

DIE ENTSTEHUNG VON VIRTUELLEN SEELENRÄUMEN IN DER FRÜHEN NEUZEIT

Im Folgenden wird die Entstehung und Verbreitung von neuen Formen der Wahrnehmungsstimulation durch Gebets- und Meditationspraktiken in der Frühen Neuzeit anhand der von Ignatius von Loyola 1548 erstmals auf Latein veröffentlichten *Ejercicios espirituales* und Teresa von Ávilas *Las moradas del castillo interior* (1577) in den Blick genommen. Der Fokus liegt dabei auf den neuen Verräumlichungsverfahren, welche die beiden spanischen Ordensgründer*innen im 16. Jahrhundert entwickelten, um das Affizierungspotenzial des Gebets zu steigern.

Ignatius (1491–1556) entwirft in den *Ejercicios espirituales* das, was man heutzutage ›Immersionstechniken‹ nennen würde: Anleitungen, mithilfe derer sich die Exerzitand*innen in ausgewählte Bildräume der Passionsgeschichte hineinimaginieren, um so die Auswirkungen der göttlichen Kraft, der *quantitas virtualis*, sinnlich am eigenen Leib zu erfahren und sich von ihr durchdringen zu lassen. Mein besonderes Interesse gilt Ignatius' Transformation der antiken Mnemotechniken, aus denen die *Exerzitien*, wie ich zeigen möchte, eine Praxis der *räumlichen Imagination* hervorgehen lassen. In imaginations-theoretischer Hinsicht, so die hier vertretene These, stellt die Verräumlichung von Visualisierungen das wichtigste Novum der ignatianischen Übungen dar.

Teresa (1515–1582) wiederum propagiert in den *Moradas* die Versenkung in ein »castillo interior«, das aus sieben Wohnungen besteht. Die räumliche Leitmetapher der »inneren Burg« stellt hier in erster Linie eine Allegorie für den Raum Gottes dar, lässt sich jedoch auch mit der Genese eines (individuellen) seelischen Innenraumes in Verbindung bringen. Ich deute die *Moradas* als Erfindung einer virtuellen psychischen Räumlichkeit des Individuum. Die Projektion einer solchen virtuellen inneren Räumlichkeit hat weitreichende Folgen für die Entstehung des sogenannten »modernen Subjekts«. Sie leitet den sich über Jahrhunderte hinweg vollziehenden Übergang zu Vorstellungen von Innerlichkeit ein, welche die Annahme der (raumlosen) Seele ablöst und in das explizit räumliche Modell »Psyche« überführt. Mit der *verräumlichenden*

Modellierung des seelischen Innenlebens, die erst in der Literatur des 18. Jahrhunderts ihr volles Potenzial entfalten wird, eröffnet sich die Möglichkeit, die kaum fassbaren seelischen Kräftekonstellationen auf neue Weise als individuelle zeiträumliche Dynamiken zu denken. Sie lenkt den Blick auf die Beziehungen zwischen den einzelnen Seelenvermögen und auf die verschiedenen Verlaufsformen und Intensitäten, die den wechselnden Affekten zukommen können. Den statischen Affekteinheiten der Vermögensphilosophie werden dadurch neue Ansätze zur Erkundung von subjektiven Abstufungen und dynamischen Wandlungsverläufen entgegengestellt; Verfahrensweisen, auf denen auch die Entstehung von modernen Vorstellungen von Individualität wesentlich basieren.

IGNATIUS VON LOYOLAS PRAXIS DER RÄUMLICHEN IMAGINATION

Die Neuordnung der Affekte: Aufbau und Dramaturgie der *Ejercicios espirituales*

Die ignatianischen *Ejercicios* (dt. *Exerzitien* oder *Geistliche Übungen*) mögen den heutigen Leser*innen nicht unbedingt vertraut sein. Sie stehen in einer langen Tradition antiker und mittelalterlicher Meditationspraktiken, die dazu angelegt waren, mithilfe von geistigen Übungen die eigene Seele zu formen.¹ Obwohl die *Exerzitien* auf zahlreiche Kontemplationspraktiken des Spätmittelalters rekurrieren und mitunter sogar als eine Art »compilation«² der spirituellen Seelenführer ihrer Zeit bezeichnet wurden, gelten sie oftmals als eines jener Gründungsdokumente der modernen Theologie, in denen sich eine theologiegeschichtliche Wende zum Subjekt beobachten lässt. Umstritten bleibt jedoch, wie diese Wende zum Subjekt bei Ignatius zu bewerten ist. Denn während beispielsweise für den Theologen Karl Rahner die *Geistlichen Übungen* den Beginn eines modernen, unmittelbaren Gottesbezuges markieren, der das Subjekt dazu befähigt, selbstständige Entscheidungen bezüglich seiner Lebensführung zu treffen, wurden sie von Roland Barthes wegen ihrer diszi-

¹ Vgl. grundlegend Paul Rabbow: Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München 1954; Ilsetraut Hadot: Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. Berlin 1969; Pierre Hadot: Exercices spirituels et philosophie antique. Paris 1981; Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit. Bd. 2 und 3. Übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M. 1986.

² Moshe Sluhovsky: Loyola's *Spiritual Exercises* and the Modern Self. In: Robert Aleksander Maryks (Hg.): A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence. Leiden/Boston 2014, S. 216–231, hier S. 219.

plinierenden und reglementierenden Tendenzen stark kritisiert.³ Beide Lesarten, so scheint es, greifen allerdings zu kurz, ist den *Exerzitien* doch eine kontinuierliche Spannung zwischen Selbstdisziplinierung und Selbstermächtigung eingeschrieben, welche die Übenden – die modernen Subjekte – gerade in der Oszillation zwischen diesen Gegensätzen hervorbringt.

Für eine literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit den *Exerzitien* ist es wichtig, sich zunächst in Erinnerung zu rufen, dass sie ursprünglich nicht in Form eines gedruckten Textes weitergegeben werden sollten. Die *Geistlichen Übungen*, die Ignatius bereits Anfang der 1520er Jahre zusammengestellt und bis zu ihrer Veröffentlichung im Jahr 1548 kontinuierlich überarbeitet und verbessert hatte, sollten ihre Wirkung dadurch entfalten, dass man sie erfährt, und nicht dadurch, dass man sie liest. Um ihre mündliche Überlieferung zu ermöglichen, führte Ignatius die Rolle eines spirituellen Direktors (»*director espiritual*«) ein, der die Übungen auswendig lernen musste und die Übenden (eine einzelne Person oder eine kleine Gruppe) bei ihren Meditationen anleite.⁴ Wenn wir die *Exerzitien* heute aufschlagen, dann begegnen wir einem Text, den Ignatius wahrscheinlich aus pragmatischen Gründen und erst relativ spät autorisiert hat. Er stellt, wie immer wieder mit Befremden konstatiert wurde, eine Art »unlesbare[s] Buch«⁵ dar, das aus einer Reihe von akribischen Anweisungen und Regeln besteht und im Vergleich zu den zahlreichen anderen im 16. Jahrhundert zirkulierenden *guías espirituales* inhaltlich stark reduziert ist. Im Gegensatz etwa zu der *Vita Christi* (1374) von Ludolf von Sachsen, einem der

3 Vgl. Karl Rahner: Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. In: ders.: Schriften zur Theologie. Bd. 15: Wissenschaft und christlicher Glaube. Zürich u. a. 1983, S. 373–408. Vgl. Roland Barthes: Sade, Fourier, Loyola. Übers. von Maren Sell und Jürgen Hoch. Frankfurt a. M. 1986, S. 80–88.

4 Auch in den antiken Seelenübungen gab es oftmals die Figur eines Lehrers. Die antiken Lehrer-Schüler-Beziehungen erstreckten sich jedoch über einen längeren Zeitraum als das von Ignatius vorgesehene Verhältnis zwischen den Direktoren und den Teilnehmer*innen an den *Ejercicios* und gestalteten sich meist persönlicher. Vgl. Günter Butzer: Psychagogik in der Frühen Neuzeit. In: Herbert Jaumann (Hg.): Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Berlin/New York 2010, S. 715–746, hier S. 715. Dass zu den *directores* zu Lebzeiten Ignatius' nicht nur Priester, sondern mitunter auch Frauen beziehungsweise Laiinnen gehörten, belegt ein Brief des Jesuiten Peter Faber an Ignatius. Vgl. hierzu Silke Harms: Glauben üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der »Exerzitien im Alltag«. Göttingen/Oakville 2011, S. 44. Da weibliche *directores* im 16. Jahrhundert aber die Ausnahme bildeten, wird im Folgenden bei »Direktor« auf eine genderinklusive Form verzichtet. Zu Ignatius' generell problematischem Verhältnis zu Frauen und deren möglicher Aufnahme in den katholischen Orden vgl. Helmut Feld: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln/Weimar/Wien 2006, S. 207–222.

5 Sebastian Neumeister: Das unlesbare Buch. Die Exerzitien des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht. In: Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik 59 (1986), S. 275–293.

am meisten gelesenen Erbauungsbücher des Spätmittelalters, oder den Seelenführern der im 15. und 16. Jahrhundert in ganz Europa weitverbreiteten religiösen Erneuerungsbewegung *Devotio moderna*, die die Heiligengeschichten in detaillierter Form vor den Augen ihrer Leser*innen ausbreiten und anschaulich nacherzählen, umfassen die *Exerzitien* nur wenige ausgewählte biblische Szenen, die meist nur kurz aufgerufen werden und sprachlich äußerst schlicht gehalten sind. Ignatius' Text sei durch einen unübersehbaren »Wille[n] zur Praxis«⁶ gekennzeichnet, betont Sebastian Neumeister, und daher als eine Art »Gebrauchsanweisung« zu lesen, »deren einzige Funktion die Ermöglichung einer Praxis ist«.⁷

Den *Exerzitien* sind zwanzig praktische Anweisungen vorangestellt, deren erste das Ziel der Übungen in aller Deutlichkeit benennt:

[P]or este nombre, *exercicios spirituales*, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras spirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son *exercicios corporales*, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las aficiones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman *exercicios spirituales*.⁸

Unter diesem Namen »geistliche Übungen« ist jede Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistig zu beten, und anderer geistlicher Betätigungen zu verstehen, wie weiter unten gesagt werden wird. Denn so wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man »geistliche Übungen« jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, um alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden.⁹

Mithilfe eines gezielten ›Trainings‹ der Seele, das auf eine Reihe unterschiedlicher Methoden rekuriert, soll es gelingen, die ungeordneten Affekte (›affeciones desordenadas‹) der Seele zu eliminieren und sich dadurch auf das

⁶ Ebd., S. 278.

⁷ Ebd., S. 279.

⁸ Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales*. In: ders.: *Obras completas*. Hg. von Ignacio Iparraguirre und Cándido de Dalmases. Madrid 1982, S. 207–290, hier S. 207.

⁹ Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen*. Übers. von Peter Knauer SJ nach dem spanischen Urtext. Würzburg 1999, S. 27.

Wesentliche zu besinnen. Die grammatisch gleich mehrere Substantive zusammenschließende Formulierung »*buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima*« (»den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden«) suggeriert, dass man eine bestimmte Haltung (»disposición«) zur eigenen Seele einnehmen, sich also von sich selbst – mithilfe bestimmter Techniken – bis zu einem gewissen Grad distanzieren könne. Darüber hinaus legt die Wortwahl nahe, dass sich der göttliche Wille den Exerzitand*innen in der ›richtigen‹ affektiven Seelendisposition offenbaren würde. Das Verhältnis zwischen Gott und dem oder der Übenden beschreibt damit eine Art hermeneutischen Zirkel, bei dem der Mensch gemäß der christlichen Offenbarungs- und Schöpfungstheologie als *imago dei* bestimmt wird. Die zu erreichende Einheit – die verbindende Wahrheit zwischen Gott und den Übenden – ist hierbei im Prinzip immer schon gegeben, kann jedoch erst durch die Eliminierung von ungeordneten Affekten und die ›richtige‹ Ausrichtung vollständig realisiert werden.

Die folgenden neunzehn Anmerkungen richten sich mit vorrangig pragmatischen Hinweisen an den Direktor der Übungen, der als eine Art Vermittler zwischen dem oder der Gläubigen und Gott agiert. Die Einführung dieser Rolle mag zunächst darauf zurückzuführen sein, dass Ignatius die *Exerzitien* für jedermann zugänglich machen wollte und dabei nicht auf die Kapazitäten der aufnehmenden Klöster vertrauen konnte. Die fehlende Aufsicht über die Übenden, die sonst durch den klösterlichen Rahmen gewährleistet wurde, konnte durch die Rolle des Direktors zumindest ansatzweise kompensiert werden. In praktischer Hinsicht bedeutete der Einsatz von Direktoren, dass die Übungen den Exerzitand*innen vorgestellt wurden. Konnte man als Übende*r die zahlreichen anderen zirkulierenden spirituellen Anleitungen aus dem Umfeld der *Devotia moderna* vor Aufnahme der Meditationspraxis selbst ansehen und auswählen und während der eigentlichen Übungen innehalten, vor- und zurückblättern oder diese auch problemlos abbrechen, so mussten sich die an den ignatianischen *Exerzitien* Interessierten auf ein weitgehend unbekanntes Prozedere einlassen, dessen Ablauf und Rhythmus ihnen von außen vorgegeben wurde. Ignatius scheint die Wirkung und die Dramaturgie seiner Übungen sehr genau durchdacht zu haben. Dies geht unter anderem aus der elften Anmerkung hervor, die besagt, dass es für denjenigen, »der Übungen in der ersten Woche nimmt«, nützlich sei, »gar nichts von dem zu wissen, was er in der zweiten Woche tun soll. Vielmehr soll er sich in der ersten Woche so mühen, um das zu erreichen, was er sucht, wie wenn er in der zweiten nichts Gutes zu finden hoffte«.¹⁰

10 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 31. Im Original [Ejercicios espirituales], S. 209: »[A]l que toma ejercicios en la 1.^a semana aprovecha que no sepa cosa alguna de lo que ha de hacer en

Dem Direktor kommt eine durchaus ambivalente Rolle zu: Einerseits soll er die Übungen anleiten, andererseits betont Ignatius mehrfach, dass er sich dabei genau an die von ihm gemachten Vorgaben zu halten habe und die Übenden in keiner Weise bei ihrer Entscheidungsfindung beeinflussen dürfe. Gleich zwei Anmerkungen widmen sich diesem Spannungsfeld:

[L]a persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia y discurriendo y raciocinando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la raciocinación propia, quier sea en quanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fructo spiritual que si el que da los exercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente.¹¹

Derjenige, der einem anderen Weise und Ordnung dafür angibt, sich zu besinnen oder zu betrachten, soll die Geschichte dieser Besinnung oder Betrachtung getreu erzählen, indem er nur die Punkte in kurzer oder zusammenfassender Erläuterung durchgeht. Denn wenn derjenige, der betrachtet, das wirkliche Fundament der Geschichte nimmt, es selbstständig durchgeht und bedenkt und etwas findet, was die Geschichte ein wenig mehr erläutern oder verspüren lässt – sei es durch das eigene Nachdenken oder sei es, insofern der Verstand durch die göttliche Kraft erleuchtet wird –, so ist es von mehr Geschmack und geistlicher Frucht, als wenn der, der die Übungen gibt, den Sinn der Geschichte viel erläutert und erweitert hätte. Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken.¹²

Außerdem:

De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso, dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.¹³

la 2.^a semana; mas que así trabaje en la 1.^a, para alcanzar la cosa que busca, como si en la 2.^a ninguna buena sperase hallar.«

11 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 207 f.

12 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 27 f.

13 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 210 f.

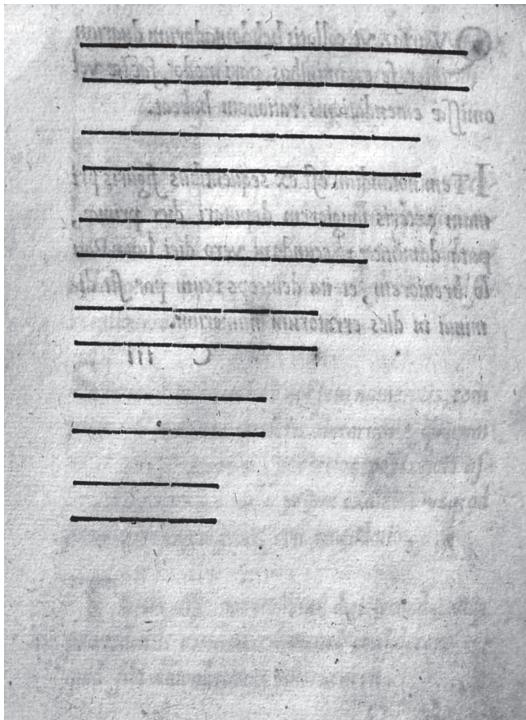
Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herren.¹⁴

Beide Anmerkungen sind bezeichnend für das große Vertrauen, das Ignatius in die Wirkung der »Geschichte« (der Heiligen Schrift) und die virtuelle Kraft der *Ejercicios* legte. Im Einklang mit der christlichen Vorstellung, dass die Passionsgeschichte sich wirklich ereignet hat (»fundamento verdadero de la historia«) und dass sich deren im emphatischen Sinne »fundamentale« Bedeutung den Gläubigen – ganz im Sinne von Thomas von Aquins *tactus virtualis* – gleichsam von selbst mitteilt, verwehrt sich Ignatius gegen Erläuterungen und Eingriffe von Seiten der Direktoren. Die göttliche Kraft (»virtud divina«) könne nicht von außen vermittelt werden, sondern solle sich den Übenden sinnlich erschließen, wie die berühmte Metapher vom »Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken« betont, die bereits auf die in den einzelnen Meditationen zum Einsatz kommende Anwendung der Sinne (*aplicación de los sentidos*) vorausweist, die Ignatius unter Bezugnahme auf mittelalterliche Lehren über die inneren und äußeren Sinne zu einer zentralen Technik seiner Übungen ausbauen wird.

Die *Exerzitien* sollten in der Regel vier Wochen lang jeweils sieben Tage durchgeführt werden. Am besten eigne sich hierfür ein abgeschiedener Ort, an dem sich die Übenden zumindest ihrer alltäglichen Pflichten entledigen können.¹⁵ Die einzelnen Übungen folgen einem akribisch ausgeklügelten Plan, der jedoch zulässt, die einzelnen ›Module‹ (Meditationen, Gespräche mit Gott, Gebete) gegebenenfalls flexibel den Bedürfnissen der Praktizierenden anzupassen. In der ersten Woche wird zunächst ein über den gesamten Zeitraum einzuhaltender straffer Meditationsrhythmus etabliert, der den Übenden während des gesamten Zeitraumes kaum Freizeit und nur wenig Schlaf erlaubt und sich auch auf die Pausen erstreckt. So haben sich die Exerzitand*innen beispielsweise beim Zubettgehen bereits auf die Wiederaufnahme ihrer Praktiken am nächsten Morgen zu fokussieren.

14 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 32 f. Kursivierung in der Vorlage hier entfernt; J. W.

15 Vgl. die zwanzigste Anmerkung: »[E]n los quales por vía ordenada tanto más se aprovechará quanto más se apartare de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena; assí como mudándose de la casa donde moraba y tomando otra casa o cámara para habitar en ella, quanto más secretamente pudiere«. Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 212. Deutsche Übersetzung [Geistliche Übungen], S. 36: »Er wird in ihnen [den Geistlichen Übungen; J. W.] normalerweise um so mehr Nutzen ziehen, je mehr er sich von allen Freunden und Bekannten und von jeder irdischen Sorge absondert; etwa indem er aus dem Haus zieht, wo er weilte, und ein anderes Haus oder Zimmer nimmt, um darin so geheim wie möglich zu wohnen.«



1| Tageslinien: Seite aus Ignatius von Loyolas *Exercitia spiritualia* (1548).

