusammenfinden. Diese Schwingungsbreite ist mit dem synthetischen, zweipoligen Grundcharakter dessen, was sowohl Betrachtung als auch Meditation heißen kann, gegeben. — Übrigens macht sich bei dem Ausdruck Meditation auch der Einfluß der zeitgenössischen Seelenlehre, besonders der Seelenheilkunde bemerkbar, die, vielfach von der Weisheit des Ostens befruchtet, die Menschen wieder in die Kunst der Meditation einführen und so heilen will.

### III

Wir haben bisher auseinanderzusetzen versucht, welchen Gang das Gespräch über das betrachtende Gebet in den letzten Jahrzehnten genommen hat und an welchem Punkt es heute steht. Schauen wir von daher auf die großen Lehrer des Gebetes, so stellen wir fest, daß sie die hier behandelten Fragen in ihrer Ausdrücklichkeit noch gar nicht gekannt haben. Sie leben eben noch aus der Ganzheit des Menschen, aus jenem Lebensgrund, in dem alle Kräfte der Seele ihre *einige* Wurzel haben. Das beweist keine Betrachtungsmethode besser als jene, die Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbüchlein die „*meditación con las tres potencias*“, die Anwendung der Seelenkräfte, nämlich des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens (*memoria, entendimiento, voluntad*) nennt. Mit dem Gedächtnis soll man sich die heiligen Geheimnisse schlicht vergegenwärtigen, mit dem Verstand in sie eindringen, mit dem Willen endlich affektiv zu ihnen Stellung nehmen. Die gewöhnlichen Erläuterungen dieses Zusammenspiels befaßten sich in zunehmendem Maße fast nur mit dem Verstand und dem Willen, während man über das Gedächtnis kaum ein Wort verlor. Das kommt wohl daher, daß man dem Gedächtnis im Laufe der Zeit eine immer geringere Bedeutung beilegte und im Grunde nichts damit anzufangen wußte. Man sah es eben nur in dem heute gebräuchlichen Sinne, nämlich als das Vermögen, früher einmal Gewußtes zu behalten und wieder zu erwecken. Mit dieser Auffassung blieb man aber bei der bloßen Betrachtung und kam schwerlich an den ihr innerwohnenden Kern von Meditation heran.

Bei Ignatius hat das Gedächtnis aber viel mehr Gewicht. Das geht bereits daraus hervor, daß es von ihm ebenso ausführlich wie die beiden andern Seelenkräfte umschrieben wird, und daß es selbst noch auf dem Höhepunkt der Exerzitien, in der letzten Betrachtung, die der Liebe und damit der Hingabe des ganzen Menschen an Gott gewidmet ist, eine entscheidende Bedeutung erhält. Dort wird in dem unsterblichen Gebet des „*Suscipe*“ das, was der Mensch Gott darzubringen hat, zunächst zusammenfassend als „meine ganze Freiheit“ ausgesprochen, dann aber im einzelnen als „mein Gedächtnis, mein Verstand und mein ganzer Wille“ auseinandergelegt. Offenbar wird dabei mit „Freiheit“ der Mensch und besonders dessen geistiges Innen nach seiner Ganzheit umgriffen, während Gedächtnis, Verstand und Wille die Momente, aus denen sich die Freiheit aufbaut oder in denen sie sich verwirklicht, darstellen. Zu beachten ist, daß hier das Gedächtnis ebenso wesentlich wie die beiden andern Grundkräfte zu der Ganzheit des Geistes gehört. Ja, da es stets dem Verstand und dem Willen vorgeordnet auftritt, kommt ihm anscheinend der

Primat vor diesen zu, bildet es deren Wurzel. Freilich muß es dann anders und tiefer gefaßt werden, als es eben geschah und meistens geschieht. Nur dann wird der meditative Kern der Betrachtung zugänglich.

