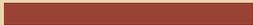




MARIANO DELGADO  
VOLKER LEPPIN (HG.)

# HOMO ORANS

Das Gebet im Christentum und  
in anderen Religionen





Studien zur christlichen  
Religions- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von  
Mariano Delgado  
und Volker Leppin

Band 30

Homo orans

Das Gebet im Christentum  
und in  
anderen Religionen

Herausgegeben von  
Mariano Delgado und Volker Leppin

Schwabe Verlag  
Kohlhammer

Dieses Buch ist mit Unterstützung des Hochschulrats der Universität Freiburg Schweiz und der Stiftung Dialog zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen (Basel) veröffentlicht worden.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz / W. Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart, Deutschland

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag:  
Michelangelo: Detail aus der Erschaffung Adams  
in der Sixtinischen Kapelle (Commons Wikimedia)

Lektorat: Miriam Stawski  
Kolektorat: Mirjam Kromer | Salomé J. Fehr | Joëlle Wenger  
Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel  
Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg  
Layout | Satz: GraphicDesign Sievernich & Rose  
Druck: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4593-1 (Schwabe)  
ISBN Printausgabe 978-3-17-042579-8 (Kohlhammer)  
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4636-5 (Schwabe)  
DOI 10.24894/978-3-7965-4636-5  
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)  
[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

---

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort der Herausgeber</b>	9	<b>Mariano Delgado Volker Leppin</b>
<b>Einleitung</b>		<b>Mariano Delgado Volker Leppin</b>
	10	Der betende Mensch
<b>I Biblisches Beten</b>		<b>Annette M. Böckler</b>
	21	Der Dienst des Herzens – Jüdisches Beten
		<b>Ludger Schwienhorst-Schönberger</b>
	41	Christliches Beten mit dem Alten Testament am Beispiel der Psalmen
		<b>Michaela Stoßberg</b>
	75	Formen und Inhalte frühchristlichen Gebets in den <i>Evangelien</i> und im <i>Corpus Paulinum</i>
<b>II Beten in christlicher Tradition von der Antike bis in die Frühe Neuzeit</b>		<b>Michael Meyer-Blanck</b>
	103	Hilft beten? Grundsätzliche und pädagogische Überlegungen
		<b>Gregor Emmenegger</b>
	119	Der Streit um das immerwährende Gebet »Beten ohne Unterlass« bei den Kirchenvätern und im frühen Mönchtum
		<b>Dietmar Mieth</b>
	141	Meister Eckhart über das Beten

- Stefan Matter**  
167 *Der Hortulus animae* – ein Archiv  
mittelalterlicher Gebetbuchliteratur
- Mirko Breitenstein**  
189 Beten lernen, aber wie?  
Franziskanische Anleitungen zum Gebet  
im 13. Jahrhundert
- Mariano Delgado**  
213 »Inneres Beten« als Haupttrend der  
spanischen Mystik in der Frühen Neuzeit
- Christian M. Rutishauser SJ**  
245 Die Gebetsweisen im Exerzitienbuch des  
Ignatius von Loyola
- Jonathan Reinert**  
269 Das Vaterunser in der vielstimmigen  
Reformationszeit
- Martin Klöckener**  
287 Eine Stadt im Gebet  
Litaneien in Liturgie und öffentlichem Beten  
des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen  
Freiburgs im Üechtland
- III**  
**Beten in der**  
**Moderne im**  
**Christentum,**  
**Buddhismus und**  
**Neo-Sufismus**  
**sowie**  
**interreligiös**
- Margit Eckholt**  
313 Das Gebet als »körperliche Reise zum  
Jenseitigen«  
Michel de Certeaus Annäherung an das Beten –  
eine systematisch-theologische Interpretation
- Irene Diller**  
337 Das Politische Nachgebet
- Simon Peng-Keller**  
357 Transverbales Gebet  
Annäherung an die kontemplative Dimension  
christlichen Betens

		<b>Michael von Brück</b>
375		Gebet im Zen-Buddhismus
		<b>Johann Figl</b>
403		Gebet (und Meditation) im Buddhismus in westlichen Ländern und im Neo-Sufismus
		<b>Ernst Förlinger</b>
425		Interreligiöses Gebet in einer verwundeten Welt Das Friedensgebet in Assisi 1986 – und ein Vorschlag für einen Weltgebetstag für den Frieden mit der Natur
		<b>Volker Leppin</b>
465		»Laudato si'« Beteten mit der Schöpfung von Franziskus von Assisi zu Papst Franziskus
		<b>Jean-Claude Wolf</b>
481		Kann ein Agnostiker beteten?
		<b>Joachim Negel</b>
505		»Als ob ich gegen eine Wand redete ...« Von der Vergeblichkeit des Beteten und dem Wunder der Erhörung Systematischer Umriss einer Theologie des Gebets
<b>Anhang</b>	532	<b>Bibelstellenregister</b>
	538	<b>Personenregister</b>
	544	<b>Verzeichnis der Autorinnen und Autoren</b>

Homo orans  
Das Gebet im Christentum  
und in  
anderen Religionen

II  
Beten  
in christlicher Tradition  
von der Antike  
bis in die  
Frühe Neuzeit

---

# »Inneres Beten« als Haupttrend der spanischen Mystik in der Frühen Neuzeit

von Mariano Delgado

Der mystische Strom in der Renaissance ist alles in allem Ausdruck der Sehnsucht nach einer neuen Kirchengestalt. Sie teilt das Unbehagen an der spätmittelalterlichen Veräußerungs-, Leistungs- oder Ablassfrömmigkeit und sucht den Anschluss an eine andere spätmittelalterliche Tradition, die »auf Verinnerlichung und vertiefte Aneignung des Glaubensinhaltes hinwirkte«.<sup>1</sup> Auf diesem Humus entstehen mit unterschiedlichen Akzenten die protestantischen Reformationen und die katholische Mystik des 16. Jahrhunderts. Sie gehen von der allgemeinen Berufung aller Christen und Christinnen zur Vollkommenheit aus,<sup>2</sup> d. h. auch der »Einfältigen«, der Laien und der Ordensfrauen.

In Spanien ist zu Beginn des 16. Jahrhunderts außer dem Einfluss des Erasmus und der *Devotio moderna* vor allem die breite Wirkung der Spiritualität der Observanzbewegung in den Bettelorden wichtig. Sie war christozentrisch geprägt und betrachtete das »innere Beten« (auch geistliches Gebet oder *oratio mentalis* genannt)<sup>3</sup> als die bessere Gebetsart. So heißt es z. B. bei Girolamo Savonarola, der in Spanien nicht nur bei seinen Mitbrüdern aus dem Predigerorden eine starke Rezeption erfuhr:

»Das innere Gebet ist besser als das mündliche: erstens, weil es die Seele mit Gott verbindet; zweitens, weil das gesprochene Wort wie der Leib ist und das innere Gebet wie die Seele und die Seele kostbarer ist als der Leib; drittens, weil das mündliche Gebet ohne das innere nichts ist [...]. Und darum soll der Mensch mehr mit seinem Innern als mit der Stimme zu beten suchen.«<sup>4</sup>

1 Volker Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016, 13.

2 Vgl. Carl Feckes, Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben, Freiburg i. Br. 1949.

3 Zur Begriffsgeschichte vgl. Michel Dupuy, Art. Oraison, in: Dictionnaire de spiritualité, Bd. 11, Paris 1982, 831–846; Reinhard Körner, Was ist Inneres Beten?, Münsterschwarzach 2020.

4 Girolamo Savonarola, Predigten und Schriften. Hg. v. Mario Ferrara, Salzburg 1957, 78. Siehe den Originaltext in: Girolamo Savonarola, Trattato in defensione e commendazione dell'orazione mentale, in: ders., Opere spirituali, Vol. 1, Rom 1976, 171 (11,8).

Savonarola fügt hinzu, man solle das mündliche Gebet abbrechen und lassen, wenn es sich »dem Auskosten des inneren in den Weg stellt«. <sup>5</sup> Und er erläutert es mit der Dialektik von Zweck und Mitteln unter Verweis auf Johannes Cassian († um 435):

»wenn eine Sache zu irgendeinem Zweck angeordnet ist, so dass dadurch der Mensch diesen Zweck erreichen soll, dann braucht er, nachdem er ihn erreicht hat, jene Sache nicht mehr, die angeordnet war, um ihn zu erreichen – vor allem dann, wenn er durch sein Festhalten an ihr den bereits erreichten Zweck behindert. Z. B.: wenn ein Seefahrer in den Hafen gelangt ist, braucht er das Schiff nicht mehr. Und wenn der Kranke die Gesundheit erlangt hat, braucht er keine Medizin mehr. [...] Und darin irren viele, für welche eine gewisse Anzahl von Vaterunsern und Psalmen angeordnet ist, und da sie sie nicht unterlassen wollen, beschweren sie ihren Sinn und lassen ihn niemals zur Beschauung gelangen, und darum haben sie dann niemals Freude und Geschmack am Göttlichen. Und daher erklären die heiligen Väter, wie der heilige Johannes Cassianus im zweiten Buch der Unterweisungen für Mönche berichtet, dass Gott nicht an der großen Zahl der Verse Freude habe, sondern an der Einsicht und Zuneigung des Sinnes, wodurch der Mensch in der Liebe zu Gott und in geistlichem Eifer zunimmt – eben das, was wir suchen, um Gott besser dienen zu können.« <sup>6</sup>

So galt das »innere Beten« mit verschiedenen Akzenten als »Weg der Vollkommenheit«, aber zugleich war umstritten, ob und wann das mündliche Beten oder die gegenständliche Meditation/Kontemplation aufzugeben sei.

## 1 Das innere Beten und die Spiritualitätsrichtungen im Spanien der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts

Die Pflege des inneren Betens auch durch die Klosterfrauen und das Laienvolk macht Spanien im 16. Jahrhundert zur Hochburg der sogenannten »mystischen Fabel«. <sup>7</sup> Marcel Bataillon hat geschrieben, dass ganz Spanien

<sup>5</sup> *Savonarola*, Predigten (Anm. 2), 79.

<sup>6</sup> Ebd., 79f. Johannes Cassian sagt dies sinngemäß in: *Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus*, Bd. 1. Aus dem Urtexte übers. von *Antonius Abt*, Kempten 1879 (Bibliothek der Kirchenväter, 1 Serie, Band 59), 32 (Buch II, Kap. 5).

<sup>7</sup> Vgl. *Michel de Certeau*, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen übersetzt von *Michael Lauble*. Mit einem Nachwort von *Daniel Bogner*, Berlin 2010.

»sich dem inneren Beten hingab«. <sup>8</sup> Für den Mystikforscher Eulogio Pacho ist das innere Beten in der spirituellen Landschaft des 16. Jahrhunderts wahrscheinlich »die größte Neuheit« mit »weitreichender historischer Bedeutung«. <sup>9</sup> Unter den Befürwortern des inneren Betens als Weg der Vollkommenheit sind zunächst zwei Grundformen zu unterscheiden.

Die *Alumbrados* oder *Dejados* (zumeist Laien, viele davon auch *Conversos* aus dem Judentum und dem Islam) neigten zur Verabsolutierung des inneren Betens, verstanden als völlige, affektive Ergebung in die Hand Gottes, ohne sein Wirken zu stören, zur Betonung der Unmittelbarkeit vor Gott als lebendigem Buch, zur Geringschätzung des mündlichen Betens, des Ordenslebens sowie der kirchlichen Sakramente und Riten und zur Vernachlässigung der Meditation über die Menschheit und Leidensgeschichte Jesu zugunsten einer bilderlosen Theozentrik. Darin sahen sie den kürzesten, leichtesten und sichersten Weg zur Gotteinung. Nach dem Edikt von Toledo 1525 galten sie als eine z. T. kontrollierte, aber auch latente Gefahr. Zahlreiche Inquisitionsprozesse bezeugen, dass man im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts dazu neigte, jede spirituelle Erneuerung mit den *Alumbrados* (später auch mit dem Quietismus) gleichzusetzen und unter Verdacht zu stellen.

