

REINHARD KÖRNER OCD · BIRKENWERDER

Was ist »inneres Beten«?

Ein kurzer Gang durch die Begriffsgeschichte

Wer heute mit Schwestern oder Brüdern des Ordens, in den Therese Martin als Fünfzehnjährige eintrat und in dem sie als Vierundzwanzigjährige starb, über karmelitanische Spiritualität und Lebensform ins Gespräch kommt, wird bald auf das Stichwort »inneres Beten« stoßen. Fragt er nach der inhaltlichen Bedeutung dieses Wortes, kann es ihm jedoch passieren, daß er von Konvent zu Konvent recht unterschiedliche Antworten bekommt. Nicht viel anders wird es ihm ergehen, wenn er sich in die geistliche Literatur – nicht nur die des Karmel – aus Geschichte und Gegenwart vertieft und nun darin nach einer klärenden Auskunft sucht. Selbst der Blick in theologische Lexika, in Katechismen oder in Kompendien zur Gebetslehre und zum geistlichen Leben wird ihn, soweit er diesem Begriff überhaupt darin begegnet, in seinem Bemühen, definitive Klarheit zu erhalten, unbefriedigt lassen. »Ob man nun sagt das ›innere‹ oder das ›innerliche‹ Gebet – es hat eine Bedeutungsbreite und -weite, die nicht gleich erkennen läßt, was gemeint ist«, muß auch Erika Lorenz feststellen, die sich als eine von wenigen Autoren der Gegenwart um eine inhaltliche Klärung bemüht hat.¹ – Was also meint »inneres Beten«, das im Orden der hl. Therese von Lisieux eine so zentrale Rolle spielt? Was ist es um dieses Wort, das auch heute Christen aus beiden großen Konfessionen geradezu »magisch« anzieht?

In diesem Aufsatz möchte ich der recht wechselvollen Begriffsgeschichte dieses Wortes nachgehen; wohlgemerkt: der *Begriffsgeschichte*, der Frage also, woher das Wort »inneres Beten« kommt und was es denn konkret bezeichnet. Die Geschichte des inneren Betens selbst ist freilich viel weiter und umfassender als der Begriff, dem hier nachgegangen wird; sie ist wohl so alt wie die Religionsgeschichte der Menschheit überhaupt.

REINHARD KÖRNER OCD, Jahrgang 1951, Promotion über Johannes vom Kreuz, lebt im Karmel Birkenwerder bei Berlin; zahlreiche Publikationen zu den Themen Mystik und Spiritualität.

1. Von den Vätertheologen bis zur Scholastik

Unser deutsches Wort »inneres Beten« ist die Übertragung des lateinischen Begriffs »oratio mentalis«; die Spanische Mystik gibt ihn entsprechend mit »oración mental«, die Französische Schule mit »oraison mentale« wieder. Die Antwort auf die Frage, wann und von wem er erstmalig – dann wohl in der lateinischen »Originalform« – gebraucht wurde, liegt bis heute im Dunkeln. Vermutlich älterer Herkunft ist der Begriff »oratio vocalis« – in der deutschen Übertragung »mündliches Gebet« genannt –, der häufig im Zusammenhang mit dem inneren Beten gebraucht wird. Spätestens *Thomas von Aquin* (1225–1274) benutzt ihn ausdrücklich und verteidigt das »mündliche«, d. h. mit laut oder still gesprochenen Worten verrichtete Beten – namentlich das gemeinsame (*oratio communis*), aber auch das persönliche Gebet des einzelnen (*oratio singularis*) – gegenüber der Auffassung, wahres Gebet dürfe nur in der »Sprache des Herzens (locutio cordis)« vollzogen werden.² Der Begriff »oratio mentalis« selbst fällt in der theologischen Reflexion über das Beten bei Thomas nicht, wohl aber »mens«, das substantivische Stammwort zu »mentalis«. So betont er, das mündliche Gebet in Gemeinschaft wie auch das Gebet des einzelnen, das nicht notwendigerweise der Worte bedürfe, müsse mit »innerer Andacht, bei der sich der Geist (mens!) des Beters zu Gott erhebt (interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum)«, verrichtet werden.³

Ähnliche Aussagen finden sich reichlich bereits in der *Väterliteratur*. Wie Thomas sprechen diejenigen lateinischen Väter, die das Gebet thematisieren, von der »Erhebung« oder »Hinwendung des Geistes zu Gott«, und auch sie benutzen dabei die Vokabel »mens« (»elevatio mentis in Deum«, »intentio mentis ad Deum« u. ä.).⁴ »Mens« steht im Sprachempfinden der Lateiner für Denkkraft, Verstand, vernunftbegabten Geist, Bewußtsein, aber auch für Herz, Seele, Gemüt, Wille und Leidenschaft, also für das »Innere« der menschlichen Person überhaupt, für ihre »inneren« Geistes- und Seelenvermögen; unter dem Eigennamen »Mens« verehrt man im römischen Reich gar die »Gottheit der Besinnungskraft«. Die ausdrückliche Formulierung »oratio mentalis« suchen wir allerdings auch bei den Vätertheologen vergebens.

Das französische *Dictionnaire de Spiritualité* weist in einem einschlägigen, für unsere Suche nach Begriffsklarheit im ganzen leider nicht sehr ergiebigen Artikel⁵ auf 1 Kor 14,15 hin, wo *Paulus* den Korinthern, die wohl zu sehr auf die Glossolie, das Beten »im Geist« fixiert sind, entgegenhält: »Ich will beten im Geist (tô pneumatî), aber ich will auch beten mit Verstand/Bewußtsein (tô noi); ich will Psalmen singen im Geist (tô pneumatî), aber ich will auch Psalmen singen mit Verstand/Bewußtsein (tô noi).« Die *Vulgata*, die von Hieronymus († um 420) verantwortete und für die Kirche

des Westens über die Jahrhunderte hin maßgebende lateinische Übersetzung der Bibel, gibt diesen Vers ebenfalls unter Benutzung der Vokabel »mens« wieder: »Orabo spiritu, orabo et mente: psallam spiritu, psallam et mente.« Daß die lateinischen Theologen bis hin zu den Scholastikern in ihrer Gebetslehre auch von dieser Schriftstelle her inspiriert waren, kann zumindest nicht ausgeschlossen werden.

So liegt es nahe, in diesem Gebrauch des Wortes »mens« bis hin zu Thomas von Aquin den Ursprung unseres Begriffs »oratio mentalis« bzw. »inneres Beten« zu sehen. Dann aber wäre festzuhalten: Von diesem Ursprung her meint »inneres/mentales Beten« nicht einen Gegensatz zum laut und gemeinsam oder still vom einzelnen gesprochenen Gebet mit Worten, zum »mündlichen/vokalen Beten« also; der Terminus »inneres/mentales Beten« benennt vielmehr *den Grundakt und das Wesen des christlichen Betens überhaupt: die bewußt vollzogene Hinwendung einer menschlichen Person zum verborgen gegenwärtigen Gott* – sei ein Gebet nun mit oder ohne Worte, sei es gemeinsam oder allein, liturgisch oder »privat«, mündlich oder inwendig vollzogen. Dies wäre die *erste Bedeutung* des Wortes »inneres Beten«, die uns auf unserem Gang durch die Begriffsgeschichte begegnet.

