

Literarische Exerzitien.

Zur Einleitung

1. Hinführung: *miles christianus*. Ignatius' Waffenübungen

Am Anfang der legendarischen Entstehungsgeschichte der *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola stehen die wiederholte Lektüre eines Bettlägerigen und deren transformierende Wirkung. Dies ist dem als *Der Bericht des Pilgers* bekannten autobiographischen Text zu entnehmen.¹ Durch eine schwere Kriegsverletzung ans Bett gefesselt, verlangt Ignatius, bis dahin »ein den Eitelkeiten der Welt ergebener« und »sich hauptsächlich an Waffenübung [*ejercicio de armas*]² vergnügender Edelmann, nach Ablenkung:

Und weil er der Lektüre von weltlichen und falschen Büchern sehr ergeben war, die man Ritterromane zu nennen pflegt, bat er, als er sich gut fühlte, man möge ihm einige davon geben, um die Zeit zu verbringen. Doch in jenem Haus fand sich keines von denen, die er zu lesen pflegte. Und so gaben sie ihm ein *Leben Christi* und ein Buch vom Leben der Heiligen auf spanisch.³

Bei den beiden Büchern handelt es sich um die im 14. Jahrhundert verfasste *Vida de Cristo* von Ludolfo de Sajoma und um eine 1520 in Sevilla er-

1 Ignatius' Lebensgeschichte zeichneten seine beiden Gefolgsleuten Luis Gonçalves da Câmara und Jeronimo Nadal auf. Zur komplexen Entstehungs- und Redaktionsgeschichte vgl. [Peter Knauer]: Der Bericht des Pilgers. Einführung, in: Ignatius von Loyola: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Deutsche Werkausgabe, übers. von Peter Knauer, Würzburg 1998, Bd. 2, S. 1–6, hier S. 1–3.

2 Ignatius von Loyola: Bericht des Pilgers, in: ders.: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Deutsche Werkausgabe, übers. von Peter Knauer, Würzburg 1998, Bd. 2, S. 13–84, hier S. 13. Der spanische Wortlaut ist zitiert nach Ignacio de Loyola: Autobiografía, in: ders.: Obras. Edición Manual, hg. von Ignacio Iparraguirre S. I., Candido de Dalmasas S. I. und Manuel Ruiz Jurado S. I., Madrid 1997, S. 95–177, hier S. 100f.

3 Loyola: Bericht (Anm. 2), S. 15f.

schienene volkssprachliche Übersetzung der *Legenda Aurea* des Dominikaners Jacobus de Voragine – der im Mittelalter und der Frühen Neuzeit bekanntesten Sammlung von Heiligenlegenden.⁴ Die sich hinziehende Rekonvaleszenz erfolgt lesend; Ignatius widmet sich wiederholt dem überschaubaren Buchvorrat, und »[i]ndem er in ihnen oftmals las, gewann er eine gewisse Zuneigung zu dem, was er dort geschrieben fand.«⁵ Die Autobiographie schildert nachgerade eine Konkurrenz zwischen der gewohnten Lebensform des Edelmanns und den Empfindungen, welche die Erbauungsbücher in Ignatius auslösen. Denn

wenn er aufhörte, sie zu lesen, verweilte er manchmal dabei, an die Dinge zu denken, die er gelesen hatte; andere Male an die Dinge der Welt, die er früher zu denken pflegte. Und von vielen eitlen Dingen, die sich ihm anboten, hatte eines so sehr sein Herz in Besitz genommen, daß er alsbald zwei und drei und vier Stunden, ohne es zu verspüren, darin vertieft war, an es zu denken. Er stellte sich vor [*imaginando*], was er im Dienst für eine Herrin zu tun hätte; die Mittel, die er anwenden würde, um in das Gebiet gehen zu können, wo sie war; die Sinnsprüche und Worte, die er ihr sagen würde; die Waffentaten, die er in ihrem Dienst ausführen würde. [...] Doch kam unser Herr ihm zu Hilfe. Er bewirkte, daß auf diese Gedanken andere folgten, die aus den Dingen entstanden, die er las. Denn wenn er das Leben unseres Herrn und der Heiligen las, verweilte er dabei, zu denken und bei sich zu reden: ›Was wäre, wenn ich das täte, was der hl. Franziskus getan hat, und das, was der hl. Dominikus getan hat?‹ Und so ging er viele Dinge durch, die er gut fand. Er nahm sich immer für sich selbst schwierige und schwere Dinge vor. Doch war seine ganze Gedankenfolge, bei sich zu sagen: ›Der hl. Dominikus hat dies getan; also muß ich es tun. Der hl. Franziskus hat dies getan; also muß ich es tun.‹ Auch diese Gedanken dauerten eine gute Weile.⁶

Die iterative (und damit dem Rezeptionsmodell der Gattung ›Erbauungsbuch‹ entsprechende) Praxis der Lektüre weckt dank Gottes Einwirkung ein mimetisches Begehren; die Imitation der Heiligenleben (die wiederum

4 Vgl. Loyola: Bericht (Anm. 2), S. 101, FN 5; Elizabeth Rhodes: Ignatius, Women, and the *Leyenda de los santos*, in: A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence, hg. von Robert Aleksander Maryks, Leiden 2014, S. 7–23, hier S. 7.

5 Loyola: Bericht (Anm. 2), S. 16.

6 Loyola: Bericht (Anm. 2), S. 16f.; Loyola: Autobiografía (Anm. 2), S. 103.

Imitation des Leben Christi sind) tritt in Konkurrenz zum – dem weltlichen Roman gleichsam abgeläuteten und in der Lebenspraxis längst umgesetzten – Rittertum. Das Subjekt dieser imaginierten Imitation – in Elizabeth Rhodes' treffender Wendung ein »Don Quijote *avant la lettre*«⁷ – bleibt nicht bei dieser Spannung zwischen den Lebensformen stehen, sondern beginnt mit dem, was Ignatius in seinen *Geistlichen Übungen* als »Unterscheidung der Geister« bezeichnet. Dabei handelt es sich um für die Exerzitien zentrale »Regeln, um [...] die verschiedenen Bewegungen zu erklären und zu erspüren [*sentir y cognoscer*], die in der Seele sich verursachen; die Guten, um sie aufzunehmen, die schlechten, um sie zu verwerfen«.⁸ Diese Technik wird in der Autobiographie in ihren emotionalen und affektiven Effekten vorgeführt:

Es gab jedoch diesen Unterschied: Wenn er an das von der Welt dachte, vergnügte [*deleitaba*] er sich sehr. Doch wenn er danach aus Ermüdung davon abließ, fand er sich trocken und unzufrieden [*seco y descontento*]. Und wenn er daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur Kräuter zu essen und alle übrigen Strenghheiten auszuführen, von denen er las, daß die Heiligen sie ausgeführt hatten, war er nicht nur getröstet, während er bei diesen Gedanken war, sondern blieb auch, nachdem er davon abgesehen hatte, zufrieden und froh [*contento y alegre*]. Doch achtete er nicht darauf und verweilte nicht dabei, diesen Unterschied zu wägen, bis sich ihm einmal ein wenig die Augen öffneten [*hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos*] und er begann, sich über diese Verschiedenheit zu wundern und über sie nachzudenken, da er durch Erfahrung erfaßte, daß er von den einen Gedanken traurig blieb und von den anderen froh. Und allmählich begann er, die Verschiedenheit der Geister zu erkennen, die sich bewegten [*conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban*], der eine vom Teufel und der andere von Gott.⁹

7 Rhodes (Anm. 4), S. 8.

8 Ignatius von Loyola: Die Exerzitien. Übers. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln und Freiburg 192016, S. 99 [313]; Ignacio de Loyola: Ejercicios, in: ders.: Obras. Edición Manual, hg. von Ignacio Iparraguirre S. I., Candido de Dalmases S. I. und Manuel Ruiz Jurado S. I., Madrid 1997, S. 221–305, hier S. 293. Im Original ist das Zitierte als Teil einer Kapitelüberschrift in Kapitälchen gesetzt, die hier in regulären Satz aufgelöst sind. Bei Zitaten aus Ignatius' Exerzitienbuch wird im Folgenden neben der Seitenzahl der verwendeten Ausgabe auch die ausgabenunabhängige Abschnittszählung in eckigen Klammern angegeben.

9 Loyola: Bericht (Anm. 2), S. 17; Loyola: Autobiografía (Anm. 2), S. 104 und 106. Es scheint uns kein Zufall, dass für die Wirkung der weltlichen Imaginationen hier das

In Szene gesetzt wird ein Vergleich zwischen den ›weltlichen‹ und den ›geistlichen‹ Imaginationen von ruhmvollen Taten hinsichtlich ihrer jeweiligen Wirkung auf Emotionen und Affekte. In ihrem kurzfristigen Effekt sind sich beide ähnlich, sie lösen ›Vergnügen‹ bzw. ›Zufriedenheit‹ aus. Während aber erstere dies nur im Moment der Imagination bewirken, ist die Zufriedenheit bei letzteren auf Dauer gestellt. Zeit – und Wiederholung – spielen auch im ›spirituellen‹ Erkenntnisprozess eine entscheidende Rolle; die Iteration ist notwendig für den Umschlag in das Reversionsereignis, das sich spontan und unerwartet vollzieht. Mit der Erkenntnis – den ›ein wenig‹ geöffneten Augen – ist das Reversionsereignis faktisch vollendet.¹⁰

Wir haben diese für das Selbstverständnis des Jesuitenordens¹¹ und die instrumentelle ex-post-Narrativierung des Lebens zentrale Stelle so ausführlich diskutiert, weil sich daran für das Konzept des vorliegenden Bandes zentrale Formaspekte des Exerzitiums aufzeigen lassen. Um diese mit Blick auf Ignatius von Loyola zumindest heuristisch geschieden zu benennen:

Erstens, imaginative Lektüre statt faktischer Aktion. Am Anfang des Exerzitiums steht eine ästhetische Erfahrung, die sich in der Ruhe des Lesens – nicht im Krieg, sondern exemplarisch in der sicheren Bettlägerigkeit des geschützt Genesenden – vollzieht.

Zweitens, Wiederholung statt Singularität. Die einmalige Rezeption ist nicht hinreichend, eine Transformation zu bewirken. In Ignatius' Lebensbericht ist keine Spur von einem schockhaften Ereignis; verantwortlich für

Verb *deleitar* verwendet wird, wie schon in den ersten Zeilen der Autobiographie, wenn die Rede davon ist, dass sich Ignatius als junger Mann mit Waffenübungen ›vergnügte‹.

10 Die Autobiographie fährt damit fort, dass Ignatius, nachdem er dergestalt »nicht wenig Licht aus dieser Lektüre erlangt hatte«, beginnt, »mehr im Ernst sein vergangenes Leben zu bedenken« und Buße dafür leisten will. Loyola: Bericht (Anm. 2), S. 18. Die sich daran anschließende Vision der Gottesmutter mit Jesuskind ist bekräftigende Folge der bereits ›ein wenig‹ geöffneten Augen und der damit einhergehenden Aufmerksamkeit, nicht aber das eigentliche ›Ereignis‹.

11 Jerónimo Nadal, einer der beiden Redakteure und ›Aufschreiber‹ von Ignatius' Memoiren bemerkt zu den Gründen für sein Drängen, Ignatius zum Lebensbericht zu bewegen: »Da ich aber wußte, daß die heiligen Väter, die irgendein Mönchsinstitut gegründet haben, ihren Nachfahren wie ein Testament diejenigen Weisungen zu hinterlassen pflegten, durch die diese das Vertrauen hätten, Hilfe zur Vervollkommnung in der Tugend erfahren zu können, achtete ich auf die Zeit, wo ich günstig P. Ignatius um das gleiche bitten könnte.« Loyola: Bericht (Anm. 2), S. 7. Ignatius' Lebensgeschichte wird durch den Vergleich mit jenen anderer Ordensgründer in den Bereich der *soon-to-be*-Heiligenvita gehoben – sie wird damit selbst zum Gegenstand einer *imitatio*.

die tiefgreifende Veränderung des Subjekts ist vielmehr das wiederholte, (erzwungen) ruhige Lesen.

Drittens, Imitation statt Identifikation. Die Lektüre nimmt das Subjekt in einer spezifischen Rezeptionshaltung vor, die nicht in einer ›psychologischen‹ Einfühlung besteht, sondern darüber hinausgehend zu einem mimetischen Begehren führt, ebendies zu leisten, was die Vorbilder geleistet haben.

Viertens, Variation statt Innovation. Hagiographien sind ein notorisch heteronomes Genre, und das in einem doppelten Sinne: Alle Viten sind im katholischen Verständnis ›nur‹ Nachfolge der einen unerreichbaren Vita Christi – sie orientieren sich notwendig an diesem Architext. Als Gattung haben sie zudem aufgrund ihrer Einbindung in Frömmigkeitspraktiken und kirchenrechtliche Vorgaben nur einen begrenzten motivischen und thematischen Spielraum. Für Ignatius, der die Nachfolge in seinem Leben fortzusetzen trachtet, bedeutet das, dass nicht mit der Vorlage gebrochen, sondern die zugrundeliegende Idee allenfalls ›besser‹ erfüllt wird (darum kann der *Bericht des Pilgers* auch – radikal! – verschiedene¹² Heilige als Gegenstand der Nachahmung benennen).

Fünftens, unendliches Drama statt finiter Erfüllung. Ignatius will nicht einfach nur ein Heiligenleben à la Franziskus oder Dominikus führen, er will es *besser* führen. Die dahinterliegende Struktur lässt sich – mit einem von Peter Sloterdijk geprägten Begriff – als ›Vertikalspannung‹¹³ bezeichnen. Bei Ignatius – und bei einigen der Autor*innen, die in diesem Band behandelt

12 Dennoch ist es kein Zufall, dass gerade die beiden Ordensgründer Franziskus und Dominikus genannt werden. Aufgerufen und über diese Verweise zu Orientierungsgrößen der Jesuiten erklärt wird damit zum einen die Radikalität der franziskanischen Christusbildung und zum anderen die zentrale Rolle, die die Franziskaner und insbesondere die Dominikaner in der mittelalterlichen Ketzerverfolgung spielten. Dominikus gründete den Orden explizit zum Zweck der Häresiebekämpfung, die seit Papst Gregor IX. formal zur Hauptaufgabe des Ordens gehörte.

13 Sloterdijk versteht unter der – von ihm als anthropologische Konstante behandelten – ›Vertikalspannung‹ die alle menschlichen Kulturen durchziehende und von Kultur zu Kultur je unterschiedliche Leitdifferenz (etwa ›heilig‹ versus ›profan‹, ›Fülle‹ versus ›Mangel‹), wobei jeweils der erste Pol als »Attraktor gilt, während dem zweiten Pol durchwegs die Funktion eines Repulsionswerts oder einer Vermeidungsgröße zukommt«. Der Mensch als »aufsteigende[s] Tendenztier« orientiert sich in seinem Verhalten zum ›Attraktor‹ hin, er versucht sich durch Anstrengung und Selbstoptimierung dem mit dem Attraktorpol bezeichneten Wert anzunähern. In Sloterdijs Zuspitzung: »Wer Menschen sucht, wird Akrobaten finden.« Alle Zitate: Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt a.M. 2011, S. 29.

werden – ist diese Spannung eine doppelte: Es gilt, das immanente Vorbild zu übertreffen, und auch, innerhalb der Beziehung zum Transzendenten dem uneinholbaren ›Urbild‹ näher zu kommen. Die Annäherung vollzieht sich mittels des Umschlags der *ästhetischen* Erfahrung in eine *ethische* Veränderung.

Alle diese in Ignatius' Autobiographie angespielten Aspekte umspannt ein zweifacher Bogen, der einerseits die Ignatianischen Übungen mit ihren antiken Vorgängern verbindet und andererseits einen Neuanfang andeutet. Zu ersterem: Der Edelmann Ignatius, der bis zur *reversio* seine Zeit hauptsächlich der *ejercicio de armas* widmete, erkennt in den Heiligenviten einen ihm vertrauten agonalen Zug; Rittertum und Heiligenleben ähneln sich durch ihre kämpferische Lebensform – eine Äquivalenz, die schon die antike ›Übungsliteratur‹ der Stoa in ihrer Konzeptualisierung der Askese bespielte. Bei Ignatius ist dieses agonale Moment durch zwei Vertikalspannungen definiert, eine immanente (das Verhältnis zu sich selbst wie zu den zu übertreffenden Viten) und eine transzendente (das Verhältnis zum unerreichbaren göttlichen Vorbild). Zu zweiterem: Eine bei Ignatius sichtbar werdende neue Modellierung der nachantiken christlichen ›Übungsliteratur‹ scheint uns das, was Niklaus Largier verschiedentlich als Prozess der (sinnlichen) ›Figuration‹ beschrieben hat.¹⁴ Im Exerzitium vollzieht sich ein inneres Nachvollziehen des Gelesenen in gestalthaft-sinnlichen Bildern auf der Bühne der Phantasie. Dieses In-Szene-Setzen des gelesenen Textes, dem die Verlaufsform eines unendlichen Widerstreits (mit sich selbst, mit den Mächten der ›Versuchung‹) eignet, lässt sich anknüpfend an die Forschung als dramatisch formatierte Imagination bezeichnen. Ebendieses dramatisierende Vor-Augen-Stellen scheint nun keinen prononcierten Schwerpunkt der Stoa und

14 Zu Largiers Fokus auf die ästhetischen Erfahrungsmodi von Figuration und Sinnlichkeit im Ausgang von den mittelalterlichen Mystikern siehe weiter unten ausführlicher. Exemplarisch kann auf folgende Beiträge verwiesen werden, welche die Figuration – und einige verwandte und von Largier synonym verwendete Begriffe – diskutieren und ihre Genealogie nachzeichnen: vgl. Niklaus Largier: Präsenzeffekte. Die Animation der Sinne und die Phänomenologie der Versuchung, in: *Poetica* 37, 3–4, 2005, S. 393–412; Niklaus Largier: Allegorie und Figuration. Figuraler Realismus bei Heinrich Seuse und Erich Auerbach, in: *Paragrana* 21, 2012, S. 36–46; Niklaus Largier: Zwischen Ereignis und Medium. Sinnlichkeit, Rhetorik und Hermeneutik in Auerbachs Konzept der figura, in: *Figura. Dynamiken der Zeiten und Zeichen im Mittelalter*, hg. von Christian Kiening und Katharina Mertens Fleury, Würzburg 2013, S. 51–70; Niklaus Largier: Die Figur des Realen. Zur Konvergenz von Realität und Möglichkeit, in: *Die Wirklichkeit des Realismus*, hg. von Veronika Thanner, Joseph Vogl und Dorothea Walzer, Paderborn 2018, S. 41–56.

des Epikureismus zu bilden, insofern ›Übungen‹ hier stärker rhetorisch – über variierende Wiederholung der immergleichen Ideen in minimal differierenden Sentenzen – formatiert sind (vgl. dazu Kap. 4.1). In der christlichen Kontemplationsliteratur, in den Büchern von Ignatius' Krankenlager wimmelt es dagegen nur so von versuchenden Geisterfiguren, Vergegenwärtigungen der Passion mit allen Sinnen, und anderen tendenziell stärker im Zeichen eines ästhetischen Erfahrungshorizontes stehenden imaginativen Formen.¹⁵

2. Etymologie des Exerzitiums: *Exercitium, exercere, ex-arceo*

Ausgehend von einer Lektüre des *Berichts des Pilgers* sollte Ignatius' späte Lebens-Narrativierung als Reflexion auf das Besondere seines Exerzitien-Programms geltend gemacht werden. Als grundlegende Konstituenten können gelten: die imaginative Lektüre, die Wiederholung, die Imitation, die Variation und das unendliche Drama – Elemente, die allesamt vom Prinzip der Agonalität und der Imaginationsarbeit gerahmt und determiniert werden. Diese Merkmale liegen in abgeschwächter Form durchaus bereits in den antiken Vorläufern der ›geistlichen Übung‹ vor, und dennoch scheint mit den christlichen Texten etwas Neues zum Vorschein zu kommen. Wir möchten im Folgenden argumentieren, dass sich diese Neuakzentuierung bereits in der aufschlussreichen Begriffswahl Ausdruck verschafft: Ignatius nennt seine Anleitung *Ejercicios espirituales* bzw. *Exercitia spiritualia*, nicht etwa ›ascesis spiritual‹, das heißt: Er stellt sein Programm unter den lateinischen, nicht unter den griechischen Terminus. Im Folgenden wollen wir skizzieren, wie die lateinische Etymologie des *exercitium* bereits in nuce auf die Konstituenten des Ignatianischen Exerzitiums verweist.

