

## Das innere Gebet (*oratio mentalis*) und die Betrachtung (*meditatio*)

Von Friedrich Wulf S. J., München

P. Leander Bopp O. S. B. hat kürzlich in der „Benediktinischen Monatschrift“<sup>1</sup> eine Untersuchung über „Die oratio mentalis im kirchlichen Gesetzbuch“ veröffentlicht, die man nicht in allem als glücklich bezeichnen kann. Sie enthält zwar eine Reihe von guten Beobachtungen, die auch Henri Bremond schon gemacht hatte, aber ebenso wie dieser geht P. Leander von einer einseitigen Gebetsauffassung aus, die notwendigerweise zu einer schiefen Beurteilung der diskursiven Betrachtung führen muß. Sehr scharf sagt darum einer seiner Kritiker<sup>2</sup>: Der Vf. „scheint nicht den geringsten Begriff von dem zu haben, was die Erwägung des Verstandes im betrachtenden Gebet bedeutet“. Sehen wir uns zunächst einmal den Gedanken-gang des erwähnten Aufsatzes an.

### I.

Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Vorschrift des kirchlichen Gesetzbuches, die den Ordinarien, bzw. den Ordensobern aufträgt, dafür zu sorgen, daß alle Kleriker und die Alumnen der Priesterseminare, bzw. die Ordensleute täglich eine gewisse Zeit der „*oratio mentalis*“ widmen. P. Leander Bopp stellt sich die Frage, was hier der terminus „*oratio mentalis*“ bedeute. „Der Ausdruck“, sagt er, „ließe sich im Deutschen recht gut mit ‚innerliches Gebet‘ wiedergeben. Auf den ersten Blick muß es jedoch merkwürdig erscheinen, daß der Ausdruck in deutschen Werken gewöhnlich mit ‚Betrachtung‘ übersetzt wird“ (210). So z. B. bei Jone und Eichmann-Mörsdorf. Der Vf. befragt daraufhin die Geschichte der kirchlichen Frömmigkeit nach der genauen Bedeutung des umstrittenen Begriffes und kommt dabei zu folgendem Ergebnis:

„Der Ausdruck *oratio mentalis* selbst findet sich ziemlich spät“ (211). Er taucht zum ersten Mal in der Hochscholastik, also im 13. Jahrhundert auf. Er wird hier im Gegensatz zum mündlichen Gebet gebraucht. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts erfährt der Begriff dann eine erhebliche Erweiterung. „Seitdem bedeutet (er) eine tägliche Übung der inneren Sammlung“ (213). So ist z. B. in der Benediktinerkongregation S. Giustina in Padua eine bestimmte Zeit in der Tagesordnung für die Betrachtung, bzw. für privates Beten festgesetzt. „In den Generalkapitelsprotokollen ist wiederholt davon die Rede, zum ersten Mal im Jahre 1444 (214). Auch eigentliche Methoden des betrachtenden Gebetes werden in dieser Zeit schon entwickelt. Der Vf. erinnert an das Werk Ludovico Barbos, des Gründers der obenerwähnten Benediktinerkongregation: „Modus meditandi et orandi“ aus dem Jahre 1443. Am bekanntesten und einflußreichsten ist in dieser Hinsicht das bekannte Exercitorium vitae spiritualis des spanischen Abtes Garcia de Cisneros vom Montserrat (1455 bis 1510). In dieser Linie steht auch Ignatius von Loyola. Er bedeutet für die Geschichte des inneren Gebetes keine einschneidende Wende, sondern nur Abschluß und Zusammenfassung einer schon längeren Entwicklung. „Was die Grundauffassung und -einstellung betrifft, so stimmt er mit den Meistern des vorausgehenden Jahrhunderts völlig überein“ (287). Das

<sup>1</sup> 28 (1952) 210 ff.; 287 ff.

<sup>2</sup> A. Munsters M.S.C., *Ons Geestelijk Leven* 29 (1952) 171.

<sup>3</sup> Die in Klammern beigefügten Zahlen beziehen sich auf die betr. Seiten des Aufsatzes von P. Leander in der Ben.-Monatschr.

gilt sowohl in bezug auf die Unterscheidung zwischen Betrachtung und eigentlichem Gebet, wie auch in bezug auf die Vorbetonung des Affektiven, als dem Ziel des inneren Gebetes, vor dem Erwägen des Verstandes. Seine ersten Schüler folgen ihm hierin noch. Aber dann setzt eine allmähliche Akzentverschiebung ein. Sie beginnt etwa mit Alphons Rodriguez und seiner berühmten „Übung der christlichen Vollkommenheit“. Während bis dahin unter der (auch methodisch geübten) oratio mentalis vorwiegend das affektive Gebet verstanden wurde, in welchem die Tätigkeit des Verstandes eine nur untergeordnete und mehr vorbereitende Rolle spielte, wird von nun an ein immer größeres Gewicht gerade auf das verstandesmäßige Erwägen gelegt, das die Grundlage aller anderen Akte des inneren Gebetes sein soll. Damit wird zugleich der Begriff der oratio mentalis immer mehr mit dem der meditatio (Betrachtung) zu einem einzigen Begriff verschmolzen. Ja, was zunächst gar nicht Gebet genannt wurde, nämlich die Betrachtung, wird nun mehr oder weniger das bestimmende und charakteristische Element des inneren Gebetes, und das ist gegen allen ursprünglichen Sinn leider bis heute so geblieben: Oratio mentalis ist den meisten gleichbedeutend mit Betrachtung.