Meiner Kenntnis nach taucht die ausdrückliche Formulierung »oratio mentalis« *in der Literatur* erstmalig bei dem englischen Theologen *John Wyclif* (um 1320–1384) auf, also ein Jahrhundert nach Thomas von Aquin. Er bezeichnet damit – und das wäre eine *zweite Bedeutung* des Terminus »inneres Beten« – *die stille, wortlose Hinwendung des einzelnen zu Gott* im Unterschied zur ebenfalls ausdrücklich genannten »oratio vocalis«, dem formulierten, also werthaftern Gebet des einzelnen oder der Gemeinschaft. Er fügt als dritten Begriff die »oratio vitalis« hinzu, worunter er das als Gebet gelebte Leben selbst versteht, das er für wichtiger als die oratio vocalis und die oratio mentalis hält.⁶ Gewiß wollte er mit letzterem nicht sagen (wie man ihm lange unterstellte), daß es ausreiche, die Arbeit und die Anforderungen des Lebensalltags als Gebet zu betrachten, sondern vielmehr, daß es darauf ankommt, die innere Gemeinschaft mit Gott auch außerhalb der Gebetszeiten zu verwirklichen; die geistliche Tradition hat dies seit Johannes Cassian († um 430), rückgreifend auf das Pauluswort: »Betet ohne Unterlaß!« (1 Thess 5,17), das »immerwährende Gebet« genannt.

2. In der Deutschen Mystik

Das Entstehen von Nonnenklöstern und ihre zunehmende Verbreitung im 13. und 14. Jahrhundert machten bei den Patres, den »gelehrten Brüdern« des jeweiligen Ordens, die nun für die theologische und spirituelle Unterweisung ihrer Schwestern Sorge zu tragen hatten, immer mehr den Ge-

brauch der Volkssprache (anstelle des Lateins) notwendig. So entsteht in dieser Zeit – neben vielen mystischen Texten aus den Reihen der Ordensfrauen selbst – erstmalig ein deutschsprachiges geistliches Schrifttum. Besonders die Dominikaner Meister Eckhart († 1328), Johannes Tauler († 1361) und Heinrich Seuse († 1366), das große »Dreigestirn« dieser »Deutschen Mystik«, haben uns ein reichhaltiges Werk hinterlassen, das die christliche Gebetstheologie ins Deutsche »übersetzte« und dabei kreativ weiterentwickelte.

Unter ihnen ist es vor allem *Johannes Tauler*, der expressis verbis zum inneren Beten anleitet; hier taucht der Begriff meiner Kenntnis nach zum ersten Mal in der deutschsprachigen Literatur auf. Mehrere seiner Ansprachen, unserer heute gebräuchlichen Zählung nach besonders die *Predigten* Nr. 15, 24, 39, 62 und 66⁷, sind ausdrücklich diesem Thema gewidmet.⁸ Entsprechend seiner von Meister Eckhart übernommenen Anthropologie, nach der sich das Leben des Menschen immer im Spannungsverhältnis von »Innerlichkeit« und »Äußerlichkeit« vollzieht, unterscheidet Tauler ein »inwendiges gebette (inneres Gebet)« und ein »uswendiges gebette (äußeres Gebet)«. Ersteres nennt er auch das »wahre Gebet« oder das »Gebet des Geistes«, letzteres auch das »Gebet des Mundes«, unter das er – wie Thomas unter die »oratio vocalis« – die (laut oder leise) gesprochenen Gebete faßt, darüber hinaus aber auch »Sich-(vor-Gott-)Niederwerfen, Fasten und dergleichen guter Frömmigkeitsübungen mehr.«⁹ In welchem Verhältnis das eine zum anderen steht, macht er recht anschaulich in Bildern klar: »So wie mein Mantel und meine Kleider nicht ich selbst sind, mir aber dienen, so dienet (auch) alles Gebet des Mundes; es führt (nämlich) zuweilen zum wahren Gebet, ist es aber selbst nicht«¹⁰; oder: »Mit und in diesem äußeren Gebet richte deinen Geist in die Höhe und in die innere Öde (...); sonst ist jegliches Gebet des Mundes wie Spreu und Stroh gegen edlen Weizen, wie (denn) Christus sprach: »Die wahren Anbeter beten an im Geist und in der Wahrheit.« In diesem innerlichen Gebet werden alle die Übungen vollbracht, Werk und Weisen, die von Adams Zeiten dargebracht worden sind ...«¹¹ Den »Geist« in dem hier zitierten Jesuswort aus Joh 4,23 versteht Tauler nicht wie die Vulgata als »spiritus« (entsprechend dem »pneuma« im griechischen Original), also als Geist Gottes, sondern als den Geist des Menschen im Sinne des lateinischen »mens« (!).¹² Und ganz im Sinne des hl. Thomas und der Vätertradition beschreibt er das innere Beten als »Erhebung des Geistes zu Gott«: »... dabei muß Geist und Gemüt sich unmittelbar zu Gott erheben: dies allein ist das Wesen des wahren Gebetes und nichts anderes.«¹³ Der Terminus »inneres Gebet« bezeichnet also auch bei Tauler den Grundakt und das Wesen des Betens überhaupt (in der o. g. ersten Bedeutung), der alles »äußere Gebet« erst zum Beten macht. So kann der Prediger den Rat erteilen: »Ist diese Vereinigung deinem äußeren Gebet

nicht zuwider und hindert dich dein äußeres Gebet an jener Vereinigung nicht, so tu es kühnlich; zwei Arten (zu beten) sind besser als eine.«¹⁴

3. In der Spanischen Mystik

In der spanischen Literatur findet das Stichwort »oración mental« die erste ausdrückliche Erwähnung im *Tercer Abecedario Espiritual* des Franziskaners *Francisco de Osuna* († um 1542). Das 1527 erschienene, sehr umfangreiche Werk¹⁵ ist eine im volksmissionarischen Geist verfaßte Anleitung zum geistlichen Leben, inspiriert von der Vätertradition und der zu dieser Zeit in Spanien rezipierten *Devotio moderna*. Es erreichte schnell zahlreiche Auflagen und wurde »zum geistlichen Bestseller des 16. Jahrhunderts in Spanien« (Erika Lorenz)¹⁶. Ein zeitgenössischer Historiker schreibt über dieses Buch und die zahlreichen Plagiate, die seinen Inhalt verbreiteten: »Die Dienstmädchen haben die Bücher mit der Anleitung zum Beten unter dem Arm; die Obst- und Gemüseverkäuferinnen lasen sie, wenn sie ihre Waren verkauften und abwogen.«¹⁷ Aber auch die Großen der Spanischen Mystik dieser Zeit, die Franziskaner Pedro de Alcántara, Bernardino de Laredo, Martino de Lilio, der Dominikaner Luis de Granada und nicht zuletzt die Karmeliten Teresa von Avila und Juan de la Cruz empfangen von Francisco de Osuna entscheidende Impulse. – Für unsere Fragestellung nach inhaltlicher Abklärung des Begriffs »inneres Beten« soll hier der Hinweis genügen, daß der Autor von »drei Arten (tres maneras)« des Betens spricht; er nennt sie das »mündliche Gebet (oración vocal)«, das »Gebet des Herzens (oración del corazón)« und das »innere oder geistliche Gebet (oración mental o espiritual)«. ¹⁸ Bei letzterem, so schreibt er, »(erhebt) sich unser höchster Seelenteil in der reinsten und liebevollsten Weise zu Gott, getragen von den Flügeln des Sehns und des in Liebe erstarkten Empfindens; je größer dabei die Liebe ist, um so weniger bedarf sie der Worte, und diese wenigen Worte werden verstehender und wesentlicher sein.«¹⁹ Im Vergleich mit seiner Beschreibung der beiden ersten Weisen wird deutlich, wie er dieses »innere Beten« verstanden wissen möchte: Die erste Art, das »mündliche Beten«, meint »das Stundengebet oder andere Gebete, die unser Mund zur Ehre des Herrn spricht«. ²⁰ Die zweite Art des Betens geschieht »innen in unseren Herzen, ohne daß der Mund Worte formuliert, nur unser Herz spricht mit 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 uns hören kann ... Unter die zweite Art des Betens, die das Herz allein vor Gott vollzieht, während die Lippen schweigen, fallen (auch) alle heiligen und andächtigen Betrachtungen, sei es der Passion des Herrn oder der heiligen Kirche oder des Jüng-