Die Lexeme *áskēsis* (ἀσκήσις) und *exercitatio* sind bedeutungsähnlich bis hin zur – soweit zwischen Sprachen möglich – semantischen Identität: Beide Worte – bzw. ihnen eng verwandte – werden im Deutschen mit ›Übung‹ wiedergegeben.¹⁶ Dass ein feiner Unterschied in den Konnotationen zu fin-

15 In eine ähnliche Richtung verweist ein Kommentar Largiers zu Foucaults Analyse der christlichen Beichtpraktiken: Foucault habe mit seinem Fokus auf das »Geständnis, das sich auf das Wort und die Wahrheit bezieht«, das »Bild, das auf der imaginativen und affektiven Ebene evoziert, was es sagt«, nicht beachtet. In Bußbüchern rücke »wie schon bei den Asketen der alten Kirche [...] der Gesichtspunkt des aktiven Kampfes mit den ›phantasmata‹ in den Vordergrund«. Niklaus Largier: *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*, München 2001, S. 237.

16 So benennt etwa das *Historische Wörterbuch der Philosophie* »ἀσκήσις« und »exercitatio« als Synonyme für ›Übung‹. Vgl. Michael Erler: *Übung I*, in: *Historisches*

den ist – der in unseren Augen für die Bedeutung, die Ignatius dem Konzept beilegt, zentral ist –, belegt ein Blick in die Etymologie. Die Herkunft der *áskēsis* vom *askētēs* (ἄσκητής), der ›sich einer Sache befleißigt‹, wird von Xenophon und Epiktet in der generellen Bedeutung der ›Ertüchtigung‹ aktualisiert – die Nähe des ›Asketen‹ zum ›Athleten‹ ist hierbei offensichtlich.¹⁷ Bemerkenswert ist, dass asketisches Üben – im Unterschied zum Exerzium – stärker als eine Tätigkeitsweise semantisiert wird, die durch Entsagung und Verzicht charakterisiert ist.¹⁸ Zu erinnern ist aber daran, dass *ascēin* im Wortursprung eben ein technisches oder künstlerisches Verfertigen oder Bearbeiten meint und sich dann – v. a. in diätetischen und ethischen Diskursivierungen – »auf körperliche Ertüchtigung (Athletik und militärisches Training) sowie geistige Schulung (Erlangen von Weisheit und Tugend)«¹⁹ ausweitet. Ob bereits in den griechischen Entwürfen der Lebenskunst die Entsagung konzeptuell ausschlaggebend ist, bedürfte mit Sicherheit einer eingehenderen Diskussion.²⁰ Für das Übungsverständnis in der griechischen Stoa lässt sich allerdings festhalten, dass *áskēsis* einen mindestens dialektisch, wenn nicht sogar paradox konfigurierten ›Fleiß des Verzichts‹ meint: Die in der Seele brodelnden Emotionen und Affekte werden durchgearbeitet, purifiziert und pazifiziert, der asketische Vektor führt somit von einer inneren, ungeordneten Unruhe zur ›erarbeiteten, künstlerisch verfertigten‹²¹ stoischen Ruhe. Askese meint in der stoischen Ethik die in Übung

Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1971–2007, Bd. 11, Sp. 78–80, hier Sp. 78.

17 Vgl. dazu Jan Bergman, Ludwig Markert, Johann Maier u. a.: Askese, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Horst Balz, James K. Cameron, Stuart G. Hall u. a., Berlin und New York 1977–2004, Bd. 4, S. 195–259, hier S. 195.

18 Das zeigt allein schon ein Blick in das *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*, das die Bedeutungskomponenten von ›Entsagung‹ und ›Enthaltbarkeit‹ anführt. <https://www.dwds.de/wb/Askese>, letzter Zugriff: 20. 10. 2025.

19 Irmela Marei Krüger-Fürhoff und Tanja Nusser: Leere und Fülle. Kulturwissenschaftliche Überlegungen zu Dynamiken der Askese, in: Askese. Geschlecht und Geschichte der Selbstdisziplinierung, hg. von dens., Bielefeld 2005, S. 7–13, hier S. 11.

20 Hauser hält für die griechische Stoa fest, dass Triebbeherrschung hier als »Enthaltung und Verzicht« verstanden werde. Richard Hauser: Askese I, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1971–2007, Bd. 1, S. 539–541, hier S. 539. Vgl. gegenteilig Gerhard Schlatter: Askese, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher, Stuttgart, Berlin und Köln 1988–2001, Bd. 2, S. 60–82, hier S. 60.

21 Die beiden Begriffe geben die Grundbedeutung von ἄσκειν im klassischen und hellenistischen Griechisch wieder, vgl. Hauser (Anm. 20), S. 539.

gen erlangte Freiheit von Affekten, Schmerz und Furcht, deren Zielpunkt ein Zustand der Seelenruhe (*ataraxía*) markiert. Ein solcher Zustand ist in der Funktionslogik des Exerzitiums allenfalls erreicht, wenn nach wiederholter Übung eine wachsame Indifferenz eintritt.

Wir möchten hier, das sei betont, keine Differenzierung von Askese und Exerzitium vorschlagen, die mit Gegenüberstellungen von Passivität und Aktivität oder Defensivität und Offensivität operiert. Schon die stoische Idee einer mühsamen Arbeit am Verzicht zeigt an, dass eine solche Unterscheidung nicht recht trägt. Dass die Askese auch in der Folge als übende Lebensform entworfen und verstanden wird, die sowohl in ethischer als auch in ästhetischer Hinsicht einer »Idee der Fülle im Mangel« verpflichtet ist, widerspricht ebenfalls deutlich ihrer Festlegung auf Entsagung und Verzicht.²² Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass in den Verhältnisbestimmungen von antiker Lebenskunst und christlicher Pastoral eben auch keine rigiden Abgrenzungen formuliert werden – zumal keine solchen, die Askese und Exerzitium als Paradigmen des Übens kontrastieren würden.²³

22 Christoph Wulf und Jörg Zirfas: Vorwort, in: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 8, 1, 1999 (Themenheft ›Askese‹), S. 9–10, hier S. 10. Jüngst hat Cornelia Zumbusch im Sinne einer ästhetischen Produktivität der *askesis* argumentiert, dass die Literatur eremitische Rückzüge in die Natur als Szenen entwirft, in denen die Kräfte der Wahrnehmung wie auch der Einbildung geschärft und trainiert werden. Cornelia Zumbusch: Natur und Askese. Eine Poetik, Berlin 2022. Vgl. in diesem Sinne weitere kultur- und literaturwissenschaftliche Annäherungen: Branka Schaller-Fornoff und Roger Fornoff (Hg.): Hedonistische Askese. Neuverhandlungen von Sinn und Konsum im 21. Jahrhundert, Hannover 2023; Gabriel Trop: Poetry as a Way of Life. Aesthetics and Ascesis in the German Eighteenth Century, Evanston, IL 2015; Irmela Marei Krüger-Fürhoff und Tanja Nusser (Hg.): Askese. Geschlecht und Geschichte der Selbstdisziplinierung, Bielefeld 2005; Axel Michaels: Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese, München 2004; Jörg Dünne: Asketisches Schreiben. Rousseau und Flaubert als Paradigmen literarischer Selbstpraxis in der Moderne, Tübingen 2003; Gabriele Sörgo (Hg.): Askese und Konsum, Wien 2002.

23 Hadot etwa spricht in diesem Zusammenhang von einer »Integration«: »Dieses Phänomen der Integration zeigt sich sehr deutlich bei Clemens von Alexandrien und entwickelt sich dann intensiv im Mönchstum weiter, wo man die stoischen oder platonischen Übungen wiederfindet (Übungen der Aufmerksamkeit auf sich selbst (*prosoche*), Meditationsübungen, Übungen der Gewissenserforschung, Übungen im Sterben) und wo man ebenfalls die Wertschätzung der Seelenruhe und der Unerschütterlichkeit antrifft.« Pierre Hadot: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, aus dem Frz. von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Berlin 1991, S. 170.

Indessen kommt es uns mit Blick auf die divergierenden Etymologien darauf an, dass ›Üben‹ eine besondere Kontur erhält, wenn man die Bedeutungsprägung des Lateinischen ins Kalkül zieht. Denn im Unterschied zum asketischen Üben ist dem Üben im Sinne von *exercere* eine spezifische Semantik eigen, die bereits den Aspekt des Agonalen impliziert, der für das christliche Übungsparadigma wichtig ist.

Die Bedeutungsdimensionen des dem Nomen zugrundeliegenden Verbs *exercere* benennt Georges' *Handwörterbuch* als »aus dem Zustande der Ruhe gleichs. heraushalten, d. i. nicht ruhen-, nicht rasten-, nicht feiern lassen, sich rühren lassen, in Atem setzen, ohne Rast beschäftigen, im Gange erhalten«. ²⁴ Dabei trifft ›aus dem Zustand der Ruhe‹ die Grundbedeutung wohl am besten: Das Wort *ex-ercere* ist gebildet aus dem Präfix *ex-* und dem Verb *arcere*, das wiederum Georges zufolge zurückführbar ist auf das altgriechische »ἄρκος, Schutz, ἀρκέω, halte vor, schütze«. ²⁵ Als deutsche Entsprechungen zu *arcere* benennt Georges »verschließen, einschließen, einhegen«, »in Schranken-, in Ordnung halten« und »abwehren, abhalten, verhindern, verhüten« ²⁶ – die Konnotationen des Verbs verweisen mithin auf einen militärischen, religiösen und politischen Bereich, im weiteren Sinne auf das Feld der menschlichen Institutionen überhaupt, die vom Garten über die Weide bis hin zur Stadtmauer ›einhegen‹ und Ordnung herstellen. Das Präfix *ex-* markiert im Lateinischen üblicherweise eine Bewegung ›heraus‹, ein ›Herausgehen‹ im wörtlichen wie übertragenen Sinne; *ex-arcere* ist somit verstehbar einerseits als Bewegung aus dem Schutz, der Einhegung, der Ordnung heraus, gewissermaßen mit der Ordnung im Rücken, und andererseits als Verlassen der Einhegung und damit potentiell als Bewegung ›gegen‹ die Ordnung. Die kulturellen Bereiche, die das *arcere* tangiert – Kult, Militär, Staat –, legen es, wie wir im Folgenden darlegen möchten, nahe, die Einhegung als eine Metapher für die Institution zu lesen.

Die lateinische Verwendung von ›Exerzitium‹ lässt diese Deutung schlüssig erscheinen. ²⁷ Der Begriff berührt vielfältige Diskursstränge, die über den

24 Karl Ernst Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel, Hannover ⁸1913, Bd. 1, Sp. 2544.

25 Georges (Anm. 24), Sp. 541.

26 Georges (Anm. 24), Sp. 541.

27 Alle lateinischen Zitate in diesem Abschnitt entstammen dem Eintrag im *TLL*: Hey-M.: *exercitium*, -ī n. (m.?, v.l. 52), in: *Thesaurus Linguae Latinae Online*, Bd. 5.2, Berlin und New York 1939, S. 1384–1387. https://tll.degruyter.com/article/5_2_9_exercitium_v2007, letzter Zugriff: 20.10.2025.

rein geistlichen oder philosophischen Bereich weit hinausreichen. Er erlaubt Ignatius von Loyola den Anschluss des geistlich-philosophischen Diskurses an das gymnastisch-militärische Feld. Mit *exercitium* wird, dem *Thesaurus Linguae Latinae* (*TLL*) folgend, im alten Rom die körperliche und geistige Übung bezeichnet, die für ein bestimmtes Ergebnis ausgeführt wird (*ad certam rem perpetranda*), wobei die körperlichen Akte (*de agitatione, motu, operatione*) das Primat innehaben – und unter diesen wiederum die im Militärwesen ausgeübten Handlungen. Übungen nach Art von *technice in re militari* benennt der *TLL* als erstes Proprium des Wortes. Betont wird in den überlieferten Wortverwendungen der iterative, tagtägliche Charakter der damit bezeichneten soldatischen Übungen, *perpetuis [exerciti]is* und *assiduo [exerciti]o*, bis hin zu einem Zitat von Vegetius Renuat, der mittels einer *materia-pro-opere*-Synekdoche die Bezeichnung der römischen Armee als *exercitus romanus* aus der Übung herleitet: *exercitus ex re ipsa atque opere [exerciti]i nomen accepit*. In uneigentlicher, den Bereich des Soldatischen als Bildspender nutzenden Bedeutung begegnet im *TLL* zudem schon das christlich-allegorische Verständnis des *exercitium* bei Petrus Chrysologus – *membra militis christiani [exerciti]o caelestium roborentur armorum* (›Mögen die Glieder des christlichen Soldaten durch die Übung himmlischer Waffen gestärkt werden‹) – und in einer Predigt Gregors des Großen – *navigii nostri quasi intra portum [exerciti]um fecimus* (›Wir haben gleichsam im Hafen mit unserem Schiff eine Übung gemacht‹) –, die das Schiff als Allegorie der Seele just im sicheren Hafen das *exercitium* vollziehen lässt und somit eben jene bereits angesprochene wortwörtliche Paraphrase der Verbkomposita ausspielt. Nach dem eigentlichen und uneigentlichen militärisch-soldatischen Anwendungsbereich verweist der *TLL* auf die zielgerichtete Übung im gymnastischen und athletischen Kontext, bevor die zweite zentrale Bedeutungsdimension des Lexems aufgerufen wird: jene Übungen, die ›unkörperlich‹ seien. Hierunter zählen wiederholte Handlungen, die in die Bereiche der *artes, lit[t]erae, scientia, doctrina* fallen – das Feld der Pädagogik und Didaktik im weitesten Sinn. Die Übung der Seele und der Tugenden – also alle geistlichen Übungen im seit Ignatius gebräuchlichen Sinne – werden erst gegen Ende des Eintrags genannt.

Allen diesen im *TLL* verzeichneten Begriffsverwendungen gemeinsam ist, dass sie neben dem Subjekt auch implizit oder – wie im militärischen Bereich – explizit eine Institution auf den Plan rufen. *Exercitia* geschehen entweder im Kontext einer Institution (etwa der Armee mit ihren Hierarchien und Verhaltensregeln) oder, im Einklang mit der Etymologie, mindestens im von Gregor beschworenen, sicheren ›Hafen‹, also innerhalb eines Schutzes, einer Einhegung, die überhaupt erst den exerzitialen Vollzug – im

Unterschied zum Ernstfall des offenen Meeres – erlaubt. Wenn der Ritter Ignatius genesend lesend seine *reversio* erfährt, und in der Folge seine geistlichen Übungen niederschreibt, so bietet sich der zentral mit dem Militärwesen verbundene Begriff an, um ein Programm zu bezeichnen, an dessen Ende – im Ernstfall – der Übende alle seine »Absichten, Handlungen und Beschäftigungen rein im Dienst und in der Verherrlichung Seiner Göttlichen Majestät geordnet«²⁸ zu vollbringen habe: »Mein Wille ist es, die gesamte Welt und sämtliche Feinde zu unterwerfen« (*conquistar todo el mundo y todos los enemigos*).²⁹ Die von Ignatius hier explizit gemachte Idee des *miles christianus* ist, wie schon aus dem *TLL* ersichtlich, nicht seine Neuerung, sondern reicht auf die Paulinischen Briefe zurück, ja kann als »Topos christlicher Lebensweise schlechthin« gelten.³⁰

Die Programmatik des Bandes ist davon bestimmt, Ignatius' Entscheidung ernst zu nehmen, auf den lateinischen Terminus zurückzugreifen. Die in Kapitel 1 exponierte Lese- und Schreibszenen des Ignatius weist das Exerzitium als agonalen und dramatisch strukturierten Prozess aus und auch der Blick in die Etymologie des *exercere* untermauert, dass wer sich in diesem Sinne übt, jemand ist, die oder der aus einer Position des Schutzes und der Ruhe heraustritt. Insbesondere geht es uns darum, die institutionell eingefasste, dramatische Agonalität, die für den Selbstbezug im christlichen Exerzitium maßgeblich erscheint, als Quelle ästhetischer Produktivität geltend zu machen. Zugespielt formuliert: Die ästhetischen Potentiale, die dem christlichen Exerzitium als einem spezifischen Übungsformat eignen, liegen in dessen agonaler sowie dramatischer Struktur. Die heuristisch identifizierten

28 Loyola: Exerzitien (Anm. 8), S. 25 [46].

29 Loyola: Exerzitien (Anm. 8), S. 38 [95]; Loyola: Ejercicios (Anm. 8), S. 247. Zu dieser den Schlusspunkt der Exerzitien darstellenden Indifferenz des Willens siehe auch Foucaults Analyse der monastischen Regel als radikaler Übergabe des Subjekts an den Führenden: vgl. Michel Foucault: Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit 4, hg. von Frédéric Gros, Berlin 2019, S. 164–177. Giorgio Agambens Analyse dagegen betont – mit Foucault und gegen Foucault – die utopische Freiheit, die mit der monastischen Institution einhergeht: Es ginge nicht darum, »auf das Leben eine Form – oder eine Norm – anzuwenden, sondern darum, gemäß jener Form zu leben, das heißt um ein Leben, das sich in der Nachfolge selbst Form gibt, mit ihr zusammenfällt«. Giorgio Agamben: Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform. Übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2012, S. 138.

30 Michaela Bill-Mrziglod: Die militia Christi. Zu einem Topos des asketischen Kampfes in frühneuzeitlichen Erbauungswerken, in: Asketische Selbstbeschränkungen und Entgrenzungsstrategien. Religion – Politik – Geschlecht, hg. von ders., Berlin und Münster 2021, S. 93–120, hier S. 93.

Formprinzipien der Lektüre, Wiederholung, Imitation, Variation sowie der prinzipiell unendlichen Dramatisierung, die den Kampf der gläubigen Seele strukturieren, entfalten ihre ästhetische Wirkung und ethische Bedeutung im Rahmen eines vorgestellten und im Machtverhältnis der Führung kodifizierten Seelenkampfes (Agonalität). Kampffeld und -einsatz ist die Seele selbst (Imagination), die, das zeigen die exerzitiale Schreibweisen der modernen Literatur, verschiedenen, eben dann auch weltlichen institutionellen Zwängen unterworfen ist.

Die Regeln und Zwänge, die durch Führung und Institution gegeben sind, sind, dafür ist das christliche Exerzitium nachgerade verschrien, streng. Vor diesem Horizont denken die hier versammelten Beiträge darüber nach, wie aus den Konstituenten von Regelgebundenheit und Zwang ästhetisches Kapital geschlagen wird, wenn die moderne Literatur daran Maß nimmt und gerade auch wenn sie die Geltungsbereiche und Grenzen auch anderer als christlicher Institutionen vermisst: Die exerzitiale Literatur der Moderne macht auf das konfliktuöse Verhältnis von Subjekt und Institution nicht nur aufmerksam, sondern re-adressiert die jeweils im Fokus stehenden Institutionen durchaus kritisch. Darin liegt womöglich die spezifische Agonalität literarischer Exerzitien. Die im Exerzitium liegende agonale Energie schlägt in der modernen Literatur allerdings, das muss betont werden, durchaus graduiert zu Buche – im Sinne eben nicht nur eines widerständigen, anti-institutionellen Impulses, sondern in Form von Schreibweisen, die Ordnungsgefüge und Normierungen ganz unterschiedlicher Provenienz exerzitienartig ›bearbeiten‹, dergestalt in Bewegung setzen und mitunter auch dagegen arbeiten.

3. Fragestellung: Das exerzitiale Form- und Funktionsprofil der modernen Literatur

Im Folgenden gilt es die Fragestellung des Bandes genauer zu formulieren, was denn auch einschließt, zu präzisieren, welche Rolle dabei den historischen Fassungen des Exerzitiums zukommt bzw. wie wir hier die Geschichte des Exerzitiums in den nachstehenden Kapitel 4.1 und 4.2 einspielen möchten im Sinne einer spezifisch perspektivierten Einflussgeschichte auf die moderne Literatur. Den Fokus der historischen Ausführungen bildet die agonale und dramatische Konzeption des christlichen Übungsparadigmas, das wir immerhin ins Verhältnis setzen möchten zu den Praktiken der Selbstsorge (*cura sui*), wie sie in der stoischen Philosophie der römischen Kaiserzeit als Lebenskunst (*ars recte vivendi*) konturiert sind. Ohne Vollständigkeit in der Materialsichtung anzuvisieren, geht es um die Fokussierung eines dezidiert exerzitialen Übungsparadigmas, das im Christentum pointiert und

in die Form eines erzählten Dramas bzw. einer dramatischen Artikulationsform gebracht wird. An genau diesen Formkonstituenten zeigt sich, das bildet den Schlussakzent unserer Überlegungen, Roland Barthes interessiert, wenn er im 20. Jahrhundert die Überschneidungspunkte von Ignatius' *Geistlichen Übungen* zur (post-)modernen Literatur herausstellt (5.).