In der ersten Woche steht die sogenannte Sündenmeditation im Mittelpunkt. Ihre Ziele sind die geistige Entleerung, die innere Sammlung und Vorbereitung für die folgenden drei Wochen, die der Kontemplation in Jesu Leben, Tod und Auferstehung gewidmet sind. Hierfür habe dreimal täglich eine Prüfung des eigenen Gewissens und der eigenen Sünden zu erfolgen, die in die dafür am Ende der ersten Woche bereitgehaltenen leeren Zeilen einzutragen sind. Gemäß der Vorgabe, dass die Anzahl der noch nicht bereinigten Sünden der Übenden täglich kleiner werden würde, wird auch der für die Eintragung der Sünden zur Verfügung stehende Platz kontinuierlich reduziert (vgl. Abb. 1).¹⁶ Vorgaben wie diese und die Tatsache, dass jeder Tagesablauf einem genau festgelegten Programm folgt, im Zuge dessen alle Übungen permanent wiederholt und durchgezählt werden, haben Roland Barthes dazu bewegt, den *Exerzitien*

16 Während im spanischen Autograph von 1544 die sieben Doppellinien beziehungsweise Tageslinien zum Notieren der Sünden immer enger zusammenrücken, hält die erste lateinische Druckfassung von 1548 (*Versio vulgata*) nur sechs dieser Doppellinien bereit, die anstatt enger für jeden Tag kürzer werden. Vgl. hierzu die Anmerkung des Übersetzers Peter Knauer in: Ignatius: Geistliche Übungen, S. 40, Anm. 13.

einen »Zwangsscharakter«¹⁷ zu attestieren. Die zweite Woche stellt die Willensbildung ins Zentrum, ein weiteres wesentliches Novum der *Geistlichen Übungen*. Die dafür vorgesehenen Übungen dienen nicht allein der Steigerung der eigenen Frömmigkeit, sondern beinhalten auch klare Anleitungen für die Übenden, mit deren Hilfe sie in die Lage versetzt werden sollen, in verschiedenen Lebenssituationen freie Entscheidungen für das eigene Wohl zu treffen. Um welche Entscheidung es sich dabei konkret handelte – und auch das war bislang undenkbar –, wurde den Exerzitand*innen selbst überlassen.

Den *Exerzitien* ist damit eine zweifache Orientierung eingeschrieben: Die Entscheidungsfindung soll einerseits auf Gott ausgerichtet sein und mit Blick auf die angestrebte christliche Lebensführung erfolgen, sie kann sich andererseits aber vorrangig auf weltliche Belange beziehen. Indem die *Exerzitien* auch eine Handhabe für die systematische Erkundung von persönlichen und weltlichen Lebensfragen bereitstellen, spielen sie der Herausbildung moderner Subjektivierungspraktiken in die Hände. Die damit einhergehende Selbstermächtigung bedeutet jedoch nicht, dass das Subjekt die Entscheidung auf sich allein gestellt treffen muss: Bei ordnungsgemäßer Ausübung werden die Exerzitand*innen am Ende der zweiten Woche ein göttliches Zeichen erhalten, das ihnen den richtigen Weg weisen wird. »Innerhalb der sonst strengen rationalen Anlage begegnet hier zum einzigen Mal die Anlehnung an evasive Erfahrungsmodelle der großen Mystik«,¹⁸ merkt Christian Wehr an. Aus seiner Sicht wird die von Ignatius stilisierte Möglichkeit, zu einer »Reinheit der Entscheidung«¹⁹ zu gelangen, zu einem der Hauptprobleme des spanischen *siglo de oro*. Die Tatsache nämlich, dass die *Exerzitien* in Aussicht stellten, die epochentypische Erfahrung des *engaño* – der sämtliche Lebensbereiche durchziehenden Scheinhaftigkeit der Welt – zu überwinden und ihr zum Trotz authentische Entscheidungen treffen zu können, macht sie, so Wehr, auch für Nichtgläubige attraktiv.²⁰

Angesichts dessen, dass die große Entscheidung bereits am Ende der zweiten Woche getroffen wird, mögen die dritte und vierte Woche der *Exerzitien* weniger wichtig erscheinen. Sie sind jedoch, wie Bernard McGinn betont, schon allein aufgrund der in ihnen nochmals zu vertiefenden »Christomimesis«²¹ von zentraler Bedeutung. Indem die Exerzitand*innen in der dritten

17 Barthes: Sade, Fourier, Loyola, S. 82.

18 Christian Wehr: Zur Pragmatik ignatianischer Meditation. In: Angela Schrott/Harald Völker (Hg.): Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik in den romanischen Sprachen. Göttingen 2005, S. 79–87, hier S. 84 f.

19 Christian Wehr: Geistliche Meditation und poetische Imagination. Studien zu Ignacio de Loyola und Francisco de Quevedo. München 2009, S. 81.

20 Vgl. hierzu ebd., S. 10 f. und S. 76–81.

21 Bernard McGinn: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. Bd. 6.2: Mysticism in the Golden Age of Spain (1500–1650). New York 2017, S. 79.

Woche das drohende Todesschicksal von Jesus auf sich beziehen und gerade im Moment des Todes Christi sich ganz mit ihm verbinden, sollen sie ihre Beziehung zu Gott auf höchst wirkungsvolle Weise steigern. Um den zu diesem Zeitpunkt bereits versierten Meditierenden das völlige Eintauchen in die Passionsgeschichte zu ermöglichen, sollen diese nicht nur während der Meditation und bei ihren Gebeten, sondern nun durchgängig Jesus vor ihrem inneren Auge haben. Auch »[w]ährend der Betreffende ißt, erwäge er etwa, daß er Christus unseren Herrn mit seinen Aposteln essen sieht und wie er trinkt und wie er schaut und wie er spricht. Und er bemühe sich, ihn nachzuahmen«,²² erklärt Ignatius und empfiehlt, die Nachahmung Christi auf Mimik, Gesten, Bewegungen und Sprechweisen auszuweiten. Durch diese kontinuierliche Imitation sollen sich die Übenden Jesus innerlich immer mehr annähern, bis sie schließlich wie dieser *fühlen*. Conrod spricht in diesem Zusammenhang von einem »miracle of self-transformation through simulation«,²³ einer Praxis, die von Shannon Craigo-Snell mit der »Kunst des Erlebens« von Konstantin Sergeevič Stanislavskij verglichen wurde, die knapp vier Jahrhunderte später darauf zielen wird, den Schauspieler*innen Techniken an die Hand zu geben, um in einer Art emotionalen Selbstüberschreitung Gefühle zu verspüren, die jenen der zu imitierenden Dramenfiguren entsprechen.²⁴ Ähnlich wie bei Stanislavskij werden psychosomatische Reaktionen der Übenden wie Erröten, Erblassen, Tränenfluss und laute Rufe auch von Ignatius als positive Zeichen für eine gelungene Einfühlung gewertet. Sie bezeugen die Intensität der Imitation und lassen sich mit Stanislavskis »Methode der physischen Handlungen« vergleichen, die einen psychophysischen Zusammenschluss von Körper und Seele intendiert.²⁵

Die vierte Woche der Übungen bezieht sich auf die Zeit nach der Auferstehung, deren Darstellung selbst jedoch ausgespart wird. Stattdessen werden die verschiedenen Erscheinungen von Jesus nach seinem Tod thematisiert. Das Ziel der Meditationen in dieser letzten Woche ist es, ein überwältigendes Gefühl der Freude über die Rückkehr Jesu zu empfinden. Sie gipfeln in einer letzten großen »Contemplación para alcanzar amor«²⁶ (»Betrachtung, um Liebe

22 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 95. Im Original [Ejercicios espirituales], S. 254: »[M]ientras la persona come, considere como que vee a Christo nuestro Señor comer con sus apóstoles, y cómo bebe, y cómo mira, y cómo habla, y procure de imitarlo.«

23 Frédéric Conrod: The *Spiritual Exercises*. From Ignatian Imagination to Secular Literature. In: Maryks (Hg.): A Companion to Ignatius of Loyola, S. 266–281, hier S. 274.

24 Vgl. Shannon Craigo-Snell: The Empty Church. Theater, Theology, and Bodily Hope. Oxford/New York 2014, S. 50–65. Vgl. darüber hinaus Max Harris: Theatre and Incarnation. Basingstoke u. a. 1990, S. 25–28.

25 Vgl. Konstantin Sergeevič Stanislavskij: Die Arbeit des Schauspielers an der Rolle. Fragmente eines Buches. Berlin 1981, S. 149 und S. 459–463.

26 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 257.

zu erlangen«²⁷), bei der die Übenden sich imaginativ noch einmal vor Gott, die Engel und alle Heiligen stellen und sie um »innere Erkenntnis«²⁸ (»cognoscimiento interno«²⁹) bitten sollen. Der gelungene Abschluss der Übungen äußert sich in der bewussten Wahrnehmung der inneren Verbundenheit und der Ähnlichkeit mit dem in allem wirkenden Gott, die noch einmal verbal zementiert wird:

Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad; todo mi haber y mi posseer; vos me lo distes, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta.³⁰

Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist euer, verfügt nach eurem ganzen Willen. Gebt mir eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir.³¹

Der hermeneutische Zirkel ist damit zu seinem positiven Abschluss gekommen. Die am Ende jeder Übungseinheit erfolgende rekapitulierende Wiederholung (*recapitulación*) dient allein der abschließenden intellektuellen Festigung der im Körpergedächtnis bereits verankerten Erfahrungen. Die am Schluss angeführten Anmerkungen und Gebete sollen die Übenden in ihrer emphatischen Entscheidung, ein christliches Leben zu führen, im Alltag weiter bestärken.

Die Transformation der antiken Mnemotechniken

Für eine Erklärung der herausragenden Bedeutung und bis heute anhaltenden Wirkung der *Ejercicios* reicht allein die Tatsache, dass ihr Aufbau und ihre Dramaturgie im Vergleich zu anderen spirituellen Übungen des späten Mittelalters zahlreiche Besonderheiten aufweisen, bei Weitem nicht aus. Ihr konstanter Einfluss ist vielmehr auch auf die Ordensgeschichte der Jesuiten zurückzuführen, die bereits zu Ignatius' Lebzeiten begonnen hatten, zahlreiche Klöster und Erziehungsanstalten zu gründen. Bis zur Abschaffung des Ordens durch Papst Clemens XIV. im Jahr 1773 existierten weltweit bereits

27 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 100. Versalien in der Vorlage hier entfernt; J. W.

28 Ebd.

29 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 257.

30 Ebd., S. 258.

31 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 100 f.

über 670 jesuitische Schulen, Klöster und Universitäten.³² Da die Ausübung der *Exerzitien* ein zentraler Bestandteil aller jesuitischen Bildungsprogramme war, wurden die Übungen in den zwei Jahrhunderten nach ihrer Entstehung von Generationen von Schüler*innen – unter ihnen Miguel de Cervantes, Baltasar Gracián, Athanasius Kircher, Jean-Joseph Surin, David Hume, René Descartes, Denis Diderot und Voltaire – erlernt und praktiziert. Unabhängig davon, ob sie dem Orden später beitreten, wie Kircher, Gracián oder Descartes, oder nicht: Sie alle durchliefen die ignatianische Imaginationsschulung, die, so ambivalent sie auch zunehmend bewertet wurde,³³ eine immense Auswirkung auf die praktische Ausbildung der Einbildungskraft hatte und eine wichtige Rolle für kreative philosophische und literarische Innovationen spielte.³⁴

Im Folgenden sollen vor allem die rhetorischen und inhaltlichen Erneuerungen der ignatianischen Meditationstechniken im Mittelpunkt stehen. Dieser Fokus soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die *Exerzitien* ohne die machtpolitischen Aktivitäten und Expansionsbestrebungen der Jesuiten vermutlich weit weniger Einfluss entfaltet hätten.

Ignatius hat, wie seiner Biographie zu entnehmen ist, im Rahmen seines Philosophiestudiums in Paris von 1528 bis 1534 Rhetorikkurse am Collège Sainte-Barbe besucht und sich dort die Grundlagen der klassischen Rhetorik, die zu dieser Zeit vorrangig anhand der *Rhetorica ad Herennium* vermittelt wurden, angeeignet. In der Forschungsliteratur wird wiederholt angegeben, dass er »in seiner Neuerung der mittelalterlichen Meditation auf rhetorische Verfahren der Publikumslenkung zurückgreift«³⁵ und sich »der erprobten Strategien zur Affektlenkung, die ihm die Rhetorik bereitstellt, [bedient.] um mit ihrer Hilfe dem Gegenstand der Meditation oder Kontemplation zu größter psychologischer Wirksamkeit zu verhelfen«.³⁶ Bereits 1954 hat Paul Rabbow in seiner großen Studie *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* auf die strategische Verwendung von verschiedenen Stilfiguren der *amplificatio* in

³² Vgl. Rüdiger Funiock/Harald Schöndorf: Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten in Geschichte und Gegenwart – Einführung der Herausgeber. In: dies. (Hg.): Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung. Donauwörth 2000, S. 9–17, hier S. 9.

³³ Vgl. den Artikel von Diderot in der *Encyclopédie*, in der er mit dem Orden auf grundlegende Weise abrechnet. Diderot bezeichnet die Jesuiten hier offen als »une secte d'impies, de fanatiques, de corrupteurs, de régicides, &c.... commandés par un chef étranger & machiavéliste par institut«. Denis Diderot: Jésuite. In: ders./Jean le Rond d'Alembert (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Bd. 8. Neuchâtel 1765, S. 512–516, hier S. 513.

³⁴ Vgl. hierzu Conrod: *The Spiritual Exercises*, S. 266–281.

³⁵ Wehr: Zur Pragmatik ignatianischer Meditation, S. 81.

³⁶ Martina Eicheldinger: Friedrich Spee – Seelsorger und *poeta doctus*. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Tübingen 1991, S. 57.

den *Exerzitien* hingewiesen.³⁷ Laut Rabbow führe Ignatius durch die drei Formtypen der »Vergrößerung durch den Vergleich«, der »Vergrößerung durch die ansteigende Reihe« und der »Vergrößerung durch Vereinzelung und Zerlegung« die Meditation zu »stärkster psychologischer Wirkung« und erreiche eine epochemachende Wirksamkeit, die auch die Seelenführer der Folgezeit maßgeblich beeinflusst habe.³⁸ Georg Eickhoff hat zudem ausgeführt, dass die *Exerzitien*, die auch »retórica divina« genannt wurden, bereits auf makrostruktureller Ebene auf die fünf *partes artis* der antiken Rhetorik (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio*) rückbezogen werden können.³⁹ Darüber hinaus hat Christian Wehr die Bedeutung der affektischen Figur der *evidentia* betont, die vor allem durch »szenische Vergegenwärtigung, die lebhafte Schilderung drastischer Details sowie die Verwendung wörtlicher Rede die Illusion der Gleichzeitigkeit erzeugt«.⁴⁰

Indem die folgende Analyse die doppelte Bezugnahme der *Ejercicios* auf die antiken Mnemotechniken und die Tradition der inneren Sinne in den Blick nimmt, wird sie einen anderen Weg einschlagen. Meine Argumentation richtet sich dahin, dass das Besondere an Ignatius' Bezugnahme auf die Rhetorik weniger in seinem Rückgriff auf verschiedene rhetorische Strategien aus dem Bereich der Verfertigung einer Rede (*elocutio*) besteht – Techniken, die in unterschiedlichem Maße auch in anderen Exerzitienbüchern zur Anwendung kamen –, sondern vielmehr in der ungewöhnlichen Rekonfiguration der antiken Mnemonik zu suchen ist, die sich vorrangig auf die Speicherung und Erinnerung (*memoria*) einer bereits fertiggestellten Rede bezog. Die auf Fremdaffektion ziellenden Hilfsmittel der *loci* und der *imagines* aus den Mnemotechniken werden in den *Ejercicios* auf eine Art und Weise umgestaltet, dass sie eine neue Form der Selbstaffektion ermöglichen. In den *Exerzitien* lässt sich eine Rekonfiguration verschiedener Traditionen und rhetorischer Verfahren beobachten, deren minutiose operative Neuverkettung lange Zeit vor der theoretischen Anerkennung der Einbildungskraft zu einer *praktischen* Aufwertung des szenisch-verräumlichenden Imaginierens beiträgt. Neben der »composición viendo el lugar«⁴¹ (»Zusammenstellung, indem man den Raum sieht«⁴²),

37 Vgl. Rabbow: Seelenführung, S. 56–80.

38 Ebd., S. 57–60.

39 Vgl. Georg Eickhoff: La retórica divina de los ejercicios espirituales. In: Quintin Aldea (Hg.): Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Bilbao 1991, S. 69–77.

40 Christian Wehr: Von den *Geistlichen Übungen* zur barocken Affektrhetorik. Spiritualität und Körpergedächtnis bei Ignatius von Loyola und Francisco de Quevedo. In: Bettina Bannasch/Günter Butzer (Hg.): Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses. Berlin/New York 2007, S. 141–165, hier S. 148.

41 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 221.

42 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 48.

der »historia«⁴³ (»Geschichte«⁴⁴) und dem »demandar lo que quiero«⁴⁵ (»erbitten, was ich will«⁴⁶), den drei Hauptbausteinen der *Ejercicios*, spielt hierbei auch die sich auf ältere Praktiken der mittelalterlichen Bibelauslegung beziehende »aplicación de sentidos«⁴⁷ (Anwendung der Sinne) eine Rolle. Gemeinsam ziehen sie auf die Einübung und Befestigung des Imaginierens als einer neuen Körpertechnik, die nun als »körperlich habitualisiertes und routiniertes Können [...] in alltäglichen, fluiden Praktiken wirksam wird«.⁴⁸

Die *Ejercicios* stehen zum einen in der Tradition von Gebetstexten, bringen andererseits aber auf bisher unbekannte Weise die Mnemotechnik zum Einsatz. Anders als in der Rhetorik, die auf die Wiedergabe des Gelernten zielte, mussten Gebetstexte nicht unbedingt erinnert werden. Während die *Memoria*-Lehre wesentlich auf den räumlich disponierenden Hilfsmitteln der *loci* und den visuell intensivierenden Verfahren der *imagines agentes*, den besonders eindringlichen Bildern, basierte, die zusammengeführt wurden, um komplexe Erinnerungsgehalte abzurufen, zielten Gebetspraktiken nicht primär auf Speicherung, sondern auf körperliche und geistige Kontemplation der Worte Gottes. Durch das wiederholte Aufsagen von Texten und Formeln – eine Praxis, die meist mit der Metapher der *ruminatio*, der langsam wiederkäuenden Verdauung, umschrieben wurde⁴⁹ – sollten die religiösen Inhalte nicht nur intellektuell verstanden, sondern durch Mund und Ohr gehen und somit zugleich auch sinnlich im Körpergedächtnis der Betenden verankert werden. Den *loci* und den *imagines* aus der Mnemotechnik kam daher im »körperlichen Gedächtniskonzept«⁵⁰ der Meditation und des Gebets keine besondere Bedeutung zu.

Ab dem 14. Jahrhundert erfuhr die Betrachtung der Christuspassion eine starke Popularisierung. Schon die Schriften von Bernhard von Clairvaux (1090–1153) zielten auf die Einfühlung in die Leiden Christi, die innerlich nachempfunden werden und zu Formen einer gesteigerten *compassio* führen sollten. In

43 Ignacio: *Ejercicios espirituales*, S. 207.

44 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 27.

45 Ignacio: *Ejercicios espirituales*, S. 224.

46 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 51.

47 Philip Endean: Aplicación de sentidos. In: José García de Castro u. a. (Hg.): *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Bd. 1. Bilbao/Santander 2007, S. 184–192. Vgl. Ignacio: *Ejercicios espirituales*, S. 236: »aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación«.

48 Sybille Krämer/Horst Bredekamp: Kultur, Technik, Kulturtechnik: Wider die Diskursivierung der Kultur. In: dies. (Hg.): *Bild, Schrift, Zahl*. München 2003, S. 11–22, hier S. 18.

49 Vgl. Günter Butzer: Meditation. In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 5. Tübingen 2001, Sp. 1016–1023, hier Sp. 1018.

50 Günter Butzer: Rhetorik der Meditation. Martin Mollers »Soliloquia de Passione Iesu Christi« und die Tradition der *eloquentia sacra*. In: Gerhard Kurz (Hg.): *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2000, S. 57–78, hier S. 58.

den folgenden Jahrhunderten entstand eine ganze Fülle von Texten, die ganz oder teilweise der Darstellung und Betrachtung der Passion Christi gewidmet sind und diese zunehmend auch mit literarischen Mitteln in Szene setzen.⁵¹ Die innere Vergegenwärtigung der christlichen Leidensgeschichte wird dabei im Einklang mit der rhetorischen Tradition meist als eine Praxis der *memoria* bezeichnet, auch wenn sie genau genommen nur auf der Basis einer grundlegenden Aktivierung der Einbildungskraft (*imaginatio*) zu erreichen ist. Memorative und imaginative Aspekte gehen hier – wie in den meisten an Aristoteles anschließenden imaginationstheoretischen Überlegungen des Spätmittelalters, in denen Vorstellungsbilder (*phantasmata*) auf der Basis von erinnerten Sinneseindrücken gefasst werden – kontinuierlich ineinander über.

Zur ambivalenten Stellung der *phantasia*

Der Imagination haftet im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit ein äußerst zweifelhafter Ruf an, der im Wesentlichen auf die antiken philosophischen Diskussionen zur Bestimmung der *phantasia* zurückzuführen ist.⁵² Als maßgebliche Referenzquelle fungiert auch hier Aristoteles' Schrift *De anima*, in der die *phantasia* an manchen Stellen als ein Vermögen (*dynamis*) definiert wird, an anderen als eine Bewegung (*kinēsis*), welche zwischen den Sinneswahrnehmungen und dem Denken vermittelnd tätig ist.⁵³ Indem sie zuvor erfahrene Wahrnehmungen (*aisthēsis*) in Vorstellungsbilder (*phantasmata*) überführt, ermögliche die *phantasia*, sich bestimmte Sinneseindrücke, die die Seele für kognitive Tätigkeiten wie zum Beispiel das Nachdenken über die Welt oder im Rahmen der Gedächtniskunst benötigt, zu vergegenwärtigen.⁵⁴

51 Vgl. Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.): Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters. Tübingen 1993. Darin besonders die Aufsätze von Burghart Wachinger und Ulrich Köpf.