Das eigentliche Verständnis der eben berührten Zusammenhänge ist nur möglich, wenn man auf die große Überlieferung zurückgeht, deren Erbe von Ignatius weitergetragen wird. Dabei werden wir schließlich auf **A u g u s t i n u s** verwiesen, der die Dreheit von Gedächtnis, Verstand und Willen (*memoria, intellectus, voluntas*) im menschlichen Seelenleben als die dem Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit am nächsten kommende Analogie eingehend untersucht hat. Dieser Vergleich sieht eine Entsprechung zwischen dem Gedächtnis im Menschen und dem Vater in der Gottheit. Wie der Vater der Ursprung des dreifaltigen Gotteslebens ist, so erscheint das Gedächtnis als der Ur- und Quellgrund des menschlichen Geisteslebens. Danach meint Augustinus mit dem **G e d ä c h t n i s** den **S e e l e n g r u n d**, aus dem und in dem das Erkennen und das Wollen hervorgehen und leben, der ihre einige, sie umfassende und immer schon überholende Wurzel ist. Aus diesem sie nährenden Boden herausgerissen, müssen sie verkümmern und absterben. — Über den wunderbaren Reichtum und die schier unabsehbare Vielräumigkeit des Gedächtnisses hat Augustinus in seinen „*Bekenntnissen*“ Unvergängliches gesagt.

Auch jetzt bleibt noch dunkel, wie und warum das Gedächtnis der Seelengrund ist und sein kann. Das wird sich erst klären, wenn wir über Augustinus hinaus- und auf die Überlieferung zurückgehen, von der er selbst wieder zehrt. Was das Philosophische betrifft, ist er seiner geistigen Herkunft nach Neuplatoniker und damit schließlich Platoniker. Für **P l a t o n** aber war lange Zeit die Wurzel alles geistigen Lebens die *Anamnesis* oder die Wiedererinnerung, was folgendermaßen zu verstehen ist. Die Urgründe alles sichtbar Seienden und alles menschlichen Wissens sind die ewigen Ideen. Obwohl diese aus den irdischen Dingen nicht erkannt werden können, hat der Mensch doch Kenntnis von ihnen. Daher muß er sie in einem vorweltlichen Dasein geschaut haben. Eindrücke davon behält der Mensch unverlierbar in seinem Gedächtnis, in dem sie zunächst wie betäubt ruhen; durch die Wiedererinnerung aber wird jeweils die Idee zur vollen Bewußtheit erweckt, an der das uns gerade begegnende Sinnending teilnimmt. Den Gipfelpunkt und Ursprung aller übrigen Ideen bildet die Idee des Urguten, worin Gott aufstrahlt, soweit Platon ihn gesichtet hat; auch die „*Idee der Ideen*“ hat ihre Spur im Gedächtnis hinterlassen, und der Aufstieg zu Gott ist einzig auf dem Weg der Wiedererinnerung an sie möglich.

#### IV

Von Platons Standpunkt her begreift man ohne weiteres, daß das Gedächtnis der Seelengrund und der Nährboden des gesamten geistigen Lebens ist. Freilich hat sich zugleich eine in dem Wort „Gedächtnis“ verborgene **D o p p e l h e i t** gezeigt; man könnte dem empirischen das metaphysische Gedächtnis gegenüberstellen. Beim **e m p i r i s c h e n G e d ä c h t n i s** geht es um das Be-

halten und Erwecken des einzelnen Seienden, das wir im Laufe unseres Lebens in uns aufnehmen; aus diesem immer zunehmenden, aber auch abnehmenden Schatz schöpft ständig unser geistiges Leben, das ohne ihn auf das im Augenblick gerade Wahrgenommene und damit auf ein Mindestmaß beschränkt wäre. Beim *metaphysischen Gedächtnis* hingegen geht es um das Behalten und Erwecken dessen, was dem einzelnen Seienden zugrundeliegt und sein Aufnehmen in uns erst ermöglicht. Dieses Zugrundeliegende und Ermöglichende, diesen Urgrund alles Seienden und alles Wissens nannte Platon die Ideen oder auch das „ontos On“, das seiend Seiende. Wir wollen es das Sein nennen, weil der Grund, durch den das Seiende ein Seiendes ist und als Seiendes geistig ergriffen werden kann, am besten als das Sein bezeichnet wird.

Wie das Seiende wesenhaft im Sein wurzelt, so offenbar auch das empirische Gedächtnis im metaphysischen; ohne dieses könnte es jenes nicht geben. Erst das metaphysische Gedächtnis ist der Seelengrund und der Nährboden des gesamten geistigen Lebens. Weil es jedoch mit dem empirischen als seiner Ausstrahlung auf das innigste verbunden ist, kann eine Beschreibung, die zunächst nur das empirische Gedächtnis zu treffen scheint, letztlich auf das metaphysische abzielen; so verhält es sich zum Teil auch bei Augustinus.

