

*Friedmann Harzer*

»Bilde dir für ...«  
Meditation und Imagination in Friedrich Spees  
»Güldenem Tugend-Buch«

Den ersten Teil von Spees »Güldenem Tugend-Buch« beschließt ein »Register allerhand vnderschiedlichen pein, vnd Marter, so die Heyligen Gottes für den glauben außgestanden haben«. <sup>1</sup> Unter diesen hundertvierunddreißig zumeist weiblichen Meditations-Exempeln fällt der Maler Lazarus aus der Reihe, weil er an seinem Martyrium nicht zugrundegeht, sondern, wieder hergestellt, eines natürlichen Todes sterben darf:

Als der H. Münch Lazarus heilige Bilder mahlet, ist er auß befelch deß Bildstürmischen keyzers Theophili mit grausamer marter gepeinigt worden: sein hand ward ihm durch ein glüendes eysen verbrennt: da er aber durch Gottes krafft wider geheilet, hat er die zerkretzten vnd abgeschabne bilder von newen gemalet vnd zu recht gebracht, vnd also letztlich im friden entschlaffen. <sup>2</sup>

Daß Lazarus hier seine zerstörten Bilder restauriert, kann als Hinweis auf die Bedeutung der Bilder für das GTB überhaupt genommen werden. Bei diesen Bildern handelt es sich freilich nicht in erster Linie um Werke religiöser Kunst, sondern um erbauliche Phantasien und Vorstellungen.

Die literaturwissenschaftliche Spee-Forschung der vergangenen Jahre hat sich vor allem gefragt, welche Bedeutung die Imagination nicht nur für den Seelsorger, sondern auch für den Kirchenrechtler und Lyriker Spee hat. <sup>3</sup> Hans-Georg Kemper und Stefan Rieger sehen gar die Einheit so unterschiedlicher Texte wie der »Cautio Criminalis«, des GTB und der »Trutz-Nachtigall« im Moment der »förbildung« gegeben. <sup>4</sup>

1 Das »Güldene Tugend-Buch« (im folgenden abgekürzt als GTB) zitiere ich nach der historisch-kritischen Ausgabe Oorschots, die einer Düsseldorfer Handschrift folgt. Nachweise erfolgen in der Form: GTB, Seite, Zeile(n). – Zu Spees Register der Märtyrer(-innen), welches zu einem Gutteil aus dem von Konrad Vetter (1548–1622) ins Deutsche übertragenen »Martyrologium Romanum« stammt, vgl. ebd. den Kommentar auf S. 593 f.

2 GTB, 103,25–30.

3 Vgl. zur Forschungslage Eicheldinger, S. 4–8 und die Berichte in den seit 1994 erscheinenden Spee-Jahrbüchern.

4 Vgl. Kemper, Dämonie; Rieger, Der gute Hirte.

Hier soll ein anderer Weg beschritten werden. Die Frage wird sein, welche theologischen Voraussetzungen Imagination und Imaginationstheorie im GTB haben.

## I. »förbildung« als meditatives Verfahren

Martin Nicol definiert Meditation als ein »methodisches, den Menschen ganzheitlich einbeziehendes, selbst noch nicht notwendig in der Anredeform des Gebets gestaltetes Nachsinnen des Einzelnen mit dem Ziel erfahrungsmäßiger Gottesbegegnung.«<sup>5</sup> Insbesondere in der Betrachtung des Lebens Jesu nimmt solches »Nachsinnen« als leibhaftige Vergegenwärtigung Christi die Form der Imagination an. Ihr Kern ist »ein affektives Einleben in die Geschichte Jesu, ein intensiv bildhaftes Miterleben und Mitleiden, in dem sich die eigene und die Geschichte Jesu überlagern.«<sup>6</sup> Ein Verfechter solch systematischen, häufig von der biblischen Überlieferung angeregten Phantasierens war neben Bernhard von Clairvaux etwa auch der Karthäuser Ludolf von Sachsen, dessen »Vita Jesu Christi« nachhaltig auf die »Exercitia Spiritualia« des Ignatius von Loyola wirken sollte.

Ihm folgend leitet wiederum der Jesuit Friedrich Spee in seinem GTB zur imaginativen Meditation an. Wenn er im achten Kapitel des ersten Teils auf die Betrachtung realer Bildnisse zu sprechen kommt, so beginnt er gleichsam mit einer Anfänger-Übung. Er empfiehlt seinem Beichtkind, sich »vmb ein bilder-buch« zu bemühen, »darin das gantze leben, vnd leiden Christi, oder andere historien der heiligen schrift begriffen seind«.<sup>7</sup> Täglich zur bestimmten Viertelstunde solle es niederknien, sich bekreuzigen, das Glaubensbekenntnis sprechen, ein Bild in seinem Bilderbuche aufschlagen und schließlich bekennen: »O Herr JESU, ich glaube wahrhaftig, daß das geschehen sey was dises bild mitt sich bringt«.<sup>8</sup>

Solche Darstellungen sollen Anstöße zur Produktion innerer Bilder geben. Damit der Imaginationsspielraum nicht zu sehr eingeengt werde, schwebt Spee »ein gantzes buch voll schöner bilder, ohne viel vnterschiedliche farben, nur mit schwartz, vnd weiß«<sup>9</sup> vor.<sup>10</sup> Erinnert diese Formulie-

5 Nicol, S. 338; diese Definition lege ich hier zugrunde. – Nicol zählt ebd., S. 337, die Gründe auf, welche eine Untersuchung des Phänomens bislang erschwerten: Die begriffliche wie sachliche Überschneidung etwa mit »Gebet, Kontemplation, Mystik, Exerzitionen, Frömmigkeit, Askese, Spiritualität, Erbauung(sliteratur), Ars moriendi«, das rationalistische Erkenntnisinteresse der Universitätstheologie, schließlich die Unzugänglichkeit vieler Quellen.

6 Nicol, S. 340.

7 GTB, 72,15–17. Zur Bedeutung realer Bilder für die Psychagogie der Jesuiten, wie sie sich etwa in Hermann Hugos Emblembuch »Pia Desideria« (1624) äußert, vgl. Hess und Lundberg, S. 165–172.

