

Eckhard Frick SJ*
Margret Fühles RSCJ**
IMAGINATION IN DEN EXERZITIEN

Beobachtungen aus der psychotherapeutischen Praxis

1) VORBEMERKUNGEN

1.1() H.U. von Balthasar¹ betont die Konvergenz von "gewöhnlicher menschlicher Phantasie" und "mystischer unmittelbarer Berührung durch Gott" in der Anwendung der Sinne. Während unseres ersten Gespräches über diese Frage wies Josef Sudbrack darauf hin, daß die von Balthasar verwendete Unterscheidung von "contemplatio acquisita" und "contemplatio infusa" noch der neuscholastischen Dichotomie von Natur und Gnade verhaftet bleibt², was methodisch und sachlich unbefriedigend ist.³ Da wir im Rahmen dieses Beitrags den Begriff der Mystik nicht entwickeln können, folgen wir dem Sprachgebrauch K. Rahners⁴: Der Mystiker der Zukunft wird nicht der Fromme einer ekstatischen subjektivistischen Erfahrung sein; seine Mystik ist vielmehr als authentische Gottesbegegnung zu umschreiben, zu der sowohl ein subjekthaftes, in der Leibnahen Sinnhaftigkeit gründendes Betroffen-sein gehört als auch eine Objektbezogenheit, etwa i.S. der Objektivität des Schriftprinzips oder auch der sozialen, kirchlichen Dimension der Mystik.

1.2() In seiner gewissermaßen janusköpfigen Polemik gegen Psychoanalyse und Exerzitien schreibt Jaspers:

"Dagegen soll die Approbation als Psychoanalytiker darüber hinaus die sog. Lehranalyse voraussetzen. Das ist ein Vorgang durchaus analog den Exerzitien, in denen nicht durch allgemeingiltiges Erkennen, sondern durch Einübung in der Behandlung des eigenen Bewußtseins die Wahrheit erworben wurde. Die Lehranalyse prägt die Glaubensanschauungen im Zusammenhang mit dem eigenen Dasein so tief ein, daß sie, im Falle des Gelingens, verläßlich festsitzen und den so Gezüchteten zu einem geeigneten Glaubensmitglied der geplanten Zunft machen..."⁵

* **Dr.med., Psychiatrie - Psychotherapie (Mitglied der Arbeitsgemeinschaft für Katathymes Bilderleben und imaginative Verfahren in der Psychotherapie)**

** **Dr.phil., Psychodramaleiterin (Moreno-Institut Überlingen)**

Wir müssen Jaspers insofern zustimmen, als es weder in den Exerzitien noch in der Psychoanalyse ein unabhängig von der Selbsterfahrung erworbenes "allgemeingiltiges Erkennen" gibt. Vor den Richterstuhl Jasperscher Wissenschaftlichkeit zitiert, müssen beide bekennen, daß ihre Theorien je neu und immer vorläufig im Rückgriff auf Erfahrungen erarbeitet werden.⁶ Die Richterin ihrerseits wird die Gründlichkeit der Methoden nicht in Zweifel ziehen und sich letztlich für unzuständig erklären. Es soll nun nicht von der Psychoanalyse die Rede sein, sondern von zwei psychotherapeutischen Verfahren, die eine besondere Nähe zu den Exerzitien haben und deshalb geeignet sind, weniger definitorisch-begrifflich als beschreibend-hinweisend den imaginativen Aspekt der Exerzitien zu beleuchten. Anhand von Morenos PSYCHODRAMA und Leuners KATATHYMEM BILDERLEBEN soll verdeutlicht werden, was von Balthasar "gewöhnliche menschliche Phantasie" nennt. Gleichzeitig wollen wir einen Beitrag zu einem "Kategorialsystem des Dramatischen"⁷ leisten.

Es scheint uns sinnvoll zu sein, einen weiten Begriff der Imagination zugrunde zu legen, der sich nicht auf das voluntative Moment bestimmter Vorübungen beschränkt (z.B. EB 47⁸). Vorläufig können wir sagen, daß Imagination verleblichte Phantasie ist.⁹ Wir gehen von der Hypothese aus, daß diese "aszetische", d.h. übende, leibnahe Dimension des ignatianischen Erfahrungsweges dem Exerzitanten "mystische unmittelbare Berührung durch Gott" ermöglicht, ohne diese zu erzwingen oder zu garantieren.¹⁰ Dies soll eingangs kurz an der Biographie des hl. Ignatius aufgewiesen werden.

2() DER ORT DER IMAGINATION IN DER BIOGRAPHIE DES IGNATIUS

Wie wird aus dem Iñigo der Zeit vor der Verwundung in Pamplona und dem Krankenlager in Loyola der Heilige Ignatius, der Mystiker? Die Antwort der Tradition lautet: Durch die Bekehrung aus "Gnade". Wir haben keinen Grund, diese Auskunft für falsch zu halten. Wenn wir dennoch weiterfragen, so deshalb, weil nicht die stilisierte Diskontinuität einer "Damaskusbekehrung"¹¹, sondern eher die Kontinuität des jeweiligen Lebens der kategoriale Ort zu sein scheint, der auf die unverfügbare, transzendente Erfahrung verweist.¹² Ein neuerer Biograph (García-Villoslada) verwirft zwar das Schema eines Damaskusereignisses¹³ und betont einen mehrmo-

natigen Bekehrungsprozeß. Die Beschreibung des Kampfes zwischen dem "caballero ambicioso y galante" und den "geheimnisvolles Berührungen der göttlichen Gnade" wirkt indessen heroisierend und hagiographisch. Es dürfte deshalb zutreffender sein, von "Wandlung"¹⁴ statt von "Bekehrung" zu sprechen. Dies heißt konkret, daß wir unser Ignatiusbild um jene Anteile namentlich seiner Jugendzeit ergänzen müssen, die zunächst nicht in das purgierte Bild des Heiligen passen wollen.¹¹ Aus der Biographie des hl. Ignatius können wir lernen, daß Entwicklungsprozesse selten diskontinuierlich verlaufen. In den Geistlichen Übungen ist in der Nr. 175 ausdrücklich vom Beispiel der Damaskus-Bekehrung die Rede. Nun gehört es zwar zur Dynamik des Exerzitien-Prozesses, daß wir uns um die Vorbereitung dieser ersten Wahlzeit bemühen, z.B. in der Bitte, "daß ich nicht taub sei für seinen Ruf" (EB 91). Diese Vorbereitung auf die Wahl bedeutet aber auch, uns für die beiden anderen Wahlzeiten zu öffnen: Zunächst den verschiedenen Bewegungen unseres Lusterlebens⁶ in der Unterscheidung der Geister (zweite Wahlzeit).

In seiner Autobiographie berichtet Ignatius, wie er den gefühlsmäßigen Widerhall der Tagträume des Krankenlagers wahrnimmt: Er malt sich aus, welche Großtaten er für eine von ihm verehrte Dame vollbringen könnte, welche Mittel "er anwenden würde, um in das Gebiet zu gelangen, in dem sie wohnt, die Sinnsprüche und Worte, die er sagen würde, die Waffentaten, die er in ihrem Dienst ausführen würde" (PB 6). Es sind Phantasien und symbolische Wunscherfüllungen, post-traumatisch und auch regressiv. Aus Langeweile bittet er um die geliebten Ritterromane. Da keine im Haus sind, greift er mehr aus Verlegenheit zu einem Buch über das Leben der Heiligen und zu einem über das Leben Jesu. Und nun kommt seine Entdeckung: Er merkt, daß Lektüre und Tagträume unterschiedliche Wirkungen auf der Ebene seines Lusterlebens und seiner Affektivität hervorrufen: Die Phantasien höfischen Dienstes sind durchaus lustbetont, hinterlassen aber eine merkwürdige Trockenheit, während die Begeisterung für das religiöse Ritterideal der Heiligenlegenden bleibende Zufriedenheit hervorruft. Wir können wohl sagen, daß bereits die "Dame", von der Ignatius träumt, eine Sublimierungs-Gestalt ist, und daß auch bei vertauschten Inhalten das vom Ich-Ideal her bestimmte Leitbild des Ritters, des Hidalgo, strukturell dasselbe bleibt. Nicht einmal die Sprache, in der Ignatius von den unterschiedlichen Affekten seiner Imagination spricht, ist neu: "Tröstung und Trostlosigkeit" durch den guten bzw. schlechten Geist. Entscheidend ist vielmehr,

daß an die Stelle gesellschaftlicher und kirchlicher Normierung die Selbstwahrnehmung des eigenen Lusterlebens tritt.