Die *Recogidos* (zumeist Mitglieder der Bettelorden, aber auch Laien, die sich von dieser Spiritualität dank geistlicher Literatur in der Volkssprache, Gebetsschulen und Einkehrhäusern angezogen fühlten) befürworteten den Rückzug in sich selbst, um Gott in der Seelenmitte zu suchen. Zudem halten sie die Askese (Mortifikation, d. h. Einübung in das Ich-Sterben durch Bußübungen), das Wachsen in den Tugenden und Werken der Nächstenliebe und das mündliche Beten für wichtig. Vor allem aber das innere, kontemplative Ruhegebet sowie die diskursive Meditation des Lebens und Leidens Jesu »für die Anfänger« liegt ihnen am Herzen. Zum Lehrbuch des *Recogimiento* wurde das *Tercer abecedario espiritual* (1527) des Franziskaners Francisco de Osuna. Er gab der Bewegung den Namen und führte viele Gründe an, warum er lieber von *Recogimiento* (Rekollektion, Sammlung) als etwa von Liebeskunst oder Weisheitsgebet sprach: weil damit die nötige und umfassende innere Sammlung des Menschen (etwa der Sinne und der Seelenkräfte) besser zum Ausdruck komme. <sup>10</sup> Das innere Beten geschieht für Osuna »drinnen in unserem Herzen, ohne dass der Mund Worte formuliert, nur unser Herz spricht mit

<sup>8</sup> Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México <sup>3</sup>1986, 573; Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 6/2: *Verzweigung. Die Mystik im goldenen Zeitalter Spaniens (1500-1650)*. Aus dem Englischen übersetzt von Bernardin Schellenberger, Freiburg i. Br. 2018.

<sup>9</sup> Eulogio Pacho, *Apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española 1450-1650*, Burgos 2008, 124.

<sup>10</sup> Vgl. *Místicos franciscanos españoles*, Vol. 2: *Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna*. Ed. Saturnino López Santidrián, Madrid 1998, 203-211.

dem Herrn, und in unserem Innern bitten wir ihn um alles, was wir benötigen. So reden wir mit dem Herrn allein und wie im Verborgenen, wo niemand sonst uns hören kann [...], das ist, wie wenn wir in Gottes Ohr sprechen«. <sup>11</sup> Das Herz »spricht« also mit dem Herrn, aber ohne mündliche Worte. Es geht Osuna, wie Erika Lorenz gesagt hat, um das »kontemplative Gebet der Liebe«, <sup>12</sup> so dass »der in schweigende Kontemplation versenkte Mensch in seiner Tiefe die Bewegung des Heiligen Geistes verspürt, des Geistes Christi, der in uns betet«. <sup>13</sup>

Osuna verstand sein Werk als Gegenentwurf zu den *Alumbrados*, die statt dem Hauptweg des *Recogimiento* zu folgen, »andere, angenehmere Nebenwege« nahmen. <sup>14</sup> Daher betonte er, »dass die heiligste Menschheit Christi, Unser Gott und Herr, das *Recogimiento* nicht behindert, gleich wie hoch die Kontemplation sei«. <sup>15</sup> Die heiligste Menschheit Christi ist »Weg, Wahrheit und Leben«, er kam in die Welt, »damit wir ein Leben in Fülle haben«, und er ist »die Leiter« zu Gott. <sup>16</sup> Zugleich behauptete er, »dass es manchmal ratsam sei, die Betrachtung der Menschheit des Herrn außer Acht zu lassen, damit man sich auf die Kontemplation seiner Gottheit besser konzentrieren kann«. Mit Cyprian von Karthago meinte Osuna, dass Christus in die Herrlichkeit des Himmels hinauffahren und seine heiligste menschliche Natur den Aposteln aus den Augen nehmen musste, damit der Heilige Geist sie lehren konnte, ihn nicht nach dem Fleisch zu kennen, »sondern nach dem Geist«. <sup>17</sup> Die Meditation über den Menschgewordenen hielt Osuna für eine vollkommene Sache, aber die ungegenständliche Kontemplation seiner Gottheit für die vollkommenste. Ersteres sei ein Mittel zum Zweiten, und man müsse manchmal ein Gut zurücklassen, »um es besser und vollkommener zu besitzen«. <sup>18</sup> – Dieses ist auch die Meinung Savonarolas, der jedoch exkommuniziert wurde und als Ketzer starb. Aus diesem Grund nennt Osuna ihn nicht. Die Gebetsart des *Recogimiento* wurde von Osuna und anderen Vertretern dieser spirituellen Bewegung auf diese Formel gebracht: »Nichts zu

<sup>11</sup> Ebd., 362f. Ich habe die Übersetzung von Erika Lorenz leicht geändert. *Erika Lorenz*, Francisco de Osuna, Versenkung. Weg und Weisung des kontemplativen Gebetes, Freiburg i. Br. 1982, 39f. Die Zitate von Erika Lorenz wurden übernommen aus Körner, Beten (Anm. 3), 22f.

<sup>12</sup> *Lorenz*, Francisco de Osuna (Anm. 11), 41.

<sup>13</sup> Ebd., 23.

<sup>14</sup> *Osuna*, Tercer abecedario (Anm. 10), 87.

<sup>15</sup> Ebd., 87, ähnlich auch 89.

<sup>16</sup> Ebd., 90. Diese Sicht konvergiert mit der Christozentrik der Reformation etwa bei Luther, für den schon in seinen ersten Schriften allein der Menschgewordene die Leiter zu Gott ist: »Scala Christus est, quia Christus est via«, sagt er 1520 in einer Weihnachtspredigt. *D. Martin Luthers Werke*. 120 Bde., Weimar 1883-2009, WA 9, 494, 17. Im selben Jahr zitiert er in der Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* das paulinische Wort »denn ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Ge-  
kreuzigten« (1 Kor 2,2) und kommentiert es so:

denken, sich nur auf Gott auszurichten und damit zufrieden sein, Ruhebeten, reine Liebe, nur Liebe, versuche, die göttliche Berührung zu schmecken, wolle aber nicht in Gott verstehend einzudringen, Gott allein und die Seele allein«. <sup>19</sup>

Als Osunas Buch 1527 erschien, war Íñigo López von Loyola keine bekannte Größe in der spirituellen Landschaft, sondern jemand, der »allein und zu Fuß«<sup>20</sup> seinen eigenen Weg suchte, und dies bereits seit 1521, wie wir später aus seiner Autobiographie erfahren haben. Mit seinen *Geistlichen Übungen*, die bekanntlich erst 1548 die definitive Gestalt einnahmen und als eine sehr originelle Synthese und Weiterführung der Tradition der »Übungen« zu betrachten sind, stellt er einen dritten Weg dar: die Negativfolie sind natürlich die *Alumbrados* mit ihrer Neigung zum Quietismus und ihrer Kritik von Riten und geistlichen Übungen. Aber auch von den Vertretern der *Recogimiento*-Bewegung setzt sich Loyola ab, indem er stärker als jene den Wert der Übungen und der diskursiven Meditation sowie der Verbindung von mündlichem und inneren Beten betont. Bewusst nennt er die Quintessenz seines spirituellen Weges *Geistliche Übungen*.<sup>21</sup> Er stellt sie damit eher in die Tradition der *Devotio moderna* als in die der *Recogimiento*-Bewegung, bei der er vermutlich auch die Gefahr des Quietismus bzw. der monastischen Abkehr von der Welt witterte:

»Unter diesem Namen ›geistliche Übungen‹ ist jede Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistig zu beten, und anderer geistlicher Betätigungen zu verstehen [...]. Denn so wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man ›geistliche Übungen‹ jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, um alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden.« (GÜ Nr. 1).

»Das ist also ›der Weg, das Leben und die Wahrheit‹ (Joh 14,6), diese die Leiter, auf der wir zum Vater gelangen, wie es heißt: ›Niemand kommt zum Vater außer durch mich‹ (Joh 14,6).« Ebd., WA 6, 562,12-14.

**17** *Osuna*, Tercer abecedario (Anm. 10), 90.

**18** Ebd., 91. Die implizite Anspielung auf die oben zitierte Stelle Savonarolas ist klar.

**19** *Melquiades Andrés*, La mística del recogimiento, in: *Místicos franciscanos españoles*, Vol. 1: Vida y escritos de San Pedro de Alcántara. Ed. *Rafael Sanz Valdivieso*, Madrid 1996, XVIII-LIV, S. XLIII. Vgl. dazu auch *ders.*, Los

recogidos. Nueva vision de la mística española (1500-1700), Madrid 1975.

**20** Vgl. *Ignacio Tellechea*, Ignatius von Loyola. »Allein und zu Fuß«. Eine Biographie, Zürich / Düsseldorf 1998.

**21** Wir zitieren nach dieser Ausgabe mit GÜ und Nr.: *Ignatius von Loyola*, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt von *Peter Knauer*, Würzburg 1998 (Deutsche Werkausgabe 2).

Dieser Text ist eine Prinzipienklärung: Er verbindet das mündliche und das innere Beten und gibt die Suche nach dem göttlichen Willen bzw. die Einung mit ihm als Zweck der Übungen vor. Loyola spricht von den »Punkten«, die man bei der Meditation des Lebens und Leidens Jesu zu beachten hat (GÜ Nr. 2), und von der »Composición de lugar« (GÜ Nr. 47) nach der Methode der *Hypotyposis*, also nach der anschaulichen »Zusammenstellung des Raumes«, in dem sich die zu meditierenden Geheimnisse abspielen, mit der Einbildungskraft unter geistlicher Anwendung der Sinne (Sehen, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn):<sup>22</sup>

»Mit der Sicht der Vorstellungskraft die Personen sehen ... Mit dem Gehör hören, was sie sprechen oder sprechen können ... Mit dem Geruch und mit dem Geschmack riechen und schmecken die unendliche Sanftheit und Süße der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden ... Mit dem Tastsinn berühren, etwa die Orte umfassen und küssen, auf die die Personen treten und sich niederlassen.« (GÜ Nr. 122-125).

Das ganze wird eingerahmt von der Gewissensforschung und der Generalbeichte, vor allem aber von einem täglichen Gespräch (coloquio) mit dem anschaulich vorgestellten (gekreuzigten) Christus, bei dem es angesichts des »pro me« seiner Erlösungstat um die Fragen geht, was »ich« für Christus getan habe, derzeit tue und künftig tun soll; dieses Gespräch soll stattfinden »so wie ein Freund zu einem anderen spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn« (GÜ Nr. 54) – in der Verbindung von mündlichem und innerem Beten.

Auch wenn Loyola im Sinne der mystischen Theologie eingangs sagt, dass »nicht das viele Wissen« die Seele sättigt und befriedigt, »sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken« (GÜ Nr. 2);<sup>23</sup> oder wenn es in der fünfzehnten Anmerkung heißt, es gehe darum, »dass der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt« (GÜ Nr. 15), weil Gott der Haupthandelnde ist; oder wenn am Ende der Übungen von der Betrachtung, »um die Liebe zu erlangen« (GÜ Nr. 230) die Rede ist, um seine göttliche

<sup>22</sup> Die »Composición de lugar« oder »Hypotyposis« ist eine alte rhetorische (auch musikalische) Figur, die seit Aelred von Rievaulx (1110-1167) in der Meditation eine wichtige Rolle spielte und von der »Devotio moderna« gefördert wurde. Bei Ignatius bekommt sie eine eigene Prägung durch seine Beschreibung der Anwendung der Sinne. Vgl. dazu u. a. *Hugo Rahner*, Die »Andendung der Sinne« in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola, in: ZKTh 79 (1957) 434-456.

<sup>23</sup> Johannes vom Kreuz drückt es ähnlich aus: Anders als in der Scholastik geht es in der mystischen Theologie nicht primär darum, die göttlichen Wahrheiten mit Hilfe der Vernunft zu verstehen, sondern eher darum, sie durch die Liebe zu erkennen und zugleich zu »verkosten«. *Johannes vom Kreuz*, Der geistliche Gesang (Cántico A). Hg. und übersetzt von *Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters*, Freiburg i. Br. 1997 (Gesammelte Werke 3), 27 (CA Prol. 3).

Majestät in allem »lieben und ihr dienen« zu können (GÜ Nr. 233) – so dürfte klar sein, dass die *Geistlichen Übungen* für die Christusförmigkeit eher den Weg der diskursiven Meditation des Lebens und Leidens Jesu befürworten, als den des inneren, kontemplativen Ruhegebets nach Art des *Recogimiento*. Der Anfang der Übungen, das Fundament, ist aber ähnlich wie in der *Recogimiento*-Spiritualität, in der *Devotio moderna* oder bei Erasmus in seinem *Enchiridion militis Christiani* (1503). Und es konnte auch nicht anders sein, denn es entspricht der christlichen Anthropozentrik sowie diese in der Renaissance verstanden wurde: »Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist.« (GÜ Nr. 23).