8 GTB, 72,34f.

9 GTB, 72,20f.

10 Spee selbst denkt dabei an Radierungen Jacques Callots (vgl. GTB, 74,36–40).

rung immerhin an die Seiten eines »schwarz auf weiß« gesetzten Textes, so wird in der Übung für die folgende Woche der Bildbetrachtung tatsächlich die Textmeditation an die Seite gestellt: Nun lädt Spee sein Beichtkind zum Studium der Bibel ein, in welcher dem ersten Lesen eine meditative *lectio divina* folgen soll. Diese besteht ganz traditionsgemäß im Innehalten nach der Lektüre einer Stelle: »Halte vilmahl in dem lesen still.«<sup>11</sup> In solchem Überdenken kommen die imaginativen Aktualisierungen des Lesers ebenso ins Spiel wie diejenigen des Bildbetrachters. Sie können im GTB eine Station der Biographie Jesu oder auch ein Märtyrerschicksal vergegenwärtigen. Sie können sich aber auch, wie ein »fundament«<sup>12</sup> vom Beginn des zweiten Teils zeigt, von der christlichen Überlieferung und Ikonographie freimachen:

Zum fundament magst du dir fürbilden einen großen hauffen pulvers, so groß als die gantze welt ist. Wan nun dises pulver ein wenig zu nahe an einen funken fewrs gehalten würde; Mein Gott, wie wurde das fewr also bald wircken, vnd in einem lauff alles in liechter flammen stehen, vnd den gantzen hauff verzehren, wan er schon tausendmal größer were! Dises, sprich ich, bilde dir für zum Fundament.<sup>13</sup>

Wie das Pulver gar nicht anders könne, als zu entbrennen, wenn ein Funke darauf falle, so könne auch Gott nicht anders, als einem reuigen Sünder seine Sünden zu vergeben, führt der Autor im folgenden aus. An dieser Auslegung haben die jesuitischen Zensoren Anstoß genommen, weil ihnen darin Gottes freier Ratschluß nicht recht ersichtlich werden wollte.<sup>14</sup> Freischwebende Imaginationen, wie sie Spee – auch im Rückgriff auf eigene Visionen<sup>15</sup> – seinen Beichtkindern immer wieder anheimstellt, sind theologisch mithin nicht unbedenklich. Die vagabundierende Phantasie droht in schwärmerische Häresien abzudriften, wenn ihr die biblische oder hagiographische Überlieferung nicht mehr den Kurs vorgibt.

Wenn in GTB III,25 die imaginationstheoretischen »fundamente« und die sich anschließenden Meditationsanweisungen in ein Bild der Bilder münden, so scheint auch hier eine häresieverdächtige Phantasie am Werk zu sein. Denn auf die Leitfrage des Kapitels, wie sich die Seele in ein immerwährendes Gotteslob einstimmen lasse, antwortet der Autor mit folgendem »gleichnuß«: Mache sich die Seele in täglicher Meditation gleichsam zu einem Mu-

11 GTB, 75,15. Nach Hugo von St. Viktors »De modo dicendi« (8) wäre die *meditatio* der zweite Schritt nach der *lectio* und vor der *contemplatio*; vgl. die Nachweise bei Mojsisch, Sp. 963. Andernorts wird zwischen *meditatio* und *contemplatio* noch die *oratio* eingefügt (vgl. Nicol, S. 340f.).

12 »Fundament« meint im GTB die »Grundlage«, welche sich der Meditierende zu Beginn einer Übungseinheit klar machen muß, bevor er zur eigentlichen Andacht übergeht. Im dritten Teil sind solche Hinführungen vermehrt theoretischer Natur.

13 GTB, 121,21–27.

14 Vgl. Oorschot, Nachwort, S. 683.

15 Im fünften Kapitel des die Liebe übenden dritten Teils etwa hat Spee ein eigenes »gesicht« zu einer großen Visionsübung ausgebaut (GTB, S. 280–289).

seum »voller göttlicher gemähl«,<sup>16</sup> dann könne sich Gott trefflich in den Exponaten spiegeln und wiedererkennen. Denn

was seind sie [die göttlichen Gemälde; d. Vf.] anders, als helle Spiegel oder Crystalline kuglen, darin du alle Göttliche wolthaten vnd wunderwerck abgebildet hast, zu dem end, auff das, weil sie allezeit vor den augen Gottes bleiben müssen, Gott allezeit seine herrlichkeit in dir abgemahlet sehe, vnd also gelobet werde.<sup>17</sup>

Hans-Georg Kemper hat in dieser Spiegelmetaphorik »neuplatonisch-hermetisches Gedankengut« erkannt und die (dem heiligen Chrysostomus in den Mund gelegte) Konsequenz, daß Gott von einer solchermaßen ausgeschmückten Seele gleichsam magisch angezogen werde, als Tendenz zur Selbst-»Vergottung« des Meditierenden gedeutet.<sup>18</sup>

## II. »sub ratione aliqua sensibili«

Rekonstruiert man freilich die theologischen Prämissen jener Imaginations- theorie, die zu Beginn von GTB III,25 entfaltet wird, so muß die Vorstellung einer gottgefälligen Seelen-Galerie nicht unbedingt als ketzerisch erscheinen. Während das zweite Fundament auf der scholastischen Psychologie in der Tradition von Aristoteles Seelenlehre beruht (a), verarbeitet das erste die Gebetstheologie der »Exercitia Spiritualia«, die ihrerseits auf patristische Vorstellungen zurückgeht (b).

a) Das zweite »Fundament« bezieht sich auf die jesuitische Anthropologie der Zeit.<sup>19</sup> Der Autor unterscheidet hier zwischen zwei Möglichkeiten, Gedanken und sinnliche Eindrücke über ihren unmittelbaren Anlaß hinaus in der Seele zu bewahren: Sie erhalten sich entweder »in dem Innerlichen sinn,

16 GTB, 458,31.

17 GTB, 458,31–35.

18 Kemper, Dämonie, S. 54, zu GTB, S. 463 f.; vgl. auch ebd., S. 52–55. Rieger, Speichern / Merken, S. 287, übernimmt Kempers Deutung der Kristallkugel- bzw. Spiegelmetaphorik Spees.

19 Lundberg verdanke ich hier entscheidende Hinweise. Über die jesuitische Psychologie heißt es ebd., S. 158 f.: »Nach den Jesuiten ist die menschliche Seele (spiritus) als geistiges Wesen *einheitlich* und *unteilbar*. Sie ist zwar anfänglich »leer« (dieser Ansicht ist übrigens auch Aristoteles) besitzt aber gewisse Fähigkeiten, mit denen sie die Leere ausfüllen oder den Mangel beseitigen kann. Solche Fähigkeiten sind Denken und Willen. Für eine weitere Fähigkeit kan[n] die Erinnerung (*memoria*) gelten, mit der sich die Seele das für sie Notwendige einverleiben kann. Die Fähigkeit des Denkens besteht [...] darin, daß die Seele das, was sie sich durch die Erinnerung aneignet, begreifen kann. Schließlich ist der Wille (*voluntas*) in der Lage, zu den Bedürfnissen der Seele Stellung zu nehmen und sich danach zu richten. Memoria, Intellectus und Voluntas sind also die vornehmsten Fähigkeiten der Seele, gewöhnlich *potentiae* genannt« (Im Hintergrund steht hier Augustinus' Lehre von den drei Seelenkräften).

