

langen. Dazu ist erforderlich, daß man sein Herz loslöse von den Eitelkeiten der Welt und es mit Tugenden schmücke, besonders mit der Demut, um so zu der höchsten Stufe der Gottesliebe zu gelangen.

Wenn nun die Schriften der Windesheimer für Thomas Hemerken Vorbild und Quelle für seine literarischen Werke gewesen sind, dann darf man auch annehmen, daß er mit ihnen in der Verehrung für den hl. Bernhard übereinstimmt, zumal da er in seiner *Vita Gerardi Groot's* Vorliebe für den heiligen Abt von Clairvaux ausdrücklich hervorhebt.

Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre

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

Von den zwei Faktoren, die für das wirksame Eindringen der Werte in die Seele entscheidend sind, haben wir im ersten Teil unserer Arbeit die Rolle, die dem Affekt in der Betrachtung zukommt, eingehend behandelt (S. 5—16). Im folgenden wenden wir uns dem andern Faktor zu: einer bestimmten Art von Erkenntnis. Wir benennen sie

Das ganzheitliche Erfassen

Oft wirft man der ignatianischen Betrachtungsmethode weniger vor, daß sie den Affekt brutal ersticke, als vielmehr, daß sie ihn mechanisiere, rationalisiere, künstlich erzeugen wolle. Soweit derartige Verirrungen wirklich vorkamen, haben sie in einer unzureichenden erkenntnismäßigen Fundierung des Fühlens ihren Grund. Denn wenn man das affektive Erleben an eine Erkenntnisart zu knüpfen sucht, die dazu kaum oder gar nicht geeignet ist, dann muß es freilich erzwungen und „gemacht“ erscheinen. Sehen wir näher zu!

I. Werttheoretische Grundlagen

Nach der nichtscholastischen Wertlehre führt einzig das emotionale Wertfühlen ursprünglich in das Reich der Werte hinein. Man spricht von Wert„fühlen“, weil das in Frage stehende Erfassen einen unmittelbaren, nichtdiskursiven, intuitiven Charakter aufweist. Das Erkennen des Verstandes gilt als eine rein theoretische Funktion, die wesentlich an den Dis-

kurs gebunden ist; mit Werten hat sie ursprünglich nichts zu tun, sie kann sich höchstens nachträglich analysierend auf die im emotionalen Erleben gegebenen Gehalte richten. Nur weil das Erkennen so einseitig verstümmelt und eingeschränkt wird, kann es ein derart schroffer Abgrund von dem Wertfühlen trennen.

Die Scholastik unterscheidet zwei Arten von Gewißheit: die natürlich spontane und die wissenschaftlich reflexe. Die erste ist das Erkennen im lebendigen seelischen Vollzug, die zweite die wissenschaftlich analysierende Reflexion darauf. Wir müssen beide in ihren Wesenszügen näher umschreiben, um zu verstehen, wie dieser ausgeweitete Erkenntnisbegriff den Abgrund der Modernen schließt und zugleich ihrem Wahrheitsgehalt gerecht wird¹.

Die spontane Erkenntnis geht aufs Ganze in seiner Ganzheit, ist ein ganzheitliches Erfassen, sieht auch bei einem Diskurs kaum die einzelnen Glieder, sondern nur das Ergebnis, die Wahrheit in ihrer Gesamtheit; so erscheint sie als unmittelbare Intuition, obwohl sachlich Mittelglieder dazwischen liegen. Die wissenschaftliche Erkenntnis dagegen bemüht sich, alle Einzelglieder herauszufinden, alle Stufen, eine nach der andern hinaufzusteigen, sie ist (abgesehen von den ersten Prinzipien) wesentlich diskursiv. Direkte, lebensvolle Berührung des Wirklichen steht somit dem analysierenden Eindringen in die unmittelbaren Gegebenheiten gegenüber.

Deshalb hat das spontane Erfassen die Wahrheit in ihrer Gesamtwirkung vor sich, während das wissenschaftliche Erkennen oft in Einzelheiten untergeht, das Ganze in seiner Geschlossenheit aus den Augen verliert. Die Gesamtschau reißt den Menschen mit, der Berg von begrenzten Teilaspekten läßt ihn kalt; so kann ein Regenbogen entzücken, das Wissen aber um die Lichtbrechungen in den unzähligen Regentropfen macht gar keinen Eindruck.