P. Leander skizziert den Verlauf dieser Entwicklung folgendermaßen: Anfänglich ist noch ein Schwanken in der Terminologie zu beobachten, so vor allem bei den Jesuitenauteuren Balthasar Alvarez (1534—1580), Ludwig de Ponte (1534—1624) und Antonius Le Gaudier (1572—1622). Während diese „die sog. Betrachtung in einem weiteren Sinn verstanden, nämlich verbunden mit dem ziemlich ausgedehnten Colloquium, wodurch die Betrachtung recht wohl als Gebet bezeichnet werden konnte, trennt (Louis) Lallemant S. J., (1578—1635) diese beiden Betätigungen und macht aus ihnen zwei getrennte geistliche Übungen“ (292), wobei er auch „die bloß diskursive Betrachtung als eine Art Gebet bezeichnet, ein Mißgriff, der von da an aber immer mehr in Übung kommt“ (ebda.). „Schon bei der großen hl. Theresia findet sich der Ausdruck innerliches Gebet (oración mental) in der Bedeutung von bloßer Betrachtung“ (ebda.). Sowohl der Jesuit Franz Suarez (1548—1617), wie der Oratorianer F. Bourgoing (1585—1662) oder der Benediktiner Augustin Baker (1575—1641) und selbst ein Franz von Sales, sie alle sind nach P. Bopp „inkonsequent“, „nicht korrekt“ und „unsachlich“ in ihrer Ausdrucksweise in bezug auf die beiden Begriffe „inneres Gebet“ und „Betrachtung“. „Der erste, der nach langer Zeit wieder den natürlichen Sinn des Wortes ‚innerlich‘ entdeckt, war der Oratorianer Louis Thomassin (1619—1695)“ (295). Aber er konnte sich offenbar „gegen den diskursiven Aszeticismus der neueren Betrachtungsmethode“ nicht durchsetzen. Die Pflege des Verstandes wurde weiter einsichtig betont; das eigentliche Beten im Willen und im Gemüt hingegen schmolz mehr oder weniger zum sog. colloquium zusammen (299). Besonders instruktiv hierfür ist das Büchlein P. Johann Roothaans S. J. (1785—1853) „Über die rechte Art und Weise, die geistliche Betrachtung zu verrichten“. Das Fazit der Untersuchung P. Bopps ist schließlich dies: „Die Unzahl von Betrachtungsbüchern, die heute im Umlauf sind, legen den Benützern nicht mit der nötigen Deutlichkeit nahe, aus der Betrachtung ein Gebet zu machen, wie es z. B. noch Ludwig de Ponte getan hat. Und darum ist hier das Wort ‚innerliches Gebet‘ auch nicht mehr am Platz“ (299).

Die Revidierung dieser so verfahrenen Gebetsterminologie und Gebetspraxis wurde nach P. Bopp erst in unserer Zeit wieder mit großer Entschiedenheit in Angriff genommen, und zwar von Henri Bremond, vor allem in seiner „Einführung in die Philosophie des Gebetes“ (Paris 1929), sowie in den Bänden 7, 8 und 10 seiner „Histoire littéraire du sentiment religieux en France . . .“. Bremond hat nach dem Vf. den Unterschied zwischen Betrachtung und Gebet wieder sauber herausgearbeitet. Leider war aber auch er nicht konsequent in der Verwendung der Begriffe. Auch bei ihm begegnet man „dem Ausdruck ‚oraison mentale‘ im Sinne von methodischer Betrachtung auf Schritt und Tritt, obwohl er meint, es sei ein ‚mot fâcheux‘, eine ‚fâcheuse idée‘. Er hat sich nun mal dem üblichen Sprachgebrauch angepaßt. Schade, daß er seiner besseren Einsicht nicht gefolgt und nicht bahnbrechend vor-

angegangen ist“ (200). So bleibt es einstweilen dabei, daß in der neueren Literatur (z. B. A. Vermeersch, J. de Guibert, H. Tanquerey) und selbst in den päpstlichen Erlassen Be- trachtung und Gebet unterschiedslos gebraucht werden, zum Schaden der Sache.

## II.

Die Kontroverse, die P. Leander Bopp aufwirft, ist nicht neu und eigentlich auch schon nicht mehr ganz zeitgemäß. Ihre Zeit lag nach dem ersten Weltkrieg. Ihren Höhepunkt erreichte sie in Frankreich in der Auseinandersetzung zwischen H. Bremond und den französischen Jesuiten, hauptsächlich Cavallera und de Guibert<sup>4</sup>. Ihr Ausgangspunkt war der Rationalismus in der Frömmigkeit, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts feste und fast kanonische Formen angenommen zu haben schien, die sich nicht zuletzt in Theorie und Übung des betrachtenden Gebetes zeigten. Die Auseinandersetzung spitzte sich schließlich zu der Frage nach dem Wesen des Gebetes zu, der prière pure, wie Bremond es nannte. Aus der größeren Distanz, die wir heute zu diesem Problem haben, muß man sagen, daß Bremonds Anliegen echt war, daß er aber von einer einseitigen Gebetsauffassung ausging, die der Tradition der Kirche nicht entsprach<sup>5</sup>, und daß er darum zu einer schiefen Beurteilung der neuzeitlichen Geschichte des betrachtenden Gebetes kommen mußte. Wohl hat er höchst anregend gewirkt und wesentlich zur Überwindung des Rationalismus in der Frömmigkeit beigetragen, aber das sachliche Ergebnis seiner vielfältigen Untersuchungen in bezug auf die „Metaphysik“ des Gebetes läßt sich nicht aufrechterhalten und ist darum auch von den meisten Lehrern der Aszese und Mystik nicht angenommen worden.