Die Einung mit dem göttlichen Willen, der Zweck der Exerzitien wird am Ende im berühmten Übergabe-Gebet Loyolas ausgedrückt: »Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist euer, verfügt nach eurem ganzen Willen. Gebt mir eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir« (GÜ Nr. 234).

Vertreter der *Recogimiento*-Bewegung reagierten auf die Meditationsmethode der *Geistlichen Übungen* nach der »Composición de lugar« manchmal mit einer verkappten, ironischen Kritik. Der Dominikaner Luis de Granada hatte wohl die Exerzitien im Blick, als er 1554 schrieb: »Mit dem Denken nach Jerusalem zu gehen, um an Ort und Stelle die Sachen zu meditieren, die dort stattfanden, führt oft zur Ermüdung und schadet den Köpfen.«<sup>24</sup>

Teresa von Ávila, die keine Begabung zur diskursiven Meditation nach Art der Exerzitien spürte, drückte sich diplomatischer aus. Sie empfiehlt allen die Meditation des Lebens und Leidens Jesu, »denn sie ist der Anfang, um alle Tugenden zu erlangen; und es ist überlebensnotwendig, dass alle Christen mit

<sup>24</sup> Luis de Granada, *Obras completas*, Vol. 1: *Libro de la Oración y la Meditación*. Ed. Álvaro Huerga, Madrid 1994, 247.

ihr anfangen«. <sup>25</sup> Und sie sagt uns, mit Anklängen an die *Geistlichen Übungen*, was sie unter Meditation versteht:

»Meditation nenne ich ein ausführliches Nachsinnen mit dem Verstand, und zwar so: Wir fangen an, über die Gnade nachzudenken, die uns Gott erwiesen hat, indem er uns seinen einzigen Sohn schenkt, bleiben aber nicht dabei stehen, sondern gehen weiter zu den Geheimnissen seines ganzen glorreichen Lebens; oder wir beginnen mit dem Gebet im Garten und es hört der Verstand nicht auf, bis er ans Kreuz geschlagen ist; oder wir nehmen eine Station der Leidensgeschichte – sagen wir etwa die Gefangennahme – und begeben uns in dieses Geheimnis, indem wir in allen Einzelheiten die Dinge betrachten, die es da zu überdenken und zu erspüren gibt, sowohl das mit dem Verrat des Judas wie der Flucht der Apostel und alles Weitere. Das ist ein wunderbares und sehr verdienstvolles Gebet« (6M 7,10).

Aber die so beschriebene Meditation ist, wie Ulrich Dobhan geschrieben hat, »nur ein Vorschlag«, und die Betonung liegt bei Teresa alles in allem nicht auf dem diskursiven Nachsinnen über einzelne Betrachtungsthemen, »sondern auf der Beziehung zu Christus und dem schlichten, zweckfreien ›Anschauen‹ Christi«, der uns auch anschaut. »Und damit das leichter fällt, ermutigt sie zur freien Themenwahl je nach Gemütslage des konkreten Menschen und besteht in keiner Weise auf einem rigiden Schema« <sup>26</sup> nach Art der Exerzitien.

## 2 Polemik der Dominikaner gegen das innere Beten und das kontemplative Ruhegebet der Laien

Das innere Beten der Laien und Ordensfrauen und das damit verbundene kontemplative Ruhegebet waren, wie schon angedeutet, umstritten. Das kontemplative Ruhegebet als Weg der Vereinigung mit Gott in Liebe, Glauben und Ergebung wird seit den Wüstenvätern, etwa Johannes Cassian,

<sup>25</sup> *Teresa von Ávila, Werke und Briefe.* Gesamtausgabe, 2 Bände. Hg. v. *Ulrich Dobhan/ Elisabeth Peeters*, Freiburg i. Br. 2015, 942 (CE 24,3).

<sup>26</sup> *Ulrich Dobhan, Teresas Weg des inneren Betens*, in: *Mariano Delgado/Volker Leppin* (Hg.), »Dir hat vor den Frauen nicht gegraut«. Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19), Fribourg/Stuttgart 2015, 295-313, 309.

praktiziert. Seit Pseudo-Dionysius Areopagita, einem Kirchenvater aus dem frühen 6. Jahrhundert, gehört zur mystischen Theologie die Tradition der negativen Theologie, der wissenden Unwissenheit und des Gottvertrauens im dunklen Glauben. Und alle großen Kirchenlehrer und Theologen – in der westlichen Tradition u. a. Augustinus, Gregor, Bernhard, Thomas, Bonaventura – haben eine Gebetslehre entwickelt, die von geistlicher Lesung, Meditation, Gebet und Kontemplation oder Ruhegebet handelt,<sup>27</sup> wobei die Meditation eher als Sache der Anfänger und die Kontemplation als die der Fortgeschrittenen betrachtet wurde. Es entstanden dabei Ordensschulen und manchmal auch theologische Querelen über die Verbindung von Meditation und Kontemplation oder Kontemplation und Aktion, über die Unterschiede zwischen der erworbenen und der eingegossenen Kontemplation. Es war jedoch klar, dass der kontemplative Weg als Weg der Vollkommenheit eher für das (männliche) Einsiedlertum und Ordensleben gemeint war, den besonderen Ort der Nachfolge Jesu in Weltabgeschiedenheit sowie in Befolgung der evangelischen Räte Gehorsam, Armut und Ehelosigkeit. Zu Problemen und krisenhaften Situationen kam es, wenn die damit einhergehende Sozialgestalt der Stände-Kirche durch das Begehren von Ordensfrauen und Laien nach dem kontemplativen, inneren Beten Gefahr lief, aus den Fugen zu geraten – oder in diesem Umfeld antiklerikale, antiritualistische und auch moralisch laxe Tendenzen entstanden.

Dies war z. B. mit der Gemeinschaft der Begarden und Beginen im 13. Jahrhundert der Fall, deren Irrtümer »über den Stand der Vollkommenheit« beim Konzil von Vienne am 6.5.1312 verurteilt wurden. Ihnen wurde zur Last gelegt, bei einem gewissen Grad der kontemplativen Vollkommenheit brauche man nicht mehr zu fasten noch (mündlich) zu beten, man sei nicht menschlichem Gehorsam unterworfen oder an die Kirchengebote gebunden, und man brauche sich auch nicht in Tugendhaftem zu üben, und schließlich wäre es ein Zeichen von Unvollkommenheit, »wenn sie von der Reinheit und Höhe ihrer Kontemplation so weit herabstiegen, dass sie irgendwie an die Ausspendung bzw. das Sakrament der Eucharistie oder an das Leiden der Menschheit Christi dächten«.<sup>28</sup> Die Krise der Begarden und Beginen, in der heutigen Forschung nicht nur aus der Perspektive der kirchlichen

<sup>27</sup> Vgl. u. a. *Guigo der Kartäuser*, *Scala claustralium*. Die Leiter der Mönche zu Gott. Übersetzt von *Daniel Tibi*, Nordhausen <sup>3</sup>2011, 11.

<sup>28</sup> *Heinrich Denzinger*, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von *Helmut Hoping* herausgegeben von *Peter Hünermann*, Freiburg i. Br. <sup>37</sup>1991, Nr. 898, vgl. auch Nr. 891-897.

Verurteilung interpretiert,<sup>29</sup> blieb im Gedächtnis des kirchlichen Lehramtes der Frühen Neuzeit sehr präsent – ebenso das Problem mit den *Alumbrados* in Spanien. Diese Bewegungen prägten die negative Beurteilung des Quietismus am Ende des 17. Jahrhunderts.

In den 1550er Jahren reagierten einige Theologen aus dem Predigerorden gegen den Trend, das innere Beten zu bevorzugen und es auch für die Ordensfrauen und den Laienstand als Königsweg zu empfehlen. Ein erster Glockenschlag war das 1555 in Salamanca erschienene Werk des Dominikaners Juan de la Cruz *Diálogo sobre la necesidad y provecho de la oración vocal*.<sup>30</sup> Wie schon der Titel sagt, handelt es sich um eine Apologie des mündlichen Gebets, auch des klösterlichen Chorgebets, des Heiligen- und Reliquienkultes, aber auch der Meditation über die Menschheit Christi. Das Ordensleben ist »die« fromme Lebensart schlechthin, lautet die metaphysisch, anthropologisch und theologisch begründete Botschaft des Buches, das vor allem als antierasmianisches Manifest geschrieben wurde,<sup>31</sup> aber auch gegen die *Alumbrados* und *Recogidos*.

Viel gravierender war die Reaktion des hochgeachteten Dominikanertheologen Melchor Cano auf die Öffnung des kontemplativen »inneren Betens« für die Laien. In seinem Gutachten von 1559<sup>32</sup> zum Werk *Comentarios sobre el Catechismo christiano* (Antwerpen 1558)<sup>33</sup> seines Mitbruders und Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza, den er 50 Male *Alumbrado* und 20 Male Lutheraner nannte, machte Cano das innere Beten des Laienvolkes lächerlich: Dieses sollte sich »der vita activa widmen, wenn das Gemeinwesen nicht verloren gehen soll«,<sup>34</sup> d. h. beim Rosenkranz bleiben und sich nicht dem kontemplativen inneren Beten hingeben, also sich Martha und nicht Maria zum Vorbild nehmen. Wer die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit der Laien in der Welt ohne die evangelischen Räte verkünde, der, so Cano mit beißender Ironie, wisse mehr als Christus, der gesagt habe »geh, verkaufe, was du hast« (Mk 10,21), und nicht »geh und bete innerlich im Geiste (vade et ora mentaliter)«. Ein solcher Theologe sei »ein Zerstörer des Ordenslebens und ein Volksbetrüger«. Man solle dem Volk keinen allgemeinen Weg zur Vollkommenheit außerhalb des Weges empfehlen, der vom Herrn selbst in den Evangelien vertreten und von der Kirche immer hoch gehalten wurde:

<sup>29</sup> Vgl. dazu Jörg Voit/Bernward Schmidt / Marco A. Sorace (Hg.), *Das Beginenwesen im Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Fribourg / Stuttgart 2016 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 20).

<sup>30</sup> Neue Ausgabe: Madrid 1962.

<sup>31</sup> Vgl. *Bataillon*, Erasmo (Anm. 8), 602-606.

<sup>32</sup> Vgl. *Fermin Caballero*, *Conquenses ilustres*, Vol. 2: Melchor Cano, Madrid 1871, 536-615.

<sup>33</sup> Neue Ausgabe: *Bartolomé Carranza de Miranda*, *Comentarios sobre el Catechismo Christiano*. Hg. José Ignacio Tellechea Idígoras, 3 Bde., Madrid 1972-1999.

<sup>34</sup> *Caballero*, *Conquenses* (Anm. 32), 575.

<sup>35</sup> Ebd., 577.

»d. h. der Weg der Ordensregeln und der Gelübde von Gehorsam, Armut und Ehelosigkeit.«<sup>36</sup> Cano griff die leichtfertige Berufung auf die mystische Erfahrung bei den *Alumbrados* und *Recogidos* an, denn sie führe dazu, dass man das Lehramt der scholastischen Theologen ablehne und an ihrer Stelle die volkstümlichen Autoren von geistlicher Literatur zu Autoritäten erkläre.

Cano nutzte die Gelegenheit, um seinen Mitbruder Luis de Granada, dessen *Libro de la oración y meditación* (Salamanca 1554) das meistgelesene spirituelle Werk seiner Zeit war, auch zu kritisieren, weil Carranza es gelobt hatte. Granada, so Cano, verdiene eine dreifache Rüge durch die Kirche:

»Die erste, weil er versuchte, alle zu Kontemplativen oder Vollkommenen zu machen und das allgemeine Volk auf Spanisch das zu lehren, was nur ganz wenigen nützt, denn sehr wenige von denen, die dem von fray Luis gelehrten Weg folgen, werden ihn ohne Schaden für ihr aktives Leben gehen können [...] Die zweite, weil er allen Ständen einen allgemeinen Weg der Vollkommenheit ohne die evangelischen Räte Ehelosigkeit, Armut und Gehorsam verspricht, was [...] entgegen dem Evangelium und der kirchlichen Lehre ist. Schließlich gibt es in jenem Buch [...] einige Irrtümer, die nach der Häresie der *Alumbrados* riechen, und sogar einige, die dem Glauben und der Lehre der katholischen Kirche offen widersprechen.«<sup>37</sup>

Eine weitere Sache, die bei Granada Anstoß erregte, blieb in Canos Gutachten unerwähnt: Die Anwendung der Dialektik von Zweck und Mitteln auf das Gebetsleben, etwas, was wir bereits bei Savonarola im Verhältnis vom mündlichen und inneren Beten und bei Osuna im Zusammenhang mit der Meditation der Menschheit Christi und der Kontemplation seiner Gottheit sahen. Luis de Granada überträgt dies in den Ausgaben von 1554 und 1555 auf das Verhältnis vom mündlichen und inneren Beten: das Erste ist auf das Zweite hin geordnet und kann aufgegeben werden, wenn dieses erreicht ist »sowie der Seefahrer sich nicht mehr um das Schiff kümmert, nachdem er den Hafen erreicht hat oder der Kranke die Medizin aufgibt, wenn er die ersehnte Gesundheit wieder erlangt hat.«<sup>38</sup> In der Ausgabe von 1566 wird Luis de Granada diese Stelle tilgen.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Ebd., 576.