so genennet wird die *Phantasey*, so in dem Hirn des Menschen ihren Sitz hat«, oder aber »in dem verstand, der in der Seele des Menschen haftet«. <sup>20</sup> Das innere Bild der ersten Art nannten die Gelehrten »*Phantasma*«. Es sei vergänglich, weil es seinen Ort im Kopfe habe: Stirbt der Mensch und sein Gehirn, so vergehen auch seine Phantasmata. Von den inneren Bildern der anderen Art heißt es hingegen, daß sie »vill reiner und subtiler seind, als die bilder der Phantasey«. <sup>21</sup> Da sie ihren Sitz in der Seele – bzw., wie es in aristotelischer Diktion heißt, im »verstandt« (*nous*) – haben, sind solche Bilder wie die Seele selbst unsterblich. Diese »reinen und subtilen« Phantasie-»gemähl« – Spee nennt sie »*Species intelligibiles*« <sup>22</sup> – sind es wohl, in welchen sich Gott – nach dem oben zitierten »gleichnuß« – spiegeln und wiedererkennen kann. Auf die Phantasmata käme es dagegen für die heilstiftende Imagination gerade nicht an, entstammen sie doch einem im GTB mit »Innerlicher Sinn« übersetzten *sensus internus*, den die Menschen mit den Tieren teilen. Dieses seelische Vermögen verarbeitet Gedanken und Eindrücke, welche – aus dem *sensus externus* kommend – zunächst im *sensus communis* zusammengesetzt werden; und zwar so, daß sie über den unmittelbaren Anlaß hinaus abrufbar bleiben. <sup>23</sup>

Solche psychologischen Anschauungen konnte Spee z.B. bei seinem Ordensbruder Francisco Suarez (1548–1617) finden, der sich in »*De Anima*« mit der gleichnamigen Schrift des Aristoteles und ihrer Diskussion bei Thomas von Aquin auseinandersetzt. Die Phantasie sei, wie es dort in Kapitel III,30,7 heißt, jene »*potentia, quae species sensibilibus externorum recipit et conservat, ac per illas operetur in absentia objecti.*« <sup>24</sup> Sie ist eng mit der *imaginatio* verwandt, welche Suarez (mit weiteren Vermögen) im *sensus internus* ansiedelt. <sup>25</sup> »*Jam vero imaginatio coincidit fere cum phantasia, solumque addit vim componendi possibilis, ac fingendi impossibilis.*« <sup>26</sup>

*Phantasia* bzw. *imaginatio* weisen demnach einige Mängel auf: Sie ermöglichen nicht nur die Fiktion von Wahrscheinlichem, sondern auch von Unwahrscheinlichem; sie schließen mithin die Möglichkeit des Irrtums ein; und sie sind endlich, aufgrund des ihnen auch von Suarez zugewiesenen Sitzes im Gehirn vergänglich. Es ist fraglich, ob Spee eine so verstandene Phantasie mit der Ausstattung des gottgefälligen Bildersaals der Seele hätte beauftragen wollen.

Suarez hat sich auch die Frage gestellt, inwiefern der als Phantasie aufgefaßte endliche *sensus internus* doch zu meditativen Einsichten ins göttliche Mysterium beitragen könne. Es heißt:

20 GTB, 451,10–13.

21 GTB, 451,16.

22 GTB, 451,14.

23 Vgl. Aristoteles, *De Anima* III,3 (v. a. 427b).

24 Suarez, *De Anima*, S. 705.

25 Vgl. Lundberg, S. 91.

26 Suarez, *De Anima*, S. 705.

Namque dum intellectus supernaturalia considerat, formantur in cogitativa phantasmata nonnulla repraesentantia objecta eadem sub ratione aliqua sensibili [...]: sic mens Deum concipit sub aliqua ratione sensibili, tuncque pariter imaginatio format sibi idolum cujusdam boni sibi maxime convenientis sub ratione sensibili, ut creantis, seu conservantis: hoc ergo modo potest moveri appetitus ex cognitione supernaturalium.<sup>27</sup>

Die hier gleich zweimal erscheinende Formulierung, nach der die Einsicht in metaphysische Gegenstände »auf quasi sinnliche Weise« erfolge, bedeutet, daß die diesseitsgerichtete sinnliche Erfahrung *per analogiam* durchaus aufs Jenseits angewendet werden kann.<sup>28</sup> Unter diesem Vorzeichen kommen auch Phantasie bzw. *sensus internus* wieder zu Ehren. So betont Suarez in seiner Schrift »De oratione, devotione, et horis canonicis«, daß die Imagination in der geistlichen Betrachtung mitarbeiten müsse, wobei er genau zwischen wissenschaftlich-systematischer Meditation und visionärer Kontemplation unterscheidet.<sup>29</sup>

In diesem Sinne sind Spees »Species intelligibiles« – die Suarez im letzten Kapitel von »De Anima« ebenfalls diskutiert<sup>30</sup> – als Produkte einer gereinigten und so für Übernatürliches empfänglichen Sinnlichkeit zu verstehen. Deshalb hebt das GTB auch ihre Lauterkeit gegen die potentiell trügerischen Phantasmata des *sensus internus* ab.

Die Verlässlichkeit der aus dem »Gipfel der Seele« stammenden Bilder<sup>31</sup> sichert die jesuitische Meditation auf doppelte Weise. Zum einen wird sie auf Gott zurückgeführt, welcher dem Menschen quasi natürliche Visionen eingeben könne, um ihm zu supranaturalen Einsichten zu verhelfen.<sup>32</sup> Ver-

27 Suarez, *De Anima* 5,6,7 (S. 771). – Ich gehe hier nicht auf den Unterschied zwischen kognitiven und affektiven Seelenvermögen ein, weil er für Spees Phantasie-Exkurs irrelevant ist. Diese Unterscheidung ist freilich für die jesuitische Psychologie nicht nur bei Suarez, sondern etwa auch bei Maximilian Sandaeus (1578–1651) zentral (vgl. Lundberg, S. 98 und 159). Wie auf der Ebene der *sensus*, so ist auch bei den *appetitus* eine Läuterung erforderlich, sollen sie eine heilsgeschichtlich relevante Funktion bekommen.