P. Leander Bopp zeigt sich nun in seiner Abhandlung, sowohl was die Fragestellung als auch was die Beurteilung der diskursiven Betrachtung angeht, weithin von Bremond abhängig<sup>6</sup>. Auch er versteht das Gebet im engsten Sinne als Unterredung, als Gespräch mit Gott, unter Nichtbeachtung jener allgemeineren und immer zutreffenden Wesensbestimmung des Gebetes, wie sie die christliche Tradition seit Johannes Damascenus festhält, der das Gebet eine Erhebung des Geistes zu Gott genannt hat. Nur geht es P. Bopp nicht in dieser Schärfe, wie es bei Bremond der Fall ist, um die Herausarbeitung der prière pure, des „reinen Gebetes“, das in jedem Fall ganz und nur Gebet ist und immer und von allen geübt werden kann. Dies ist nicht sein Anliegen. Ihm geht es vielmehr darum, zu betonen, daß innerliches Gebet im eigentlichen Sinne nur das affektive Gebet ist (das in das Gebet der Einfachheit und auf den höheren Stufen in die Beschauung einmündet), und es darum eine Begriffsverwirrung sei, von einem diskursiven *Gebet* zu sprechen<sup>7</sup>. Für die Richtigkeit seiner

<sup>4</sup> Vgl. H. Bremond, *Ascèse ou prière?* Notes sur la crise des „Exercices“ de Saint Ignace. Revue des Sciences Religieuses de Strasbourg, 7 (1927), 226 ff.; 402 ff.; 579 ff. Dagegen: F. Cavallera S. J.: *Ascétisme et prière. A propos d'une prétendue crise.* RAM = Revue d'Ascétique et de la Mystique 9 (1928), 54 ff. Dagegen wieder H. Bremond: *Le R. P. F. Cavallera et la philosophie de la prière.* Librairie Bloud et Gay, Paris 1928. — Außerdem J. de Guibert S. J.: *Oraison mentale et prière pure,* RAM 11 (1930) 225 ff.; 337 ff. — F. de Lanversin S. J., *A propos de „Prière pure“.* Nouvelle Revue Th. 57 (1930) 265 ff. — E. Böminghaus S. J., *Aszese oder Gebet?* ZAM 4 (1930) 126 ff.

<sup>5</sup> vgl. De Guibert, a. a. O. 227 ff.

<sup>6</sup> „Der Mann, der in unserer Frage in erster Linie gefragt werden muß, ist Henri Bremond“ (Bened. Monatschr. 28 (1952) 299).

<sup>7</sup> P. Leander Bopp hat kürzlich das wertvolle Büchlein von Anton Massoulié O. P. (1632—1706) „Traité de la véritable oraison“ unter dem Titel „Das echte Gebet“ herausgebracht (Erzabtei St. Ottilien), das ganz im Sinne der Tradition vom diskursiven *Gebet* spricht. Er distanziert sich aber ausdrücklich von dieser Terminologie, indem er zwar einerseits das Büchlein sehr lobt: „Denn es bietet eine vorzügliche Darstellung des innerlichen Gebetes“, dann aber gleich fortfährt: „Ich (von uns gesperrt) verstehe darunter das affektive Gebet und das Gebet der Einfachheit“ (S. 8).

Behauptung beruft er sich auf die ursprüngliche Tradition der anerkannten geistlichen Lehrer der Kirche, die bis auf Ignatius von Loyola und seine unmittelbaren Schüler einhellig gewesen sei. Wir haben also diesen geschichtlichen Befund zu prüfen.

Der Ausdruck „*oratio mentalis*“ kommt zum ersten Mal bei David von Augsburg (1200—1272) vor<sup>8</sup>. Das innere Gebet selbst ist aber schon von jeher in der Kirche bekannt<sup>9</sup>. Die ersten Schriften, die sich in aller Ausführlichkeit über den Wert und die Notwendigkeit des inneren Gebetes für den geistlichen Fortschritt verbreiten und praktische Anweisungen dazu geben, stammen aus dem 12. Jahrhundert<sup>10</sup>. Schon in dieser Zeit wird das innere Gebet nicht nur sporadisch geübt, sondern gehört als „*exercitium spirituale*“, als „geistliche Übung“ zum Streben des Mönches nach vollkommener Gottvereinigung. Als Stufen dieser Übung werden in einer für das ganze Mittelalter kanonisch gewordenen Reihenfolge angegeben: *lectio* (Lesung), *meditatio* (Betrachtung), *oratio* (Gebet) und *contemplatio* (Beschauung)<sup>11</sup>. Wohl werden hier Betrachtung und Gebet unterschieden, aber nicht als gesonderte Übungen. Alle Stufen des Aufstiegs zu Gott gehören vielmehr zusammen als Teile *ein und derselben* Übung. „Die ersten nützen ohne die folgenden wenig oder gar nichts“, sagt der Kartäuserprior Guigo, der Jüngere (gest. 1188), „die letzten hinwiederum werden ohne die vorausgehenden nur selten oder niemals erreicht“. Denn „die Lesung ohne Betrachtung bleibt trocken, die Betrachtung ohne Lesung aber ist dem Irrtum ausgesetzt; Gebet ohne Betrachtung bleibt matt, Betrachtung ohne Gebet unfruchtbare; ein glühendes Gebet erlangt die Beschauung, die Erlangung der Beschauung ohne Gebet hingegen ist selten oder geht auf ein Wunder zurück“<sup>12</sup>. Die Lesung also unterweist die Betrachtung, erleuchtet den Geist und entzündet das Herz, so daß sich der Mensch verlangend nach Gott ausstreckt und ihn um die Gnade der Beschauung bittet; die Beschauung endlich läßt den Menschen ausruhen in der Liebesvereinigung mit Gott<sup>13</sup>. Entsprechend dieser Weisung enthalten auch die Betrachtungen<sup>14</sup> jener Zeit alle vier Stufen des inneren Gebetes. Bald herrscht darin das intellekt-