<sup>37</sup> Ebd., 597.

<sup>38</sup> *Luis de Granada*, *Libro de la Oración* (Anm. 24), 649. Vgl. dazu *Atilano Rico Seco*, *Una gran batalla en torno a la mística* (Melchor Cano contra Fr. Luis de Granada), in: *Revista de espiritualidad* 34, Nr. 136 (1975) 408-427.

<sup>39</sup> *Luis de Granada*, *Libro de la Oración* (Anm. 24), 241f.

Denn auf Anraten Canos veröffentlichte Großinquisitor Fernando de Valdés am 17.8.1559 einen Index, der zur Konfiskation und Verbrennung vieler geistlicher Bücher führte; dazu zählten alle Übersetzungen der Bibel oder einzelner biblischer Bücher in die Volkssprache; ferner zahlreiche Werke des Erasmus, die Werke seiner Schüler Alfonso und Juan de Valdés; die damals dem rheinischen Mystiker Johannes Tauler zugeschriebenen *Institutiones* und auch die geistlichen Hauptwerke in der Volkssprache von spanischen Mystikern wie Francisco de Osuna, Juan de Ávila, Francisco de Borja und Luis de Granada. Die indizierten Bücher der spanischen Autoren konnten aber wenige Jahre später mit einigen Änderungen betreff des inneren Gebets wiedererscheinen. Man kann mit Alain Milhou die Behauptung wagen, dass die Verfasser geistlicher Literatur nicht zu fürchten hatten, bei der Inquisition angeklagt zu werden, »wenn sie bei all ihrem Nachdruck auf dem inneren Gebet auch die Askese und die ›Werke‹ betonten und sich der Liturgie, den Volksandachten und dem mündlichen Gebet gegenüber nicht völlig feindselig zeigten«. <sup>40</sup>

### 3 Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz

Die zwei großen Gestalten des reformierten Karmels stehen für den Höhepunkt der spanischen, ja der christlichen Mystik nach dem Konzil von Trient (Ende 1563) insgesamt. Daher bekamen sie bei der Erhebung zu Kirchenlehrern den Titel *doctor mysticus* (so Johannes vom Kreuz am 24.8.1926) und *doctora mystica* (so Teresa von Ávila am 27.9.1970).

Mit der *Recogimiento*-Bewegung spricht Teresa vom Gebet der Sammlung und Gebet der Ruhe, aber mit eigenen Akzenten: u. a. mit wenigen asketischen Übungen und einer Spiritualität des gesunden Maßes. »Übertreibungen«, sagt sie, seien nicht gut, »und sei es in der Tugend«. <sup>41</sup> Teresa sagte, dass sie Osunas Buch »als Lehrmeister nahm«. <sup>42</sup> Zugleich nahm sie sich die Freiheit, ihm hier und da zu widersprechen, vor allem wenn es um die bleibende Bedeutung der Betrachtung des Menschgewordenen ging. Gegenüber denjenigen (außer Osuna ist auch der Franziskaner Bernardino de Laredo gemeint), die meinten, wenn man in der mystischen Erfahrung so weit gekommen sei, dass man sich ganz in der Liebe oder in vollkommener

<sup>40</sup> Alain Milhou, Die iberische Halbinsel: I. Spanien, in: Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30). Hg. v. Marc Venard, Freiburg i. Br. 1992 (Geschichte des Christentums Bd. 8), 662-726, S. 692.

<sup>41</sup> Teresa von Ávila, Werke (Anm. 25), Bd. 1, 1698 (1M 2,10).

<sup>42</sup> Ebd., 139 (V 4,7).

<sup>43</sup> Ebd., 1833 (6M 7,5).

<sup>44</sup> Ebd., 1858 (6M 10,5).

Kontemplation übe, brauche man keine Meditation mehr »über die Geheimnisse der allerheiligsten Menschheit unseres Herrn Jesus Christus« zu halten, betonte Teresa selbstbewusst in den *Wohnungen der inneren Burg* (1577) aufgrund ihrer Erfahrung, dass man sich stets an Jesus halten soll: »Und schaut, ich wage sogar zu sagen, dass ihr jemandem, der euch auch etwas anderes sagt, nicht glauben sollt«. <sup>43</sup> Teresa verwies auf Jesus als den Weg zum Vater (Joh 14,6,9) und das Licht (Joh 8,12) und die Wahrheit, »die nicht lügen kann«. <sup>44</sup> Sie betonte, dass wir mit ihm »in einer zu guten Gesellschaft« <sup>45</sup> sind, und dass wir mit der Betrachtung seines Lebens nicht aufhören sollten:

»Ich glaube, damit ist klar geworden, wie wichtig es ist – mögen sie noch so spirituell sein –, dass man vor Gegenständlichem nicht flieht oder sogar meint, die heiligste Menschheit würde Schaden anrichten. Dazu verweisen sie auf das, was der Herr zu seinen Jüngern sagte, dass es gut sei, dass er weggehe (Joh 16,7). So etwas kann ich nicht ausstehen! Denn – verflucht noch mal! – zu seiner heiligsten Mutter hat er das nicht gesagt, da sie im Glauben fest stand, denn sie wusste, dass er Gott und Mensch war. [...] Ich sage euch, Töchter, dass ich es für einen gefährlichen Weg halte, und dass der Böse daherkommen und bewirken könnte, dass man die Verehrung für das Allerheiligste Sakrament verliert«. <sup>46</sup>

Für Teresa mochte das mit der »Abwendung vom Gegenständlichen« bei den in der Kontemplation sehr fortgeschrittenen Seelen in Ordnung sein, »da es so geistliche Leute sagen«. Aber sie wehrte sich dagegen, dass »die allerheiligste Menschheit Christi« in diese Überlegung einbezogen und als »gegenständlich« verstanden wurde. <sup>47</sup> Ähnlich wie Ignatius misstraute Teresa »von Jesus«, so der Ordensname, einer vom Geheimnis der Menschwerdung losgelösten Theozentrik. Beide wussten, worin die mystische Falle der *Alumbrados* bestand.

Wenig hielt Teresa von der Empfehlung Osunas und anderer *Recogimiento*-Autoren, »nichts zu denken«, und ebenso wenig von den Atemübungen als Gebetstechnik, die Ignatius am Ende der Exerziten als Möglichkeit empfiehlt. Dafür gab sie folgende Gründe an: (1) Gott ist der Haupthandelnde und will nur, dass wir »wie arme Bedürftige vor einem großen, reichen Herrscher« betteln, die Augen niederschlagen und »in Demut« warten bzw., »dass

<sup>45</sup> Ebd., 1838 (6M 7,13).

<sup>46</sup> Ebd., 1838 (6M 7,14).

<sup>47</sup> Ebd., 297 (V 22, 8).

wir ihn bitten und uns bewusst machen, dass wir in seiner Gegenwart sind, da er schon weiß, was wir brauchen«. In diesem »Werk des Geistes« tut am meisten, »wer am wenigsten zu tun meint und tun will«. <sup>48</sup> (2) Gottes Wirken ist »sanft und friedlich« und »etwas Mühsames zu tun«, wird eher schaden als nützen: »Die Seele soll sich, wie sie nur kann, in größter Unbekümmertheit um ihren Vorteil und in größter Ergebung in Gottes Willen lieber den Händen Gottes überlassen, tue er mit ihr, was er will«. <sup>49</sup> (3) Wenn wir uns krampfhaft bemühen, nichts zu denken, wird das Denkvermögen eher dazu angeregt, viel zu denken. (4) Statt unsere Seelenvermögen, die Gott uns gegeben hat, damit wir mit ihnen arbeiten, »mit einem Zauberbann zu belegen«, sollten wir uns eher in die Haltung der Selbstvergessenheit und der Gelassenheit einüben. Dann werden wir, »ohne zu wissen wie, viel besser unterrichtet als durch all unsere Bemühungen«. <sup>50</sup> Solche Formulierungen erinnern uns an den Quietismus oder *Dejamiento* der *Alumbrados*, werden aber bei Teresa durch die Betonung der bewussten Ausrichtung unseres Willens auf den Willen Gottes und das Wachsen in den Tugenden orthodox aufgefangen.

Eine große Übereinstimmung mit Osuna und Ignatius ist das Verständnis des inneren Betens als Umgang mit einem Freund im Bewusstsein der Ähnlichkeit und des Unterschieds zwischen dem Herrn und uns. Aber für Teresa ist inneres Beten »die Grundform« des Betens, die alle anderen Formen begleiten und tragen sollte. Es macht den Unterschied zwischen dem wirklichen Gebet und dem »Gebete verrichten« oder dem »Plappern wie die Heiden« (Mt 6,7) aus. <sup>51</sup> Teresas Definition des inneren Betens ist zudem viel poetischer: Es ist für sie nichts Anderes als »Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt«, <sup>52</sup> und sie betont auch immer wieder, dass es nicht darauf ankommt viel (innerlich) zu sprechen oder viel zu denken, oder die Einbildungskraft mit frommen Bildern zu bemühen (diskursive Meditation), »sondern viel zu lieben« <sup>53</sup> im Angesicht der Liebe Gottes (Kontemplation). In den vierten Wohnungen spricht Teresa von zwei Brunnenbecken, die sich auf unterschiedliche Weisen mit Wasser füllen, um das innere, kontemplative Beten zu erklären:

»Beim einen kommt es von weiter her durch viele Röhren und Technik; das andere aber ist unmittelbar am Quellort des Wassers erbaut und füllt sich nach und nach ohne jedes Geräusch, und wenn die Quelle überströmend

48 Ebd., 1746 (4M 3,5).

49 Ebd., 1747 (4M 3,6).

50 Ebd.

51 Vgl. Körner, *Beten* (Anm. 3), 25.

52 *Teresa von Ávila*, Werke (Anm. 25), Bd. 1, 174: V 8,5.

53 Ebd., 1733 (4M 1,7).

54 Ebd., 1739 (4M 2,3).

ist, wie die, von der wir sprechen, dann strömt aus ihr ein gewaltiger Bach hervor, sobald das Becken voll ist. Dabei bedarf es keiner Technik, noch saugt es die Rohrleitung auf, sondern es quillt immerfort Wasser daraus hervor«. <sup>54</sup>

Mit den vielen Röhren und Technik ist nun die diskursive, gegenständliche Meditation gemeint, »denn wir führen sie mit unseren Gedanken herbei, indem wir uns in der Meditation der erschaffenen Dinge bedienen und unseren Verstand abplagen«. <sup>55</sup> Dazu spürte Teresa zeitlebens keine Begabung. Die andere Quelle bekommt das Wasser »von seinem Ursprung selbst, der Gott ist. Und so wie Seine Majestät es will, sobald es ihm gefällt, zuweilen eine übernatürliche Gnade zu erweisen, bringt er es im größten Frieden und in aller Ruhe und Zärtlichkeit aus unserem eigenen tiefsten Innern hervor, ohne dass ich weiß von wo noch wie«. <sup>56</sup> »Den Seinen«, so heißt es im Psalm 127,2 »gibt's der Herr im Schlaf«.

Die Exerzitien des Ignatius entsprechen eher dem ersten Brunnenbecken – und wollen doch irgendwie zum zweiten hinführen. Nun, wenn dieses Ziel bei der Betrachtung, »um die Liebe zu erlangen« (GÜ Nr. 230), erreicht ist: Sind denn Exerzitien mit der diskursiven Meditation nach Punkten und »Composición de lugar« noch nötig? Ignatius scheint die großen Exerzitien für eine einmalige Sache im Leben gehalten zu haben!