Die Verhältnisbestimmung der modernen Literatur zu den vormodernen Fassungen des Exerzitiums – verstanden als Konzept, religiöse Glaubenspraxis und Textform – lässt sich zunächst *ex negativo* umkreisen: Es kommt uns dabei nicht in erster Linie darauf an, konkrete Bezugnahmen auf antike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Modellierungen – in Form von Referenzen auf christliche Autoren, Glaubensgehalte oder -praktiken – aufzuzeigen, um auf dieser Grundlage das Profil einer modernen Poetik und Autorschaft als ›religiös dirigiert‹ zu bestimmen.³¹ Auch geht es nicht darum, spirituelle Lebenswege, Lektüren, Selbststilisierungen oder Fremdinszenierungen moderner Schriftsteller*innen zu erkunden, um daraus etwa werkbiographische Perspektiven zu entfalten. Die hier gewählte Fragestellung ergibt sich vielmehr aus dem im folgenden Kapitel skizzierten, historisch verankerten Form- und Funktionsprofil des Exerzitiums: Exerzitien sind Formen agonalen Übens.³² Ihr Übungscharakter ist, in der hier fokus-

31 Eine solche Perspektive wurde u. a. unter dem Stichwort der Kunstphilosophie bzw. Kunstmetaphysik verfolgt. Verwiesen sei hier lediglich exemplarisch auf die einschlägigen Studien: Albert Meier, Alessandro Costazza und Gérard Laudin (Hg.): *Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung*, 3 Bde., Berlin und Boston 2011–2014; Bernd Auerochs: *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen 2006; Ernst Müller: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des Deutschen Idealismus*, Berlin 2004.

32 Vgl. folgende literaturwissenschaftliche Forschungsbeiträge, die sich auf Formen und Konzepte des Übens konzentrieren – ohne dezidierten Fokus auf das Exerzitium als einer besonderen Übungsform: Elke Dubbels: *Nach der Rhetorik. »Übung« in der Ästhetik und Dichtungstheorie des 18. Jahrhunderts* (A. G. Baumgarten und K. Ph. Moritz), in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 4, 2023, S. 503–528, vgl. hier die Verweise auf weitere Baumgarten-Forschung S. 504; Rüdiger Campe: *Stil als Übung. Eine Skizze zu Stilus, Stil und Schreibszene*, in: *Stil und Rhetorik. Ein prekäres Paar und seine Geschichten*, hg. von Eva Geulen und Melanie Möller, Berlin 2022, S. 17–31; Hanna Engelmeier: *Trost. Vier Übungen*, Berlin 2021; Julia Timm: *Exercitatio Austriaca. Die politische und poetische Bedeutung der Übung in Thomas Bernhards Dramen und Romanen*, Baden-Baden 2021; Günter Butzer: *Übung und Wissen in der religiösen Lyrik der frühen Neuzeit*, in: Peter-André Alt und Volkhard Wels (Hg.): *Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2015, S. 61–77; Christoph Menke: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frank-

sierten Prägung durch das Christentum (4.2), in spezifischer Weise regelgebunden und institutionell reguliert. Verfestigt wird die regulierte Form durch Verfahren der Iteration. Schließlich sind Exerziten ethisch dirigiert; sie sind als Formen der Subjektivierung zu verstehen oder: gerade durch iterative Performanz und institutionelle Rahmung bilden sich Subjekte. Diese Aspekte hängen in der vormodernen Tradition miteinander zusammen: Das Paradigma der christlichen Exerziten formiert sich als ein Übungsterrain, (1) insofern die dafür maßgeblichen Glaubenspraktiken nicht in erster Instanz von den Gläubigen ›gekonnt‹ oder gar beherrscht werden (müssen). Sie werden eben *praktiziert*, d. h. begonnen, wiederholt, neu versucht, abgebrochen und wiederbegonnen, und genau dieser nicht abschließbare Übungscharakter ist formkonstitutiv. Dabei steht (2) ebendiese Form im Zeichen bestimmter Instruktionen und Regeln, welche die Seelenaktivität rahmen und normieren. Die regelbasierte Übung soll zudem durch Wiederholungsstrukturen affirmiert werden. Dieser Prozess, in dem die Seele um den Kontakt zu Gott ringt (Seelenkampf und -drama), hat eine subjektivierende Funktion, er zielt auf die Bildung gläubiger bzw. glaubensbegehrender Subjekte (3).

Die Absicht des Bandes ist es, danach zu fragen, ob und wie dieses in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit geprägte *Form- und Funktionsprofil* moderne Schreibweisen durchdringt. Zwar scheint es auf den ersten Blick näher zu liegen, einen Widerspruch zwischen der – spätestens seit der Romantik mit allen Wassern kunstautonomer Unabhängigkeit und Originalität gewaschenen – Literatur der Moderne und einem betont auf Regeln setzenden Denk-, Handlungs- und Schreibformat wie dem Exerzitiium zur Geltung zu bringen. Auch mag eine Perspektive, die vor allem an der formgebenden Funktionalität des christlichen Exerzitiiums interessiert ist, Gefahr laufen, die theologischen und religiösen Sinnhorizonte des Exerzitiiums allzu rasch zu marginalisieren. Gleichwohl soll mit der hier verfolgten Frage nach ›Literarischen Exerziten als Formen des Übens in der Moderne‹ der Versuch unternommen werden, die religiösen Gehalte, Prinzipien, Werte und Ideen, die in der Geschichte des Exerzitiiums richtungsweisend wie ziel-

furt a.M. 2008, bes. S. 25–45; Barbara Thums: Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und Selbstbegründung von Brockes bis Nietzsche, München 2008; Bettina Bannasch und Günter Butzer (Hg.): Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses, Berlin und New York 2007; Christian Moser: Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne, Tübingen 2006; Krüger-Fürhoff, Nusser (Anm. 22); Ulrich Kinzel: Ethische Projekte. Literatur und Selbstgestaltung im Kontext des Regierungsdenkens. Humboldt, Goethe, Stifter, Raabe, Frankfurt a.M. 2000.

definierend sind, zunächst einmal im wahrsten Sinne des Wortes weniger ›hochzuhängen‹ – und zwar nicht, um diese in allzu schlichter Entgegensetzung einer metaphysischen Vormoderne und einer säkularen Moderne für irrelevant zu erklären.

Stattdessen wird der Fokus auf Form und Funktion des Exerzitiums unter der Annahme eingestellt, dass sich dergestalt dessen ästhetische Produktivität in der Moderne genauer beleuchten lässt. Damit ist zugleich die in den Beiträgen verschiedentlich perspektivierte Hypothese verbunden, dass die spezifisch *ethische* Stoßrichtung des hier in den Blick genommenen modernen Schreibens auf einer besonderen *Formdynamik* des Exerzitiums aufruht. Denn die Form des Exerzitiums erschöpft sich gerade mit Blick auf ihre subjektivierende Direktion nicht in einer statischen Befolgung und Fixierung von Regeln. Vielmehr spannt sich ebendiese Formdynamik, das möchten wir auch mit Blick auf die vormodernen Prägungen betonen, zwischen den Polen von Regulierung, Ordnung und Disziplinierung einerseits und Ermöglichung, Variation und Freiheit andererseits auf. Anders formuliert: Exerzitien sind Übungsformate nicht nur in dem Sinne, dass Subjekte darin regelkonformes Verhalten einüben, sondern sie konstituieren je spezifische Formen der Selbstführung.³³

Insofern demonstriert die hier ins Auge gefasste moderne Schreibtradition auf unterschiedliche Weise, wie der literarische Text zur Schreibszene³⁴ wird, in der die Formdynamik des Übens in ethischer (1) *und* ästhetischer (2) Hinsicht besondere Produktivität entfaltet: (1) Die exerzitiale Literatur der Moderne macht auf der einen Seite die vielgestaltigen Zwänge geltend, denen das moderne Subjekt unterworfen ist, und lotet auf der anderen Seite Handlungspotentiale und Artikulationsmöglichkeiten aus, die aber eben nicht losgelöst von den Disziplinierungsweisen ins Zentrum rücken. (2) Damit korrespondiert eine moderne Schreibtradition, die insofern einer Logik des Exerzitiums folgt, als sie spezifische Rahmungen – von Produk-

33 Diesen zentralen Aspekt hat Christoph Menke mit Blick auf Foucaults Konzeptualisierung von Übung herausgestellt. In einem Brückenschlag von Foucaults Studien zur Disziplinarmacht und den Arbeiten zu den antiken sowie frühchristlichen Technologien des Selbst betont Menke eine zweifache Funktionalität des Übens: »Zu üben heißt etwas einzuüben, und dies heißt, das Können eines bestimmten Tuns zu gewinnen. Dabei ist ein solches Können ein doppeltes: Es ist ein Etwas-Ausführen- und ein Sich-Üben-Können.« Christoph Menke: Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz, in: Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, hg. von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt a.M. 2003, S. 283–299, hier S. 286.

34 Vgl. dazu den Schluss von Kapitel 5.

tion und Rezeption – aus Gattungsskripten, aus Stillehren und rhetorischen Normierungen bezieht – oder aber sie zeigt sich sogar explizit den Verlaufsformen des Denkens, Schreibens und Lesens verpflichtet, wie sie in der spirituellen Tradition verankert sind. Die literarische Formgebung wird allerdings keinesfalls von ebendiesen Bezügen bzw. Verpflichtungen restlos determiniert oder gar dominiert. Vielmehr erweisen sich die hier fokussierten Texte als literarisch spezifische Übungsformate, indem sie Regeln, Normen und Ordnungsgefüge sowohl in ästhetischer als auch in ethischer Hinsicht variieren, tangieren, dehnen oder auch modifizieren.

Wie die ethisch-ästhetische Dynamik des Exerzitiums – Formgewinnung aus der Ordnung heraus – künstlerisch produktiv wird, soll auch in der Umschlagsgestaltung des Bandes zur Geltung kommen: Kandinskys *Durchgehender Strich* (1923) operiert mit geometrischen,³⁵ d.h. messbaren, mathematisch bestimmbareren Formen, die indes vervielfältigt und dabei stets variiert bzw. modifiziert werden. Kein Kreis, keine Linie, kein Viereck taucht darin ein weiteres Mal in identischer Farbgebung, Größe oder Ausrichtung auf, zumal gerade der titelgebende Strich, der die Komposition augenscheinlich klar strukturiert, durch eine Vielzahl von gebogenen Linien indes in seiner Ordnungsfunktion konterkariert wird. Auch werden die geometrischen Formen überblendet, verbunden und damit ihre scheinbar klar geordnete Form irritiert. Der Farbeinsatz arbeitet überdies an einigen Stellen kaum den Formgrenzen der geometrischen Figuren zu, die einschließenden Linien laufen verblassend aus, was an den in der Renaissance geprägten Sfumato-Effekt erinnert. Formverzerrungen und -fragmentierungen, etwa Halbkreise oder gebogene Rechtecke, sind ebenso Teil dieses künstlerischen Variationsverfahrens, das die geometrische Ordnung von Form und Figur aufgreift und an ihre Grenzen führt.

In vergleichbarer Weise entsteht die Form der hier in Rede stehenden exerzitialen Literatur der Moderne aus zu spezifizierenden Rahmungen heraus. Ebendiese variierenden und modifizierenden Verfahren werden in den Beiträgen des Bandes auf verschiedenen Ebenen der poetischen Produktion und Rezeption untersucht: auf den Ebenen der Textimmanenz, der Para- und Intertexte und der Kontexte. Die versammelten Aufsätze zeigen so, wie selbst nicht genuin ethische Übungsszenarien ethopoetische Effekte zeitigen (Joa-

35 Vgl. dazu den kunsthistorischen Kurzbeitrag von Wolfram Pichler: Wassily Kandinsky (1866–1944), in: *Linienwissen und Liniendenken*, hg. von Sabine Mainberger und Esther Ramharter, Berlin und Boston 2017, S. 404–407. Der Beitrag enthält zudem einen ins Deutsche übersetzten Auszug aus Kandinskys *Kleine Artikel über große Fragen. II. Über die Linie* (1919).

chim Jacob, Florian Schmidt, Martina Wagner-Egelhaaf, Christopher Wild). Sie diskutieren die kurative Dimension des Zusammenspiels von Rezeption und Produktion sowohl innerhalb eines (säkularisiert-)christlichen Paradigmas (Elisabeth Flucher, Daniel Weidner) wie in expliziter Abgrenzung zu einem solchen (Felix Kraft, Konstantin Sturm, Zoe Zobrist). Nicht zuletzt nehmen sie das Exerzitium ernst als ästhetisch-ethische Struktur, die Individuum und Institution in ein Verhältnis setzt, das im Sinne der Ambivalenz des *ex-arceo* auch oppositionär, ironisch und kritisch sein kann (Alina Boy, Rüdiger Campe, Niklaus Largier, Sebastian Meixner). Verbunden ist damit stets die Frage nach einem literarischen Ethos, das sich schlechterdings nicht in Form von emphatischen Belehrungen, moralischen Botschaften oder Verlautbarungen unumstößlicher Prinzipien artikuliert. Denn einen Text als ein Übungsterrain zu perspektivieren, sucht dessen ethisches Profil erklärtermaßen nicht insofern zu bestimmen, als dieser womöglich abstrakt oder theoretisch über Moral reflektiert. Nach Ethos im Text zu fragen, meint, ein Formrepertoire praktischer Moralität in den Blick zu nehmen, das sich in historisch zu situierenden Lese- und Schreibübungen Ausdruck verschafft – mit dem Fluchtpunkt, vor allem auch potentiell freiheitsaffine (mitunter widerständige) Subjektivierungsweisen zu entfalten.

Die nachstehenden Ausführungen zielen nun darauf, die Geschichte des christlichen Exerzitiums vor dem Horizont unserer Fragestellung zu sichten. Dementsprechend ist hier keine ›Vollständigkeit‹ oder gar enzyklopädische Darstellung das Ziel. Vielmehr geht es um eine Sichtung der Konzept- und Praxisgeschichte des christlichen Exerzitiums, deren Prägung durch die stoische *cura sui* und vor dem Hintergrund der Frage danach, wie die moderne Literatur vor diesem Horizont bestimmte Schreibweisen ausprägt, die ethisch dirigiert sind. Der Fokus liegt daher im folgenden Abschnitt darauf, zu überlegen, inwiefern bereits in antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Modellierungen ästhetische Qualitäten und Potentiale des Exerzitiums angedacht werden und wie diese mit der Subjektivierungsfunktion zusammengreifen. Die leitende Überlegung besteht darin, dass die agonale Direktion, die dem Exerzitium vor allem in den christlichen Fassungen zugeordnet wird, als Stimulus ästhetischer Produktivität fungiert.

4. Konzept- und Praxisgeschichte des christlichen Exerzitiums: Zum ästhetischen Potential agonalen Übens

Bei der Entwicklung der Fragestellung blieb der Aspekt offen, dass und inwiefern den antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Fassungen des Exerzitiums selbst ästhetische Qualitäten eignen. Für die Antike sind in dieser Hinsicht natürlich die Arbeiten von Michel Foucault,³⁶ Paul Rabbow und Pierre Hadot einschlägig, während mit Blick auf das Mittelalter die auf rhetorische Verfahren fokussierten Studien von Mary Carruthers und mit besonderem Fokus auf die mittelalterliche Mystik die Arbeiten von Niklaus Largier zu nennen sind.³⁷ Gerade die genre- und konzeptprägende Modellierung durch Ignatius von Loyola ist entscheidend, wenn der Blick darauf gerichtet werden soll, wie die ästhetische Qualität und Produktivi-

36 Prominent und mit dem Fluchtpunkt einer zeitgenössischen Ethik hat dies bekanntermaßen Michel Foucault auf den Begriff gebracht in der Formel der ›Ästhetik der Existenz‹. Vgl. programmatisch den Band Michel Foucault: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2007. Vgl. dazu, bzgl. der Diskussion des Konzepts in der Forschung sowie zu Foucaults Verständnis von ›Ästhetik‹ Carolin Rocks: Ästhetisches *ethos*. Praxeologie, Foucaults ethische Praktiken und die Literaturwissenschaften, in: Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 66, 1, 2021, S. 69–95, hier bes. S. 84–94.

37 Vgl. Mary Carruthers: *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images*, 400–1200, Cambridge 1998; Mary Carruthers: *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge und New York 2008 [1990]; Niklaus Largier: *Figures of Possibility. Aesthetic Experience, Mysticism, and the Play of the Senses*, Stanford 2022; Niklaus Largier: *Praying by Numbers. An Essay on Medieval Aesthetics*, in: *Representations* 104, 1, 2008, S. 73–91; Largier: Präsenzeffekte (Anm. 14). Vgl. mit einem Schwerpunkt auf die Visualisierungstechniken der inneren Sinne Racha Kirakosian: *Daz inner ouge der sêle. Vision und Erkenntnis bei Meister Eckhart*, in: *Wahrnehmungskräfte – Kräfte wahrnehmen. Dynamiken der Sinne in Wissenschaft, Kunst und Literatur*, hg. von Frank Fehrenbach, Laura Isengard, Gerd M. Micheluzzi und Cornelia Zumbusch, Berlin und Boston 2024, S. 349–372; Niklaus Largier: *Inner Senses – Outer Senses. The Practice of Emotions in Medieval Mysticism*, in: *Codierungen von Emotionen im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, hg. von C. Stephen Jaeger und Ingrid Kasten, Berlin und New York 2003, S. 3–15. Es ist dabei ein verschiedentlich akzentuiertes Argument in Largiers Arbeiten zum Nachleben der christlichen Mystik, dass gerade die Künste des 20. Jahrhunderts auf die rhetorischen und ästhetischen Gehalte asketischer Formpraktiken »atheologisch« Bezug nehmen. Niklaus Largier: *Gloria passionis. Zur Affektkultur der christlichen Mystik des Mittelalters*, in: *Handbuch Literatur & Emotionen*, hg. von Martin von Koppenfels und Cornelia Zumbusch, Berlin und Boston 2016, S. 244–260, hier S. 244.

tät des Exerzitiums in der Vormoderne, in diesem Fall an der Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit zur Geltung kommen und ebendort an eine Charakteristik des Agonalen geknüpft werden. Daher wollen wir in diesem Kapitel am Material stoischer und frühchristlicher Übungsliteratur skizzieren, wie sich das Primat der Praxis in der Stoa artikuliert, welche Wirkung sie der Übung beimisst, innerhalb welchen Kommunikationsmodells sich die Übung aufspannt und schließlich welches Selbstverhältnis das übende Subjekt dabei ausprägt (Kap. 4.1). Die Darstellung zieht Pierre Hadots und Paul Rabbows einschlägige Arbeiten zu Rate; wir erheben dementsprechend auch keinen Originalitätsanspruch für diese Darstellung, sondern zielen auf eine Pointierung, um darüber sowohl die Kontinuität wie die Verschiebung, die das Verhältnis zwischen dem christlichen, insbesondere dem Ignatianischen, Übungsparadigma und der ›heidnischen‹ Stoa bestimmt, sichtbar zu machen. Wir konzentrieren uns in diesem Kapitel auch aus darstellungspragmatischen Gründen auf die jüngere Stoa, deren Texte und Positionen direkten Einfluss auf das Frühchristentum hatten. Dem Verschmelzungs- und Verschiebungsprozess selbst widmet sich Kap. 4.2, das erstens die Agonalität der christlichen Übung im Anschluss an die stoische und zweitens die Betonung der mit der Übung verbundenen Imaginationsarbeit herausstreicht. Das Zusammenspiel von Agonalität und Imagination bewirkt die für den Umschlag von Aisthesis zum Ethos wichtige ›dramatische‹ Struktur der Ignatianischen Übung.