sten Gerichts oder was immer es an anderen Gegenständen der Andacht gibt; denn es ist klar, daß wir es Beten nennen, wenn jemand meditiert und an die heilige Passion denkt (están meditando y pensando).«²¹ Der Terminus »inneres Beten« bezeichnet bei Francisco de Osuna also nicht den Grundakt des Betens – dieser wird mit Selbstverständlichkeit bei allen drei Gebetsweisen vorausgesetzt! –, auch nicht einfachhin das stille, wortlose Beten des einzelnen, das er zusammen mit der Betrachtung im engeren Sinne, also der Meditation des Wortes Gottes und der Glaubensgeheimnisse, unter den Begriff »Gebet des Herzens« faßt. Es begegnet uns hier vielmehr eine *dritte Bedeutung?* »Inneres Beten« geschieht dort, wo *an die Stelle der mündlichen oder stillen Worte und an die Stelle des diskursiven Erwägens oder der bildhaften Vorstellung (Meditation) die Liebe und das zu Gott hin erwachte Sehnen des Herzens tritt*. Erika Lorenz hat Franciscos »inneres Beten« daher zu Recht das »kontemplative Gebet der Liebe«²² genannt: einen »Austausch der Liebe«, bei dem »der in schweigende Kontemplation versenkte Mensch in seiner Tiefe die Bewegung des Heiligen Geistes verspürt, des Geistes Christi, der in uns betet.«²³ Der Franziskaner selbst ordnet entsprechend »die drei Arten ... den drei Stufen der Anfänger, der Fortgeschrittenen und der schon fast Vollendeten«²⁴ zu – das »geistliche oder innere Gebet« also den letzteren –, wobei er betont, daß solche »Gebetsstufen« sich abwechselnd in jedem Menschen und in allen Stadien seiner Entwicklung finden können.²⁵

Teresa von Avila (1515–1582), die dieses Buch als junge Karmelitin in die Hände bekommt und es in ihrer Autobiographie »mein Lehrmeister«²⁶ nennen wird – etwa dreihundert Markierungen in der von ihr benutzten Erstausgabe zeugen von ihrer intensiven Auseinandersetzung mit diesem Werk –, nimmt die Gedanken des Franziskaners nicht nur auf; sie führt sie, auch bezüglich der Terminologie, zu größerer Klarheit. Aus der eigenen Erfahrung weiß die um Ehrlichkeit bemühte Beterin, was verallgemeinernd schreibende Theologen wie Francisco de Osuna leicht übersehen: wie schnell das »mündliche Gebet« – worunter auch sie das persönliche oder gemeinschaftliche Wortgebet (im klösterlichen Tageslauf vor allem das Chorgebet) versteht – zum bloßen »rezar«, zum Rezitieren und Verrichten werden kann! Und dies nicht nur aufgrund mangelnder Andacht und Aufmerksamkeit, sondern ebenso aufgrund eines Gottesbildes, das (auch) zu ihrer Zeit viele Menschen in sich verinnerlicht hatten: das Bild des »Vollkommenheit« fordernden Leistungsgottes. Rückblickend muß sie, die sich zeitlebens unvollkommen wußte, von sich selbst bekennen: »... da ich mich so verkommen sah, hielt ich es für besser, mit der großen Masse zu gehen ... und bloß noch auf mündliche Weise (vocalmente) das zu verrichten (rezar), wozu ich verpflichtet war«²⁷; und »verrichten/rezar« hat hier, wie fast immer in ihrem gesamten Werk, den unverkennbar negativen Sinn

rein äußerlicher Erledigung und Pflichterfüllung. Das damals vielgebrauchte Wort vom »inneren Beten« bekommt daher auf dem Hintergrund dieser Erfahrung für Teresa einen anderen, grundlegenden Bedeutungsinhalt: »Wenn ich mündlich bete und mir dabei voll bewußt bin, daß ich mit Gott spreche und darauf mehr innere Aufmerksamkeit richte als auf das Wort selbst, so ist das zugleich mündliches und inneres Gebet.«²⁸ »Inneres Beten« bezeichnet also ein »Tun« des menschlichen Geistes, das *jeder Form des Betens eigen* sein muß, ganz gleich, ob es lautlos oder mit dem Munde geschieht. »Wißt, Töchter, daß sich das innere Gebet nicht dadurch vom mündlichen unterscheidet, daß ihr den Mund schließt«²⁹, schreibt sie ihren Schwestern und erklärt anhand des wohl am häufigsten gesprochenen Gebetes der Christenheit, dem Vaterunser – an einem »mündlichen Gebet« also –, was ihrer Auffassung nach »inneres Beten« heißt: »Bedenkt also, wenn ihr vor den Herrn tretet, wer der ist, zu dem ihr sprechen wollt oder zu dem ihr sprecht. Auf ihn allein muß all meine Aufmerksamkeit gerichtet sein. Das ist inneres Gebet, meine Töchter, versteht es doch bitte.«³⁰ Im gleichen Zusammenhang wiederholt sie: »Inneres Beten heißt, das sagte ich euch schon, darüber nachdenken und sich bewußtmachen, was wir beten, mit wem wir sprechen und wer wir sind, die wir es wagen, uns einem so großen Herrn zu nähern ... Ein Vaterunser oder Ave Maria oder sonst irgendein anderes beliebiges Gebet sprechen, nannten wir mündliches Gebet. Nun seht, was für eine miserable Musik wäre das mündliche Gebet, wenn ihm das innere Beten fehlen würde!«³¹ – Auch die Zuordnung des inneren Betens zu einer bestimmten (kontemplativen) Gebetsstufe läßt sie nicht ohne weiteres gelten: »Jetzt könnt ihr euch gut klarmachen, worin der Unterschied zwischen der Kontemplation und dem inneren Beten besteht ... Stellt euch darunter nicht so etwas wie eine schwere Fremdsprache vor, und laßt euch vor dem Namen nicht erschrecken! ... Beim mündlichen und inneren Beten können wir selber etwas tun – mit der Hilfe Gottes freilich –, in der Kontemplation, von der ich nun spreche, dagegen gar nichts: Hier tut alles Seine Majestät. Die Kontemplation ist ganz und gar sein Werk, sie übersteigt alle Fähigkeiten unserer Natur.«³² »Inneres Beten« bezeichnet also *den Anteil, den der Mensch in der Hinwendung zu Gott leistet*, gleich, auf welcher »Stufe« er sich vor ihm befindet; und auch die Kontemplation – ähnlich wird dies Johannes vom Kreuz herausarbeiten – gehört nicht einer »Stufe« an, sondern meint den Anteil im Umgang zwischen Gott und Mensch, den Gott selber wirkt, ganz gleich, welcher Form des Betens sich dabei der Mensch bedient. Zum selben Ergebnis kommt Erika Lorenz: »Das innere Gebet ist (sc. bei Teresa) also keine Gebetsstufe, sondern eine alles Beten begründende und begleitende innere Haltung. Es ist die auf Gott gerichtete Aufmerksamkeit, ein sich seine Gegenwart Bewußtmachen ...«³³ – Zusammenfassend können wir sagen: Der Begriff