Darüber hinaus betonte Teresa wie Osuna und Ignatius, dass die Nächstenliebe das Zeichen der Gottesliebe ist und das Gebet zugunsten der Not in der Umgebung immer unterbrochen werden sollte. Sie vermied auch apodiktische Aussagen im Streit über das innere und das mündliche Beten. Sie hielt Ersteres für die bessere Art und die Grundform des Betens. Aber sie empfahl immer beide Gebetsformen <sup>57</sup> und hielt fest, dass auch beim mündlichem Gebet die Gotteinung geschenkt werden kann:

»Ich kenne eine Schwester, die nie zu etwas anderem als mündlichem Gebet fähig war, aber während sie sich daran festhielt, wurde ihr alles zuteil [...]. Sie war schon alt und hatte ihr Leben gut und fromm verbracht [...]. Als ich sie fragte, was sie denn betete, erkannte ich an dem, was sie mir erzählte, dass der Herr sie, gestützt auf das *Vaterunser*, zum Gebet der Gotteinung erhoben hat. Ich lobte den Herrn also und beneidete sie um ihr mündliches Gebet«. <sup>58</sup>

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Ebd., 1739 (4M 2,4).

<sup>57</sup> Vgl. u. a. ebd., 1689 (1M1,7).

<sup>58</sup> Ebd., 1011 (CE 52,4).

Und genauso wie Osuna und Ignatius wollte Teresa nach ihrer Conformatio mit Christus an der apostolischen Sendung teilhaben, sie wollte »predigen und lehren«. <sup>59</sup> Echte mystische Erfahrung auf dem Boden des Christentums drängt immer zur Mitarbeit an der Christusförmigkeit von Welt und Kirche.

Wie Reinhard Körner betont hat, finden wir bei Johannes vom Kreuz den Begriff »inneres Beten« nicht. <sup>60</sup> Er spricht aber wiederholt vom Verweilen bei Gott »in liebender Achtsamkeit mit beruhigtem Verstand« (*advertencia amorosa en Dios con sosiego de entendimiento*), was dem teresianischen Verständnis des inneren Betens entspricht (Verweilen bei Gott in freundschaftlicher Liebe). <sup>61</sup> Johannes vom Kreuz spricht öfter als Teresa vom dunklen Glauben, von Zunichtwerden und von Verborgenheit im Nichts, von der imaginativen Meditation der Anfänger und der Kontemplation ohne Form, Bild und Gestalt der Fortgeschrittenen. Diese bestehe darin, »ohne von sich aus Bemühungen zu machen, in schlichter, einfacher, liebender Achtsamkeit passiv« sich zu verhalten, »wie jemand, der mit liebevoller Achtsamkeit die Augen aufschlägt«. <sup>62</sup> Daher »irren viele spirituelle Menschen«, sagt der *doctor mysticus*, wenn sie bei der Meditation mit Bildern und Formen bleiben, »während Gott sie für geistlichere, innerlichere und unsichtbare Güter sammeln möchte und ihnen bereits den Geschmack und Saft der diskursiven Meditation wegnimmt«. <sup>63</sup> Aber Johannes vom Kreuz befürwortet nicht das radikale Aufgeben der Meditation, wenn man zur Kontemplation berufen ist, sondern eher das Wechselspiel zwischen beiden, wenn die Umstände das erfordern. <sup>64</sup>

Ähnlich hatte sich einige Jahre davon Pedro de Alcántara – 1555 Gründer einer Barfüßerkongregation der Franziskaner (Alcantariner) – geäußert. Um 1557/1558 und dann wieder 1560 publizierte er in Lissabon ein Büchlein mit dem Titel des erwähnten Werkes Granadas *Tratado de la oración y meditación*. Es ist nicht eine bloße Kompilation, sondern durchaus ein eigenständiges Werk mit eigenen Akzenten aufgrund der eigenen Gebets- erfahrung. Pedro de Alcántara, der großen Einfluss auf Teresa von Ávila hatte und dessen Buch nach der Quietismuskrisis von der Kirche wärmstens empfohlen wurde, <sup>65</sup> wandte die Dialektik von Zweck und Mitteln auf das

<sup>59</sup> Ebd., 1896 (7M 4,14).

<sup>60</sup> Körner, *Beten* (Anm. 3), 28.

<sup>61</sup> So u. a. in: *Johannes vom Kreuz*, Aufstieg auf den Berg Karmel. Hgg. und übersetzt von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br. 1999 (Gesammelte Werke 4), 263 (2S 15,5).

<sup>62</sup> *Johannes vom Kreuz*, Die lebendige Liebesflamme. Hgg. und übersetzt von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br. 2000 (Gesammelte Werke 5), 138 (LB 3,33).

<sup>63</sup> *Johannes vom Kreuz*, Aufstieg (Anm. 61), 185 (2S 12,6).

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 204-207 (2S 15).

Verhältnis von Meditation und Kontemplation erneut an, wie es seit Osuna der Tradition des *Recogimiento* entsprach. Er bezeichnete

»als eine allgemeine Sache, die alle geistlichen Meister lehren, wenn auch von den Lesenden wenig verstanden wird, dass sowie nach Erreichen des Ziels die Mittel aufhören, wie nach Erreichen des Hafens die Seefahrt, so auch der Mensch, wenn er durch die Arbeit der Meditation die Ruhe und den Geschmack der Kontemplation erlangt hat, jenes fromme und ermüdende Nachdenken beenden muss; er soll dann mit einer schlichten Schau und dem Gedächtnis Gottes zufrieden sein, wie wenn dieser vor ihm stünde, und sich an der Zärtlichkeit erfreuen, die er empfängt, sei es in Liebe, Staunen, Freude oder in einer ähnlichen Form.«<sup>65</sup>

Pedro de Alcántara empfahl aber nicht das radikale Aufgeben der Meditation. Vielmehr betonte er am Ende der zitierten Stelle etwas, das Miguel de Molinos später unterschlagen wird:

»Daraus ist mit Nachdruck Folgendes zu schließen: so wie es ratsam ist, die Meditation durch die liebevolle Herzensregung aufzugeben, damit wir Fortschritte machen, genauso wird es auch ratsam sein, diese zugunsten der Meditation aufzugeben, wenn sie so gewaltig wäre, dass beim Beharren in ihr die Gesundheit Gefahr liefe – wie es oft der Fall bei denjenigen ist, die ohne dies zu beachten sich der Übung der Kontemplation maßlos hingeben, von der Kraft der göttlichen Zartheit angezogen. Ein gutes Heilmittel in solchen Fällen ist, wie ein Gelehrter sagte, sich erneut mit dem affektiven Mitleiden zu beschäftigen, etwa indem man ein wenig über die Leidensgeschichte Christi meditiert oder über die Sünden und das Elend der Welt nachdenkt, um das Herz zu erleichtern und ihm Ruhe zu verschaffen.«<sup>67</sup>

Wir haben oben bereits auf Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz aufmerksam gemacht. Die Gründer des Barfüßerzweigs der Karmeliter-

**65** Das Werk erreichte bis ins 20. Jahrhundert hinein über 170 Auflagen. Über Pedro de Alcántara schreibt Teresa: »er sagt dasselbe, wie ich, wenn auch nicht mit denselben Worten.« *Teresa von Ávila, Werke* (Anm. 24), Bd. 1, 1746 (4M 3,4).

**66** *Pedro de Alcántara, Tratado de la oración y meditación*, in: *Místicos franciscanos Españoles*, Vol. 1 (Anm. 19), 249-359, 334f. (Teil I, Kap. 12,

Bemerkung 8). Wir zitieren in eigener Übersetzung aus der spanischen Originalausgabe. Für die deutsche Ausgabe vgl. Das »goldene Büchlein« des heiligen Petrus von Alcántara über die Betrachtung und das innerliche Gebet. Aus dem Spanischen übersetzt und herausgegeben von *Philibert Seeböck*, Würzburg 1900.

**67** *Pedro de Alcántara, Tratado* (Anm. 66), 337 (Teil I, Kap. 12, Bemerkung 8).

familie schrieben nach dem Index von 1559 und mussten ihm sowie den Diskussionen im Zusammengang mit *Alumbrados* und *Recogidos* Rechnung tragen. Ansonsten hatte sich in diesem spirituellen Klima die Unterscheidung zwischen Meditation, erworbener Kontemplation und eingegossener Kontemplation geklärt. Ersteres ist, wie Teresa sagte, »ein ausführliches Nachsinnen mit dem Verstand«<sup>68</sup> über Gott und seinen Heilsplan, über seine Gnade, seine Güte und sein Erbarmen, oder über die Geheimnisse des Lebens und der Leidensgeschichte Jesu. Teresa riet allen zur Übung der Meditation, »denn sie ist der Anfang, um alle Tugenden zu erlangen; und es ist überlebensnotwendig, dass alle Christen mit ihr anfangen«.<sup>69</sup> Die Kontemplation hingegen ist immer ein Geschenk der Gnade Gottes: »denn da es seine Güter sind, verschenkt der Herr, was er will, wie er will und wem er will, ohne jemandem eine Kränkung zuzufügen«.<sup>70</sup> Für die erworbene Kontemplation kann man sich mit Askese, mit Demut und Selbsterkenntnis, mit der inneren Entleerung und Läuterung auf dem Weg der Selbstverleugnung, mit (teresianischem) innerem Beten als freundschaftliches Verweilen bei Gott, mit dem Gebet der Sammlung und der Ruhe, mit der willentlichen Gottesergebung in Glaube, Hoffnung und Liebe vorbereiten. So kann Gott praktisch nichts anderes mehr, als uns diese Kontemplation zu schenken. Teresa gibt zu verstehen:

»er mache mit uns, was er will. Er führe uns, wohin es ihm beliebt. Ich glaube aber fest, dass der Herr einen, der sich wirklich in der Demut und im Loslassen übt [...], dass der Herr es dann nicht versäumen wird, uns diese Gnade und noch viele zu erweisen, die wir nicht einmal zu ersehnen vermögen«.<sup>71</sup>

Daher glaubt Teresa, wenn sie in den vierten Wohnungen ihrer inneren Burg die erworbene Kontemplation behandelt, dass »die meisten Seelen« in sie eintreten.<sup>72</sup> Bei der eingegossenen, passiven Kontemplation ist in der mystischen Literatur klar, dass sie ein reines Geschenk Gottes und ein Empfangen seiner Gnade sei und nur wenigen zuteilwerde; man sollte sie sich nicht wünschen und man könne darüber nur schweigen, weil sie unaussprechlich sei.

<sup>68</sup> *Teresa von Ávila, Werke* (Anm. 25), Bd. 1, 1836 (6M 7,10).

<sup>69</sup> Ebd., 942 (CE 24,3).

<sup>70</sup> Ebd., 1730 (4M 1,2).

<sup>71</sup> Ebd., 1743 (4M 2,10).

<sup>72</sup> Ebd., 1752 (4M 4,14).

<sup>73</sup> *Johannes vom Kreuz, Aufstieg* (Anm. 61), 308f. (2S 29,4.5).

Vor diesem Hintergrund entstand in der Kirche des Barocks ein kontemplatives Fieber. Laien und Ordensleute wollten sich dem inneren Beten und den anderen Übungen als Weg zur erworbenen Kontemplation hingeben in der Hoffnung, auch zu der eingegossenen berufen zu sein und das zu erleben, was sie in der mystischen Literatur bei den großen Autoren darüber lasen. Aber schon Johannes vom Kreuz registrierte als Zeitdiagnostiker diesen Trend mit Verwunderung als »mystische Falle« und machte auf die Merkmale wahrer mystischen Erfahrung aufmerksam. Er beobachtete,

»dass jeder beliebige Mensch, der für vier Groschen Betrachtung besitzt, so manche inneren Ansprachen, die er verspürt, wenn er ein bisschen gesammelt ist, das alles gleich als von Gott kommend tauft, und in der Annahme, dass das so ist, heißt es dann: ›Gott sagte mir‹, ›Gott antwortete mir‹; [...] sie denken, dass es etwas Großartiges sei und Gott gesprochen habe, wo es doch kaum mehr war als nichts, oder gar nichts, ja weniger als nichts. Denn das, was nicht Demut, Liebe, innerliches Absterben und heilige Einfachheit und Schweigen usw. hervorbringt, was kann denn das schon sein?«<sup>73</sup>

#### 4 Die antikontemplative bzw. antimystische Wende in der Gesellschaft Jesu

Während Cano und seine Anhänger (die sogenannten ›Canisten‹) im Predigerorden in den 1550er Jahren gegen die Berufung der Laien zum kontemplativen inneren Beten und zur Vollkommenheit ohne die Ordensgelübde polemisierten, findet ab Mitte der 1570er Jahre eine antikontemplative bzw. antimystische Wende in der Gesellschaft Jesu statt.