4.1 Das Übungsparadigma der Stoa. Zur Vorgeschichte des Ignatianischen Exerzitiums

Die agonale Dimension der Übung und ihre in der Wiederholung gewonnene Subjektivierungsfunktion ist keine Erfindung des Ignatius, sondern bereits für die Philosophie der Stoa zentral; und dies in einem Maße, dass für sie – mit Pierre Hadot gesprochen – die ganze

Philosophie eine ›Übung‹ [*exercice*] dar[stellt]. In ihren Augen besteht die Philosophie nicht in der Lehre einer abstrakten Theorie, noch weniger in der Auslegung von Texten, sondern in einer Lebenskunst, einer konkreten Haltung, einem festgelegten Lebensstil, der sich auf die ganze Existenz auswirkt.³⁸

³⁸ Hadot (Anm. 23), S. 15. Die französische Entsprechung ist zitiert nach Pierre Hadot:

Eine Zuspitzung dieses Sachverhalts liefert Epiktet im *Encheiridion* anhand seiner Unterscheidung zwischen dem Philologen und dem Philosophen:

Wenn ich aber einen gefunden habe, der sie [i. e. die Schriften Chrysipps, JCH/CR] mir erklärt, dann bleibt nur noch die Aufgabe, die Lehren auch anzuwenden. Nur darauf kann man stolz sein. Wenn ich aber nur die Auslegung bewunderte, dann wäre ich höchstens ein Philologe, aber kein Philosoph. Der Unterschied wäre nur, daß ich statt Homer Chrysipp interpretierte. Daher erröte ich noch mehr, sobald jemand zu mir sagt: ›Lies mir aus Chrysipp vor‹, wenn ich nicht in der Lage bin, die Taten aufzuweisen, die den Worten entsprechen.³⁹

Nicht ein Wissen um oder ein Verstehen von Lehren, sondern deren Anwendung im eigenen Leben, die den Worten entsprechenden Taten, sind, was im stoischen Verständnis Philosophie von anderen verstehenden Disziplinen unterscheidet – Nachvollzug ist der Vollzug in der eigenen Lebenspraxis. Das Ziel dieser Anwendung ist es, der »Persönlichkeit« (*charaktéra*) »ein dauerhaftes Gepräge, das du bewahrst«,⁴⁰ zu geben. Voraussetzung dafür ist die durch Übung erreichte Internalisierung der Lehre – sie muss gleichsam zur zweiten Natur werden. Die Erarbeitung einer Methode der (Ein-)Übung ist Paul Rabbow zufolge der eigentliche Ertrag der stoischen und epikureischen Philosophie der frühen Kaiserzeit. Für ihn stellt sie ein »hochentwickeltes *System methodischer Seelenleitung*«⁴¹ dar, sie ist Entwicklung und Anwendung dessen, was er als »*sittliche[s] Exerzitium*« titulierte und definiert als

einen bestimmten Akt der Selbstbeeinflussung, der mit der bewußten Absicht eines bestimmten sittlichen Effekts ausgeübt wird; er weist insofern stets über sich hinaus, als er entweder selbst wiederholt oder mit anderen, gleichgerichteten Akten zu einem planvollen Ganzen verbunden wird. Als sittlich charakterisiert das Exerzitium sich im Unterschied von geistiger Übung, etwa der Einübung eines Lehrstoffs, und gymnastischer Übung;

Exercices spirituels, in: ders.: Exercices spirituels et philosophie antique, Paris 1987, S. 11–58, hier S. 14.

39 Epiktet: Anleitung zum glücklichen Leben. *Encheiridion*. Griechisch-deutsch, hg. von Rainer Nickel, Düsseldorf 2006, S. 67.

40 Epiktet (Anm. 39), S. 49.

41 Paul Rabbow: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954, S. 15.

die bewußte Absicht unmittelbaren sittlichen Effekts scheidet es von gewöhnlichem Durchdenken sittlicher Probleme. Daß solche Übung [Exerzitium] entweder selbst wiederholt, Regel, Selbstgewöhnung wird [wie es meistens der Fall ist] oder im Ganzen eines Planes, eines Systems mit anderen, gleichgerichteten zusammenwirkt, ist mit dem Sinn des ›Üben‹ gegeben.⁴²

Was Rabbow als ›sittlichen Effekt‹ bezeichnet, lässt sich in der Terminologie Michel Foucaults als »Subjektivitätspraktik[]«,⁴³ die ein spezifisches *ethos*, eine »Weise zu sein und sich zu verhalten«⁴⁴ formt, und mit Pierre Hadot als eine »tiefgreifende[] Umwandlung [*transformation profonde*] der Denk- und Seinsweise des Individuums«⁴⁵ bestimmen. Rabbow und Hadot diskutieren anhand der Werke der Stoiker geradezu ein Arsenal von Praktiken, die im Zusammenspiel und in der Wiederholung die Transformation des Subjekts zeitigen. Instruktiv ist Hadots zwei Texten des Philon von Alexandrien entnommene Zusammenstellung dieser Verfahren:

Untersuchung (*zetesis*), gründliche Prüfung (*skepsis*), Lektüre, Anhören, Wachsamkeit (*prosoche*), Selbstbeherrschung (*enkrateia*), Gleichgültigkeit gegenüber den gleichgültigen Dingen. Die andere Liste erwähnt nacheinander: Lektüre, Meditationsübungen (*meletai*), Therapie der Leidenschaften, Erinnerungen an das, was gut ist, Selbstbeherrschung (*enkrateia*) und Ausübung der Pflichten.⁴⁶

Die suchende Einstellung der *zetesis*, die gründliche Prüfung samt damit verbundener (Unter-)Scheidung sowie die achtsam-hütende Einstellung der *prosoche* bilden den Grundstock von Praktiken der Aufmerksamkeitslenkung und (selbst-)reflexiven Beobachtung, während die Erinnerung an ›gute Dinge‹ eine Richtschnur für die Selbstbeobachtung und Prüfung abgibt. Dass diese Erinnerung zu verstehen ist als eine an Vorbilder und deren nachahmenswerte Lebensform, lässt sich an Marc Aurels *Selbstbetrachtungen*

42 Beide Zitate: Rabbow (Anm. 41), S. 18. Die Einfügungen in eckigen Klammern stammen von Rabbow selbst und sind Teil des Originaltexts.

43 Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82), Frankfurt a.M. 2009, S. 27.

44 Michel Foucault: Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, hg. von Daniel Delfert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, Bd. 4, S. 875–902, hier S. 882.

45 Hadot (Anm. 23), S. 15; Hadot (Anm. 38), S. 17.

46 Hadot (Anm. 23), S. 16.

ablesen, deren erstes Buch die Bildungsbiographie des Autors anhand der Familienmitglieder und Lehrer nachvollzieht, deren Taten und Verhalten für ihn prägend waren.⁴⁷

Wie gestalten sich die ›sittlichen Exerzitien‹ jenseits der Erinnerung an Vorbilder im konkreten Vollzug? Die einzelnen Abschnitte von Marc Aurels *Selbstbetrachtungen* beginnen in der Regel mit einer – oftmals auf die Wahrnehmung der inneren Natur zielenden – Verhaltensanweisung an ein ›Du‹, gefolgt von einer Erklärung ebendieser und einem sentenziösen Schluss:

Achte auf deine Fähigkeit, die Dinge in dein Bewußtsein aufzunehmen. Nur auf sie kommt es an, damit in deiner leitenden Vernunft keine Auffassung mehr entsteht, die der Natur und der Beschaffenheit des vernunftbegabten Lebewesens nicht entspricht. Diese garantiert die Fähigkeit, eine voreilige Meinungsbildung zu vermeiden, den vertrauten Umgang mit den Mitmenschen und den Gehorsam gegenüber den Göttern.⁴⁸

Die Dialogstruktur lässt sich als Paränese erkennen, »[d]as Ich rückt in die Position des autoritativen Anderen; als empirisches Ich tritt es lediglich an der Stelle des Adressaten auf. Die Kommunikation ist dementsprechend asymmetrisch und über weite Strecken unidirektional; sie verläuft vor allem vom Anderen in Richtung Du«.⁴⁹ Das chronologisch vorgängige und als Sprecherposition implizit bleibende ›Ich‹ erteilt dem chronologisch späteren ›Du‹ Ratschläge, formuliert Mahnungen und Sentenzen. Inszeniert wird mit hin eine Spaltung des Subjekts, die Selbstreflexion und -affizierung ermöglicht. Diese Struktur findet sich nicht nur in den *Selbstbetrachtungen*, sondern ebenso in Texten, die dem Modell des Briefes – einer bidirektionalen, symmetrischen Kommunikation – folgen und also der selbstreflexiven/-affizierenden Spaltung nicht bedürfen, um eine Kommunikationssituation zu etablieren. Senecas *Epistulae morales* etwa sind adressiert an Lucilius, ihm schickt er »[h]ilfreiche Ratschläge, sozusagen Rezepte für nützliche Medikamente, [...] wenn ich sie bei meinen eigenen Geschwüren als wirksam erkannt habe.«⁵⁰ Empfohlen wird dabei nur, was man an sich selbst bereits

47 Vgl. Mark Aurel: *Selbstbetrachtungen*. Griechisch-deutsch, hg. von Rainer Nickel, Mannheim und Düsseldorf 2010, S. 7–21.

48 Mark Aurel (Anm. 47), S. 55.

49 Günter Butzer: *Soliloquium. Theorie und Geschichte des Selbstgesprächs in der europäischen Literatur*, Paderborn und München 2008, S. 19.

50 L. Annaeus Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium*. Briefe an Lucilium. Lateinisch-deutsch, hg. von Gerhard Fink, Düsseldorf 2007, Bd. 1, S. 35.

als kurativ erprobt hat. Der Beratung des Anderen ist die eigene Praxis vor- gängig, jene wird ununterbrochen mit auf- und in Erinnerung gerufen sowie reflektiert. Mit Foucault gesprochen dient die Korrespondenz nicht allein dazu, dem Anderen Anweisungen zu erteilen, sondern hat auch zum Ziel, sich »dem anderen und sich selbst zu zeigen«, sich »dem Blick des Empfängers«⁵¹ auszusetzen. Der Lehrer ermahnt den Schüler, »auf der Hut zu sein«, und stellt sich selbst pausenlos als wachsam aus – die »Übung« kommt zu keinem Abschluss in Form eines Virtuositums, sondern ist in der Lehre der Stoa als eine auf Dauer gestellte Lebenspraxis modelliert.

Zwei Säulen tragen die Übung: Selbstreflexion und Selbstaffizierung. Erstere zeigt sich im Bewusst-Machen von Lehrsätzen, die das eigene Verhalten zu prüfen, auf die Ebene des Bewusstseins zu heben und damit zu steuern erlauben.⁵² Dass etwa Lucilius mit seinen Sklaven »freundlich umgeh[t]«, wie Seneca von »Leuten, die aus deiner Gegend kommen«,⁵³ erfahren hat, ist nicht hinreichend, es bedarf der an einer Lebensmaxime vorgenommenen Reflexion des eigenen Verhaltens: »Denk bitte daran, daß der Mensch da, den Du Deinen Sklaven nennst, [...] genau wie Du atmet, genauso lebt, genauso stirbt!«⁵⁴ Die Selbstaffizierung arbeitet tendenziell über die Einbildungskraft, wenn etwa Seneca in einem Brief die stoische Naherwartung des eigenen Todes zu einer alle seine Verhaltensweisen begleitenden Vorstellung ausgestaltet:

Als ob eine Prüfung näher käme und jener Tag, der über all meine Jahre das Urteil fällen soll, so aufmerksam beobachte ich mich und rede mir ins Gewissen [*ita me observo et adloquor*]: »Nichts gibt es«, sage ich, »was ich bisher in Taten oder Worten geleistet habe [...]. Unerschrocken bereite ich mich daher auf jenen Tag vor [*componor*], an dem ich ohne Trug und Schönfärberei mich selbst beurteilen werde [...].«⁵⁵

Ein zentrales Element dieser Einübungen bildet die Lebensmaxime, die variiierend wiederholt und damit im Bewusstsein präsent gehalten wird. Sie wird wieder und wieder in Sätzen ausgestaltet, die – wie etwa in Senecas

51 Michel Foucault: Über sich selbst schreiben, in: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, Bd. 4, S. 503–521, hier S. 515.

52 Vgl. dazu auch Foucault (Anm. 43), S. 170–173.

53 Beide Zitate: Seneca (Anm. 50), S. 241.

54 Seneca (Anm. 50), S. 245.

55 Seneca (Anm. 50), S. 153.

Ermahnung zum Umgang mit Sklaven – einen Gegenstand gleichsam in unterschiedlicher ›Beleuchtung‹ vor Augen führen.⁵⁶ Die Wiederholung verfolgt ein doppeltes Ziel: Zum einem aktualisiert sie die jeweilige Lebensmaxime andauernd im Bewusstsein – etwa »*Vergänglichkeit der Menschen-dinge, menschlichen Treibens und Trachtens*«⁵⁷ –, zum anderen hält sie die Maxime als regulative Idee für die Lebensführung präsent. Das macht Rabbows Charakterisierung des sittlichen Meditierens deutlich. Es handle sich dabei um ein

›Verdauen‹ der überdachten Inhalte; ein ›Wiederkauen‹, ›Zerkauen‹, ›Draufbeißen‹; [...] ein ›Schmecken‹ der Vorstellungen, ein ›Sehen, Hören, Fühlen, Riechen‹ [...]. Diese sprechenden [...] Kennzeichnungen [...] sind Ideogramme für eine spezifische psychologische Kategorie des Denkens, die in der Mitte liegt zwischen Nachdenken, ›Verarbeiten‹ und jenen körperlich-organischen Vorgängen; die weder sinnlich ist wie diese, noch ›gedacht‹ wie jenes; für die es aber eine eigentliche – geistige – Bezeichnung nicht gibt. In die gleiche, bestimmte Richtung zeigen Ausdrücke wie: ›ins Mark einsenken‹; ›zu einem Stück von sich machen‹. [...] Meditieren heißt [...] einen Inhalt so in sich aufnehmen, daß er, als Leben, in den organischen, unbewußten Lebensprozeß der Seele eingeht [...].⁵⁸

Foucaults Untersuchung der Subjektivierungspraktiken von der polytheistischen Antike bis zur (früh-)patristischen Askese nimmt diesen Fingerzeig Rabbows auf; für ihn ist die Meditation ein zentrales Element im Ensemble jener Praktiken, die als *epiméleia heautoû*, als »die Sorge um sich selbst, das Sich-um-sich-Kümmern, das Sich-um-sich-Sorgen, das Sich-selbst-Aufmerksamkeit-Zuwenden usw.«⁵⁹ – und mit der lateinischen Entsprechung *cura sui* – bezeichnet werden können. Was Rabbow als ›Aufnehmen‹ des Inhalts in den »unbewußten Lebensprozeß« des Subjekts bezeichnet – die Veränderung, die Grundlage für das immer neu zu prüfende Handeln ist –, stellt für Foucault das zentrale, die *epiméleia heautoû* kennzeichnende Moment dar. Die zur Selbstsorge zugehörige ›Geistigkeit‹⁶⁰ setzt voraus,

56 Rabbow listet einen ganzen Katalog derartiger Maximen samt ihrer variierenden Ausgestaltung, vgl. Rabbow (Anm. 41), S. 25–54.

57 Rabbow (Anm. 41), S. 35.

58 Rabbow (Anm. 41), S. 23 f.

59 Foucault (Anm. 43), S. 16.

60 Foucault bestimmt Geistigkeit in Abgrenzung zur Philosophie heuristisch als »jene Suche, Praxis und Erfahrung [...], durch die das Subjekt an sich selbst die not-

daß die Wahrheit dem Subjekt nie selbstverständlich gegeben ist. [...] Sie setzt ferner voraus, daß die Wahrheit dem Subjekt nicht durch einen einfachen Erkenntnisakt gegeben ist, der durch das Subjektsein oder irgendeine Subjektstruktur begründet und legitimiert ist. Sie setzt voraus und fordert, daß sich das Subjekt verändert, wandelt, einen Weg zurücklegt und in gewissem Maße und bis zu einem gewissen Punkt ein anderes wird, um ein Anrecht auf [den] Zugang zur Wahrheit zu erhalten.⁶¹

Erreicht wird diese Veränderung des Subjekts durch die Wiederholung von Übungen der Selbstreflexion und Selbstaffizierung. Die den Zugang erlaubende Veränderung freilich ist nicht permanent, sie muss – erinnert sei an Senecas Mahnung – durch dauernde Wiederholung der Praktiken aufrechterhalten werden. Die ›sittlichen Übungen‹ des Christentums über-

wendigen Veränderungen vollzieht, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen. Wir nennen also ›Geistigkeit‹ das Ensemble von Suchverfahren, Praktiken und Erfahrungen, die Läuterung, Askese, Verzicht, Umwendung des Blicks, Lebensveränderung usw. sein können, und die, zwar nicht für die Erkenntnis, aber für das Subjekt, das Sein selbst des Subjekts, den Preis darstellen, den es für den Zugang zur Wahrheit zu zahlen hat.« Philosophie dagegen bestimmt Foucault als »jene Form des Denkens, [...] die Bedingungen und Grenzen des Zugangs des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen versucht«. Foucault eröffnet also eine Matrix, in der auf der einen Seite – Philosophie – nach Bedingungen der Möglichkeiten der Erkenntnis und auf der anderen Seite – Geistigkeit – nach den Verfahren der Zurichtung und Veränderung des Subjekts selbst (und nicht etwa seiner Erkenntnisinstrumente) als Bedingung für den Zugang zur Wahrheit gefragt wird (beide Zitate: Foucault (Anm. 43), S. 32). Die auf dieser Grundlage von Foucault vorgenommene Gegenüberstellung der ›antiken Lebenskunst‹ und einer auf Wahrheits- bzw. Erkenntnisgewinnung ausgerichteten Philosophie der Neuzeit, für die René Descartes Pate stehe, wurde in der Forschung zu Recht infrage gestellt. Besonders eindrücklich gelingt dies jüngst Christopher Wild, der die spirituelle Prägung der Descartes'schen Meditation analysiert. Wild untersucht, ausgehend davon, dass Descartes seine Schulausbildung an dem Jesuitenkolleg in La Flèche erhielt, das Ineinander von philosophischem und religiösem/ignatianischem Übungsparadigma in den *Meditationes*. Vgl. Christopher J. Wild: *Descartes' Meditative Turn. Cartesian Thought as Spiritual Practice*, Stanford, CA 2024. Im vorliegenden Band stellt Christopher Wild eine komprimierte Fassung seines Arguments mit besonderem Fokus auf das Exerzitium vor. Vgl. hierzu auch Johannes Herzgsell SJ: *Meditative Exerzitien am Beginn der Neuzeit. Cartesische Philosophie und ignatianische Spiritualität im Vergleich*, in: *Philosophie und Mystik – Theorie oder Lebensform?*, hg. von Johannes Schaber und Martin Thurner, Freiburg und München 2019, S. 81–102; Ulrich Nolte: *Philosophische Exerzitien bei Descartes. Aufklärung zwischen Privatmysterium und Gesellschaftsentwurf*, Würzburg 1995.

61 Foucault (Anm. 43), S. 32.

nehmen – in einer den Gebrauchswert der stoischen Literatur affirmierenden Rezeption – die darin liegende unendliche Aufgabe und spitzen sie, wie wir im Folgenden diskutieren werden, zu einer agonalen Logik der Selbstüberwindung im Zeichen des ›Je mehr‹ zu. Auch die Verfahren zur Herstellung eines Verhältnisses zu sich (Selbstreflexion und Selbstaffizierung) kehren in den christlichen Übungen wieder, wenngleich hier eine Verschiebung festzustellen ist: Die Selbstreflexion tritt in den Hintergrund, wohingegen die Selbstaffizierung der Einbildungskraft nachgerade zu einem Bildgebungsprogramm ausgebaut wird.

4.2 Vom dramatischen Agon des Urchristentums zu Ignatius' Exerzitien

Doch was klar ist, muß verfestigt und beim täglichen Studium [*cotidiana meditatione*] tiefer verankert werden. Mehr Mühe kostet es, gute Vorsätze zu bewahren, als sich hehre Ziele zu setzen. Durchzuhalten gilt es und durch beharrliches Streben die eigene Kraft zu steigern [*adsiduo studio robur addendum*], damit gute Gesinnung [*bona mens*] wird, was guter Wille [*bona voluntas*] war.⁶²

Was Seneca dem Lucilius anempfiehlt, ist die Ein- und Ausprägung eines Charakters (*mens*) in dauerndem ›beharrlichen Streben‹ zur Steigerung der eigenen Kraft: »Im Innern wollen wir uns rüsten; wenn der Bereich sicher ist, kann der Mensch erschüttert, aber nicht überwältigt werden.«⁶³ Innere Stärke erlangt man demzufolge durch ein zurüstendes Exerzitium, das in Sicherheit, jenseits der tatsächlichen Konfliktsituation stattfindet – ganz so, wie »Soldaten in Friedenszeiten sich im Gebrauch der Waffen üben«.⁶⁴ Das von Seneca verwendete Vokabular zeigt an, dass hier ein agonales (Selbst-)Verhältnis vorliegt. Der Text verhandelt das anvisierte Selbstverhältnis durchgängig in bellizistischer und athletischer Metaphorik: Von *pugnare* und *vincere*, *pugna* und *proelium* ist die Rede, und ein Sieg im Wettkampf (*certamen*) – genauer: einem Wettrennen – mit sich selbst wird sogleich als heilig apostrophiert.⁶⁵ Prinzipiell ist diese aus der griechischen An-

62 Seneca (Anm. 50), S. 87.

63 Seneca (Anm. 50), S. 74.

64 Foucault (Anm. 51), S. 513.

65 »Quomodo tamen hodiernum certamen nobis cesserit quaeris? quod raro cursoribus evenit, hieran fecimus.« L. Annaeus Seneca: Epistulae Morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius. Lateinisch – Deutsch, hg. von Gerhard Fink, Düsseldorf 2009, Bd. 2, S. 94.

tike herkommende Agonalität⁶⁶ eine doppelte: Zum einen versteht sie sich als Herausforderung an das Selbst, ›besser‹ zu werden, zum anderen etabliert sie, dem Modell des Wettkampfs entsprechend, ein Konkurrenzverhältnis zu Anderen. Senecas Variante akzentuiert die ›Selbstherausforderung‹ im Zeichen der *cura sui*.