<sup>8</sup> In seiner Schrift: *De exterioris et interioris hominis compositione* III., c. 53, 54 und 57 (ded. Quaracchi, 1889, p. 296 ss.). Zitiert bei De Guibert S. J., *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Romae<sup>2</sup> 1939, p. 211. — Bei Ramon Lull (1235—1316) findet man den Ausdruck „*oratio intellectualis*“ zum Unterschied vom mündlichen Gebet einerseits und dem Gebet der guten Werke anderseits (*Liber contemplationis*, c. 315; vgl. De Guibert, La „*méthode des trois puissances*“ RAM 6 [1925] 372 f.). — Zum Folgenden vgl. noch P. Pourrat, La spiritualité chrétienne, III. Les origines et le développement de l’*oraison méthodique*, S. 6 ff.

<sup>9</sup> Z. B. Cassian, Coll. 9, 35 (CV 18, 282; PL 49, 816 A) ibid. 10, 6; 10, 10.

<sup>10</sup> Die beiden bedeutendsten von ihnen sind: *Scala claustralium* oder *Scala paradisi* (In einigen Hss überschrieben: *Tractatus de quatuor gradibus spiritualibus* [oder *spiritualis exercitii*] und: *Epistola ad fratres de monte Dei*). Nach den Untersuchungen von A. Wilmart OSB (RAM 5 [1924] 59 ff.; 127 ff.) hat die erste den Kartäuserprior Guigo den Jüngeren (II), die zweite den sel. Benediktinerabt Wilhelm v. St. Thierry zum Autor; beide Schriften sind nach Wilmart um 1145 entstanden.

<sup>11</sup> *Scala claustralium*, c. 2 (PL 184, 475 C); dieselbe Einteilung findet sich schon bei Hugo von St. Victor (1096—1141) zur Bezeichnung der Stufen der Beschauung (*Eruditioes didascalicae*, lib. 5, c. 9); ähnlich Richard v. St. Victor (PL 196, 66); Bonaventura (*De tripli via*, *Prologus*, Quaracchi 1898, tom. 8, p. 3.) wendet die Stufenfolge: *lectio-meditatio, oratio, contemplatio* auf jeden der drei Wege, der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung an.

<sup>12</sup> *Scala claustr. c. 11 u. 12* (PL 184, 481 u. 482). — Ähnlich Epist. ad fratres de monte Dei, lib. I, 42: *Amorem ergo Dei, in homine ex gratia genitum, lactat lectio, meditatio pascit, oratio confortat et illuminat*.

<sup>13</sup> *Scala claustr. c. 2*.

<sup>14</sup> *Meditatio* und *contemplatio* werden im Mittelalter oft ohne Unterschied gebraucht und bedeuten dann einfach das innere Gebet.

tuelle Element vor, wie in der *Ars contemplationis* des sel. Ramon Lull<sup>15</sup>, bald das affektive, wie in den unveröffentlichten Meditationen Guigos des Jüngerer<sup>16</sup>. Meist gehen Betrachtung und Gebet ineinander über; man weiß nicht, wo jene aufhört und dieses beginnt<sup>17</sup>. Nur in der *Theologia mystica* des Kartäuserpriors Hugo von Balma (Ende des 13. Jahrh.)<sup>18</sup> werden Betrachtung und affektives Gebet<sup>19</sup> scharf voneinander geschieden. Jene geht vom Verstand aus, dieses ist ausschließlich vom Willen, von der Liebe getragen, es geht über alles Denken (nicht nur das begriffliche) hinaus. Auch die Betrachtung ist selbstverständlich Gebet, Gebet im eigentlichen Sinn; sie ist dem Erleuchtungsweg eigen, während das rein affektive Verbundensein mit Gott dem Einigungsweg zugehört<sup>20</sup>. Mit seiner antiintellektualistischen Mystik ist Hugo zunächst allein geblieben, er hat aber durch seine Verbindung der drei Wege des Ps-Dionysius mit den verschiedenen Arten und Stufen des Betens, zugleich mit Bonaventuras *De triplici via*, einen großen Einfluß sowohl auf die weitere Herausbearbeitung des methodischen Gebetes wie auch besonders auf die Pflege des affektiven Gebetes ausgeübt.