»inneres Beten« bekommt bei Teresa gegenüber seinem Bedeutungsgehalt bei Francisco de Osuna und der Innerlichkeitsbewegung im Spanien ihrer Zeit einen neuen, oder besser: den ursprünglichen Sinn; er wird wieder zum Terminus für den personal-dialogischen Grundakt des Betens überhaupt (in der o. g. ersten Bedeutung also). Dafür geradezu »klassisch« geworden ist Teresas vielzitierte Definition: »... das innere Gebet ist, so meine ich, nichts anderes als ein freundschaftlicher Umgang, ein häufiges persönliches Umgehen mit dem, von dem wir wissen, daß er uns liebt (que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratãdo a solas con quien sabemos nos ama).«³⁴ Wann immer Teresa von »oración« (= Gebet/Beten) spricht – aufs Ganze ihrer Schriften gesehen in der Regel ohne weitere Prädikationen bezüglich der konkreten Form, wie »betrachtend« oder »mündlich« –, ist ein solches *Beten von innen her* gemeint. Ulrich Dobhan kommentiert, folgerichtig aktualisierend: »In der Unterscheidung zwischen ›Verrichten von mündlichen Gebeten, zu denen ich verpflichtet war‹ und ›innerem Beten und dem vertrauten Umgang mit Gott‹ liegt Teresas Aktualität und ihre prophetische Bedeutung für das 21. Jahrhundert.«³⁵

Das ausgehende 16. Jahrhundert in Spanien wird nun die ersten *monographischen Schriften* zum Thema »inneres Beten« hervorbringen. Die wahrscheinlich früheste stammt aus der Feder des *Jerónimo Gracián* (1545–1614), eines Unbeschulten Karmeliten, der seiner Ordensgründerin Teresa in tiefer Freundschaft verbunden war. Sein erst posthum veröffentlichter Traktat *La oración mental y sus partes y condiciones* umfaßt in der (damals leider noch unvollständigen) Erstausgabe seines schriftlichen Werkes von 1616 knapp sechzehn Seiten.³⁶ In seiner Gesamtsicht des Betens und geistlichen Lebens weitgehend mit Teresa übereinstimmend und aus ihren Schriften und aus der Freundschaft mit ihr schöpfend, unterscheidet er doch im Gebrauch der Terminologie vom formalen Aspekt her und stellt der »oración vocal« die »oración mental« als die Form des Betens gegenüber, bei der »der Mund schweigt« (s. u.). Seine ausführlichen Hinweise zur Gestaltung einer persönlichen Gebetszeit, von der Wahl eines ruhigen Ortes und der Vorbereitung durch die Gewissenserforschung über die Textlesung und die Meditation bis hin zum abschließenden Rückblick zeigen, daß er dabei auch die Betrachtung unter das »innere Beten« zählt. Wesentlich für solches Beten und Betrachten ist ihm jedoch die »Einstimmung auf Gottes Gegenwart«, die er mit dem Stimmen der Instrumente vor einem Konzert vergleicht, bzw. die »Vergegenwärtigung Gottes«, die auch für alles »mündliche Beten« Voraussetzung sein müsse: »... denn wenn nur der Mund spricht, aber das Herz nicht auf den gerichtet ist, zu dem er spricht, dann ist dies im eigentlichen Sinne kein Beten.«³⁷ So definiert Pater Gracián: »Inneres Beten heißt, daß der Mund schweigt, während das Herz sich Gott

im Innern vergegenwärtigt und mit ihm spricht. Das mündliche Gebet empfängt von ihm Geist und Leben.«³⁸ Die erste und die zweite Bedeutungsweise, die wir bisher gefunden hatten, scheinen sich hier zu überschneiden.

In ihren lateinisch verfaßten geistlich-theologischen Abhandlungen entfalten und vertiefen zwei spanische Jesuitentheologen, *Francisco Arias* (1533–1605) in seinem erstmals 1588³⁹ veröffentlichten Traktat *De oratione mentali*⁴⁰ und *Juan de Cartagena* (1563–1618), der später in den Franziskanerorden wechselte, in seinem 1618 in Venise (Frankreich) und Köln erschienenen Buch *Praxis orationis mentalis* das Gebetsverständnis ihrer Zeit. Im Gebrauch der Terminologie die im Volk verbreitete Begrifflichkeit aufgreifend und daher nicht immer eindeutig, stellen doch auch sie, rückgreifend auf Thomas von Aquin, die Notwendigkeit der »Erhebung des Geistes zu Gott« bzw. der »Vergegenwärtigung Gottes« als Wesensmerkmal der »oratio mentalis« – wie des religiösen Lebens in allen seinen Formen und Stufen überhaupt – heraus.

4. In der Französischen Schule

Im 17. und 18. Jahrhundert hat das Thema »inneres Beten« besonders in Frankreich großes Interesse gefunden.⁴¹ Verwirrend wie die große Zahl der Autoren, die sich dazu äußern, ist gerade auch in dieser Zeit der unterschiedliche und nicht immer klare Gebrauch des wohl vor allem aus der Spanischen Mystik übernommenen Begriffs. Während zum Beispiel der in der Französischen Schule einflußreiche *Franz von Sales* (1567–1622) die »oraison mentale« als das stille, auch betrachtende Gebet des einzelnen der durch Formalismus und Routine stets gefährdeten »oraison vocale« gegenüberstellt und ähnlich wie John Wyclif in seine Dreigliederung die »oraison vitale« aufnimmt⁴², betont der Oratorianer *Louis Thomassin* (1619–1695) mit den Worten »reines« und »geistliches Gebet«, die er gleichbedeutend mit dem Begriff »oraison mentale« verwendet, die bewußte Hinwendung des Menschen zu Gott als der »Seele« und der »Quelle« aller Frömmigkeit; bezüglich des liturgischen Betens, dem sein *Traité de l'Office divin*⁴³ vor allem gewidmet ist, schreibt er: »Das liturgische Gebet ist eine Verbindung des mündlichen und des geistlichen Gebets, Einführung in dieses und fortwährende Entzündung des Herzensgebetes durch das Wort Gottes.«⁴⁴

