

# Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre

Von Joh. Bapt. Lotz S. J., Freiburg i. Br.

**W**ir stehen heute in einer Wende vom Rationalen zum Irrationalen. In unserer konkreten geistigen Situation ist das gleichbedeutend mit einem Zurückstreben von der leergelaufenen Schablone zum ursprünglich reichen Leben.

Daher der leidenschaftliche Haß gegen alles Berechnete, künstlich Gemachte, technisch Erzeugte, Kommandierte, Methodische, Verstandesmäßige: diese Erbfeinde des Lebens. Daher die ebenso leidenschaftliche Begeisterung für alles frei Gewachsene, organisch Entstehende, naturhaft Entspringende, spontan Hervorbrechende, unverbildet Gerade, Erlebnismäßige: diese Urheimat des Lebens.

Es steht zu erwarten, daß ein derartiger Umschwung zu Auseinandersetzungen über die „methodische“ Betrachtung hintreibt. Tatsächlich ist ihr eine starke Gegnerschaft erstanden. In den vielfältigen Angriffen überkreuzen sich mehr oder minder drei typische Grundhaltungen<sup>1</sup>.

1. Nicht selten ist ein Mißtrauen gegen jede Methode überhaupt zu spüren. Das Leben soll, seiner inneren Dynamik überlassen, sich frei entfalten. Der menschliche Zugriff löscht das Leben aus, verdrängt lebendiges Wachsen durch unlebendige Maschinerie. Im besten Fall erzwingt eine zweckhafte Leitung unnatürliche Treibhauskultur, Spitzenleistungen, die auf die Dauer untragbar sind und schließlich das Leben verkümmern. Die Gebetsmethode im besonderen hemmt den lebensvollen Aufschwung zu Gott, ersetzt ihn durch ein fein abgezirkeltes System von Gebets-, „übungen“.

Vielleicht hat man nicht immer genug den Unterschied von technischen Methoden und Methoden, wie sie das Lebendige einzig zuläßt, beachtet. In der Technik muß der Mensch nur mit der Gesetzlichkeit seines Materials rechnen; die Zielstrebigkeit und Gesetzlichkeit des Ganzen, zu dem er es zusammenfügt, bestimmt er selbst. Beim Lebendigen hingegen ist ein eigenständiges Ganzes vorgegeben; sein Ziel und seine Gesetzlichkeit sind natür-

---

<sup>1</sup> Hier kommt es also nicht auf die genaue Wiedergabe konkreter Meinungen an; vielmehr sollen gewisse Gedankenströme in ihrer typischen Reinheit herausgehoben werden; und das kann leichter geschehen, wenn man von bestimmten Namen absieht.

haft unabänderlich festgelegt. Somit ist die lebendige Ganzheit der Willkür entzogen; der Mensch kann ihr nur dienen. Sein Bemühen ist allein als Unterstützen der inneren Bildungskräfte sinnvoll, sonst sündigt es gegen das Leben.

Dies vorausgesetzt, vermag menschliches Tun, methodisches Helfen schon das biologische Wachstum in seinem natürlichen Raum wohltätig zu fördern: gutes Erdreich, sorgsame Pflege, Entfernen von Schädlingen. Noch umfassender wird der bildende Einfluß beim Menschen sein können, da er nicht der eindeutigen Notwendigkeit des Pflanzlichen unterliegt, seine Geistigkeit dem inneren Reifen einen viel weiteren Spielraum gewährt. Ja, wegen der gesteigerten Bildsamkeit muß sogar das methodische Leiten entsprechend ausgedehnt werden, besonders auch deshalb, weil niedere Strebungen der herrschensollenden Zielgerichtetheit des Menschen widerstreiten.

Eine Gebetsmethode will demnach nicht das lebenswarme Flügelbreiten der Seele verdrängen, durch Kunstprodukte ersetzen oder unnatürlich überspannen; sie will nicht Leben mit eigenen Mitteln erzeugen, sondern höchstens vorhandene Lebenskräfte zur Tätigkeit erwecken oder spontan aufflammendem Leben angemessene Wachstumsbedingungen schaffen. Wenn das nicht irgendwie methodisch geschieht, läuft das Leben Gefahr zu ermatten, seinen Feinden zu erliegen.

2. Wenn schon ein methodisches Umhegen des Lebens notwendig ist, dann müssen die Methoden wenigstens dem Leben nahe bleiben. Eine Gebetsmethode muß also dem inneren Wesensgesetz unseres übernatürlichen Seins entsprechen. Nun ist das Gnadenleben ein Teilhaben am Leben Christi, und Christus lebt einzig in seiner Kirche fort. Folglich ist unser Beten eine Teilnahme am Beten der Kirche, das sich seine naturgemäße Ausdrucksform in der Liturgie geschaffen hat. Also liturgisches Gemeinschaftsgebet! Daneben tritt das Privatgebet, auch die Betrachtung ziemlich zurück.

Nähe zum Leben ist unstreitig ein Grunderfordernis jeder Methode. Schon die Worterklärung legt das nahe. „Methodos“ bedeutet wörtlich „Nachweg“, besagt mithin einen Weg, welcher der „Hodos“, dem spontanen Gang des Lebendigen möglichst nachfolgt, abgelauscht, angeschmiegt ist. Auch die Erfahrung zeigt: je weiter sich ein Tun von dem natürhaften Ablauf des lebendigen Geschehens entfernt, desto drohender wird die Gefahr einer technisierenden Verselbständigung von Methoden, die

dann nicht mehr das Leben befruchten, sondern seine Triebkraft lähmen, es willkürlichen Konstruktionen opfern. Dasselbe ergibt sich aus dem wesentlichen Dienstverhältnis aller Methoden zum vorgegebenen Leben.