Dazu kommt der größere Reichtum des spontanen Erfassens. Ihm ist vieles unzweideutig zugänglich, was sich in wissenschaftlich scharf geschliffene Begriffe nicht (wenigstens noch nicht) einfangen läßt. Meist können wir gerade die Momente mit rein logischen Denkmitteln nicht ergreifen,

¹ Es ist hier nicht möglich, die Beziehungen zwischen den beiden Erkenntnisarten allseitig darzustellen. Deshalb soll nur das ganzheitliche Erfassen in seiner Eigenwertigkeit umrissen werden; wenn hierbei am abstraktiven Erkennen einzig das hervorgehoben wird, was ihm gegenüber der spontanen Gewißheit abgeht, so ist damit natürlich nur eine Seite berührt. Einige Ergänzungen werden weiter unten geboten.

die den Lebenswert gewisser Wahrheiten ausmachen, die den Gesamtmenschen urgewaltig mitreißen, Affekt und Willen anregen. So tritt das ganzheitliche Erfassen mit gesteigerter Lebensfülle und Wirkkraft dem Diskurs gegenüber, dem die genannten Faktoren abgehen, und dessen Einzel- forschung für den ganzen Menschen oft wenig Zugkraft besitzt.

Das wird dadurch verstärkt, daß sich die spontane, unmittelbare Erfahrung auf das Konkrete richtet oder auf das Abstrakte nur an einem konkreten Träger; die wissenschaftliche Analyse dagegen beschäftigt sich vor allem mit dem Abstrakten. Nun ist schon bei der Erkenntnis das Konkrete das eigentlich Wirksame: eine abstrakte Wahrheit leuchtet uns erst an einem konkreten Beispiel recht ein. Noch mehr gilt das vom Streben: die abstrakt erfaßte Zugkraft eines Wertes packt uns ganz anders, wenn wir den betreffenden Wert in einem Menschen verwirklicht am Werke sehen. Worte klingen, Beispiele ziehen!

Zu diesen mehr objektiven Faktoren tritt ein mehr subjektives Moment. Die natürliche Gewißheit ist ganz und gar individuell; das heißt einerseits: die Wahrheit leuchtet mir ein, sie hat ihre Leuchtkraft meinem Denken mitgeteilt, oder der Wert bewegt mich ganz persönlich, er entfaltet seine Zugkraft in meiner Seele; andererseits: der objektive Gehalt kommt mir nur eingebettet in seine Beziehung-zu-mir, in seine Bedeutung-für-mich zum Bewußtsein. Anders die wissenschaftliche Untersuchung; sie bewegt sich in der Sphäre der Allgemeinheit, wendet sich dem An-sich zu, weist nach, daß Wahrheit und Wert an sich einleuchtend und zugkräftig sind und darum auch von jeder Seele entsprechend aufgenommen werden müssen. Es ist klar, daß das individuell Persönliche unmittelbarer das Leben beeinflußt als das abstrakt Allgemeine.

Die Folge von alldem ist, daß die spontane Erkenntnis tief in den Gesamtlebenszusammenhang hineinverwoben ist. Den Verstand gab uns Gott zunächst nicht um des bloßen Erkennens willen, sondern er ist auf den ganzen Menschen hingerichtet, auf die gesamt menschliche Tat. Auch die anderen Seelenkräfte sind nicht nur für sich selbst da, alle sollen vielmehr zu einer seelischen Gesamttat, zu einer Gesamtstellungnahme des Menschen zur Wirklichkeit zusammenhelfen. Die Einzelfunktionen sind aus sich unvollständig, sie ergänzen sich zu der einen Vollantwort des Menschen an Wahrheit und Wert. Nach dem Gesagten kommt einzig das spontane Erfassen als Baustein der Gesamttat in Frage, während das wissenschaftliche Erkennen wegen seiner theoretisierenden Einstellung diesen

innigen Zusammenhang unberücksichtigt läßt, das Wissen für sich allein heraushebt und zunächst um seiner selbst willen auszubauen sucht.

Hieraus erklären sich die Treffsicherheit und Festigkeit der spontanen Erkenntnis. Ein unverbildeter Mensch findet sozusagen instinktiv die Wahrheit, weil die anderen Seelenkräfte das bloße Erkennen stützen und leiten; ebenso kann nicht leicht etwas seine Überzeugungen erschüttern, weil sie eben nicht nur ein blosses Wissen darstellen, sondern in der Gesamtseele verankert sind. Da der Wissenschaft diese Hilfen fehlen, versteht man ihre vielfach tastende Unsicherheit.