Besondere Erwähnung verdient hier jedoch eine Autorin, deren Apostolat des inneren Betens über Frankreich und weit über den römisch-katholischen Raum hinaus wirksam werden sollte: die als Madame Guyon bekanntgewordene, früh verwitwete Ehefrau und Mutter von fünf Kindern, *Jeanne-Marie Guyon* (1648–1717). Unter der geistlichen Führung von Pater La Combe vertraut geworden mit der mystischen Tradition und im

Kontakt mit Christen verschiedener Konfessionen, erkannte sie die dringende Notwendigkeit der Verinnerlichung des Glaubens. Ihre kleine Schrift *Moyen court et très-facile de faire oraison* (Erstveröffentlichung: Grenoble 1685) wurde von vielen Christen in den religiösen Wirren der Zeit als befreiende Wegweisung gelesen, geriet jedoch bald – wie zahlreiche andere, bis dahin sehr geschätzte geistliche Werke – infolge der Verurteilung des spanischen Priesters Miguel de Molinos (1687) wegen des Verdachts des Quietismus⁴⁵ auf den Index. Protestantische Theologen wie Gottfried Arnold und Gerhard Tersteegen in Deutschland und Peter Poirer im französisch sprechenden Raum nehmen sich ihrer Schriften an und machen sie im evangelischen Pietismus bekannt. Die erste deutsche Übersetzung des *Moyen court* stammt von Gottfried Arnold und wurde 1701 unter dem Titel *Kurzer und sehr leichter Weg zum Inneren Gebet* veröffentlicht.⁴⁶ Es ist Abt Emmanuel Jungclaussen zu verdanken, daß die kleine Schrift dieser »vergessenen Meisterin« nun auch für unsere Zeit und auch für den katholischen Raum in einer vollständigen Übertragung vorliegt.⁴⁷ – Entsprechend unserer Fragestellung soll hier nur festgehalten werden, daß Madame Guyon unter »innerem Beten« »nichts anderes als die Hinwendung des Herzens zu Gott, die innere Übung der Liebe«⁴⁸ versteht. Wiederum begegnen wir hier also der ursprünglichen, ersten Bedeutungsweise dieses Begriffs. »Inneres Beten« meint bei Madame Guyon ein Geschehen im Innern des Menschen, das alle Formen des Betens umfaßt; und wenn auch »nicht alle das betrachtende Gebet vollziehen können«, so sind doch »alle ... geeignet für das Innere Gebet«.⁴⁹ Aufschlußreich sind die folgenden Sätze, aus denen deutlich wird, daß für sie »inneres Beten« eine Haltung umschreibt, durch die das Leben selbst zum »Gebet«, zum »immerwährenden« Umgang mit Gott werden kann: »Es geht also darum, ein Beten zu erlernen, das zu jeder Zeit geschehen kann, das von äußeren Beschäftigungen nicht abbringt, das Prinzen, Könige, Prälaten, Priester, Beamte, Soldaten, Kinder, Handwerker, Arbeiter, Hausfrauen und Kranke ausüben können ... Nichts kann das Gebet des Herzens unterbrechen, außer ungeordnete Neigungen.«⁵⁰

Therese von Lisieux (1873–1897), die große Tochter Frankreichs und des Karmel, wird sich als von dieser Tradition geprägt erweisen.

5. In der Gegenwart

Wie schon eingangs gesagt, hält auch unsere Zeit keine eindeutige Begriffsklärung bereit. Im deutschen Sprachraum, auf den ich mich hier beschränken muß, brachte die erste Hälfte unseres Jahrhunderts zwar ein verstärktes Interesse an Fragen der »Aszetik und Mystik« (wie man die

theologische Wissenschaft vom geistlichen Leben nannte), darunter auch wertvolle Werke zur Gebetslehre; der Begriff »inneres Beten« aber erscheint in den einschlägigen Veröffentlichungen kaum und nur unwesentlich am Rande.

Ausdrückliche Behandlung findet das innere Beten erst in zwei Gesamtdarstellungen der christlichen Spiritualität aus dem Jahre 1949, die bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils zumindest in Seminarien und Ordenskonventen ihre Leserschaft hatten: *Die katholische Frömmigkeit* von Bernhard Poschmann⁵¹ und *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben* von Karl Feckes⁵². Beide Theologen verstehen unter »innerem Gebet« den allen Gebetsformen und -weisen zugrundeliegenden Wesensakt des Betens und berufen sich dabei vor allem auf die Tradition der Väter und auf Thomas von Aquin; mündliches und betrachtendes Beten sind für sie praktisch-konkrete Ausdrucksformen des inneren Gebets. Poschmann faßt zusammen: »Das mündliche Gebet hat nach alledem seine Existenzberechtigung nur als Ausdruck und Förderung des inneren Betens. Dieses ist an sich unabhängig von jeder Form und verlangt auch für sich allein eine besondere Pfllege.«⁵³ Feckes zählt zu den Ausdrucksformen des inneren Betens – das »die Seele des Betens« ist, »zum Wesensausdruck des Menschen gehört und deshalb so alt ist wie der Mensch selbst«⁵⁴ – neben dem mündlichen und betrachtenden Gebet auch das »Herzensgebet«. Dazu finden wir bei ihm die einleuchtende Erklärung: »Wenn ... Verschiedenheiten oder Einteilungen des innerlichen Gebetes angedeutet werden, so erklärt sich dieser Umstand daraus, daß die Seele des Menschen verschiedene Kräfte ihr eigen nennt und im Verkehr mit Gott einmal diese, ein andermal jene Seelenkraft stärker betätigen kann. Wird der Erkenntnisfähigkeit der Raum eingeräumt, dann nennt man ein solches inneres Gebet ein betrachtendes Gebet. Betätigt sich dagegen vorzüglich die Liebesfähigkeit des Geistes, dann spricht man vom affektiven Herzensgebet.«⁵⁵

Nicht mit der Absicht, terminologische Klarheit zu schaffen, wohl aber mit dem eindeutigen Verständnis des inneren Gebetes als Grundakt des Betens schlechthin, schreiben nach dem Konzil Erich Puzik die *Kleine Schule des inneren Betens*⁵⁶, die inhaltlich allerdings »auf das freie, innere (betrachtende) Gebet beschränkt sein«⁵⁷ will, der Bibelwissenschaftler Heinz Schürmann die Vortragsammlung *Geistliches Tun*⁵⁸, die zu den »vier Weisen des inneren Betens« neben dem mündlichen und dem betrachtenden Beten das Herzensgebet und das Gebet der Einfachheit zählt⁵⁹, und Constantin Pohlmann OFM das Büchlein *Gott spricht im Schweigen – Wege zum inneren Gebet*⁶⁰, das wertvolle Gebets- und Betrachtungsanregungen besonders aus der franziskanischen und ostkirchlichen Tradition vorstellt. Natürlich haben uns auch Romano Guardini, Hugo und Karl Rahner und viele andere einen unschätzbaren Beitrag zur Vertiefung des Gebetslebens

geschenkt, wenn sie auch auf unsere Frage, was mit dem Begriff »inneres Beten« gemeint sei, nicht ausdrücklich geantwortet haben.