Dem liturgischen Gemeinschaftsgebet eignet zweifellos in hohem Maße die Nähe zum Leben. Es entspricht unserer wesenhaften Verbundenheit zu einer heiligen Gemeinde: eine Seite unseres übernatürlichen Seins, die der herrschende Individualismus fast völlig verdunkelt hatte. Mitleben der Liturgie macht wieder deutlich, daß unser eigenes Tun (*opus operantis*) nur eingebettet in das sakramentale Wirken der Kirche (*opus operatum*) seinen vollen Sinn hat. Auch werden dem christlichen Bewußtsein zentrale Gehalte der Offenbarungswirklichkeit von neuem erschlossen, durch deren Vergessen die Frömmigkeit einer unbegreiflichen Naturalisierung ihrer tragenden Ideen verfallen war.

Wäre somit eine Methode lebensfeindlich, die das liturgische Beten nicht zu seinem Recht kommen ließe, so wäre doch auch jene Methode der Lebensganzheit entfremdet, die das Privatgebet gering einschätzen oder gar ausschalten wollte. Weil die Eingliederung in den mystischen Leib Christi die Eigenpersönlichkeit des einzelnen bestehen läßt, entspringt das Privatgebet ebenfalls unserem übernatürlichen Sein, verlangt die sakramentale Wirksamkeit von oben das Entgegenkommen der menschlichen Tätigkeit von unten. Freilich wird sich das Privatgebet in Zukunft mehr den zentralen Gehalten zuwenden, die uns die Liturgie zwar aufbewahrt hat, die aber keineswegs dem Gemeinschaftsgebet vorbehalten sind. Da endlich die Übernatur die natürlichen Gesetze unseres Seelenlebens nicht aufhebt, wird liturgisches Erleben sehr bald zur toten Schablone herabsinken, wenn es nicht durch irgend eine Art von betrachtender Versenkung immer wieder im lebendigen Fluß erhalten wird.

3. Vielfach hat man gegen die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Betrachtung in irgend einer Form nichts einzuwenden; nur gegen die ignatianische Methode des Betrachtens erhebt man den Vorwurf des leben-tötenden Rationalismus. Die Angriffe gelten gewöhnlich jener Anleitung, die Ignatius in der ersten Woche der Exerzitien als „Betrachtung mit den drei Seelenkräften“ vorlegt<sup>2</sup>; deshalb beschäftigen sich auch diese Darlegungen mit ihr allein, zumal sie heute sehr oft als die ignatianische

---

<sup>2</sup> Vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertragen von A. Feder, 4. Aufl., Regensburg 1926, 42.

Betrachtungsmethode schlechthin angesehen wird<sup>3</sup>. Die anderen Gebetsweisen des Heiligen, die man meist zu wenig beachtet, könnten viel weniger des Rationalismus angeklagt werden<sup>4</sup>.

Dieser Vorwurf muß auf den ersten Blick überraschen. Denn der Dreiklang: Gedächtnis, Verstand, Wille scheint nur den spontanen Gang des Geisteslebens in Worte zu fassen. Wenn ein Mensch sich in eine große Wirklichkeit vertieft oder von ihr hingerissen wird, dann finden sich in diesem Vorgang doch immer drei Momente, die eine wachsende Verinnerlichung bedeuten: ein gewisses Sichvorführen oder Festhalten der Wirklichkeit (Gedächtnis), ein eindringendes Erfassen (Verstand), ein hingebendes Ergreifen oder in die Tat Umsetzen (Wille). Kann man sich etwas weniger Gekünsteltes, dem Naturhaften Näheres denken<sup>5</sup>?

Der Stein des Anstoßes kann also nicht darin liegen, daß die drei Seelenkräfte überhaupt ins Spiel treten; er wird vielmehr in der Art gefunden, wie Ignatius dies angeblich versucht. Vor allem in drei Dingen sieht man das rationalistisch Unnatürliche:

Die Seelenkräfte werden in einem diskursiven und darum unlebendigen Nacheinander in Bewegung gesetzt, während der unverfälschte lebendige Vollzug gerade durch das organische Ineinander der seelischen Funktionen charakterisiert ist.

Nach genau berechnetem Plan will man die Seelenregungen gleichsam auf Kommando hervorrufen, wo doch dem ursprünglich lebendigen Geschehen nichts so sehr eignet wie die ungebrochene, lebensfrische Spontaneität.

Damit hängt ein Überwuchern der nackten Willensentschlüsse zusammen, die das innere Erleben der übernatürlichen Wirklichkeiten unbührlich zurückdrängen, die alles — auch gegen die Notwendigkeit des seelischen Ablaufs — erzwingen zu können glauben.

So entfernt sich das ignatianische Betrachten bedenklich von dem unver-

---

<sup>3</sup> Das ist auch historisch unrichtig, weil diese Methode schon vor Ignatius, und zwar viel mehr ins einzelne durchgeführt, vorkommt.

<sup>4</sup> Über sie vgl. neben dem Exerzitienbüchlein die populäre Schrift von A. Koch, Lehre uns beten! Eine kleine Gebetsschule, Wien 1929. — Besonders die mit der zweiten Woche einsetzende Kontemplation, jenes schlicht-anschauliche Sich-Versetzen in die evangelischen Geheimnisse ist doch von allem Rationalismus frei.

<sup>5</sup> Über das Ineinandergreifen der drei Seelenkräfte vgl. W. Bernhardt S. J.: Die vier Zentralideen des Exerzitienbuches des hl. Ignatius. Regensburg, 1927, 12—19 (Schriftleitung).

bildet natürlichen Seelenleben, wird zu einem willkürlich konstruierten Methodenbau, dem alle Wärme und Frische abgeht, dem alles eigentliche Leben entflieht, der die Seele mehr von Gott trennt als mit ihm vereint; schließlich tritt eine Verkrampfung ein, die jeden frei gelösten Aufschwung zu Gott unmöglich macht.