Fassen wir die Wesenszüge der spontanen Erfassung zusammen. Wegen ihres ganzheitlichen Charakters erscheint sie als eine Art von Intuition, die das Wirkliche in einer eigenartig ganzheitsbezogenen Weise sieht und deshalb ihrer Natur nach, ganz von selbst das Streben anregt. Dieses Erkennen wird darum kaum je anders als in Streben eingelagert auftreten, so daß im spontanen Seelenleben fast nie bloße Wissensakte vorkommen. Es gibt da nur die eine menschliche Gesamttat, in der die einzelnen Elemente so verschmolzen sind, daß es oft nicht leicht ist, sie herauszulösen. Nicht selten drängt sich die Emotion als der charakteristische Zug auf, und so kann dann das Ganze den Anschein eines durchaus irrationalen Erlebens erwecken, obwohl genauerem Zusehen die rationalen Grundstrukturen unverkennbar sind. Mit den hier aufgezeigten Einschränkungen kann man von einem irrationalen Wertfühlen als dem Sitz der ursprünglichen Werterfassung sprechen. — Jedenfalls ist klar geworden, daß jene Erkenntnisart, die das Fühlen aufruft, naturgemäß weckt, nur die ganzheitliche sein kann; durch sie allein läßt sich der Affekt leiten, veredeln und festigen, ohne seine taurische Ursprünglichkeit einzubüßen. Nur so dringt der Wert mit naturgegebener Spontaneität wirksam in die Seele ein.

II. Folgerungen für die Betrachtung

In den verflossenen Jahrzehnten haben die theoretischen Anleitungen — das praktische Beten verlief sicher oft ganz anders — zum Betrachten den Unterschied zwischen dem ganzheitlichen Erfassen und dem diskursiven Erarbeiten kaum oder doch nur sehr unvollkommen beachtet. Unbewußt in den Vorurteilen des Rationalismus befangen, setzte man den Diskurs mehr oder minder mit dem Erkennen schlechthin gleich, ja man betonte die schlußfolgernde Überlegung so stark, daß sie zum Wesen der

Betrachtung zu gehören schien. Freilich mußte dann der Affekt den Charakter des Gekünstelten und Kommandierten an sich tragen, mußte einem die ganze Betrachtung unlebendig und gemacht vorkommen²; die Spontaneität ist eben an das ganzheitliche Erfassen geknüpft. Deshalb muß vor allem diese Erkenntnisart für die intellektuelle Grundstruktur der Betrachtung angestrebt werden, obwohl man auch den Diskurs nicht ganz zu entbehren vermag. Nach scholastischer Lehre sind ja Diskurs und „Intuition“ nicht durch einen Abgrund getrennt wie bei den Modernen; es sind nur verschiedene Funktionen derselben Fähigkeit, verschiedene Erfassungsweisen derselben Wirklichkeit, die allein nach dem Grad ihrer Analysiertheit und reflexen Bewußtheit, nach der Art ihrer Einbettung von einander abweichen. Wenn nun auch der Diskurs nicht die tragende Erkenntnisfunktion schlechthin darstellt, so kann er doch wegen seiner wurzelhaften Homogenität mit der Intuition dieser die Wege bereiten, in der Seele immer mehr Dispositionen schaffen, welche den Geist befähigen, die Intuition zu zeugen. So hat der Diskurs für den innersten Kern der Betrachtung: das fühlende Verkosten des Übernatürlichen, nur vorbereitende Arbeit zu leisten. Einzig in der Diensthaltung zur Intuition darf ihm Eingang in die Betrachtung gewährt werden; nur wenn das diskursiv Erarbeitete in die schlichte Einfachheit und auch Einfalt einer Intuition eingeht (ähnlich wie sich die Farben im weißen Licht zusammenfinden), ergreift das Erkannte spontan den Affekt, setzt sich das Licht der Erkenntnis von selbst in die Wärme des Fühlens um.