52 Die *phantasia* (lat. *imaginatio*) war bereits in der griechischen Philosophie ein zentrales Thema im Zusammenhang mit Fragen zu Wahrnehmung und Erkenntnis. Für die komplexe Einflussgeschichte der verschiedenen griechischen Traditionstrände (u. a. neuplatonische, aristotelische und galenische Strömungen) für das lateinische Mittelalter siehe das erste Kapitel (»*De Anima*«) in: Verena Olejniczak Lobsien/Eckhard Lobsien: Die unsichtbare Imagination. Literarisches Denken im 16. Jahrhundert. München 2003, S. 11–35.

53 Vgl. Aristoteles: *De an.* III 3, 428a–428b30. Vgl. hierzu auch Brüllmann u. a.: »*Phantasiai* sind als Bewegungen gespeicherte Wahrnehmungen, die für weitere kognitive Prozesse zur Verfügung stehen«. Philipp Brüllmann/Ursula Rombach/Cornelia Wilde: Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen. Einleitung. In: dies. (Hg.): Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen. Berlin/Boston 2014, S. 1–20, hier S. 4.

54 Vgl. Aristoteles: *De an.* III 3, 427b17–20; III 7, 431a17–III 8, 432a14 sowie ders.: *De mem.* 1, 449b30–450a5, wo es heißt, dass »ohne Vorstellung Denken nicht sein [kann]«. Ebd., 450a1. Zit. nach Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 14.2: *Parva Naturalia II. De memoria et reminiscencia*. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von R. A. H. King. Berlin 2004.

Aristoteles' Unentschiedenheit bezüglich einer eindeutigen Bestimmung der *phantasia* als einer *dynamis* oder einer *kinésis* mag auf die zwiespältige Stellung zurückzuführen sein, die die Phantasie als ein »hybrides und durchaus ambivalentes Phänomen menschlicher Erkenntnisfähigkeit«⁵⁵ in seiner Konzeption einnimmt. Denn obgleich sie einerseits als ein »Vermögen zu einer mentalen Leistung«⁵⁶ ins Licht gerückt wird, ist sie andererseits, wie Aristoteles zugestehst, aufgrund ihrer Nähe zu den Sinneswahrnehmungen ebenso in der Lage, selbstständige Traumbilder (*phantasmata*) zu erschaffen, die nicht auf vorhergehende Wahrnehmungen zurückgehen.⁵⁷ Hier geraten die *phantasmata* eher als erratische Überbleibsel der Seelenbewegungen in den Blick, auf die der Verstand nur beschränkten Zugriff hat. Das Verhältnis zwischen der *phantasia* als einem Vermögen beziehungsweise einer Bewegung auf der einen und den durch sie entstehenden Erinnerungs- oder Vorstellungsbildern (*phantasmata*) auf der anderen Seite bleibt bei Aristoteles weitgehend unbestimmt. Auch die vermittelnde Tätigkeit der *phantasia* zwischen den Sinnesvermögen und dem Verstand wird nicht wirklich geklärt. Und obgleich Aristoteles' Bestimmungen die *phantasia* eindeutig »zwischen den Polen einer rezeptiv-thesaurierend-reproduktiven und einer eher produktiv-creativen Wirkungsweise«⁵⁸ ansiedeln, wird sie von ihm an keiner Stelle für kunsttheoretische Überlegungen fruchtbar gemacht.⁵⁹ Sie gerät weder als Ursprung für künstlerische Schaffensprozesse in den Blick, noch wird sie allgemein als kreative oder produktive Kraft menschlichen Denkens analysiert. Es liegt daher nahe, davon auszugehen, dass die verschiedenen Textstellen zur *phantasia* eher darauf zielen, die phänomenologisch nicht von der Hand zu weisende Existenz von Vorstellungsbildern als eine erkenntnistheoretisch notwendige Unterfunktion der Wahrnehmung zu plausibilisieren. Die negativen Aspekte der *phantasia* – ihre Abhängigkeit von den Sinnen, ihre kognitive Unzuverlässigkeit und die Schwierigkeit, der assoziativ wuchernden Bildproduktion der *phantasmata* Inhalt zu gebieten – werden von Aristoteles jedenfalls nicht diskutiert.⁶⁰

55 Brüllmann/Rombach/Wilde: Einleitung, S. 4.

56 Klaus Corcilius: *Phantasia* und Phantasie bei Aristoteles. In: Brüllmann/Rombach/Wilde (Hg.): *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*, S. 71–87, hier S. 71.

57 Vgl. Aristoteles: De an. III 3, 428a16: »[U]ns erscheinen auch bei geschlossenen Augen Vorstellungsbilder.«

58 Brüllmann/Rombach/Wilde: Einleitung, S. 4.

59 Vgl. hierzu auch Anne Sheppard: *The Poetics of Phantasia. Imagination in Ancient Aesthetics*. London/New York 2014, S. 10.

60 Vgl. Giorgio Camassa/Etienne Evrard/Linos Benakis: *Phantasia*. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel 1989, Sp. 516–535, hier Sp. 519: »Die Analysen zur φ. [phantasia] sind bei Aristoteles von der Tendenz bestimmt, das Moment ihrer ›Produktivität‹ als einer unkontrollierbaren Veränderung von

Die aristotelischen Bestimmungen zur *phantasia* sind auch in der Frühen Neuzeit noch richtungsweisend.⁶¹ Wie schwierig es sich gestaltete, die Imagination in ihren positiven Aspekten zu verhandeln, zeigt unter anderem Pico della Mirandolas 1501 erschienenes *Liber de imaginatione*, das als eine der ersten Schriften die Vorstellungskraft als ein von den anderen Seelenvermögen unabhängig zu betrachtendes Phänomen beschreibt. Picos *Buch der Imaginationen* beginnt damit, das positive Erkenntnispotential der Imagination herauszustellen, das darin bestehe, dass man mit ihrer Hilfe zukünftige Handlungen antizipieren und planerisch tätig werden könne. Der zweite Teil der Abhandlung fokussiert jedoch nur noch auf ihre negativen Auswirkungen und verurteilt die Imagination schließlich als eine verwerfliche Kraft der menschlichen Seele, der man durch eine christliche Lebensführung entgegenzuwirken habe.⁶²

Auch in theologischen Kontexten wurde die Imagination meist als ein »niedriges und wegen ihrer Nähe zu den Sinnen ambivalentes, im Prinzip auf Vernunft und Willen hin zu überschreitendes Seelenvermögen«⁶³ abgetan. Diese Sichtweise kollidierte jedoch zunehmend mit der praktischen Funktion, die der Imagination als einem »Medium zur Erzeugung meditativer Andacht«⁶⁴ in Gebetskontexten zukam. Der praktische Bedeutungszuwachs der Einbildungskraft für die (spät-)mittelalterlichen Meditationen wurde bereits von Ludolf von Sachsen problematisiert. In seiner Anleitung zur *Vita Christi* (1374) weist er auf die Grenzen des imaginativen Ausschmückens hin. Er plädiert zwar dafür, sich die Szenen aus dem Evangelium intensiv zu vergegenwärtigen, so als ob man selbst als Person daran teilnehme, warnt aber zugleich auch vor den vielfältigen Richtungen, in welche die ungesteuerten Vorstellungsbilder tendierten. Man müsse stets darauf achten, so sein Hinweis, dass die inneren Repräsentationen nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit, dem Glauben und den guten Sitten stünden.⁶⁵

Vorstellungen in den Hintergrund zu drängen und ihre für den Wissenserwerb konstitutive Funktion herauszustellen.«

⁶¹ Vgl. Jörg Jochen Berns/Wolfgang Neuber (Hg.): *Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750*. Tübingen 1993. Hier besonders die Beiträge von Jörg Jochen Berns und Ulrich Ernst.

⁶² Vgl. hierzu Katharine Park: Picos *De Imaginatione* in der Geschichte der Philosophie. In: Gianfrancesco Pico della Mirandola: Über die Vorstellung. *De imaginatione*. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Hg. von Eckhard Keßler. München 1984, S. 16–43.

⁶³ Butzer: *Rhetorik der Meditation*, S. 67.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. Ludolphus de Saxonia: *Vita Jesu Christi e quatuor Evangelii et Scriptoribus orthodoxis concinnata*. Hg. von A. Clovis Bolard, Ludovicus Maria Rigollot und Jean Baptiste Carnandet. Paris/Rom 1865, S. 4 (Prooemium): »Nec credas quod omnia quae Christum dixisse vel fecisse meditari possumus scripta sunt, sed ad majorem impressionem ea tibi sic narrabo prout contigerunt, vel contigisse pie credi possunt, secundum quasdam imaginativas repraesentationes,

Ähnliche Warnungen brachte auch der niederländische Begründer der Frömmigkeitsbewegung *Devotio moderna*, Gert Groote (1340–1384), vor. Er wertete die Imagination als eine niedrige Stufe der Meditation, die man nur in Maßen nutzen dürfe, um nicht Sinnestäuschungen oder Halluzinationen zu unterliegen. Er empfiehlt daher, der fiktiven Vergegenwärtigung Christi ab und zu etwas entgegenzusetzen, das dessen imaginäre Präsenz aufhebe.⁶⁶

Verräumlichung der Imagination und virtuelle Animation der Sinne

Ignatius scheint diese Sorgen nicht zu teilen. Bereits in der ersten Übung ruft er gleich zweimal dazu auf, die »vista de la imaginación« zum Einsatz zu bringen. Die Imagination wird hier nicht nur mit ungewohnter Selbstverständlichkeit genannt, sondern – und das ist neu – auch auf die *imaginative* Herstellung von Räumen bezogen:

1.º preámbulo. El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Christo nuestro Señor, el qual es visible, la composición será ver con la *vista de la imaginación* el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesu Christo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la *vista imaginativa* y considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales; digo todo el compósito de ánima y cuerpo.⁶⁷

DIE ERSTE HINFÜHRUNG IST: Zusammenstellung, indem man den Raum sieht. Hier ist zu bemerken:

- Bei der »sichtbaren« Betrachtung oder Besinnung, etwa wenn man Christus, unseren Herrn, betrachtet, der sichtbar ist, wird die Zusammen-

quos animus diversimode percipit. Nam circa divinam Scripturam meditari, intelligere, et exponere, multifarie possumus, prout credimus expedire, dummodo non sit contra veritatem vitae, vel justitiae, aut doctrinae, id est, non sit contra fidem, vel bonos mores.

66 Vgl. Gerardo Groote: Il trattato »De quattuor generibus meditabilium«. Hg. und übers. von Ilario Tolomio. Padua 1975, S. 54: »Sed tunc, cum quis se praesentem Christo vel actibus suis configit, non est inutile aliquid negans Christi praesentiam aliquando iuxta ponere, quod nos, ne phantasmate cadente ad oculos decipiatur, mente ab actuali Christi praesentia et actuorum suorum aliqualiter revocet.« Vgl. hierzu auch Fritz Oskar Schuppisser: Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation, besonders in der *Devotio Moderna* und bei den Augustinern. In: Haug/Wachinger (Hg.): Die Passion Christi, S. 169–210, hier S. 183 f.

67 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 221 f. Kursivierungen von der Autorin J. W.

stellung darin bestehen, mit der Sicht der *Vorstellungskraft* den körperlichen Raum zu sehen, wo sich die Sache befindet, die ich betrachten will. Ich sage »der körperliche Raum«: etwa ein Tempel oder Berg, wo sich Jesus Christus oder unsere Herrin befindet, je nachdem, was ich betrachten will.

– Bei der »unsichtbaren«, wie hier bei den Sünden, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der *Sicht der Vorstellungskraft* zu sehen und zu erwägen, daß meine Seele in diesem verderblichen Leib eingekerkert ist und das ganze Zusammengesetzte in diesem Tal wie verbannt, unter wilden Tieren. Ich sage »das ganze Zusammengesetzte«: aus Seele und Leib.⁶⁸

Sowohl die sichtbare als auch die unsichtbare Form der Meditation werden von Ignatius von Anfang an auf die »composición viendo el lugar« bezogen, die man wörtlich als »Zusammenstellung, bei der man den Raum sieht« oder »Zusammenstellung, indem man den Raum sieht« übersetzen kann. Die »meditación visible« bezieht sich auf das historisch verbürgte Geschehen. Sie leitet die Exerzitand*innen dazu an, sich den körperlichen Raum des Geschehens (»el lugar corpóreo donde se halla la cosa«) vorzustellen, den Raum, an dem Jesus sich befunden habe. Die »meditación invisible« zielt dagegen darauf, die eigene Seele in den vergänglichen Leib Jesu eingesperrt (»mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible«) zu imaginieren, was dazu führt, dass man den vorgestellten Raum nun aus Jesu eigener Wahrnehmungsperspektive betrachtet, dass man also einen Perspektivenwechsel vollzieht. Anders als bei der Rekonstruktion des historisch verbürgten Geschehens in der »sichtbaren Betrachtung«, die als eine Form der *memoria* durchgehen mag, müssen die Exerzitand*innen bei der »unsichtbaren Betrachtung« ein Vorstellungsbild erzeugen, das nur mithilfe dessen, was man heute »produktive Einbildungskraft« nennen würde, zu erreichen ist.

Mit Thomas von Aquin könnte man die beiden hier angesprochenen Grundformen der sichtbaren und der unsichtbaren Meditation als imaginäre Betrachtungen von einer *quantitas dimensiva* und einer *quantitas virtualis* unterscheiden. Die sichtbare Meditation bezieht sich auf die *quantitas dimensiva*, die unsichtbare auf die *quantitas virtualis*. Das eigentliche Ziel der Meditation ist jedoch die Besinnung der Seele auf die virtuellen Kräfte Gottes, deren affektive Macht im Rahmen eines komplexen Verräumlichungsverfahrens spürbar gemacht wird, bei dem die Exerzitand*innen sich zunächst in einen fremden, vorgestellten äußeren Raum, dann in den Leib Jesu hinein »eingekerkert« imaginieren sollen, um aus dessen Wahrnehmungsperspektive schließlich das äußere Geschehen quasi am eigenen Leib zu erfahren. Indem die »composición viendo el lugar« sich nicht nur auf die imaginative räumliche Transposition in

68 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 48. Kursivierungen von der Autorin J. W.

das Geschehen, sondern auch auf die Verschiebung der Wahrnehmungsperspektive in einen fremden »Leihkörper«⁶⁹ bezieht, verschränkt sie von Anfang an Techniken der (vermeintlichen) körperlichen Immersion in vorgestellte Räume mit Einfühlungstechniken in seelische Vorgänge. Sie zielt, wie der letzte Satz gleich zweimal betont, auf die Transposition von »todo el compuesto de ánima y cuerpo« (»das ganze Zusammengesetzte aus Seele und Körper«) in die innere Vorstellung.

Die konkrete räumliche Verortung in einer fremden Welt und die Verschiebung der Wahrnehmungsinstanz in die Diegese hinein weisen auf zwei erzähltechnische Neuerungen voraus, die in der Literatur erst im 18. Jahrhundert (vollständig) realisiert werden. Gemeint sind die literarische Erzeugung einer panoramatischen, die Leser*innen vollkommen umschließenden Raumfiktion sowie die Entwicklung personaler Erzählperspektivierungen, die das auktoriale Erzählen – das ja immer auch mit dem Blick von außen verknüpft ist – zunehmend ablösen werden. Wie in den ignatianischen *Exerzitien* werden die genannten darstellungstechnischen Erneuerungen auch in der Literatur die affizierenden Wirkungen steigern können.

Dass die räumliche Versetzung der Exerzitand*innen in das vorzustellende Geschehen mit den herkömmlichen rhetorischen Strategien einer *demonstratio ad oculos*, dem Zeigen am Anwesenden, nur noch wenig gemein hat, liegt auf der Hand. Auf die gängigen Figuren der *evidentia* (*energeia* und *enargeia*) lässt sie sich jedenfalls nicht zurückführen: Da die vorzustellenden Szenen von Ignatius nur knapp aufgerufen werden und er ohnehin nicht als ihr Verfasser geltend gemacht werden kann, ist ihre Gestaltung weder der Detailliertheit oder besonderen Eindrücklichkeit der Bilder im Sinne der *enargeia* geschuldet, noch ist sie auf die *energeia* im Sinne einer ausführlichen Schilderung von Bewegungsmomenten zurückzuführen. Niklaus Largier hat Ignatius' Darstellungstechnik daher als eine Transposition in ein *abwesendes* Geschehen beschrieben und mit der modernen linguistischen Kategorie der »Deixis am Phantasma« von Karl Bühler verglichen, bei der sich der Sprecher an den Nullpunkt des vorzustellenden Geschehens begibt.⁷⁰ Genau genommen trifft jedoch auch diese Bezeichnung nicht zu, da hier weniger ein*eine

⁶⁹ Mit dem Konzept des »Leihkörpers« versucht die Medienphilosophin Christiane Voss die Übertragung des Filmgeschehens in einen sensorisch-affektiven Resonanzkörper des Rezipienten oder der Rezipientin und die von ihm oder ihr zu leistende affektive Verlebendigung neu zu modellieren. Sie argumentiert, dass die Rezipient*innen im Akt der Rezeption eines Kunstwerks diesem eine imaginäre Leiblichkeit zur Verfügung stellen, die ihnen dazu dient, das Leinwandgeschehen affektiv zu vergegenwärtigen und dadurch erst zu verlebendigen. Vgl. Christiane Voss: Der Leihkörper. Erkenntnis und Ästhetik der Illusion. München 2013, hier bes. S. 19 und S. 107–128.

⁷⁰ Vgl. Niklaus Largier: Die Kunst des Begehrrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese. München 2007, S. 37.

Sprecher*in, sondern vielmehr zunächst nur die Rezipient*innen ihre Ich-Origo in das vorzustellende Geschehen hinein transponieren. Es bietet sich daher an, hier in Anlehnung an Karl Bühler nicht von einer »Deixis am Phantasma«, sondern von einer Art »Immersio in Phantasma« zu sprechen, bei der die *Rezipient*innen* ihre Wahrnehmungsposition transponieren. Sie geht der Transpositionsleistung der Ich-Origo eines Sprechers oder einer Sprecherin, wie Bühler im Rahmen von literarischen Deixisverfahren aufzeigt, damit historisch voraus. Bevor sich räumliche Zeigetechniken als Erzählverfahren durchsetzen, um die imaginierte Verortung der Leser*innen in einer dargestellten Topographie zu ermöglichen,⁷¹ etablieren sich mit Ignatius bereits Praktiken der innerlichen Transposition in einen vorgestellten Raum. Als Gebetspraktiken nehmen sie die später entstehenden literarischen Praktiken vorweg. Der von dem lateinischen Verb »immergere« abstammende Begriff der Immersion, der das Eintauchen in eine andere Substanz bezeichnet, jedoch auch Assoziationen an Prozesse des Amalgamierens oder Fusionierens (»mergere«) von zwei Substanzen zulässt, beinhaltet zwei in der Rezeption verschmelzende, analytisch jedoch voneinander zu unterscheidende Aspekte: die räumliche Transponierung in eine andere Umgebung (z. B. das Eintauchen in Wasser) und das dabei entstehende körperliche Gefühl einer völligen Absorption.⁷² Während die »immersion as transportation« die räumliche Neuverortung innerhalb einer imaginierten Welt bezeichnet, bezieht sich die »immersion as absorption« auf die sensorischen Qualitäten der während des Eintauchens entstehenden Wahrnehmungen.⁷³ In den Momenten, in denen sich die Üben den an den neuen Ort imaginieren, sind sie einem fremden räumlichen Kontext ausgesetzt, dessen Ziel es ist, sie affektiv zu beeinflussen. Auf diese Weise wird der vorgestellte Raum zu einem Medium der Affizierung, dem bei Ignatius möglicherweise gerade deshalb eine so wichtige Rolle zukommt, als die gängigen rhetorischen Strategien des Vor-Augen-Stellens (*energeia* und *enargeia*) in den *Exerzitien* kaum Verwendung finden.

Um die Transposition des Wahrnehmungskörpers der Exerzitand*innen in eine fremde Wahrnehmungsperspektive und sie umgebende Räumlichkeit zu ermöglichen und dieses Erlebnis als möglichst umfassende Wahrnehmungserfahrung zu gestalten, greift Ignatius auf verschiedene sogenannte »Hinführungen« zurück. Neben der bereits genannten »composición viendo el lugar«/

71 Vgl. Karl Bühler: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Stuttgart/New York 1982, S. 121–140.

72 Vgl. Rainer Mühlhoff/Teresa Schütz: Die Macht der Immersion. Eine affekttheoretische Perspektive. In: Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften 19 (2019). H. 1, S. 17–34, hier S. 18.