In Manresa geht Ignatius noch einen großen Schritt weiter: "Und danach, als er die Übungen verfaßte, begann er von hieraus Licht für die Frage der Verschiedenheit der Geister zu gewinnen" (PB 8). Daß er sich Hilfe bei den Mönchen vom Montserrat

holt und daß er den Plan zu einer Wallfahrt nach Jerusalem faßt, all dies ist noch vom spätmittelalterlichen Ideal des Kreuzzuges als "Pilgerfahrt im Panzer" beeinflusst¹⁵. Aber nun tritt an die Stelle der Pilgerfahrt zu Orten göttlicher Präsenz die Öffnung gegenüber dem eigenen Bildbewußtsein, das "Sehen der Orte" in der Imagination¹⁶, die Ausrichtung von Denken und Affekt auf das Ziel menschlichen Lebens (EB 23).¹⁷

Was geschieht in Manresa? Wieder ist die Autobiographie aufschlußreich und verbergend zugleich: "Der Pilger" sucht weiter nach der "Tröstung" und gerät dadurch in einen Teufelskreis von rigoristischem Büsserleben und Skrupeln, der immer mehr ein depressiv-autoaggressives Gepräge bekommt, mit stärker werdenden Suizidwünschen. Wir wissen nicht, wie die Wende zustande kommt. Ignatius schreibt kurz, er sei "wie aus einem Traum erwacht" (PB 25), habe beschlossen, seine früheren Sünden nicht mehr zu beichten, und sei von Stund an von seinen Skrupeln befreit gewesen. Aus der "projektiven Identifikation", aus den idealisierten Phantasien der Dame, der Ritter, der Heiligen hat sich eine differenzierte "Semantik des Begehrens"¹⁸ entwickelt, als deren psychotherapeutische Parallele Freuds Traumdeutung anzusehen ist. Auch äußerlich tritt ein Wandel ein: Er kehrt zu einer normalen Körperpflege zurück, gönnt sich wieder ausreichend Schlaf und Nahrung. Die Erfahrung der Ambivalenz des eigenen Bildbewußtseins wird als "Unterscheidung der Geister" in seine Exerziten-Methode eingehen, auch die Enttäuschung über seine wenig einfühlsamen Beichtväter, durch deren Verhalten Impulse eines offenbar sadistischen Über-Ichs eher verstärkt als begrenzt wurden.

Zur Lebenswirklichkeit der geistlichen Erfahrung gehört aber auch die dritte Wahlzeit (EB 177). Sie hat ebenfalls ihre Wurzeln in Manresa: Indem Ignatius auf die Koppelung von Realisierung seines Begehrens und Tröstung verzichtet, erkennt er deren irreführenden Charakter und gewinnt sein Urvertrauen als Prinzip und Fundament dieser dritten Wahlzeit wieder.¹⁹ In ihr holen wir sowohl die ignatianische

Erfahrung der Unverfügbarkeit Gottes als auch die Unmöglichkeit einer "Weitergabe" von Erfahrung⁶ ein:

"In der Exerziendynamik erreicht die Kreuzestheologie dort ihren Höhepunkt, wo Ignatius die dritte 'Wahlzeit' als eine erfahrungslose Wahlzeit bestimmt... Die auf 'Erfahrung' angelegte Methode rechnet also mit einem Ausbleiben der Erfahrung; dann wird die Nichterfahrung (=Kreuz) zum Angelpunkt der Erfahrung und gibt 'den natürlichen Fähigkeiten' Raum, die 'Wahl' zu entscheiden. Die modernen Kommentatoren stimmen darin überein, daß diese 'dritte Wahlzeit' nicht gleichsam eine Panne im Wahlprozess darstellt, sondern einen Wessenzug der Exerziientheologie verdeutlicht. Die drei 'Wahlweisen' stehen nicht einfach nebeneinander, sondern durchdringen sich - theologisch und praktisch. Der paradoxe Zug einer Nicht-Erfahrung als Erfahrungshöhepunkt durchzieht - in verschiedener Deutlichkeit - das ganze Exerziengeschehen. Er ist letztlich nur von einer Kreuzestheologie zu verstehen. Die -oder doch eine humane Grundlage dieser 'Kreuzes'-Theologie, auf der man auch praktische Übungen aufbauen sollte, bildet die 'Sinnenhaftigkeit' der menschlichen Erfahrung, auf der die 'geistliche Sinnenhaftigkeit' in ihrem Übersteigen in die Begegnung mit Gott beruht. Die Erkenntnis des 'leib'-und 'sinnen'-haften Menschen findet ihre Vollendung dort, wo der Mensch sich übersteigend sich selbst findet - weil er sich so im Absoluten verankert."²⁰

3() DIE GRAMMATIK DER EXERZITIEN UNTER SYMBOLDRAMATISCHEN GESICHTSPUNKTEN

3.1() Zum Begriff "katathym"

Unsere zentrale Arbeitshypothese in diesem Abschnitt lautet, daß die Exerziten durch katathyme Bilder zur affektiven Betroffenheit und Einfachheit führen wollen.²¹ Die inneren Bilder der Imagination sind vom "Thymos", d.h. von der Emotionalität abhängig²² und unterscheiden sich in vier Merkmalen von den mehr voluntativen Vorstellungen: 1. Sie haben eine bestimmte, detailreiche Zeichnung, wie "eidetische" Bilder weisen sie 2. in Deutlichkeit, Farbigkeit und Dreidimensionalität die Adäquatheit von Wahrnehmungen auf. 3. werden sie mit dem Gefühl der Rezeptivität und "aktiven Passivität" hingenommen, und 4.: Sie sind relativ beständig.^{23, 24} In affektlogisch-neuropsychologischer Hinsicht können wir die inneren Bilder als wichtige "Vermittler" zwischen dem digital-analytischen Denken, das vorwiegend in der dominanten Hemisphäre des Großhirns lokalisiert ist, und dem eher der nicht-dominanten Hirnhälfte zugehörigen Gefühl betrachten.²⁵ Experimentelle Untersu-

chungen weisen darauf hin, daß eidetische Bilder, d.h. solche, die Nach-Bilder der Netzhaut erzeugen, bei Kindern und Jugendlichen häufiger sind als bei Erwachsenen²⁶. Im Gegensatz zum Halluzinieren des hungrigen Säuglings beinhaltet das Imaginieren trotz seiner Wahrnehmungs-Ähnlichkeit stets ein je nach Erlebenstiefe mehr oder minder bewußtes Wissen um die Realität:

"Mit dem Fortschritt der Realitätsprüfung und der Entwicklung des Realitätsprinzips breitet sich ein Bereich der versuchsweisen Wahrnehmung und des Probehandelns aus, und wir können nun von einer Ichfunktion der Imagination sprechen, einer Funktion die bekanntlich sowohl bewußte als auch unbewußte Phantasieinhalte erschaffen kann. ... Die Phantasie ist für Freud ein Produkt der Imagination mit wunscherfüllender Qualität, aber völlig verschieden von der halluzinierten Wunscherfüllung, für die der Ausdruck »Phantasieren« zu mild und schwach erscheint, da deren Produkte eher Wahrnehmungscharakter haben und zu Beginn von den aus der realen Welt stammenden Empfindungen nicht unterschieden werden."²⁷

In Leuners Symboldrama, dem Katathymen Bilderleben (KB) werden Methoden angewandt, die jenen der Exerzitien ähneln und die durch schrittweise Versenkung und Übung den Übergang vom Vorstellungs- zum katathymen Bild fördern wollen. Was wir die "katathyme" Eigenschaft der Geistlichen Übungen nennen können, läßt sich treffend mit dem ignatianischen Hauptwort "affectarse" umschreiben: Mich gefühlsmäßig berühren, affizieren, "anmachen" lassen: Dies wird besonders deutlich in der Meditation über die drei Menschengruppen (2. Woche, EB 149-157): Weit entfernt von einer bloßen Unterdrückung "ungeordneter Anhänglichkeiten", läßt Ignatius diese Affekte gerade deshalb verlebendigen, damit der Exerzitant sich indifferent stimmen und so das "Je-Bessere umarmen" (EB 149) kann. Man hat die ignatianische Spiritualität gern als "voluntaristisch" charakterisiert.⁶ Ignatius ist indessen ausgewogener: Er hat die Einsicht des Exerzitanten und dessen Willen im Blick, letzteren bezieht er auf den Affekt.²⁸ Wir wollen nun untersuchen, wie Ignatius durch die spirituelle Methodik der Imagination zu dieser affektiven und sinnhaften Verlebendigung hinführt. Wir suchen imaginative Elemente in der Struktur der Exerzitien auf und prüfen die eingangs formulierte Hypothese, daß die katathymen Dimensionen der Exerzitien nicht ein beliebiger, womöglich unerfahrenen Anfängern vorbehaltener Aspekt des ignatianischen Weges sind, sondern ein Wesenszug

ignatianischer Mystik, den wir als "symboldramatisch" bezeichnen können. Nur aus der Erfahrung kann entschieden werden, ob diese Hypothese fruchtbar ist.