28 Zu den entsprechenden *sensus spirituales* vgl. Lundberg, S. 212–216.

29 Vgl. Suarez, *De oratione* II,9 (S. 155–160); dazu auch Lundberg, S. 101 f.

30 Vgl. Suarez, *De Anima*, VI,6 (S. 790–794).

31 Scandaeus etwa verlegt das entsprechende Imaginationsvermögen – er nennt es im Gegensatz zur bei ihm dem *sensus internus* (also in der Terminologie Spees der *phantasia*) zugeordneten *imaginatio intelligentia* – auf die höchste Seelenstufe, den sog. Dritten Himmel. Dort korrespondiert sie als kognitive Potenz dem *appetitus superperationalis*; Nachweise aus der »Theologia mystica« vgl. bei Lundberg, S. 159. – Zur Vorstellung eines für die *sensus spirituales* zuständigen »Seelengipfels« – bei Spee der »obere[-] theill meiner seelen« (GTB, 373,37) – vgl. ebd., S. 212.

32 Zu dieser Position von Sandaeus vgl. Lundberg, S. 179. – Die Unterscheidung zwischen vom Teufel oder andern »bösen Geistern« eingegebenen, in die Irre führenden Phantasmata und von Gott stammenden, geistlich realen Visionen ist etwa auch der Karmelitin Theresia von Avila (1515–1582) ein Anliegen. So geht es im 29. Kapitel ihrer Autobiographie um die Gründe, »aus denen man erschen kann, daß die [...] Vision keine Einbildung ist. Und in der Tat, wie könnten wir uns auch durch eigenes Bemühen die Menschheit Christi vorstellen und mit unserer Einbildungskraft eine so große Schönheit erdichten? Dazu wäre, wenn auch nur etwas ihr Ähnliches zustande kommen sollte, viel Zeit erforderlich.

steht man Spees »Bildersaal der Seele« in dieser Weise, nimmt man also an, die Seelen-Bilder, in denen Gott sich spiegeln könne, stammten je schon von ihm selbst, dann verliert die Metapher von der Kristallkugel ihren hybriden Charakter. Die im GTB zuerst in Kapitel I,2 anzutreffende Versicherung, daß eine im rechten Glauben meditierte Vorstellung bereits als heilsgeschichtlich wirklich (und damit wirksam) zu gelten habe,<sup>33</sup> erweist sich als nur scheinbar naiv, sofern man ihre anthropologischen Prämissen einbezieht.<sup>34</sup> – Zum anderen soll in der jesuitischen Exerzitien-Praxis eine menschenmögliche Reinigung der Sinne (und damit auch die Selbstreinigung der Seele), welche für den ersten Teil der Exerzitien des Ignatius vorgesehen ist, »falschen« Phantasmen vorbeugen helfen.<sup>35</sup> Damit tritt jene Verfahrensweise der jesuitischen Meditation in den Blick, für welche die solchermaßen »geistlichen Sinne« entscheidend werden: die *applicatio sensuum* (»Anwendung der Sinne«).<sup>36</sup> Ihre sinnlich-übersinnliche Doppelnatur spiegelt aufgrund der »letztlich inkarnatorischen Struktur alles echten Betens«<sup>37</sup> das christologische Paradoxon des menschgewordenen Gottes wider.

Ich kann mir wohl durch die Einbildungskraft die allerheiligste Menschheit Christi vorstellen und sie so eine Zeitlang anschauen, ihre Gestalt und ihren weißen Glanz betrachten, sie nach und nach immer vollkommener ausmalen und dann dieses Bild dem Gedächtnisse übergeben. Wer wollte dies bestreiten? Mit Hilfe des Verstandes kann ich es zuwege bringen. Die besprochene Vision aber geht in ganz anderer Weise vor sich. Da brauchen wir nur zu schauen, wann und wie und inwieweit uns der Herr seine heiligste Menschheit zeigen will« (Theresia von Avila, S. 272f.).

33 Das Jesuswort aus Mt. 5,28, schon ein imaginiertes Ehebruch sei echter Ehebruch und werde entsprechend geahndet, kehrt der Autor im GTB, 41,33–42,3, in seinem erbaulichen Sinne um: »Eben also geschieht es im widrigen fall, daß man allein mit den gedanken, oder bewilligung des hertzens könne ein Martyrer werden, vnd den Himmel verdienen. Vnd derowegen wan du einsmahls im hertzen befinden würdest, daß du recht ernstlich bereit werest, wans die gelegenheit ietz were, den kopff für den glauben darzugeben (welches du dir recht leibhaftig fürbilden kanst) so ist gewiß daß du wahrhaftig schon im hertzen die Marter vnd werck der höchsten liebe vollbracht habest.« – Zur theologischen Diskussion um dieses »martyrium in voto« vgl. Oorschot, *Güldenenes Tugend-Buch II*, S. 68–77.

34 Ich deute den Versuch, die sinnliche Wahrnehmung samt der ihr entstammenden inneren Bilder durch ihre Spiritualisierung gerade als heilsgeschichtlich *real* zu erweisen, als Reaktion auf das prekäre Verhältnis, in welchem sich das Christentum zu »mythischer« Anschaulichkeit notwendig befindet: »[...] das *Christentum* kämpft in seiner gesamten Entwicklung diesen Kampf: den Kampf um die ihm gemäße und eigentümliche Bestimmung der religiösen »Realität«. Die Ablösung von der mythischen Bildwelt erscheint uns umso schwieriger, als bestimmte mythische Anschauungen in seine eigenen Grundlehren, in seinem dogmatischen Bestand, so tief eingesenkt sind, daß sie aus ihm nicht entfernt werden können, ohne diesen Bestand selbst zu gefährden« (Cassirer, S. 296). Daß theologische Imaginationstheorien den für diesen »Kampf« prädestinierten Ort darstellen, werde ich andernorts ausführen.

35 Vgl. Lundberg, S. 176–178.

36 Vgl. dazu neben Lundberg, S. 213–215 auch Marxer, S. 11–47.

37 Rahner, S. 59f.

b) Neben der aus der rhetorischen Tradition kommenden *compositio loci*<sup>38</sup> bildet die ›Anwendung der Sinne‹ eine zentrale Meditationstechnik für Ignatius von Loyola.<sup>39</sup> Bei Spee kommt sie im ersten »fundament« von Kapitel III,25 zur Sprache.<sup>40</sup> Mit einem Gedankenexperiment führt der Autor sein Beichtkind in diese Imaginationsmethode ein: Er fragt, auf welche Weise es sich Gegenstände weiterhin vorstellen könne, die es zunächst zwar realiter betrachtet, gerochen, geschmeckt, gefühlt und gehört, dann aber aus den Augen und dem Sinn verloren habe:

Sage mir aber, kanstu nicht inwendig bey dir noch eigentlich vnd lebhaftig obgemelte ding fürbilden, vnd gleichsam noch perfect dir fürstellen die farb des buchs? den geruch der rosen? den geschmack des zuckers? die hitz des ofens? den klang der lauten?<sup>41</sup>