Jeder große Orden entwickelt mit der Zeit eine eigene »Spiritualität«. Die junge Gesellschaft Jesu hatte zunächst keine spezifische Spiritualität oder Gebetsart. Ignatius hatte die *Geistlichen Übungen* als mystagogische Hilfe geschrieben und eigene Direktorien zum Umgang mit ihnen hinterlassen. Darin spricht er von der Wahlüberlegung, von der Reihenfolge und der Weise beim Geben der Übungen, von der Generalbeichte, von den großen und den kleinen Exerzitien und von der Vermeidung des Eindrucks, dass man mittels der Übungen Leute zur Gesellschaft Jesu ziehen wolle. In den letzten Jahren seines Lebens schreibt er an die Ordensgenossen in Portugal:

»Die großen Exerzitien würde ich ganz wenigen geben, und zwar Leuten von hoher Bildung, angesehener Stellung und großem Heilsverlangen oder

guter Eignung für die Gesellschaft. Sonst würde ich nur die Exerzitien der ersten Woche geben und mit der Generalbeichte und einiger Anleitungen zur Gewissensprüfung schließen. Die Wahlbetrachtungen würde ich nur in den seltensten Fällen geben, nur bei Leuten, die sehr aufs Geistige gerichtet sind und uns nachher nicht in Verruf bringen, [...] als wollten wir sie arm machen, indem wir sie für die evangelischen Räte oder die Gesellschaft anzuregen suchen.«<sup>74</sup>

In den Anfängen der Gesellschaft Jesu und unter dem Generalat von Francisco de Borja (1565-1572) praktizierten und verbreiteten viele Jesuiten das innere Beten und das Ruhegebet nach Art des *Recogimiento*. Viele neigten auch zur teresianisch geprägten Gebetsart, oder zur Art der Kartäuser, die Ignatius auch in den Anfängen angezogen hatte. Baltasar Álvarez, der jahrelang Teresas Beichtvater war, gehörte zu den großen geistlichen Autoren der Zeit; und Jesuiten wie Francisco de Borja selbst, Peter Faber, Melchor de Villanueva, Antonio Cordeses, Luis de la Puente, Alonso Rodríguez, Aquiles Gagliardi, Diego Álvarez de Paz, Antonio Ruiz de Montoya, Louis Lallemant, Jean-Joseph Surin, Jean-Pierre de Caussade, Giovanni Battista Scaramelli und viele andere belegen eine »mystische Tradition« in der Gesellschaft Jesu des 16. und 17. Jahrhunderts. Zwischen dem Generalat von Everard Mercurian (1573-1580) und der Verurteilung Fénelons durch Papst Innozenz XII. 1699 als Nachklang der Quietismuskrise »ist die Produktion mystischer Literatur in der Gesellschaft Jesu von bester Qualität. Aber es ist auch, paradoxerweise die Zeit, in der sich das antimystische Vorurteil in der ignatianischen Spiritualität konsolidiert.«<sup>75</sup> Diese Autoren sind nicht gut gesehen und werden manchmal auch gemaßregelt. Unter Mercurian und dann auch unter Acquaviva finden wir immer wieder »eine konservative Interpretation der Mentalität des Gründers«.<sup>76</sup> Mercurian untersagte 1574 Cordeses, andere Gebetsmethoden als die der *Geistlichen Übungen* zu lehren, denn diese seien die Gebetsart der Gesellschaft Jesu. 1577 wurde Baltasar Álvarez von ähnlichen Maßnahmen getroffen. Die Jesuiten brauchen »solide Tugenden«, denn sie seien nicht zum Beten wie die Kartäuser berufen, sondern zum Kämpfen, hieß es. Es handelte sich, wie Henri Bremond martialisch geschrieben hat, um den ersten, »durch-

<sup>74</sup> Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe. Eingeführt von Hugo Rahner, Einsiedeln 1956, 333.

<sup>75</sup> Rossano Zas Friz de Col, Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI, in: Ignaziana. Rivista di ricerca teologica 16 (2013) 201-235, 219.

<sup>76</sup> Ebd., 216.

<sup>77</sup> Henri Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, Vol. 8: La métaphysique des saints, Paris 1928, 229.

schlagenden« Triumph des Asketismus in der Gesellschaft Jesu: »indem man P. Álvarez schlägt, versucht man, soweit man kann, alle Mystiker der Gesellschaft Jesu auszurotten.«<sup>77</sup>

Claudio Acquaviva (1581-1615) war nur auf dem ersten Blick konzilianter. In seinem berühmten Rundbrief vom 8.5.1590 sagte er zwar, dass man nicht die Kontemplation geringschätzen oder »den Unseren« verbieten sollte.<sup>78</sup> Aber er verwies darin nachdrücklich auf den Unterschied zwischen der kontemplativen Gebetsart etwa eines Kartäusers oder irgendeines anderen Ordensmanns und einem Mitglied der Gesellschaft Jesu, angefangen mit der verwendeten Zeit. Jener könne solange beten und meditieren, wie er möchte, da er sonst nichts zu tun habe, während dieser an seine apostolische Tätigkeit denken müsse bzw. nicht erlauben könne, dass die Liebe zum Ruhegebet ihn daran hindere, dem Nächsten prompt zur Hilfe zu eilen. Weil die Mitglieder der Gesellschaft Jesu zum Wohle des Apostolats das Ruhegebet unterbrechen sollten, wünschte sich der selige Ignatius, »dass die Unseren in jedem Ort und in jeder Tätigkeit den Geist zu Gott mittels häufiger Seufzer erheben und dass sie ihn immer präsent hielten«<sup>79</sup> – etwa im Sinne des Gott-finden-in-allen-Dingen. Acquaviva hat damit die Gebetsart der Gesellschaft Jesu klar formuliert, zugleich aber Meditation und Kontemplation in den Dienst des apostolischen Eifers gestellt bzw. instrumentalisiert.

Unter Acquaviva unterscheidet man zwischen »nostrum« und »alienum«. 1599 werden »Direktorien« verabschiedet, in denen man klarstellt – nicht ohne kritische Gegenstimmen – »wie die *Geistlichen Übungen* erteilt werden sollen«<sup>80</sup>. Sie sprechen dann von der »heiligen Meditation« und verstehen darunter die diskursive Meditation nach Art der Exerzitien. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wird den Jesuiten verordnet, dass sie jährlich eine Einkehrwoche nach Art der Exerzitien zu machen haben. Dies wird flankiert durch den wachsenden Verdacht gegenüber spirituellen Bewegungen, durch die Stärkung der Rolle des Beichtvaters, die allgemeine Verbreitung der Beichtpflicht und die Festigung eines eher rechtlichen Denkens in der Theologie. Dies alles verwässert das ignatianische Modell des freien Gesprächs mit dem Schöpfer und Herrn, dem eigentlichen Mystagogen, und engt das Wirken des Geistes ein.<sup>81</sup>

78 Lettere dei Prepositi Generali della Compagnia di Gesù ai padri e fratelli della medesima Compagnia, Vol. 1, Rom 1845, 92-93

79 Ebd., 96.

80 *De Certeau*, Fabel (Anm. 7), 406.

81 Vgl. *Patrick Goujon*, Les lettres d'ignace de Loyola: esquisse d'une spiritualité, in: *Étienne Fouilloux/Philippe Martin* (éds.), *Y a-t-il une spiritualité jésuite (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)?*, LARHRA 2016 (Chrétiens et Sociétés Documents et Mémoires N°30), 15-29, 29.

Für Michel de Certeau, der dieser Wende in der Gesellschaft Jesu mit der dazu gehörenden quasi »Hexenjagd« gegen die Kontemplativen in den eigenen Reihen den vierten Teil seines Buches *Die mystische Fabel* gewidmet hat,<sup>82</sup> sind die Texte der Direktorien Acquaviva »ein wenig pedantisch und gegenüber einer mystischen Interpretation der *Übungen* mehr als reserviert eingestellt«.<sup>83</sup> Heute beschäftigen sich viele Forscher mit der unterdrückten jesuitischen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts.<sup>84</sup>

Einer der interessantesten Vertreter dieser Mystik ist der in Lima geborene Jesuit Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652). Er war als Organisator der ersten Phase der Reduktionen in Paraguay äußerst aktiv und hat uns eine Chronik dieser Missionsarbeit sowie eine Grammatik, ein Wörterbuch der Guaraní-Sprache und einen Katechismus hinterlassen. Aber er ist auch Autor eines der erstaunlichsten mystischen Werke seiner Zeit gewesen, das damals verständlicherweise ungedruckt blieb: *Sílex del Divino Amor* (Feuerstein der göttlichen Liebe, ca. 1648).<sup>85</sup> Das Werk ist ein Versuch, das Beste aus der ignatianischen und der karmelitanischen Mystik zusammenzuführen. Er spricht von der diskursiven Meditation als Hilfe oder Mittel und der Kontemplation als Ziel, wenn ein ständiges Leben in der liebevollen Gegenwart Gottes ohne Form und Gestalt erreicht wurde. Er zitiert immer wieder Teresas Wohnungen und Gebetserfahrung, und er spricht auch mit den Worten Meister Eckarts und Johannes' vom Kreuz vom Zunichtwerden auf dem mystischen Weg und von der dunklen Nacht: »Derjenige, der Gottes Wesen am besten erkundet, ist der Mystiker, der, entledigt auch von seinem eigenen ich, sich in die Mitte der dunklen Finsternis hineinwirft, in der das äußerst subtile, grenzenlose und nicht geschaffene Licht wohnt«.<sup>86</sup>

Jesuiten wie Ruiz de Montoya zeigen, dass den Kontemplativen die Wende unter Acquaviva nicht immer einleuchtete. In der Barfüßerbewegung wurde verklausulierte Kritik an dieser Wende geübt, die in der Mystik eine Gefahr für die apostolische Tätigkeit sah. Nicht zuletzt den Aktivismus der Jesuiten hat der scharfe Zeitdiagnostiker Johannes vom Kreuz um 1590 bei diesem extremen Lob der Kontemplation im Blick:

**82** *De Certeau*, Fabel (Anm. 7), 406.

**83** Ebd., 407.

**84** Vgl. *A Companion to Jesuit Mysticism*. Ed. by Robert A. Mariks (Brill's Companions to the Christian Tradition 78), Leiden/Boston 2017; vgl. auch *Friz de Col*, Introducción (Anm. 75); *Fouilloux/Martin*, Spiritualité (Anm. 81).

**85** Vgl. *Antonio Ruiz de Montoya*, *Sílex del Divino Amor*. Ed. José Luis Rouillon Arróspide, Lima 1991; vgl. dazu *Michael Sievernich*, *Sprache, Mystik und Missionen*. Zum linguistischen, spirituellen und missionarischen Werk von Antonio Ruiz de Montoya in der Frühzeit der Reduktionen, in: *ders. / Klaus Vellguth* (Hg.), *Christentum in der Neuzeit*. Geschichte, Religion, Mission, Mystik. Festschrift für Mariano Delgado, Freiburg i. Br. 2020, 585-606.

»Es mögen deshalb die sehr aktiven Menschen, die glauben, die ganze Welt mit ihren Predigten und äußeren Werken umfassen zu können, beachten, dass sie – ganz zu schweigen vom guten Beispiel, das sie von sich gäben – der Kirche viel größeren Nutzen und Gott mehr Gefallen bereiten würden, wenn sie auch nur die Hälfte dieser Zeit mit dem Verweilen bei Gott im Gebet verbrächten, auch wenn sie noch nicht zu einem erhabenen Gebet gekommen wären wie Maria Magdalena. Dann würden sie gewiss mit einem einzigen Werk mehr vollbringen als jetzt mit tausend, noch dazu mit weniger Anstrengung, weil es durch ihr Gebet verdienstvoller wäre, und sie selbst im Gebet geistliche Kräfte gesammelt hätten. Andernfalls ist das alles Schaumschlägerei und nicht viel mehr als nichts, mitunter gar nichts, bisweilen sogar schädlich. Gott mache euch frei davon, dass das Salz schal zu werden beginnt (Mt 5,13; Mk 9,50; Lk 14,34f.).«<sup>87</sup>

Acquaviva hat ein relatives Verständnis für die Kontemplation. Aber man kann nicht vergessen, dass der Generalvikar Giovanni Paolo Oliva in einem Brief vom 31.10.1661 als Antwort auf die Bitte Jean-Joseph Surins, seine mystischen Werke publizieren zu dürfen, ihm bescheinigte, er solle seine Feder vom Mystischen abwenden und, wenn er denn unbedingt schreiben möchte, sich mit anderen Themen wie der Sittenreform und der Kommentierung der Heiligen Schrift beschäftigen, worüber er mit mehr Gewinn und abseits jeder Polemik schreiben könne.<sup>88</sup>

## 5 Die Exerzitienkritik des Miguel de Molinos inmitten des Quietismusstreits

Bereits Ende des 16. Jahrhunderts entstanden »Exerzitienhäuser«, so z. B. 1579 in Mailand unter Karl Borromäus, aber der »Siegelauf der Exerzitien«<sup>89</sup> ist eine Folge der Direktorien Acquaviva und der Bulle Pauls V. (1605-1621) von 1606, in der sie allen Ordensleuten und Priestern dringend empfohlen wurden.