Gegen eine solche Ausdeutung des Verstandesfaktors in der Betrachtung scheinen die klaren Worte von Ignatius selbst zu sprechen. Denn er ge-

² Zu dieser extrem einseitigen Entwicklung hat sicher auch die gerade in den letzten Jahrzehnten steigende Hochflut von Betrachtungsbüchern beigetragen. Sie wollten nicht nur im Sinne des hl. Ignatius kurze „Punkte“ vorlegen, sondern ausgeführte Betrachtungen bieten, um so ihren Benutzern das Betrachten zu erleichtern. Doch scheiterten sie dabei oft an der Klippe, daß sich über das ganzheitliche Erfassen und das affektive Erleben nicht viel sagen läßt; so kamen sie eben in diskursive Überlegungen hinein, die mehr den Verstand interessieren als das Herz mitreißen konnten. Länger ausgeführte Betrachtungspunkte sind eigentlich nur dann ein Ideal, wenn es einem gegeben ist, sein eigenes inneres Erleben vorzuvollziehen, d. h. so bildhaft und wirksam zu umschreiben, daß es im andern ganz spontan das gleiche Geschehen auslöst. Im gesprochenen Vortrag ist das noch leichter möglich, weil sich dabei das innere Fühlen auf mannigfache Weise Ausdruck verschaffen kann; aber im geschriebenen Wort, wo all das wegfällt, ist solche Mitteilung nur wenigen vergönnt.

braucht des öfteren den Ausdruck *discurrir* und fügt bei „*más en particular*“, womit doch nur ein richtiggehender Diskurs gemeint sein kann³. Bei näherem Zusehen ist das nicht so klar, wie es einem auf den ersten Blick vorkommt. Das Wort *discurrir* hat nicht eindeutig den Sinn von „schlußfolgernd denken“, es behält seine vom Körperlichen herkommende Urbedeutung „durchlaufen, durchgehen“. Im fünften Punkt der zweiten Betrachtung (erste Woche) kann es gar nicht anders verstanden werden; „*discurriendo por todas las criaturas*“ (n. 60) übersetzt Feder mit Recht: „indem ich alle Geschöpfe durchgehe“⁴. Dasselbe gilt vom Zwiegespräch der ersten Betrachtung, wo es heißt: „*discurrir por lo que se offresciere*“ (n. 53); deutsch muß man das sicher übersetzen: „sich ergehen in dem, was sich darbietet“, oder mit Feder (46), der statt des allgemeinen Ausdrucks von Ignatius durchaus sinngemäß angibt, was sich darbieten wird: „sich ergehen in jenen Gedanken und Anmutungen, die sich darbieten“; denn ein eigentlicher Diskurs ist in einem affektvollen Zwiegespräch weniger angebracht, bezieht sich nicht auf Anmutungen und überläßt sich auch nicht dem, was sich darbietet. Nicht so eindeutig klar ist das Wort bei der vierten Übung, die eine Zusammenfassung der vorausgehenden darstellt. Das „*porque el entendimiento sin divagar discurra assiduamente por la reminiscencia de las cosas contempladas*“ (n. 64) lautet bei Feder (50): „damit der Verstand ohne Abschweifung sich ständig an das erinnert und das überdenkt, was er in den vorausgehenden Übungen betrachtet hat“; wörtlicher könnte man übersetzen: „damit sich der Verstand in der Erinnerung an die schon betrachteten Dinge bewegt“. Jedenfalls ist die Urbedeutung „Durchlaufen“ hier noch ziemlich deutlich im Vordergrund, mischt sich aber schon mit dem Sinn „Durchdenken“. Die anderen Stellen, wo *discurrir* vorkommt, sind in der ersten Übung; Feder gibt sie deutsch mit: „nachdenken, im einzelnen mit dem Verstande überdenken, mit dem Verstande mehr im einzelnen durchgehen, erwägen“ (44 ff.). Die Bedeutung „Durchdenken“ nimmt nun wohl den ersten Platz ein, obgleich sich auch jetzt noch das „Durchgehen“ der Wahrheiten damit verbindet; der Absicht von Ignatius wird man vielleicht am besten gerecht, wenn man von einem „denkenden Durchgehen“ der Wahrheiten spricht. Von einem ausgesprochenen Diskurs im strengen Sinne ist also auch hier nicht die

³ Vgl. die spanisch-lateinische Ausgabe der Exerzitien, Taurini 1928, n. 50, Ende.

⁴ Die geistl. Übungen des hl. Ignatius von Loyola. Nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder S. J., Regensburg 1926, S. 48.