Die hier skizzierten Einwände verdienen eine ernste Prüfung. Was daran Berechtigtes ist, wird klar hervortreten, wenn die Ergebnisse einer gesunden Wertforschung für die Auffassung der ignatianischen Betrachtungsmethode fruchtbar gemacht werden. Es wird sich zeigen, daß zwar nicht die Methode selbst, wohl aber ihre Darbietung in der jüngsten Vergangenheit mit einem gewissen unbewußten Rationalismus behaftet war.

Der Ansatzpunkt für den Einbau der Wertlehre in die Betrachtungsmethode leuchtet unschwer ein. Was Lindworsky von den Exerzitien sagt, gilt erst recht von der Betrachtung; sie ist nicht eine bloße Psychotechnik rein formaler Willensbildung. Ihr Sinn liegt vielmehr darin, sich in die übernatürlichen Wirklichkeiten so einzuleben, daß sie unser ganzes Sein und Wirken überformend erfassen. Sie erstrebt also das wirksame, lebensbestimmende Einsenken der übernatürlichen Werte in die Seele<sup>6</sup>. — Diese Wesensumschreibung der Betrachtung läßt als zentrale Frage, die hier zu beantworten ist, erkennen: Wie dringen die Werte wirksam in die Seele ein? Zwei Faktoren sind dafür entscheidend: der Affekt und eine bestimmte Art von Erkenntnis<sup>7</sup>. Behandeln wir zunächst

### **Die Rolle des Affektes**

Der Strukturanalyse der Betrachtung selbst müssen als Grundlegung einige summarische Andeutungen aus der allgemeinen Werttheorie vorausgehen.

### **I. Grundlegendes aus der Werttheorie**

Die moderne, nichtscholastische Wertphilosophie ist weithin dem Irrationalismus verfallen; am typischsten kommt das vielleicht in der phänomenologischen Wertlehre (Scheler) zum Ausdruck. Nach ihr sind die Werte eigenständige Qualitäten, die ihrem Gehalt nach vom Sein völlig

---

<sup>6</sup> Vgl. J. Lindworsky, Exerzitien und Charakterbildung. (Exerzitienschriften für Priester und Laien 19), Innsbruck 1926, bes. 4 und 7.

<sup>7</sup> Von der übernatürlichen Seite der Betrachtung wird hier bewußt abgeschen; nur ihre natürliche seelische Struktur soll von der Wertlehre her beleuchtet werden.

unabhängig sind, wenn sie auch in der Daseinsordnung am Sein haften. Da so der Wert kein Sein ist, kann er nicht auf dem Wege des Seins, d. h. durch den Verstand, in die Seele eindringen. Er steht vielmehr in einer Korrelation mit dem Irrationalen oder Emotionalen, mit den geistigen Affekten. Wie Farben nur im Sehen wahrgenommen werden, so leuchten Werte nur im emotionalen Wertfühlen auf.

Brennpunkt der scholastischen Wertlehre ist das Axiom: „*ens et bonum convertuntur*“. Das Sein ist von innen heraus Wert, und der Wert ist von innen heraus Sein. Doch wird der Wert nicht in das Sein verflüchtigt; er hebt sich vielmehr klar von ihm ab als seine innerwesentliche Bezogenheit, Abgestimmtheit auf das Streben. Insofern der Wert wesenhaft Sein ist, ist er der seinserfassenden Vernunft zugänglich; er kann also ursprünglich intellektuell in die Seele eindringen. Freilich ist das nur ein erster Schritt. Insofern der Wert Abgestimmtheit auf das Streben besagt, drängt er über die Erkenntnis hinaus zum Streben fort. Dort erst findet er die ihm entsprechende seelische Antwort, dort erst entfaltet er seine Sendung an die Seele, wird er ganz er selbst<sup>8</sup>.

Das Streben umschließt ein Doppeltes: das mehr ruhend erlebende Fühlen und das mehr tätig verwirklichende Wollen<sup>9</sup>. Zunächst wendet sich der Wert an das Fühlen. Bietet das Erkennen Werte dar, so springen im Fühlen Affekte auf, die als Antwort auf die Vielfalt der Werte, bzw. Unwerte sich nach deren Verschiedenheit mannigfach abschatten<sup>10</sup>. Weil so die affektive Wertantwort auf die ihr zugehörigen Werte bezogen ist, vollzieht sich in ihr zugleich ein neuartiges Erfahren, Erleben

---

<sup>8</sup> Zur näheren Begründung dieser Aufstellungen vgl. Joh. B. Lotz, Sein und Wert. Das Grundproblem der Wertphilosophie: Zeitschr. f. kath. Theol. 57 (1933) bes. 600—613.

<sup>9</sup> Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob Fühlen und Wollen nur verschiedene Funktionen einer und derselben Seelenkraft sind, oder ob sie eigenständige Vermögen ausmachen. Zum wenigsten wird man mit Geyser beide nur in einer gemeinsamen Wurzel verbunden, somit als Einheit der Erkenntnis gegenüberstellen dürfen. Damit diese Darlegung nicht mit einem umstrittenen Problem belastet wird, soll die Frage offen bleiben und die heute übliche Terminologie zur Anwendung kommen.

<sup>10</sup> Über die Wertantwort vgl. die feinsinnigen Analysen von D. von Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung: Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung III, 2. Ausg., Halle 1930. — Ob es innerlich qualitativ verschiedene Affekte gibt, oder nur das Gesamtphänomen kraft der enthaltenen Erkenntnismomente eine qualitative Verschiedenheit aufweist, muß offen bleiben. Ersteres lehrt die Phänomenologie, letzteres vertritt die experimentelle Psychologie.

des Wertes in seiner beglückenden Kraft, in seiner hinreißenden Gewalt; in diesem Sinne spricht man mit vollem Recht von einem emotionalen Innenerwerden der Werte<sup>11</sup>.