3.2() Katathyme Dimensionen der Exerzitien im Überblick

Im KB gibt der Therapeut dem Tagträumer ein Motiv vor (Wiese, Waldrand, Bachlauf, Berg usw.); dieser imaginiert in Anwesenheit des Therapeuten und in ruhigem Gespräch mit ihm: Während im KB der Tagträumer wie ein Taucher alter Art mit dem Therapeuten über die "Luftzufuhr" verbunden ist, "taucht" der Exerzitant allein, also gewissermaßen "autogen"²⁹, ähnlich wie in der "aktiven Imagination" am Abschluß einer Jungschen Analyse. Darüber hinaus möchte Ignatius jede geistliche Bevormundung vermeiden (EB 15), eine erstaunliche Analogie zu Freuds "gleichschwebender Aufmerksamkeit". Die Parallele zur Motivvorgabe im KB besteht im täglichen Gespräch und im Vorschlag der Imaginations-Inhalte durch den Exerzitien-Begleiter. Fragen wir im engeren Sinn nach den katathymen Dimensionen der Exerzitien, so dürfen wir feststellen:

- Eine Bearbeitung unbewußten, in der Imagination aufsteigenden Konfliktmaterials, wie wir sie in der Krankenbehandlung anstreben, ist nicht intendiert. Wohl aber läßt sich sagen, daß konflikthafte und ambivalentes Erleben in den Exerzitien deutlicher und bewußtseinsfähiger werden kann. Das imaginativ angereicherte Lusterleben wird auch nicht unkritisch genossen oder gar sakralisiert, sondern "unterschieden", wie Ignatius sagt.
- Entfaltung der Kreativität: Biblische und sonstige religiöse Inhalte behindern als "Kulturkonserven" (Moreno, s.u. 4) eher unser schöpferisches (Probe-) Handeln. Die Exerzitien tragen dazu bei, diese Statik aufzulockern, indem überraschende, u.U. auch unerwünschte Aspekte angestaubter Motive auftauchen können.
- Dimension der Wunscherfüllung: Schon an die Biographie des Ignatius läßt sich mit Freud³⁰ die Frage stellen, ob die Imagination eine Entschädigung für den Lustverzicht darstellt, der mit Verwundung und Krankenlager verbunden ist. Die Exerzitien sind bei allem Drängen auf Entschiedenheit und willentliches Ordnen des Lebens durch das Zulassen der Affekte ähnlich gewährend wie das KB.

3.3() Zu einzelnen Strukturelementen

Am Beispiel der Geburts-Betrachtung (EB 110ff.) kommentieren wir nun kurz die Elemente einer ignatianischen Gebetszeit³¹:

3.3.1() Das Eingangstor (EB 23)

Ignatius legt großen Wert auf das "Prinzip und Fundament" (EB 23), womit nicht so sehr kognitive Einsichten oder Überzeugungen eines Übenden gemeint sind, sondern seine Bereitschaft und Fähigkeit, Exerzitien zu machen. Dazu gehört es aus heutiger Sicht auch, auf seelische Gesundheit und Robustheit zu achten. Vor allem aber legt Ignatius großen Wert auf die Bereitschaft, sich vom "Wünschen und Sehnen" leiten zu lassen, nicht etwa von irgendwelchen frommen Glaubensbekenntnissen. Diese waren im damaligen gesellschaftlichen Kontext traditionell und banal, neu war der persönliche Umgang mit überkommenen und sozial "plausiblen" Inhalten.

"Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken" (EB 2).

Im KB entspricht dem wie in allen psychotherapeutischen Verfahren die Indikationsstellung, zu deren Prüfung Leuner den "Blumentest" vorschlägt: Bei dieser Imagination einer Blume zeigt sich, ob ein Patient genügend regressionsfähig ist, um sich auf ein imaginatives Verfahren einzulassen.

3.3.2() Äußere und innere Haltung (EB 76)

Durch das Eingangstor gehen wir bei jeder Gebetszeit, indem wir bewußt und leibhaft vor Gott hintreten (EB 75). Weit liberaler als manche modernen Meditationslehrer, läßt Ignatius die Körperhaltung beim Üben ausdrücklich offen: Der Übende möge suchen, was er ersehnt und in der Haltung verweilen, in der er es gefunden hat (EB 76). Was für die äußere Haltung richtig ist, gilt auch für die innere Bereitschaft: es kommt zur meditativen "Ablendung" des Wachbewußtseins.³² Leuner beschreibt den Kreisprozeß zwischen deutlicher werdender Imagination und leichtem Versenkungszustand. Auch in den Exerzitien gilt es, auf günstige körperliche Voraussetzungen zu achten; diese können ggf. durch übende Verfahren (Yoga, Autogenes Training, Eutonie o.ä.) unterstützt werden, die jedoch nicht das eigentliche Ziel sein werden. Körperliche Phänomene wie Herzklopfen, Lidflattern und das katathyme Erleben "greifen ineinander", bevor sie zu einem einheitlichen Gesamterlebnis werden. Dann kann sich ein inneres Fenster öffnen es tritt gerade in der

häufigen Übung der unverkennbare psychophysiologische Zustand der "Entspannung" ein, in dem sich der allmähliche Prozeß der "Wandlung" konkretisieren kann³³.

3.3.3() Vorbereitung (EB 110,2)

Ignatius fordert den Übenden zu einem Gebet um Offenheit und Bereitschaft (vgl. EB 46) auf: Es geht um die Bereitstellung des Rahmens, die im KB v.a. durch die therapeutische Beziehung geschieht. In der äußeren Raumgestaltung wie in der inneren Bühne soll alles bereit sein für die szenische Begegnung zwischen der inneren, körperlichen Bühne des Beters und dem dramatischen Inhalt.³⁴

3.3.4() Sich die Geschichte des Gegenstandes ins Gedächtnis rufen (EB 111)

Die Motivvorgabe im KB dient der Vergegenständlichung. Wie stark ich als "bildnerde" Person am eigenen Tagtraum beteiligt bin, zeigt sich an meiner emotional-körperlichen Reaktion und "an der Sinnhaftigkeit und sinnhaften Wahrnehmung der optisch imaginierten Szenerie, der **Vergegenwärtigung** im Sinne des »Innehabens«"³⁵. Es geht um die "lebendige Repristinaton des Gewesenen"³⁶, so daß "der »Wille« daraus Konsequenzen für heute ziehen kann, gleich als wäre das Ereignis selbst gegenwärtig..." In unserem Beispiel (EB 111) geht es um einige Details der Weihnachtsgeschichte. Die Imagination birgt zwei Abwesenheiten in sich, und zwar die Vergangenheit und die Zukunft: In unserem Beispiel wird zunächst die Vergangenheit vergegenwärtigt, in illusionärer³⁷, lyrischer³⁸ Art oder, wie Ignatius hinzufügt, "como se puede meditar píamente".

3.3.5() Mit der Sicht der Imagination den Ort sehen (EB 112)

"Sehen" ist im Leunerschen Sinne als "passives Wollen" zu verstehen, nicht als oberflächliche Phantasie, sondern als Spontaneität und Rezeptivität. Ignatius fügt dieser Übung der "imaginación" in EB 47 hinzu, man solle sich den "leiblichen Ort"

vorstellen. Worauf sollen wir dies beziehen, auf den Leib des Exerzitanten oder auf die Gegenstände der Imagination? Ignatius hat wohl beides im Blick: Die Lust der Selbstprojektion und die Lust des Empfangs einer entgegenkommenden Lösung³⁹. Im Hinblick auf die erste Woche kann man von einer Identität zwischen meinem Leib und der Übung der *composición viendo el lugar* sprechen:⁴⁰ Weit entfernt davon, unsere Leiblichkeit zu idealisieren, konfrontiert Ignatius den Übenden mit einem Gegenbild seines "body-image", mit der sündigen Korruption (EB 47; 58) bzw. mit den Versuchungen des Lusterlebens (EB 314).

Während die erste Woche meine Imagination erschüttert und mir die Heimatlosigkeit meines Leibes drastisch und sinnhaft vor Augen führt ("travail sur l'imagination"), läßt die zweite Woche Landschaften lebendig werden, in denen ich mit meinem Leib und meiner Imagination einen Ort finde ("travail de l'imagination").⁴⁰ Die Bejahung der Körperlichkeit, in gewisser Weise die Vertiefung des Prinzip und Fundament, wird also durch eine stärkere Betonung der Objekt- gegenüber der Subjektstufe erreicht. Bei der Interpretation eines imaginativen Inhaltes müssen wir stets beide beachten. Auf der Subjektstufe drücken Symbolgestalten und Szenen des Tagtraumes unbewußte Haltungen, Einstellungen oder Wünsche des Tagträumers aus. Auf der Objektstufe können wir in den Symbolgestalten (das können auch Tiere oder Dinge sein) die Verkörperung von Bezugspersonen erblicken. Wie im KB haben auch in den Exerzitien Landschaften Symbolcharakter, können von Ignatius z.B. als "demütig" bezeichnet werden (EB 143f.). Um diesen "objektiven" Aspekt der Imagination richtig einzuschätzen, ist es gut, sich an das scholastische Diktum "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur" zu erinnern. Insofern ist die Höhle von Bethlehem durch meine Sinnlichkeit vermittelt, und die erwogenen Maße der Wege und Räume beziehen sich auf die weite Projektionsfläche des Lebens Jesu.