<sup>86</sup> Ruiz de Montoya, *Sílex* (Anm. 85), 5f.

<sup>87</sup> Johannes vom Kreuz, *All mein Tun ist nur noch Lieben. Der Geistliche Gesang* B. Hg. übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan/ Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br. 2019, 336 (CB 29,3).

<sup>88</sup> Jean-Joseph Surin, *Correspondance*. Ed. Michel de Certeau, Paris 1966, 1246.

<sup>89</sup> Feckes, *Lehre*, 285.

Im 17. Jahrhundert gehen ca. 30% aller spirituellen Bücher auf Autoren aus der Gesellschaft Jesu zurück.<sup>90</sup> Sie verbreiten vor allem den neuen, von den Direktorien Acquaviva festgelegten Geist. So ist die spirituelle Landschaft des Barocks durch zwei unterschiedliche Spiritualitäten geprägt. Auf der einen Seite stehen die Exerzitienhäuser der Jesuiten mit ihrer auf die »heilige Meditation«, die Wahlbetrachtung und die Aktion konzentrierte Spiritualität ohne kontemplative Höhenflüge; auf der anderen Seite befinden sich die Gebethäuser der Barfüßerbewegung in den Bettelorden und der Oratorianer, die mit unterschiedlichen Akzenten als Weg der Vollkommenheit die Pflege des kontemplativen inneren Betens und des Zunichtewerdens lehren.

Die jesuiteninterne Polemik zwischen den »Aktiven« und den »Kontemplativen« wird nun in der allgemeinen spirituellen Landschaft ausgetragen. Es entsteht eine Fülle von geistlicher Literatur, auch für die frommen Laien. Aber die Akzente sind in beiden Grundschulen unterschiedlich. Umstritten ist das Verhältnis von diskursiver Meditation und ungegenständlicher Kontemplation im Sinne von Mittel und Zweck, aber auch inwieweit die Laien, die »Einfältigen«, in das kontemplative innere Beten eingeführt werden sollen. Symptomatisch dafür ist etwa die Frage nach der Häufigkeit der Kommunion der Laien. Während die Jesuiten dies höchstens einmal in der Woche erlauben wollten, befürworteten die anderen unter Bezug auf die Vaterunser-Bitte »unser tägliches Brot gibt uns heute« eher die tägliche Kommunion. Es bildeten sich Kreise von Laien, die an einem intensiven spirituellen Leben interessiert waren, und ein Heer von Beichtvätern oder geistlichen Leitern (von »Begleitern« im heutigen Sinne war damals kaum die Rede) rivalisierte um die Führung dieser Seelen. Mancherorts läuteten die alten Alarmglocken der *Alumbrados*, und überall witterte man quietistische Tendenzen, die zur Erlahmung des apostolischen Eifers oder zur Relativierung der Kirchengebote führen könnten. In diesem spirituellen Klima war es nur eine Frage der Zeit, wann es zum Eklat zwischen den zwei spirituellen Tendenzen kommen musste.

Es fanden zahlreiche Scharmützel statt, und nicht immer hatten die Jesuiten den Papst auf ihre Seite. Zur großen Auseinandersetzung kam es

**90** Vgl. *Philippe Martin*, *Le livre de piété jésuite du XVVe au XIXe siècle: une spiritualité originale?*, in: *Fouilloux/Martin*, *Spiritualité* (Anm. 81), 61-78, 62.

**91** Vgl. meine erstmalige deutsche Ausgabe aus dem Spanischen Original: *Miguel de Molinos*, *Geistliches Weggeleit zur vollkommenen Kontemplation und zum inneren Frieden*. Herausgegeben, mit einer Einführung versehen und kommentiert von *Mariano Delgado*. Aus dem Spanischen übersetzt von *Michael Lauble*, Freiburg i. Br. 2018.

jedoch, als dem spanischen Weltpriester Miguel de Molinos mit seiner *Guía espiritual* (1675) ein fulminanter Erfolg gelang.<sup>91</sup> Bevor er 1685 unter dem Verdacht des »Quietismus« verhaftet wurde, erschien sein Werk auf Spanisch, Italienisch oder Lateinisch viermal in Rom und Venedig, und je einmal in Madrid, Zaragoza, Sevilla und Palermo. Nach seiner Verurteilung 1687 erschienen bis Ende des 17. Jahrhunderts im protestantischen Lager Übersetzungen ins Lateinische, Französische, Niederländische, Englische und Deutsche. Molinos wurde 1687 zum lebenslangen Kerker verurteilt und starb 1696. Grund dafür waren jedoch eher aus dem Zusammenhang gerissene Sätze aus seinen zahlreichen Briefen, die er in seiner Funktion als geistlicher Leiter an fromme Laien, vor allem an Frauen, geschrieben hatte. Seine langen Haftjahre, in denen er radikal von der Bildfläche verschwand, soll er – will man dem Zeugnis eines entflohenen Haftgefährten Glauben schenken – mit »Ergebung, Geduld und Edelmut« ertragen haben.<sup>92</sup> Während die einen darin die subtilste und zynischste Form seiner Heuchelei sehen, deuten es andere als die klarste Anwendung der in seinem Buch dargelegten Lehre der völligen Ergebung in den Willen Gottes, des inneren Friedens, der gelassenen Gleichgültigkeit, der Selbstverleugnung und der Verborgenheit im Nichts.<sup>93</sup> So hatte Molinos doch darin geschrieben: »Wenn du im Nichts begraben liegst, wohin die Schläge der Widrigkeit nicht reichen, wird nichts dir Pein verursachen, nichts dich beunruhigen.«<sup>94</sup>

Molinos befürwortet das radikale Aufgeben des mündlichen Gebets und der Meditation, wenn man das innere, kontemplative Ruhegebet erreicht hat, und er verweist auf das bereits von Savonarola und anderen Autoren zitierte Motiv von Zweck und Mitteln, Schiff und Hafen:

»Immer wenn das Ziel erreicht wird, werden die Mittel überflüssig, und wenn man in den Hafen einläuft, endet die Seefahrt. So soll die Seele, wenn sie, nachdem sie sich mittels der Meditation abgemüht hat, zur Ruhe, Gelassenheit und Rast der Kontemplation gelangt, das Nachdenken ausschalten und gelassen in einer liebevollen Achtsamkeit und schlichten

<sup>92</sup> Vgl. *Eulogio Pacho*, Art. Molinos (Michel de), in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. 10, Paris 1980, 1486–1514, 1489.

<sup>93</sup> Vgl. *José Ignacio Tellechea Idígoras*, *Introducción a un texto*, in: *Miguel de Molinos, Guía espiritual. Edición crítica, introducción y notas de José Ignacio Tellechea Idígoras*, Madrid 1976 (*Espirituales españoles, Serie A, Textos 23*), 67.

<sup>94</sup> *Molinos*, *Weggeleit* (Anm. 91), 220 (Buch III, Kap. 20, Nr. 192).

Schau Gottes ruhen, ihn anschauen und lieben<sup>95</sup> und alle Vorstellungen, die sich einstellen, sanft abtun, indem sie in jener göttlichen Gegenwart den Verstand zur Ruhe kommen lässt, das Gedächtnis sammelt, es ganz an Gott festmacht, sich mit der generellen und unbestimmten Erkenntnis zufriedengibt, die sie durch den Glauben von ihm hat, und ihren gesamten Willen darauf richtet, ihn zu lieben, denn darin wurzelt alle Frucht.«<sup>96</sup>

Indem Molinos auf die oben erwähnte Dialektik von Zweck und Mitteln anspielt und dabei die Meditation als Mittel versteht, das ganz aufgegeben werden soll, wenn man das Ziel der Kontemplation erreicht hat, positioniert er sich im Streit zwischen den Meditativen und den Kontemplativen deutlich zugunsten der Letzteren, aber mit einer radikalen, zugespitzten Position, die bei Teresa von Ávila, Pedro de Alcántara oder Johannes vom Kreuz so nicht zu finden ist.<sup>97</sup>

Ich kann hier auf das Schicksal des unglücklichen Molinos nicht näher eingehen und verweise dafür auf meine Einführung in die deutsche Ausgabe seines Werkes, erstmals aus dem spanischen Original übersetzt.<sup>98</sup> In diesem Kontext der spirituellen Richtungskämpfe ist hier nur interessant, dass einer der Hauptankläger der berühmte Jesuit, Exerzitienmeister und Volksmissionar Paolo Segneri war. Er hielt die Gebetslehre Molinos' und anderer »Quietisten« wie Falconi, Malaval und Petrucci für sehr schädlich – nicht zuletzt, weil Molinos in seinem Werk die ignatianischen Exerzitien kritisiert

**95** Teresa spricht auch im Zusammenhang mit der Meditation der Leidensgeschichte Christi an der Säule von einem liebevollen, schlichten, zweckfreien »Anschauen Christi«, der uns auch anschaut: »Um also auf das zurückzukommen, was ich vom Nachdenken über Christus an der Säule sagte, ist es gut, das eine Weile zu bedenken und an die Schmerzen zu denken, die er dort hatte, und warum er sie hatte, wer derjenige ist, der sie hatte, und mit welcher Liebe er sie erlitt. Doch sollte man sich nicht immer damit ermüden und auf die Suche danach gehen, sondern einfach bei ihm verweilen und mit dem Verstand schweigen, und falls möglich, ihn damit beschäftigen, den anzuschauen, der mich anschaut, bei ihm zu bleiben, mit ihm zu sprechen, ihn zu bitten, sich vor ihm in Demut zu beugen und an ihm zu freuen, und zu denken, dass man es nicht verdient, bei ihm zu sein.« *Teresa von Ávila*, Werke (Anm. 25), Bd. 1, 219 (V 13,22).