Das fühlende Antworten und Verkosten weckt spontan das Wertwollen. Diese Verknüpfung wurzelt darin, daß die Werte in sich das wesenhaft Seinsollende sind und deshalb an unsere Seele mit einer zweifachen Forderung herantreten. Zum ersten soll der Wertgehalt in entsprechenden Affekten anerkannt werden; da diese also ebenfalls etwas Seinsollendes sind, verlangen sie vom Willen Billigung und Förderung; so ist schon das affektive Erleben von Wollen durchzogen. Zum zweiten beanspruchen die Werte als Normen alles Handelns zu gelten; so erzeugen sie einen über das ruhende Erleben hinausstrebenden Tatwillen, der sich in der Gestaltung der Wirklichkeit den ewigen Wertgesetzen verpflichtet weiß.

Nach der Scholastik dringt somit der Wert in drei Stufen wachsender Verinnerlichung in die Seele ein: Erkennen, Fühlen, Wollen, wobei diese drei eine in ungebrochener Linie fortschreitende, lebendige Entfaltung darstellen. Ihren Höhepunkt erreicht die Verinnerlichung im Willen, der als Billigungswille das Erlebnis in den tiefsten Personkern hineinnimmt und als Tatwillen, daraus hervorsprossend, Ausdruck der transformierenden, assimilierenden Kraft des Wertes ist.

Für die Auffassung der Betrachtung ergeben sich zwei wichtige Folgerungen:

Das affektive Werterleben ist für sich allein schon (ohne ausdrücklich gefaßten Tatwillen) sinnvoll und auch — fruchtbar. Denn die Seele kann nicht in jene Wertwirklichkeiten hinabtauchen, ohne ihnen unmerklich angeglichen zu werden.

Der Tatwillen ist nichts dem Werterleben Fremdes, gar Feindliches; vielmehr ist er seine naturentsprechende Vollendung. Da er das wortlose Erleben gleichsam artikuliert, in praktische Imperative umgießt, wird er normalerweise nicht von ihm getrennt, sondern in diesen seinen Wurzelgrund eingebettet auftreten.

---

<sup>11</sup> Vgl. F. Dander, Religiöses Erleben: diese Zeitschr. 7 (1932) 261—65.

## II. Das Fühlen in der Betrachtung

Im Gegensatz zum Studium, das sich um die Wahrheit müht, richtet sich die Betrachtung auf die übernatürlichen Wirklichkeiten als Werte. Verstandesarbeit wird also weder ihre einzige noch auch nur ihre Hauptfunktion sein. Wie alle Wertverinnerlichung hat sie im Fühlen und Wollen ihre eigentliche Heimat, die freilich wesenhaft im Erkennen verwurzelt ist. Denn würde dieses die Werte nicht sichtbar machen, so könnte das Streben sie nicht umfassen; und wäre das Erleben nicht in klaren, tiefen Gedanken verankert, so würde es bald zerflattern und versanden. Vernunfttätigkeit hat also insofern und nur insofern in der Betrachtung einen Platz, als sie der Anregung von Fühlen und Wollen dient<sup>12</sup>. Daß Ignatius derselben Meinung ist, beweist der vielsagende, axiomatisch klingende Satz: „Nicht die Menge des Wissens sättigt die Seele und gewährt ihr Befriedigung, sondern das innere Fühlen und Verkosten der Dinge“<sup>13</sup>. Diese grundsätzliche Feststellung verdichtet sich in die praktische Regel: man soll nicht ängstlich besorgt sein, den ganzen Stoff durchzunehmen; wo man sich angeregt fühlt, soll man vielmehr ruhig verweilen, bis man alles ausgekostet hat<sup>14</sup>. — Wer Ignatius schon deshalb verurteilt, weil er den Verstand überhaupt für das Betrachten heranzieht, fällt in einen ganzheitsfremden Irrationalismus zurück.

Die Rolle von Fühlen und Wollen schattet sich in verschiedenen Geisteshaltungen mannigfach ab. Bei vorwiegend kontemplativer Einstellung tritt das fühlende Erleben als der dominierende, charakteristische Zug des betrachtenden Betens auf. Das Wollen erscheint vornehmlich als Bildigungswille oder als dem Vollzug des Erlebens selbst zugewandter, es

<sup>12</sup> Diese Ausführungen stehen nicht im Gegensatz zu früheren Aufstellungen des Verfassers (Vgl. Wertphilosophie und Wertpädagogik: ZkTh 57 [1933] 1—43). Zweifellos empfängt alles Werterleben seine letzte Sicherung und Festigkeit von Wertgedanken, welche die tragende Grundstruktur bilden. Aber wie Gefühle ohne Gedanken hältlos sind, so sind Gedanken ohne Gefühle unfruchtbar. Und hier geht es um das wirksame Fruchtbarwerden der Werte im Seelenleben. — Die Bildung soll das objektive Wertreich dem Menschen ein senken, einen subjektiven Wertkosmos schaffen; dazu tragen verschiedene Funktionen bei; Anleitung zum erlebenden Vollzug muß die belehrende Darbietung vollenden. In der religiösen Selbstbildung ist die Betrachtung auf den erlebenden Vollzug gerichtet, während die Belehrung Sache von Lesung und Studium ist.

<sup>13</sup> Ignatius, Geistliche Übungen, 2. Vorbemerkung; bei Feder 20.

<sup>14</sup> Ebd. 4. Zusatz; bei Feder 54.

umhegender Tatwille. Auf einen darüber hinausschreitenden Tatwillen braucht die Betrachtung oft nicht unmittelbar abzuzielen; denn durch die (klösterliche) Umwelt, die Regeln, die Tagesordnung usw. ist der Tatwille schon so gesichert, daß er nicht mehr ständig ausdrücklich gefaßt werden muß; es genügt, die Seele durch die betrachtende Versenkung immer wieder in jene Sphären hinaufzuheben, in denen sie wie von selbst der ihr vorgezeichneten Bahn treu bleibt.