3.3.6() Das Gebet des Begehrens (EB 113/ 104)

In jeder einzelnen Übung läßt Ignatius um das "bitten, was ich begehre", z.B. um Schmerz mit dem leidenden Jesus und um Freude mit dem Auferstandenen. Wir dürfen dies nicht nur als projektive Wunscherfüllung verstehen. Vielmehr vertraut Ignatius in seiner "Semantik des Begehrens" darauf, daß der Übende weiterkommt,

wenn er der Spur seiner ihm (noch gar nicht ganz bewußten) Wünsche folgt. Wie im KB führt dieses Element des Dramatischen³⁹ ebenso wie im KB in die Ich-Expansion hinein, in der mein imaginierendes Ich die Personalunion von innerem Traumregisseur, Akteur und Zuschauer genießt.⁴¹

Ignatius hat als Inhalt des Gebetes des Begehrens in dieser Betrachtung den "conoscimiento interno del Señor" bestimmt (EB 104). Wir dürfen auch diese Bitte sowohl auf der Subjekt- als auch auf der Objektstufe lesen: Entweder i.S.d. 1. Woche das "interno sentimiento" (EB 65), also die Selbsterkenntnis, oder i.S.d. 2. das mehr aktive, kontaktaufnehmende Betrachten der Geheimnisse der Menschwerdung⁴², die Jesus-Erkenntnis.⁴³ Formal drückt die "innere Erkenntnis des Herrn" ein wichtiges Strukturprinzip der Geistlichen Übungen aus, nämlich eine progressive Dynamik der Aneignung. Im Verlauf der vier Wochen bedeutet dies, daß ich zunächst mit "befremdenden" Inhalten meiner Unheilsgeschichte konfrontiert werde und daß am Ende in einer ähnlichen Formulierung wie in der Geburts-Betrachtung die Bitte um "innere Erkenntnis von soviel empfangenem Guten" steht (EB 233). Im Ablauf einer Exerzitenübung deutet schon die Terminologie ("preámbulo", "oración preparatoria") auf die erwähnte progressive Dynamik hin.

3.3.7() Dramaturgie

Was Ignatius "Punkte" nennt, sind weder erschöpfende noch diskursiv aufeinander folgende Anweisungen, sondern Kristallisationskerne der Imagination, die sich aus dem Thema der Übung ergeben und zu denen ich aus etwaigen "Zerstreuungen" zurückkehren kann. In der Exerziten-Übung kann sich eine dem KB ähnliche Bildfolge entwickeln, und zwar auf der Objekt- wie auf der Subjektstufe. Im KB erfolgt die Einleitung der Imagination etwa mit den folgenden Worten: "Versuchen Sie, sich eine Wiese (o.a. Motiv) vorzustellen.... Sich etwas vorstellen ist ja ganz einfach..." Der Begriff "sehen" wird vermieden, damit nicht das Mißverständnis ausgelöst wird, der Tagträumer müsse sofort ein plastisches oder farbiges Bild "sehen". Tatsächlich erscheint vor dem inneren Auge zu Anfang meist ein blasses Vorstellungsbild (s.o., 3.1), das in dem Maß katathyme Eigenschaften bekommt, als sich die körperliche Entspannung vertieft. Wie im KB wird auch der Exerzitant ermutigt, auf der imaginä-

ren Bühne zu agieren, z.B. als "unwürdiges Knechtlein" im Stall von Bethlehem (EB 114). In einer Art "inneren Rollentausches" kann ich während der Betrachtung meinen Platz auf der inneren Bühne finden. "Als ob ich dabei gegenwärtig wäre", werde ich - imaginatives Probehandeln! - selbst aktiv.

3.3.8() Gespräch (EB 117/ 109)

Das "Kolloquium" am Ende der Übung scheint auf den ersten Blick Distanz zu den imaginierten Inhalten zu schaffen und Tiefe fortzunehmen. In EB 53 empfiehlt Ignatius, das Gespräch solle "imaginando" erfolgen. Meine Imagination wird hier an ihre Grenze, an die Dimension der Alterität erinnert:⁴⁴ Vor dem Hintergrund der von mir mitgestalten, mir aber gleichwohl unverfügbaren Szenerie wird mir das Bild des Anderen gezeigt, das ich ansprechen darf.

In der ersten Woche kommt es vor der Ikone des Gekreuzigten zum Konflikt zwischen der bisher für wahrg gehaltenen Identität und jener im Exerzitenprozeß wahrgenommenen, die mir im Glauben an den Gekreuzigten geschenkt wird.⁴⁵ Während der Exerziten richten sich die Kolloquien immer wieder an Jesus, aber auch an andere göttliche, bzw. heilige Personen, an die "Mittler"⁴⁶. Wie im KB steht dies im Dienst der Beziehungsfähigkeit, vielleicht auch der Konfrontation.

In unserem Beispiel (EB 109) gibt es noch eine erstaunliche Besonderheit: Jesus wird nicht nur (i.S. der Nr. 102) "verbo eterno encarnado" genannt, sondern auch "Señor nuevamente encarnado". Betrachtung als Probehandeln und das als Konsequenz erbetene Handeln (para más seguir e imitar) aktualisieren die Inkarnation. Dies ist der inhaltliche Aspekt dessen, was wir bereits unter 3.3.5 als die Dynamik der "inneren Erkenntnis" sahen: Geistliche Frucht dieser Betrachtung ist ein "Angeglihenwerden an Christus, der in uns sein eines Geheimnis von Tod und Auferstehung erneuert"⁴⁷.

3.3.9() Zurückschauen (EB 77)

Am Ende einer Übung läßt Ignatius uns während einer Viertelstunde zurückschauen:

auf die Früchte, bzw. den Nutzen (provecho, EB 106), auf Getröstet- oder Trostlossein. Körperlich entspricht diesem letzten Schritt der Exerziten-Übung das Zurücknehmen des Entspannungszustandes, der "hypnoiden" Abblendung des Tagbewußtseins, Ignatius rät ausdrücklich zum Wechsel der Körperhaltung. Was er "Geschmack und geistliche Frucht" nennt (EB 2), ist nicht weit von der Anreicherung der Gefühle im Nachgespräch des KB entfernt, von der Fruchtbarmachung des Erlebten als "Probehandeln", von der Aufmerksamkeit für die eigene Betroffenheit. Kam es während der Imagination zu einer kathartischen Abreaktion von Gefühlen, (z.B. EB 60: "staunender Ausruf"), so geht es jetzt um eine behutsame Relecture, bei der auch der Begleiter (im täglichen Gespräch) Funktionen eines Hilfs-Ich übernehmen kann. Dabei wird er nicht nur darauf achten, was der Exerzitant erzählt, sondern ihm auch behilflich sein, der Spur seiner Wahrnehmungen zu folgen. Hierbei empfehlen sich die folgenden Prinzipien: Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte (Vertiefung des ignatianischem "affectarse"), Nondirigismus, Experiencing (d.h. Ausrichtung auf das Hier-und-Jetzt-Gefühl).⁴⁸

3.3.10() Die Anwendung der Sinne (EB 121-126)

wird von Josef Sudbrack "als Angelpunkt für Theorie und Praxis der Exerziten" bezeichnet.³ Ignatius widmet dieser Übung eine eigene, abendlich-vertiefende Gebetszeit. Sie ist der Zielpunkt des "conocimiento interno", der Moment großer affektiver Vereinfachung, des Empfindens und Verkostens der Dinge von innen her (EB 2)⁴⁹. "Mit den fünf Sinnen der Imagination" sollen wir "durch die 1. und 2. Betrachtung gehen", d.h. durch Menschwerdung und Geburt. Zwar wurden bereits in der ersten Woche die Sinne angesprochen, aber doch mehr in der passiven Konfrontation. Erst in der zweiten Woche fordert Ignatius zu dieser aktiven "Öffnung des Leibes auf die mich umgebende Welt hin"⁵⁰ auf. Erst hier taucht die Formulierung "refletiendo en sí mismo" auf (EB 123f.), von Lepers paraphrasiert als "Spiegel, der ich für die Personen bin, während sie selbst Reflexe dessen sind, was ich bin oder zu sein begehre. Der Austausch wird zu einer Transformation meines Selbstbildes"⁵¹. François Courel deutet hier und in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe das "refletiendo" nicht i.S. introspektiver Selbsterkenntnis - das wäre in der Tat Thematik der ersten Woche -, sondern in Anlehnung an 1 Kor 3,18:

"Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn."

Da Sinnenhaftigkeit wie im KB im Dienst der Vergegenständlichung, des Probehandelns und der Rezeptivität steht, fordert Ignatius immer wieder, nicht nur in der Anwendung der Sinne, auf zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu tasten. In der Betrachtung zur Erlangung der Liebe (EB 230-237) läßt er den Exerzitanten betrachten, daß er seine Sinnenhaftigkeit Gott verdankt. In der Anwendung der Sinne von der zweiten Woche an soll der Übende seine inneren Sinne gebrauchen, um wahr-zunehmen, was die Personen reden oder reden können (EB 123). Gerade diese Möglichkeit ("reden können") ermutigt den Übenden zum Handeln.