Für unsere Erörterungen über Meditation und Betrachtung kommt natürlich in erster Linie das metaphysische Gedächtnis als der Seelengrund in Frage. Hier aber erhebt sich ein wichtiger Einwand. Daß es nämlich das empirische Gedächtnis gibt, weiß jeder aus seiner täglichen Erfahrung. Das metaphysische Gedächtnis hingegen scheint mit den Grundauffassungen der platonischen Philosophie zu stehen und zu fallen. Es sieht so aus, als ob von Wiedererinnerung im metaphysischen Sinne keine Rede mehr sein könne, wenn man das überweltliche Reich der Ideen und das vorweltliche Dasein der Seele verwirft. Dieser Einwand zwingt uns, genau zu bestimmen, welchen Sinn das metaphysische Gedächtnis und die entsprechende Wiedererinnerung unab- hängig von den unhaltbaren Annahmen Platons haben, oder welches der wahre Kern eben dieser Annahmen ist. Nur wenn die „memoria“ auch unter den veränderten Voraussetzungen einen echten Sinn bewahrt, kommt ihr eine wesentliche Bedeutung für die Betrachtung zu, vermag sie die bloße Betrachtung zur Meditation zu vollenden.

Knüpfen wir an das viel zitierte, aber meist nicht ausgeschöpfte Wort von Augustinus an: „Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“; Du hast uns zu Dir hin erschaffen; und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir. Herz bezeichnet das Innerste des Menschen, die einzige Mitte, aus der all sein Denken, Wollen und Tun emporsteigt, und die all dies als bloße Teilentfaltungen eines einzigen Gesamtlebensvollzuges zusammenhält. Offenbar meint das Herz den Seelengrund; daher fällt es mit dem metaphysischen Kern der memoria zusammen. Vom Herzen wird gesagt, es sei unruhig; Unruhe oder Ruhelosigkeit bildet geradezu sein Wesen. Diese Unruhe wäre das Chaos, die absolute Sinnlosigkeit und Verzweiflung, wenn sie der endgültige Zustand des Herzens wäre, wenn sie nirgends und

nie zur Ruhe kommen könnte, wenn sie keinerlei Gerichtetheit in sich trüge. Tatsächlich aber ist die Unruhe gerade Folge, Ausdruck und Offenbarwerden der tiefen Gerichtetheit des Herzens, seiner Gerichtetheit auf Gott, der uns und damit besonders unseren Seelengrund oder unser Herz zu sich selbst hin erschaffen hat. Weil dieses so gebildet ist, daß es einzig in Gott seine Ruhe finden kann, kommt es sonst nie und nirgends zur Ruhe, wird es ruhelos über alles Nicht-Göttliche hinausgetrieben, bis es in Gott eingegangen ist, der es mit der alles Sehnen stillenden Ruhe beglückt. In der Unruhe ist Gott anwesend als der das Herz an sich ziehende, es zu sich hin bewegende, es ganz für sich in Anspruch nehmende Partner des Menschen. Zugleich aber ist Gott in der Unruhe abwesend als der sich dem Herzen noch entziehende, es noch von sich fernhaltende, es noch der Prüfung unterwerfende Richter des Menschen. Die Unruhe erschließt Gott als den abwesend Anwesenden, dessen Anwesenheit gerade im Zeichen seiner Abwesenheit steht.

Von hier verstehen wir den auch ohne Platons Voraussetzungen unaufhebbar bleibenden Sinn des metaphysischen Gedächtnisses. Wie die Unruhe zeigt, ist Gott im Seelengrund des Menschen a n w e s e n d , hat er sich diesem eingeprägt. Da nun die Unruhe das Wesen des Herzens ausmacht, kann der Gotteseindruck in ihm nicht getilgt werden; mit einer solchen Tilgung würde der Mensch aufhören, Mensch zu sein. Damit ist das Erste im Gedächtnis, nämlich das Behalten, gegeben; in einem letzten, radikalen Sinne vergißt das Herz seinen Gott nie. — Wie aber die Unruhe ebenfalls gezeigt hat, ist Gott im Seelengrunde als der A b w e s e n d e anwesend, weshalb ihn der Mensch in einem vorletzten Sinne eben doch vergessen kann. An dieser Stelle setzt das Zweite im Gedächtnis, nämlich die Wiedererinnerung, ein. Sie ist möglich auf Grund des Behaltens; sie ist nötig auf Grund von Gottes Abwesenheit, wegen der sich das Herz immer erst wieder seines Gottes erinnern muß, um sich so mehr und mehr aus seiner Abwesenheit zu seiner Anwesenheit zu erheben.