Die zweite Phase der Geschichte des inneren Gebetes, die das 14. und 15. Jahrhundert umfaßt, ist bekannter als die erste<sup>21</sup>. In den Niederlanden, in Deutschland und in Frank-

<sup>15</sup> „*La „contemplation“ dont Lull nous enseigne l’art, est, pour une bonne partie, une oraison discursive et une oraison discursive où domine nettement l’élément intellectuel. Ce n’est point là . . . un intellectualisme froid . . . mais c’est nettement la reflexion qui domine sur les affections*“ urteilt De Guibert (RAM 6 [1925] 376).

<sup>16</sup> Vgl. die Auszüge bei A. Wilmart, a. a. O. F. 70 ff. (Nicht zu verwechseln mit den Meditationem Guigos des Älteren (I.). PL 153, 601—631; ed. Wilmart, Paris 1936; deutsche Übersetzung und Neuherausgabe von P. A. Schlüter, Paderborn, 1952.)

<sup>17</sup> Vgl. z. B. *De quinque festivitatibus pueri Jesu* des hl. Bonaventura oder auch die berühmten *Meditationes vitae Christi* des Franziskaners Johannes de Caulibus aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts.

<sup>18</sup> Auch unter den Titeln *De triplici via ad sapientiam* und *Viae Syon lugent* (nach den Anfangsworten) bekannt. Geschrieben vor 1285 (vgl. RAM 8 [1927] 156 ff.). Früher dem hl. Bonaventura zugeschrieben, daher unter seinen Werken zu finden. (Benutzt wurde die Ausgabe, Lugduni 1668, tom. VII. 657 ff.)

<sup>19</sup> Der Name „affektives Gebet“ stammt erst aus dem 16. Jahrhundert (siehe weiter unten), aber die Sache selbst ist bei Hugo ganz klar da. So heißt es z. B. von der Gebetsart, die sich zunächst an den Intellekt richtet: „. . . ad amorem cogitando consurgat“, oder: „. . . ad amoris perfectionem meditando consurgit“ (l. c. prologus, p. 658), vom affektiven Gebet hingegen: „. . . sine omni mentali cogitatione vel meditatione affectus amoris accenditur (l. c. 684), oder „. . . expedite feratur affectionibus . . . in dilectum“ (l. c. 668). Schon Bonaventura kennt der Sache nach die Unterscheidung zwischen diskursivem und affektivem Gebet: „In primo (sc. gradu, ex septem quibus pervenitur ad dulcorem caritatis) viget consideratio, in ceteris vero sequentibus dominatur affectio.“ (*De triplici via*, c. 3 [§ 4] n. 7, 7, Quaracchi 1898, p. 15.)

<sup>20</sup> „*Triplex est igitur via ista ad Deum, scilicet purgativa, qua mens ad descendam veram sapientiam disponitur. Secunda vero illuminativa, qua mens cogitando ad amoris inflammationem accenditur. Tertia unitiva, qua mens supra omnem intellectum, rationem et intelligentiam a solo Deo sursum actu dirigitur*“ (*Theol. myst. prologus*).

<sup>21</sup> Vgl. H. Watrigant, *Quelques promoteurs de la Méditation méthodique au quinzième siècle* (Collect. de la Bibl. des Exerc. de S. Ignace Nr. 59), Paris 1919; vom selben Autor: *La Méditation méthodique et l’école des Frères de la vie commune* (RAM 3 [1922] 134 ff.); *La Méditation méthodique et Jean Mauburnus* (RAM 4 [1923] 13 ff.).

reich ist sie getragen von den Brüdern des gemeinsamen Lebens, bzw. den Augustinerchorherren der Windesheimer Kongregation, in Italien und Spanien von den Reformklöstern der Benediktiner. Ihr Kennzeichen ist eine stärkere Systematisierung, wie sie am deutlichsten in der *Scala meditatoria* des Wessel Gansfort (gest. 1489), im *Rosetum exercitiorum spirituallium et sacrarum meditationum* des Joh. Mombaer (Mauburnus) (gest. 1501) sowie im *Exercitatorium* des Abtes Garcia de Cisneros (gest. 1510) zum Ausdruck kommt. Damit geht Hand in Hand die im Vergleich zu früher unmittelbarere Ausrichtung des inneren Gebetes auf die Besserung des Lebens<sup>22</sup> (nicht umsonst schreibt man ihr einen guten Teil des Erfolges der Klosterreform des 15. Jahrhunderts zu), obwohl das letzte Ziel alles Meditierens: die vollkommene Beschauung, nicht aus dem Auge verloren wird. Die notwendige Folge davon ist, daß das *intellektuelle* Moment einen größeren Raum innerhalb der Übung des inneren Gebetes einnimmt. Aber ebenso wird betont, daß die Stufe der *meditatio* auf dem Wege über die Erleuchtung des Geistes nur auf die Weckung der Affekte abziele und eine immer größere Liebe des Herzens zu Gott entzünden solle. Was Gerhard von Zutphen (gest. 1398) über die *meditatio* sagt, wiederholen alle: „*Meditatio vero dicitur, cum ea quae legisti vel audisti, studiosa ruminacione in corde tuo diligenter pertractas, et per ea affectum circa aliquid certum inflamas vel illuminas intellectum*“ (Die Betrachtung besteht darin, daß du das Gelesene oder Gehörte durch eifriges Hin- und Herbewegen (wörtlich durch eifriges Widerkäuen) aufmerksam in deinem Herzen durchdenkst und dadurch den Affekt in Hinsicht auf etwas Bestimmtes entzündest und den Verstand erleuchtest)<sup>23</sup>. Alle halten an der Einheit der „geistlichen Übung“ fest. Joh. Mombaer zählt ebenso wie Garcia de Cisneros die bekannten Stufen oder Grade dieser Übung auf<sup>24</sup>.