Rede; freilich wird man praktisch an einem gewissen Diskurs nicht vorbeikommen, wovon gleich noch einiges zu sagen ist. — Außer *discurrir* könnte man den Ausdruck *razonando* im Zwiegespräch der zweiten Betrachtung (n. 61) gegen die ganzheitliche Erfassung ins Feld führen; tatsächlich gibt Roothaan dafür *rationando*. Doch hat schon die ziemlich wortgetreue alte lateinische Übersetzung *colloquendo* und Feder (49) übersetzt im Anschluß daran „sich aussprechen“, was dem Zwiegespräch mehr angepaßt ist und dem spanischen Sprachgeist durchaus entspricht.

Die Untersuchung des Wortes *discurrir* hat zu dem Ergebnis geführt, daß das denkende Durchgehen der Wahrheiten praktisch auf einen gewissen Diskurs hinauskommt. Wie läßt sich diese Feststellung mit der Forderung des intuitiven Erfassens in Einklang bringen? Hier ist der Ort, die oben dargelegte Theorie etwas genauer zu bestimmen.

Es wurde gesagt, der Diskurs könne die Intuition vorbereiten. Bei natürlichen, den Sinnen zugänglichen Wahrheiten ist das weniger notwendig, weil sie sich unmittelbar, erlebnismäßig aufdrängen. Aber bei übersinnlichen, vor allem übernatürlichen Wirklichkeiten wird sehr oft oder meist der Diskurs erst die Voraussetzungen und Dispositionen für das ganzheitliche Aufleuchten schaffen müssen. Daher können nur Fortgeschrittene sich ohne weiteres in der Intuition bewegen, während Leute, die erst mit dem Betrachten beginnen, sich noch ausgiebig im Diskurs zu üben haben, um ihre Seele so zur Zeugung einer Intuition zu befähigen. In der ersten Woche hat nun Ignatius gerade Anfänger vor Augen, bei denen das diskursive „*praeparare et disponere animam*“ (n. 1) noch einen breiteren Raum einnehmen muß. In der zweiten und den folgenden Wochen, die im Gebet schon einigermaßen erfahrene Seelen voraussetzen, tritt das intuitive Moment sozusagen beherrschend in den Vordergrund: man denke nur an die Beschauung der evangelischen Geschehnisse und die Anwendung der Sinne.

Schließlich ist zu beachten, daß sich Diskurs und Intuition überhaupt nicht vollständig von einander ablösen lassen. Wie der Diskurs immer von Intuition durchsetzt ist, so ist in der Intuition immer ein gewisser einschließlicher Diskurs enthalten. Um sich nun den ganzen Reichtum des ganzheitlich Erfassten zum Bewußtsein zu bringen, muß man diesem impliziten Diskurs irgendwie im einzelnen nachgehen, ihn wohl auch weiterführen, ohne ihn aber — und das ist hier entscheidend — zu verselbständigen und so aus seiner Einbettung in die Intuition und den Gesamt-

lebenszusammenhang herauszureißen, ohne die reflexive Analyse um ihrer selbst willen bis zum Letzten vorzutreiben. Es ist das eine Art von vorwissenschaftlichem Diskurs, die sich noch im Raum des ganzheitlichen Erfassens bewegt, weil sie nur dessen unmittelbare Entfaltung darstellt. Sie ist es auch, die wohl am besten dem „denkenden Durchgehen“ des hl. Ignatius entspricht, das von der affektbewegenden Intuition nicht wegführt, sondern sie nur vertieft.

Die bisherigen Ausführungen legen die Frage nahe: Wie kommt man zu einem derartigen Betrachten? Wird die Betrachtung in dieser Auffassung nicht zu etwas, das sich jeder Methode entzieht, das man nicht methodisch lehren kann? Denn schließlich kann man das ganzheitliche Erfassen nicht nach Belieben, mit Hilfe gewisser Kunstgriffe erzeugen.