Die Passage verlangt einen Blick in die »Exercitia spiritualia«, wo Ignatius die *applicatio sensuum* an zwei Stellen ausführlich erklärt.<sup>42</sup> Für die kathartischen Übungen der ersten Woche hat er unter anderem eine Höllen-Meditation vorgesehen, in deren Verlauf man sich das Brennen der Seelen visuell, ihr Jammern akustisch, den höllischen Gestank mit dem Geruchssinn, die Bitterkeit des Schicksals der Verdammten mit dem Geschmackssinn und die Hitze des Feuers schließlich taktil veranschaulichen möge.<sup>43</sup> In der zweiten Exerzitien-Woche ist dann – im Zusammenhang mit der Betrachtung des Inkarnationsmysteriums – folgende »Anwendung der Sinne« vorgesehen:

*Der erste Punkt: schauen* die Personen mit dem Blick der Einbildungskraft (*vista imaginativa*), ihre Umwelt (*circumstancias*) im einzelnen überlegen und betrachten (*meditando y contemplando*) und aus der Schau einigen Nutzen ziehe.

*Der zweite: hören* mit dem (inneren) Gehör, was sie reden oder reden können, und dann sich auf sich selbst zurückbesinnen, und daraus einigen Nutzen ziehen.

*Der dritte: riechen und schmecken* mit dem (inneren) Geruchs- und Geschmackssinn den unendlich milden Duft und die unendliche Süßigkeit der Gottheit, der Seele und ihrer

38 Vgl. z. B. Eicherldinger, S. 58f.

39 Ich orientiere mich im folgenden an der Darstellung von Rahner, der jüngere Arbeiten – so weit ich sehe – nichts Neues hinzugefügt haben.

40 Zur Loyola-Rezeption im GTB vgl. zusammenfassend Eicheldinger, S. 45–81.

41 GTB, 450,28–33.

42 Rieger, *Der gute Hirte*, S. 596, spricht in diesem Zusammenhang von einer »Programmierung eingebildeter Körper«, welche den »Höllenkurzschluß« ermögliche. Er ordnet dies in den von Foucault in »Überwachen und Strafen« für das 18. und 19. Jahrhundert rekonstruierten Übergang von der Beherrschung und Bestrafung der Körper zu einer solchen der Seelen ein. Ich würde gegen diese Deutung erstens einwenden, daß der Leib für die Meditationsanweisungen (freilich nicht auf der Ebene der ›Anwendung der Sinne‹) auch als realer Körper durchaus bedeutsam bleibt – vgl. dazu unten. Zweitens bringen die medien-theoretischen Reformulierungen jesuitischer Meditationsanweisungen deren theologische Implikationen fast zum Verschwinden.

43 Vgl. Ignatius, *Geistliche Übungen*, S. 39 (Nr. 66–70).

Tugenden und des Ganzen, so wie es der Person entspricht, die man gerade betrachtet; dann sich auf sich selbst besinnen, um Nutzen daraus zu ziehen.

*Der vierte: berühren* mit dem (inneren) Tastsinn, wie etwa umfassen und küssen die Orte, welche jene Personen betreten und wo sie sich niederlassen, immer darauf bedacht, Nutzen daraus zu ziehen.<sup>44</sup>

Zwar gibt es in der jesuitischen Tradition eine auf Claudio Aquaviva zurückgehende Position, derzufolge die »Anwendung der Sinne« lediglich eine schlichte Form der Meditation darstellt, die sich noch einer »phantasieanregenden Kindlichkeit« bediene.<sup>45</sup> Zwei Formulierungen bei Ignatius sprechen indessen gegen diese Deutung. Wenn es in der Höllenmeditation heißt, man möge »kosten mit dem Geschmacksinn bittere Dinge, wie Tränen, Traurigkeit und den Wurm des Gewissens«,<sup>46</sup> so stellt das ebenso eine systematische Überforderung des Vorstellungsvermögens dar, wie die im Zusammenhang mit dem Inkarnationsmysterium gestellte Aufgabe, »mit dem (inneren) Geruchs- und Geschmackssinn den unendlich milden Duft und die unendliche Süßigkeit der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden und des Ganzen« zu riechen und zu schmecken.<sup>47</sup> Insbesondere an jenen Sinnen, die nicht zugleich auch als Metaphern für intellektuelle »Anschauungen« dienen können, beim Schmecken und Riechen also, zeigt sich der mystische Einschlag der ignatianischen »Übungen«. Auf der Skala der *sensus spirituales* kommt hier genau der Punkt in den Blick, an dem aus Phantasmen Spees »Species intelligibiles« werden können.<sup>48</sup>

In dieser von Hugo Rahner auf Origenes und Augustinus, auf Bonaventura und Meister Eckart zurückgeführten mystischen Metaphorisierung der Sinne hebt sich die vermeintlich anfängerfreundliche Anschaulichkeit der *applicatio sensuum* gewissermaßen selber auf.<sup>49</sup> Dasjenige Vermögen, das für

44 Ignatius, Geistliche Übungen, S. 51 (Nr. 122–125).

45 Rahner, S. 65; zu dieser Interpretationsrichtung insgesamt vgl. ebd. S. 66–70.

46 Ignatius, Geistliche Übungen, S. 39 (Nr. 69).

47 Ignatius, Geistliche Übungen, S. 51 (Nr. 124).

48 Vgl. Rahner, S. 78: »Die »Anwendung der Sinne« steht [...] nach oben offen, ist ein Ansatzpunkt für Gebetsgnaden, die den Übenden in die Tiefen der Gottvereinigung führen, ist also wenigstens für den sonst schwer verstehbaren Teil des geistlichen Schmeckens und Tastens in der Kontemplation von der Hölle und von der Inkarnation nur im Sinne der alten Lehre von den geistlichen Sinnen deutbar.«

49 Vgl. Rahner, S. 72–76. *Locus classicus* ist die Stelle 10,6,8 aus den »Confessiones«: »Was aber liebe ich, da ich Dich liebe? Nicht die Schönheit eines Körpers noch den Rhythmus der bewegten Zeit; nicht den Glanz des Lichtes, der da so lieb den Augen; nicht die süßen Melodien in der Welt des Tönens aller Art; nicht der Blumen, Salben, Spezereien Wohlgeruch; nicht Manna und nicht Honig; nicht Leibesglieder, die köstlich sind der fleischlichen Umarmung; nichts von alledem liebe ich, wenn ich liebe meinen Gott. Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott: Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfaßt; dort erklingt, was keine Zeit entführt; dort duftet, was kein Wind verweht; dort mundet, was keine Satttheit vergällt; dort

die Repräsentation der Glaubensmysterien privilegiert sein soll, führt zugleich die Grenzen ihrer Imaginierbarkeit vor Augen.