Die Hispanistin *Erika Lorenz*, die mehrere Arbeiten zur Spanischen Mystik veröffentlicht hat und als eine von wenigen im deutschen Sprachraum der Bedeutung des Begriffs »inneres Beten« nachgegangen ist⁶¹, kommt zu dem Ergebnis: »So hat das »innere Gebet« also eine Struktur, die eigentlich alle Arten des »Betens«, d. h. der Kommunikation mit Gott umfaßt. Aber offensichtlich ist der Kern doch die »Kontemplation«, das unmittelbare Gewahrwerden der Gottesnähe ... Ja, die Gottesgegenwart ist beim »inneren Gebet« wichtiger noch als das Reden oder Schweigen ... Inneres Gebet meint nicht einfach und breitgefächert ein lautloses Sprechen mit Gott, sondern die im Innern ganz auf ihn gerichtete Aufmerksamkeit! Darum muß es auch das mündliche Beten begleiten, soll dieses nicht ein leeres Plappern und reine Zeitverschwendung sein. Der betende Mensch wird sich der Gegenwart Gottes bewußt. Damit vereinheitlichen sich die vielen Arten und Unterarten in einem wachen Aufmerken.«⁶²

Erstaunlich ist, daß ansonsten in den vielen geistlichen Schriften, die seit der »Meditationswelle« der sechziger und siebziger Jahre die Bücherregale interessierter Leser füllen, das Wort »inneres Beten« kaum zu finden ist. Im neuen *Lexikon für Theologie und Kirche* zum Beispiel, ja selbst im einschlägigen *Praktischen Lexikon der Spiritualität*⁶³ suchen wir den Begriff »inneres Beten« – auch unter dem Stichwort »Gebet« – vergebens.⁶⁴

Und die Katechismen schließlich bieten dieses Bild: Hatte noch der *Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands* von 1951⁶⁵ formuliert: »Wir können mündlich beten, d. h. im Herzen und mit dem Munde, oder innerlich, d. h. nur im Herzen«⁶⁶, kennt der *Katholische Erwachsenen-Katechismus* der deutschen Bischöfe von 1985⁶⁷ eine Unterscheidung der Gebetsweisen »der Form nach«: das »mündliche Gebet, das frei und spontan geschehen, das sich aber auch an einen vorgeformten Text halten kann«, das »betrachtende Gebet, d. h. das Nachsinnen über einen Text ..., ein religiöses Bild ... oder eine Lebenssituation« und das »innere Gebet; man nennt es auch das beschauende Gebet oder besser: das Herzensgebet«.⁶⁸ Im zweiten Band, zehn Jahre später⁶⁹, wird der Begriff »inneres Beten« nicht mehr fallen, dort wird es lediglich heißen: »Die Formen des Betens können sehr verschieden sein. Wir kennen das private und das öffentliche Gebet, das mündliche und das Gebet ohne Worte, das formulierte und das freiformulierte Gebet.«⁷⁰ – Das Begriffsbabel, das uns bei unserem Gang durch die Geschichte begegnet ist, wird komplett in dem für die Weltkirche erarbeiteten *Katechismus der Katholischen Kirche*.⁷¹ In einem zusammenfassenden Kurztext wird dort festgehalten: »Die christliche Überlieferung kennt drei bedeutende Ausdrucksweisen des Gebetslebens: das mündliche, das betrachtende und das innere Gebet. Die Sammlung des Herzens ist ihnen ge-

meinsam.«⁷² Diese Nebeneinanderstellung und damit verbundene Deutung des Wortes »inneres Beten« als eine spezielle Gebetsform neben (zwei) anderen entspricht zwar nicht dem ursprünglichen und, wie sich bisher zeigte, durchgängigsten Verständnis der geistlichen Tradition der Kirche, hätte aber wenigstens Berechtigung und Logik, wäre da nicht einige Seiten zuvor unter dem Abschnitt »I. Mündliches Gebet« zu lesen: »Das Gebet (sc. das mündliche) wird in dem Maß innerlich, in dem wir uns bewußt werden, »zu wem wir sprechen« (Theresia v. Jesus ...). Damit wird das mündliche Gebet zu einer ersten Weise inneren Betens.«⁷³ Meinen die Katechismusautoren mit »innerem Beten« also doch das, was die dort zitierte Teresa von Avila darunter verstand: die personale Hinwendung zu Gott, die alle Gebetsformen, auch das mündliche Gebet, erst zum Gebet macht? Was dann unter »III. Inneres Gebet« folgt und wiederum in einem Kurztex⁷⁴ zusammengefaßt wird, könnte ein Ja nahelegen, wären da nicht Worte wie: »Die Wahl der Zeit und die Dauer des inneren Gebetes ...«⁷⁵, »Beim inneren Gebet sind die Worte kein langes Reden ...«⁷⁶. Meint »inneres Gebet« im Katechismus für die Weltkirche also doch eine Form neben der des mündlichen und des betrachtenden Betens?

6. Zusammenfassung und Auswertung

Was nun meint der Begriff »inneres Beten«? – Im wesentlichen haben sich bei unserem Gang durch die geistliche Tradition *drei Bedeutungen* gezeigt:

Eine *erste*: Der Begriff »inneres Beten/oratio mentalis« bezeichnet das Wesen des Gebets und den personalen Grundakt des betenden Menschen: die bewußte Hinwendung des Ich zum verborgen gegenwärtigen Du Gottes; die verschiedenen Gebetsformen (liturgisches Gebet, gemeinsames oder persönliches Gebet mit geformten oder freien Worten, Betrachtung ...) sind Ausdrucksweisen des inneren Betens.

Eine *zweite*: »Inneres Beten« steht für das persönliche, stille – worthafte oder wortlose – Gebet des einzelnen als eine Gebetsform neben der liturgischen, der mündlichen, der betrachtenden und anderen Formen des Betens.

Eine *dritte*: Der Begriff »inneres Beten« bezeichnet eine Gebets-»stufe«, bei der an die Stelle der mündlichen oder stillen Worte und an die Stelle des diskursiven und bildhaften Betrachtens die kontemplativ von Gott her zu Gott hin erwachte (schweigende oder wortarme) Liebe des Herzens tritt.

Bei vielen meiner Schwestern und Brüder im Karmel begegnet mir noch eine *vierte* Bedeutung: Mit dem Wort »inneres Gebet« bezeichnen sie (mehr oder weniger ausschließlich) die in unseren Klöstern zweimal am Tag, morgens und abends, gehaltene Stunde des persönlichen Gebetes; die Konstitutionen beider Ordenszweige aber nennen diese zwei Stunden »Be-

trachtung«⁷⁷, wobei »Betrachtung« hier im weiteren Sinne das »Gespräch mit Gott« bzw. das »persönliche Beten des einzelnen« meint.⁷⁸

Der Blick in die Geschichte hat gezeigt, daß alle drei bzw. vier Bedeutungen ihre Berechtigung haben – wenn man diese Berechtigung aus der Tatsache herleitet, daß sie eben in der geistlichen Tradition vorkommen. Wollen wir jedoch um einen einheitlichen Sprachgebrauch bemüht sein – und dafür spricht heute angesichts der Tatsache, daß gerade im Bereich der Spiritualität oftmals dieselben Etiketten auf Flaschen verschiedenster Inhalte kleben, sehr viel! (ich denke auch an Begriffe wie »Kontemplation«, »Mystik«, »Meditation« etc.) –, dann ist eine Option für *eine* dieser Bedeutungen notwendig. Natürlich möchte ich persönlich der Begriffsbedeutung, die sich als die ursprüngliche oder doch zumindest durch die geistliche Tradition hin häufigste erwiesen hat, der ersten Bedeutung also, den Vorrang geben.