73 Zur Unterscheidung zwischen »immersion as transportation« und »immersion as absorption« siehe Gordon Calleja: In-Game. From Immersion to Incorporation. Cambridge/London 2011, S. 26–31.

»Zusammenstellung, indem man den Raum sieht« (1) sind dies die »historia«/»Geschichte« (2) und das »demandar lo que quiero«/das »[E]rbitten, was ich will« (3), das eine Bezugnahme der erfahrenen Geschichte auf sich selbst meint. Sie werden später um die berühmte »aplicación de los sentidos«/»Anwendung der Sinne« (4) erweitert und gemeinsam in den Stand einer Praxis gehoben, die man als neue Kulturtechnik bezeichnen kann.

Die beiden Verfahren der »composición viendo el lugar« (1) und der »historia« (2) lassen sich unschwer auf die mnemotechnischen Hilfsmittel der *loci* und der *imagines* zurückführen. In der Gedächtniskunst diente das Abschreiben vorgestellter Orte (*loci*) dazu, die »richtige« Anordnung der verschiedenen Redeabschnitte in der Erinnerung zu verankern; die zusätzliche Befestigung von intensivierenden Bildern (*imagines*) an den einzelnen Orten zielte darauf, anschließend diese großen Sequenzen im Einzelnen genauer zu memorieren:

Constat igitur artificiosa memoria locis et imaginibus. Locos appellamus eos, qui breviter, perfecte, insignite aut natura aut manu sunt absoluti, ut eos facile naturali memoria comprehendere et amplecti queamus: ut aedes, intercolumnium, angulum, fornicem et alia, quae his similia sunt. Imagines sunt formae quaedam et notae et simulacra eius rei, quam meminisse volumus; quod genus equi, leonis, aquilae memoriam si volemus habere, imagines eorum in lociscertis conlocare nos oportebit.

Das künstlich erworbene Sicheinprägen beruht also auf Orten und Bildern. Orte nennen wir etwas, was kurz, vollkommen, auffallend entweder von der Natur oder von Hand vollendet wurde, so daß wir es leicht durch das nützliche Sicheinprägen erfassen und behalten können: z. B. ein Gebäude, den Raum zwischen zwei Säulen, einen Winkel, ein Gewölbe und anderes diesen ähnliches. Bilder sind gewisse Formen, Merkmale und Abbilder des Gegenstandes, an den wir uns erinnern wollen; wenn wir beispielsweise die Erinnerung an ein Pferd, einen Löwen, einen Adler festhalten wollen, müssen wir die Bilder von diesen an bestimmte Orte festsetzen.⁷⁴

Um die Inhalte der einzelnen Redeabschnitte im Detail zu erinnern, empfahl es sich, besonders lebhafte Bilder, sogenannte *imagines agentes*, heranzuziehen, die als »leidenschaftliche und überprägnante Metaphern«⁷⁵ komplexe Erinnerungsgehalte in verdichteter Form beinhalten konnten. Ralf Simon zufolge

⁷⁴ N. N.: *Rhetorica ad Herennium*. Lateinisch–Deutsch. Hg. und übers. von Theodor Nüßlein. München/Zürich 1994, S. 166 f. (Buch III).

⁷⁵ Ralf Simon: *Imagines agentes*. Metapherntheorie aus dem Blickwinkel der *memoria*. In: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 20 (2001), S. 18–39, hier S. 25.

lassen sich die *imagines agentes* auch als »Rätselbilder und ausgesponnene Allegorien« begreifen, weil sie »komplexer und anders sein müssen, als es die Metaphern der *elocutio* sind«.⁷⁶ Aufgrund ihrer besonderen Eindringlichkeit würden sie sich nicht nur besonders gut einprägen lassen, es wohne ihnen auch eine gewisse Semiotizität inne, da sie in ihrer (affektiven) Überdeterminiertheit geradezu auf ihre Decodierung und Narrativierung hin ausgelegt seien.

Im Gegensatz zu den Mnemotechniken, bei denen die Redner*innen die *loci* vor dem inneren Auge abschreiten, sich selbst aber nicht in ihnen verorten, besteht die ignatianische »composición viendo el lugar« darauf, dass die Exerzitand*innen sich selbst in die Raumkomposition hineinimaginieren. Sie sind damit Teil der vorgestellten Szene und können von den sie umgebenden Bildern auf besondere Art und Weise affiziert werden. Die Rolle der *imagines agentes* übernehmen in den *Ejercicios* die einzelnen gut ausgewählten Sujets aus der Passionsgeschichte. Sie funktionieren ähnlich wie diese als »intensiv-pathoshaltige«⁷⁷ Bilder, die nur stichwortartig aufgerufen werden müssen, um vor dem inneren Auge die gesuchte Episode aus der Heiligen Schrift abzurufen.

Für die nächste wichtige Hinführung, das »demandar lo que quiero« (3), lässt sich in der Memoria-Lehre keine Entsprechung finden. Das »Erbitten, was ich will« betont noch einmal die Einbindung und Investition des Subjekts, die bereits bei der »composición viendo el lugar« ins Spiel gebracht wurde. Hier geht es darum, die während der Mediation entstehenden Vorstellungen immer wieder auf sich selbst zu übertragen:

2.º preámbulo. El segundo es demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo. La demanda ha de ser según subiecta materia, es a saber, si la contemplación es de resurrección, demandar gozo con Christo gozoso; si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Christo atormentado. Aquí será demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo quántos han sido dañados por un solo pecado mortal, y quántas veces yo merescía ser condenado para siempre por mis tantos peccados.⁷⁸

DIE ZWEITE IST: Gott unsern Herrn um das bitten, was ich will und wünsche. Die Bitte muß dem zugrundeliegenden Stoff entsprechen. Das heißt: – wenn die Betrachtung über die Auferstehung geht, um Freude mit dem freudigen Christus bitten;

76 Ebd.

77 Heinrich Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Stuttgart 2008, S. 527.

78 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 222.

– wenn über das Leiden, um Qual, Tränen und Pein mit dem gepeinigten Christus bitten.

Hier wird dies sein: Um Beschämung und Verwirrung über mich selbst bitten, indem ich sehe, wie viele wegen einer einzigen Todsünde verdammt worden sind und wie oft ich es verdient habe, wegen meiner so vielen Sünden für immer verdammt zu werden.⁷⁹

Die Exerzitand*innen haben sich demnach immer wieder auf sich selbst und ihre Wünsche zu besinnen, die paradoixerweise jedoch von Anfang an auf die Übungen zu beziehen und letztlich aus ihnen abzuleiten seien. Das permanente Hin- und Herspringen zwischen realen Wünschen und imaginären Wahrnehmungserfahrungen, das als Verfahren in allen Übungen wiederholt werden soll, führt zu einer komplexen Form der Verschränkung zwischen dem Begehrn der Exerzitand*innen und den zu betrachtenden biblischen Bildern. Nach einer gewissen Zeit lassen sich die beiden Ebenen – nicht zuletzt auch infolge des zunehmenden Schlafmangels – kaum mehr voneinander unterscheiden. Im Exerzitanden entstehe dadurch, so Christian Wehr, »die Illusion, unmittelbarer Beobachter oder sogar Betroffener der vorgestellten Ereignisse zu sein, und damit ein Martyrium im ursprünglichen Wortsinn zu erleiden«.⁸⁰

Auch wenn Ignatius sich im gesamten Text mit großer Selbstverständlichkeit auf die »vista de la imaginación« beruft, scheint ihm sehr wohl bewusst zu sein, dass das Imaginieren alles andere als eine unproblematische Tätigkeit darstellt. Dies zeigt sich zum Beispiel daran, dass er zu Beginn der Übungen die Exerzitand*innen mehrfach dazu drängt, Pausen einzulegen, in denen das in der Meditation Erlebte auch mit den beiden anderen Seelenvermögen, dem Verstand und dem Willen, betrachtet und reflektiert werden solle.⁸¹ Kalküle wie diese zielen darauf, die imaginative Tätigkeit als ein rational steuerbares Verfahren zu etablieren, das trotz seiner möglichen Eigendynamik dem Willen als oberstem Seelenvermögen untersteht. Auch die Tatsache, dass die drei Hinführungen in ständig wechselnden Zusammenstellungen behutsam wiederholt werden, weist darauf hin, dass Ignatius nicht darauf zählen kann, dass das Imaginieren allen Übenden als grundsätzliches Verfahren vertraut ist. Die

79 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 48 f.

80 Wehr: Von den *Geistlichen Übungen* zur barocken Affektrhetorik, S. 148.

81 Vgl. Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 222: »discurrir con el entendimiento« (mit dem Verstand nachdenken). Ignatius bezieht sich hierbei auf das Modell von Augustinus, der zwischen den drei hierarchisch angeordneten Seelenkräften *memoria*, *intellectus* und *voluntas* unterscheidet. Auf der Grundlage der Betrachtung des Gegenstandes (*memoria*) und seiner intellektuellen Durchdringung (*intellectus*) erfolgt als letzte Stufe die Übertragung auf die persönliche Lebenssituation, die dann zur Willensbildung (*voluntas*) und schließlich zur Entscheidungsfindung führt.

unentwegte Variierung der einzelnen Komponenten bringt den Übenden ganz allmählich die Fähigkeit eines nahtlosen Übergehens in die Vorstellungswelt der biblischen Szenen bei. Nach einer Weile werden die Hinführungen nur noch stichwortartig aufgerufen, im Vertrauen darauf, dass die Exerzitand*innen sich nun auf beinahe automatische Weise in die Vorstellungswelt hinein-zugeben wissen.

Sobald die drei Grundverfahren in ihrem basalen Zusammenspiel einigermaßen gefestigt sind, wird die imaginative Schau durch die »aplicación de los sentidos« (4), die nicht nur die Vorstellungskraft, sondern alle Sinne anspricht, weiter gesteigert:

1.º punto. El primer punto es ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista.

2.º punto. El 2.º: oír con el oído lo que hablan o pueden hablar, y reflejando en sí mismo, sacar dello algún provecho.

3.º punto. El 3.º: oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla, reflejando en sí mismo y sacando provecho dello.

4.º punto. El quarto: tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan, siempre procurando de sacar provecho dello.⁸²

DER ERSTE PUNKT IST: Mit der Sicht der Vorstellungskraft die Personen sehen, indem man über ihre Umstände im einzelnen sinnt und betrachtet und irgendeinen Nutzen aus der Sicht zieht.

DER ZWEITE: Mit dem Gehör hören, was sie sprechen oder sprechen können; und, indem man sich auf sich selbst zurückbesinnt, irgendeinen Nutzen daraus ziehen.

DER DRITTE: Mit dem Geruch und mit dem Geschmack riechen und schmecken die unendliche Sanftheit und Süße der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden und von allem je nach dem, welche Person man betrachtet. Sich dabei auf sich selbst zurückbesinnen und Nutzen daraus ziehen.

DIE VIERTE: Mit dem Tastsinn berühren, etwa die Orte umfangen und küssen, auf die diese Personen treten und sich niederlassen. Dabei sich immer bemühen, Nutzen daraus zu ziehen.⁸³

82 Ebd., S. 236.

83 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 69.

Die synästhetische Affektstimulation, die sich durch die Anwendung der fünf Sinne auf die Vorstellung ergibt, führt zu einer sinnlichen Amplifikation der Wahrnehmungserfahrung. Sie war theologisch lange Zeit umstritten, da keine einhellige Meinung darüber bestand, ob die mit ihr einhergehenden körperlichen Auswirkungen nicht zu weit gingen und eine konventionelle Kontemplation auch ohne die »Anwendung der Sinne« für die Meditation ausreichend sei.⁸⁴ Auch die *applicatio sensuum* wurde bereits vor Ignatius praktiziert und ist, wie Niklaus Largier gezeigt hat, auf ältere mittelalterliche Traditionen der geistigen Übung zurückzuführen, in denen die Stimulation von Sinneserfahrung eine besondere Rolle spielte.⁸⁵ Largier zufolge lässt sie sich zur Lehre von den »geistigen« oder »inneren Sinnen« zurückverfolgen, die anders als die aristotelische Wahrnehmungspsychologie von einer »Phänomenologie der *aisthesis*«⁸⁶ ausgeht und auch hermeneutische Fragen aufwirft. In der Theorie der inneren Sinne, die bis auf die Schriften des Kirchenvaters Origines zurückgeht, steht die Frage nach der richtigen Anwendung (*applicatio*) der Heiligen Schrift im Verhältnis zu ihrer Auslegung (*explicatio*) im Mittelpunkt. Da ihr Sinn nicht allein als historischer Sinn geltend gemacht und nicht vollständig erläutert werden könne, müsse er vielmehr zusätzlich in der *applicatio* des Textes hergestellt werden:

Origines entwickelt seine Gedanken über die inneren Sinne in diesem Zusammenhang einer ästhetischen Applikation des Textes, durch den die Seele und Welt neu Gestalt annehmen sollen. Er betont, daß der Schrifttext – und hier nimmt wiederum das *Hohelied* eine besondere Stellung ein – nur dort seinen Sinn entfaltet, wo er mit allen Sinnen erfahren wird, wo er sichtbar für den Sehsinn, hörbar für den Hörsinn, riechbar für den Geruchssinn, schmeckbar für den Geschmackssinn, fühlbar für den Tastsinn wird.⁸⁷

⁸⁴ Zur Forschungsdiskussion um die richtige Auslegung der »Anwendung der Sinne« vgl. Hugo Rahner: Die ›Anwendung der Sinne‹ in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola. In: Zeitschrift für katholische Theologie 79 (1957). H. 4, S. 434–456; Josef Sudbrack: Die »Anwendung der Sinne« als Angelpunkt der Exerzitien. In: Michael Sievernich/Günter Switek (Hg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a. 1990, S. 96–119; Fridolin Marxer: Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. Freiburg i. Br. 1963, S. 43–46.

⁸⁵ Vgl. Largier: Kunst des Begehrrens, S. 43. Largier hebt hier unter anderem die Traktate *Die sieben Staffeln des Gebets* und *Über den inneren und äußeren Menschen* von David von Augsburg hervor, die vielfach kopiert und übersetzt und in der *Devotia moderna* intensiv rezipiert wurden.

⁸⁶ Ebd., S. 44.

⁸⁷ Ebd., S. 45 f.

So wie die *applicatio sensuum* in der Bibellexegese auf die Erzeugung einer gegenwärtigen Wirklichkeit des Schriftsinns in der Einzelseele zielte, dient sie auch in den *Exerzitien* der sinnlich-körperlichen Steigerung der inneren Vorstellungen, die spätestens jetzt den Status eines »synästhetische[n] Gesamterlebnis[ses]«⁸⁸ erreichen. Die vor den Augen der Übenden entstehenden Wahrnehmungen unterliegen einem »Prozeß, in dem die Sinne von ihrer immer schon diskursiv gerahmten empirisch-naturhaften Einbindung abgezogen und im Engagement mit dem Text neu animiert und orientiert werden«.⁸⁹ Dadurch, dass die evozierten inneren Erfahrungsräume das imaginierende Subjekt in die repräsentierte Szene integrieren und von diesem virtuell durchschritten, erfahren, betrachtet und reflektiert werden können, lassen sie sich als virtuelle Erfahrungsräume bezeichnen, die die Wahrnehmung auf neue Weise konfigurieren. Man könne, so Largier,

von einer Verlebendigung der Möglichkeiten von Sinneserfahrung sprechen, insofern diese nun nicht mehr nur von Objekten der Erfahrung zeugen, sondern inszeniert und in ihrer Intensität und der damit verbundenen Affektivität exploriert werden. Es werden so ästhetische, damit immer sinnenhafte Bewusstseinszustände erschlossen, durch die Seele und Welt, kurz die Wahrnehmung als solche neue Gestalt annimmt.⁹⁰

Ignatius' Beschäftigung mit der Imagination weist bereits auf das neu erwachende Interesse an Imaginationsprozessen und deren allmähliche Aufwertung vor aus, die in den literarischen Werken von Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts wie Montaigne, Shakespeare oder Cervantes evident werden.⁹¹ Noch bevor die *memoria* zu einer ›produktiven Einbildungskraft‹ erhoben wird, wird sie in den *Exerzitien* bereits in ein grundlegend schöpferisches Verfahren transformiert. Denn als *produktive* Imagination hat die ignatianische »vista de la imaginación«

⁸⁸ Wehr: Geistliche Meditation und poetische Imagination, S. 90. Zur Wirkung der ignatianischen Mediation auf die barocke Affektrhetorik und -poetik am Beispiel von Francisco de Quevedo vgl. auch Wehr: Von den *Geistlichen Übungen* zur barocken Affektrhetorik, S. 150–162.

⁸⁹ Largier: Kunst des Begehrrens, S. 46.

⁹⁰ Niklaus Largier: Gegen die Natur. Lebende Bilder, die Animation der Sinne und die Erfindung der Pornographie. In: Christina Lechtermann/Kirsten Wagner/Horst Wenzel (Hg.): Möglichkeitsräume. Zur Performativität von sensorischer Wahrnehmung. Berlin 2007, S. 183–208, hier S. 201.

⁹¹ Zu einer funktionsgeschichtlichen Analyse der Bedeutung von Phantasie und Imagination in der Frühen Neuzeit vgl. die Studien von Verena Olejniczak Lobsien: Skeptische Phantasie. Eine andere Geschichte der frühneuzeitlichen Literatur. Nikolaus von Kues, Montaigne, Shakespeare, Cervantes, Burton, Herbert, Milton, Marvell, Margaret Cavendish, Aphra Behn, Anne Conway. München 1999 sowie Olejniczak Lobsien/Lobsien: Unsichtbare Imagination.

mit den vorrangig passiv entstehenden *phantasmata* bei Aristoteles nur noch wenig gemein. Die Vorstellungsbilder, die mithilfe der *Exerzitien* vor dem inneren Auge der Übenden entstehen, sind alles andere als willkürliche ›Überbleibsel‹ von vorhergegangenen sinnlichen Wahrnehmungen, die sich ohne Einwirkung des Verstandes in der Seele zu bestimmten Szenen verselbstständigen. Sie werden vielmehr willentlich und aus einer künstlichen Wahrnehmungsperspektive heraus erzeugt. Dabei zielen sie zudem nicht auf die Evokation von Einzelwahrnehmungen, sondern entstehen im Rahmen eines sie umgebenden imaginären Wahrnehmungsraumes und unter Rekurs auf eine übergreifende Narration.

Dass Ignatius sein Imaginationsverfahren aus der wirkungsvollen Rekonfiguration bereits bekannter Traditionen hat hervorgehen lassen und die dafür benötigten Techniken nicht neu erfunden hat, wurde bereits festgehalten. Bedenkt man jedoch, wie viele Einzeloperationen angewendet und zu neuen Operationsketten zusammengeführt werden mussten, um die gewünschte produktive Vorstellungstätigkeit hervorzubringen, so liegt es nahe, das daraus entwickelte Imaginationsverfahren auch als eine neu entstehende Körperbeziehungsweise Kulturtechnik anzusehen. In einer Perspektive, die sich vor allem auf Marcel Mauss beruft und derzufolge »[v]or den Techniken mit Instrumenten die Gesamtheit der Techniken des Körpers [steht]«,⁹² lassen sich Körper- und Kulturtechniken als aufeinander bezogene und ineinander übergehende Praktiken beschreiben. Laut einer Definition von Sybille Krämer und Horst Bredekamp sind sie

- (1) operative Verfahren zum Umgang mit Dingen und Symbolen, welche
- (2) auf einer Dissozierung des impliziten ›Wissens wie‹ vom expliziten ›Wissens dass‹ beruhen, somit (3) als ein körperlich habitualisiertes und routiniertes Können aufzufassen sind, das in alltäglichen, fluiden Praktiken wirksam wird, zugleich (4) aber auch die aisthetische, material-technische Basis wissenschaftlicher Innovationen und neuartiger theoretischer Gegenstände abgeben kann. Die (5) mit dem Wandel von Kulturtechniken verbundenen Medieninnovationen sind situiert in einem Wechselverhältnis von Schrift, Bild, Ton und Zahl, das (6) neue Spielräume für Wahrnehmung, Kommunikation und Kognition eröffnet.⁹³

⁹² Marcel Mauss: Die Techniken des Körpers. In: ders.: Soziologie und Anthropologie. Bd. 2: Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellungen. Körpertechniken. Begriff der Person. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. 1989, S. 197–220, hier S. 206.

⁹³ Krämer/Bredekamp: Kultur, Technik, Kulturtechnik, S. 18.