Wenn man die Bilderlogik der mystischen Gebetstheologie und die Annahme von der empirischen Sinnlichkeit analogen *sensus spirituales* berücksichtigt, wird Spees Behauptung verständlich, »daß die gemähl oder bilder deß verstands vill reiner und subtiler seind, als die bilder der Phantasey«. <sup>50</sup> Die dürren Hinweise in Ignatius' Exerzitienbüchlein fanden bereits in der ersten Jesuiten-Generation eine Auslegung in diesem Sinne. So notiert sich etwa Jerónimo Nadal (1507–1580), ein enger Vertrauter des Ignatius, in seinen »Orationis observationes«:

Was uns aus dem Wirken des Geistes zukommt und was die geistlichen Sinne bewirken, das besteht nicht nur in verschiedenen Affekten, sondern auch in Erkenntnissen, die durch das Mitwirken des Geistes geläutert werden. [...] Das geistliche Leben wird erkannt durch die geistlichen Sinne, diese alle aber stützen sich auf den Glauben; dieser ist dennoch so weit von den Sinnen entfernt, daß er in der Dunkelheit des Verstandes gründet und daraus aufleuchtet in der Wahrheit Gottes in Christus. <sup>51</sup>

Die *sensus spirituales* und ihre Bilder besitzen für die jesuitische Meditationsmethodik, das wird hier deutlich, eine andere Dignität als die Phantasmen des frei assoziierenden *sensus internus*.

Man könnte nun einwenden, daß sich dies im GTB nicht unmittelbar an der zitierten Stelle aus Kapitel III,25 festmachen läßt, von der die Erörterung der »Anwendung der Sinne« ausging. Dort scheint der Autor eher einer Interpretation im Sinne Aquavivas zu folgen. An vielen anderen Stellen problematisiert er dagegen die Spannung zwischen den Konkretisierungen in der imaginativen Meditation und den eigentlich abstrakten Glaubenswahrheiten. Seine Anweisungen werden erst vor dem Hintergrund der *sensus spirituales* verständlich.

Auf das Dilemma der Veranschaulichung christlicher Mysterien reagiert die Meditationsmethodik des GTB mit verschiedenen Gebetstechniken: So kommen litaneuartige Wiederholungen vor, welche den Meditierenden über seinen Erfahrungshorizont hinaustragen sollen. <sup>52</sup> So führen – im ersten Kapitel des die Hoffnung übenden zweiten Teils – die Imaginationsanweisungen

schmiegt sich an, was kein Überdruß auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott« (Augustinus, S. 497–499).

<sup>50</sup> GTB, 451,15f. Daß sich nach Josef Quint kaum ein wörtlicher Einfluß mittelalterlicher Mystik auf das GTB nachweisen läßt, ist noch kein Argument gegen die Bedeutung der Mystik für Spees Meditationsanweisungen; vgl. Oorschot, Nachwort, S. 703f. – Im Blick auf die Mystik und Poesie verbindenden Versuche, das Paradoxon von der Sagbarkeit des Unsagbaren zu überwinden, rekonstruiert Hans-Georg Pott Spees Verankerung in der mystischen Tradition; vgl. bes. Pott, S. 33–38.

<sup>51</sup> Nadal, S. 252f; es lassen sich zahlreiche weitere Belege bei Nadal, aber auch bei Juan de Polanco, Petrus Faber u.a. für ein solches Verständnis der *applicatio sensuum* im Sinne der *sensus spirituales* anführen; vgl. weitere Stellen bei Rahner, S. 77f.

<sup>52</sup> Vgl. z.B. GTB II,16 (S. 151f.).

gen in eine Paradoxie, welche das Vorstellungsvermögen der endlichen Seele überfordern muß. Das Beichtkind soll sich dort vorstellen, daß es in der Stunde seines Todes nicht nur von allen Heiligen, sondern auch von Maria und Christus im Stich gelassen werde: Wie wäre es dann noch um sein Gottvertrauen bestellt? Unter logischen Gesichtspunkten geraten hier Glaube und Hoffnung in einen unauflöselichen Widerspruch.<sup>53</sup> In den Bereich der mystischen Meditation weisen schließlich auch die Versuche, den Leib in die Meditation mit einzubeziehen; so etwa in der Aufforderung, »Gott zu loben mit dem pulß und hertzenschlag«<sup>54</sup> oder in der allenthalben empfohlenen Methode des Seufzens: »beschließe allezeit die antwort mit einem Seufftzer«.<sup>55</sup> Man könnte hier geradezu von einem psychophysischen Rhythmus der Meditation sprechen. Was man in der imaginativen Meditation »mit dem Oberen theill meiner seelen«<sup>56</sup> zunächst spiritualiter anzu- steuern versucht, komplettiert körperlicherseits das kontrollierte, vernehmliche Ausatmen.<sup>57</sup> Ergebnis ist ein »ganzheitliches Beten«.<sup>58</sup> Es setzt zum einen den Übergang von der *lectio* zur *meditatio*, vom intellektuellen Erfassen eines biblischen oder erbaulichen Textes zu seiner heilsgeschichtlich bedeutsamen Relecture in die Andachtspraxis um. Zum anderen wird hier die gegenständlich-bildbezogene Übung durch die Grundform gegenstandsloser Meditation ergänzt, welche über alle Imaginationen und Phantasien hinausstrebt – gleichviel, welchem seelischen Vermögen sie entstammen mögen.<sup>59</sup>

53 Vgl. GTB, S. 119f.; dazu auch Eicheldinger, *Spee*, S. 73.

54 GTB, 443,23f. Zur Uhrenmetaphorik der Kapitel III,19–24 in diesem Zusammenhang vgl. Berns.

55 GTB, 514,12.

56 GTB, 373,37.

57 Vgl. dazu Oorschot, *Nachwort*, 712, und Eicheldinger, S. 21–25. – Das besonnene Ein- und Ausatmen ist eine alte Meditationstechnik, die sich in den mystischen Traditionen aller Weltreligionen finden läßt. Für die christliche Tradition ist hier v.a. an das Jesusgebet der Ostkirche zu denken, welches auf die Meditationen der Wüstenväter zurückgeht; vgl. zusammenfassend Nicol, S. 343f. *Spee* kannte die Verbindung von Meditation und Atem aus Ignatius, *Geistliche Übungen*, S. 84 (Nr. 258).