Bei Beantwortung dieser Frage sind zwei Typen von Menschen zu unterscheiden. Theresia, die große Klassikerin der Mystik, stellt jenen, „die mit dem Verstande wirken können“, solche gegenüber, „die mit dem Verstande nicht nachsinnen können“, wobei sie der Ansicht ist, daß letztere Gebetsweise „eher zur Beschauung führt“⁵. In der Ausdrucksweise der vorliegenden Arbeit heißt das: neben vorwiegend diskursiven und damit betont intellektuellen gibt es vorherrschend intuitive und deshalb stark oder durchgängig affektive Typen. Intuitiv-affektive Menschen brauchen oft gar keine Gebetsanleitung; von Kindheit an immer tiefer in die Glaubenswelt mit ihrer ganzen Seele hineingewachsen, ist ihnen das ganzheitliche Fühlen und Verkosten der Dinge eine solche Selbstverständlichkeit, daß sie sich nicht selten ihres Schatzes gar nicht bewußt sind. Durch Hineinzwängen in ein diskursives Betrachtungsschema könnte man ihrem Gebetsleben nur schaden. Die mehr diskursive Bemühung ist deshalb nur mit Vorsicht an sie heranzubringen; doch sollte man sie ihnen nicht ganz vorenthalten, da sie in Zeiten der Trockenheit helfen kann, die Seele zu bereiten und schal gewordenes spontanes Erfassen wieder zur Fruchtbarkeit aufzulockern. — Während solche mit einer heiligen Einfachheit begnadete Seelen unter den ganz schlichten Leuten häufiger sind, weisen die Gebildeten mehr diskursiv-intellektuelle Typen auf; das ist in ihrer habituellen Einstellung auf die Erkenntnis (wenigstens zunächst) um ihrer selbst willen begründet, was zugleich ein Sich-Bewegen im reflexiv

⁵ Das Leben der heiligen Theresia von Jesu (Sämtliche Schriften, I), deutsch von A. Altkofer, München 1933, 52.

bis zu Ende analysierten und deshalb von der Lebensganzheit gelösten Diskurs besagt. Bei diesen vor allem gilt es, sie vom kalten theoretischen Wissen zum fühlenden praktischen Erleben der Glaubenswirklichkeiten hinzuleiten. Die Anfänge werden mehr oder weniger diskursiv sein; aus dem Überdenken der Wahrheiten wird man praktische Schlußfolgerungen zu gewinnen suchen, die man dann in der früher erwähnten Weise des „Kurzschlusses“ mit dem Willen umfaßt; das ist schon eine Art von betrachtendem Beten, wenn auch keine ideal vollendete⁶. Doch erwacht dabei allmählich ganz von selbst der Affekt. Wie schon bemerkt wurde, ist jeder Diskurs von Intuition getragen und durchsetzt; naturgemäß entzündet sich an diesen versprengten Intuitionen der Affekt. Während nun die Wissenschaft intuitive Momente notgedrungen mit in Kauf nimmt, alle Sorge aber der Verfeinerung des Diskurses zuwendet, ist die Einstellung des Betrachtenden gerade umgekehrt; er ist bestrebt, den Diskurs immer mehr in Intuition überzuführen. Zwar kann er diese nicht unmittelbar erzeugen, doch kann er ihr durch geeignete diskursive Überlegungen die Wege bereiten. Dafür können etwa folgende Richtungen fruchtbar sein:

Wenn es einem vergönnt ist, durch intensive diskursive Arbeit etwas Neues, wenigstens eine neue Seite an einer alten Wahrheit zu entdecken, so tritt eine derartige Erkenntnis meist in einer intuitiven Unmittelbarkeit auf, die den Affekt spontan mit sich reißt. Doch dürfte das nur bei schöpferischen Geistern häufiger sein und auch bei ihnen im Laufe der Jahre seltener werden.

Einer Neuerkenntnis kommt es gleich, wenn bisher getrennte Teilansichten sich zu einer lebendigen Ganzheit zusammenfügen und so die Wahrheit in ihrer Gesamtwirkung vor die Seele tritt.

Ein ähnliches Erlebnis ist es, wenn eine bisher nur theoretisch gewußte Wahrheit sich in ihrem Lebenswert offenbart, zeigt, was sie für das Menschenleben bedeutet, was sie mir ganz persönlich zu sagen hat. Deshalb

⁶ In dieser Weise müssen sich auch Seelen helfen, die schon weiter fortgeschritten sind. Es wäre natürlich ein Ideal, wenn man immer so zum Beten aufgelegt wäre, daß man mit ganzer Seele dabei ist. Da aber solche Zeiten des hohen Schwunges zuweilen ziemlich selten sind, kann man sie nicht abwarten, muß man sich auch in Trockenheit abmühen. Insbesondere kann nicht eine Ordensgemeinschaft es ihren Mitgliedern vollständig freistellen zu betrachten, wann sie sich angetrieben fühlen, sonst würde bei der menschlichen Schwäche aller Voraussicht nach der Gebetsgeist bald bedenklich sinken. Schließlich kann es für die Selbstlosigkeit des Betens nur förderlich sein, wenn der Mensch sich manchmal auch ohne alle persönliche Befriedigung ablagen muß.

soll sich der Diskurs nicht in allerlei abstrakten Spekulationen ergehen, sondern gerade die Wertkeime aufzuspüren und zur Entfaltung zu bringen suchen.