Ignatius' *Exerzitien* teilen eine ganze Reihe der genannten Merkmale: Sie beruhen auf einer operativ-rekursiven Verkettung der verschiedenen minutiösen Anweisungen, die als genau befolgte Praxis das Imaginieren als ein körperlich habitualisiertes und routiniertes Können hervorbringen. Als solches kann das Imaginieren auch in alltäglichen Praktiken wirksam werden und dadurch neue »Spielräume für die Wahrnehmung, Kommunikation und Kognition« eröffnen.

Vier Aspekte erscheinen hierbei besonders wichtig: Erstens lernt das »übende Subjekt« durch Ignatius' Anordnung nicht nur zu imaginieren, sondern sich im Zuge dessen auch dabei zu beobachten. Durch die beständige Bezugnahme und Reflexion auf sich selbst werden die von den einzelnen Übungen induzierten Wahrnehmungserfahrungen auch kognitiv eingebunden und reflektiert. Dadurch leisten die *Exerzitien* nicht zuletzt auch dem Verfahren der Introspektion Vorschub, das sich darauf ausrichten wird, innere Wahrnehmungsgehalte zu beobachten.

In den *Exerzitien* zeichnet sich zweitens eine grundlegende *Verräumlichung* der Imaginationstätigkeit ab. Während die *loci* in der antiken Mnemotechnik als eine Art geistiges »Magnetband der Abrufung«⁹⁴ fungierten und dem Raum vor allem als Speichermedium Bedeutung zukam, tritt der Raum in den *Exerzitien* als eine Art »Anschauungsmedium« in den Vordergrund, welches durch räumliche Hineinversetzung ermöglicht, sich ganze Szenen zu ver-gegenwärtigen. Die in den *Übungen* entstehenden *Vorstellungsbilder* werden damit zu Vorstellungs- beziehungsweise Erfahrungsräumen, die die Exerzitand*innen umgeben und einhüllen. Dadurch entsteht eine Art »inneres Theater«,⁹⁵ bei dem die Übenden – anders als bei realen theatralischen Darbietungen – nicht auf eine aufwendige äußere Darstellung angewiesen sind, sondern die Bilder und Szenen vor ihrem geistigen Auge selbst zu (re-)produzieren erlernen.

Drittens ermöglicht die *Verräumlichung* der Imaginationspraxis – ähnlich wie die seit dem 15. Jahrhundert aufkommende Raumperspektive in der Malerei,⁹⁶ welche die Betrachter*innen räumlich in den Bildaufbau einbezieht und dadurch stärker in das Bild hineinzieht – eine Form der Immersion in das vorgestellte Geschehen. Die Exerzitand*innen werden in einem bisher kaum bekannten *umfassenden* Sinn mobilisiert, in ihre eigene Vorstellungswelt

⁹⁴ Jean-Pierre Dubost: Loyola und Co: Einige Bemerkungen zur jesuitischen Mediengesellschaft. In: Charles Grivel (Hg.): Appareils et machines à représentation (= Mannheim-Analytiques/Mannheimer Analytika 8). Mannheim 1988, S. 205–226, hier S. 215.

⁹⁵ Jörg Jochen Berns: Inneres Theater und Mnemonik in Antike und Früher Neuzeit. In: Christina Lechtermann/Carsten Morsch (Hg.): Kunst der Bewegung. Kinästhetische Wahrnehmung und Probethandeln in virtuellen Welten. Bern 2004, S. 23–43.

⁹⁶ Vgl. hierzu auch den Exkurs zur frühneuzeitlichen Entstehung eines dimensionalen Raumverständnisses am Ende dieses Kapitels, S. 114–119.

einzutauchen. Sie sind nicht nur Betrachter*innen, sondern zugleich auch Teilnehmer*innen und Akteur*innen des (vorgestellten) Geschehens, das auf diese Weise auch jenseits der Verwendung der Evidenz erzeugenden *energeia*- und *enargeia*-Metaphern eine neue Intensität entfaltet. Diese ›Immersionserfahrung‹ entsteht aus einer simultan erfolgenden körperlich-perzeptuellen und mental-kognitiven Transposition in die räumliche Vorstellungswelt mit ihrer die Übenden umhüllenden Totalität. Sie unterscheidet sich damit wesentlich von den bisher vorherrschenden Gebetspraktiken, die die Imagination über die Fokussierung auf Gegenstände (einzelne Bilder, Memorabilien) aufkommen ließen.

Viertens geht bei Ignatius die praktische Aufwertung der Einbildungskraft mit neuen Formen der Bezugnahme auf Bilder und Texte einher. Die Selbstkonstitution der Exerzitand*innen vollzieht sich hier unter Einbeziehung von imaginären Vorstellungen. Auch diese Praxis weist bereits auf die Entstehung neuer Subjektivierungspraktiken voraus: »Das autonome Individuum der Moderne, dem eine kreative Einbildungskraft zugeschrieben wird«, so Jochen Schulte-Sasse in seinem – mystische Praktiken nicht verhandelnden – historischen Abriss zur Geschichte der Imagination, stellt sich »als ein sich auf imaginäre ›Bilder‹ beziehendes heraus«.⁹⁷

Ignatius als ›Ahnherren‹ des modernen Kinos?

Die Immersionserfahrungen der *Exerzitien* wurden in den letzten Jahren gleich mehrfach als Vorläufer von modernen und zeitgenössischen Medientechniken ins Licht gerückt. So hat die schweizerisch-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Marie-Laure Ryan in einem Kapitel ihrer 2001 erschienenen Studie *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media* auf die besondere kulturgeschichtliche Bedeutung der *Exerzitien* für die Literatur hingewiesen. Ryan zufolge lässt sich die immersive Wirkung der *Exerzitien*, die sie als eine »prefiguration of many of the themes brought to the fore by V[irtual] R[eality] technology«⁹⁸ bezeichnet, auch mit literarischen Immersionserfahrungen in Verbindung bringen:

[T]he practitioner of Ignatian discipline learns three modes of immersion in the biblical text: imaginative projection of the body into the represented space, participation in the emotions of the characters, and moment-

⁹⁷ Jochen Schulte-Sasse: Einbildungskraft/Imagination. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 2001, S. 88–120, hier S. 92 f.

⁹⁸ Marie-Laure Ryan: *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*. Baltimore/London 2001, S. 115.

by-moment reenactment of the narrative of the Passion. Each type of experience is associated with one of the basic constituents of narrative grammar: setting, character, and plot.⁹⁹

Leider geht Ryan auf die genaueren Zusammenhänge zwischen den zu erbringenden Fähigkeiten der Übenden und der Grammatik des Erzählens nicht weiter ein, sodass die angedeuteten historischen Berührungspunkte zwischen mystischen Praktiken und literarischen Verfahrensweisen (bewusst) vage bleiben. Ganz anders verfährt Jörg Jochen Berns, der in seiner Studie *Film vor dem Film. Bewegende und bewegliche Bilder als Mittel der Imaginationssteuerung in Mittelalter und früher Neuzeit* einen ausdrücklichen kulturgeschichtlichen Konnex zwischen den »ursprünglich theologisch gemeinten und mnemonisch angelegten Seelenbeeinflussungsstrategie[n]«¹⁰⁰ der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen *Arma Christi*-Tradition und dem Kino und Fernsehfilm des 20. Jahrhunderts aufzeigt. In dieser Perspektive wird Ignatius zu einem der »Ahnherren« des modernen Kinos: Durch die Aneinanderreihung der verschiedenen vergegenwärtigten Szenarien entstehe mit der Zeit eine narrative Szene, die in ihrer visuell imaginierten Gegenwart wie ein Film vor dem inneren Auge der Exerzitand*innen abläuft. Die Brüder Lumière, so Berns, mögen das technische Verfahren erfunden haben, um die Bilder ›laufen lernen‹ zu lassen, die ihnen zugrunde liegenden Imaginationsverfahren hätten jedoch eine sehr viel längere Tradition.¹⁰¹

Anders als in Erzähltexten und Filmen, in denen die Wahrnehmungsperspektive an den*die Erzähler*in beziehungsweise die Kamera gebunden ist, sind die Übenden in den *Exerzitien* jedoch mobil. Daher stünden die *Exerzitien* den computerbasierten virtuellen Welten unserer Zeit in vielem näher als die »konventionellen« künstlerischen Darstellungsmedien der Moderne, wie Pasi Väliaho in einem 2017 erschienenen Aufsatz »Animation and the Powers of Plasticity« argumentiert: »From today's viewpoint, the most accurate media technological analogy for the exercises in this sense is not the movies, theatre or even the magic lantern, but rather a video game or a virtual reality device.«¹⁰² Auch wenn die modernen, meist medial erzeugten Immersionserfahrungen und die meditative Versenkung in das Leben Christi im Rahmen der *Exerzitien* ähnlich absorbierende Wirkungen haben mögen, sollte man nicht vergessen,

99 Ebd., S. 119.

100 Jörg Jochen Berns: *Film vor dem Film. Bewegende und bewegliche Bilder als Mittel der Imaginationssteuerung in Mittelalter und früher Neuzeit*. Marburg 2000, S. 10.

101 Vgl. ebd., S. 12–78. Berns bezieht die ignatianischen *Exerzitien* in seiner Studie allerdings nur am Rande mit ein.

102 Pasi Väliaho: *Animation and the Powers of Plasticity*. In: *Animation. An Interdisciplinary Journal* (12) 2017. H. 3, S. 259–271, hier S. 268.

dass der Begriff des Virtuellen zu Ignatius' Lebzeiten eine ganz andere Konnotation hatte als heute. Virtuelle Erfahrungen wurden in erster Linie auf die Affizierung durch unbekannte oder göttliche Kräfte bezogen. Das seit dem 15. Jahrhundert belegte Substantiv »virtualitas« bedeutete so viel wie »Wirksamkeit«,¹⁰³ ohne dass die Gründe für die entstehende Wirkung bekannt gewesen wären. Die künstlichen Wahrnehmungsstimulationen in den *Exerzitien* zielen darauf, neue Affizierungsmöglichkeiten für göttliche Kräfte zu erschließen. Die Erfahrungen, zu denen sie anleiten, sind deshalb als virtuell zu bezeichnen, weil sie als »Berührungen des Körpers [...] nicht quantitativ und extensiv, sondern als *tactus virtuales* und intensiv zu fassen sind«.¹⁰⁴ Mit Thomas von Aquin könnten sie daher »virtuelle Berührungen« genannt werden.

Weil die Wahrnehmungserfahrungen der Exerzitand*innen an die christliche *narratio* rückgebunden und damit immer schon vorgegeben sind, bleibt die »creation of a virtual space in the mind«¹⁰⁵ in den *Exerzitien* eindeutig auf die Erfahrung einer übergeordneten göttlichen Wirkkraft ausgerichtet. Die ignatianischen Vorstellungsräume lassen sich daher nicht als arbiträre Möglichkeitsräume deuten, wie sie von der Literatur schon bald darauf im Durchspielen von offenen, nicht vorherbestimmten Möglichkeiten imaginativ ausgelotet werden; man denke etwa an den kurze Zeit später entstehenden Roman *Don Quijote*.

Zwischen Selbstermächtigung und Selbstdisziplinierung

Die ignatianischen *Exerzitien*, so das berühmte Diktum von Roland Barthes, »lassen sich als erbitterter Kampf gegen die Zerstreuung der Bilder verstehen, die ja psychologisch das geistig Erlebte markieren soll und mit der – darin sind sich alle Religionen einig – nur eine äußerst strenge Methode zu Rande kommen kann«.¹⁰⁶ Durch die Eingrenzung der Wahrnehmungserfahrungen ist die Praxis der *Exerzitien* von Spannungen durchzogen. Obwohl sie die Übenden zu virtuellen Erfahrungen anleiten, handelt es sich keineswegs um eine ungebundene Imaginationstätigkeit. An die Stelle der willkürlichen und unzusammenhängenden *phantasmata* tritt mit der christlichen *narratio* ein einziges umfassendes *Phantasma*, auf das die gesamte Bildproduktion gelenkt wird. Sie wird damit zum Zentrum, auf das hin sich alle Energien des sich selbst formierenden Subjekts bündeln. Und doch ist nicht auszuschließen, dass die Übenden im Laufe der Zeit als aktive Produzent*innen ihrer Bilder lernen, auch in anderen Zusammenhängen imaginäre Bilder und Bildfolgen zu erzeugen.

¹⁰³ Vgl. Knebel/Grötker: Virtualität, Sp. 1063.

¹⁰⁴ Largier: Gegen die Natur, S. 200.

¹⁰⁵ McGinn: Mysticism in the Golden Age of Spain, S. 75.

¹⁰⁶ Barthes: Sade, Fourier, Loyola, S. 80.

Denn selbst wenn man die Exerzitand*innen als passive Subjekte betrachtet, die einem vor ihrem inneren Auge produzierten Spektakel zusehen und dabei eine zuvor nie dagewesene »Intensität des Halluzinierten«¹⁰⁷ erfahren, so werden ihnen durch den Umstand, dass jeder Schritt und jede innere Bewegung registriert werden muss, doch zugleich auch »tools of introspection«¹⁰⁸ an die Hand gegeben, die es ihnen ermöglichen, sich selbst in diesem Prozess zu beobachten und diesen damit bis zu einem gewissen Grad auch eigenständig zu steuern.

Der Theologe Karl Rahner unterstreicht, dass in den *Exerzitien* die Evangelien zum ersten Mal direkt auf die Leser*innen bezogen würden und dadurch ein unmittelbarer Dialog zwischen Mensch und Gott in Gang komme, der – wie Christian Wehr schreibt – das »äußere Autoritätsverhältnis historisch erstmals und auf programmatische Weise in ein Selbstverhältnis verwandelt«.¹⁰⁹ Die Tatsache, dass auch Lai*innen am Programm der *Exerzitien* teilnehmen konnten und dieses nicht nur wenigen privilegierten Geistlichen zur Verfügung stand, stellt genauso eine Neuerung dar wie die Regelung, dass die *Exerzitien* unabhängig von der räumlichen Enklave des Klosters durchgeführt werden konnten. Doch diese wesentlich zu ihrer durchschlagenden Popularisierung beitragenden Neuerungen bereiteten den Jesuitenvätern schon bald nach Ignatius' Ableben großes Unbehagen. Dies lässt sich daran erkennen, dass sie versuchten, dessen Bestimmungen durch neue Beschlüsse alsbald wieder rückgängig zu machen.¹¹⁰ Fast alle Punkte, die von Rahner positiv als Öffnung und als theologiegeschichtliche Wende zum Subjekt beschrieben wurden – allen voran die freie Wahl des Ortes und die an die anleitenden *directores* adressierte Mahnung, sich zurückzuhalten, damit die Übenden ihr eigenes Verhältnis zu Gott entwickeln könnten –,¹¹¹ schienen an den Grundfesten der Ordensinstitution zu rütteln und wurden wieder zurückgenommen. In seinen von Foucault inspirierten Arbeiten weist Christian Wehr zudem darauf hin, dass sich das selbstbestimmte Verhältnis zu Gott auch als eine »Interiorisierung der Institution«¹¹² charakterisieren lasse: »Was institutionelle Vorschrift war, was einstmals aus Stundengebet, Klausur und Kontemplation bestand, wird von Ignatius der Selbstdisziplin überantwortet.«¹¹³ Das Kloster, das oftmals als Reich der Gottähnlichkeit (*regio similitudinis*) betrachtet wurde, werde

¹⁰⁷ Dubost: Loyola und Co, S. 218.

¹⁰⁸ Sluhovsky: Loyola's *Spiritual Exercises*, S. 223.

¹⁰⁹ Wehr: Zur Pragmatik ignatianischer Meditation, S. 86.

¹¹⁰ Vgl. Sluhovsky: Loyola's *Spiritual Exercises*, S. 226 ff.

¹¹¹ Vgl. Rahner: Rede des Ignatius, S. 373–408. Vgl. zu Karl Rahners Position auch Sluhovsky: Loyola's *Spiritual Exercises*, S. 216–231.

¹¹² Wehr: Geistliche Meditation und poetische Imagination, S. 67.

¹¹³ Wehr: Von den *Geistlichen Übungen* zur barocken Affektrhetorik, S. 149.

auf diese Weise verinnerlicht.¹¹⁴ Damit werde der überindividuelle Rahmen einer Institution historisch erstmals psychologisiert und über das Medium des Körpergedächtnisses in ein Selbstverhältnis transformiert – eine Entwicklung, die man bis zu der Entstehung moderner Biomächte und Vorstellungen über die Möglichkeiten der Selbstoptimierung kritisch weiterverfolgen könne.

Es erscheint daher angemessener, die *Exerzitien* als Ausdruck verschiedener, sich überlagernder Bewegungen zu begreifen, die genauso im Zeichen einer neuen Selbstermächtigung stehen, wie sie auf Praktiken der Selbstreglementierung hindeuten. In dieser Ambivalenz weisen sie auf eine der grundlegenden Doppeldeutigkeiten der modernen Subjektkonstitution voraus, die durch Selbstüberhöhung und Selbstunterwerfung gleichermaßen geprägt ist.

TERESA VON ÁVILA UND DIE ENTDECKUNG DES VIRTUELLEN PSYCHISCHEN INNENRAUMES

Die aus sieben Büchern bestehende Schrift *Las moradas del castillo interior* (dt. *Die Wohnungen der inneren Burg*) der spanischen Mystikerin und Ordensgründerin Teresa von Ávila, der ersten Frau, die von der katholischen Kirche zur Kirchenlehrerin erhoben wurde, zählt neben den ignatianischen *Exerzitien* zu den bis heute am meisten gelesenen Werken der spanischen Mystik. In ihrem plaudernden Tonfall und mit ihren zahlreichen Abschweifungen könnten die *Moradas* den *Exerzitien* kaum entgegengesetzt sein. Umso mehr verwundert es, dass sie – wohl aufgrund ihrer herausragenden Bedeutung für die moderne Theologie – auf eine Ebene mit den *Meditationes* von Descartes gestellt wurden.¹¹⁵ Denn das schreibende Ich in den Texten Teresas ist grundlegend dialogisch verfasst, während Descartes in seinen Meditationen ein autarkes, rationalistisches Ich entwirft.¹¹⁶ Teresas Erzählposition entsteht aus inneren

¹¹⁴ Zur monastischen Enklave als *regio dissimilitudinis* vgl. auch Georg Eickhoff: Von Clairvaux nach Loyola. Ort und Bild im aszetischen Gedächtnis. Zur Funktionsgeschichte der Allegorie. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 44 (1994), S. 154–163, hier S. 157 ff.

¹¹⁵ Vgl. Christia Mercer: Descartes' Debt to Teresa of Ávila, Or Why We Should Work on Women in the History of Philosophy. In: Philosophical Studies 174 (2017). H. 10, S. 2539–2555.

¹¹⁶ Die besondere Rolle der Dialogizität für die Subjektkonstitution in Teresas Texten wurde vor allem von der neueren Forschung herausgehoben. Vgl. hierzu Bernhard Teuber: Selbstgespräch · Zwiegespräch · Seelengespräch. Zur Ökonomie spiritueller Kommunikation. In: Béatrice Jakobs/Volker Kapp (Hg.): Seelengespräche. Berlin 2008, S. 57–79; Jenny Haase: Im Dialog mit dem Anderen. Subjektivität, Alterität und Didaktik in der Lyrik Teresa von Ávillas. In: Matthias Hausmann/Marita Liebermann (Hg.): Inszenierte Gespräche. Zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romanistik vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Berlin 2014, S. 65–82. Vgl. auch den Aufsatz von Jenny Haase in dem Sammelband *Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses*, der aus interdisziplinärer Perspektive Werk und Rezeption der Autorin untersucht: dies.: »Je ne vis plus d'être vivante, / Et ne mourrai pas d'être mortel!«: Teresa von Ávila in der Lyrik Anna de Noailles'. In: Martina Bengert/Iris Roebling-Grau (Hg.):

Selbstgesprächen mit Gott, die sich, wie Jenny Haase jüngst gezeigt hat, als »innere Auseinandersetzungen mit dem unbekannten Anderen im Eigenen«¹¹⁷ lesen lassen und ein alternatives Modell der Selbst-Konstruktion beschreiben, bei dem Subjektivität aus einer unabsließbaren Suchbewegung in einer dynamisch-dialogischen Struktur hervorgebracht wird.

Teresa geht in den *Moradas* von ihren eigenen Gotteserfahrungen aus. Sie schreibt aus der Perspektive einer Frau, die sich der Liebe Gottes sicher ist, eine Anleitung für ihre Schwestern, um diesen zu erläutern, wie eine tiefe und beständige Beziehung mit Gott erreicht werden kann. Teresa bezieht sich dabei weder auf allgemeine Ordensgrundsätze noch auf ein narratives Fremdgeschehen wie Ignatius in den *Exerzitien*. Stattdessen entwickelt sie – noch dazu als Frau beziehungsweise »mujercilla« (»Frauchen«),¹¹⁸ wie sie sich selbst bezeichnet – ihre eigenen Überlegungen zu den verschiedenen Stufen, die zu Gott führen. Um diese Stufen auf dem Weg zu Gott bildlich in Szene zu setzen, wählt sie die Leitmetapher des »castillo interior«, einer inneren Burg, die aus sieben Wohnungen mit zahlreichen Zimmern besteht und in deren Zentrum sich der Raum befindet, in dem Gott höchstpersönlich anzutreffen ist.