Auch für solche, die im tätigen Leben stehen, gilt oft etwas Ähnliches. Zwar muß bei ihnen wegen der sie ständig umdrängenden äußeren Hindernisse der Tatwille, aufs Ganze gesehen, mehr hervortreten; das heißt aber keineswegs, daß ihre tagtägliche Betrachtung immer in ausdrücklichen Vorsätzen gipfeln, gar sich im Vorsätzemachen erschöpfen solle; die arme Seele würde ja von der Fülle der Vorsätze erdrückt, besonders wenn sie auf immer neue Entschlüsse ausginge. Gewöhnlich ist der Tatwille schon längst durch früher (vor allem in Exerzitien) gefaßte Vorsätze auf die rechten Wege geleitet; es gilt nur noch, ihm immer wieder die Atmosphäre zu schaffen, in der er gedeihen und wachsen kann. Steht so das fühlende Erleben einerseits im Vordergrund, so erneuert und vertieft es anderseits ganz von selbst den Tatwillen, der sich mehr oder weniger oft — je nach dem Lebensraum und der seelischen Struktur des einzelnen — auch ausdrücklich formulieren wird.

Wenn Ignatius in seinen Exerzitien den Tatwillen mehr in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, so hat das seine volle Berechtigung darin, daß alles auf eine Entscheidung für das vollkommene Leben oder doch eine teilweise Lebensreform abzielt. Der Exerzitant soll die vollkommene Lebenseinstellung gewinnen oder sich zu ihrer ungetrübten Reinheit erheben, soll also seinem Tatwillen erst die Richtung geben, in der künftig sein Leben verlaufen muß. Trotzdem die Betrachtung so in den Dienst der Sinnesänderung gestellt wird, geht sie nicht in der bloßen Willenschulung oder Willensbemühung auf; ihre belebende Seele bleibt nach wie vor „das innere Fühlen und Verkosten der Dinge“. — An regelmäßige Wiederholungsexerzitien hat Ignatius ursprünglich nicht gedacht; deshalb kann man dafür nicht ohne weiteres unter Berufung auf ihn dieselbe Betonung des Tatwillens fordern. Im Gegenteil, je tiefer ein Charakter im Guten gefestigt ist, desto mehr wird ihn die naturgemäße Entwicklung seines Seelenlebens von der unmittelbaren Willensbildung zu der affektiven Versenkung hinführen. In gesteigertem Maße gilt das, sicher auch

im Sinne von Ignatius, für die Zeit außerhalb der Exerzitien. Leider sind wir in dieser Hinsicht über die Meinung des Heiligen weniger unterrichtet, da seine überlieferten Äußerungen daraufhin noch nicht erschöpfend untersucht sind.

So oft ein ausgesprochener Tatwille die Betrachtung krönt, muß er möglichst in den naturgegebenen seelischen Zusammenhang eingelagert sein. Normalerweise erwächst er aus dem fühlenden Erleben als seinem Wurzelgrund, und zwar so, daß ihm lebensgesättigte Ursprünglichkeit kaum anders zuteil wird. Denn der Wert ist erst dann in seinem eigentlichsten Selbst in die Seele eingedrungen, wenn der Mensch ihn nicht nur theoretisch in seiner Würde erkannt, sondern auch praktisch in seiner Zugkraft erlebt hat; erst diese volle Werterfahrung treibt den Willen spontan, ja mit vitaler Wucht, zur wertverwirklichenden Tat. Die Betrachtung kann also dem Tatwillen am besten die Wege bereiten, am meisten Kraft zuführen, wenn sie ihm durch möglichst umfassendes und vertieftes affektives Erleben der übernatürlichen Werte den Wurzelgrund schafft, aus dem er hervorwächst und immer von neuem genährt wird<sup>15</sup>.

Man könnte einwenden, Ignatius nenne neben Gedächtnis und Verstand nur den Willen, berücksichtige also das affektive Moment nicht oder lege ihm doch so wenig Bedeutung bei, daß er es nicht einer eigenen Erwähnung für wert hält. — Daß Ignatius den Affekt nicht als eigene Seelenkraft vom Willen unterscheidet, hat mit Geringschätzung, gar Ausschaltung des Fühlens nichts zu tun. Das erklärt sich einfach daraus, daß man zur damaligen Zeit (wie im ganzen Mittelalter) beides derselben Seelenfähigkeit zuschrieb, in den Affekten also ebenfalls Willensakte erblickte.

---

<sup>15</sup> Dieses Ergebnis wird durch eine rein psychologische Analyse der Wirkungen des Affektes auf Erkennen und Wollen bestätigt: 1. Er fesselt die Erkenntnis. Wie die Erfahrung zeigt, denkt man oft und gern an das, worum der Affekt schwingt; ja, solches tritt von selbst in den Geist ein, sobald er unbeschäftigt ist; darüber anhaltend nachzusinnen, ist leicht, macht einem Freude. — 2. Er verleiht dem Erkennen Fruchtbarkeit für das Wollen. Zwar hat die intellektuelle Werterfassung schon für sich allein (besonders bei bestimmten Menschenotypen) eine gewisse Motivkraft, aber die spontan hinreißende Gewalt gewinnt sie im allgemeinen erst aus dem Affekt. — 3. Er ist damit der naturgesetzte Anreger des Wollens. Indem er die Motiverkenntnis umkleidet, gibt er den Beweggründen die dem Wollen eigentlich angepaßte Tönung. — Der Affekt verdrängt demnach, was ihm nicht entspricht, rückt dagegen in den Blickpunkt und belegt mit Zugkraft, was ihm gemäß ist. Der Tatwillc aber wird trotz seiner Freiheit entscheidend von dem beeinflußt, was zentral und zugkräftig im Bewußtsein steht.