Da unmittelbar auf den Affekt vor allem das Konkrete einwirkt, wird sich der betrachtende Diskurs am leichtesten am Konkreten in mitreißende Intuition umsetzen. Zweifellos hat Ignatius einen psychologischen Meistergriff getan, wenn er von der zweiten Woche der Exerzitien ab nicht über abstrakte Tugenden betrachten läßt, sondern sie in der Persönlichkeit Christi verwirklicht der Seele vorführt. Neben dem Leben Jesu kann das Vorbild der Heiligen in dieser Beziehung befruchtend wirken. Von hier aus ist vielleicht auch ein leichter Zugang zu für uns abstrakteren Glaubenswirklichkeiten zu gewinnen; man kann sich z. B. bemühen, irgendwie nachzuvollziehen, wie große Seelen derartige Dinge erlebt haben. — Sicher können liturgische Formen ebenfalls als konkreter Ansatzpunkt oder Medium des Glaubenserlebens dienen.

Ein letztes Moment, das den Menschen unmittelbar packen kann, ist eine neue Klarheit, mit der schon Gewußtes einleuchtet. So hat schon manchen Exerzitanten die unerbittliche Folgerichtigkeit des Fundamentes einfach überwältigt. Eine Art von Intuition der Folgerichtigkeit reißt Affekt und Willen im Sturme mit.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, ist die Betrachtung nicht etwas, das ein für alle Male fertig ist, sondern etwas Lebendiges, das sich entwickelt, das sich mit dem ganzen Innenleben des Menschen entfaltet. Man kann deshalb verschiedene Stufen fortschreitender Verinnerlichung, wachsender Erfassung der ganzen Seele feststellen. Danach nimmt auch die methodische Beeinflußbarkeit verschiedene Grade an. Während man die Anfänge direkt methodisch erzeugen kann, entzieht sich das Gebet, je mehr es sich vervollkommenet, desto mehr einer solch unmittelbaren Einwirkung, läßt nur noch ein mehr oder minder methodisches Schaffen von Dispositionen zu. Das gilt schon von den sogenannten Lumina, die je nach ihrer Intensität ein wenigstens kurz dauerndes, unter Umständen ziemlich hochgradiges Gelingen des fühlenden Verkostens darstellen. Vor allem ist das natürlich vom affektiven Gebet und vom Gebet der Einfachheit zu sagen, in denen das fühlende Verkosten und das ganzheitliche Erfassen in einen Dauerzustand übergehen. — Die Anleitung des hl. Ignatius unterscheidet nicht zwischen diesen verschiedenen Stufen, sie bezieht sich auf die Betrachtung im allgemeinen. Deshalb hebt sie nur den Dreiklang hervor, der

in jeder Entwicklungsform wiederkehrt, ohne dabei die verschiedenen Gestaltungen zu erwähnen, die er erfährt. Da Ignatius Anfänger vor Augen hat, ist seine Darlegung mehr ihnen angepaßt. Doch ist das, was er an Methode bietet, der Entwicklung bis zu den höchsten Stufen der erworbenen Beschauung fähig. Da diese die beste und nächste Disposition für die Mystik sind, ist seine Methode keineswegs ein Gegensatz zur Mystik, sondern vielmehr die naturentsprechende Vorbereitung — soweit der Mensch eine solche leisten kann — für die göttliche Liebesmitteilung.

Wenn ganzheitliches Erfassen und fühlendes Verkosten die naturentsprechende Vollendung der ignatianischen Gebetsweise sind, dann ist ihr auch, wenigstens auf den höheren Stufen, das organische Ineinander der seelischen Funktionen eigen. Anfänger werden freilich oft über das Nacheinander kaum hinauskommen. Aus der Absicht, ihnen Fingerzeige zu geben, erklärt es sich, daß Ignatius scheinbar die Seelenkräfte nacheinander in Tätigkeit treten läßt⁷; dieses trennende Auseinanderlegen entspringt nur pädagogischer Anpassung, bedeutet aber keineswegs eine prinzipielle Forderung. Tritt mithin in der Betrachtung das innere Tun in seinem wesenhaften Verschlungensein, als lebendige Ganzheit, die den ganzen Menschen umfaßt, auf, so gewinnt das Beten eine gewisse gesunde Irrationalität. Einerseits von rationalen Strukturen durchformt und getragen, gipfelt es anderseits in Intuition und Affekt, die beide weder (restlos) in rationale Kategorien aufgelöst noch direkt methodisch erzeugt werden können. Irrationalität besagt untrennbar eine gewisse Passivität; wir müssen warten, bis aus den von uns gesetzten Dispositionen das Schauen und Fühlen entspringt; insofern empfangen wir beides passiv. — Die Berücksichtigung aller dieser Momente zeigt mit voller Klarheit, daß die ignatianische Methode keineswegs die ungebrochene Ursprünglichkeit, die lebensvolle Wärme und unverbogene Natürlichkeit des Betens aufhebt oder auch nur stört, sondern vielmehr sichert und zur Entfaltung bringt.