Die subjektgeschichtliche Relevanz des Textes, den ich als eine der ersten literarischen Innenraumreisen in die menschliche Psyche deuten möchte,¹¹⁹ liegt in der Konstitution eines *virtuellen psychischen Subjettinnenraumes*, eine Perspektivierung, die, wie in diesem und dem folgenden Kapitel gezeigt werden wird, die Entdeckung des modernen Subjekts von nun an modelliert. Im Gegensatz zur bisherigen Teresa-Forschung geht es hier weder darum, die realen Architekturen zu bestimmen, auf die Teresa mit der Burg-Allegorie Bezug genommen haben mag,¹²⁰ noch soll über die historischen Texte, die für die

Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses. Tübingen 2019, S. 193–211, hier S. 198 sowie die Monographie von Julia Kristeva: *Thérèse mon amour. Récit. Sainte Thérèse d'Avila*. Paris 2008.

117 Haase: Im Dialog mit dem Anderen, S. 80.

118 Vgl. Alison Weber: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton 1990, S. 18–33; Elaini G. Tsoukatos: *Finding God in All Things. Theresa of Ávila's Use of the Familiar*. Diss., Georgetown University Washington, D. C., 2011, S. 22–25. URL: <http://hdl.handle.net/10822/558179> (07.07.2023).

119 Zum Topos der literarischen Körperreise vgl. Jutta Müller-Tamm: *WeltKörperInnenraum. Anmerkungen zur literarischen Anthropologie des Körperinneren*. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 25 (2000). H. 1, S. 95–133. Müller-Tamm lässt die Tradition der literarischen Leibreise mit Rabelais' *Pantagruel* (1532) beginnen.

120 Die Sekundärliteratur hat sich mit den Fragen nach den Quellen für Teresas ungewöhnliche Bezugnahme auf eine Burg immer wieder auseinandergesetzt. Vgl. hierzu u. a. Robert Ricard: *Le symbolisme du »château intérieur« chez sainte Thérèse*. In: *Bulletin Hispanique* 67 (1965). H. 1–2, S. 25–41; Tsoukatos: *Finding God in All Things*. Einen guten Überblick gibt auch McGinn: *Mysticism in the Golden Age of Spain*, S. 182 ff.

Burg-Allegorie möglicherweise Pate gestanden haben, spekuliert werden.¹²¹ An Michel de Certeau anknüpfend, der die *Moradas* als zentrales Dokument mystischer Introspektion betrachtet und die in ihnen zum Tragen kommenden Raumpraktiken als Ermöglichungsbedingung für die Entdeckung der Subjektivität beschrieben hat,¹²² soll vielmehr untersucht werden, auf welche Weise der Raum in dieser Schrift medialisiert und funktionalisiert wird und welche Rolle ihm für die Entfaltung der Subjektkonstitution im Text zukommt.

Dialogische Introspektion: Spirituelle Selbstsorge in *Las moradas del castillo interior*

Teresa hat die *Moradas*, die gemeinhin als ihr Hauptwerk angesehen werden, zwischen dem 2. Juni und dem 29. November 1577, knapp fünf Jahre vor ihrem Tod, in relativ kurzer Zeit während eines Hausarrests in Toledo verfasst.¹²³ Die mündlich anmutende Ausdrucksweise und auch die zahlreichen Wiederholungen im Text lassen vermuten, dass sie zumindest Teile des Werkes diktiert hat. Das erste Buch beginnt mit folgenden Sätzen:

Estando hoy suplicando a Nuestro Señor hablase por mí – porque yo no atinaba a cosa que decir ni como comenzar a cumplir esta obediencia – se me ofreció lo que ahore diré, para comenzar con algún fundamento, que es, considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante u muy

121 Die Forschung ist sich weitgehend darüber einig, dass die Werke von Francisco de Osuna und Bernadino de Laredo für Teresa eine besondere Rolle spielten. In Osunas *Tercer Abecedario espiritual* gibt es in Capítulo 3 des 4. Traktats (»De cómo has de guardar el corazón a manera de castillo«) folgende Textstelle, in der er das Herz als Burg bezeichnet: »Y es de notar que, si el demonio solamente halla la una parte o camino de estos tres mal guardado, por allí se entra al castillo del corazón, [...]« Francisco de Osuna: Tercer Abecedario espiritual. Hg. von Melquiádes des Andrés Martín. Madrid 1972, S. 201. Vgl. auch Ricard: Le symbolisme du »château intérieur«, S. 26–31; María Mercedes Carrión: Scent of a Mystic Woman: Teresa de Jesús and the *Interior Castle*. In: Medieval Encounters 15 (2009), S. 130–156, hier S. 142 f. Darüber hinaus wurde auch immer wieder über die Einflüsse der zeitgenössischen Ritterromane spekuliert, die Teresa wohl mit großer Begeisterung gelesen hat. Vgl. hierzu Linda Maria Koldau: Teresa von Avila. Agentin Gottes 1515–1582. München 2014, S. 15; Eva Stoll: Konquistadoren als Historiographen. Diskurstraditionelle und textpragmatische Aspekte in Texten von Francisco de Jerez, Diego de Trujillo, Pedro Pizarro und Alonso Borregán. Tübingen 1997, S. 87.

122 Vgl. Michel de Certeau: Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert. Übers. von Michael Lauble. Berlin 2010, S. 305–325.

123 Da sie die Arbeit an den *Moradas* aufgrund von anderen Verpflichtungen zwischenzeitlich für mehrere Monate unterbrochen hat, beschränkte sich die konkrete Schreibzeit wahrscheinlich nur auf knapp zwei Monate. Vgl. Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters: Einführung. In: Teresa von Ávila: Gesammelte Werke. Bd. 4: Wohnungen der Inneren Burg. Hg. und übers. von Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD. Freiburg i. Br. u. a. 2005, S. 11–63, hier S. 22 f.

claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas.¹²⁴

Als ich heute unseren Herrn anflehte, er möge durch mich reden – weil mir nicht so richtig einfiel, was ich sagen, noch wie ich mit der Erfüllung dieses Gehorsamsauftrags beginnen sollte –, bot sich mir an, was ich jetzt sagen will, sozusagen als eine Art Ausgangspunkt, nämlich unsere Seele als eine gänzlich aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg zu betrachten, in der es viele Gemächer gibt, so wie es im Himmel viele Wohnungen gibt [...].¹²⁵

In einem für sie typischen Bescheidenheitsgestus bittet die Autorin zu Beginn ihrer Schrift darum, dass Gott durch sie sprechen möge, damit sie sich ihm gegenüber als gehorsam erweisen und das ihr aufgetragene Werk ausführen könne (»cumplir esta obediencia«). Im gleichen Atemzug weist sie darauf hin, dass ihr die Idee, die Seele als eine »aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg« zu betrachten, nur als ein zufälliger »Ausgangspunkt« (»algun fundamento«) für ihre Überlegungen dient.¹²⁶ Mit dem ebenfalls gleich im ersten Satz erfolgenden Verweis auf die »muchas moradas« im Himmel, der sich auf das »Gespräch über den Weg zum Vater« im Johannes-evangelium bezieht, präsentiert sie sich zugleich selbstbewusst als Nachfolgerin des Evangelisten.¹²⁷ Ihre Ausführungen, so suggeriert diese Bemerkung, sind als ein Beitrag zu deuten, der an Johannes' Versprechen anknüpft,¹²⁸ und der Versuch, eine schriftliche Anleitung auszuarbeiten, wie die »Wohnungen« Gottes durch die Praxis des »inneren Betens«¹²⁹ (»oración«¹³⁰) erreicht werden können.

Teresa führt in den *Moradas* zwei Traditionen mystischen Denkens zusammen, die bisher meist getrennt voneinander behandelt wurden. Sie rekurriert

124 Teresa de Jesús: *Moradas del castillo interior*. In: dies.: *Obras completas*. Hg. von Efren de la Madre de Dios OCD. und Otger Steggink O. Carm. Madrid 1967, S. 363–450, hier S. 365 (*Moradas primeras*, Kapitel 1).

125 Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg*, S. 78.

126 In der hier verwendeten deutschen Ausgabe wird darauf hingewiesen, dass Teresa die Redewendung »se me ofrece« nie für eine göttliche Eingebung im engeren Sinne verwendet. Sie stehe eher für allgemeine Einfälle oder günstige weltliche Gelegenheiten, die sich ihr bieten. Vgl. den Kommentar zu Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg*, S. 78, Anm. 8.

127 Zu den rhetorischen Strategien Teresas, um ihr Publikum zu überzeugen, vgl. Weber: *Rhetoric of Femininity*, S. 17–39 und S. 77–122. Weber argumentiert, dass Teresa sich zwar häufig klein macht, jedoch nur aus strategischen Gründen, um der Zensur zu entgehen.

128 Vgl. Joh 14,2: »Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich Euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für Euch vorzubereiten?«

129 Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg*, S. 77.

130 Teresa: *Moradas del castillo interior*, S. 365 (*Moradas primeras*, Kapitel 1).

auf das aus der jüdischen Merkaba-Tradition kommende Aufstiegsmotiv, das sie mit dem in der christlichen Mystik vorherrschenden Motiv der *unio mystica* verknüpft, welche die *unio del alma con dios* in den Mittelpunkt stellt. Anders als in der Merkaba-Tradition, in der die Reise zu Gott meist als Wanderung beziehungsweise Aufstieg in Himmelsarchitekturen gestaltet wurde,¹³¹ verortet Teresa die Himmelsarchitekturen im Inneren der menschlichen Seele. Dadurch wird die Reise zu Gott zu einer Reise ins Ich, Gottes- und Selbsterfahrung werden zum gemeinsamen Fluchtpunkt des Textes.

Die Suche nach der richtigen Metapher

Teresa bemüht sich zunächst darum, allgemeine Bedenken an dem Unternehmen des Buches auszuräumen, das wie alle ihre mystischen Werke von der Inquisition kritisch beäugt wurde. Mit ihrem Argument, dass »die gewaltige Schönheit« der »Seele des Gerechten« und ihre »riesige Fassungskraft« kaum vorstellbar seien, bleibt sie über den Verdacht der Häresie erhaben: »Und tatsächlich, wie scharf unser Verstand auch sein mag, so dürfte er doch kaum ausreichen, sie zu begreifen.«¹³² So gebe »es keinen Grund, uns damit abzuplagen, die Schönheit dieser Burg begreifen zu wollen«, erklärt sie, um gleich im nächsten Absatz nicht mehr Gott, sondern den nach seinem »Bild und Gleichnis geschaffenen« Menschen in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen zu stellen:¹³³

No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos. ¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese, ni supiese quién fue su padre, ni su madre, ni de qué tierra? Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras cuando *no procuramos saber qué cosa somos*, sino que nos detenemos en estos cuerpos y ansí a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos almas; *mas qué bienes puede haver en esta alma* u quién está

¹³¹ Vgl. Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. M. 1980, S. 43–86.

¹³² Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 78.

¹³³ Ebd. S. 78 f. Vgl. zu den Zitaten in diesem Absatz die Stelle im Original [Moradas del castillo interior], S. 365 (Moradas primeras, capítulo 1): »Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites. [...]. No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad, y verdaderamente apenas devén llegar nuestros entendimientos – por agudos que fuesen – a comprenderla, ansí como no pueden llegar a considerar a Dios, pues El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza. Pues si esto es, como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo«.

dentro de esta alma u *el gran valor de ella*, pocas veces lo consideramos, y ansí se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura; todo se nos va en la grosería del engaste u cerca de este castillo, que son estos cuerpos.¹³⁴

Ist es nicht jammerschade und beschämend, dass wir uns selbst durch eigene Schuld nicht verstehen noch wissen, wer wir sind? Wäre es denn keine große Unwissenheit, meine Töchter, wenn man jemanden fragte, wer er ist, und er sich nicht kännte, noch wüsste, wer sein Vater oder seine Mutter oder aus welchem Land er ist? Nun also, wenn das schon von viehischen Unverstand zeugte, dann ist der in uns bestehende noch unvergleichlich größer, wenn wir uns keine Mühe geben, *um in Erfahrung zu bringen, was wir sind*, sondern uns nur bei unseren Leibern aufhalten und nur so obenhin – weil wir davon gehört haben und der Glaube es uns sagt – auch darum wissen, dass wir Seelen haben. Was diese Seele aber für Güter *besitzen kann* oder wer im Inneren dieser Seele weilt oder ihren *großen Wert*, daran denken wir nur selten; und so liegt einem wenig daran, sich mit aller Sorgfalt um die Bewahrung ihrer Schönheit zu bemühen. Alles richten wir auf die rohe Einfassung oder die Ringmauer dieser Burg, und das sind die Leiber.¹³⁵

Teresa beklagt hier die Unwissenheit ihrer »Töchter«, der Ordensschwestern, in Hinblick auf sich selbst. Anstatt sich mit äußeren Dingen wie der Pflege des Körpers zu beschäftigen, sollten die Schwestern sich vermehrt mit den Gütern ihrer Seele auseinandersetzen und das Streben nach Selbsterkenntnis in den Mittelpunkt stellen. Wie ihre Körper verdienten auch ihre Seelen, beachtet, gepflegt und umsorgt zu werden. Die von Teresa eingeforderte spirituelle Selbstsorge bedarf eines (weiblichen) Schutzraumes, einer inneren Burg, die vor äußeren Angriffen bewahrt. Die Notwendigkeit, äußere Eindringlinge abzuwehren, wird bereits durch die abundante Wehrmetaphorik des Textes deutlich, die immer wieder die dicken Mauern und Befestigungsanlagen der Burg hervorhebt. In einer Anmerkung im Nachwort hält Teresa zudem fest, dass es ihr ein »Trost« sei, dass sie mit der inneren Burg einen Ort geschaffen habe, in dem die Schwestern jederzeit herumspazieren und an dem sie sich erfreuen könnten, ohne dafür die Genehmigung der Oberinnen einholen zu müssen.¹³⁶ Anders als in Ignatius' *Exerzitien*, die wie bereits erwähnt Züge

134 Teresa: *Moradas del castillo interior*, S. 365 (*Moradas primeras*, Kapitel 1). Kursivierungen von der Autorin J. W.

135 Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg*, S. 79. Kursivierungen von der Autorin J. W.

136 Vgl. ebd., S. 372: »In Anbetracht der strengen Abgeschlossenheit und der wenigen Dinge, die ihr zur Unterhaltung habt, meine Schwestern, und der nicht ausreichenden Baulichkeiten,

einer »Interiorisierung der Institution«¹³⁷ aufweisen, steht hier genau umgekehrt die Konstitution einer Innerlichkeit auf dem Plan, die es erlauben soll, eine eigene Form von Subjektivität jenseits der Institution zu behaupten.

Die Überlagerung von Reise- und Unio-Motivik mündet in der Entfaltung einer weitläufigen inneren Seelenräumlichkeit. Denn auf dem Weg zu Gott müssen verschiedene innere Räume mit unterschiedlichen Raumqualitäten abgeschriften werden, denen, auch wenn sie im Vergleich zum eigentlichen Zentrum – dem Raum, in dem Gott angetroffen werden kann – nur als Peripherien gewertet werden können, dennoch wichtige Funktionen für die Selbsterkenntnis der Schwestern zukommen:

The road traveled away from the divine, the dead-ends, the inadvertent digressions, all the space thus discovered by the mis-oriented soul doesn't get rolled up like a carpet when the soul has achieved its aim, having served as a mere foil to the true destination, but remains mapped out, [and is] in itself [...] informative, grounding, salutary to self-understanding; [...].¹³⁸

Teresas Schreiben, das immer wieder für seine Lebendigkeit und ungewöhnliche Unbekümmertheit im Umgang mit Metaphern gepriesen wurde, trägt in gleichem Maße erprobende und selbstreflexive Züge. In einer oszillierenden Doppelbewegung zwischen ungehemmter Metaphorik und reflektierender Selbstbeobachtung versucht sie, sich dem liminalen Bereich der doppelt codierten, zugleich als göttlich wie auch als menschlich betrachteten Seele anzunähern:

Son tan escuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado havrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir alguna que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere, pues y la tengo para escribir lo que no sé, que cierto algunas veces tomo el papel como una cosa bova, que ni sé qué decir ni cómo comenzar.¹³⁹

Es sind diese inneren Dinge so dunkel für den Verstand, dass eine, die so wenig davon versteht wie ich, notgedrungen viel Überflüssiges und sogar

wie sie in einigen eurer Klöster angebracht wären, ist es für euch nach meinem Dafürhalten ein Trost, euch an dieser inneren Burg zu erfreuen, da ihr ohne Erlaubnis der Oberinnen in sie eintreten und jederzeit in ihr herumspazieren könnt.«

¹³⁷ Wehr: Geistliche Meditation und poetische Imagination, S. 67.

¹³⁸ Amalia Jiva: Turning Within: Passages of Interiority in *The Confessions*, *The Inferno*, and *The Interior Castle*. Diss., Boston University 2013, S. 186. URL: <https://hdl.handle.net/2144/12788> (07.07.2023).

¹³⁹ Teresa: Moradas del castillo interior, S. 368 (Moradas primeras, capítulo 2).

Ungereimtes wird sagen müssen, um hin und wieder auch das Richtige zu treffen. Wer es liest, muss Geduld haben, denn ich habe sie ja auch, um zu schreiben, was ich nicht verstehe. Tatsächlich nehme ich das Papier manchmal wie ein Ding ohne Verstand zur Hand, und weiß nicht, was ich sagen soll, noch wo ich beginnen soll.¹⁴⁰

Man kann der Verfasserin in den ersten beiden Kapiteln des ersten Buches geradezu dabei zusehen, wie sie darum ringt, ihren Gegenstand ins Bild zu setzen. In einer Art Überschusslogik setzt sie immer wieder neu an und umkreist ihren Gegenstand versuchsweise mit verschiedenen Metaphern und Vergleichen. Neben der »so strahlend schönen Burg« spricht sie dabei auch von der Seele als einer »orientalischen Perle« und einem »Lebensbaum, der an den lebendigen Wassern [...] gepflanzt ist«.¹⁴¹ Dabei kommt sie in zirkulären Bewegungen immer wieder auf die Burg zurück, deren genauere Beschreibung nun immer stärker ins Zentrum vorrückt:

Pues tornemos ahora a nuestro castillo de muchas moradas. No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio a donde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan. Ansí, acá, en rededor de est pieza están muchas y encima lo mismo; porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada, que capaz es de mucho más que podremos considerar, y a todas partes de ella se comunica este sol que está en este palacio.¹⁴²

Kehren wir zu unserer Burg mit ihren vielen Wohnungen zurück. Ihr dürft euch diese Wohnungen nicht wie aufgereiht, eine hinter der anderen vorstellen, sondern richtet eure Augen auf die Mitte, die der Raum oder Palast ist, wo der König weilt, und denkt euch das wie eine Zwergpalme, die viele Schalen hat, die all das Köstliche umgeben, um an das, was essbar ist, heranzukommen. So gibt es auch hier um diesen Raum herum viele weitere und genauso über ihm, denn die Dinge der Seele muss man sich immer in Fülle und Weite und Größe vorstellen, was sie nicht aufbauscht, weil sie

140 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 92 f.

141 Ebd., S. 87. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 367 (Moradas primeras, capítulo 2): »Antes que pase adelante os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mesmas aguas vivas de la vida, [...].« Hinzu kommen im Verlauf des Textes weitere Leitmäphern wie in den fünften *Moradas* die der Seidenraupe, die sich in einen Schmetterling verwandelt, und in den sechsten *Moradas* die Brautmetaphorik. Vgl. ebd., S. 392–437.

142 Teresa: *Moradas del castillo interior*, S. 369 (Moradas primeras, capítulo 2).

viel mehr fasst, als wir uns vorzustellen vermögen, wobei sich diese Sonne, die in jedem Palast wohnt, überall hin mitteilt.¹⁴³

Anstelle des zuvor genannten Vergleichs der Burg mit einem Diamanten oder Kristall, edlen Materialien, denen in der christlichen Motivik eine besondere Bedeutung zukommt,¹⁴⁴ wird nun auf eine Zwergpalme (»palmito«) rekurriert, die in der Sekundärliteratur mit der arabischen Tradition in Zusammenhang gebracht wurde.¹⁴⁵ So wie eine Zwergpalme aus einem inneren Kern beziehungsweise Herzstück besteht, das von zahlreichen Blätterschichten umgeben ist, sei auch die innerste Wohnung von den anderen Räumen umrundet. Die Abfolge der Räume wäre damit weniger als eine architektonische Abfolge von linearen Zimmerfluchten, sondern vielmehr als eine konzentrische Anordnung von verschiedenen, teilweise sich überlagernden beziehungsweise ineinander übergehenden Schichten vorzustellen. Die Inkongruenz der Metaphern scheint die Autorin wenig zu bekümmern. Auch Anzahl, genaue Anordnung und Beschaffenheit der Räume verbleiben weitgehend unbestimmt. Obgleich die Gliederung der Schrift in sieben Bücher eigentlich sieben Wohnungen oder Stufen von Wohnungen der Seele suggeriert (und meist auch im Sinne einer solch klaren Abfolge gelesen wird), ist im Text zugleich auch von unbestimmt vielen, an einer Stelle sogar von einer »Million«¹⁴⁶ Wohnungen die Rede.