Ignatius von Loyola bedeutet in dieser Linie tatsächlich nicht einen Anfang, sondern ein Ende oder besser einen Höhepunkt. Dabei verwertet er die Erfahrungen der Vergangenheit in seiner ganz persönlichen Weise. Er kopiert nicht einfach, sondern faßt zusammen und paßt die Methoden des inneren Betens straffer als seine Vorgänger einem vorgefaßten Ziel, aber auch psychologischer der jeweiligen Situation des Beters an. Die Stufen des inneren Gebetes finden sich bei ihm in der Abfolge von *consideratio, meditatio, contemplatio, repetitio und applicatio sensuum*<sup>25</sup>. Die Besserung des Lebens als Ziel des Gebetes steht bei ihm nicht in erster Linie im Dienste der Beschauung, sondern der größeren Tauglichkeit für die Arbeit im Reiche Gottes an der Seite des Königs Christus. Aber die wesentlichen Dinge des inneren Gebetes hat er doch von der Vergangenheit, hauptsächlich aus dem *Exercitatorium* des Garcia de Cisneros übernommen.

Überschaut man von hier aus einmal, was P. Leander Bopp zur ursprünglichen Bedeutung und Geschichte des Begriffes „*oratio mentalis*“ sagt, so hat er wohl kaum recht mit seiner Behauptung, unter dem inneren Gebet habe man in den Jahrhunderten seines Entstehens das affektive Gebet verstanden, während der *meditatio* nur eine vorbereitende Rolle zugesprochen worden sei. Dem widerspricht ganz klar die von allen festgehaltene und betonte Einheit und Stufenfolge der „geistlichen Übung“, aus der weder die Betrachtung noch das Gebet im engeren Sinne als gesonderte Übungen herausgestellt wurden. Die Stufen der Vorbereitung des inneren Gebetes sind bei Wessel Gansfort und, abhängig von ihm, bei Joh. Mom-

<sup>22</sup> Mit Recht sagt De Guibert: *Ce ne sont donc pas quelques ascéticistes de la fin du XVI<sup>e</sup> ou du début de XVII<sup>e</sup> siècle qui ont introduit l'idée d'une prière mentale orientée vers l'acquisition des vertus et la réforme de la vie* (RAM 11 [1930] 346 f.).

<sup>23</sup> *De spiritualibus ascensionibus*, c. 45: *de modo meditandi*.

<sup>24</sup> Wessel Gansfort zählt folgende Grade der *Scala meditatoria*, der meditativen Stufenleiter auf: *Gradus praeparatorii, mentis, iudicii, affectus, adhuc affectus terminatiorii*, und all diese Grade sind jeweils wieder in drei bis fünf Stufen unterteilt.

<sup>25</sup> Vgl. Fr. Wulf, *diese Zeitschrift* 22 (1949) 461 ff.; 25 (1952) 180 f.

baer ausdrücklich vom corpus der Übung abgehoben<sup>26</sup>. Betrachtung und Gebet aber werden, wie schon in der *Scala claustralium* des Kartäusers Guigo, so auch in späterer Zeit aufs innigste miteinander verbunden<sup>27</sup>. Man hat diese beiden Gebetsarten noch nicht formell von einander unterschieden<sup>28</sup>, obwohl sie der Sache nach längst bekannt sind und geübt werden. Wenn P. Leander an der *Prattica dell'orazione mentale* des Kapuziners Matthias Bellintani v. Salò (1534—1611) aussetzt, daß sie der eigentlichen Betrachtung (die das diskursive wie auch das affektive Element in sich enthält) noch einen eigenen Teil folgen lasse, der auf das praktische Tun, auf die Besserung des Lebens, ausgerichtet sei, so zeigt das nur, daß er von vornherein das affektive Gebet mit dem Ziel der Liebesvereinigung mit Gott in der „Beschauung“ für die einzige Form des inneren Gebetes hält und daß ihm infolgedessen alles als „nicht ganz glücklich“ (218) erscheint, was in der Tradition dagegen spricht. Wer würde leugnen, daß die „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ in den geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola Gebet sei, und dennoch betont der Heilige, ganz getreu seiner Linie, auch hier noch einmal, daß „die Liebe mehr in die Werke als in die Worte (und er meint damit nicht zuletzt den bloßen Affekt) gesetzt werden müsse“. Es ist keine Frage, daß P. Leander das Wesen des diskursiven Gebetes verkennt, weil er Betrachtung und affektives Gebet auseinanderreißt.