In meinen Exerzitienkursen zum inneren Beten verwende ich das Bild des Baumes. An die Äste des Baumes schreibe ich die verschiedenen Formen, in denen sich christliches Beten ausdrücken kann: das persönliche oder gemeinschaftliche Beten mit einem *geformten* Gebetstext, das *liturgische* Gebet (worunter ich auch das Stundengebet und vor allem die Eucharistiefeier zähle), das persönlich-stille oder gemeinsame *freiformulierte* Gebet, das *betrachtende* (meditierende) Beten, das *schweigende* Beten, das *rhythmische* Beten (Jesus-Gebet, Rosenkranz, Litanei) ... Konkrete Einzelformen können dann jeweils als Zweige dem entsprechenden Ast zugeordnet werden. Das Stichwort »inneres Beten« schreibe ich an den Stamm- und Wurzelbereich und erläutere meinen Exerzitanden: »Inneres Beten« meint nicht eine weitere Gebetsform oder spezielle Gebetsart; mit diesem Wort bezeichnen wir vielmehr *das, was Beten erst zum Beten macht, was Beten und Gebete-Verrichten voneinander unterscheidet*. Im Bild: Bekommen die Äste nicht über den Stamm und die Wurzeln des Baumes aus dem Erdreich ihre Nahrung, so verdorren sie und bringen weder Blätter noch Früchte hervor. (Hinter diesem Bild steht die Weinstockrede aus Joh 15,1–8.) »Inneres Beten« bezeichnet das, was wir Menschen unsererseits tun können, damit wir entdecken, was Gott seinerseits schon immer in uns wirkt: bewußt »an Gott denken«, sich seine verborgene Gegenwart bewußt machen, zu Gott »Du« sagen und diesen »Du, Gott ...« auch *meinen* ... In welcher konkreten Form (Äste und Zweige) wir dann diese Hinwendung zu Gott ausdrücken, ist eine nicht unwesentliche, aber zweitrangige Frage: alle Formen haben ihren je eigenen, aber doch gleichen Wert im aufmerksamen Umgang mit Gott; auch kann die eine Form dem einen Menschen mehr, dem anderen weniger »liegen« (so wie Teresa von Avila mit der Betrachtung sich schwertat und Therese von Lisieux mit dem Rosenkranz). Inneres Beten braucht ausdrückliche Gebetszeiten, läßt sich darauf aber

nicht einschränken: der vertraute und vertrauensvolle Umgang mit Gott ist auch »zwischen den Kochtöpfen« (Teresa von Avila) möglich und kann zum »immerwährenden Beten« und zum Weg der Freundschaft mit Gott werden, der immer alle in die Freundschaft einschließt, die Jesus Christus »Freunde« genannt hat.

7. *Therese von Lisieux, die Kirchenlehrerin des inneren Betens*

Die Heilige, der dieses Heft gewidmet ist, hat den Terminus »inneres Beten« in ihren Schriften nicht ausdrücklich verwendet.⁷⁹ Wo er da und dort in den deutschsprachigen Ausgaben vorkommt, handelt es sich jeweils um die Wiedergabe des französischen, ohne entsprechendes Adjektiv gebrauchten Wortes »oraison«.⁸⁰ Daß Therese von Lisieux jedoch unter »oraison« das versteht, was wir als den ursprünglichen Bedeutungsgehalt des Begriffs »inneres Beten« herausarbeiten konnten, wird an Aussagen wie der folgenden deutlich: »Zu dieser Zeit (sc. einige Monate vor der Erstkommunion) hatte mich noch niemand in das (innere) Gebet eingeführt (le moyen de faire oraison), obwohl ich großes Verlangen danach empfand; doch Marie, der Ansicht, ich sei fromm genug, ließ mich nur meine mündlichen Gebete verrichten (faire que mes prières).«⁸¹ Wie bei Teresa von Avila stehen hier *Beten* – »faire oraison« – und *Gebete verrichten* – »faire prières« – einander gegenüber. Und daß auch die »prières«, das Chorgebet und andere Gebete der Kommunität, zum inneren Beten werden können und sollen, zeigt ihr Bekenntnis: »Für mich ist das Gebet (prière) ein Schwung des Herzens, ein einfacher Blick zum Himmel empor, ein Schrei der Dankbarkeit und der Liebe, aus der Mitte der Prüfung wie aus der Mitte der Freude; kurz, es ist etwas Großes, Übernatürliches, das mir die Seele ausweitet und mich mit Jesus vereint. Ich möchte ... nicht, vielgeliebte Mutter, daß Sie glauben, ich verrichte die gemeinsamen Gebete (les prières faites en commun) im Chor oder bei den Einsiedeleien ohne Andacht ...«⁸² Indem Therese so an der geistlichen Intuition Teresas von Avila teilhat, ist sie geradezu zu einer Kronzeugin für die Personalität des Betens und für die gelebte Gottesbeziehung auf der Grundlage des biblischen Gottes- und Menschenbildes geworden. Die nun zur Kirchenlehrerin erhobene »Heilige des Atomzeitalters« (André Combes) darf wohl zu Recht – wie ihre Ordensmutter Teresa – eine »Kirchenlehrerin des inneren Betens« genannt werden.

Wenn das innere Beten die »Seele« des Betens und, wie Thomas von Aquin sagt, »das Gebet im eigentlichen Sinne die Betätigung der Religion« ist (»oratio est proprie religionis actus«)⁸³, dann meint »inneres Beten« das, was *die christliche Art, Mensch zu sein*, ausmacht. Therese von Lisieux hat

in ihrem kurzen Leben ein solches Menschsein vorgelebt. Das erklärt auch, warum so viele Christen, »einfache« ebenso wie theologisch gelehrte, sich in ihren Aufzeichnungen spontan wiederfinden oder doch – trotz so mancher hagiographischer Übermalungen ihrer Persönlichkeit – in ihrem »kleinen Weg« einen allgemeingültigen, auch persönlich nachvollziehbaren Weg christlichen Menschseins entdecken können.

ANMERKUNGEN

1 E. Lorenz, Wort im Schweigen. Vom Wesen christlicher Kontemplation. Freiburg/Basel/Wien 1993, S. 37–72, hier S. 37f.

2 S.th. II-II q. 83 a. 12.

3 Ebd.

4 Vgl. z.B. Johannes von Damaskus, *De fide orth.* 3, 24; Augustinus, *Sermo* 9 n. 3; Evagrius Ponticus, *De oratione*, 3.

5 M. Dupuy, Art. »Oraison«, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. 11. Paris 1982, S. 831–846, bes. unter »2. Manières d'oraison«, ebd., S. 836–846.