## V

Das Vorstehende sollte im Anschluß an Augustinus nachweisen, daß der Seelengrund kraft seiner inneren Struktur den Charakter der memoria hat, daß es also auf jeden Fall so etwas wie ein metaphysisches Gedächtnis gibt. Zu seiner näheren Bestimmung ist noch einiges zu sagen, wodurch auch der Unterschied vom empirischen Gedächtnis deutlicher wird.

Während dieses ein fertiges Bild des Behaltenen in sich trägt, handelt es sich beim metaphysischen Gedächtnis, wie wir es im Gegensatz zu Platon verstehen, lediglich um die Unruhe als Tiefenstruktur des Seelengrundes, in der Gott nur als ihr Ziel anwesend und deshalb zugleich abwesend ist. Doch erweist sich diese abwesende Anwesenheit des Ziels als etwas das Herz wirklich Formendes und Bestimmendes; denn sie ist wirksam, insofern gerade sie die Unruhe immer wach hält und allein in Gott heimfinden läßt.

Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß die Erinnerung im empirischen Gedächtnis mit einem Griff (wenn auch vielleicht nach einigem Suchen) das

Behaltene fassen kann. Im metaphysischen Gedächtnis hingegen vollzieht sich die Erinnerung als ein vielstufiges Geschehen des immer weiter Nach-innen-gehens. Wenn die Unruhe sich zu erleben beginnt, bleibt ihr zunächst ihr Ziel noch verborgen, obwohl sie schon ganz unter dessen Einfluß steht. Erst indem sie vielfältige Erfahrungen mit sich macht, enthüllt sich ihr allmählich ihr Innerstes. Sie kann sich so mißverstehen, daß sie sich jedes Ziel abspricht oder ihr Ziel in diesem und dann in jenem und dann wieder in einem andern Endlichen sucht. Falls sich das Herz nicht irgendwo verkrampt, werden all diese Versuche vom innersten Grund oder vom letzten und eigentlichen Ziel der Unruhe her zum Scheitern gebracht. So wird sie immer mehr enttäuscht, von allen Täuschungen und damit zu sich selbst befreit. Von sich selbst getrieben, wird sie Schritt für Schritt nach innen geführt, gibt es für sie in der immer tiefer dringenden Er-innerung oder Ver-innerlichung keinen Stillstand, bis sie in Gott ruhelos zur Ruhe kommt; ruhelos, weil sie in immer neuen Anläufen der Er-innerung kraft einer ungeheuren, von ihrem Gott ausgehenden Dynamik um diesen zu ringen hat.

Weiterhin ist das fertige, mit einem Griff zu fassende Bild des Behaltenen im empirischen Gedächtnis vom Menschen erst durch ein mehr oder minder bewußtes Tun erworben; es gehört also zu dem Abgeleiteten, das immer schon die Tätigkeit des Erkennens und Wollens voraussetzt. Im Gegensatz dazu fällt die dem metaphysischen Gedächtnis eigene Tiefenstruktur des Seelengrundes mit dem Herzen zusammen, weil sie dessen Wesen ausmacht. Sie erscheint als das ihm ursprünglich Eingeborene oder Eingeschaffene, das allem Erwerben vorausgeht und zugrunde liegt, das ein Erwerben als dessen Wurzel allererst ermöglicht. Hier ist das Behaltene ein absolut und immer schon Vorgegebenes, eine an sich im Unbewußten ruhende Grundstruktur, die den Ausgangspunkt und den Nährboden, den umfassenden Raum und die unwiderstehliche Triebkraft alles bewußten Tuns bildet.