Daß Ignatius tatsächlich die Affekte im Willen einschließt, zeigt deutlich die erste Betrachtung der ersten Woche, wo er gerade die Methode der drei Seelenkräfte auseinandersetzt. Es heißt dort am Ende des ersten Punktes, man solle „mit dem Willen die Affekte erwecken“ (Feder 44, der „Anmutungen“ übersetzt), und zwar sind damit Affekte in unserem Sinne gemeint, wie aus dem Folgenden hervorgeht. Zu Anfang dieser Betrachtung ist als Frucht von Gott zu erbitten „tiefste Beschämung“ (F. 43); noch unzweideutiger bittet die zweite Betrachtung um „einen gewaltigen und heftigen Schmerz und um Reutränen“ (F. 47), und ihr fünfter Punkt „ist ein staunender Ausruf, verbunden mit gesteigertem Affekt“ (F. 48, der „Gemütserregung“ überetzt); all das kann man schwerlich von sogenannten „trockenen, kalten“ Willensakten verstehen. Von Wichtigkeit ist hierbei, daß in beiden Fällen Affekte als Betrachtungsfrucht erfleht werden, nicht Willensentschlüsse, die man offenbar als selbstverständliche Folge des fühlenden Erlebens erwartet. Erst im abschließenden Zwiegespräch erscheinen ausdrückliche Formulierungen des Tatwillens; man soll sich fragen, „was ich für Christus getan habe, was ich für Christus tue, was ich für Christus tun soll“ (F. 46), „wobei ich für die Zukunft mit seiner Gnade mir Besserung vornehme“ (F. 49). In einer allgemeinen Bemerkung über die Bitte um die Betrachtungsfrucht gibt Ignatius auch für die dritte und vierte Woche nur Affekte an: „Die Bitte soll dem vorliegenden Gegenstand entsprechen. Handelt also die Betrachtung von der Auferstehung, so muß ich um Freude mit dem sich freuenden Christus bitten; handelt sie vom Leiden, so muß ich um Schmerz, Tränen und Pein mit dem von Peinen erfüllten Christus bitten“ (F. 43); hiermit stimmen die Anweisungen in der dritten und vierten Woche selbst überein<sup>16</sup>.

Die angeführten Momente lassen wohl keinen Zweifel darüber bestehen, daß der affektive Faktor für Ignatius einen Angelpunkt der Betrachtung ausmacht und somit der Tatwille in seinem natürlichen Wurzelgrund verankert ist. Diese Feststellung wird von einer anderen Seite

---

<sup>16</sup> Die erste Betrachtung der dritten Woche erbittet „Schmerz, Leid und Beschämung, weil um meiner Sünden willen der Herr zum Leiden geht“ (F. 93); ebenso leitet der vierte Punkt an: „Hier soll ich mit starkem Aufgebot meiner Kräfte einsetzen und mich anstrengen, um mit zu leiden, zu trauern und zu weinen“ (Ebd.). Entsprechend erfleht die vierte Woche, „mich innig zu freuen und zu frohlocken über die so große Herrlichkeit und Freude Christi unseres Herrn“ (F. 103).

her bestätigt. Ignatius läßt in den Exerzitien öfters um eine zweifache Gnade bitten, um die Erleuchtung des Verstandes und um die Bewegung des Willens<sup>17</sup>. Dabei verwendet er zur Umschreibung des Verstandeselementes Ausdrücke, die mit einem kalt lassenden, rein theoretischen Wissen schlecht zusammengehen, vielmehr ein von Affekten umkleidetes, mitreißendes Erfassen, also ein fühlendes Erleben nahelegen. Die Wiederholung der beiden ersten Sündenbetrachtungen gipfelt in einem dreifachen Zwiegespräch, in dem der Exerzitant darum anhalten soll: „daß ich eine tiefinnerliche Erkenntnis meiner Sünden und einen Abscheu davor fühle, daß ich die Unordnung meiner Handlungen fühle, damit ich, dieselbe verabscheuend, mich bessere und mein Leben neu ordne“ (F. 49). Der Betrachtung über die Hölle geht die Bitte „um ein tiefgehendes Gefühl der Strafe“ (F. 50) voraus, damit man dadurch in Zukunft von Sünden abgeschreckt werde. Die Beschauungen der zweiten Woche erstreben „eine tiefinnerliche Erkenntnis“ (d. h. doch wohl: eine das Innerste erfassende, zu Herzen gehende Erkenntnis) des Menschgewordenen, damit man ihn immer mehr liebt (sicher auch affektiv) und ihm nachfolgt (F. 63). Der selbe Ausdruck kehrt schließlich bei der Krönung der ganzen Exerzitien, bei der Betrachtung über die Liebe, wieder (F. 107)<sup>18</sup>.

Welch bedeutungsvolle Rolle dem Affekt nach der Meinung von Ignatius zukommt, offenbart auch die unübertreffliche Sorgfalt, mit der er auf die Witterungen der Seele, die in Trost und Trostlosigkeit sich kund tun, eingeht. So soll man in Wiederholungsbetrachtungen dort länger verweilen, wo man größeren Trost oder größere Trostlosigkeit oder auch lebhafteres geistliches Gefühl verspürt, mehr Anregung empfunden hat (F. 49)<sup>19</sup>. Unter den verschiedenen Arten, eine gute Wahl zu treffen, findet sich auch eine, die auf der „Erfahrung von Tröstungen und Trost-

---

<sup>17</sup> So z. B. bei der ersten Art der Wahl; vgl. F. 88.