Darüber hinaus werden mit der sich im Laufe des Buches zum Strukturprinzip und zur zentralen Allegorie auswachsenden Beschreibung der Seele als »castillo todo de diamante u muy claro cristal«¹⁴⁷ zwei Bildbereiche zusammengeführt, die zumindest im Lichte physikalischer Raumvorstellungen inkompatibel sind: Diamanten und Kristalle verfügen über eine innere Dichte und eignen sich daher schwerlich dazu, einen oder mehrere (Innen-)Räume im Sinne von leeren, dreidimensionalen Behälterräumen zu beinhalten – eine

143 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 94.

144 Vgl. die Einträge zu »Diamant« und »Kristall« im *Metzler Lexikon literarischer Symbole*: Der Diamant wird dort als biblisches »Sinnbild von Festigkeit und Härte, im positiven wie im negativen Sinn« beschrieben. Kristalle werden als »Symbol[e] der (göttlichen) Reinheit und Klarheit« angeführt. Isabel Rohner: Diamant. In: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart/Weimar 2012, S. 73 f., hier S. 73; Barbara Thums: Kristall. In: ebd., S. 229 f., hier S. 229.

145 Vgl. Luce López-Baralt: *Teresa of Jesus and Islam: The Simile of the Seven Concentric Castles of the Soul*. In: Hilaire Kallendorf (Hg.): *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Boston/Leiden 2010, S. 175–199, hier S. 196 f. Vgl. zu möglichen jüdischen Einflüssen auf die *Moradas* auch Gerold Necker: »Como león bramando«: Jewish Motifs in Teresa of Ávila's Poetry. In: Bengert/Roebling-Grau (Hg.): *Santa Teresa*, S. 37–52, hier S. 38 ff.

146 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 98. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 370 (Moradas primeras, capítulo 2): »[P]or eso digo que no consideren pocas piezas sino un millón, porque de muchas maneras entran almas aquí«.

147 Teresa: *Moradas del castillo interior*, S. 365 (Moradas primeras, capítulo 1).

Sichtweise, die das moderne Raumverständnis spätestens ab Newton bis ins 19. Jahrhundert hinein dominieren wird und bis heute unser Alltagsverständnis von Räumen prägt. So wie auch in der Malerei die vorrangig symbolischen Raumordnungen des Mittelalters erst allmählich von einem Perspektivraum abgelöst wurden, scheinen sich auch in Teresas Beschreibungen verschiedene konkurrierende Raumvorstellungen übereinander zu schieben. Die mystische Anzahl der sieben Wohnungen und ihre konzentrische Anordnung wie auch die Vergleiche der Burg mit einem Diamanten beziehungsweise Kristall, die das wertvolle Material betonen, legen eine eher symbolische Aufladung der Räume nahe und scheinen mit dem sich in der Neuzeit erst allmählich durchsetzenden perspektivistischen Raumverständnis hier (noch) wenig gemein zu haben.

Zwei Seinsformen: »estar en la ronda« und »estar dentro«

Die Abfolge der einzelnen Wohnungen in den *Moradas* ist demnach nicht schematisch festgelegt und lässt sich in keinen architektonischen Plan überführen. Die Wohnungen der Diamantburg verfügen weder über Fenster, Türen, Schwellen oder Treppen noch (scheinbar) über Wände, da sich »diese Sonne« ungehindert »überall hin mitteilen[en]« kann.¹⁴⁸ Julia Kristeva hat das instabile und sich vor den Augen der Leser*innen immer wieder verändernde Raumgebilde daher mit einem »appareil psychique« verglichen, der aus »multiples facettes, [...] transitions plurielles« bestehe.¹⁴⁹ Maria Teresa Russo spricht von einer Art »architettura interiore«, einer inneren Architektur, die jedoch nicht als eine statische Struktur vorzustellen sei und nicht im Sinne einer »tettonica dell'io«,¹⁵⁰ einer Tektonik des Ich, verstanden werden dürfe, wie sie Russo zufolge beispielsweise in der Freud'schen Psychologie entworfen werde. Das »dynamische Schema« dieser Architektur habe, so Russo, eher den Charakter eines Dramas, weil es die Entfaltung von inneren Entwicklungen in Zeit und Raum ermögliche, die letztlich die »Entdeckung des Selbst« begründe.¹⁵¹

148 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 94.

149 Kristeva: *Thérèse mon amour*, S. 20.

150 Maria Teresa Russo: *Geografie dell'interiorità: castelli e labirinti tra Teresa d'Avila e il pensiero contemporaneo*. In: B@belonline. Rivista online di Filosofia 1/2 (2016), S. 74–90, hier S. 82. URL: [https://romatrepress.uniroma3.it/libro/bbelonline-vol-1-2-filosofia-e-mistica/\(07.07.2023\).](https://romatrepress.uniroma3.it/libro/bbelonline-vol-1-2-filosofia-e-mistica/(07.07.2023).)

151 Vgl. ebd.: »[U]na sorta di architettura interiore, non però formata da strutture statiche, bensì da scenari animati da presenze e da azioni che fanno da sfondo a una storia che si distende nel tempo e nello spazio secondo sviluppi successivi. Non viene quindi tratteggiata una concezione di interiorità stratificata, una sorta di >tettonica dell'io<, che sarebbe più vicina alla futura psicologia freudiana, ma uno schema dinamico che possiede il carattere di >dramma<,

Auch wenn man wahrscheinlich vermeiden sollte, angesichts der Instabilität und Fluidität der Raumbezüge von einer feststehenden »Ich-Architektur« zu sprechen, stimme ich mit Russo darin überein, dass die Entstehung von Subjektivität in den *Moradas* maßgeblich auf die verräumlichende Perspektivierung der zentralen Seelenburg-Allegorie zurückzuführen ist. Gerade weil die Zeit- und Raumstrukturen der Burg mitunter vage bleiben und labyrinthisch anmuten, eignen sie sich dazu, subjektive Befindlichkeiten und Prozesse innerhalb des Subjekts zu erkunden. Die Raumvorstellungen sind einerseits konkret genug, um die Leser*innen einen Weg der Selbstveränderung und Annäherung an Gott aufzuzeigen, andererseits sind sie aber auch flexibel genug, um diesen Weg als einen individuellen Weg vorzustellen. Sie können als eine Art *virtueller Modellraum* begriffen werden, mit dessen Hilfe sich die geistig-seelischen Kräfte und Prozesse der Schwestern in ihren unterschiedlichen Verlaufsformen visualisieren lassen. Um diese These zu begründen, möchte ich mich auf eine Textstelle stützen, in der Teresa zwischen zwei unterschiedlichen Seinsformen unterscheidet, die sie beide mit dem spanischen Verb »estar«¹⁵² bezeichnet:

Pues tornado a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate; porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro. *Mas havéis de entender que va mucho de estar a estar;* que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo – que es adonde están los que le guardan – y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene. Ya havréis oído en algunos libros de oración aconsejar a el alma que entre dentro de sí; pues esto mesmo es.¹⁵³

Um nun aber zu unserer schönen, beglückenden Burg zurückzukehren, müssen wir sehen, wie wir in sie eintreten können. Das hört sich so an, als würde ich dumm daherreden, denn wenn diese Burg die Seele ist, dann ist

intendendo con questo termine lo svolgimento nel tempo di una vicenda interiore che conduce a quell'estasi da sé che è scoperta di sé.«

¹⁵² Für das Verb »sein« gibt es auf Spanisch zwei Entsprechungen: *ser* und *estar*. *Estar* wird u. a. benutzt, um Gefühle und Stimmungen zu beschreiben, für Ortsangaben oder in Verbindung mit den Verlaufsformen. *Ser* wird benutzt, wenn man Besitz anzeigen möchte oder um Dinge zu beschreiben, wie zum Beispiel Berufe, Nationalitäten oder Charakterzüge. Hinzu kommt die Verwendung von *ser* in Zusammenhang mit dauerhaften Eigenschaften, mit Farben oder Materialien.

¹⁵³ Teresa: *Moradas del castillo interior*, S. 366 (*Moradas primeras*, Kapitel 1). Kursivierung von der Autorin J. W.

doch klar, dass es keinen Grund gibt, um in sie einzutreten, da man sie doch selbst ist; genauso müsste es unsinnig erscheinen, jemanden aufzufordern, in ein Zimmer einzutreten, in dem er schon ist. *Ihr müsst aber verstehen, dass es zwischen Drinnensein und Drinnensein einen großen Unterschied gibt.* Es gibt nämlich viele Seelen, die sich im Wehrgang der Burg aufhalten, also dort, wo die Wächter sind, und denen nichts daran liegt, hineinzugehen, ja die noch nicht einmal wissen, was es an diesem wertvollen Ort alles gibt, noch wer drinnen ist, noch was es da für Gemächer gibt. Ihr werdet schon gehört haben, dass man der Seele in manchen Büchern übers innere Beten rät, in ihr Inneres einzutreten; genau darum geht es.¹⁵⁴

Bezeichnend an dieser Passage ist, dass Teresa die Seele weder als eine nicht-ausgedehnte Substanz auffasst, wie dies in den meisten aus der Antike von Aristoteles über die Kirchenväter bis hin zu Descartes tradierten Seelenkonzeptionen der Fall ist, noch sich dafür interessiert, wo die Seele im Körper anatomisch zu verorten wäre – eine Frage, die erst im Anschluss an Descartes' rationalistische Konzeption Kopfzerbrechen bereiten wird. Vielmehr wird hier mit der Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Formen des Seins (»*va mucho de estar a estar*«) die Differenz zwischen einem nicht-christlichen und einem christlichen Leben, nämlich zwischen einem bloßen Sein im Wehrgang der Burg und dem christlichen Sein in den inneren Gemächern der Burg aufgemacht. Diese Differenz wird metaphorisch als das Eintreten in einen vom physischen Raum des Körpers unterschiedenen *virtuellen* Seelenraum, d. h. zunächst in einen *göttlichen* Seelenraum vorgestellt.

Mit der Differenzierung zwischen verschiedenen Daseinsformen, die in der deutschen Übersetzung als Differenz zwischen »Drinnensein« und »Drinnensein« wiedergegeben wird, wird jedoch auch eine zweite Differenz zwischen dem physischen Raum des Körpers und einem von diesem zu unterscheidenden *virtuellen*, d. h. *real nicht existierenden* Seelenraum eingeführt. Mit dieser doppelten Virtualisierung der Seele als einem göttlichen und einem psychischen Innenraum beginnt sich die in christlichen Diskussionszusammenhängen bisher vorherrschende Betrachtung von virtuellen Kräften als göttlichen Kräften zugunsten der Vorstellung des Virtuellen als einem räumlichen Modell abzulösen, das für eine Sache steht, die ihrer Form und Wirkung nach zu existieren scheint, obwohl sie nur vorgestellt wird.

154 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 83. Kursivierung von der Autorin J. W.

Virtualisierung und Dynamisierung des Seelischen

Teresa weist in den *Moradas* an zahlreichen Stellen auf die Schwierigkeiten hin, die ihr die Unterscheidung »zwischen den Seelenkräften und der Einbildung und tausend anderen Dingen, die es im Inneren gibt«, bereitet.¹⁵⁵ Sie betont, dass das »Innenleben nur schwer überprüfbar sei«¹⁵⁶ und dass zum Beispiel die fünfte »Wohnung nach allem, was ich darüber gesagt habe, doch noch ein wenig dunkel bleibt«.¹⁵⁷ Dennoch bringe es »viel Gewinn [...], in sie einzutreten«¹⁵⁸ und auf dem Weg zum innersten Raum, den sie, Teresa, bereits gegangen sei, fortzuschreiten.

Waren die Verräumlichungsverfahren in den ignatianischen *Exerzitien* nur ein ›Hilfsmittel‹, um sich in die Christuspassion hineinzuimaginieren, so ist die Verräumlichung der Seele in den *Moradas* auch das zentrale Sujet des Textes. Die *Moradas* sind ein ›Raum in der Vorstellung‹, so wie sie auch ein ›Raum der Vorstellung‹ sind und damit als ein Medium der Vorstellung fungieren.¹⁵⁹ Dem Verfahren der Verräumlichung wohnt ein bedeutungsgenerierender Moment inne, das auf den besonderen »Modellcharakter«¹⁶⁰ der räumlichen Darstellung zurückgeführt werden kann.

Historisch nehmen die *Moradas* eine eigentümliche Zwischenstellung ein: Anders als die Verräumlichungspraktiken in den ignatianischen *Exerzitien*, die darauf zielten, die Lesenden beziehungsweise Übenden für virtuelle Intensitäten, d. h. für von außen einwirkende göttliche Kräfte zu sensibilisieren, überblenden die *Moradas* Gottes- und Selbsterfahrung, sodass außer den göttlichen auch individuelle (virtuelle) Kräfte wahrnehmbar werden. Neben die philosophische Betrachtung der Seele, deren allgemeine überindividuelle Funktionen in den Abhandlungen von Aristoteles über die Kirchenväter bis hin zu Descartes thematisiert werden, tritt damit eine Verfahrensweise, die es erlaubt, die individuellen Übergänge zwischen den einzelnen Seelenzuständen

¹⁵⁵ Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 202. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 400 (Moradas quintas, capítulo 3): »las diferencias de potencias y imaginación y otras mil cosas que hay enteriores«.

¹⁵⁶ Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 178. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 393 (Moradas quintas, capítulo 1): »que esto interior es cosa recia de esaminar«.

¹⁵⁷ Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 196. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 398 (Moradas quintas, capítulo 3): »Parécmeme que queda algo oscura, con cuanto he dicho, esta morada.«

¹⁵⁸ Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 196. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 398 (Moradas quintas, capítulo 3): »Pues hay tanta ganancia de entrar en ella, [...].«

¹⁵⁹ Vgl. zu dieser Unterscheidung auch Colin McGinn: Das geistige Auge. Von der Macht der Vorstellungskraft. Darmstadt 2007, S. 67–71.

¹⁶⁰ Werner Köster: Raum. In: Ralf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt 2011, S. 278–296, hier S. 279.

in ihren graduellen Verlaufsformen vorzustellen und zu reflektieren. Teresa verweist in ihrer Schrift mehrfach auf die zahlreichen unterschiedlichen Wege zu Gott (und zu sich selbst), die sich je nach persönlicher Konstitution auf mannigfache Weise gestalten können. Sie unterscheidet zudem immer wieder zwischen den verschiedenen »Anfangs- und sogar Zwischenstadien«¹⁶¹ der jeweiligen seelischen Entwicklung. Die textuelle Inszenierung der verschiedenen Wohnungen eröffnet ihr neue Möglichkeiten des Gewahrwerdens von verschiedenen Seelenzuständen, die man mit Mary Frohlich als eine neu gewonnene »awareness of consciousness and its operations«¹⁶² bezeichnen kann. Indem die Leser*innen den Weg der Selbstveränderung und Annäherung an Gott immer wieder aufs Neue vor ihrem geistigen Auge abschreiten, können sie zugleich auch die damit einhergehenden Veränderungen ihres Selbst reflektieren.

Virtualität im Sinne von virtuellen Räumen

In einem 2001 entstandenen Interview wurde der Medienphilosoph Mike Sandbothe um eine Definition dessen gebeten, was unter Virtualität zu verstehen sei. Seine Antwort hierauf lautete: »Virtuelle Welten sind Räume, die Möglichkeiten erschließen.«¹⁶³ Diese kurze und bündige Definition bringt zwei zentrale Aspekte von heutigen Bestimmungen des Virtuellen auf den Punkt. Moderne Bezugnahmen auf Virtualität erfolgen erstens in der Regel mit Blick auf die Erschließung von bisher unbekannten Zusammenhängen, die zweitens meist mithilfe von vorgestellten Räumen realisiert beziehungsweise erfahrbar gemacht werden.

Aktuelle Definitionen von Virtualität wie die von Münker beziehen, besonders wenn sie aus den Medienwissenschaften stammen, oftmals Praktiken der Verräumlichung wie selbstverständlich als ein zentrales Moment mit ein, ohne sich dabei jedoch der historischen Genese dieses *räumlichen* Virtualitätsverständnisses bewusst zu sein. Denn auch wenn sich künstliche Weltentwürfe bildgeschichtlich, wie Münker betont, bis zu den steinzeitlichen Höhlenmalereien zurückverfolgen lassen mögen,¹⁶⁴ wurden virtuelle Kräfte im

¹⁶¹ Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 289. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 426 (Moradas sextas, capítulo 7): »Hay unos principios y aun medios [...].«

¹⁶² Mary Frohlich: The Intersubjectivity of the Mystic. A Study of Teresa of Avila's *Interior Castle*. Atlanta 1993, S. 155.

¹⁶³ Mike Sandbothe/Svenja Möller/Richard Stang: Das Reale im Virtuellen und das Virtuelle im Realen entdecken! Gespräch mit Dr. Mike Sandbothe über den scheinbaren Gegensatz zwischen virtuellen und realen Welten. In: DIE Zeitschrift für Erwachsenenbildung 3 (2001), S. 17. URL: <http://www.diezeitschrift.de/32001/gespraech.htm> (07.07.2023).

¹⁶⁴ Vgl. Münker: Philosophie nach dem »Medial Turn«, S. 141 f.

philosophischen Diskurs der Antike und des Mittelalters, wie gezeigt wurde, keineswegs mit räumlichen Gesichtspunkten in Verbindung gebracht.

Die besondere Bedeutung, welche die Verräumlichungsverfahren in den Werken von Ignatius und Teresa einnehmen, legt die Vermutung nahe, dass diese erst in der Frühen Neuzeit im Zusammenhang mit dem im 15. und 16. Jahrhundert entstehenden dimensionalen Raumverständnis ausdifferenziert wurden. Unbeachtet der kaum zu beantwortenden Frage nach einer genauen Datierung ihrer Entstehungszusammenhänge steht jedoch fest, dass sich von *virtuellen Räumen* erst dann sprechen lässt, wenn die Vorstellungen von der Existenz virtueller Kräfte mit Verfahren ihrer imaginativen Verräumlichung verbunden werden. Die verschiedenen Facetten, die die *vis virtualis* als (implizit) »wirkende Kräfte« innehatten, gehen damit nicht verloren. Sie treten in den Hintergrund, werden in den verschiedenen Diskursen als konnotative Semantiken aber weiterhin mitgeführt: Zum einen bestehen diejenigen Deutungsstränge fort, die im Anschluss an Aristoteles' schillernden *dynamis*-Begriff das Problemverhältnis von verborgener Ursache und wahrnehmbarer Wirkung erörtern. Die aristotelische Deutung der virtuellen Kräfte als natürliche Kräfte und Potenzen hat ihren Zenit im 16. Jahrhundert jedoch bereits überschritten und wird spätestens im 17. Jahrhundert, in dem der Möglichkeitsbegriff und die Berechnung von Wahrscheinlichkeiten in den Vordergrund gerückt werden, endgültig an Einfluss verlieren.¹⁶⁵ Zum anderen setzen sich besonders in religiösen Zusammenhängen diejenigen Vorstellungen von Virtualität fort, die sich, anders als in der naturphilosophischen Herangehensweise von Aristoteles, auf transzendentale Leitideen berufen. Hier wird die Deutung des Virtuellen weiterhin auf transzendentale Kräfte bezogen, die von einer anderen Ebene in das diesseitige Erdenleben hineinwirken. Das Erfahren dieser Kräfte richtet den christlichen Menschen auf eine noch zu realisierende transzendentale Vollkommenheit hin aus, die er durch die Entwicklung von Tugenden bis zu einem gewissen Grad schon auf Erden verwirklichen soll. Diese Gedankenfigur, bei der das Virtuelle auf etwas vorausweist, das im Grunde erst noch geschaffen werden muss, wird bis weit in die Moderne wirken und lässt sich bis in die analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts verfolgen, die das Virtuelle oftmals als eine irreale, dennoch aber wirkmächtige geistige Setzung deutet. So erklärt etwa der Philosoph, Mathematiker und Semiotiker Charles Sanders Peirce in einem 1902 veröffentlichten Eintrag für das *Dictionary of Philosophy and Psychology*: »A virtual X (where X is a common noun) is something, not an X, which has the efficiency (*virtus*) of an X.«¹⁶⁶

¹⁶⁵ Vgl. hierzu grundlegend Rüdiger Campe: Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist. Göttingen 2002.