4() IMAGINATIVES HANDELN- ERFAHRUNGEN AUS DEM PSYCHODRAMA

4.1() Inszenierte Imagination durch Interaktion in der Gruppe

Der Wiener Arzt Jacob L. Moreno (1890-1974) war der Begründer des Psychodramas. "Er wandte sich dabei Kategorien wie dem Spiel, der Begegnung und dem Theater zu, die bis dato außerhalb des psychotherapeutischen Denkens gelegen hatten, und machte sie zur Grundlage der neuen psychotherapeutischen Methode".⁵² Es geht ihm mit den Mitteln des szenischen Ausdrucks, bzw. der Wiederbelebung existentiellen Geschehens um neue Befähigung zur Begegnung, um Überwindung von Stagnation und Fixierung, von Entfremdung sich selbst und den anderen gegenüber, um Aufhebung "der Aufteilung des menschlichen Lebens in einen religiösen und einen säkularen Bereich"⁵³. Es geht ihm um die »richtige Verknüpfung« mit dem Kosmos⁵⁴. Auch Ignatius reagiert auf innere Bedürfnisse seiner Zeit und will der Entfremdung entgegenwirken, indem er die Hinordnung des Menschen auf Gott und die Ordnung aller Dinge auf den Menschen hin als "Prinzip und Fundament" (EB 23) herausstellt. Entfremdung von sich und von anderen geschieht für ihn im Sich-Trennen von seinen Wurzeln, d.i. von Gott und der Ordnung seiner Schöpfung. Die Methoden der Exerziten verstehen sich als eine Hilfe hierzu, gerade diesen inneren Ort der Verbundenheit neu lebendig werden zu lassen.

Der szenische Aspekt der Exerziten wurde bereits mit Hilfe des Symboldramas (Katathymes Bilderleben) charakterisiert. Eine wichtige historische Realisierung

dieser ignatianischen Dramatik stellt das "Jesuitentheater" dar. Es lebte aus dem Geist der Exerzitien, "speziell von deren Anleitungen zur sinnhaften Vergegenwärtigung heilsgeschichtlicher Orte und Vorgänge"⁵⁵. Insgesamt war die Bildhaftigkeit nicht nur Tribut an das barocke Lebensgefühl, sondern eine wesentliche pädagogische und seelsorgliche Maxime der Gesellschaft Jesu vor ihrer zeitweiligen Aufhebung 1773⁵⁶. Im folgenden soll es jedoch nicht um historische Reminiszenzen gehen, sondern um den Versuch, heute Elemente des Psychodramas für die Exerzitien fruchtbar zu machen.

4.2() Dimensionen der psychodramatischen Imagination

4.2.1() Das Handeln

Gerade psychodramatische Methoden scheinen geeignet, diesen für die Exerzitien so wichtigen Aspekt zu unterstützen und auszufalten. Die leibnahe, handelnde Vergegenwärtigung in der Imagination des Psychodramas ermöglicht es, daß der Mensch in den Geistlichen Übungen zu ganzheitlicher Erkenntnis geführt wird, mit allen seinen Sinnen. Dies ist nicht begrenzt auf die intrapsychische Bühne und die innere Zwiesprache. Es ist nachzutragen, daß auch die Tagtraumtechnik Leuners durch andere Elemente, wie z.B. gruppen- und paartherapeutische, sowie psychodramatische ergänzt wurde.⁵⁷ Die Ganzheitlichkeit der Erkenntnis aktualisiert sich im Psychodrama in der nach außen gesetzten Handlung, d.h. gemeinsam mit anderen, im Sprechen und Agieren, im sinnenfälligen Handeln und Sich-Hineingeben in die Bewegung, in die "Dramatik" des Ganzen. Dies ereignet sich nicht nur im "Verspüren und Schmecken der Dinge" (EB 2) von innen her, sondern von innen und von außen.

Hierfür braucht es die sorgfältige Vorbereitung der psychodramatischen "Erwärmungsphase", in der Einstimmung, im Herrichten des Schauplatzes und der Auswahl der Rollen. Es braucht das In-Bewegung-Kommen und Sich-Entfalten der Imagination im Handeln, möglicherweise bis hin zu kathartischem Erleben, und das Sich-Zurücknehmen in der Phase der Reflexion innerhalb der Gruppe.

4.2.2() Das Hier und Jetzt

Ein solches Handeln öffnet den biblischen Text auf die Bewegungen des Menschen und seines individuellen, ganzheitlich angesprochenen Bewußtseins hin. Und umgekehrt erschließt und entschlüsselt das Handeln mit Hilfe der biblischen Bilder die Wirklichkeit des Menschen als konkrete Heils- oder auch Unheilsgeschichte im Hier und Jetzt.

So tauchten z.B. zu Beginn einer Exerzitienwoche u.a. die folgenden Bilder als Schlüsselbilder der Imagination bei einzelnen Teilnehmern auf: der Turmbau zu Babel, die Grabeshöhle des Lazarus, der Blinde von Jericho. Mit diesen Bildern sind innere Orte, Ausgangssituationen der Teilnehmer umschrieben, in denen für die einzelnen die Begegnung mit sich und mit Gott erfahrbar werden sollte. Im Maße des Sich-Einlassens auf diese zugleich biblischen und persönlichen Symbole kamen die Bilder in Bewegung, wurden konkreter, veränderten sich und veränderten damit auch die Meditierenden selbst. So lautete die Bitte des Mannes aus Jericho nicht mehr: "Ich möchte sehen", sondern: "Ich möchte nicht noch mehr sehen. Ich sehe viel zu viel. Aber ich sehe die Menschen um mich herum verzerrt. Ich möchte wirklich sehen können". Damit wurde es möglich, in der Gruppe Beziehungen anzusprechen, Rivalität und Eifersucht.

Es ist deutlich, daß es hier nicht um reine Wiederholung der biblischen Szene geht, nicht um ein frommes Betrachten vergangener Ereignisse, denen der Mensch gegenübertritt und die er auf seine eigene Situation "anwendet", sondern um das "wahre zweite Mal"⁵⁸, um ein Geschehen hic et nunc, in dem Vergangenheit und Gegenwart, biblische und individuelle Heilsgeschichte in einem Erleben zusammenkommen (s.u. 3.3.4). Bei einer solchen Art der Erschließung kann der Mensch sich dieses Geschehen nicht mehr "vom Leibe halten", sondern ist mittendrin, als einzelner und in der Verflochtenheit mit den anderen und unser aller Lebensgeschichten. Hier geschieht das Sehend-Werden. "Handeln ist heilender als reden", sagt Moreno⁵⁹ und würde vermutlich auch sagen: Handeln ist heilender als inneres Betrachten.

Das Handeln integriert die verschiedenen Wahrnehmungs- und Ausdrucksfähigkeiten des Menschen. Es öffnet die Dimension des Vergangenen, so Gewordenen, und der Zukunft, die Dimension des Individuellen und Sozialen und darin auch des Kirchlichen.

Auf diese Weise bleibt die Bibel nicht nur "Kulturkonserve" (Moreno), haltbar

gemacht, tradiert, interpretiert durch Jahrhunderte, sondern ruft aus den Klischees und Verstaubungen heraus in das persönlich riskierte Handeln und damit in die Gegenwart des lebendigen, schöpferischen Gottes. Das in einer solchen Art von Imagination Getane und Erfahrene verkörpert sich wiederum. geht in Fleisch und Blut über, öffnet und befähigt den Menschen zu einem veränderten Dasein im Alltag.

4.2.3() Die Integration von Ich-Anteilen

Die wichtigsten Methoden des Psychodramas in der Aktions- oder Spielphase sind: die Übernahme der Rollen durch die einzelnen Personen, Rollentausch und "Doppeln" (Bei dieser psychodramatischen Technik verbalisiert ein Teilnehmer stellvertretend für den Protagonisten dessen aktuelles gefühlsmäßiges Erleben). Im Spielenden und in der Gruppe werden diese Rollen lebendig, werden verkörpert und auch für den Spielenden selbst sichtbar und erfahrbar gemacht. Ichanteile können dabei aus dem intrapsychischen Bereich nach außen verlagert werden. So kommt der Spieler in Kontakt mit seinen Babel-Anteilen, seinen Jesus-Anteilen, der Maria oder Martha in sich. Er kann sie anschauen, mit ihnen sprechen und handeln, sich identifizieren, ihre Kraft spüren und kann auch wieder davon zurücktreten. Dadurch kann er sie an sein bewußtes Ich anschließen und integrieren, wobei gerade für den letzten Teil dieses Prozesses die Phase der Reflexion besonders geeignet und wichtig ist: Im "Sharing" zeigen die Gruppenmitglieder ihre gefühlsmäßige Anteilnahme am Protagonisten, indem sie von eigenen Erlebnissen berichten, die durch das Spiel wachgerufen wurden. Im Rollen- und Identifikationsfeedback berichten die Spieler, wie es ihnen in den verschiedenen Rollen ergangen ist.