Anders verfährt die Ethik des Christentums in ihrer Übernahme der griechischen Agonalität.⁶⁷ Beginnend mit dem frühesten der Paulusbriefe, dem ersten Brief an die Thessalonicher, wird die Übung der urchristlichen Gemeinde in (von Seneca und anderen Stoikern bekannten) Metaphern der vorbereitenden Rüstung beschrieben – in der Einheitsübersetzung: »Wir aber, die dem Tag gehören, wollen nüchtern sein und uns rüsten mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung auf das Heil.« (1 Thess 5, 8) Auch das aus der Stoa bekannte athletische Bildfeld findet in Vergleichen Verwendung:

Wisst ihr nicht: Die im Stadion laufen, die laufen alle, aber nur einer empfängt den Siegespreis? Lauft so, dass ihr ihn erlangt. Jeder aber, der kämpft, enthält sich aller Dinge; jene nun, damit sie einen vergänglichen Kranz empfangen, wir aber einen unvergänglichen. Ich aber laufe nicht wie ins Ungewisse; ich kämpfe mit der Faust nicht wie einer, der in die Luft schlägt, sondern ich schinde meinen Leib und bezwinde ihn, dass ich nicht andern predige und selbst verwerflich werde. (1 Kor 9, 24–27)

Die Übertragung des athletisch-bellizistischen Bildfeldes von der körperlichen auf eine geistliche (oder mit Rabbow: sittliche) Übung macht Paulus im ersten Brief an Timotheus explizit: »Übe dich in der Frömmigkeit! Denn körperliche Übung nützt nur wenig, die Frömmigkeit aber ist nützlich zu allem: Ihr ist das gegenwärtige und das zukünftige Leben verheißen.« (1 Tim 4, 7–8) Die (Zu-)Richtung, auf welche die Übung zielt, hat eine doppelte Frontlinie: Zum einen, wie im vorletzten Zitat ausgesprochen, geht es – der Stoa vergleichbar – nach Innen orientiert um eine Bezwingung der in-

66 Zum *agon* als Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens in der Polis vgl. Johan Huizinga: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbek b.H. 1987, S. 84–88. Ohne die geistesgeschichtlichen Ideologeme, doch mit ähnlichem Ergebnis vgl. Paola Angeli Bernardini: *Il soldato e l'atleta. Guerra e sport nella Grecia antica*, Bologna 2016. Zudem bereits mit Fokus auf die Übernahme dieser Denkfiguren aus der stoischen in die urchristliche Ethik vgl. Victor C. Pfitzner: *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leiden 1967, S. 23–35.

67 Vgl. Bill-Mrziglod (Anm. 30), S. 93–94; Pfitzner (Anm. 66), S. 82–129.

ferioren Teile der Physis: der Affekte und Emotionen. Zum anderen richtet sie sich – in einer Identifikation dieses inneren Anteils mit einem Außen – gegen die »heimtückischen Anschläge des Teufels. Denn wir kämpfen nicht gegen Menschen, sondern gegen Mächte und Gewalten des Bösen, die über diese gottlose Welt herrschen und im Unsichtbaren ihr unheilvolles Wesen treiben.« (1 Eph 6, 11–12) Die Imagination bestimmter Seelenanteile als Effekte der ›im Unsichtbaren‹ wirkenden ›Gewalten des Bösen‹ bereitet erstens der szenischen Fassung des Geschehens die Bühne – im vierten Jahrhundert nach Christus etwa wird Prudentius in seiner *Psychomachia* den ›Seelenkampf‹ der Tugenden und Laster in einem allegorischen Lehrgedicht inszenieren⁶⁸ – und zweitens bereitet sie das für die christliche Tradition bis zu Ignatius und über ihn hinaus wichtige Bildfeld des *miles christianus* vor.⁶⁹

Die mit dem Siegeszug des Christentums einsetzende Veränderung der ›geistlichen Übungen‹ bedeutet keinen radikalen Bruch mit der ›heidnisch-antiken Tradition, vielmehr eine Akzentverlagerung, zumal hier auch die Rezeption antiker Autoren durch die Kirchenväter eine wichtige Rolle spielt. Zu dieser Neuakzentuierung gehören zwei Aspekte. An die Stelle des selbst-reflexiven Bezugs der Stoa tritt erstens die vertikale, transzendente Relation, also das Verhältnis des Ichs zu Gott und den Mächten des Bösen – in den Worten Foucaults: »Selbsterkenntnis« bedeutet nunmehr keine »Gewissensprüfung oder ein Hinabtauchen in die Tiefen seines selbst«, sondern »eine Auffahrt zu Gott, die von der Seele ausgeht, die zu ihm aufsteigen kann.«⁷⁰ Zweitens fokussiert die christlich formatierte Übung diesen ›Aufstieg‹ als eine im Rahmen der *Seelenführung* ermöglichte innere Imaginationsarbeit –

68 Vgl. Aurelius Prudentius Clemens: *Psychomachia*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, hg. von Magnus Frisch, Berlin und Boston 2020. Vgl. zur Rezeption stoizistischer Ethika bei Prudentius exemplarisch Christian Gnilka: *Falsae pietatis imago*. Quellenstudien zu einer Szenenfolge der *Psychomachie* des Prudentius, in: ders.: *Philologische Streifzüge durch die römische Dichtung*, Basel 2007, S. 353–380. Darüber hinaus hat Gnilka in der Forschungsreihe *Chrêsis* eine den Gebrauchswert nicht nur der stoizistischen Literatur, sondern der antiken Kultur insgesamt zentral stellende Rezeption durch die Kirchenväter exponiert: *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, hg. von Christian Gnilka, Basel 1984–2023, 11 Bde.

69 Vgl. Bill-Mrziglod (Anm. 30).

70 Foucault (Anm. 29), S. 159. Dazu weiter auch das gesamte Kapitel »Die Kunst der Künste«, in dem Foucault die Besonderheiten der christlichen Seelenführung – mit den Konstituenten des Gehorsams, der Zuflucht zu Gott, der Prüfung und des Geständnisses – wie sie bei den Kirchenväter modelliert werden, ins Auge fasst: vgl. Foucault (Anm. 29), S. 149–201, bes. mit Blick auf die Agonalität das Teilkapitel IV.1. »Der innere Kampf«, S. 188–193.

samt der Etablierung einer ›Bühne‹ – und verschiebt damit einhergehend das Verständnis der Scheidekunst: Die Frage lautet nunmehr nicht nur, welche Regungen meines Inneren ich im Interesse eines gelingenden Lebens zu reflektieren und zu bearbeiten habe, sondern welche Regungen meiner Subjektivität nicht Teil des mir in der vertikalen Relation ›gen Himmel‹ aufgegebenen Selbst sind, sich vielmehr der Einwirkung jener unsichtbaren ›Gewalten des Bösen‹ verdanken. Das Subjekt wird damit zur Bühne eines Kampfes, der, wie die Geschichte christlicher Kunst und Literatur zeigt, in Bildern, Allegorien und – denkt man an das mittelalterliche geistliche Spiel oder das Jesuitentheater⁷¹ – faktischen Schauspielen zum Ausdruck gebracht wird. Prudentius' Inszenierung des allegorischen Seelenkampfes, der entsteht, wenn »durch die Verwirrung der Gefühle [...] Aufruhr ausbricht und der Streit der Leidenschaften die Seele quält«,⁷² ist das vielleicht einflussreichste literarische Zeugnis dieser Dramatisierungstendenz. Dieses Vor-Augen-Stellen der ›im Unsichtbaren‹ wirkenden Mächte schafft die in der christlichen Hagiographie in dramatischer Erzählform ausgestaltete Möglichkeit zum Umgang mit den derart versinnlichten Akteuren. Die Lebensmaximen der Stoa, die in intensivierender Variation in Sentenzen, Merksätzen, (auto-)biographischen Anekdoten, sicherlich auch im Drama (Seneca) – nach Rabbow vornehmlich rhetorisch⁷³ – eingeübt werden sol-

71 Zum geistlichen Spiel vgl. exemplarisch Christian Kiening: Präsenz – Memoria – Performativität. Überlegungen im Blick auf das Innsbrucker Fronleichnamspiel, in: Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel, hg. von Ingrid Kasten und Erika Fischer-Lichte, Berlin und New York 2007, S. 139–168, hier S. 143 f., zum plurimedialen Spektakel des Jesuitentheaters, das offensichtlich eine starke Affinität zu Ignatius' theatralen, synästhetischen Verfahren besitzt, vgl. Joseph Imorde: Die inszenierte Eucharistie, in: Medien der Auferstehung, hg. von Helga Finter, Frankfurt a.M. 2012, S. 57–66; Klaus Raschzok: Theater und Liturgie zwischen äußerer Differenzierung und innerer Annäherung. Ein liturgiehistorischer Durchblick aus protestantischer Perspektive, in: Heilige Spiele. Formen und Gestalten des spielerischen Umgangs mit dem Sakralen, hg. von Jürgen Bärsch, Christel Köhle-Hezinger und Klaus Raschzok, Regensburg 2022, S. 125–165.

72 Prudentius (Anm. 68), S. 79. Zur Bedeutung Prudentius' bis in die Literatur des Barock hinein vgl. exemplarisch Carolin Rocks und Dennis Borghardt: Umkämpfte Hausordnung. Zur Korrespondenz von Seele und Sinnen in Jacob Baldes *Urania Victrix*, in: *Simpliciana*. Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft 42, 2020, S. 205–224.

73 Hier ist also Rabbows These, in der Verwendung rhetorischer Verfahren der Wiederholung, des Trikolons, des Vergleichs und der Hyperbel die Gemeinsamkeit zwischen der stoischen und der christlichen Übungspraxis zu behaupten, zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen. Vgl. Rabbow (Anm. 41), S. 58–73. Rabbow selbst diskutiert im Anschluss an die rhetorischen Verfahren der Intensivierung durch Wiederholung

len, werden im Christentum tendenziell ergänzt um die polysensorielle figurale Versinnlichung und Visualisierung, durch die das Subjekt eine ›Ansicht‹ seiner agonalen Seelenbewegungen gewinnt. Außerdem werden die dabei generierten inneren Bilder in ihrer Intensität gesteigert, indem sie in Form von dramatischen Sequenzen vorgestellt werden, die ganz wesentlich anhand einer Figuration der die Seele anfeindenden Kräfte funktional werden. Es geht bei den christlichen asketischen Praktiken mithin darum, eine »spezifische Logik des ›Besessenwerdens‹ außer Kraft zu setzen« und die »Abwehr von bedrohlichen Obsessionen und externen Besitzansprüchen«⁷⁴ zu ermöglichen.

Dass diese – wie Thomas Macho mit Bezug auf die Versuchungen des heiligen Antonius formuliert – »Projekte eines agonalen Wettstreits zwischen dem Mönch und dem Teufel«⁷⁵ auf figuraler Sinnlichkeit aufbauen, davon gibt etwa die von Ignatius im Schutz des Krankenhauses studierte *Legenda Aurea* beredtes Zeugnis. Kaum eine Heiligenlegende kommt ohne Erscheinungen göttlicher und dämonischer Wesenheiten aus, die versuchen, verführen, ermutigen oder anleiten. Als paradigmatisch kann die Legende des Heiligen Antonius gelten,⁷⁶ dessen Lebensgeschichte eine – tendenziell nur durch den Tod abschließbare – Serie himmlischer und dämonischer Erscheinungen darstellt. Besonders instruktiv für die Funktion der Agonalität sowie der Imagination ist gleich die erste der in der *Legenda Aurea* berichteten Erscheinungen:

Als er [i.e. Antonius, JCH/CR] einmal mit der Kraft des Glaubens den Geist der Unzucht überwunden hatte, erschien ihm zu seinen Füßen der Teufel in Gestalt eines schwarzen Knaben und mußte gestehen, er sei von ihm besiegt worden. Antonius hatte nämlich durch sein Gebet die Gnade erlangt, den Dämon der Unzucht, der den Jünglingen nachstellt, sehen zu können.⁷⁷

und Reihung ausschließlich an Ignatius die Verfahren der *evidentia*, vgl. Rabbow (Anm. 41), S. 73–77.

74 Thomas Macho: Askese als kreative Strategie, in: Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion, hg. von Barbara Gronau und Alice Lagaay, Bielefeld 2010, S. 115–127, hier S. 115.

75 Macho (Anm. 74), S. 116.

76 Vgl. dazu und zum Folgenden insbesondere Largier: Präsenzeffekte (Anm. 14).

77 Jacobus de Voragine: *Legenda aurea*. Heiligenlegenden, hg. von Jacques Laager, Zürich 1982, S. 71.

Das Subjekt befindet sich in einem agonalen Verhältnis zu seinem sexuellen Begehren. Die ›Überwindung‹ ist gleichbedeutend mit der Figuration des Begehrens auf einer Bühne, die unentscheidbar ›Innen‹ (liest man die Legende allegorisch bzw. anagogisch) oder ›Außen‹ (liest man sie literal) ist. Unabhängig aber von ihrem ontologischen Status erhält die ›Unzucht‹ durch ihre Figuration als ›Dämon‹ einen agentialen Status: Antonius kann sie wahrnehmen, mit ihr verhandeln, in Distanz zu ihr treten: »Da du mir in solch verächtlicher Gestalt erschienen bist, werde ich dich künftig nicht mehr fürchten!«⁷⁸ Kurz und gut, hier kann und wird ein Drama statthaben. Auf die repetitiven Szenen der Versuchung – durch Habgier, durch Hochmut – in dämonischen Figurationen, die Antonius überwindet, folgt die sentenzhafte Formulierung der Lehre, die dem exerzitialen Ethos zugrunde liegt: »Antonius sagte: ›Man muß wissen, daß es drei Regungen des Leibes gibt: eine von der Natur her; eine andere infolge Fülle der Nahrung; und eine dritte vom Teufel her.«⁷⁹ ›Wissen‹ ist hier freilich zu verstehen als *knowing how*, als eingeübte Fähigkeit, die Regungen des Leibes als Gegenstand für eine – um Ignatius' Formulierung zu verwenden – Unterscheidung der Geister zu imaginieren. Im Zusammenspiel mit der tendenziell unabschließbaren Aufgabe der *imitatio Christi* entsteht so ein unendliches Drama, dem sich (bis zum Tod des Subjekts) nach Belieben weitere Szenen hinzufügen lassen.

Während in der *Legenda Aurea* anhand von Einsiedlern, Asketen und Märtyrern die Effekte des geübten Ethos im inneren Theater von Herausforderung und Überwindung zur Darstellung kommen, verhandeln etwa zeitgleich mit Jakobus de Voragine die christlichen Mystiker*innen die Techniken der sinnlichen Figuration, die Ignatius späterhin für seine *Ejercicios espirituales* wiederaufgreifen wird. Als »unmittelbare Quelle« – aber keineswegs einzige – von Ignatius' Werk identifiziert Largier die »spätmittelalterliche[] *Vita Christi* Ludolfs von Sachsen«, die »dezidiert die Bedeutung der Sinneserfahrung betont«.⁸⁰ Den ideengeschichtlich entscheidenden Schritt hin zur bei Ignatius propagierten »phänomenologisch verstandenen Sinnlichkeit«⁸¹ macht Largier aber bereits an der Auslegung des Hohelieds durch den Kirchenvater Origenes fest, worin die für christliche Frömmigkeitspraktiken zentrale Idee des ›inneren Sinns‹⁸² artikuliert wird. Den inne-

78 Voragine (Anm. 77), S. 71.

79 Voragine (Anm. 77), S. 75.

80 Niklaus Largier: Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese, München 2007, S. 43.

81 Largier (Anm. 80), S. 43.

82 Largier grenzt den von ihm diskutierten ›inneren Sinn‹ ab von der auf Aristoteles

ren Sinn, dessen Theorie von einer »Phänomenologie der *aisthesis* [...], vom Umgang mit der sinnlichen Erfahrung von Welt und Schrift«⁸³ ausgeht, sieht Origenes vonnöten zum ›rechten‹ Verständnis der Heiligen Schrift. Origenes diskutiert den inneren Sinn also im Rahmen einer exegetischen Fragestellung; das rechte Verständnis sei ihm zufolge nicht Frage der *explicatio*, sondern der *applicatio* des Textes. Erst die durch den inneren Sinn ermöglichte »Überführung des Textes in sinnliche Erfahrung, die die Seele formt und die Welt neu Gestalt annehmen läßt [...], [und eine] neue Figuration der Welt produziert«,⁸⁴ gebe die volle Bedeutung des Gottesworts zu verstehen. Wie diese Technologie lange vor Ignatius in der Klosterzelle praktisch zum Einsatz kam, erläutert Largier an einem Traktat des Zisterziensermönchs Balduin von Canterbury, an dem sich freilich auch die Umkehr der von Origenes angesetzten hermeneutischen Stoßrichtung zeige: Nicht die »hermeneutische, psychologische, kontemplative Praxis« stünde im Vordergrund, »sondern die Sinnlichkeit soll zunächst erregt und transformiert werden, damit sie an die Stelle des unfaßbaren Sinnes der Schrift zu treten und [...] eine ästhetische Erfahrung der Fülle der Welt zu leisten vermag.«⁸⁵ In ebendiesem Sinne – als »Medien der Erfahrung«⁸⁶ – wird auch Ignatius (die Exerzierenden allerdings auf ihre *memoria* zurückgreifen lassend) die Komposition des Ortes und die imaginative Schau der biblischen Szenen – allen voran der Passionsgeschichte – als »synästhetische[s] Gesamterlebnis der inneren Vorstellungswelt« konzipieren, das schließlich die »Meditationssituation transzendiert und den Status eines äußerlich-realistischen Vorganges gewinnt«.⁸⁷ Wie bei Ignatius steht auch bei seinen Vorgängern – bis hin zu den hagio-

zurückgehenden Lehre von den ›inneren Sinnen‹, »die sich auf den Gemeinsinn (*sensus communis*) und die Einbildungskraft (*imaginatio*) als spezifische Seelenvermögen bezieht«. Die aristotelische Psychologie der Erkenntnisvermögen »beschäftigt sich mit dem Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgang auf der Basis eines Modells der Sinneserfahrung, die zunächst einen Prozeß psychophysischer Datenverarbeitung [...] analysiert, und in einem zweiten Schritt die Funktion der höheren Vermögen (des Willens und des Intellekts) analysiert«. Largier (Anm. 80), S. 44.

83 Largier (Anm. 80), S. 44.

84 Largier (Anm. 80), S. 45 f. Zur Verwendung dieser Technik bei Mystiker*innen des Mittelalters vgl. exemplarisch Kirakosian (Anm. 37); Largier: Inner Senses (Anm. 37).

85 Largier (Anm. 80), S. 62.

86 Largier (Anm. 80), S. 47.

87 Christian Wehr: Geistliche Meditation und poetische Imagination. Studien zu Ignacio de Loyola und Francisco de Quevedo, München 2009, S. 85. Vgl. auch Julia Weber: Das Unsichtbare sichtbar machen. Visualisierungsstrategien in Ignatius von Loyolas Exerzitien, in: MLN 137, 3, 2022, S. 483–503.

graphischen Varianten der in Dämonen, Engeln, Erscheinungen imaginierten inneren Prozesse und agonalen Regungen – die sinnlich-dramatische Figuration des Gelesenen bzw. Erinnerung im Zentrum, bis hin zu dem Punkt, da die Unterscheidung von innerer Bühne und wahrgenommener ›Realität‹ irrelevant wird.

Wie nun aber geht Ignatius selbst vor? Welche Handlungs- und Verhaltensanweisungen konturieren seine Variante der Übung? Was versteht er überhaupt unter ›geistlichen Übungen‹? Die letzte Frage beantworten sogleich die Eingangsbemerkungen der *Exerzitien*: »Unter geistlichen Übungen versteht man jede Art, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen (meditar), zu betrachten (contemplar), mündlich und im Geiste zu beten und andere geistige Tätigkeiten, wie später erklärt wird.«⁸⁸ Diese recht weite und offene Begriffsbestimmung verengt die Anleitung spürbar, wenn sie ihr auf vier Wochen angelegtes Übungsprogramm entfaltet. Von der Struktur her handelt es sich bei den Ignatianischen Exerzitien um eine grundsätzlich angeleitete Tätigkeit; unterschieden wird – in einer sakramental anmutenden Sprache, die den Vollzugscharakter betont – zwischen einem »Exerzitiengeber [*el que da los ejercicios*]« und einem die Exerzitien »Empfangenden [*el que los rescibe*]«,⁸⁹ zwischen denen ein Wissens- und Machtgefälle besteht: Der Exerzitienggeber hat den Empfangenden während der Zeit der Exerzitien nicht über die kommenden Übungen und Techniken zu informieren,⁹⁰ wie überhaupt die Anleitung nicht in die Hände des Empfangenden gelangen sollte.⁹¹ Durch diese Asymmetrie – hier der Exerzitienggeber als Regisseur, da der Empfangende als Akteur in einem Drama ungewissen Verlaufs – entsteht, wie Roland Barthes pointiert hat, eine dramatische Struktur; im folgenden Kapitel wird darauf ausführlicher eingegangen.