¹⁶⁶ Charles Sanders Peirce: Virtual. In: James Mark Baldwin (Hg.): *Dictionary of Philosophy and Psychology*. Bd. 2. New York/London 1902, S. 763 f., hier S 763.

Peirce ist sich dabei der Tatsache durchaus bewusst, dass seine Definition der aristotelischen Definition der *dynamis* entgegensteht: »This is the proper meaning of the word; but [...] it has been seriously confounded with ›potential‹, which is almost its contrary.«¹⁶⁷

Vor allem aber werden sich die (neuen) Verräumlichungsverfahren fort-schreiben. Die von Ignatius und Teresa primär zur Veranschaulichung von göttlichen Kräften eingesetzten Techniken erlauben es den Anhänger*innen der beiden Ordensgemeinschaften, wie gezeigt wurde, auch die eigenen Seelen-kräfte in ihren *individuellen* Dynamiken in den Blick zu nehmen. Mit diesem ›Nebenprodukt‹ der auf die Erfahrung des Göttlichen ausgerichteten Medita-tionspraktiken ist die epistemische Umstellung vom allgemeinen Modell »Seele« auf das individuelle Modell »Psyche« eingeleitet. Denn so unterschiedlich die Vorstellungen über die menschliche Psyche, die in den nächsten Jahr-hunderten entstehen, auch sind, sie haben alle einen Punkt gemeinsam: Sie können mit den Worten Sandbothes alle ausnahmslos als »Räume, die Mög-lichkeiten erschließen«, bezeichnet werden. Ich werde sie daher im Folgenden heuristisch als *virtuelle Räume* analysieren und als vorausweisende Raummo-dellierungen in den Blick rücken, die die Erschließung von komplexen psychi-schen Zusammenhängen anleiten und in bestimmte Bahnen der Selbst- und Welterschließung lenken.

167 Ebd.

EXKURS: ZUR FRÜHNEUZEITLICHEN ENTSTEHUNG EINES DIMENSIONALEN RAUMVERSTÄNDNISSES

Zuvor möchte ich jedoch einen kurzen Exkurs zu den epistemischen Verschiebungen bezüglich des geltenden Raumverständnisses im 16. Jahrhundert unternehmen.¹⁶⁸ Denn die uns heute in unserem Alltagsverständnis meist als vollkommen evident erscheinende Vorstellung eines dreidimensionalen Containerraumes ist in eine lange und komplizierte kulturelle Entstehungs geschichte eingebunden, deren grundlegende Weichen in der Frühen Neuzeit gestellt wurden.¹⁶⁹ Die Situation um 1600, so Thomas Leinkauf in einem der wenigen Aufsätze zum philosophischen Raumverständnis der Frühen Neuzeit, sei als Resultat einer hochkomplexen Diskussion seit der Antike zu betrachten, die sich über Jahrhunderte vor allem an den Thesen des Aristoteles abgearbeitet habe.¹⁷⁰

In der aristotelischen *Physik* spielte Raum bekanntlich nur im Sinne des Wortes »Ort« (griech. *topos*) eine Rolle, der von ihm als »die nicht in Bewegung begriffene Angrenzungsfläche des (den Gegenstand) umschließenden Körpers«¹⁷¹ definiert wurde. Alternative Raumkonzeptionen der griechischen Antike, wie beispielsweise jene der Pantheisten und der Stoa, die den Raum mitunter als ausgedehnt begriffen, wurden – wie auch die Bestimmungen von Platon, der den Raum (hier griech. *chora*) im *Timaios* »als dritte Gattung neben Sein der Vernunft und Werden sichtbarer Natur«¹⁷² bezeichnet hatte – aufgrund der wirkungsgeschichtlichen Dominanz der aristotelischen Raumlehre bis ins 16. Jahrhundert hingegen kaum rezipiert. Obgleich, wie auch Stephan Günzel festhält, die Vorstellung eines »offenen, weiten oder auch ›leeren‹

¹⁶⁸ Für eine kundige Darstellung der Geschichte der philosophischen und wissenschaftlichen Raumvorstellungen von der Antike bis ins 20. Jahrhundert sei auf die bis heute unübertroffene Studie von Max Jammer verwiesen: Ders: Das Problem des Raumes.

¹⁶⁹ Vgl. Karin Leonhard: Was ist Raum im 17. Jahrhundert? Die Raumfrage des Barocks: Von Descartes zu Newton und Leibniz. In: Pablo Schneider/Horst Bredekamp (Hg.): Visuelle Argumentationen. Die Mysterien der Repräsentation und die Berechenbarkeit der Welt. München/Paderborn 2005, S. 11–34; Karin Friedrich (Hg.): Die Erschließung des Raumes. Konstruktion, Imagination und Darstellung von Räumen und Grenzen im Barockzeitalter. 2 Bde. Wiesbaden 2014; Niels Weidtmann: Die Entdeckung des Raums als eines Systems um 1600. In: reflex. Tübinger Kunstgeschichte zum Bildwissen 6 (2015), S. 1–11. URL: <http://hdl.handle.net/10900/69442> (07.07.2023).

¹⁷⁰ Vgl. Thomas Leinkauf: Der Begriff des Raumes in der Diskussion um 1600. In: kunsttex-te.de. E-Journal für Kunst- und Bildgeschichte 1 (2011), S. 1–10, hier S. 2 f. URL: <https://doi.org/10.18452/7630> (07.07.2023).

¹⁷¹ Aristoteles: Phys. IV 4–5, 212a20.

¹⁷² Platon: Tim. 48e. Zit. nach ders.: Timaios. Hg. und übers. von Manfred Kuhn. Hamburg 2017.

Raumes [...] im Griechischen zwar anzutreffen [ist]«,¹⁷³ sei sie bis in die Frühe Neuzeit hinein nur von marginaler Bedeutung gewesen. Erst im 16. und 17. Jahrhundert avancierte sie zu einer möglichen Gegenkonzeption, die sich wissenschaftlich erst mit Isaac Newtons Bestimmungen in der *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686/87) durchsetzen sollte.

Von herausgehobener Bedeutung für diese Veränderungen sind nicht nur der in der Malerei seit Mitte des 15. Jahrhunderts konstruierte Perspektivraum und die Entdeckung und Kartographierung der Neuen Welt, sondern auch die philosophischen Diskussionen, die im 16. Jahrhundert zu einer neuen strategischen Ontologisierung des Raumes führen.¹⁷⁴ Sie lassen sich vor allem in den Raumdiskussionen von Autoren wie Bernadino Telesio, Francesco Patrizi und Giordano Bruno nachvollziehen. »[D]er Raum«, so Leinkauf, werde in den Werken der genannten Autoren nicht mehr als ein »Nichts, sondern ein Etwas, ein ›aliquid‹ betrachtet und damit zu »einem tatsächlichen Seienden« gemacht.¹⁷⁵ Dies führe einerseits zu der Sichtweise, dass der Raum durch feine Äthersubstanzen gefüllt sein müsse, und ziehe andererseits neue Überlegungen zu den unstofflichen Kapazitäten, Kräften und Potenzen des Raumes nach sich. Der Raum avanciere dadurch bei jenen Autoren »zu einem Potentialraum, oder zu einem Feld, in dem Kräfte, vor allem als Licht visualisiert und als Lebens-, Selbsterhaltungs-, und Setzungskraft gedacht, dynamische Entfaltungsspuren einziehen«.¹⁷⁶ Noch Descartes – der die Möglichkeit eines Raumvakuums nicht gelten ließ – hat das Universum als einen von feinsten Partikeln durchtränkten Raum vorgestellt. Seinem zweiten Theorem zufolge, das den Raum als ausgedehnte Materie begreift, können die feinmateriellen Teilchen, die den Raum ausmachen, sich auf unterschiedliche Art und Weise verbinden und dabei verschiedene Aggregatzustände eingehen, die es ihnen erlauben, miteinander zu kommunizieren (Abb. 2).¹⁷⁷

173 Stephan Günzel: Physik und Metaphysik des Raums: Einleitung. In: ders./Jörg Dünne (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. 2006, S. 19–43, hier S. 20, Anm. 2.

174 Vgl. Leinkauf: Begriff des Raumes, S. 3.

175 Ebd.

176 Ebd., S. 6. Kursivierung in der Vorlage hier entfernt; J. W.

177 Vgl. René Descartes: Principia II, 5–19; S. 42–51. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich auf die Ausgabe: ders.: *Principia philosophiae*. In: ders.: *Œuvres de Descartes*. Bd. 8: *Principia philosophiae. Epistola ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in programma*. Hg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris 1905, S. 1–348. In Principia II, 15 (S. 48) definiert Descartes den Raum explizit als dreidimensionale Ausdehnung: »Atque ita spatium quidem semper sumimus pro extensione in longum, latum & profundum.« Deutsche Übersetzung: »Demgemäß verwenden wir den Begriff ›Raum‹ ohne Ausnahme immer für eine Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe.« Zit. nach ders.: *Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch–Deutsch*. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg 2005, S. 109. Vgl. auch Leonhard: Was ist Raum im 17. Jahrhundert?, S. 13 ff.

Von besonderem Interesse im Rahmen dieser Arbeit sind die Raumüberlegungen von Giordano Bruno, der in seinen *Articuli adversus mathematicos* (1588) eine neue Raumontologie und Geometrie entwickelt, die sich darum bemüht, das Verhältnis von Kraft und Raum zusammenzudenken.¹⁷⁸ Bruno unterscheidet in seinen *Articuli* zwischen minimalen und maximalen Wirkkräften. Im Gegensatz zu den sogenannten *Minima*, die als reine intensive Kräfte gedacht werden, werden *Maxima* von ihm als räumlich ausgedehnte Qualitäten beschrieben, die aus der Entfaltung der minimalen Wirkkräfte hervorgehen und mit geometrischen Maßeinheiten gemessen werden können:

Unter einem wahren Minimum versteht Bruno ein unsichtbares, noch ausdehnungsloses, punktuelles Kraft- und Wirkzentrum, aus dem die jeweiligen *sphaera infinita* sich entfalten. Diese Kraft (lat. *vis*) ist *parturiens*, d. h. erzeugend, gebärend. Durch die dimensionale Entfaltung entstehen erst räumlich Ausgedehntes und die Maßeinheiten für die unterschiedlichen Qualitäten. Die Ineinsbildung von Minimum und Maximum gestaltet sich bei Bruno so, dass die *Minima* als *intensiv* unendlich aufgefasste Zentren (modern würde man sagen »Singularitäten«) ihre Kraft aus dem universellen Einen beziehen, während das Maximum als *extensives* Unendliches aufgefasst, erst aus der Entfaltung der jeweiligen Zentren entsteht.¹⁷⁹

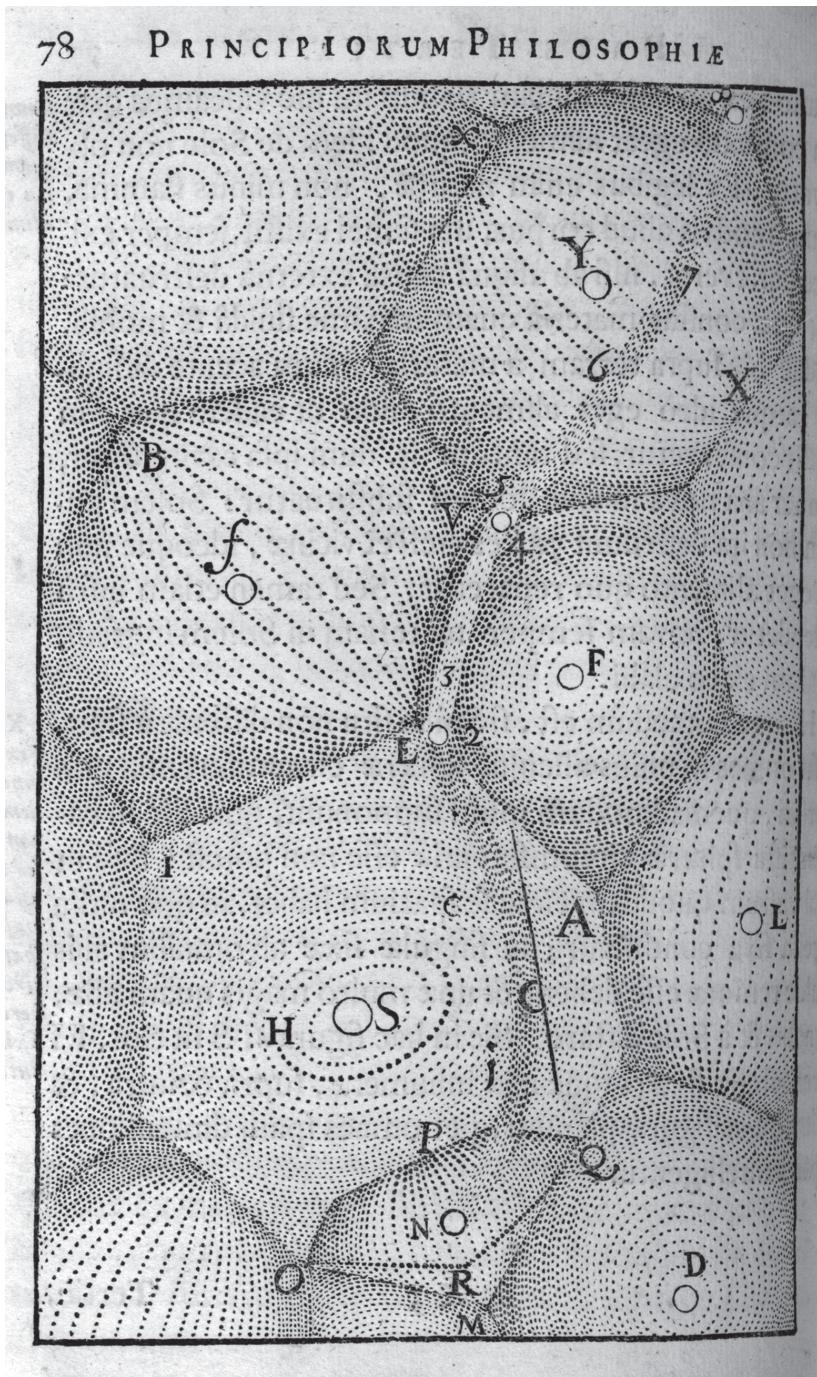
Von Brunos Überlegungen zieht sich ein Strang bis in die moderne Feldtheorie, die den Raum selbst als ein Kräfteverhältnis betrachtet und die (moderne) Dichotomie von Raum und Dingen überwindet. Laut Marie-Luise Heuser könne

[d]ie Verbindung von Kraft und Raum, die Bruno vornimmt, [...] als Vorstufe einer feldtheoretischen Auffassung der Metrik des Raums aufgefasst werden [...], die erst wieder mit der Infragestellung der mechanistischen Naturvorstellung [im 20. Jahrhundert; J. W.] neu konzipiert werden konnte.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Vgl. Giordano Bruno: *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*. In: ders.: *Opera latine conscripta*. Bd. I, Teil 3. Hg. von Francesco Fiorentino und Felice Tocco. Stuttgart 1962 (Nachdr. d. Ausg. Neapel/Florenz 1879–1891), S. 1–118.

¹⁷⁹ Marie-Luise Heuser: Raumontologie und Raumfahrt um 1600 und 1900. In: *reflex. Tübinger Kunstgeschichte zum Bildwissen* 6 (2005), S. 1–15, hier S. 3. URL: <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-10857> (07.07.2023). Vgl. hierzu auch dies.: Maximum und Minimum. Brunos Grundlegung der Geometrie in den *Articuli adversus mathematicos* und ihre weiterführende Anwendung in Keplers *Vom sechseckigen Schnee*. In: Klaus Heipke/Wolfgang Neuser/Erhard Wicke (Hg.): *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*. Weinheim 1991, S. 181–197.

¹⁸⁰ Heuser: Raumontologie, S. 3.



2| Ausdehnung und Materie: Illustration aus René Descartes' *Principia philosophiae* (1644).

Doch so bald sollten sich Brunos Überlegungen zu einer extensiven Verräumlichung von intensiven Kräften nicht durchsetzen. Seit der Renaissance zielten zahlreiche gegenläufige Bemühungen darauf ab, den Raum als einen eindeutigen Wahrnehmungsraum zu etablieren:

Dies geschah mehr oder weniger parallel zueinander in der Erforschung der Perspektive und der Normierung der Kartographie, wobei auf beiden Feldern spezielle Interessen verfolgt und dementsprechend andere Darstellungsmodi gefunden wurden. Die Landschaftsmalerei hingegen, Zeitgenossin der entscheidenden Neuerungen in Optik und Geographie des 16. und 17. Jahrhunderts, bot in gewisser Weise ein Gegenmodell, denn ihre Technik, Raum zu generieren, setzte sehr früh auf eine Interaktion von dargestelltem Land und Betrachter, der sich imaginär auf den Raum einlassen musste, um in den Genuss seiner Erfahrung zu kommen.¹⁸¹

Während die Perspektive als mathematische Konstruktion den Raum auf das Subjekt hin ausrichtet und eine exakte Vermessbarkeit des Raumes suggeriert, abstrahiert die Karte von einem Betrachter*innenstandpunkt, sodass der Eindruck entsteht, man könne den Raum unabhängig von einer subjektiven Perspektive erfassen und darstellen.¹⁸² Indem beide Verfahrensweisen an naturwissenschaftliche Erkenntnisse geknüpft werden, entfalten sie eine große kulturelle Überzeugungskraft, und das, obwohl sie die Wirklichkeit nicht abbilden, sondern in erster Linie dazu dienen, die menschlichen Raumvorstellungen zu homogenisieren, zu naturalisieren und zu synchronisieren. Dadurch erzeugen sie ein verlässliches Orientierungswissen, das nicht nur in Zeiten der Entdeckung neuer Kontinente von größter Wichtigkeit war, sondern auch heute noch »das menschliche Gefühl stark ansprechen«, indem sie »Klarheit und Genauigkeit, Sicherheit und Bestimmtheit« versprechen.¹⁸³

Die Verschiebungen innerhalb der Raumkonzeptionen des 16. Jahrhunderts lassen sich darüber hinaus auch mit der von Erwin Panofsky formulierten Beobachtung, dass sich in der Frühen Neuzeit ein allmählicher Wandel

¹⁸¹ Tanja Michalsky: Raum visualisieren. Zur Genese des modernen Raumverständnisses in Medien der Frühen Neuzeit. In: Alexander C. T. Geppert/Uffa Jensen/Jörn Weinhold (Hg.): Ortsgespräche. Raum und Kommunikation im 19. und 20. Jahrhundert. Bielefeld 2005, S. 287–310, hier S. 291.

¹⁸² Dieser Sichtweise entsprechen bis zu einem gewissen Grad Erzählverfahren, die einen allwissenden Erzähler haben, der die geschilderten Räume aus olympischer Distanz zu erfassen und den Raum von einer Art beobachterunabhängigen allwissen Distanz zu vermessen vermag. Vgl. hierzu Robert Stockhammer: Die Kartierung der Erde. Macht und Lust in Karten und Literatur. München 2007.

¹⁸³ Jammer: Das Problem des Raumes, S. 125.

»vom Aggregatraum zum Systemraum«¹⁸⁴ abzeichnet, und mit Frank Lestringants These von der »Erfindung des Raumes«¹⁸⁵ in der Renaissance kurzschließen. Dabei zeigt sich, dass den Verschiebungen in den Raumkonzeptionen – unabhängig davon, ob man sie wie Leinkauf als eine Folgeerscheinung der philosophischen Diskussionen des 16. Jahrhunderts begreift oder wie Panofsky als Reaktion auf den in der Malerei seit Mitte des 15. Jahrhunderts konstruierten Perspektivraum oder wie Lestringant auf die Entdeckung und Kartographierung der neuen Welt zurückführt – gemein ist, dass der Raum allmählich zu einem in seiner dreidimensionalen Grundstruktur homogenen Raum vereinheitlicht wird. Als »Systemraum« erlaubt der dimensional verstandene Raum, wie das folgende Kapitel zeigen wird, die Dinge auf eine neue Weise zueinander in Beziehung zu setzen und ihre Bezogenheit und Wirkungen aufeinander zu visualisieren.

¹⁸⁴ Erwin Panofsky: Die Perspektive als »symbolische Form«. In: ders.: Deutschsprachige Aufsätze II. Hg. von Karen Michels und Martin Warnke. Berlin 1998, S. 664–757, hier S. 739 f.

¹⁸⁵ Frank Lestringant: Die Erfindung des Raums. Kartographie, Fiktion und Alterität in der Literatur der Renaissance. Erfurter Mercator-Vorlesungen. Hg. von Jörg Dünne. Bielefeld 2012.