Damit wird der Weg frei vom kleinen, selbstsüchtigen Ich, und es öffnen sich Türen in größere Zusammenhänge, an denen der Übende bewußt Anteil gewinnt. Eine wichtige Zeit innerhalb der Geistlichen Übungen für die Integration ist das Zwiegespräch im Gebet am Ende der Betrachtung. Der Glaubende steht so vor Gott, wie er im Augenblick da ist mit dem, was er von sich, von Gott und der Welt wahrgenommen hat.

4.2.4() Inszenierung der "Wahl"

Im "Ambivalenzdoppeln" werden die eine und die andere Seite einer Alternative, die im Protagonisten miteinander ringen, durch andere Spieler verstärkt, die den jeweiligen Anteil doppelten und damit in seinem emotionalen Gehalt verdeutlichen. Diese Methode hat in ihrer Klarheit viel Ähnlichkeit mit der Weise, die in den Exerzitien für die dritte Wahlzeit vorgeschlagen wird (vgl. EB 181-182). Damit können die Hilfs-Ichs zu einer stärkeren Erweiterung der kognitiv-emotionalen Erfahrung und damit auch zu einer breiteren Klärung für den, der die Wahl vollzieht, beitragen.

Ignatius kennt als Hilfe für eine solche Zeit der Wahl auch das innere Gespräch mit einem Menschen, dem ich gut rate (EB 185), die Erwägung im Hinblick auf die Todesstunde (EB 186) oder den Tag des Gerichtes (EB 187). Die entsprechenden psychodramatischen Methoden zur Hilfe vor Entscheidungen sind der Rollentausch mit einem konkreten Gegenüber und sogar - in sehr naher Übereinstimmung - die Technik der "death scene" oder des "judgment" als Methoden der Zukunftsprojektion.⁶⁰

4.3() Eröffnung neuer Erfahrungsräume durch die Gruppe

Für Ignatius sind Exerzitien Übungen, in denen der Mensch sich als einzelner vor Gott erfährt. Das Psychodrama wurde hingegen als Gruppenmethode entwickelt. Es ist sicher, daß in Tagen der Exerzitien Stille und Alleinsein ihren Ort behalten müssen und unabdingbar sind. Dennoch können Imaginationen mit psychodramatischen Elementen eine gerade heute sinnvolle und bereichernde Ergänzung, vielleicht sogar notwendige Ausweitung darstellen. Dabei geht es nicht darum, sich darüber auszutauschen, was jeder am Tag erfahren hat - auch das kann für bestimmte Arten von Exerzitien gut und nützlich sein -, sondern um die Eröffnung eines Raumes, in dem wir gemeinsam vor Gott stehen, in dem nicht nur die einzelnen sich, sondern wir uns bekehren. Es geht also weniger um ein Erzählen als um ein Zeigen. Der Unterschied besteht z.B. darin, daß der Exerzitant nicht nur sagt: "Ich erzähle euch von meiner Lazarushöhle", sondern sie den anderen zeigt, und die anderen wiederum sich in der Szene als Teil dieser seiner Höhle erfahren. Im

gemeinsamen imaginativ-handelnden Spiel hat jeder Anteil am Prozeß des anderen und gibt auch Anteil. Die Verflochtenheiten, wie wir sie aus unserer Lebensgeschichte und aus dem Alltagsleben kennen, haben auch hier ihren Platz und ihren Ausdruck. Sie müssen nicht ausgeblendet werden, sondern können ins Spiel und damit auch in die Wandlung einbezogen werden. Es ist der Aspekt der Gemeinde, um deren Aufbau es geht⁶¹, in der Gott bezeugt wird als der, der in allem wirksam ist.

5() SCHLUSS: KLEINE THEOLOGISCHE APOLOGIE DER IMAGINATION: EINE "SEMANTIK DES BEGEHRENS"

Von dem Psychoanalytiker Lorenzer stammt der Hinweis, daß sprachliche Mitteilung auf zwei Ebenen geschieht: 1. Organisation des Verhaltens und Erlebens durch Bewußtseinsfiguren; 2. Bilder (die mit Worten umschrieben werden). Dem entspricht in der individuellen Entwicklung die sinnlich-sprachliche Doppelregistrierung: Protosymbole wie z.B. ein Teddybär sind sinnliche Bedeutungsträger, die sekundär mit Sprachfiguren verknüpft werden.⁶²

Lorenzer beschreibt auch, was geschieht, wenn die erwähnte sinnlich-sprachliche Verknüpfung aufgelöst wird: Es kommt zu Verdrängungsprozessen oder -im Raum der Kirche - zu einem ikonoklastischen Umgehen mit den Schätzen bzw. "Kulturkonserven" der christlichen Tradition, die ritualisiert, intellektualisiert oder zerstört werden.⁶³

Der Streit um den Wert äußerer Bilder ist ein altes religionsgeschichtliches Problem; in der christlichen Tradition führte er zu wichtigen dogmatischen Entscheidungen und zu einer sehr differenzierten, v.a. ostkirchlichen Theologie der Bilder. Was die inneren Bilder betrifft, so pflegt man der ignatianischen, imaginativen Auffassung eine sanjuanische gegenüberzustellen, die man allerdings nicht undifferenziert als ikonoklastisch bezeichnen darf.⁶⁴

Auch für Ignatius sind die Bilder kein Selbstzweck. Vielmehr darf man die paradoxe Formulierung gebrauchen, daß die Imagination auf eine Überwindung der Bilder hinausläuft. F. Wulf faßt seinen Vergleich des sanjuanischen Weges mit dem ignatianischen in einem Kommentar der "Betrachtung zur Erlangung der Liebe" (EB 230-237) zusammen. In ihr "findet der Beter den liebenden Gott in seinen Geschöpfen... Hier sind die Geschöpfe gleichsam zu Gott hin durchsichtig geworden..."⁶⁵

Unsere praktische und theologische Frage lautet, wie wir die sanjuanische

Bilderkritik aufgreifen und für die ignatianischen Exerziten fruchtbar machen können. Kolvenbach hat von einer Ambivalenz der inneren Bilder gesprochen, die der Unterscheidung und "Evangelisation" bedürfen und nicht unbesehen "sakralisiert" werden sollten. Der Glaube schöpft seine Kraft aus ambivalenten religiösen Quellen, wobei "eine Befreiung der Phantasie zu schöpferischer Kreativität ohne Wiederholung der Vergangenheit (in neurotischer Form) nicht allein durch die Auswahl einiger Symbole gesichert werden kann"⁶⁶, auch nicht durch puristisches Fernhalten unerwünschter Symbole. Ignatius weiß seit seiner eigenen Exerzienerfahrung in Manresa (PB 19) um die Gefahr der Täuschung, die von den Bildern ausgeht; gleichwohl bejaht er die Imagination in seinem eigenen Leben wie in den Exerziten und gelangt auf dem Weg der Bilder zur Begegnung mit dem Bild: Hiermit meint Kolvenbach die "Ikone" Jesus Christus, welche auf jenen hin transparent ist, der jenseits aller Bilder ist. So bietet sich die Imagination als bevorzugter Ort einer Transzendenzerfahrung an, in der die betrachteten Gegenstände nicht zerstört, sondern "gereinigt" werden.^{67,68} In der Aktivität der Anwendung der Sinne liegt eine erstaunliche Rezeptivität: Durch das objektivierende "refletiendo en sí mismo" (EB 124) wird das sinnenhafte Bildbewußtsein des Exerzitanten zum Spiegel, der das Geheimnis reflektiert.⁶⁹ Das Geheimnis stellt den eigentlichen Maßstab unserer Imagination dar; als "Wovonher und Woraufhin der Transzendenz" wird es in dem thematisch, was Ignatius "Tröstung" nennt.⁷⁰

Die Ikone lebt von dem göttlichen Licht, das auf uns fällt. Nun kann diese Erleuchtung nicht durch irgendwelche psycho-spirituellen Methoden erzwungen werden, die in unseren Tagen so zahlreich sind. In der gegenwärtigen Kultur erleben wir sowohl eine Inflation der Bilder als auch einen Bildersturm. K. Rahner⁷¹ betont, daß die "ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit" von der Unverfügbarkeit Gottes zur Welt führt und insofern eine Gotteserfahrung weder durch "Bilderlosigkeit" noch durch Bilder erzwingen möchte.⁷² So geht es Ignatius auch nicht um eine möglichst reiche "Produktion" von Bildern, sondern darum, in den Exerziten die unverfügbare Epiphanie der Gestalt Jesu vorzubereiten. Dies geschieht nun gerade durch die Geistesgabe einer geduldigen Wandlung unserer narzißtischen Spiegel-Bilder in seine "Ikone" (1 Kor 3,18). So kann Ignatius seine eigene "Wandlung" (mudanza) auf dem Krankenlager von Loyola in dem Eindruck zusammenfassen, "ihm seien alle Vorstellungsbilder [especies] aus der Seele genommen, die er zuvor in ihr gemalt

trug" (PB 10).