Zum Schlusse könnte man geltend machen, in der vorliegenden Arbeit sei gar nicht vom eigentlichen Beten die Rede. Dieses habe notwendig seinen Zweck in sich selbst, während es hier immer als aszetisches Mittel gesichtet wurde. Trifft das Gesagte für das „aszetische Mittel“ zu, so kann es noch lange nicht auf das in sich selbst ruhende Beten ausgedehnt werden. — Dienstbarkeit an dem aszetischen Mühen könnte nur dann dem

⁷ Vgl. Feder, 44 ff.

Gebet sein Wesen rauben, wenn zwischen beiden ein Widerspruch bestünde. Ein Schein davon steht für ein Denken auf, das die Aszese rein formal faßt und im Gebet nur ein statisches Bei-Gott-Sein sieht. Doch ist das eben eine Einseitigkeit. Bei aller Anerkennung der zunächst entgegengesetzten Sinnrichtung von Aszese und Gebet — Aszese wendet sich dem Menschen zu, Gebet aber geht auf Gott — kann man ihr inneres Zueinanderstreben, ihr innigstes Zusammengehören nicht verkennen: Aszese in ihrem Vollsinn und Beten auf seiner Höhe treffen einander. Denn Inhalt jeder reif gewordenen und erfüllten Aszese ist die Umgestaltung des Menschen in Gott, wie er uns in Christus erscheint, ist das gestaltete Christusleben in uns; und dasselbe ist schließlich die naturgemäße Frucht jedes wahren Betens, da ja niemand Gottes Größe erfahren, in seiner Unendlichkeit schweigend versinken kann, ohne von seiner umformenden, Christo gleichgestaltenden Kraft erfaßt zu werden, ohne sich mit ganzer Seele in den vergöttlichenden Lebensstrom hineinzugeben. Deshalb wird ein Lehrer wirklichen Betens gerade als solcher auch Führer zur Aszese sein, wie die großen spanischen Mystiker unzweideutig zeigen; ebenso wird eine Lehre der Aszese, der christlich erfüllten natürlich, nicht einer stoisch entleerten, sich von selbst in eine Lehre vom Gebet entfalten. Von hier aus ist die Umgestaltung des Menschen nicht mehr dem Gebet äußerlich aufgezwungene, seine Lebendigkeit erstickende Zweckhaftigkeit, sondern der spontane Ausfluß seiner innerwesentlichen Formkraft⁸. Obwohl so Gotteseinigung und eigene Umwandlung untrennbar sind, kann es doch Akzentverschiebungen nach der einen oder anderen Seite geben. Der Kontemplative wird die Einigung in den Vordergrund stellen, während der Aktive die Umwandlung stärker betonen wird. Ignatius gehört seiner ganzen Veranlagung und seiner göttlichen Berufung nach zu den aktiven Typen, ohne aber deshalb weniger einer der größten Mystiker aller Zeiten zu sein.

Jede Epoche durchdringt das von früher überkommene Geistesgut mit ihrer eigenen Mentalität. Haben die Generationen vor uns ihren unbewußten Rationalismus in die ignatianische Betrachtungsmethode hineingetragen, so gilt es heute, sie unter Ausmerzung aller rationalistischen Überbleibsel wieder in die flutende Lebensganzheit einzutauchen, damit sie nicht von einem einseitigen Irrationalismus verflüchtigt oder — was zunächst die größere Gefahr ist — als veraltet beiseitegeschoben wird.

⁸ Vgl. E. Böminghaus, *Aszese oder Gebet?* Diese Zeitschrift, 4 (1929), 126—40.