Wie das empirische Gedächtnis selbst den Erwerb des Behaltenen vollzieht, so vollendet es sich auch durch seine eigene Tätigkeit zur Wiedererinnerung. Das metaphysische Gedächtnis aber hat als der Seelengrund keine eigene Tätigkeit, weshalb es sein Behaltenes weder selbst erwirbt (sondern empfängt), noch selbst durch die Erinnerung erweckt. Letzteres geschieht durch „intellectus“ und „voluntas“, die der Seelengrund als das erkennende und das affektiv-wollende Wirkvermögen aus sich entläßt, in denen er sich so auseinanderlegt, daß er ihnen seine eigene Dynamik der Unruhe mitteilt. Beide stehen daher ganz unter dem Zug der abwesenden Anwesenheit Gottes, wobei das Erkennen dem absoluten Sein Gottes als der ewigen Wahrheit und das Wollen demselben absoluten Sein als der unendlichen Guttheit zugewandt ist. Als sich ergänzende Teilentfaltungen des einen Seelengrundes gehören sie unter sich und mit diesem zusammen. Je tiefer diese Verbindung und Rückbindung von Erkennen und Wollen zur Verwirklichung kommt, desto kraftvoller erblüht die wahre Erinnerung, nämlich das Nach-innen-gehen in das immer schon Behaltene des metaphysischen Gedächtnisses, wodurch aus der abwesenden Anwesenheit Gottes mehr und mehr seine anwesende Anwesen-

heit erwächst. Lösen sich dagegen Erkennen und Wollen voneinander und vom Seelengrunde, so wird die Kraft der Erinnerung je nach dem Grade dieser Ablösung geschwächt, ja (nahezu) gebrochen, was das Auftreten von allerlei Pseudogestalten der Erinnerung zur Folge hat.

Gemäß einem letzten Gesichtspunkt kann das empirische Gedächtnis deshalb sein Behaltenes durch eigene Tätigkeit erwerben und auch wieder erwecken, weil dieses schon als Gegenstand voll anwesend ist. Beim metaphysischen Gedächtnis hingegen scheidet die eigene Tätigkeit aus, weil hier Gott als das Behaltene nicht voll anwesend ist, sondern dem Seelengrunde in der Unruhe lediglich seine abwesende Anwesenheit gewährt. Infolgedessen ist die innere Gerichtetheit der memoria und dann auch von intellectus und voluntas ursprünglich unerfüllt. Sowohnt dem Erkennen nur das unerfüllte oder unbestimmte Sein (Wahre) und dem Wollen nur das unerfüllte oder unbestimmte Gute inne. Da jedoch die Unerfülltheit unwiderstehlich zur Erfüllung drängt, wird eine ungeheure Dynamik entfesselt. Zunächst auf das endliche Seiende und Gute verwiesen, finden Erkennen und Wollen darin zwar eine gewisse Erfüllung. Bald aber wird diese als bloße Teil-Erfüllung erfahren; in dem über sie hinausstrebenden Fortriß wird sie ebenso zurückgelassen wie mitgenommen, und diese Bewegung kommt nicht zur Ruhe, bis die Ganz-Erfüllung in Gott erreicht ist. Das zu innerst Treibende in jeder Begegnung mit dem Endlichen ist die unauslöschliche Sehnsucht, das nie stillstehende Wandern des in Erkennen und Wollen sich aussprechenden Herzens hin zu Gott. Im Hin-ausgehen in die Welt vollzieht sich letztlich das Hineingehen des Herzens zu sich selbst und damit die Erinnerung an den, der „interior intimis meis“ (Augustinus), mir innerlicher als mein Innerstes oder mein Herz ist. Von hier aus stellen sich die Stufen der Erinnerung, von denen oben die Rede war, als Stufen der Aneignung und Überwindung des Endlichen dar.

## VI

Umreißen wir nunmehr in einem zusammenfassenden Vorblick die Bedeutung der memoria, wie sie im Vorstehenden bestimmt wurde, für die Betrachtung und die Meditation. Hinter dem empirischen Gedächtnis öffnete sich das metaphysische, das selbst nicht ein Seelenvermögen, sondern der Grund aller Seelenvermögen ist. Ignatius nennt das Gedächtnis ein Seelenvermögen, weil er zunächst das empirische im Auge hat, worin jedoch für ihn das metaphysische eingeschlossen ist. Hier sprechen wir vom metaphysischen Gedächtnis; welche Rolle auch das empirische in der Betrachtung spielt, soll später gesagt werden.