Die Gründe dafür liegen wohl in der dritten Phase der Geschichte des inneren Gebetes, die wir noch kurz skizzieren wollen. In dieser Zeit wird der Unterschied zwischen intellektuellem und affektivem Gebet<sup>29</sup> formell herausgearbeitet; seitdem spricht man darum ausdrücklich von zwei Arten des inneren Betens. Diese Entwicklung scheint sich in der Gesellschaft Jesu vollzogen zu haben. Es ist bekannt, daß P. Balthasar Alvarez (1534—1580), einer der Beichtväter der hl. Theresia von Avila, Schwierigkeiten mit seinen Obern wegen seiner Lehre vom inneren Gebet bekam<sup>30</sup>. Das war in den Jahren 1573—1578. Man warf ihm vor, er übe und lehre eine Art des Betens, die von der Gebetsmethode der Exerzitien des Ordensstifters abweiche; sie führe zu einer Beschaulichkeit, die dem apostolischen Ordensideal abträglich sei. In seiner Verteidigung legte P. Alvarez seine persönlichen Erfahrungen im Gebet dar, und diese beinhalteten mehr oder weniger das, was wir heute das Gebet der Einfachheit und Ruhe oder auch die erworbene Beschauung nennen. Man kann darum verstehen, daß man P. Alvarez verbot, seine eigenen Gebetserfahrungen anderen Ordensmitgliedern als Ziel ihres Strebens vor Augen zu stellen, weil man fürchtete, daß sie bei vielen von ihnen zu Täuschungen Anlaß gäben und die Liebe zur apostolischen Arbeit minderten. Die Entwicklung der spanischen Ordenshäuser hatte schon längst und auch gerade in jenen

<sup>26</sup> „Es gibt drei Hauptteile dieser Stufenleiter“, sagt Joh. Mombaer, „von denen der erste die Vorbereitungsgrade zur Betrachtung umfaßt, der zweite die in der Betrachtung selbst voranschreitenden Grade (das sind sowohl die *gradus mentis et iudicii* als auch die *gradus amoris, voluntatis et affectus*), endlich die abschließenden Grade (*gratiarum actio, commendatio, permissio = integra proprie voluntatis in Dei voluntate resignatio*)“. Zitiert nach Watrigant, *Quelques promoteurs . . .* a. a. O. S. 55.

<sup>27</sup> So heißt es z. B. im Meditatorium des Joh. Mombaer: „*Licet enim quemlibet gradum . . . cum quolibet coniungere . . . puta: diiudicationem cum oratione, orationem cum diiudicatione, et ita de quolibet cum quilibet; sed etiam quemlibet in et super quemlibet: ut orare de meditando, meditari de orando, et pro orando*“. Zitiert nach Watrigand, *Quelques promoteurs . . .* a. a. O. S. 57.

<sup>28</sup> Hugo von Balma ist mit seiner Ansicht allein geblieben, wohl hauptsächlich wegen seines schroffen Antiintellektualismus.

<sup>29</sup> Die Ausdrücke wollen selbstverständlich nicht eine Exklusivität von Intellekt oder Affekt das Wort reden, sondern geben nur das charakteristische Merkmal der betreffenden Gebetsart an.

<sup>30</sup> Vgl. Ludwig de Ponte, *Vita P. Balthasaris Alvarez*, c. 41; Astrain, *Historia de la Compañía de Jesus en la Asistencia de España* t. III., p. 196; P. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthasar Alvarez* (RAM 2 [1921] 36 ff.).

Jahren wieder zu dieser Besorgnis Anlaß gegeben. Dennoch sollte die Kontroverse nicht so schnell zur Ruhe kommen.

In einer anderen spanischen Ordensprovinz hatte P. Antonio Cordeses (1518—1601) ähnliche Schwierigkeiten<sup>31</sup>. Auch er legte seine Auffassung vom inneren Gebet in einer ausführlichen Relation, diesmal unmittelbar dem Ordensgeneral, vor<sup>32</sup>. Darin wird zum ersten Mal in der Geschichte des inneren Gebetes der Ausdruck „affektives Gebet“ gebraucht. Cordeses unterscheidet zwei Arten des inneren Gebetes: das intellektuelle und das affektive. Jedes von ihnen stelle einen eigenen Weg zur vollkommenen Vereinigung mit Gott dar; jedes kenne drei Grade, deren vollkommenster im ersten Fall die Beschauung, im zweiten das affektive Gebet der Ruhe sei, in welchem Wille und Herz des Menschen nurmehr von der Liebe Gottes gehalten und erfüllt würden. Die zweite Art des inneren Gebetes sei die höhere, wenngleich sie nicht für alle möglich oder auch angebracht sei. Auch P. Cordeses konnte mit seiner Ansicht im Orden nicht durchdringen. In einem längeren Schreiben wies der Ordensgeneral Mercurian das affektive Gebet als dem Ordensinstitut fremd zurück. Erst unter dem Nachfolger Mercurians, dem General Aquaviva, kam die Kontroverse über die dem Orden eigentümliche Art des inneren Gebetes einigermaßen zum Abschluß. Aquaviva suchte in einem Brief über das Gebet die Frucht der Auseinandersetzungen für den Orden festzuhalten, wenn er schrieb: „Denen, die sich schon häufig in diesen frommen Erwägungen geübt und durch langen Gebrauch Leichtigkeit im Gebet erlangt haben, scheint weder ein bestimmter Gegenstand noch eine besondere Art und Weise für ihre Betrachtung vorzuschreiben zu sein. Denn der Heilige Geist, der mit ganz losen Zügen voranzugehen pflegt, um auf zahlreichen Wegen die Seelen zu erleuchten und aufs innigste mit sich zu verbinden, darf nicht wie durch einen Zaum durch abgesteckte Grenzen eingeengt werden.“