58 Vgl. Sudbrack über »Ganzheitliches Beten bei Friedrich Spee«.

59 Die gegenstandslose Meditation, die man heutzutage eher mit dem (in Deutschland zuerst von dem Jesuiten Hugo M. Enomiya-Lassalle bekannt gemachten) Zen in Verbindung bringen möchte, hat im Christentum eine lange, bis zu den Wüstenvätern zurückreichende Tradition ausgebildet; vgl. etwa Enomiya-Lassalle, S. 96–113. – Wenn Sudbrack, S. 96, die Unterschiede zwischen gegenstandsloser und gegenständlicher Meditation gerade bei Spee betont, verkennt er, daß nach der Methodik des GTB beide Techniken aufeinander angewiesen sind. – Unter einem gnadentheologischen Gesichtspunkt sind solch mystische Tendenzen freilich nicht unproblematisch. Die Zensur hat entsprechend kritisch auf den zweiten Teil des GTB über die Hoffnung reagiert; die Einzelheiten vgl. bei Oorschot, *Nachwort*, S. 680f.

### III. »... zum Brauchen, vnd nicht nur zum Lesen gemacht.«

Eines vor allem ist deutlich geworden: Spees Phantasietheorie weist genügend Bezüge zur scholastischen wie zur mystischen Tradition auf, um einer häretischen Subjektivierung in den meditativen Imaginationen des GTB vorzubauen. Eine theologisch problematische Entwicklung sehe ich eher in der Individualisierung des Autors und der Schreibweisen dieses Textes. Beides hängt mit der pragmatischen Ambivalenz des Werkes zusammen. Der Autor bringt sie selbst zur Sprache, wenn er in seiner »gemeinen vnterrichtung« zu Beginn dem »andächtigen Leser« zu verstehen gibt, das GTB sei »eigentlich zum *Brauchen*, vnd nicht nur zum *Lesen* gemacht.«<sup>60</sup>

Deutlichster Hinweis auf eine Literarisierung des Textes ist die (im selben Jahr wie das GTB posthum veröffentlichte) Gedichtsammlung »Trutz-Nachtigall«, in welcher Spee aus dem GTB herausgelöste poetische Gebete mit weiteren Gedichten zu einem »Geistliche[n] Poëtisch Lvst-Waeldlein« zusammengestellt hat. Hier wird im Kanon der geistlichen Literatur des Barock ein neuer Ton angeschlagen.<sup>61</sup> Im zweiten und dritten Teil präsentiert sich aber auch das GTB selbst zusehends literarischer, etwa in den Dialogen, welche sich nun den katechetischen Dramatisierungen des jesuitischen Schultheaters annähern.<sup>62</sup>

Je elaborierter und rhetorisch raffinierter der Text wird, desto mehr gibt sich auch der Seelsorger auf der Autorposition als Poet zu erkennen, dessen Dialoge monologischen Charakter bekommen, insofern sie sich gewissermaßen selbst genügen, anstatt dem Meditierenden seinen individuellen Erfahrungsspielraum zu lassen.<sup>63</sup> Das Werk ist fast zu schön, um noch Gelegenheit zur *ruminatio* zu bieten.<sup>64</sup>

60 GTB, 11,24. Diese zeigt sich schon darin, daß die »Geistlichen Übungen« des Ignatius von Loyola in einer modernen, kommentierten Ausgabe knapp zweihundert Seiten lang sind, während allein der überlieferte Wortlaut des GTB in Oorschots kritischer Ausgabe über fünfhundert Seiten in Anspruch nimmt. – Freilich müssen kühne *inventiones* keinesfalls den meditativen Zweck einer Dichtung durchkreuzen, im Gegenteil: Sie können Texte erzeugen helfen, deren ausgemachte Poetizität gerade eine *religiöse*, erbauliche Funktion besitzt; vgl. Eybl.

61 Dazu Eicheldinger, Spee, S. 229–338, die allerdings den funktionsgeschichtlichen Kontext auch der »Trutz-Nachtigall« nie aus den Augen verliert. Ein schönes Beispiel hierfür ist das dreiundvierzigste Gedicht aus der Trutz-Nachtigall, »Ein trawriges Gespräch so Christus an den Creutz führet«. Es stellt die letzte Bearbeitungsstufe der Versifizierung einer Passage aus zwei Erbauungsbüchern des Dominikaners Georg Muntzius dar. Vgl. dazu Oorschot, Nachwort, S. 696f., und Lüthi.

62 Vgl. Oorschot, Nachwort, S. 690f. mit Beispielen.

63 Was ich oben über die »Seufftzer« ausgeführt habe, läuft freilich auf das Gegenteil hinaus. Das GTB ist in pragmatischer Hinsicht tatsächlich ein janusköpfiges Gebilde.

64 Zum »Wiederkäuen« oder »Verdauen« als einer auf Lev. 11,3 und Dtn. 14,6 zurückgehenden Leitmetapher für die monastische Meditation vgl. Nicol, S. 338. – Es wäre zu überlegen, ob sich diese Entwicklung auch in anderen Meditationsbüchern nachweisen läßt – und ob man dann sagen könnte, hier werde der für die höfische Rhetorik zu verzeichnende Übergang von einem poesis- zu einem praxisorientierten Textverständnis gerade

So wenig sich der Beichtvater in seine pastorale Aufgabe zu bescheiden scheint, so wenig ist seine Klientel mit der Figur der »gottliebende[n] meine[n] geistliche[n] Tochter so sich der welt abgethan«<sup>65</sup> erfaßt, welche Spee zur Zusammenstellung des GTB bewogen haben soll.<sup>66</sup> Der Leser, welchen das GTB insgesamt voraussetzt, hat einigen Anforderungen zu genügen.<sup>67</sup> Dies läßt sich sozialgeschichtlich ausbuchstabieren: Spee schrieb zunächst für Devotessen, die sich auf Zeit zur karitativen Arbeit in Schule und Krankenhaus verpflichteten.<sup>68</sup> Dieser Adressatenkreis scheint empfänglich genug für erbauliche Poesie gewesen zu sein. Darüber hinaus bestand hier – anders als im Falle der zuerst für die Mitbrüder gedachten »Exercitia Spiritualia« des Ignatius von Loyola – auch ein Standes- und Kompetenzgefälle, welches den Autor in eine dominante Position gebracht zu haben scheint. Was das Verhältnis von Autor und Publikum anlangt, ist das GTB »so wol Theologisch, aiß Poëtisch« zu verstehen, um den Titel des neunundzwanzigsten Gedichtes aus der »Trutz-Nachtigall« zu zitieren. Jene inneren Bilder hingegen, die seine teilweise sogar in Gedichtform gebrachten Meditationstexte entwerfen, funktionieren, so sehr sie auch zur Poesie zu tendieren scheinen, noch im System einer stark an der Mystik orientierten Gebetstheologie.

umgekehrt; vgl. zur Pragmatisierung der Hofrhetorik Braungart. – Vor dem Hintergrund der etwa bei Theresia von Avila getroffenen Unterscheidung zwischen menschlichen Phantasmen und göttlichen Visionen wäre ferner zu fragen, ob eine poetische Selbstermächtigung, wie sie bei Spee zu beobachten ist, womöglich häretischen Charakter hat.