Die Exerzitien sind eine angeleitete Tätigkeit in einer dafür rigoros strukturierten Zeit von vier Wochen. Die erste Woche des Übungsprogramms

88 Loyola: Exerzitien (Anm. 8), S. 7 [1].

89 Beide Zitate: Loyola: Exerzitien (Anm. 8), S. 9 [8]; Loyola: Ejercicios (Anm. 8), S. 223.

90 Vgl. insbesondere Loyola: Exerzitien (Anm. 8), S. 9–12 [7–17]. Zum hier sichtbar werdenden Prinzip der Führung vgl. – mit Bezug auf monastische Regeln – Foucault (Anm. 29), S. 164–177, der am Christentum die Idee eines globalen, jeden Aspekt des Lebens umfassenden Gehorsams ausarbeitet. Dieser Gehorsam betrifft nicht einen bestimmten Inhalt (Gebote und Verbote), sondern ist in seiner »Form« von Bedeutung: Der Mönch gehorcht, »ohne dem Bedeutung zu schenken, was gewollt wird, sondern indem [er] sich an die Tatsache hält, dass es ein anderer ist, der will«, Foucault (Anm. 29), S. 171. Vgl. dazu auch Agamben (Anm. 29) S. 89–91.

91 Mit dieser Zielgruppenspezifität begründet Christian Wehr auch die »Unlesbarkeit« des »über weite Strecken präskriptiven Textes«. Wehr (Anm. 87), S. 77.

steht ganz im Zeichen der Selbstreflexion. Sie ist »Sündenmeditation«,⁹² eine tradierte katholische Praktiken (Generalbeichte, Kommunion) erweiternde, »ausräumend vorbereitend[] ›Hölle der Selbsterkenntnis«,⁹³ in der die stoische Selbstprüfung über die radikale Einsicht in das eigene Versagen weitergeführt wird zur einsichtigen Absage an den eigenen Willen; »daß Gott über mich disponiere«,⁹⁴ stellt Hans Urs von Balthasar zufolge das zu verinnerlichende Ergebnis der ersten Woche dar. Erreicht wird dieses durch Wiederholung und Intensivierung. Ignatius beschreibt für die erste Woche fünf Übungen; die ersten beiden stellen »Besinnung[en]«⁹⁵ über die Sünden dar, die dritte eine »Wiederholung der ersten und zweiten«, die vierte eine »[verdichtende] Wiederholung der dritten«, die fünfte schließlich eine »Schau der Einbildung der Länge, Weite und Tiefe der Hölle«.⁹⁶ Wiederholung und Intensivierung bilden den Grundstock der Verfahren, bevor in der fünften Übung das Subjekt jener nunmehr deutlich vor Augen gestellten Sünden in der Imagination gleichsam seiner (im christlichen Verständnis) »gerechten Strafe« zugeführt wird.⁹⁷

Die Scham über die bisherige Sündhaftigkeit wie auch die Dankbarkeit, bislang verschont worden zu sein, stellen den Ausgangspunkt der zweiten Woche – »[d]er Ruf« [*el llamamiento*]⁹⁸ überschrieben – dar. Sie stellt gewissermaßen die aus Ignatius' Autobiographie vertraute Vollzugsform des Reversionsereignisses dar. Erster Schritt: »Sich einen menschlichen König vor Augen stellen [...], dem alle Fürsten und alle Christenmenschen Ehrfurcht erweisen und gehorchen.«⁹⁹ Es folgt die *amplificatio* durch einen (im Agon gesprengten) Vergleich: »Wenn wir schon einen solchen Ruf des irdischen Königs an seine Untertanen in Erwägung ziehen, um wieviel mehr ist es dann der Erwägung würdig, Christus Unseren Herrn, den Ewigen König,

92 Wehr (Anm. 87), S. 77.

93 Hans Urs von Balthasar: Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch. Auswahl und Einleitung von Jacques Servais SJ, Einsiedeln 1993, S. 106.

94 Balthasar (Anm. 93), S. 107.

95 Loyola: Exerzitien (Anm. 8), S. 25 [45].

96 Alle Zitate: Loyola: Exerzitien (Anm. 8), S. 30f. [62–65]. Die Einfügung »[verdichtende]« findet sich in von Balthasars Übersetzung. Das spanische Original spricht davon, dass die vierte Übung »resumiendo este mismo tercero«, »Zusammenfassung ebendieser drei vorhergehenden«, sei. Loyola: Ejercicios (Anm. 8), S. 240.

97 »Die Hölle, die ich verdient habe und die mir bisher erspart blieb« betitelt von Balthasar seinen Kommentar zur fünften Übung (Balthasar (Anm. 93), S. 116).

98 Loyola: Exerzitien (Anm. 8), S. 37 [91]; Loyola: Ejercicios (Anm. 8), S. 245.

99 Loyola: Exerzitien (Anm. 8), S. 37 [92].

zu sehen«. ¹⁰⁰ Dieses Thema breitet der Text zu einer Vita Christi aus – und empfiehlt auch sogleich die begleitende Lektüre der »Bücher[] der Nachfolge Christi oder in den Evangelien und den Leben der Heiligen« ¹⁰¹ –, welche die Würdigkeit Christi als eines Königs, dem bedingungslos zu folgen sei, unterstreicht. Erstmals in den *Exerzitien* kommt dabei die »Anwendung der fünf Sinne« ¹⁰² zum Einsatz, das ist: die versinnlichende Verstärkung des Imaginierten durch eine Meditation ¹⁰³ der Wirkung auf jeden der Sinne. Das Vor-die-Sinne-Stellen (und nicht nur »vor Augen«) des Lebens Christi setzt die dritte Woche fort, von der Kindheit und Jugendzeit Christi aus steigert sich der Gegenstand der Imagination dramatisch: Vor die Sinne gestellt wird nunmehr die Spanne vom letzten Abendmahl bis zur Kreuzigung. Wenig überraschend gilt die vierte Woche der Zeit von der Kreuzabnahme bis zum »Geheimnis der Auferstehung« ¹⁰⁴ und der Himmelfahrt. Mit allen Sinnen nachvollzogen wird also die absolute Exzeptionalität Christi – und damit (im Vergleich zu irdischen Königen) die Notwendigkeit der bedingungslosen Nachfolge und Gehorsamkeit.

Vernachlässigt man in analytischer Perspektive die konkreten theologischen Sinngehalte, so stellt Ignatius' Übungsprogramm formal insofern eine Neuakzentuierung der antiken »sittlichen Übungen« dar, als an jedem Punkt des Prozesses eine in dramatischem Modus gesteigerte Imagination – und nicht etwa die Reflexion und Erarbeitung von Lebensmaximen – im Mittelpunkt stehen. Der Empfangende hat nicht nur Regeln zu verinnerlichen, sondern mit eigenen Augen und allen Sinnen nachzuerleben, wieder und wieder zu imaginieren, angeleitet durch rhetorische Prozeduren der Versinnlichung. Die grundlegende Bewegung, die in den vier Wochen vollzogen wird, ist also psychodynamisch zu fassen als vorbereitende (Selbst-) Erniedrigung und anschließende bedingungslose Hingabe an den christlichen Gott und dessen Statthalter auf Erden. Die Selbsterniedrigung modifiziert das agonale Prinzip der Stoa; der verbesserungswürdige Lebensvollzug, das eigene Ungenügen wird in den Horizont der katholischen Sündenlehre ge-

100 Loyola: *Exerzitien* (Anm. 8), S. 38 [95].

101 Loyola: *Exerzitien* (Anm. 8), S. 39 [100].

102 Loyola: *Exerzitien* (Anm. 8), S. 43 [121].

103 Giorgio Agamben hat darauf hingewiesen, dass die in monastischer Literatur erwähnte *meditatio* »den – allein oder gemeinsam vollzogenen – Vortrag der Heiligen Schrift« bezeichnet, der »im Unterschied zur Lesung (*lectio*) aus dem Gedächtnis erfolgt.« (Agamben (Anm. 29), S. 43) Es geht, um das nochmals zu unterstreichen, bei der Übung also nicht um eine wie auch immer geartete »kontemplative Innenschau«, sondern um die Vergegenwärtigung der Bibelworte aus dem Gedächtnis.

104 Loyola: *Exerzitien* (Anm. 8), S. 70 [226].

stellt – und anschließend zur Basis des bedingungslosen Dienstes in der Durchsetzung des christlichen Ethos, wie er im anfangs diskutierten *miles christianus* figuriert wird – nicht umsonst bezeichnet von Balthasar die »Soldatenehre« als grundlegendes »Gleichnis [...] für das [c]hristliche« Leben von den Kirchenvätern bis zu Ignatius.¹⁰⁵ Agonal ist dabei nicht nur das Selbstverhältnis (der Überwindung, der Verbesserung, des sich-selbst-würdig-Machens) und das Verhältnis zwischen dem Subjekt als *miles christianus* und der (heidnischen, »sündigen«) Welt, überhaupt ist die Vertikalspannung für die Strukturdynamik des Exerzitienbuchs wie des in der *Societas Jesu* verfolgten Programms bestimmend:

Der Komparativ (*más, mejor* usw.) ist als die nach oben offene Steigerung, der eigentliche Lebens- und Denkrhythmus des Gründers der Gesellschaft Jesu, der, jedem statischen Positiv und Superlativ abhold, in der Unabschließbarkeit des Mehr das unterscheidend Göttliche (*Deus semper major*), aber auch das unterscheidend Geschöpfliche Gott gegenüber (*ad majorem Dei gloriam*) ausgedrückt sieht. [...] [Dem johanneischen Komparativ] eignet gleichzeitig eine Unerbittlichkeit, die eben dort, wo das Höchste erreicht scheint, in das je-Höhere verweist, und eine Gelassenheit, die das Größere [und zwar nach oben unabschließbar Größere) als die [...] innere Form der erscheinenden Gestalt betrachtet.¹⁰⁶

Agonalität, Dramatisierung und Imaginationsarbeit kommen derart in den Ignatianischen *Exerzitien* in einem Übungsprogramm zusammen, das in seinem Umschlag vom Ästhetischen zum Ethischen wie in seiner endlosen Produktivität das Paradigma einer ethisch wirksamen Literatur darstellt. Was Balthasar aus theologischer Perspektive als Steigerungslogik des »Je-mehr« an Ignatius' Schriften ausarbeitet und in Verbindung mit katholischen Theologumenen bringt, eruiert Roland Barthes in strukturalistischer Konzentration auf Form und Funktion von Ignatius' besonderer Schreibweise. Seiner Analyse der dramatischen Struktur des exerzitialen *Textes* gilt im letzten Schritt unsere Aufmerksamkeit.

105 Balthasar (Anm. 93), S. 126.

106 Balthasar (Anm. 93), S. 73–74.

5. Das Exerzitium als Text – Roland Barthes' Ignatius-Lektüre

Der die Durchsicht der Konzept- und Praxisgeschichte des christlichen Exerzitiums instruierende Gedanke, dass ein ästhetisches Potential gerade aus einem agonal strukturierten Exerzitium erwächst, soll abschließend anhand einer besonderen Perspektive vertieft werden: Roland Barthes' Studie zu Ignatius' *Geistlichen Übungen* ist nämlich offensichtlich nicht nur an Ignatius und dessen Genre- und Konzeptprägung interessiert, sondern gerade am für unsere Fragestellung maßgeblichen Zusammenhang von Exerzitium und Literatur. Barthes fokussiert erwartbarerweise zuvorderst die Form des christlichen Exerzitiums, ja gewinnt gradewegs seine Perspektive daraus, Abstand vom theologischen bzw. glaubenspraktischen Gehalt der *Geistlichen Übungen* zu nehmen. Im Sinne des hier verfolgten Interesses daran, wie gerade die *Form* des Exerzitiums dessen Einfluss auf die moderne Literatur bestimmt, möchten wir uns also die Perspektive von Barthes zunutze machen, der eben für beides, für die Literatur und für Ignatius, einiges übrig hat.

»So »geistlich« die *Exerzitien* des Ignatius auch sein mögen, sie sind begründet im Schreiben. Man muß weder Jesuit, Katholik oder Christ sein, noch ein gläubiger Mensch oder ein Humanist, um sich dafür interessieren zu können.«¹⁰⁷ Kaum »ketzerisch« intendiert, geht es Barthes in *Sade Fourier Loyola* (1971) um eine besondere »Lektüre«¹⁰⁸ von Ignatius' *Geistlichen Übungen*, die den christlichen Glauben eben nicht voraussetzt und die er im Vorwort ausweist als »Herausforderung [*provocation*] [...], Sade, Fourier und Loyola so zu behandeln, als hätten sie nicht geglaubt [*comme s'ils n'avaient pas eu la foi*]: an Gott, an die Zukunft, an die Natur.«¹⁰⁹ Ignatius nicht auf »die Religion zurückführen«¹¹⁰ – so umreißt Barthes seine besondere Lektürehaltung. Dass sich der Strukturalist den *Geistlichen Übungen* in erklärtem Interesse an ihrer Form und Struktur zuwendet, ist nicht überraschend. Es lohnt sich aber, Barthes' Zugriff ein wenig nachzuvollziehen, weil sich so die hier avisierte Schwerpunktsetzung auf die ästhetische Produktivität der exerzitialen Form präzisieren lässt – mit Barthes und über Barthes hinaus.

Barthes' Studie *Sade Fourier Loyola* gewinnt den Fokus auf die textuelle

107 Roland Barthes: *Sade Fourier Loyola*, übers. von Maren Sell und Jürgen Hoch, Frankfurt a.M. 32015 [1986], S. 50.

108 Barthes (Anm. 107), S. 50.

109 Barthes (Anm. 107), S. 7. Vgl. auch die französische Originalausgabe Roland Barthes: *Sade Fourier Loyola*, Paris 1971, S. 7.

110 Barthes (Anm. 107), S. 7.

Verfasstheit der Ignatianischen Exerzitien und das damit einhergehende Struktur- und Disziplinierungsbegehren aus der Zusammenschau mit zwei Autoren der Sattelzeit, mit Donatien Alphonse François de Sade und dem Gesellschaftstheoretiker Charles Fourier. Im Vorwort exponiert Barthes einen signifikanten Vergleichspunkt zwischen den auf den ersten Blick so verschiedenen Autoren: Sie alle prozessieren »die gleiche Schreibweise [*la même écriture*]«.¹¹¹ Was dies bedeutet, entfaltet Barthes in einer kleinen Liste:

[...] die gleiche Klassifizierungssucht, die gleiche Besessenheit des Zerlegens (den Körper Christi, den Körper der Opfer, die menschliche Seele), die gleiche Zählmanie (die Sünden, die Marter, die Leidenschaften werden gezählt und selbst die dabei auftretenden Zählfehler), die gleiche Praxis des Bildes (der Imitation, des Gemäldes, der Sitzung), der gleiche Zuschnitt des gesellschaftlichen, erotischen und phantasmatischen Systems.¹¹²

In allen drei Fällen also sieht Barthes eine Schreibweise ins Werk gesetzt, die auf Strenge, Disziplin und Strukturierungsbegehren aufruht, die klassifiziert, zerlegt, zählt, imaginiert und dergestalt weniger ein geschlossenes System konstituiert, als vielmehr dessen ›Nahtstellen‹ (›Zuschnitt«¹¹³) offenlegt. Charakteristisch ist für Barthes indessen auch, dass den strengen Operationen der jeweiligen Schreibsysteme die Tendenz anhaftet, außer Kontrolle zu geraten bzw. die Systemgrenzen potentiell zu überschreiten: Sie sind suchgetrieben, besessen, manisch, was die Strenge gerade des Exerzitiums vielleicht weniger zurücknimmt, sondern in Richtung des Exzesses öffnet.¹¹⁴ Und so scheint bereits in dieser Beschreibung der Form der Ignatianischen *Exerzitien* deren zweiseitige ethische Funktion auf, die sich zwischen den Subjektivierungsweisen der Disziplinierung und einer Ermächtigungsweise aufspannt, welche Barthes, wie sich zeigen wird, als einen in der Formdynamik des Exerzitiums hervorgetriebenen ästhetischen Akt versteht. Das Argument gewinnt seinen Nachdruck auch daraus, dass das religiöse System hier strukturell parallel geführt wird mit Sades lust- und Fouriers gesell-

111 Barthes (Anm. 107), S. 7; Barthes (Anm. 109), S. 7.

112 Barthes (Anm. 107), S. 7.

113 Barthes (Anm. 107), S. 7. Im französischen Original: »couture du système«, Barthes (Anm. 109), S. 7.

114 Agamben meint, dass die Sadesche Orgie nach dem »Vorbild« der Klosterregel strukturiert sei, gerade in ihrer zeitlichen Taktung, »die an den unumstößlichen *ordo* des monastischen Offiziums erinnert«. Agamben (Anm. 29), S. 20f.

schaftsökonomischen Verfahren, will sagen: Das Subjekt des Glaubens wird regiert und regiert sich selbst in Analogie zum Subjekt der Lust und Ökonomie, was die spirituellen Praktiken eben nicht als eine Art von ›Sonderfall‹ ausweist, sondern ihre Funktionalität zu maßgeblichen nicht genuin religiösen Subjektivierungsmodi ins Verhältnis setzt.

Der sich hier andeutende Aspekt eines Kippmoments bzw. Changierens von disziplinärer Form des Systems und dessen exzessiver Dynamisierung erscheint ausschlaggebend, wenn man Barthes' Lektüre nicht darauf reduzieren möchte, »die disziplinierenden und reglementierenden Tendenzen« [der *Geistlichen Übungen*] stark [zu] kritisier[en]«. ¹¹⁵ Ohne Frage stellt Barthes den Stellenwert von Regel und Ordnung bei Ignatius heraus; allerdings mit einer signifikanten Differenzierung. So heißt es im Vorwort mit Blick auf die für das Exerzitium maßgebliche Operation des Ordens: »Immer ist jemand da, um das Exerzitium, [...] zu regeln (nicht zu reglementieren) [*il y a toujours quelqu'un pour régler (mais non: réglementer)*], aber dieser jemand ist kein Subjekt.« ¹¹⁶ Barthes scheint es hier darauf anzukommen, präzise anzugeben, wie er den Ordnungscharakter des Exerzitiums versteht. Während das Verb *réglementer* eine starke Form des mitunter auch institutionell garantierten Regulierens meint, ist mit dem präferierten *régler* eine schwächere Ordnungsstruktur identifiziert – eine solche, die – darauf kommt es an – einer bestimmten Form der Artikulation Raum gibt. ¹¹⁷

Barthes findet dafür den Begriff des »*Theatralisieren[s]*«; dieser bildet das vierte für das Schreiben Sades, Fouriers und Loyolas angesetzte Charakteristikum. ¹¹⁸ Es handelt sich dabei, so Barthes nachdrücklich, keinesfalls um eine bestimmte stilistische Ausschmückung der im Exerzitium prozessierten Zeichen. Vielmehr werden die Kategorien des Stils und des Schreibens kontrastiert, um eine Form der textuellen Artikulation bei Sade, Fourier und

115 Weber (Anm. 87), S. 483.

116 Barthes (Anm. 107), S. 9; Barthes (Anm. 109), S. 9.

117 Giorgio Agamben diskutiert den Status der Regel im institutionellen Kontext der frühchristlichen bis hin zur mittelalterlichen Klostersgemeinschaft. Auch dabei geht es weniger nur darum, eine das subjektive Leben determinierende Strenge oder Pedanterie der monastischen Regeln aufzuweisen, sondern »die Dialektik zu verstehen, die [...] zwischen den Termini ›Regel‹ und ›Leben‹ entsteht«. Agamben (Anm. 29), S. 9.

118 Das Vorwort entfaltet neben dem Theatralisieren die Verfahrensweisen des sich Abschließens im Sinne von »Abgeschlossenheit [*retraite*]« (Barthes (Anm. 107), S. 8; Barthes (Anm. 109), S. 8), des Gliederns und des Ordens. Vgl. Barthes (Anm. 107), S. 8–10, Barthes (Anm. 109), S. 8–10.