Welche Kriterien gibt es für eine geistliche Unterscheidung zwischen statischen Vorstellungsbildern und "ikonischen" Bildern? Wenn es die Funktion des Bildes ist, Abwesendes präsent zu machen⁷³, dann droht die Vergegenwärtigung des Vergangenen zum nostalgischen Idol zu werden. Dieser Pol der Imagination kann zwar eine Vorübung sein. Er führt jedoch zur Illusion, wenn er im begrenzten Raum des Vergangenheitsbezuges verharrt und nicht zeitlich-geschichtlich wird, d.h. sich der unverfügbaren Zukunft öffnet. Dem Träumer wie dem Tagträumer kommen "in geheimer Sympathie jene Bilder segnend entgegen, die er eigentlich schon mitbringt, dann ist in ihm selbst schon ein geheimes Ausleseprinzip dafür, was aus der Tiefenseele in seine offengelassene Seele einziehen darf"⁷⁴. Die "geheime Sympathie" ist jene transzendente Verwiesenheit unserer kategorialen Bilder, unserer "reproduktiven" auf unsere "produktive" Einbildungskraft⁷⁵, unserer gemachten Phantasien auf die unverfügbaren Schemata der Einbildungskraft. Diese haben eine apriorische Physiognomie⁷⁶, die in Zeitbestimmungen a priori⁷⁷ besteht. Methodisch läßt sich diese "Offenheit der Seele" gut an der Überwindung "fixierter Bilder" im Katathymen Bilderlebens zeigen, also solcher Elemente der Imagination, die in ihrer Statik und Rückwärtsgewandtheit Abwehrcharakter tragen. Theologisch ist mit "Zukunft" der transzendente Aspekt der Imagination gemeint. Sowohl im bilderlosen "Begriff" des Göttlichen als auch in einer begrifflichen Verdinglichung des Bildes verweigere ich mich dem verweisenden, deiktischen, "sakramentalen"⁷⁸ Charakter der Sinnen-Ebene⁵⁵, d.h. der kategorialen Vermittlung geistlicher Erfahrung. Damit verfehle ich freilich auch deren transzendentalen Aspekt. Als Kriterium meines "Gehorsams" gegenüber der biblischen Botschaft kann mir die Frage dienen, ob ich sie (mit anderen) so höre, daß die Gestalt Jesu als "absolute Zukunft" eine Rolle auf der Bühne meines Lebens bekommt. Oder bin ich ein historisierender Leser, d.h. verdingliche ich die Bilder der Bibel?

Versuchen wir, aus dem Gesagten einige Folgerungen für das Verständnis der ignatianischen Mystik zu ziehen. Es war nicht unser Anliegen, begrifflich zu bestimmen, was unter "Imagination" und "Mystik" zu verstehen ist. Ebenso wenig wollten wir "Mystologie" betreiben, d.h. die Analyse von Texten, die an sich unzugängliche private Seelenerfahrungen referieren⁷⁹. Denn wir gingen davon aus, daß

Ignatius selbst eine Art "Mystagogie" anstrebte, d.h. die Einladung zu einer persönlichen "mystischen" Erfahrung des Einswerdens mit Gott, zu einer Gotteserfahrung "jenseits aller bildhaften Imagination"⁸⁰. Damit ist nichts über den Inhalt der besonderen persönlichen Erfahrung des Mystikers Ignatius gesagt, und es bleibt festzuhalten, daß die eigentliche Erfahrung, um die es geht, nicht weiterzugeben ist⁶, weder in einer kodifizierten Lehre, noch in Texten oder standardisierten Bildern.

"Ist 'Mystik' nur die Erfahrung selbst oder auch das Kommunikationsgeschehen, das sich an sie heftet, d.h. deren narrative oder reflektierende Weitergabe?"⁸¹

Verwenden wir als Vorbegriff von "Mystik" diese strukturelle Beziehung von ERFAHRUNG und TEXT, so gilt für den ignatianischen Text: er besteht weder in der Mystologie des geistlichen Tagebuches, noch im "unlesbaren" Exerzitienbüchlein⁸², weder im biblischen Text noch in begrifflich-symbolischen Erklärungen. Es geht Ignatius vielmehr um einen "ikonischen" Text, der auf das Ganze zielt und dem Übenden gewissermaßen auf den Leib geschrieben wird. Die in der Imagination sich strukturierende Sinnlichkeit ist selbst getextete Wirklichkeit⁶¹, Imagination ist das dem biblischen Text angemessene Lesen, da sich die Schrift selbst der Imagination verdankt⁸³. Mehr noch: gerade in der Imagination, die ja ein "Probehandeln" im Sinne Freuds ist, stoßen wir auf das ignatianische "Gott in allen Dingen finden": Die ikonische Realität ist nicht etwa defiziente Wirklichkeit: Sie eröffnet vielmehr ein "höheres Niveau des Realismus", indem sie die Schicht unserer statisch-fixierten Wirklichkeitsbilder übersteigt und Handeln nach einer "Semantik des Begehrens" ermöglicht.⁸⁴ In der psychodramatischen Gruppe wird diese Selbsttranszendenz inszeniert, die Teilnehmer können individuelle und gesellschaftliche Befreiung gemeinsam erleben.⁸⁵ Die ignatianische "Semantik des Begehrens" erweist sich heute mehr denn je als eine gemeinschaftliche Suche nach Befreiung. So richten sich die folgenden Worte der 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu an alle Frauen und Männer, die heute ignatianische Exerzitien geben möchten (Dekret 4, Nr. 26a):

"So müssen wir eine neue Sprache finden, eine neue Symbolik, die uns und den andern hilft, jenseits der zerstörten Götzenbilder dem wahren Gott zu begegnen. Dem, der in Jesus Christus das menschliche Wagnis auf sich genommen und sich dadurch unwiderruflich mit seinem Geschick verbunden

hat."

-
1. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, I: Schau der Gestalt. Einsiedeln 1961, 410.
 2. Z.B. H.U. von Balthasar, Theodramatik I: Prolegomena. Einsiedeln 1973, 116.
 3. Vgl. Sudbrack, Josef, Die Anwendung der Sinne als Angelpunkt für Theorie und Praxis der Exerzitien. In:
Vgl. A.M. Haas, Was ist Mystik? In: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Hg. K. Ruh. Stuttgart 1986, 319-341, hier 328.
 4. "Der Fromme von morgen wird ein »Mystiker« sein, einer, der etwas »erfahren« hat, oder er wird nicht mehr sein..." (K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute. In: Schriften zur Theologie 7, 11-31, hier 22.
 5. K. Jaspers, Zur Kritik der Psychoanalyse. In: Nervenarzt 21 (1950) 465-468, hier 466f.
 6. L. Beirnaert, Weitergabe von Erfahrung? Psychoanalytische Überlegungen. In: Geist und Leben 62 (1989) 246-260.
 7. Balthasar (s. Anm. 2) 116.
 8. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, übersetzt und erläutert von P. Knauer, Graz/ Wien/ Köln 1978 [zit. nach lfd. Nr., Sigel "EB"]. Wir folgen weitgehend dieser Übersetzung für das EB und den Pilgerbericht [PB].
 9. R.T. Knowles, Human development and human possibility. Erikson in the light of Heidegger, Lanham/ New York/ London 1986, 87. Vgl. A.T. DeNicolas, Powers of imagining. Ignatius de Loyola. A philosophical hermeneutic of imagining through the collected works of Ignatius of Loyola, with a translation of these works. Albany 1986, 28f; R. Barthes, Sade, Fourier, Loyola. Frankfurt 1974 (Übersetzung nur bedingt verwendbar).
 10. K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen. Innsbruck/ Wien/ München 1952, hier 17f.
 11. Vgl. R. García-Mateo, Ignatius von Loyola vor seiner Bekehrung. Die Bedeutung der Jugendzeit für seine Spiritualität. In: Geist und Leben 61 (1988) 242-257.
 12. Vgl. K. Rahner, Das transzendente und kategoriale Moment der Frömmigkeit. In: HPT_h II,1, 64-70.
 13. R. García-Villoslada, San Ignacio de Loyola. Nueva biografía. Madrid 1986, hier 171.