<sup>65</sup> GTB, 13,1f.

<sup>66</sup> Vgl. dazu auch Eicheldinger, Spee, S. 14.

<sup>67</sup> Vgl. Oorschot, Nachwort, S. 687f.: »[S]ollte diese Fiktion einer einzigen Adressatin wirklich aufrechterhalten werden, so müßte diese Frau eine Reihe der widerspruchsvollsten Einzelheiten in sich vereinen. Sie müßte sowohl ein »armes Mägdelein« (166) gewesen sein als eine Mutter, die ihre Kinder mit sich in die Spitäler führte, damit auch diese sich schonung in der Wohltätigkeit übten (352). Auch hätte Spee, obwohl sie »eine geistliche Braut Christi« (336) [...] gewesen wäre, dennoch eine »Vbung der liebe Gottes, für ein eiteles Weltkind« (339) für sie bestimmt. Und dadurch, daß Spee in einem Werk, das ausdrücklich nicht »für sehr gelehrte vnd hohe gemüter«, sondern für »andächtige, fromme, doch verstendige Seelen« geschrieben wurde (11), einmal unterstellt, sein Beichtkind könne nicht lesen (488), und gleichzeitig ein Kapitel, das »nur allein die gelehrten [...] lesen sollen« (449) vorträgt, wird diese Fiktion auch nicht glaubwürdiger.«

<sup>68</sup> Vgl. Oorschot, Nachwort, S. 692–694. – Tommek hat in der Spur von Roland Barthes' Interpretation der »Exercitia Spiritualia« in »Sade, Fourier, Loyola« im GTB eine sozialgeschichtliche, textstrukturelle und theologische Interaktionsebene unterschieden: Autor/Leser, Beichtvater/Beichttochter, Beichttochter/Gott, Gott/Mensch.

## Literaturverzeichnis

- Aristoteles, Über die Seele – Griechisch und Deutsch, übers.u. hg. v. H. Seidl, Hamburg 1995.
- Augustinus, Bekenntnisse – Lateinisch und Deutsch, übers.u. hg. v. J. Bernhart, Frankfurt a.M. 1987.
- Berns, J.J., »Vergleichung eines Vhrwercks, vnd eines frommen andächtigen Menschens.« Zum Verhältnis von Mystik und Mechanik bei Spee, in: I.M. Battafarano (Hg.), Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse, Gardolo di Trento 1988, S. 101–206.
- Braungart, G., *Praxis und poiesis*: Zwei konkurrierende Textmodelle im 17. Jahrhundert, in: G. Ueding. (Hg.), Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des »Historischen Wörterbuchs der Rhetorik«, Tübingen 1991, S. 87–98.
- Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, Darmstadt 1994.
- Eicheldinger, M., Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk, Tübingen 1991.
- Enomiya-Lassalle, H.M., Der Versenkungsweg. Zen-Meditation und christliche Mystik, Freiburg 1992.
- Eybl, F., Poesie und Meditation. Zur Vorredenpoetik des Bartholomäus Christelius, in: D. Breuer u. a. (Hg.), Oberdeutsche Literatur im Zeitalter des Barock, München 1984, S. 255–276.
- Hess, G., Die Kunst der Imagination. Jacob Bidermanns Epigramme im ikonographischen System der Gegenreformation, in: W. Harms (Hg.), Text und Bild, Bild und Text, Stuttgart 1990, S. 183–196.
- Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, übers.u. hg. v. A. Haas, Freiburg 1967.
- Nadal, J., Der geistliche Weg, übers. und hg. v. J. Stierli, Freiburg 1991.
- Kemper, H.-G., Dämonie der Einbildungskraft. Das Werk Friedrich von Spees (1591–1635) zwischen Christumystik und Hexenwahn, in: J. Kolkenbrock-Netz u. a. (Hg.), Wege der Literaturwissenschaft, Bonn 1985, S. 45–64.
- , Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 2: Konfessionalismus, Tübingen 1987.
- Das Leben der heiligen Theresia von Avila, übers. u. hg. v. P.A. Alkofer, München 1952.
- Lüthi, M., Eine Ringerzählung (clock-tale) bei Friedrich von Spee, in: Fabula 4 (1961), S. 209–230.
- Lundberg, M., Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540 – ca. 1650), Uppsala 1966.
- Marxer, F., Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik, Freiburg 1963.
- Mojsisch, B., s. v. »Meditation I«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, 1980, Sp. 961–965.

- Oorschot, Th., *Güldenenes Tugend-Buch II. Literarhistorische Abhandlung*, Diss., Nijmegen 1968.
- , Nachwort, in: Spee, *Güldenenes Tugend-Buch*, S. 669–726.
- Nicol, M., s. v. »Meditation II. Historisch/Praktisch-theologisch«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, 1992, S. 337–353.
- Pott, H.-G., *Friedrich Spee und die Mystik*, in: Th.G.M. van Oorschot (Hg.), *Friedrich Spee (1591–1635). Düsseldorfer Symposion zum 400. Geburtstag*, Bielefeld 1993, S. 30–50.
- Rahner, H., *Die »Anwendung der Sinne« in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatus von Loyola*, in: W. Bitter (Hg.), *Meditation in Religion und Psychotherapie*, Stuttgart 1958, S. 58–84.
- Rieger, S., *Der gute Hirte oder die Mikrophysik der Macht (Friedrich Spee von Langenfeld)*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 67 (1993), S. 585–606.
- , *Speichern / Merken. Die künstlichen Intelligenzen des Barock*, München 1997.
- Spee, F., *Güldenenes Tugend-Buch*, hg. v. Th.G.M. van Oorschot, München 1968.
- , *Trutz-Nachtigall*, hg. v. Th.G.M. van Oorschot, Bern 1985.
- Suarez, R.P.F., *Opera Omnia*, Bd. 3: *De opere sex dierum. De Anima*, Paris 1856.
- , *Opera Omnia*, Bd. 14: *De Oratione, Devotione, et Horis Canonicis. De Iuramento et Adiuratione. De Voto*, Paris 1859.
- Sudbrack, J., *Mystik und Methode. Ganzheitliches Beten bei Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635)*, in: *Geist und Leben* 58 (1985), S. 88–97.
- Tommeke, H., *Das »Werck« des Güldenenes Tugend-Buches von Friedrich Spee. Eine Untersuchung der Kommunikationsebenen, ausgehend von den »Exercitia spiritualia« des Ignatius von Loyola*, in: *Spee-Jahrbuch* 3 (1996), S. 83–107.