Loyola zu bestimmen, die sich jenseits von diskursiver Konsistenz und Propositionalität bewegt.¹¹⁹ Die drei

[...] produzieren [...] bereits Text, d.h. es gelingt ihnen, an die Stelle der Platitude des Stils [...] das Volumen des Schreibens zu setzen. [...] Der Stil, als ›Form‹ gedacht, hat eine ›Konsistenz‹; das Schreiben kennt – um einen Ausdruck Lacans zu benutzen – nur ein ›Insistieren‹. Und das tun unsere drei Klassifikatoren [Sade, Fourier u. Loyola]: wie man ihren Stil auch beurteilt, gut, schlecht oder neutral, ist gleichgültig. Sie insistieren, und bei diesem Betonen und Drängen machen sie nirgends halt. In dem Maße, wie der Stil im Schreiben aufgeht, wird das System zur Systematik, der Roman zum Romanesken, das Gebet zum Phantasmatischen: Sade ist kein Erotiker, Fourier kein Utopist und Loyola kein Heiliger mehr: von jedem bleibt nur noch ein Szenograph übrig, einer, der sich in den Streben, die er aufbaut und bis ins Unendliche fortführt, verliert.¹²⁰

Das Schreiben, sich bildend oder besser: erwachsend¹²¹ aus den Regeln des jeweiligen Systems, dynamisiert in seinem – vielleicht lässt sich sagen: proliferierenden – Vollzug ebendiese Systemkonstituenten. Damit ist eine Schreibebeziehung der Entgrenzung oder auch der endlosen Fortsetzung bezeichnet (›celui qui se disperse à travers les portants qu'il plante et échelonne à l'infini«¹²²), die nicht auf konsistente bzw. referentielle Aussagen hinausläuft. Vielmehr attestiert Barthes diesem Schreiben eine jenseits davon angesiedelte Beharrungskraft.

Was Barthes hier zum dramatischen Modus des Exerzitiums ausführt, beschränkt sich aber nicht auf das Verhältnis des Autors Ignatius zu seinem Text bzw. auf die Art und Weise, wie Ignatius hier neben Sade und Fourier

119 Barthes greift hier einen Punkt auf, den schon Georges Bataille mit Blick auf die *Exerzitien* geltend macht. Bataille sieht bei Ignatius eine »Abscheu vor dem Diskurs« am Werk, die sich in einem Verfahren des Dramatisierens Ausdruck verschaffe. Georges Bataille: Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe), in: ders.: Das theoretische Werk in Einzelbänden, hg. von Gerd Bergfleth, München 1999, S. 27. Vgl. die explizite Bezugnahme auf Bataille: Barthes (Anm. 107), S. 50. Vgl. zu »dramatic script[s]« als maßgebliche Verfahren in mittelalterlichen Gebets- und Meditationstechniken, die ein »theater of experience« ins Werk setzen, Largier: Praying (Anm. 37), S. 84, S. 81.

120 Barthes (Anm. 107), S. 10.

121 Barthes' Formulierung lautet: »les portants qu'il plante« [Herv. JCH/CR]. Barthes (Anm. 109), S. 10.

122 Barthes (Anm. 109), S. 10.

als »Logothet«, ¹²³ d.h. als Sprachbegründer vorgeht. Dies hängt damit zusammen, dass sich die exerzitiale Kommunikationsstruktur für Barthes – gut strukturalistisch gedacht – weitaus komplexer ausnimmt. Der »multiple Text« ¹²⁴ der *Exerzitien* ist geschichtet durch ein vierfaches Raster der Anrede: Ignatius – geistlicher Vater, geistlicher Vater – Exerzitant, Exerzitant – Gott, Gott – Exerzitant. Diesem Sprachgefüge eigne nun die spezifische Dynamik, in deren Verlauf »jeder empfängt und weitergibt«, ¹²⁵ sich in der »Doppelrolle [von] Absender [...] [und] Empfänger« ¹²⁶ befindet. Und genau das hat Konsequenzen für die aus Barthes' Sicht in den *Exerzitien* prozessierte Subjektivierungsstruktur, die keinen dem System gänzlich unterworfenen, rein passiven Exerzitanten in Position bringt. Zwar entstehe ebendiese Position des Exerzitanten als eines »Sprachbildners, [...] eines Logotechnikers [*un constructeur de langage, [...] un logo-technicien*]« ¹²⁷ aus der Form der *Exerzitien*, aber es ist doch wert hervorzuheben, dass Barthes in seiner Lektüre dem Exerzitanten eine Konstruktionsleistung zubilligt – eine solche indes, die als »enorme und doch ungewisse Arbeit [*travail énorme et cependant incertain*]« ¹²⁸ bezeichnet wird und damit kaum als eine Art von heiterer und freier Kreativitätsentfaltung aufzufassen ist. Die in der Konzept- und Praxisgeschichte herausgearbeitete Agonalität des christlichen Exerzitiums, der Umstand, dass sich dessen Praxis mühevoll, hart, ja als ein Kampf ausnimmt, findet hier ihren Nachhall.

Die Härte jener Logotechnik schlägt auch darin zu Buche, dass sie vom Exerzitanten in einem »Drama der Anrede« ¹²⁹ erkämpft werden muss. Dieses Drama liegt in einer Kommunikationsstruktur begründet, die eine doppelte Ungewissheit generiert: So kann, folgt man Barthes, der Exerzitant zu keinem Zeitpunkt sicher sein, was ihn erwartet, und noch weniger, ob seine Mühen erfolgreich sein werden bzw. zu einem Schlusspunkt geführt werden können:

Die erste [Ungewißheit] entsteht daraus, daß, da die Exerzitien an den geistlichen Vater und nicht an den Klausner adressiert sind, dieser nichts im voraus von der Folge der Erfahrungen, die ihm nach und nach an-

123 Barthes (Anm. 107), S. 7.

124 Barthes (Anm. 107), S. 51.

125 Barthes (Anm. 107), S. 53.

126 Barthes (Anm. 107), S. 53.

127 Barthes (Anm. 107), S. 54; Barthes (Anm. 109), S. 48.

128 Barthes (Anm. 107), S. 54; Barthes (Anm. 109), S. 48.

129 Barthes (Anm. 107), S. 54.

empfohlen werden, wissen kann (darf). Er ist in der Situation von einem, der eine Erzählung liest und der die Spannung erlebt, die ihn unmittelbar betrifft, da er ja zugleich Akteur der Geschichte ist, zu deren Verständnis man ihm nach und nach die Elemente gibt. Die andere Ungewißheit [...] entsteht so: Wird die Gottheit die Sprache des Exerzitanten empfangen und wird sie ihm ihrerseits eine Sprache geben, die er entziffern kann? Wegen dieser zwei (im eigentlichen Sinne strukturellen) Ungewißheiten [...] ist der multiple Text der *Exerzitien* dramatisch.¹³⁰

Das ›Drama‹ des Ignatianischen Exerzitiums besteht Barthes zufolge also erstens darin, dass hier jemand einen ihm/ihr unbekanntem Erzähltext liest, dessen Protagonist er/sie selbst ist. Zweitens kreiert es eine dramatische Spannung, dass sich der Exerzitant die Form seiner Anrede erarbeiten muss: »er muß die Sprache erfinden, in der er sich an die Gottheit wenden soll und in der er seine mögliche Antwort vorbereitet.«¹³¹ Der Exerzitant wird hier figuriert als ihrem/seinem eigenen Seelendrama angespannt folgender Lesende*r einerseits und als ein Schreibende*r andererseits, der/die unter Anleitung des geistlichen Vaters am Bau einer Sprache arbeitet, sich abmüht, eine Sprache zu erfinden, die ihn/sie mit Gott in Kontakt bringen könnte. Hinzu kommt, dass sich hier gewissermaßen ein Drama ohne Ende abspielt, kann doch der Exerzitant strukturell bedingt nicht damit rechnen, dass er erhört wird im Sinne von: dass er sich bei Gott Gehör verschaffen könne oder dass dieser ihm gar verständlich Antwort gebe: »Er [der Exerzitant] erlebt die Unvollkommenheit der Sprachkette [*l'incomplétude de la chaîne parlée*], die Öffnung des Syntagma, er ist getrennt von der Perfektion der Sprache, die ihr assertorischer Abschluß wäre [*il est séparé de la perfection du langage, qui est sa clôture assertive*].«¹³² Dem von Barthes so bestimmten multiplen Text der Exerzitien eignet somit eine Struktur der »Verzögerung [*retard*]«¹³³ – einer Verzögerung, die als endlose Fortsetzung zu Buche schlägt und damit die Mühe der iterativen Textproduktion sowie -rezeption auf Dauer stellt.¹³⁴

130 Barthes (Anm. 107), S. 54.

131 Barthes (Anm. 107), S. 54.

132 Barthes (Anm. 107), S. 54; Barthes (Anm. 109), S. 47f.

133 Barthes (Anm. 107), S. 88; Barthes (Anm. 109), S. 78.

134 Interessanterweise spricht Barthes von Askese, wenn er den Zeitpunkt des agonalen Exerzitiums beschreibt, an dem der Exerzitant feststellt, dass die Bemühung, Gottes Wort im Dialog zu vernehmen, bzw. als Zeichen zu lesen, einzig in einer »ehrfürchtigen Hinnahme von Gottes Schweigen« stillgestellt zu werden vermag. Barthes (Anm. 107), S. 88. Ebendiese »l'acceptation révérentielle« beschreibt Barthes als eine Art von asketischer Ruhe oder auch Balance, handele es sich dabei doch um

Es scheint nicht zu viel gesagt, an diesem Punkt auf die Überschneidungspunkte der *Loyola-Studie* (1971) mit den Konzeptualisierungen von Text und Schreiben/Schreiber hinzuweisen, die Barthes in den berühmten und im selben Zeitraum entstandenen poststrukturalistischen Programmtexten *Der Tod des Autors* (1968) und *Vom Werk zum Text* (1971) entwickelt. Nicht nur die Charakterisierung der *Exerzitien* als eines multiplen Textes, sondern auch die damit zusammenhängende Überblendung von Leser*in und Schreiber*in bzw. Rezeption und Produktion im Figuren- und Kommunikationsschema lassen sich so verstehen. Wird den *Exerzitien* des Ignatius damit eine Machart attestiert, die sie zum postmodernen Text qualifiziert? Man kann wohl nicht behaupten, dass Barthes hier eine regelrechte strukturelle Analogie von Ignatius' *Exerzitien* und der Literatur, wie er sie in seinen eigenen konzeptuellen Entwürfen des modernen ›Schreibers‹ und seines ›Textes‹ bestimmt, festhält. Eine vorsichtiger Lesart besteht darin, dass Barthes in der Form von Ignatius' *Geistlichen Übungen* eine ästhetische Qualität und Produktivität wohl weniger identifiziert als aufließt: Der Texttheoretiker Barthes sieht bei Ignatius eben keine rigide Beschneidung der Sprache am Werk, sondern weist auf die in der Iteration und im Dramatisieren erreichte Fortsetzungslogik und Entgrenzungsbewegung hin. Genau darin liegt, folgt man Barthes, die ästhetische Produktivität und Ausdruckskraft des exerzitialen Textes.

In den einzelnen Abschnitten der *Loyola-Studie* präpariert Barthes weitere Strukturmerkmale heraus, die in ähnlicher Weise wie die Iteration und das Dramatisieren die ästhetische Form des Exerzitiums konstituieren. Ein wichtiger und in der Ignatius-Forschung diskutierter Aspekt ist die im Exerzitium stimulierte und zu trainierende Imaginationstätigkeit, die in den *Geistlichen Übungen* indes »keineswegs [als] [...] eine ungebundene, freie oder vornehmlich kreative«¹³⁵ Seelenaktivität entworfen wird. Gleichwohl lässt sich argumentieren, dass im Zuge dieses inneren Theaters, das aus der bildlichen Vorstellung und subjektiven Durchdringung (*imitatio*) der Passionsgeschichte entsteht, eine Schulung der *imaginatio* stattfindet, wie groß oder

»die letzte und schwierige Frucht der Askese [*fruit final et difficile de l'ascèse*] [...], die Zustimmung, die nicht dem Zeichen, sondern der Verzögerung des Zeichens gilt. Das Hören kehrt sich in seine eigene Antwort um, und die Frage, die erst aufschiebend war, wird zur Bestätigung; Frage und Antwort treten in ein tautologisches Gleichgewicht [*équilibre*]: das göttliche Zeichen offenbart sich, als in seinem Hören enthalten.« Barthes (Anm. 107), S. 88; Barthes (Anm. 109), S. 78.

135 Weber (Anm. 87), S. 500. Vgl. dazu die Abschnitte »Die Imagination«, »Das Phantasma« und »Orthodoxie des Bildes«. Barthes (Anm. 107), S. 59–63, S. 73–76, S. 76–80.

klein man die Steuerungs- und Gestaltungsmöglichkeiten des Exerzitanten auch einschätzen mag.¹³⁶

Des Weiteren liegt im bereits angesprochenen Prinzip der Wiederholung ein ästhetisches Potential. Für Barthes zählt die in den drei Formen von *ruminatio*, *summatio* und *variatio*¹³⁷ auftretende Wiederholung mit der Erzählung zu den »zwei große[n] Formen der Zusammensetzung«. ¹³⁸ Die ästhetische Kraft der Wiederholungsformen fasst Barthes in ein doch eindrückliches Bild, das abermals die Mühseligkeit der Textproduktion durch den Exerzitanten zum Ausdruck bringt: »Die Wiederholung des Ignatius ist nicht mechanisch, sie dient als Abschluß oder genauer: als Hindernis [*chicane*]. Die wiederholten Fragmente sind wie die Wände – oder die Fugen – eines Mauervorsprungs.«¹³⁹ Kaum auf Eindeutigkeit zielend attestiert Barthes der Wiederholung hier ein Störungspotential: Die Textproduktion und -rezeption wird eben nicht als ein bloß mechanischer Vorgang verstanden, sondern als die Zusammensetzung des Textes auch immer wieder störendes und – mit Blick auf das Bedeutungsspektrum des französischen *chicane* – ›bestreitendes‹ Verfüungsverfahren. Die zweite Form der Zusammensetzung sind die »von Ignatius aus der Christuserzählung herausgeschnittenen ›Mysterien‹«;¹⁴⁰ sie bilden die Grundlage einer meditativen *narratio*. Ihre ästhetische Besonderheit darf man zunächst darin sehen, dass Barthes sie nicht als einfache Nacherzählung versteht, sondern ihre Veränderbarkeit im Vollzug der Textmeditation betont. Vor allem aber geht Barthes von einer pathetischen Qualität aus, die »einer jeden narrativen Struktur« eigen sei: »die Spannung der Gefühle«. ¹⁴¹ Erzähle der Exer-

136 Weber spricht von einer »kontinuierliche[n] Spannung zwischen Selbstdisziplinierung und Selbstermächtigung, welche die Imagination gerade in der Oszillation zwischen diesen Gegensätzen hervorbringt« (Anm. 87), S. 500f. Sluhovsky attestiert den *Exerzitien* »a radical potential to enhance individual self-cultivation through introspection«. Moshe Sluhovsky: *Loyola's Spiritual Exercises and the Modern Self*, in: *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*, hg. von Robert Aleksander Maryks, Leiden und Boston 2014, S. 216–231, hier S. 231. Vgl. auch weiterführend zur ästhetischen Kontur der *Exerzitien* Wehr (Anm. 87) S. 76–112.

137 Vgl. Barthes' Wortwahl im Französischen: »la *rumination*«, »la *summatio*« und »la *répétition variée*«. Barthes (Anm. 109), S. 63.

138 Barthes (Anm. 107), S. 71.

139 Barthes (Anm. 107), S. 72; Barthes (Anm. 109), S. 64.

140 Barthes (Anm. 107), S. 72.

141 Barthes (Anm. 107), S. 72. Vgl. zur ›affektiven Erregung‹, die durch die poetische Artikulation des Meditationstextes generiert wird Largier: *Gloria passionis* (Anm. 37), S. 251.

zitant die Christusgeschichte, so ist zweifellos deren Inhalt mehr als bekannt, aber es sei »immer noch möglich, ihren Widerhall zu dramatisieren und die Form der Spannung als solche zu reproduzieren«. ¹⁴² Auf dem Gebiet der *narratio* findet sich die bereits für das Kommunikationsgefüge des multiplen Texts der *Exerzitien* von Barthes festgehaltene Dramatik wieder: Die Meditationstexte gewinnen die theatralische Funktionalität von »Szenen«, die der Exerzitant wie ein Psychodrama erleben soll«. ¹⁴³

Man könnte die zwölf Abschnitte, in denen Barthes Strukturmerkmale der *Geistliche Übungen* auflistet, weiter sichten und würde immer wieder Passagen aufweisen können, in denen deutlich wird, dass hier jemand doch mit einiger Vehemenz gegen die schon auf der ersten Seite polemisch heranzitierte Auffassung argumentiert, Ignatius' Text sei »literarisch arm«. ¹⁴⁴ Zentral erscheint uns, dass Barthes mit seinen Darlegungen zur ästhetischen Machart der *Exerzitien* auch deren rhetorische Gestaltung und Persuasionsleistungen meint und exponiert, aber eben *nicht nur*. Zwar werden etwa Ignatius' Instruktionen zur Adressierung Gottes im Gebet als eine ausgefeilte ›Technik‹ (»il s'agit d'élaborer techniquement une interlocution« ¹⁴⁵) ausgewiesen und mit dem Regelwerk der antiken Rhetorik verglichen. ¹⁴⁶ Aber noch darüber hinaus wird die in den *Exerzitien* stattfindende Suche danach, wie Gott angesprochen werden kann, als eine »Kunst‹ [*art*]« ¹⁴⁷ bezeichnet. Damit ist mehr gemeint als eine kunstvolle Umsetzung rhetorischer Techniken und weniger als die in ein ›Werk‹ gegossene Kunst des ›Autors‹ – Konzepte, die Barthes bekanntermaßen emphatisch kritisiert. ¹⁴⁸ Stattdessen kann die Beschreibung von Ignatius' Projekt, »die religiöse Meditation einer methodischen Arbeit zu entwerfen« ¹⁴⁹ – was nichts anderes bedeutet als »eine neue Sprache, die zwischen der Gottheit und dem Exerzitanten zirkulieren kann, [...] auszuarbeiten« ¹⁵⁰ –, so verstanden werden,

142 Barthes (Anm. 107), S. 72.

143 Barthes (Anm. 107), S. 72.

144 Barthes (Anm. 107), S. 49.

145 Barthes (Anm. 109), S. 48.

146 Vgl. Barthes (Anm. 107), S. 55 sowie das mit »Topik« überschriebene Kapitel, in dem dargelegt wird, wie die Form der Anrufung Gottes in den *Exerzitien* in einem an die rhetorische *inventio* erinnernden Verfahren eruiert werde, das einen »Fächer [...] von Möglichkeiten« der Artikulation bereitstelle. Barthes (Anm. 107), S. 69.

147 Barthes (Anm. 107), S. 55.

148 Roland Barthes: Vom Werk zum Text, in: ders.: Das Rauschen der Sprache, Frankfurt a.M. 32012 [1971], S. 64–72.

149 Barthes (Anm. 107), S. 54.

150 Barthes (Anm. 107), S. 55.

dass Barthes hier etwa diejenige Konfiguration im Sinn hat, die im Konzept der Schreibszene verschiedentlich theoretisiert wurde:¹⁵¹ So »läßt der von Ignatius eingerichtete methodische Apparat, der Tage, Stundenabläufe, Stellungen, Anordnungen reguliert, in seiner äußersten Minuziosität an die Protokolle des Schriftstellers [*protocoles de l'écrivain*] denken (die im allgemeinen leider kaum bekannt sind)«. ¹⁵² Die »materiellen Bedingungen des Schreibens (Ort, Stundenplan, Notizblätter, Papiere, usw.) [...], [welche] die ›Arbeit‹ des Schriftstellers« sichtbar machen, sind die Aspekte, die für Barthes die ›Schreib-Kunst‹ der *Exerziten* konstituieren.¹⁵³ Dass Barthes Ignatius' Schreibpraxis, d.h. das agonale Ringen um eine adäquate Form der Ansprache Gottes,¹⁵⁴ auch als »das Theater des Ignatius«¹⁵⁵ bezeichnet, ist schließlich eine Formulierung, die überdeutlich macht, dass Barthes die »possibility of a reflection on [Ignatius'] [...] scene« in seinem eigenen Text ergreift: Der Texttheoretiker entfaltet die *Geistlichen Übungen* als besondere »scene of writing«. ¹⁵⁶ Die meisten der Beiträge im vorliegenden Band argumentieren, wenn nicht explizit im Bezug auf das Konzept der Schreibszene, so doch in erklärtem Interesse an einer im literarischen Text performierten und/oder reflexiv ausgestellten Praxis des Schreibens.

Es gibt einen Passus im Vorwort zu *Sade Fourier Loyola*, der sich ebenfalls vor dem Theoriehorizont der Schreibszene verstehen lässt, der aber ungleich deutlicher als die Analyse eines »Theater[s] des Ignatius« hervortreten lässt, wie Barthes die Verbindung von Kunst, oder besser: von Text und Leben hier auch als eine dezidiert ethische denkt. Die Rede ist dabei –

151 Vgl. einschlägig mit einer Skizze des Theorieeinsatzes auch bei weiteren Autor*innen Rüdiger Campe: *Writing Scenes and the Scene of Writing: A Postscript*, in: *MLN* 136, 5, 2021, S. 1114–1133; Campe (Anm. 32); Rüdiger Campe: *Die Schreibszene, Schreiben, in: Schreiben als Kulturtechnik. Grundlagentexte*, hg. von Sandro Zanetti, Berlin 2012, S. 269–282. Der Band enthält auch Barthes' für das Konzept der Schreibszene wichtigen Essay *Roland Barthes: Schreiben, ein intransitives Verb?*, in: *Schreiben als Kulturtechnik. Grundlagentexte*, hg. von Sandro Zanetti, Berlin 2012, S. 240–250.