-
14. Ignatius selbst sagt im Pilgerbericht [Sigel "PB"] "mudanza" (PB 10), bzw. "mutación" (PB 12), vgl. J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Rom 1953, 4-15.
15. H. Wolter, *Elemente der Kreuzzugsfrömmigkeit in der Spiritualität des heiligen Ignatius*. In: *Ignatius von Loyola - Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg 1956, 111-150.
16. L. Beirnaert, *Ignace de Loyola, fin ou transformation du pèlerinage*. In: ds., *Aux frontières de l'acte analytique*. Paris 1987, 199-204.
17. M. Lundberg, *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540-ca. 1650)*. Uppsala 1966.
18. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris 1965, 15. Die deutsche Übersetzerin formuliert "Semantik des Wunsches": *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1974, 18. Vgl. I.I. Tellechea Idígoras, *Ignacio de Loyola solo y a pie*. Madrid 1986, v.a. 102.
19. Beirnaert (s. Anm. 3); Tellechea Idígoras (s. Anm. 18) 145.
20. Sudbrack (s. Anm. 3).
21. K.P. Fischer, *Gottese Erfahrung: Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*. Mainz 1986, 32.
22. Der Begriff "katathym" geht auf H. Maier (1912) zurück, s. H. Leuner, *Die Grundprinzipien des Katathymen Bilderlebens (KB) und seine therapeutische Effizienz*, in: *Imaginative Verfahren in der Psychotherapie*, Hg. Singer, Jerome L./ Pope, Kenneth S., Paderborn 1986, 149-194.
23. H. Leuner, *Experimentelles katathymes Bilderleben als ein klinisches Verfahren der Psychotherapie*, in: *Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie* 5 (1955) 185-203 und 233-260, v.a. 186f, vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1965, B 151.
24. H. Leuner, *Lehrbuch des Katathymen Bilderlebens. Grundstufe - Mittelstufe - Oberstufe*, Bern/ Stuttgart/ Toronto 1985, v.a. 50f.
25. L. Ciompi, *Innenwelt- Außenwelt. die Entstehung von Zeit, Raum und psychischen Strukturen*. Göttingen 1988, 210-215; vgl. A. Paivio, *Basic puzzles in imagery research*, in: *Cognitive and neuropsychological approaches to mental imagery*, Hg. M. Denis/ J. Engelkamp/ J. T.E. Richardson. Dordrecht/ Boston/ Lancaster 1988, 3-16, hier 12.

-
26. R.G. Kunzendorf, After-images of eidetic images: A developmental study. In: Journal of Mental Imagery 13 (1989) 55-62.
27. J. Sandler/ H. Nagera, Einige Aspekte der Metapsychologie der Phantasie, in: Psyche 20 (1966) 188-221, hier 216.
28. "Usamus de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad affectando" (wir gebrauchen die Akte des Verstandes im Nachdenken und die des Willens im Verlangen, EB 3); vgl. das "affectándose mucho" in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe, EB 234; Lundberg (s. Anm. 17).
29. Leuner (s. Anm. 24), 415, vgl. E. Greenleaf, Aktive Imagination, in: Imaginative Verfahren in der Psychotherapie (s. Anm. 22), 195-230; K.L. Becker, Carl Gustav Jung und die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola. Eine Darstellung und Kritik aufgrund Jungs Vorlesungen und Schriften, Diss.theol. Innsbruck 1989, hier 52-61.
- .
30. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916/ 1917). In: Gesammelte Werke 11 Frankfurt, hier 386f.; vgl. den Übersichtsartikel von J. Sandler/ H. Nagera (s. Anm. 27).
31. In Anlehnung an ein Schema von H.J. Repplinger, Das Buch der Geistlichen Übungen - Struktur und Eigenart des Textes. In: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien Nr. 34, 27 (1977) 41-56.
32. Leuner (s. Anm. 24), 44.
33. W. Frederking, Über die Tiefenentspannung und das Bildern, in: Psyche 2 (1948) 211-228.
34. Barthes (s. Anm. 9), 74.
35. Leuner (s. Anm. 24), 123f.
36. H.U. von Balthasar, Theodramatik II: DIE PERSONEN DES SPIELS; I: DER MENSCH IN GOTT. Einsiedeln 1976, hier: "Kein Standpunkt außerhalb", 48.
37. . F. Marty, La bénédiction de Babel. Vérité et communication, Paris 1990.
38. H.U. von Balthasar, Theodramatik II: DIE PERSONEN DES SPIELS; I: DER MENSCH IN GOTT. Einsiedeln 1976, 48.
39. Balthasar (s. Anm. 38) 238.
40. Lepers, Etienne, L'application des sens, en: Christus Nr. 105, 27 (1980) 83-94,

hier 92f.

41. Leuner (s. Anm.24) 100ff.

42. Lepers (s. Anm. 40) 85.

43. F. Courel, La connaissance intérieure du Seigneur. In: Christus Nr.27, 7 (1960) 367-379.

44. L. Beirnaert, Une lecture psychanalytique du Journal spirituel d'Ignace de Loyola. In: Aux frontières de l'acte analytique. Paris 1987, 205-218.

45. G. Schneider-Flume, Die Identität des Sünders. Göttingen 1985.

46. A. Haas, Die Grundlegung der Ignatianischen Mystik in Loyola und Manresa. In: Ignatius von Loyola: Das geistliche Tagebuch (Hg. ds., P. Knauer. Freiburg/ Basel/ Wien 1961, 59-63.

47. Courel (s. Anm. 43) 275f.

48. Leuner (s. Anm. 24) 410-413; 430.

49. Courel (s. Anm. 43) 369f.

50. Lepers (s. Anm. 40) 85; J.-M. Valentin, Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande: (1554-1680). Salut des âmes et ordre des cités. Bd. 1 Bern/ Frankfurt/ Las Vegas 1978, v.a. II: Le fait théâtral - origines, organisation, théories, hier 196.

51. "transformation de l'image de mon moi", Lepers (s. Anm. 40) 86.

52. G.A. Leutz, Was ist Psychodrama?, in: Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik 27 (1982) 73-81, hier 73.

53. G.A. Leutz, Psychodrama, Theorie und Praxis. Bd.1 Das klassische Psychodrama nach J.L. Moreno, Berlin/ Heidelberg/ New York 1974, hier 72.

54. Moreno, zit. in Leutz (s. Anm. 53).

55. R. Wimmer, Jesuitentheater. Didaktik und Fest. Frankfurt 1982, hier 19f.

56. Valentin (s. Anm. 50), hier 201f.

57. H.Leuner/ L. Kottje-Birnbacher/ U. Sachsse / M. Wächter, Gruppenimagination. Gruppentherapie mit dem Katathymen Bilderleben. Bern: Huber 1986.

58. Moreno, zit. in Leutz (s. Anm. 53) 141.

59. Moreno, zit. in Leutz (s. Anm. 53) 145.

60. H. Petzold, Psychodrama-Therapie, Paderborn 1985, hier 210.

-
61. Zu Imagination und oikodome s. R. Volp, Das Bild als Grundkategorie der Theologie. In: TRE 6, 557-568.
62. A. Lorenzer, Symbol, Vermittlung von Sinnlichkeit und Bewusstsein. In: Katathymes Bilderleben - Ergebnisse in Theorie und Praxis, Hg. H. Leuner. Bern/ Stuttgart/ Wien 1980, 58-73, hier 72.
63. A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt 1981, 209.
64. P.H. Kolvenbach, Images et imagination dans les Exercices spirituels. In: CIS Nr. 54/ 18 (1987) 9-24. Vgl. F. Marty, L'empire des images. In Christus Nr. 123/ 31 (1984) 291-304.
65. F. Wulf, Reinigung des Herzens und Gottesschau. Einseitige Bindung beider Begriffe an ein kontemplatives Ideal. In: Ds., Geistliches Leben in der heutigen Welt. Geschichte und Übung der christlichen Frömmigkeit. Freiburg/ Basel/ Wien 1960, 152-175, hier 175.
66. H.-G. Heimbrock, Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse. München/ Mainz 1977, 130.
67.
. Fischer (s. Anm. 21) 37.
68. Zur "Durchsichtigkeit" der gemalten Ikonen s. A.E. Kuznecov, Die orthodoxe Ikone - eine Darstellung der dogmatischen Lehre der Kirche. In: Una Sancta 42 (1987) 49-59.
69. Lepers (s. Anm. 40), hier 90f.
70. J.C. Scannone, Die Logik des Existentiellen und Geschichtlichen nach Karl Rahner. In: Wagnis Theologie - Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Hg. H. Vorgrimler. Freiburg/ Basel/ Wien 1979, 82-98, hier 87f.
71. Rahner, Karl, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie 3, 329-348; vgl. ds. (s. Anm. 10).
72. H.D. Egan, »Der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein«. In: Wagnis Theologie (s. Anm. 70) 99-112, hier 109f.
73. S. Anm. 63 und Kant (s. Anm. 23) B 151f.
74. K. Rahner, Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge. In: Schriften zur Theologie 3, 263-284, hier 276.

75. Kant (s. Anm. 23) B 152

76. Rahner (s. Anm. 74) 279.

77. Kant (s. Anm. 23) B 184.

78. Valentin (s. Anm. 50) , hier 202.

79. Haas (s. Anm. 3) 329.

80. K. Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: ds., Schriften zur Theologie 15 (1983) 373- 408.

81. Haas (s. Anm. 3) 320.

82. S. Neumeister, Das unlesbare Buch. Die Exerziten des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht. In: Geist und Leben 59 (1986) 275-293.

83. P. Ricoeur, La Bible et l'imagination. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses Strasbourg 1982, zit. in: H.G. Heimbrock, Lern-Wege religiöser Erfahrung. Göttingen 1984, hier 199.

84. Paul Ricoeur spricht mit Dagognet von "augmentation iconique": Du texte à l'action, essais d'herméneutique II, Paris 1986, 222.

85. A. Boal, Teatro del oprimido