Nach unseren Darlegungen gehören in Betrachtung und Meditation alle drei Elemente: memoria, intellectus und voluntas wesentlich zusammen. Die memoria für sich allein bleibt stumm, während intellectus und voluntas für sich allein in der Gefahr schwelen, sich in vielen Worten zu verlieren und darüber das eine notwendige Wort nicht zu finden. Sie haben die Aufgabe, das aus der memoria aufsteigende Grund-Wort zu artikulieren und

dazu eigene Worte zu suchen; doch dürfen sie deshalb nicht eben dieses Grund-Wort vergessen oder auch nur entmächtigen; ihr eigenes Wort darf nicht das von Gott eingebene Wort übertönen. Die vielen Worte von Erkennen und Wollen sollen dem einen Worte des Herzens dienen, ihm Raum schaffen und es zur Entfaltung bringen; sonst stirbt dieses ab, und die vielen Worte werden ohne ihre Wurzel kraftlos und dünn. Alles kommt darauf an, daß in dem Leib der vielfältigen Inhaltlichkeiten die eine Seele des „fecisti nos ad te“, der Tiefenruf des Herzens und damit der Urruf Gottes immer mehr erstarke und uns übermächtige. Je tiefer so intellectus und voluntas in die memoria eingehen, desto kraftvoller wird aus der mehr vom Menschen her geschehenen Betrachtung die mehr von Gott her geschenkte Meditation erblühen.

Die Durchführung dieser Sicht in ihren einzelnen Aspekten des Personalen, des Gnadenhaften, des Gestalt- und Gegenstandslosen, des Bildhaften, des Gefahrbringenden ist in einem weiteren Aufsatz geplant.

## AUS DEM LEBEN DER KIRCHE

### Von den laufenden Selig- und Heiligsprechungsverfahren

Von Ferdinand Baumann, S.J., Rom

Höhepunkte eines „Anno Santo“ sind immer die verschiedenen Selig- und Heiligsprechungen in St. Peter in Rom. Darum wurden schon im Jahre 1949 und werden noch jetzt die Verhandlungen der Ritenkongregation mit einer ungewöhnlichen Beschleunigung durchgeführt. Wollten wir nun unseren Überblick nur auf das Jahr 1949 beschränken, so wäre er bei seinem Erscheinen schon überholt. Darum berichten wir zunächst kurz über die im vergangenen Jahr erfolgten „Einleitungen“ und Erklärungen des „Heroischen Tugendgrades“, dann über die eigentlichen Selig- und Heiligsprechungen.

I. Beim Heiligen Stuhle „eingeleitet“ wurde das Verfahren über sechs Diener und Dienerinnen Gottes, nämlich fünf aus Italien und eine aus der Schweiz.  
Am 2. Januar 1949:

1. Kardinal Joseph Benedikt Dusmet O.S.B. — Geboren am 15. August 1818 in Palermo auf Sizilien, trat er früh in das dortige Benediktinerkloster S. Martino ein, das zur Kongregation von Montecassino gehört. Infolge seiner strengerer Richtung wurde er in das Kloster in Caltanissetta versetzt; dann wurde er, erst 32 Jahre alt, Prior in einer Abtei in Neapel, um schon nach zwei Jahren die Leitung der Abtei von Caltanissetta zu übernehmen. Mit 40 Jahren, 1858, wählte ihn das Generalkapitel einmütig zum Abt von S. Nicolò in Catania. Wie unruhig die Zeiten in Italien damals waren, zeigt schon die Tatsache, daß der Abt im Jahre 1862 den General Garibaldi (der 8 Jahre später das päpstliche Rom einnahm) mitsamt seinem Gefolge für einige Zeit beherbergen mußte. Dennoch konnte Abt Dusmet den etwas verfallenen Ordensgeist der Abtei neu beleben. Im Jahre 1867 ernannte ihn Papst Pius IX. zum Erzbischof von Catania; Leo XIII. verlieh ihm 1889 den Kardinalspurpur, weil er „hervorragte durch bischöfliche Tugenden und besonders durch Klugheit und Liebe zum Nächsten“. Am 4. April 1889 verriet der Tod, daß der Kardinal nicht bloß in äußerster Armut gelebt, sondern auch unter dem Purpur — und wohl sein ganzes Leben lang — ein rauhes Zilizium oder Bußhemd getragen hatte.