152 Barthes (Anm. 107), S. 55; Barthes (Anm. 109), S. 49.

153 Barthes (Anm. 107), S. 56. Barthes mag hier mit den Schreibmaterialien nur eines der drei von Campe angeführten Bestimmungsmerkmale einer Schreibszene nennen, die Schreibinstrumente und -technologien. Die Trias von »technology, gesture, and meaning« findet sich allerdings fraglos in Barthes' Skizzierung der Ignatianischen Schreibpraxis. Campe: *Writing Scenes* (Anm. 151), S. 1123.

154 Zur Bedeutung der Prozessualität der Formgewinnung im Konzept der Schreibszene vgl. Campe: *Writing Scenes* (Anm. 151), S. 1130.

155 Barthes (Anm. 107), S. 73.

156 Campe: *Writing Scenes* (Anm. 151), S. 1118.

nicht ganz überraschend – von der »Wollust am Text«,¹⁵⁷ die aber eben keine bloße Freude am kunstvollen Ausdruck meine:

Zuweilen jedoch erfüllt sich die Lust am Text auf tiefere Weise (und erst dann kann man sagen, daß wir es mit Text zu tun haben): wenn der ›literarische‹ Text (das Buch) in unser Leben eingeht, wenn eine andere Schreibweise (das Schreiben des Anderen) Fragmente unseres eigenen täglichen Daseins zu schreiben vermag, kurz, wenn sich ein Zusammenleben [*une co-existence*] herstellt. Indiz für diese Lust am Text ist, daß wir mit Sade oder Fourier leben könnten. Mit einem Autor leben muß nicht unbedingt heißen, das Programm, das er in seinen Büchern vorgezeichnet hat, ausführen [...]. Es geht also nicht darum, [...] mit Sade sadistisch oder orgiastisch, mit Fourier Mitglied des Phalanstère und mit Loyola ein Betender zu werden; vielmehr sollen in unser tägliches Leben aus dem bewunderten [...] Text Fragmente des Intelligiblen (›Aussprüche‹) eingehen; der Text soll nachgesprochen, nicht nachvollzogen werden [*il s'agit de parler ce texte, non de l'agir*]. Dabei behält er die Distanz eines Zitats, die durchschlagende Kraft einer Wortprägung, einer Sprachwahrheit. Unser tägliches Leben wird dabei selbst zum Theater, unser soziales Habitat zum Bühnenbild.¹⁵⁸

Skizziert wird hier ein Rezeptionsmodus, der den Text Eingang in das Leben halten lässt, der den Text eine Stimme im alltäglichen Leben weniger führen lässt als ihn sprechen macht – oder auch: ihm im ›Theater des Lebens‹ eine Rolle zubilligt. Barthes bringt die so umkreiste ›Liaison‹ von Rezipient*innen und Autor (und Text) auf den Begriff einer »freundschaftliche[n] Wiederkehr des Autors«,¹⁵⁹ ohne aber diese, vielleicht darf man sagen: anthropomorphisierende ›Erweckungsszene‹ allzu weit zu treiben, ist doch »[d]er aus seinem Text heraus- und in unser Leben eintretende Autor [...] keine Einheit«. ¹⁶⁰ Dass der Autor für Barthes nicht Herr seines Textes ist, ist literaturwissenschaftlicher Gemeinplatz. Es ist allerdings vielleicht aufschlussreich, dass das Vorwort anknüpfend an diese Argumentation mit einer Reflexion darüber abschließt, wie man die »gesellschaftliche[]

157 Barthes (Anm. 107), S. 11.

158 Barthes (Anm. 107), S. 11 f.; Barthes (Anm. 109), S. 11 f.

159 Barthes (Anm. 107), S. 12.

160 Barthes (Anm. 107), S. 12. Vgl. zur Zentrierung des Autors auch in dessen Kritik bei Barthes Campe (Anm. 32), S. 31, FN 44.

Verantwortung des Textes [*la responsabilité sociale du texte*]¹⁶¹ denken könne. Barthes entfaltet hier den Gedanken einer antiinstitutionellen Energie des Textes:

Der Eingriff eines Textes in die Gesellschaft [...] mißt sich weder an seiner Publikumswirkung noch an der Treue der sozio-ökonomischen Widerspiegelung, die sich in ihm abzeichnet oder die er für einige wißbegierige Soziologen hat, sondern an der Gewalt [*violence*], mit der er die Gesetze, die eine Gesellschaft, eine Ideologie, eine Philosophie sich geben, [...] *überschreitet*. Diese Überschreitung heißt: Schreiben.¹⁶²

Dass die hier diskutierten literarischen Texte diesem doch emphatischen ethischen Anspruch Genüge tun, *mit Gewalt* gesellschaftliche, ideologische oder philosophische Gesetze zu überschreiten, wäre zu viel gesagt. Dass aber eine exerzitiale Literatur der Moderne den Kampf mit Institutionen und Ideologemen auch dezidiert nicht vermeidet, davon zeugen die im Band versammelten Lektüren ganz sicher.

Wir möchten uns zuallererst bedanken bei der Fritz Thyssen Stiftung, die unsere Tagung und den Druck des Bandes großzügig finanziell gefördert hat. Die Tagung fand im Sommer 2023 im Warburg-Haus in Hamburg statt, den Verantwortlichen des Hauses, Benjamin Fellmann und Eva Landmann, möchten wir Dank sagen für die organisatorische Unterstützung. Vor Ort unterstützt haben uns ebenfalls Julia Klar, Juliane Nehring, Caroline Stobbe und Bend Strebel, denen wir danken. Die Veranstaltung war Teil des Schwerpunktthemas *Dynamiken der Form* am Warburg-Haus, dessen Programm Cornelia Zumbusch verantwortete. Wir haben ihr nicht nur für diesen Rahmen zu danken, sondern ausdrücklich und sehr herzlich für ihre so wesentliche Unterstützung auf vielen verschiedenen Ebenen; nicht zuletzt bei der Publikation dieses Bandes. Bei der Einrichtung des Bandes haben uns Johanna Braun, Sophie Grimm und Annalena Harter unterstützt, denen wir herzlich danken. Unseren Tagungsteilnehmer*innen und in diesem Band versammelten Autor*innen gilt unser nachdrücklichster Dank.

161 Barthes (Anm. 107), S. 14; Barthes (Anm. 109), S. 13.

162 Barthes (Anm. 107), S. 15; Barthes (Anm. 109), S. 14.

Literatur

- Agamben, Giorgio: Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform. Übers. von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2012.
- Auerochs, Bernd: Die Entstehung der Kunstreligion, Göttingen 2006.
- Aurelius Prudentius Clemens: Psychomachia. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, hg. von Magnus Frisch, Berlin und Boston 2020.
- Balthasar, Hans Urs von: Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch. Auswahl und Einleitung von Jacques Servais SJ, Einsiedeln 1993.
- Bannasch, Bettina und Günter Butzer (Hg.): Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses, Berlin und New York 2007.
- Barthes, Roland: Sade Fourier Loyola, übers. von Maren Sell und Jürgen Hoch, Frankfurt a.M. 2015 [1986].
- Sade Fourier Loyola, Paris 1971.
 - Vom Werk zum Text, in: ders.: Das Rauschen der Sprache, Frankfurt a.M. 2012 [1971], S. 64–72.
 - Schreiben, ein intransitives Verb?, in: Schreiben als Kulturtechnik. Grundlagentexte, hg. von Sandro Zanetti, Berlin 2012 [1966], S. 240–250.
- Bataille, Georges: Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe), in: ders.: Das theoretische Werk in Einzelbänden, hg. von Gerd Bergfleth, München 1999.
- Bergman, Jan, Ludwig Markert, Johann Maier u. a.: Askese, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Horst Balz, James K. Cameron, Stuart G. Hall u. a., Berlin und New York 1977–2004, Bd. 4, S. 195–259.
- Bernardini, Paola Angeli: Il soldato e l'atleta. Guerra e sport nella Grecia antica, Bologna 2016.
- Bill-Mrziglod, Michaela: Die militia Christi. Zu einem Topos des asketischen Kampfes in frühneuzeitlichen Erbauungswerken, in: Asketische Selbstbeschränkungen und Entgrenzungsstrategien. Religion – Politik – Geschlecht, hg. von ders., Berlin und Münster 2021, S. 93–120.
- Butzer, Günter: Übung und Wissen in der religiösen Lyrik der frühen Neuzeit, in: Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit, hg. von Peter-André Alt und Volkhard Wels, Wiesbaden 2015, S. 61–77.
- Soliloquium. Theorie und Geschichte des Selbstgesprächs in der europäischen Literatur, Paderborn und München 2008.
- Campe, Rüdiger: Stil als Übung. Eine Skizze zu Stilus, Stil und Schreibszenen, in: Stil und Rhetorik. Ein prekäres Paar und seine Geschichten, hg. von Eva Geulen und Melanie Möller, Berlin 2022, S. 17–31.
- Writing Scenes and the Scene of Writing: A Postscript, in: MLN 136, 5, 2021, S. 1114–1133.
 - Die Schreibszenen, Schreiben, in: Schreiben als Kulturtechnik. Grundlagentexte, hg. von Sandro Zanetti, Berlin 2012, S. 269–282.
- Carruthers, Mary: The Craft of Thought. Meditation, rhetoric, and the making of images, 400–1200, Cambridge 1998.
- The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture, Cambridge und New York 2008 [1990].
- Dubbels, Elke: Nach der Rhetorik. »Übung« in der Ästhetik und Dichtungstheorie des

18. Jahrhunderts (A.G. Baumgarten und K.Ph. Moritz), in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 4, 2023, S. 503–528.
- Dünne, Jörg: *Asketisches Schreiben. Rousseau und Flaubert als Paradigmen literarischer Selbstpraxis in der Moderne*, Tübingen 2003.
- Engelmeier, Hanna: *Trost. Vier Übungen*, Berlin 2021.
- Epiktet: *Anleitung zum glücklichen Leben. Encheiridion. Griechisch-deutsch*, hg. von Rainer Nickel, Düsseldorf 2006.
- Erler, Michael: *Übung I*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1971–2007, Bd. 11, Sp. 78–80.
- Foucault, Michel: *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit* 4, hg. von Frédéric Gros, Berlin 2019.
- *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a.M. 2009.
- *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2007.
- *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hg. von Daniel Delfert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, Bd. 4, S. 875–902.
- *Über sich selbst schreiben*, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hg. von Daniel Delfert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, Bd. 4, S. 503–521.
- Georges, Karl Ernst: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel*, Hannover ⁸1913, Bd. 1.
- Gnilka, Christian: *Falsae pietatis imago. Quellenstudien zu einer Szenenfolge der Psychomachie des Prudentius*, in: ders.: *Philologische Streifzüge durch die römische Dichtung*, Basel 2007, S. 353–380.
- *Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, hg. von dems., Basel 1984–2023, 11 Bde.
- Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, aus dem Frz. von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Berlin 1991.
- *Exercices spirituels*, in: ders.: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987, S. 11–58.
- Hauser, Richard: *Askese I*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1971–2007, Bd. 1, S. 539–541.
- Herzgsell, Johannes SJ: *Meditative Exerzitien am Beginn der Neuzeit. Cartesische Philosophie und ignatianische Spiritualität im Vergleich*, in: *Philosophie und Mystik – Theorie oder Lebensform?*, hg. von Johannes Schaber und Martin Thurner, Freiburg und München 2019, S. 81–102.
- Huizinga, Johan: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbek b.H. 1987.
- Imorde, Joseph: *Die inszenierte Eucharistie*, in: *Medien der Auferstehung*, hg. von Helga Finter, Frankfurt a.M. 2012, S. 57–66.
- Ignatius von Loyola: *Die Exerzitien. Übers. von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln und Freiburg ¹⁵2016.
- *Bericht des Pilgers*, in: ders.: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Deutsche Werk- ausgabe*, übers. von Peter Knauer, Würzburg 1998, Bd. 2, S. 13–84.
- Ignacio de Loyola: *Autobiografía*, in: ders.: *Obras. Edición Manual*, hg. von Ignacio

- Iparraguirre S. I., Candido de Dalmases S. I. und Manuel Ruiz Jurado S. I., Madrid 1997, S. 95–177.
- Ejercicios, in: ders.: Obras. Edicion Manual, hg. von Ignacio Iparraguirre S. I., Candido de Dalmases S. I. und Manuel Ruiz Jurado S. I., Madrid 1997, S. 221–305.
- Jacobus de Voragine: Legenda aurea. Heiligenlegenden, hg. von Jacques Laager, Zürich 1982.
- Kiening, Christian: Präsenz – Memoria – Performativität. Überlegungen im Blick auf das Innsbrucker Fronleichnamsspiel, in: Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel, hg. von Ingrid Kasten und Erika Fischer-Lichte, Berlin und New York 2007, S. 139–168.
- Kinzel, Ulrich: Ethische Projekte. Literatur und Selbstgestaltung im Kontext des Regierungsdenkens. Humboldt, Goethe, Stifter, Raabe, Frankfurt a. M. 2000.
- Kirakosian, Racha: Daz inner ouge der sêle. Vision und Erkenntnis bei Meister Eckhart, in: Wahrnehmungskräfte – Kräfte wahrnehmen. Dynamiken der Sinne in Wissenschaft, Kunst und Literatur, hg. von Frank Fehrenbach, Laura Isengard, Gerd M. Micheluzzi und Cornelia Zumbusch, Berlin und Boston 2024, S. 349–372.
- [Knauer, Peter]: Der Bericht des Pilgers. Einführung, in: Ignatius von Loyola: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Deutsche Werkausgabe, übers. von Peter Knauer, Würzburg 1998, Bd. 2, S. 1–6.
- Krüger-Fürhoff, Irmela Marei und Tanja Nusser (Hg.): Askese. Geschlecht und Geschichte der Selbstdisziplinierung, Bielefeld 2005.
- Leere und Fülle. Kulturwissenschaftliche Überlegungen zu Dynamiken der Askese, in: Askese. Geschlecht und Geschichte der Selbstdisziplinierung, hg. von dens., Bielefeld 2005, S. 7–13.
- Lucius Annaeus Seneca: Epistulae morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius. Lateinisch-deutsch, hg. von Gerhard Fink, Düsseldorf 2007, 2 Bde.
- Largier, Niklaus: Figures of Possibility. Aesthetic Experience, Mysticism, and the Play of the Senses, Stanford, CA 2022.
- Die Figur des Realen. Zur Konvergenz von Realität und Möglichkeit, in: Die Wirklichkeit des Realismus, hg. von Veronika Thanner, Joseph Vogl und Dorothea Walzer, Paderborn 2018, S. 41–56.
- Gloria passionis. Zur Affektkultur der christlichen Mystik des Mittelalters, in: Handbuch Literatur & Emotionen, hg. von Martin von Koppenfels und Cornelia Zumbusch, Berlin und Boston 2016, S. 244–260.
- Zwischen Ereignis und Medium. Sinnlichkeit, Rhetorik und Hermeneutik in Auerbachs Konzept der figura, in: Figura. Dynamiken der Zeiten und Zeichen im Mittelalter, hg. von Christian Kiening und Katharina Mertens Fleury, Würzburg 2013, S. 51–70.
- Allegorie und Figuration. Figuraler Realismus bei Heinrich Seuse und Erich Auerbach, in: Paragrana 21, 2012, S. 36–46.
- Praying by numbers. An Essay on Medieval Aesthetics, in: Representations 104, 1, 2008, S. 73–91.
- Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese, München 2007.
- Präsenzeffekte. Die Animation der Sinne und die Phänomenologie der Versuchung, in: Poetica 37, 3–4, 2005, S. 393–412.
- Inner Senses – Outer Senses. The Practice of Emotions in Medieval Mysticism, in: Codierungen von Emotionen im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle

- Ages, hg. von C. Stephen Jaeger und Ingrid Kasten, Berlin und New York 2003, S. 3–15.
- Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung, München 2001.
- Macho, Thomas: Askese als kreative Strategie, in: Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion, hg. von Barbara Gronau und Alice Lagaay, Bielefeld 2010, S. 115–127.
- Marno, David: *Death Be Not Proud. The Art of Holy Attention*, Chicago 2016.
- Mark Aurel: Selbstbetrachtungen. Griechisch-deutsch, hg. von Rainer Nickel, Mannheim und Düsseldorf 2010.
- Martz, Louis L.: *The Poetry of Meditation. A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*, New Haven 1954.
- Meier, Albert, Alessandro Costazza und Gérard Laudin (Hg.): *Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung*, 3 Bde., Berlin und Boston 2011–2014.
- Menke, Christoph: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008.
- Menke, Christoph: Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz, in: Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, hg. von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt a.M. 2003, S. 283–299.
- Michaels, Axel: *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*, München 2004.
- Moser, Christian: *Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne*, Tübingen 2006.
- Müller, Ernst: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des Deutschen Idealismus*, Berlin 2004.
- Nolte, Ulrich: *Philosophische Exerzitien bei Descartes. Aufklärung zwischen Privatmysterium und Gesellschaftsentwurf*, Würzburg 1995.
- Pfitzner, Victor C.: *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leiden 1967.
- Pichler, Wolfram: *Wassily Kandinsky (1866–1944)*, in: *Linienwissen und Liniendenken*, hg. von Sabine Mainberger und Esther Ramharter, Berlin und Boston 2017, S. 404–407.
- Rabbow, Paul: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.
- Raschzok, Klaus: *Theater und Liturgie zwischen äußerer Differenzierung und innerer Annäherung. Ein liturgiehistorischer Durchblick aus protestantischer Perspektive*, in: *Heilige Spiele. Formen und Gestalten des spielerischen Umgangs mit dem Sakralen*, hg. von Jürgen Bärtsch, Christel Köhle-Hezinger und Klaus Raschzok, Regensburg 2022, S. 125–165.
- Rhodes, Elizabeth: *Ignatius, Women, and the *Leyenda de los santos**, in: *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*, hg. von Robert Aleksander Maryks, Leiden 2014, S. 7–23.
- Rocks, Carolin: *Ästhetisches *ethos*. Praxeologie, Foucaults ethische Praktiken und die Literaturwissenschaften*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 66, 1, 2021, S. 69–95.
- Rocks, Carolin und Dennis Borghardt: *Umkämpfte Hausordnung. Zur Korrespondenz von Seele und Sinnen in Jacob Baldes *Urania Victrix**, in: *Simpliciana. Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft* 42, 2020, S. 205–224.

- Schaller-Fornoff, Branka und Roger Fornoff (Hg.): Hedonistische Askese. Neuverhandlungen von Sinn und Konsum im 21. Jahrhundert, Hannover 2023.
- Schlatter, Gerhard: Askese, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher, Stuttgart, Berlin und Köln 1988–2001, Bd. 2, S. 60–82.
- Sloterdijk, Peter: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt a. M. 2011.
- Sluhovskiy, Moshe: Loyola's *Spiritual Exercises* and the Modern Self, in: A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence, hg. von Robert Aleksander Maryks, Leiden und Boston 2014, S. 216–231.
- Sorgo, Gabriele (Hg.): Askese und Konsum, Wien 2002.
- Thums, Barbara: Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und Selbstbegründung von Brockes bis Nietzsche, München 2008.
- Timm, Julia: *Exercitatio Austriaca*. Die politische und poetische Bedeutung der Übung in Thomas Bernhards Dramen und Romanen, Baden-Baden 2021.
- Trop, Gabriel: Poetry as a Way of Life. Aesthetics and Ascesis in the German Eighteenth Century, Evanston, IL 2015.
- Weber, Julia: Das Unsichtbare sichtbar machen. Visualisierungsstrategien in Ignatius von Loyolas *Exerzitien*, in: MLN 137, 3, 2022, S. 483–503.
- Wehr, Christian: Geistliche Meditation und poetische Imagination. Studien zu Ignacio de Loyola und Francisco de Quevedo, München 2009.
- Wild, Christopher J.: Descartes' Meditative Turn. Cartesian Thought as Spiritual Practice, Stanford, CA 2024.
- Wulf, Christoph und Jörg Zirfas: Vorwort, in: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 8, 1, 1999 (Themenheft ›Askese‹), S. 9–10.
- Zumbusch, Cornelia: Natur und Askese. Eine Poetik, Berlin 2022.
<https://www.dwds.de/wb/Askese>, letzter Zugriff: 20. 10. 2025.
- Hey-M.: exercitium, -ī n. (m.?, v.l. 52), in: Thesaurus Linguae Latinae Online, Bd. 5.2, Berlin und New York 1939, S. 1384–1387. https://tll.degruyter.com/article/5_2_9_exercitium_v2007, letzter Zugriff: 20. 10. 2025.