Uns Heutigen mag die Haltung des Ordens in der Frage der verschiedenen Gebetsarten einseitig und starr erscheinen. Sie kann nur aus der damaligen Situation heraus verstanden werden. Das Wesen des neuen Ordensideals, das sich von den Idealen der älteren Orden, sowohl der beschaulichen wie auch der apostolischen, deutlich abhob, stand auf dem Spiel. Da galt es unnachgiebig zu sein und den heraufziehenden Gefahren einer der Verwirklichung des Ordensideals abträglichen Beschauungsmystik von vornherein energisch zuvorzukommen. Heute würde man wohl ruhiger urteilen, aber auch Cordeses würde seine Thesen abgewogen vortragen. Rückschauend gesehen hat die Kontroverse eine Frucht gezeitigt. Die beiden Gebetsarten wurden klar in ihrer Eigenart herausgestellt; ihre Vorteile, aber auch ihre Grenzen und Gefahren wurden aufgewiesen. Seitdem ist die Unterscheidung zwischen diskursivem bzw. intellektuellem und affektivem Gebet nicht mehr aus der Literatur verschwunden; sie hat sich durchgesetzt und wird heute von den meisten Lehrern der geistlichen Theologie zugrunde gelegt. Schon kurz nach dem Tode des P. Cordeses (1601) schrieb ein anderer Jesuit ein Büchlein: „De inquisitione pacis“, in welchem ausführlich über die beiden Gebetsarten gehandelt wird. Es war P. Alvarez de Paz (1560—1620)<sup>33</sup>. Durch ihn ist der Begriff des affektiven Gebetes in die geistliche Literatur eingeführt worden, aber wahrscheinlich hat auch er ihn von seinem älteren Mitbruder P. Cordeses übernommen.

Dem Begriff des affektiven Gebetes wurde in der Folge von seinem Ursprung her — vor allem von seiten der Gesellschaft Jesu — ein gewisses Mißtrauen entgegengebracht, das nicht weichen wollte, weil es immer wieder durch quietistische Strömungen in der Kirche bestärkt wurde. Dazu kam noch der Einfluß des Rationalismus, der sich auch in Theologie und Frömmigkeit auswirkte.

<sup>31</sup> Vgl. P. Dudon, Les idées du P. Antonio Cordeses sur l'oraison (RAM 12 [1931] 97 ff.; 13 [1932] 17 ff.).

<sup>32</sup> Die Relation selbst haben wir nicht mehr, wohl aber eine kleine Schrift, betitelt: „Tratado de la Oración Mental“, deren Manuskript sich im Britischen Museum befindet (vgl. Dudon, RAM 13 [1932] 17 ff.) und in dem Cordeses in 14 kleinen Kapiteln seine Anschaufungen über das innere Gebet darlegt.

<sup>33</sup> Vgl. A. Yanguas S. J., Alvarez de Paz et l'oraison affective (RAM 19 [1938] 376 ff.).

migkeit bemerkbar machte. Daher mag es röhren, daß das diskursive Gebet immer mehr vor dem affektiven in den Vordergrund trat und auch in sich selbst sehr einseitig als eine Sache des erwägenden Verstandes dargestellt wurde. Sehr richtig bemerkt daher P. Leander, daß viele Betrachtungsbücher (die allerdings zumeist nicht aus unserer Zeit stammen), „den Benützern nicht mit der nötigen Deutlichkeit nahe legen, aus der Betrachtung ein Gebet zu machen“ (299). Man darf darum aber nun nicht in die umgekehrte Einseitigkeit fallen und das *affektive* Gebet zum einzigen Gebet machen wollen. Das widersprüche der ganzen Tradition, vor allem auch der Lehre derjenigen, die zuerst Begriff und Wesen dieser Gebetsart herausgearbeitet haben. Niemand hat jemals geleugnet, daß auch die diskursive Betrachtung wirklich Gebet sei. Im Gegenteil, davon gingen alle, als von einer Selbstverständlichkeit, aus. Niemand hat allerdings auch ein bloß diskursives Gebet gelten lassen wollen, wie es P. Leander in der Tradition zu finden meint, — am allerwenigsten P. Lallemant, wenn er auch selbst vorzüglich das affektive Gebet pflegt.

Wir sagten oben einmal, daß die Kontroverse, die P. Leander aufwirft, heute schon nicht mehr ganz zeitgemäß sei. Wir leiden heute nicht mehr unter einem Rationalismus in der Frömmigkeit (wenngleich er vielerorts und in mancherlei Gestalt noch lebendig sein mag), als vielmehr unter einem nicht mehr zu übersehenden Irrationalismus. Es ist keine Berufung zu Höherem, sondern ein einfaches Nicht-Können, wenn der gläubige Mensch das diskursive Gebet nicht mehr pflegt. Und damit ist eine bestimmte Gefahr signalisiert. Denn für die meisten geht der gewöhnliche Weg zum vollkommenen Gebet über das ruhige Erwägen des vom Glauben erleuchteten Verstandes. Erst dadurch erhält ihre ganze Religiosität, erhält ihre Gottesliebe einen echten, objektiven Grund. Hier unterliegt der Mensch nicht so leicht Täuschungen; er wähnt sich nicht auf Höhen, die ihm gar nicht zukommen, und wer wüßte nicht von solchen Gefahren in unserer Zeit. Es wäre heute darum mehr denn je notwendig, eine nach allen Seiten ausgewogene Lehre vom betrachtenden Gebet vorzulegen, in der dem intellektuellen Moment nicht der geringste Platz zukäme. Und was noch notwendiger wäre, das sind Betrachtungsbücher, die unserer, aus der Schrift, der Liturgie, der Vätertheologie und der Theologie überhaupt genährten Frömmigkeit entsprechen und die unserer psychologischen Situation angepaßt sind. Denn über alle Theorie geht das gelebte Leben.