<sup>18</sup> Welche Rolle Gedächtnis und Verstand beim Zusammenspiel der drei Seelenkräfte kommt, ist nicht leicht zu bestimmen; jedenfalls müssen wir uns hüten, diesen Ausdrücken ohne weiteres unsere heutigen Begriffe zu unterlegen. Manches deutet darauf hin, daß das rein sachliche Durchdringen der Wahrheiten als schon vor der Betrachtung geschehen vorausgesetzt und während des Gebetes nur von neuem vergegenwärtigt, also im Gedächtnis eingeschlossen wird. Danach wäre es die Aufgabe des Verstandes, die Wertkeime in den Wahrheiten aufzuspüren und wirksam zum Bewußtsein zu bringen; er fragt nicht: „wie ist das in sich?“, sondern: „was bedeutet das für mich?“

<sup>19</sup> Vgl. F. 67, wo Ähnliches bezüglich der Wiederholungen in der zweiten Woche gesagt wird.

losigkeiten“ beruht (F. 87). Ausführlich ist von diesen irrationalen Faktoren in den „Regeln für die Unterscheidung der Geister“ (F. 142 ff.) die Rede. Die Beschreibung des Trostes läßt seinen entscheidend affektiven Charakter unverkennbar hervortreten: „wodurch die Seele in der Liebe ihres Schöpfers und Herrn zu entbrennen beginnt“, „wenn der Mensch Tränen vergießt“, „jede innere Freude“, „Ruhe und Friede in ihrem Schöpfer und Herrn“ (F. 143). Gewiß sind derartige Bewegungen der Seele häufig gnadenvolle Heimsuchungen Gottes; doch ändern sie oft nicht die naturbedingten Abläufe unseres Seelenlebens, denen sie sich anpassen, an die sie wenigstens (abgesehen von seltenen Fällen) anknüpfen.

Alle die Hinweise, die hier angeführt wurden, finden sich letzten Endes (wie die Farben des Spektrums in der ungebrochenen Einfachheit des Sonnenlichtes) in der genialen Schlichtheit des einen grundlegenden Prinzips zusammen: „Nicht die Menge des Wissens sättigt die Seele und gewährt ihr Befriedigung, sondern das innere Fühlen und Verkosten der Dinge“ (F. 20). Die Betrachtung wird offenbar mit der Speise verglichen; wie diese den Körper, so soll jene die Seele nähren, und zwar nicht nur kümmerlich mit einem blassen Wissen, sondern durch das fühlende Verkosten der Glaubenswirklichkeiten bis zur geistigen Sättigung und der daraus entspringenden inneren Befriedigung. In organischer Weiterführung des Bildes kann man beifügen: wie die Aufnahme von Speise den Leib für sein Arbeiten kräftigt, so gibt die übernatürliche Speisung in der Betrachtung — wodurch die ontisch-sakramental geschenkten Energien auch psychologisch wirksam werden — dem Tatwillen Kraft und Antrieb zu einem gottförmigen Leben.

Die ignatianische Betrachtungsmethode ist also nicht blutleere Willenstechnik, sondern vollblütiges Leben; nicht ein Alles-Erzwingen-Wollen, sondern ein Achten der irrationalen Kräfte und seelischen Verknüpfungen, die man nicht ungestraft niedertreten kann; nicht ein Herausquetschen von beliebigen Willensentschlüssen, sondern Hilfe an der spontanen Entfaltung der Seele, die durch das fühlende Verkosten der Glaubenswerte von selbst zum Tatwillen heranreift, so daß dieser nicht in künstlich kommandiertem Vorsätzemachen untergeht, sondern in lebensgesättigter Ursprünglichkeit nach seinem Ziele sich ausstreckt. Deshalb ist diese Methode auch nicht ein Gegenpol zu kontemplativer Versenkung, sie leitet vielmehr zu ihr hin. Ihr Ideal ist ja nicht der bloß leistungsfähige Tatmensch (extrem ausgedrückt: der „Willensakrobät“), sondern der

Mensch des tiefen Innenlebens, der innerlich wirklich reiche Mensch, dessen Taten nur ein Überfließen aus der Fülle seines inneren Erlebens darstellen<sup>20</sup>.

Das Bild der ignatianischen Betrachtung, das sich so ergibt, entfernt sich ziemlich von dem dünnen Gerippe, zu dem sie in manchen Büchern zusammengeschrumpft ist. Aus einer begreiflichen Abneigung gegen unfruchtbaren, rührseligen Sich-Ergehen in „Gefühlen“ hat man die alles entscheidende Rolle des Willens einseitig betont. Gewiß darf ein trügerisches Genießertum nie aufkommen; aber wegen der Gefahr des Mißbrauches kann nun doch das fühlende Erleben nicht einfach verdrängt werden; freilich soll der Tatwille nie verschwinden, doch muß es eine seelisch normal verankerte Tat sein, nicht gewaltsam erzwungene Willensentschlüsse, die ihres naturgegebenen Anregers entbehren. — Man macht ferner geltend, der Affekt sei nicht in unserer Gewalt; deshalb sei es am besten, sich von ihm möglichst unabhängig zu machen, nur auf Verstand und Willen zu bauen, sonst entwickle sich notwendig der Typ des haltlosen Stimmungsmenschen. Zuzugeben ist, daß wir wegen der ausgesprochenen Spontaneität des Affektes über ihn nicht jene absolute Herrschaft haben wie über den freien Willen<sup>21</sup>; aber indirekt unterliegt auch er unserem regulierenden Einfluß. Aus dieser grundsätzlichen Feststellung ergeben sich zwei Leitideen für das praktische Verhalten:

Es gibt Willensentscheidungen, die ohne den Affekt, ja gegen ihn gefällt werden können, sogar müssen. Das klassische Beispiel dafür liefert die Überwindung so mancher Versuchungen, in denen der Wille trotz des Zuges der Affekte nach unten nach oben strebt. Bei der Betrachtung kommt solch ein unmittelbarer Übergang vom Verstand auf den Willen vor allem dann in Frage, wenn das Affektleben noch sehr ungeordnet ist, noch so stark am Irdischen haftet, daß es sich zu einem fühlenden Verkosten höherer Werte gar nicht aufschwingen kann. Dieser Fall wird nicht selten am Anfange eigentlicher Bekehrungsexerzitien gegeben sein, wo dann ganz natürlich direkte Willensübung und Willensanspannung in den Vordergrund treten. Doch dürfte auch dabei der Wille gewöhnlich seine

<sup>20</sup> Vgl. die Umschreibungen des hl. Thomas für das Ideal der gemischten Orden: „*ex plenitudine contemplationis loqui, contemplata tradere.*“

<sup>21</sup> Die geistigen Affekte, von denen hier in erster Linie die Rede ist, sind vielleicht schon mehr in unserer Hand als die sinnlichen, da jene von körperlichen Vorbedingungen (wenigstens direkt) unabhängig sind.

Schwungkraft wenigstens aus einem gewissen Grundaffekt schöpfen. Ignatius setzt jedenfalls etwas Derartiges bei seinem Exerzitanten voraus, wenn er ihm anempfiehlt, „in die Übungen mit Großmut und Freigebigkeit gegen seinen Schöpfer und Herrn einzutreten und all sein Wollen und seine Freiheit ihm darzubringen“ (F. 21). Von einem solchen Keim aus kann sich der Affekt an den betrachteten Wahrheiten leichter entfalten, so daß schon in der ersten Woche das affektive Erleben mächtig einsetzt, wie es Ignatius zweifellos vorschwebt. — Auch bei im allgemeinen veredeltem Affektleben kommen hie und da wieder Zeiten der Trockenheit, in denen all unser tieferes Empfinden erstorben scheint, oder Zeiten der Versuchung, in denen wir den verführerischen Reiz des Irdischen mit schier unwiderstehlicher Gewalt an uns erfahren. Es wäre natürlich töricht, sich dem wechselnden Auf und Ab der ungewissen Stimmungen zu überlassen, da man ja sehr gut weiß, daß es sich nicht um Erleben wahrer Werte oder wirklicher Unwerte, sondern eben bloß um „Stimmungen“ handelt. Wenn so der Affekt versagt, muß man sich mit Verstand und Willen allein abmühen, um dem Wiederaufflammen des Fühlens die Wege zu bereiten. Und die Kraft auszuhalten wird gerade den früher erfahrenen und noch, wenn auch verdunkelt, in der Seele fortbestehenden Werterlebnissen entströmen.

Es ist möglich und überaus wichtig, den Affekt zu veredeln, so daß er immer mehr mit den wahren Werten, bzw. Unwerten zusammenwächst. — Die besprochenen Grenzfälle können nie ein Ideal darstellen oder als Norm gelten. Das Ideale und Normale ist eben das Mitwirken des Affektes, während sonst gewissermaßen ein seelischer Kurzschluß vorliegt. Zwar bilden Verstand und Willen das solide Knochengerüst der Betrachtung, aber erst der Affekt umgibt das Ganze mit Fleisch und Blut. Deshalb wird der unvermittelte Übergang vom Verstand auf den Tatwillen immer als ein bloßer Behelf empfunden, als eine Art von Zwangsverfahren, das Notlage und Schwäche auferlegen. Ein solcher Tatwillen ist gewöhnlich blaß und matt (wenigstens wenn er nicht von früherem Erleben gespeist wird), er hat immer etwas Gezwungenes, unter Umständen sogar Gekünsteltes an sich, ja er kann schließlich in seelische Verkrampfung ausarten, wenn nämlich der Affekt grundsätzlich unterdrückt wird. Auf die Dauer ist ein klaffender Widerspruch zwischen Affekt und Tatwillen für die meisten Menschen untragbar; der Affekt wird mehr und mehr verwildern, allmählich den Tatwillen aushöhlen und am Ende mit sich in den Abgrund fortreißen. Oder es entwickelt sich der Typ des „geistlichen Spießers“,

dessen Erkennen und Wollen unverbunden nebeneinander hergehen; während im Verstand vielleicht noch allerlei tiefe Erkenntnisse der Glaubenswirklichkeiten ruhen, wird die Motivwelt des Willens immer seichter, nährt er sich von Beweggründen zweiter und dritter Ordnung; die großen übernatürlichen Werte bleiben ein totes Wissen, werden nicht im Leben wirksam, weil das affektive Erleben sie nicht für die Tat fruchtbar macht. — Es ist demnach von der allergrößten Bedeutung, das affektive Erleben zu pflegen und so den Affekt in den übernatürlichen Werten tief zu verwurzeln. Da diese Verwurzelung, besonders der Glaubenswelt gegenüber, nicht von selbst gegeben ist, muß das Fühlen in der Betrachtung dazu herangebildet werden. Aber schließt nicht die für das Fühlen so charakteristische Spontaneität jeden bildenden Einfluß aus? Gewiß läßt der Affekt kein direktes Hervorlocken, gar Kommandieren zu, aber um so sicherer kann er gerade wegen seiner Ursprünglichkeit mittels der Erkenntnis gefesselt werden. Es kommt also alles darauf an, die Erkenntnis der übernatürlichen Werte so zu gestalten, daß sie den Affekt anregt, mit sich fortreißt und so innig mit ihren Gehalten verschmilzt, daß er einerseits bei deren Eintritt ins Bewußtsein spontan hervorbricht, anderseits von irdischen Inhalten aber immer mehr gelöst wird. Damit sind wir an die Schwelle des zweiten Faktors gelangt, der oben (S. 5) für das wirksame Eindringen der Werte in die Seele gefordert wurde: eine bestimmte Art von Erkenntnis, deren Behandlung wir einem weiteren Aufsatze vorbehalten.