**96** *Molinos*, Weggeleit (Anm. 91), 77 (Nr. 12, zweiter Hinweis).

**97** Die Ähnlichkeit mit Pedro de Alcántara ist frappierend, was bereits *Paolo Segneri* (*Concordia tra la fatica a la quiete nell'orazione espressa ad un religioso in una risposta*, in: *Opere del Padre Paolo Segneri*, Bd. 4, Venedig 1742, 241-336, 253; Buch I, Kap. 4) aufgefallen ist. Aber Molinos zitiert ihn in seinem Hauptwerk »*Guía espiritual*« nicht. In seinem Werk »*Defensa de la contemplación*« verweist er auf ihn ausdrücklich mit einem langen Zitat, das er von Juan Falconi übernommen haben dürfte. Vgl. *Miguel de Molinos*, *Defensa de la contemplación*. Estudio preliminar, edición y notas por *Eulogio Pacho*, Madrid 1988 (*Espirituales españoles*, Serie A, Textos 34) 108f. (Kap. 4); *Juan Falconi*, *Camino derecho para el cielo*. Ed. *Elías Gómez*, Barcelona 1960 (*Espirituales españoles*, serie A, Textos 3), 70f. (Buch I, Kap. 3). Wie wir sahen, empfiehlt Pedro de Alcántara aber nicht das radikale Aufgeben der Meditation. Teresa denkt ähnlich, aber *Molinos* in *Defensa*, 128 (Kap. 8) zitiert sie als Kronzeugin für das Aufgeben der Meditation zugunsten der Kontemplation: »Es gibt manche Seelen (und es sind sogar ziemlich viele, die mit

hatte. Molinos setzt sich von der Meditationsmethode der Jesuiten mit diesen Worten ab: »sie zerbrechen sich den Kopf wegen der Zusammenstellung des Schauplatzes und plagen sich mit den Übungen von ›Punkten‹, Imaginationen und zwanghaften Überlegungen; sie suchen Gott draußen, dabei haben sie ihn in sich.«<sup>99</sup>

Wie wir bereits sahen, empfiehlt Ignatius in den *Geistlichen Übungen* immer wieder (angefangen mit der ersten Übung) die »composición de lugar«, d. h. die Zusammenstellung des Schauplatzes, in den man sich mit der Vorstellungskraft hineinversetzen sollte. Bei der jeweiligen Zusammenstellung des Schauplatzes wird dann eine Betrachtung Punkt nach Punkt empfohlen.<sup>100</sup> Auf diese Jesuitenschelte reagierte Segneri natürlich besonders kritisch.<sup>101</sup>

In einem weiteren Werk mit dem Titel *Defensa de la contemplación* versucht Molinos seinen Standpunkt klarzustellen: er betont, dass er nichts gegen die »so nützlichen« *Geistlichen Übungen* habe, »wie manche ihm unterstellt haben«; dass er sie im Gegenteil ständig lobe und empfehle, und dies weiter tun werde, solange ihn Gott am Leben erhalte; dass er sehr wohl wisse, »wie nützlich sie sind, um die Seele zu Gott zu bekehren, um sie zu ernüchtern und dazu zu bringen, dass sie alle falschen Hoffnungen und den trügerischen Schein der Welt verabscheut, aber sie taugen nicht als unmittelbares Mittel, um sie zur Gotteinung und Vollkommenheit aufsteigen zu lassen.«<sup>102</sup> Molinos fährt mit seiner Kritik fort, wobei er seine Ironie zwischen den Zeilen nicht

mir darüber gesprochen haben), die immerfort in vollkommener Kontemplation bleiben möchten, sobald unser Herr sie so weit bringt, sie ihnen zu geben, aber das kann nicht sein. Doch sind sie durch dieses Gnadengeschenk des Herrn so gestimmt, dass sie nachher nicht mehr über die Geheimnisse der Passion und des Lebens Christi meditieren können wie früher. Ich weiß nicht, was die Ursache dafür ist, doch ist dies ganz normal, dass nämlich der Verstand für die Meditation weniger befähigt ist. Ich glaube, da die Meditation nur in der Gottsuche besteht, ist die Ursache wohl die, dass die Seele jetzt, wo sie Gott auf einmal findet und daran gewöhnt ist, ihn immer wieder durch das Wirken des Willens zu suchen, sich nicht mehr mit dem Verstand abplagen mag.« *Teresa von Ávila*, Werke (Anm. 25), Bd. 1, 1833f. (6M 7,7). Molinos zitiert aber nie, was Teresa sonst in diesem Kapitel zugunsten des bleibenden Wertes der Meditation schreibt. Johannes vom Kreuz klingt auf den ersten Blick ähnlich wie Molinos und daher zitiert dieser ihn ausführlich in *Defensa*, 112-137 (Kap. 5-9). Aber Johannes vom Kreuz

drückt sich weniger radikal aus. Er wäre, wie schon oben gesagt, eher im Sinne des von Pedro de Alcántara befürworteten Wechselspiels zwischen Meditation und Kontemplation zu verstehen, wenn die Umstände das erfordern.

**98** Vgl. *Mariano Delgado*, Miguel de Molinos oder die mystische Falle, in: *Molinos*, Weggeleit (Anm. 91) 15-64.

**99** *Molinos*, Weggeleit (Anm. 91), 90 (Buch I, Kap. 3, Nr. 18).

**100** Vgl. *Ignatius von Loyola*, Gründungstexte (Anm. 21), 126-128 (GÜ Nr. 50-52).

**101** *Segneri*, Concordia (Anm. 95), 315f. (Buch III, Kap. 2).

**102** *Molinos*, *Defensa* (Anm. 95), 102.

zügeln kann: die übliche Behauptung der Jesuiten, dass die *Geistlichen Übungen* das einzige Mittel zum Aufstieg auf den Berg der Vollkommenheit seien, weil sie ja von der Kirche approbiert wurden, entbehre jeder Grundlage, denn die kirchliche Approbation bedeute nur, dass die darin enthaltene Lehre dem heiligen Glauben und den guten Sitten nicht entgegenstehe.<sup>103</sup>

Bei dieser Approbation habe die Kirche niemals behauptet, dass die Meditation das unmittelbare Mittel zur Vollkommenheit sei. Denn dazu sei eher das auf die Meditation folgende kontemplative Beten nötig, wie der heilige Augustinus lehre, aber auch der heilige Dionysius, der heilige Bonaventura, die heilige Teresa, diese »himmlische Lehrerin«, und der selige Johannes vom Kreuz, »deren Lehre von der Kirche genauso approbiert wurde wie die besagten *Geistlichen Übungen*«. Zu behaupten also, dass allein die Lehre des heiligen Ignatius die wahre sei und dass sie allein zur Vollkommenheit führe, und dass all die anderen neu seien und Illusionen und Täuschungen erlügen, das bedeute, »dem Fühlen der Kirche zu widersprechen«. <sup>104</sup> Das rühre daher, dass man weder die Werke noch die Lehre des heiligen Ignatius verstanden habe, der weder den anderen Heiligen noch der Kontemplation widerspreche. Dies könne man daraus ersehen, dass die Kontemplation innerhalb der Gesellschaft Jesu von allen ihren Lehrern und Heiligen gut verstanden und praktiziert worden sei, »die sich der Meditationsregeln der *Geistlichen Übungen* bedient haben, solange Gott sie nicht zu einer höheren und erhabeneren Gebetsart führte«. <sup>105</sup> Als Beispiel eines kontemplativen Jesuiten nennt Molinos den bereits erwähnten Baltasar Álvarez, den Beichtvater Teresas, bevor er mit diesen ironischen Worten abschließt:

»Was ich also sage und immer gesagt habe, ist, dass die *Geistlichen Übungen* sehr heilig und sehr nützlich sind, aber um die Seelen zu bekehren, um mit dem meditativen Gebet anzufangen und darin zu verweilen, bis Gott die Seele zur Kontemplation ruft. Und die kirchliche Approbation beweist nicht das Gegenteil, sie bedeutet auch nicht, dass sie das vollkommenste Mittel zur Heiligkeit seien. Denn die Kirche hat auch die Ritterorden approbiert, was wohl nicht bedeutet, dass ihre Regeln und Lebensform so vollkommen wie die der monastischen Orden, der Bettelorden und der Priesterorden seien.« <sup>106</sup>

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 102-103.

<sup>104</sup> Ebd., 103.

<sup>105</sup> Ebd., 103-104.

<sup>106</sup> Ebd., 104.

<sup>107</sup> *Teresa von Ávila*, Werke (Anm. 25), Bd. 1, 174: V 8,5.

Damit konnte Molinos natürlich seine Jesuitengegner nur noch mehr aufreizen. Molinos und die Quietisten bekamen die Härte der Inquisition und des kirchlichen Lehramtes zu spüren, das hier wie später in der Modernismuskrise m. E. das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat.

## 6 Ausblick

Wir haben gesehen, wie im Spanien der Frühen Neuzeit das »innere Beten« mit verschiedenen Akzenten als »Weg der Vollkommenheit« galt, aber zugleich umstritten war, ob und wann das mündliche Beten oder die gegenständliche Meditation zugunsten des kontemplativen Ruhegebets aufzugeben sei. Die *Recogidos*, die Jesuiten und die Karmeliter bildeten die wesentlichen spirituellen Schulen der Zeit. Sie weisen Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf, die in Traktaten diskutiert wurden. Allen war klar, dass dabei sowohl die Irrlehre der *Alumbrados* als auch die der Quietisten zu vermeiden war, galten doch beide als antiritualistische und antiasketische Tendenzen, die zu einseitig die menschliche Passivität und die bilderlose Theozentrik betonten. Im Eifer des Gefechtes sind auch bei den eifrigen Vertretern der Orthodoxie Einseitigkeiten entstanden, etwa in der Art und Weise wie manche Dominikaner gegen das innere Beten als Weg der Vollkommenheit für die Laien und Ordensfrauen vorgingen; oder bei der antimystischen und antikontemplativen Wende in der Gesellschaft Jesu, die einen zu starken Aktivismus in diesem Orden zur Folge hatte. In diesen Kämpfen stehen neben dem abgeklärten Ignatius vor allem die *doctora mystica* Teresa von Ávila und der *doctor mysticus* Johannes vom Kreuz besonders hervor. An ihnen beiden kann man heute noch deutlich lernen, worin christliches Beten als inneres Beten besteht.

Für Teresa von Ávila kann jeder und jede das kontemplative innere Beten praktizieren, d. h. die Anverwandlung an Jesus durch Pflege der Freundschaft mit ihm. Das Wesentliche ist, inneres Beten als einen »freundschaftlichen, vertrauten Umgang« mit Jesus zu verstehen, »als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt.«<sup>107</sup> Es kommt auf die persönliche, liebevolle Beziehung zu Jesus an, unabhängig von Orten und Zeiten, immer im Bewusstsein seiner Liebe, aber auch der Verwandtschaft und des Unterschiedes zwischen ihm und uns. Ein solches Beten bedarf nicht immer der Worte. Es geht auch nicht darum, »viel zu denken« oder die Einbildungskraft mit frommen Bildern diskursiv zu bemühen, sondern »viel zu lieben« im Angesicht der Liebe Gottes.

Christliches Beten ist dann, wie Ulrich Dobhan betont hat, nicht die Ableistung einer Pflicht, »um Gott zu gefallen, und auch nicht ein punktuelles Ereignis, das man möglichst oft wiederholen und ausdehnen sollte, sondern ein Beziehungsgeschehen, das sich nicht auf bestimmte Zeiten beschränken lässt, sondern das ganze Leben durchdringt.«<sup>108</sup> Wenn christliches Beten eine Frage des Vertrauens und der Liebe und nicht der Zeit und des Ortes ist, so kann jeder und jede beten und die Freundschaft mit Gott leben und pflegen. Das Ziel des inneren Betens ist, das Leben aus der Freundschaftsbeziehung zum »gütigen und demütigen« (Mt 11,29) Jesus heraus zu gestalten, damit wir erfahren, dass wir, »ob wir nun wachen oder schlafen« (1 Thess 5,10), mit ihm vereint sind und uns nichts von seiner Liebe scheiden kann (Röm 8,35,38-39). ◆

**108** *Dobhan*, *Teresas Weg* (Anm. 26), 306.

## Zusammenfassung

Der Beitrag beschäftigt sich mit der spanischen Mystik als Fokus des »inneren Betens« in der Frühen Neuzeit. In einem ersten Schritt werden die Spiritualitätsrichtungen im Spanien der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorgestellt (*Alumbrados*, *Recogidos*, Ignatius von Loyola). Der zweite Schritt befasst sich mit dem Misstrauen einiger Dominikaner (Melchor Cano) gegen das kontemplative innere Beten als Weg der Vollkommenheit auch für die Laien und Ordensfrauen. In einem dritten Schritt wird das Verständnis des inneren Betens und des Verhältnisses von Meditation und Kontemplation im reformierten Karmel (Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz) vorgestellt. Als vierter Schritt folgt die Auseinandersetzung mit der antikontemplativen Wende in der Gesellschaft Jesu und als fünfter die Exerzitienkritik des Miguel de Molinos inmitten des Quietismusstreits.

## Schlüsselbegriffe

Inneres Beten | Recogimiento | Francisco de Osuna |  
Ignatius von Loyola | Teresa von Ávila | Johannes vom Kreuz |  
Miguel de Molinos |

## Abstract

This article deals with Spanish mysticism as a focus of »inner prayer« in the early modern period. In a first step, the spirituality trends in Spain in the first half of the 16th century are presented (*Alumbrados*, *Recogidos*, Ignatius of Loyola). The second step deals with the mistrust of some Dominicans (Melchor Cano) against contemplative inner prayer as a way of perfection also for the laity and religious. In a third step, the understanding of inner prayer and the relationship between meditation and contemplation in the reformed Carmel (Teresa of Ávila, John of the Cross) is presented. The fourth step is a discussion of the anti-contemplative turn in the Society of Jesus, and the fifth step is Miguel de Molinos' critique of the Spiritual Exercises in the midst of the Quietism controversy.

## Keywords

Inner prayer | Recogimiento | Francisco de Osuna |  
Ignatius of Loyola | Teresa of Avila | John of the Cross |  
Miguel de Molinos |