6 J. Wyclif, *De oratione et Ecclesiae purgatione*, in: *Polemical Works*, Bd. 1. London 1883, S. 342.

7 Johannes Tauler, *Predigten*, 2 Bd., übertr. u. hrsg. v. G. Hoffmann. Einsiedeln 1979.

8 Vgl. St. Zekorn, Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler. Würzburg 1993, bes. S. 100–109.

9 Johannes Tauler, *Predigt* 39, a.a.O. S. 291.

10 Johannes Tauler, *Predigt* 24, a.a.O. S. 166f.

11 Johannes Tauler, *Predigt* 15, a.a.O. S. 101.

12 Darauf hat Stefan Zekorn aufmerksam gemacht, vgl. a.a.O., S. 106f.

13 Johannes Tauler, *Predigt* 24, a.a.O. S. 167.

14 Johannes Tauler, *Predigt* 15, a.a.O. S. 101.

15 Kritische Neuausgabe von Melquíades Andrés. Madrid 1972; das Werk umfaßt in dieser Ausgabe ca. 510 Seiten; in Auszügen ins Deutsche übersetzt von Erika Lorenz in: Francisco de Osuna, *Versenkung. Weg und Weisung des kontemplativen Gebetes*. Freiburg/Basel/Wien 1982.

16 Ebd., Einleitung, S. 13–25, hier S. 21.

17 Gonzalo de Arriaga, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, zit. n. U. Dobhan, *Teresas Weg zu Christus*, in: J. Kotschner (Hrsg.), *Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582–1982*. Düsseldorf 1982, S. 129–156, hier S. 134.

18 A.a.O., S. 393–408 (trat. XIII, cap. I–III); in der dt. Teilübers., a.a.O., S. 37–44.

19 Ebd., S. 403; dt.: ebd., S. 41.

20 Ebd., S. 393; dt.: ebd., S. 38.

21 Ebd., S. 400; dt.: ebd., S. 39f.

22 A.a.O., S. 41.

23 Ebd. (Einleitung), S. 23; vgl. dazu: Dies., *Wort im Schweigen*, a.a.O., S. 59f.

24 A.a.O., S. 393; dt. ebd., S. 37.

25 Ebd.

26 *Leben (Libro de la Vida)*, 4, S. 7.

27 Ebd. 7, S. 1.

- 28 Weg der Vollkommenheit (*Camino de Perfección*) 22, S. 1.
 29 Ebd.
 30 Ebd. 22, S. 7.
 31 Ebd. 25, S. 3.
 32 Ebd.
 33 Das Vaterunser der Teresa von Avila. Anleitung zur Kontemplation. Freiburg/Basel/Wien 1987, S. 21.
 34 Leben (*Libro de la Vida*) 8, S. 5.
 35 Die Aktualität Teresas von Avila im dt. Sprachraum heute, in: *KARMEImpulse* 4 (1996), S. 16–21, hier S. 17.
 36 Jerónimo de la Madre de Dios (Gracián), *Obras*. Madrid 1616, S. 175–191.
 37 *La oración mental y sus partes y condiciones*, in: *Obras completas*, Bd. I. Burgos 1932, S. 333–372, S. 334.
 38 Ebd.
 39 Zunächst in Spanisch, in: Ders., *Aprovechimiento espiritual*. Valencia 1588.
 40 Köln 1616.
 41 Verwiesen sei hier auf die Fülle von Literaturangaben im o.g. einschlägigen Artikel des französischen Standardwerkes der Geistlichen Theologie, des *Dictionnaire de Spiritualité*, a.a.O., bes. S. 836.
 42 So z.B. in: *Sermon pour le dimanche de la Passion*, in: *Œuvres* (26 Bde.), Éd. d'Annecy 1892–1932, Bd. 9, S. 61 f.
 43 Paris 1686.
 44 Zit. n. H. Bremond, Das wesentliche Gebet (*La Métaphysique des Saints*). Regensburg³ 1954, S. 161–183; Pater Louis Thomassin und das reine Gebet, hier S. 165.
 45 Vgl. Denz. 1254 (DS 2234); verurteilt wird der Satz des Miguel de Molinos, daß es »keine entsprechende Übung für innerliche Seelen sei, mit Worten und mit der Zunge Gott Dank zu sagen«.
 46 In: *Ettliche vortreffliche Traktätlein aus der geheimen Gottesgelehrtheit*.
 47 In: Ders., Suche Gott in dir. Der Weg des inneren Schweigens nach einer vergessenen Meisterin, Jeanne-Marie Guyon. Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 47–120.
 48 Ebd. S. 51.
 49 Ebd.
 50 Ebd. S. 52 f.
 51 Würzburg 1949, S. 171–180.
 52 Freiburg i.Br. 1949, S. 265–284.
 53 A.a.O., S. 177.
 54 A.a.O., S. 265.
 55 Ebd., S. 266 f.
 56 Leipzig 1966.
 57 Ebd., S. 17 (Klammer daselbst).
 58 Leipzig³ 1985.
 59 Ebd., S. 96–107.
 60 Freiburg/Basel/Wien 1990.
 61 Vor allem in: Wort im Schweigen, a.a.O., S. 37–70; vgl. auch: Das Vaterunser der Teresa von Avila, a.a.O., S. 21–22.
 62 Wort im Schweigen, a.a.O., S. 39 f.
 63 Hrsg. v. Chr. Schütz. Freiburg/Basel/Wien 1988.
 64 Ausgenommen ebd. im Art. »Teresa von Avila« (von U. Dobhan).
 65 Freiburg i.Br. 1951; Leipzig 1951.
 66 Ebd., S. 134 (Kap. 70).

- 67 Bd. 1: Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Kevelaer u.a. 1985.
68 Ebd., S. 88 f.
69 Leben aus dem Glauben. Freiburg u.a. 1995.
70 Ebd., 182.
71 Deutsche Ausgabe München etc. 1993.
72 Ebd., S. 682 (Nr. 2721).
73 Ebd., S. 678 (Nr. 2704).
74 Nr. 2724, ebd., S. 682.
75 Ebd., S. 680 (Nr. 2710).
76 Ebd., S. 681 (Nr. 2717).
77 In den Konstitutionen der Teresianischen Karmelitinnen (1991), Nr. 79, in denen der Teresianischen Karmeliten (1986), Nr. 64.
78 Konstitutionen der Teresianischen Karmeliten, Nr. 64.
79 Vgl. Les Mots de Sainte Therese de L'Enfant-Jesus ... Concordance générale. Paris 1996, S. 574: Stichwort: »oraison«.
80 Z. B.: Selbstbiographische Schriften, übers. v. O. Iserland u. C. Capol, Einsiedeln ¹²1991, S. 69 (2 mal); vgl. Ms A 33v, 2 u. A 33v, 11 in der zum Jubiläumsjahr herausgegebenen Neuauflage ihrer Werke: Nouvelle Édition du Centenaire. Sainte Therese de L'Enfant-Jésus et de La Sainte-Face. Paris 1992 (8 Bde.), Bd. 1: Manuscrits autobiographiques. Edition critique, S. 107; vgl. dazu auch André Combes, Einführung in das Geistesleben der hl. Theresia vom Kinde Jesus. Trier 1951, S. 229, Anm. 1.
81 Ebd., S. 69 (Ms A 33v, 2; a. a. O., S. 107).
82 Ebd., S. 254 f. (Ms C 25r, 22 f.; a. a. O., S. 389 f.).
83 S. th. II-II q. 83 a. 3.